

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Ayşe Saraçgil

Bukalemun Erkek

İLETİŞİM YAYINLARI

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



AYŞE SARAÇGİL • Bukalemun Erkek

AYŞE SARAÇGİL 1954 yılında Ankara'da doğdu. 1974'te Ankara Üniversitesi DTCTF Tiyatro Bölümü'nden mezun oldu. Burs ile geldiği İtalya'da Roma Pro-Deo Üniversitesi'nde televizyon programcılığı ve kitle iletişimi üzerine iki yıllık bir eğitim gördü. Roma Üniversitesi'nde modern tarih yüksek lisansı yaptı. 1977-1984 yılları arasında, Avrupa işçi sınıfı tarihi üzerine araştırmalar yapan Lelio e Lessi Basso Vakfı'nda çalıştı. 1985 yılında Università di Napoli L'Orientale, Facoltà di Studi Arabo Islamici e del Mediterraneo'da Türkçe okutmanlığı yapmaya başladı. 1996'dan bu yana aynı üniversitede Türk dili ve edebiyatı ve Osmanlı tarihi profesörü.

Il maschio camaleonte

Strutture patriarcali nell'Impero ottomano e nella Turchia moderna

© 2001 Paravia Bruno Mondadori Editori

İletişim Yayınları 1057 • Araştırma-İnceleme Dizisi 175

ISBN 975-05-0291-4

© 2005 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2005, İstanbul (1000 adet)

EDITÖR Sulhiye Gültekingil

KAPAK Suat Aysu

KAPAK RESMİ Yujiro Otsuki, "İsimsiz", kolaj

KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik

UYGULAMA Hasan Deniz

DÜZELTİ Serap Yeğen

DİZİN Miray Ertürk

MONTAJ Şahin Eyilmez

BASKI ve CİLT Sena Ofset

İletişim Yayınları

Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

AYŞE SARAÇGİL

Bukalemun Erkek

Osmanlı İmparatorluğu'nda
ve Türkiye Cumhuriyeti'nde

Ataerkil Yapılar ve Modern Edebiyat

Il maschio camaleonte

*Strutture patriarcali nell'Impero ottomano
e nella Turchia moderna*

ÇEVİREN Sevim Aktaş

REDAKSİYON Öykü Özgün



i l e t i ş i m

İÇİNDEKİLER

Türkçe Baskıya Not.....	7
Giriş.....	9
1. Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm'da Ataerkil Yapılar.....	23
Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel temelleri.....	25
Birey ve cemaat (ümme).....	34
Toplumsal cinsiyetin oluşumu ve ritüeller.....	40
Vücut ve cinsellik.....	42
Toplumsal cinsiyetin oluşumu ve yaşam dönemleri.....	47
Aile.....	58
Kölelik.....	66
Yaşam alanları.....	76
2. Osmanlı İmparatorluğu'nun Modernleşmesi.....	79
Kurumsal reformlar.....	79
Kültürel değişim: Yeni kuşaklar.....	85
Geleneksel ataerkilliğin bunalımı ve modern edebiyat.....	96
Yeni kuşaklar ve kölelik kurumu.....	108
Ataerkil yapıların buhranı ve ihtiraslı kadınlar.....	118
Cazibesine dayanılmaz kadınlar.....	119
Yeni erkek ve kadın kimlikleri.....	126
İslâm'ın revizyonu mu, modernlik mi?.....	135

3. Düşüncenin Laikleşmesi	143
Türkçülük	143
20. yüzyılın başlangıcında edebiyat	150
Jön Türkler ve "İttihat ve Terakki" Hükümeti	162
Askerlerin egemenliği	163
Türk milliyetçiliği ve ataerkil yapılar	172
Milli aile	178
Çöküş devri edebiyatı	180
4. Kemalist Milliyetçilik	205
Savaş ve milletin inşa edilmesi	205
Cumhuriyetçi ve milliyetçi devlet	225
Ataerkil yapılar ve Kemalizm	233
Medeni kanun	244
Aile	248
Eğitim	254
Ücretli iş	262
5. Ataerkil Yapılardaki Değişimlerin Kemalist Dönem Edebiyatına Yansımaları	265
6. Kemalizm Ertesi Türk Toplumunda İktidar Organizasyonu ve Erkek Kültürü (1940-1980)	297
Zor bir politik geçiş dönemi	297
Kemalizm ertesi Türk toplumu	303
Politikanın gerçek aktörleri: Askerler	305
Rejimin sürekli bir askerî vesayet altına girişi	310
Anti-emperyalist muhalefet ve politik şiddet	313
Kemalizmin ilk eleştirel yorumu: Anadolu üzerine odaklanan romanlar	317
Sosyalist hareket ve ataerkil yapılar	337
7. 1980'lerdeki Türk Toplumunda Kimlik Modelleri	361
Bireyciliğin muğlak gelişimi	361
"Çarpık kentleşme"	365
Arabesk kültür	368
"Çarpık kentleşme" ve edebiyatı	371
Eşcinsellik	381
Feminizm	389
Dini çözüm: İslâm'a dönüş	399
Kaynakça	415
Dizin	429

Türkçe Baskıya Not

Bukalemun Erkek 2001 yılında yayınlanan İtalyanca orijinalinin tıpkı tercümesi değil. Türkçe yayını hazırlarken bazı yerleri yeniden yazdım, yeni parçalar ekledim, diğerlerini sildim. Bu değişiklikler *Il Maschio Camaleonte*'nin yayınlanmasını izleyen aylarda düzenlenen tartışma, seminer ve konferansların ve aradan geçen zaman içerisinde yazdığım yeni makalelerin üretilip biriktirdiği fikirlere dayanıyor. Beni kitabın incelemeye çalıştığı sorunlar üzerinde düşünmeye devam ederek metni daha iyi bir hale getirmeye isteklendirdikleri için İtalya'daki okurlarıma ve öğrencilerime şükran borçluyum. Levent Yılmaz'a, Müge Sökmen'e, Asena Günel'a *Bukalemun Erkek*'in Türk okuruna ulaşması yolundaki ilgi ve yardımları için içten teşekkürler.

Yenilenmiş ve daha mükemmelleştirilmiş bir metin hazırlama arzusu tercüme işlemini daha güç bir hale getirdi ve Türkçe yayının hazırlanması beklenenden büyük emek istedi. Başından farkına vardığı zorluklara rağmen çeviri işini üzerine alıp azim ve cesaret ile tamamlayan Sevim Aktaş'a, bu ilk çeviri üzerine benimle birlikte büyük bir özveri ve duyarlılıkla, bıkmadan, usanmadan çalışan Öykü Özgün'e ve bütün bu çabalardan geriye kalan sorunları sebatla çözerken uzaktan uzağa benimle dostça bir diyalog kurmayı da ihmal etmeyen Ayşe Sulhiye Gültekingil'e şükran borçluyum.

Giriş

Türk Müslüman toplumunu 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren ilgilendirmeye başlayan modernleşme sürecinin, hâkimiyet ilişkileri üzerinde çok derin etkileri oldu. İktidarın en mahrem düşünce yapılarının öncelikli ifadeleri, erkek kültürü ve ataerkil yapılar, değişim yönünde çok güçlü baskılara maruz kaldılar. Bu çalışma, modern Türk edebiyatına derinlemesine bir bakışla, sözü geçen baskıları ve ürettikleri değişimleri yorumlamayı amaçlıyor. 1860-1980 yılları arasında yayınlanan roman ve öykülerde yansıtılmış günlük hayat gerçeği ile aynı dönemde aile yapılarını, sosyal hiyerarşiyi ve kadın-erkek ilişkilerini yeniden düzenlemeye yönelik norm ve kurallar getiren politik ve yasal girişimler ile bunların mukayesesi, araştırmanın temel araç ve yöntemini oluşturuyor.

1839'da başlayan Batılılaşma süreci içerisinde doğan modern Türk edebiyatı, şimdiye dek, başlıca üç grupta toplayabileceğimiz pek çok açıdan incelendi: Edebi-estetik çalışmalar,¹ aşırı olarak

1 Özellikle, L.A. Sırrı, *Edebiyat Tarihi Dersleri: Tanzimat Edebiyatı*, İstanbul 1934; R. Mutluay, *50 Yılın Türk Edebiyatı*, İstanbul 1976; A.H. Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1949; K. Akyüz, "La Litterature Moderne de Turquie", P.N. Boratav (der.), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, cilt 2 içinde, Wiesbaden 1964, s. 465-634; R.P. Finn, *The Early Turkish Novel*, İstanbul 1984; A.O. Evin, *Origins and Development of the Turkish Novel*, Minneapolis 1983; B. Moran, *Türk Romanına Eleştirel bir Bakış*, 3 cilt, İstanbul 1983.

nitelendirilen bir Batılılaşmanın yaratabileceği toplumsal tehlikelerin irdelenmesini hedefleyen çalışmalar² ve son yıllarda hızlanan ve çeşitlenen, kadın özgürlüğü sorunu üzerine yoğunlaşmış çalışmalar.³ Batılılaşma sürecinin neden olduğu veya empoze ettiği değişimlere uyum sağlamak üzere Müslüman-Türk ataerkilliğinin giriştiği çabalar ise, şimdiye dek yapılan çözümlemelerin dışında kaldı.⁴ Bu çalışma, ülkemizdeki erkek egemenliğinin iç mekanizmalarında oluşan dönüşümlerin zaman, şekil ve içeriği yanında psikolojik ve sosyal sonuçları ile ilgili pek çok soruya kısmi de olsa cevap arama amacı ile ortak edebi muhayyilemizin derinlemesine değışilmesinin ilk ürünüdür.

Ataerkil sistem,⁵ yani erkeğin kadın üzerinde hâkimiyetini oluşturan uygulamaların, toplumsal ve kültürel yapıların tümü,

- 2 Örneğin, P. Cevdet, *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*, İstanbul 1946; Ş. Mar-din, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi* içinde, İstanbul 1995, s. 21-80; B. Moran, "Alafranga Züppeden Alafranga Haine", *Birikim*, 27 (1977); K. Karpat, "Social Themes in Contemporary Turkish Literature", *Middle East Journal*, 14 (1960), s. 29-44; 153-168.
- 3 Örneğin, E. Sönmez, *Turkish Women in Turkish Literature of the Nineteenth Cen-tury*, Leiden 1969; E. Akatlı, "Türk Yazınında Kadın İmgesi", N. Abadan-Unat (der.), *Türk Toplumunda Kadın* içinde, Ankara 1982 (ilk baskı: 1979), s. 299-310; D. Kandiyoti, "Slave Girls, Tempresses and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel", *Feminist Issues*, (Spring 1988), s. 35-50; E. Asa, "İlk Türk Kadın Romancı Fatma Aliye Hanımın Eserlerinde Kadın ve Aile Hayatı", *Aile Araştırma Kurumu* (der.), *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* içinde, Ankara 1992.
- 4 Türk-Müslüman ataerkil yapıları üzerine şimdiye dek hiçbir sistematik çalışma yapılmadı. Kısa bir süre önce D. Kandiyoti, ataerkillik kategorisinin toplumsal cinsiyet ve kadının bağımlılığını yaratan mekanizmaların çözölmlenmesine yöne-lık çalışmalarda kullanılması gerekliliğini savunduğu birkaç makale yayınladı, örneğin: "Patterns of Patriarchy: Notes for an Analysis of Male Dominance in Turkish Society", Şirin Tekeli (der.), *Women in Modern Turkish Society* içinde, Londra 1995, s. 306-318. Aynı araştırmacı ataerkilliği, değişik aile yapılarının ka-dınların yaşam stratejileri üzerine yarattığı koşullandırmalar açısından da irdele-meye çalıştı: "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society*, 2, n. 23 (1988), s. 274-290; "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective", N.R. Keddie, B. Ba-ron (der.), *Women in Middle Eastern History* içinde, New Haven 1991, adlı maka-lede ise Kandiyoti, dikkatleri Ortadoğu ülkelerindeki ataerkilliğin İslâm ile öz-deşleştirlmesi gibi metodolojik bir problem üzerine çekti.
- 5 Özellikle toplumsal cinsiyet üzerine yapılan araştırmalarda ataerkillik, sanayi son-rası toplumlarda erkek egemenliğini irdelemekteki yetersizliği açısından çok eleş-tirilen ve üzerinde çok tartışılan bir kategori olmaya devam ediyor. Bu konuda ba-kınız: M. Walters, "Patriarchy and Viriarchy: An Exploration and Reconstruction of Concepts of Masculine Domination", *Sociology*, 23, n.3 (1989), s. 193-211; J. Acker, "The Problem with Patriarchy", *Sociology*, 23, n.2 (1989), s. 235-240.

Türkiye'ye veya İslâm dinine özgü olmadığı gibi, farklı tarihî dönem ve kültürel ortamlarda hep aynı kalan, değişmez bir gerçeklik de değil. Bu, tarihî, sosyo-ekonomik ve kültürel, her kendine özgü ortamda, iktidar ilişkilerinin en mahrem biçim ve yapılarını ifade eden bir sistem.⁶ Bundan ötürü, cinsler arası ilişkilerin toplumsal bağlamda kendilerini ifade ettikleri temsili ve sembolik biçimleri, oluşum süreçlerinde dikkatle incelemek ve bağımlılığı yaratan modellerin yanısıra, mücadele ve hâkimiyet biçimlerini de irdelemek, üzerine çalışılan toplumun kendine has gelişim mekanizmalarını ve tarihî süreç içerisinde gündelik yaşam ve politik hayatın temelinde yatan ideolojik söylemlerin uğradığı değişimleri, daha doğru bir biçimde tahlil etmemize yardımcı olabilir.⁷

Çeşitli modernleşme deneyimleri, bu sürecin, kültürün en kalıcı unsurlarını bile nasıl içine aldığı, onları nasıl değişime uğrattığını ve oluşan şartlarda ataerkil yapıların nasıl yeniden şekillendirildiğini göstermiştir. Bununla birlikte bu yapılardaki değişimler diğerlerine göre çok daha büyük zorluklarla gerçekleşmektedir. Devlet organlarını, hukuki, politik ve ekonomik sistemleri değiştirmek, ataerkil yapılar gibi derinlemesine özümsemiş kültürel oluşumların değişmesi ile kıyaslanamayacak derecede kolaydır. Zira ataerkil yapılar, bireysel kimliğin ve ortak yaşamı şekillendiren ve anlamlandıran uygulamaların, daha ince, daha bilinç dışı boyutlarını kapsıyorlar.⁸ Bu yüzden, bunların değişimi, yalnızca bireysel ve toplumsal bilinç düzeyinde bir yeniden düzenlemeyi değil, aynı zamanda bireysel ve toplumsal dünya görüşünün gerek gündelik hayatın somut deneyimleri içerisinde, gerekse de sembolik düzeyde, yeniden yaratılmasını gerektiriyor.

Ayrıca ataerkilliğin, gereğinden fazla kullanılmaktan ötürü anlam kaybına uğramış, kimi zaman tüm gerçekliğin tek başına üze-

6 Örneğin, antropolog M.E. Combs-Schilling, *Sacred Performances, Islam, Sexuality and Sacrifice*, New York 1989, s. 8'de, İslâm dininin ataerkil temellerinin irdelenmesinin, Müslüman dünyada gelişen iktidar biçimlerinin neden genellikle otoriterliğe yatkın olduğunu ve dünyada bugün varolan monarşilerin büyük bir kesiminin neden Müslüman ülkelerde bulunduğunu anlamamıza yardımcı olacağını öne sürüyor.

7 Donald E. Hall, *Fixing Patriarchy, Feminism and Mid-Victorian Male Novelists*, Londra 1996, s. 2.

8 M.E. Combs-Shilling, *Sacred Performances...*, s. 28.

rine yüklendiği, kimi zaman ise yansıtabileceğinden çok daha dar bir kapsamı ifade etmek üzere kullanılan problematik bir kavram olduğunu ilave etmeliyiz. Bu kavramın kullanımında basite indirgemelerden veya sadece betimsel irdelemelerden kaçınmak ve konu üzerine yapılmış en yeni metodolojik çalışmaların da önerdiği gibi, kavramın tatbik edileceği tarihi ve kültürel ortamdaki değişimleri iyice göz önünde bulundurmak gerekiyor. Bu anlamda ileri kapitalist ülkelerdeki ataerkil yapılar üzerine çalışıyor olsa da Silvia Walby'nin geliştirmiş olduğu tipolojiye değinmemizde yarar var. İngiliz araştırmacı, çok sayıda nedensellik faktörünün bir anda teorize edilmesi gerekliliğinden yola çıkarak ataerkillik olgusunu, ev içi üretim, cinsellik, kültür, şiddet, devlet kurumları ve ücretli iş olmak üzere altı temel yapıya bölmeyi öneriyor ve ataerkilliğin çeşitli dışavurumlarını bu ögelerin birbirleriyle karşılıklı ilişkilerinde bulmaya çalışıyor. Walby'nin ayımsadığı yapıları başlıca iki alanda toplayabiliriz: Özel ve kamusal. Özel alanda ataerkillik, kadının ev içi (ilişkileri ve) üretimi aracılığı ile sömürülmesinde ifadesini buluyor. Oysa kamu alanındaki ataerkillik, ücretli iş ve sosyo-politik ilişkilerin organizasyon biçimlerine dayanıyor. Kamu alanındaki ataerkilliği incelerken de alt yapıyı oluşturan ev içi ilişkilerini, dolayısıyla özel ve kamusal alanlar arasındaki içiçeliği gözden kaçırmamak gerekiyor. Nitekim, bir alandan diğerine geçişler gerek yukarıda sayılan yapılar içerisinde, gerekse de onların herbirinin kendi içinde önemli değişimlere yol açıyor.⁹

Böyle bir yaklaşım, bir yandan ataerkillik olgusunu kadının erkek tarafından ezilmesi gibi basit bir evrensel gerçekliğe indirgemenen, tüm karmaşıklığı içerisinde kavrayabilmemize, öte yandan da bu olgunun gelişimini kurumsal ve politik sistemlerin kendi dönüşümleri ve meşruluk temelleri ile ilişkisi içerisinde inceleyebilmemize olanak sağlıyor. Bu niteliği ile Walby'nin geliştirmiş olduğu inceleme yöntemi, ileri kapitalist ülkeleri hedefliyor olmasına rağmen, Türkiye gibi tamamen dış kaynaklı modellere yönelik ve fitili dışarıdan ateşlenmiş bir çağdaşlaşma süreci geçirmiş bir toplumun irdelenmesi için de yararlı bir çıkış noktası oluşturuyor.

9 S. Walby, *Theorizing Patriarchy*, Oxford 1990, s. 24.

Özellikle belirtmemiz gerekir ki, ne ataerkillik ne de ataerkil silsile sadece ailevi organizasyon modelleridir. Bunlar, dünyayı algılama biçimlerini, kolektif deneyimlerin düzenlenişini ve iktidar mekanizmalarının kurulmasını belirleyen yapılardır. Ataerkil sistemin özellikle etkili olmayı başardığı toplumsal gerçekliklerde evrenin algılanma biçimi bile ev içi yapılanmaları yansıtıyor ve bu yapılanmaların tipik hiyerarşi ve bölünmelerinin yankısına dönüşüyor. Aynı şekilde tüm bir halkın ve onu oluşturan bireylerin psikolojisi de özgün ataerkil yapılar tarafından belirleniyor.¹⁰

Öte yandan ataerkillik ve ataerkil silsile İslâm dininin kültürel temellerini oluşturuyor. Kuran erkeklerle, erkekler için indirilmiştir ve kadınlara ancak olağanüstü durumlarda ve genellikle bağlı oldukları erkekler aracılığı ile hitap eder. Müslüman toplumlarda ataerkil silsile erkek soy çizgisini, gerek birinci dereceden (baba, büyükbaba, dede), gerekse ikinci dereceden (erkek kardeşler, dayılar, kuzenler) olmak üzere önemle vurgularken, ataerkil sistem, bu erkek soy çizgisini mutlak otorite konumuna getirir. Her politik sistemde olduğu gibi, Müslüman toplumlarda da iktidarın organizasyonu, aile yapısına sembolik bir biçimde bağlanarak meşrulaştırılmıştır. Nitekim dünyanın her köşesinde babalık kavramının irdelenme biçimi, politik iradenin irdelenme biçiminden farklı düşünölememektedir.¹¹

Bu genel varsayımlardan yola çıkarak Osmanlı İmparatorluğu'nda 1839 yılında resmen ve yukarıdan aşağıya doğru¹² bir yöntemle başlatılan kurumsal modernleşme sürecinin siyasal, hukuki ve yasal gücün işlev ve organizasyonunu değiştirmek amacıyla getirdiği bir dizi reformu konumuz açısından gözlemlemeye başlayabiliriz. Osmanlı sistemini Batı Avrupa'da uygulanan kriterleri izleyerek rasyonalize etmeyi amaçlayan bu yenilikler, imparatorluk iktidarının dinî temellerine kerkik koyuyordu. Nitekim Batı uygarlığı ile ilişkilere bağımlı bir konumda giren imparatorlu-

10 M.E. Combs-Shilling, *Sacred Performances...*, s. 20.

11 A.g.e., s. 59.

12 Türk modernleşmesinin tüm öncüleri hep 'yüksek'ten hareket ediyorlar, böylece Avrupa'da burjuva devrimini karakterize etmiş olan elit ve halk hareketleri arasındaki örgü tamamen eksik kalıyor. Bu konuda, E.K. Trimberger, *Revolution From Above*, New Jersey 1978.

ğun yaşatılması açısından gerekliliği su götürmez Türk modernleşmesi, dereceli fakat kararlı bir laikleşme sürecine dönüşmüştür.¹³ Devamlılık ve yenileşmenin karmaşık bir örgüsü halinde oluşan bu derin değişim, Hristiyan Batı dünyasını pek çok açıdan imparatorluğun nirengi noktası haline getirdiği gibi, Osmanlı kültürünün ve benliğinin temellerini de farklılaştırmıştır. Aidiyet bilincinin böylesine köklü bir değişime uğraması, kaçınılmaz olarak sosyal mekanizma ve dinamikler üzerinde çok derin etkiler yaratmıştır. Türkiye, eski geleneklerini, değiştirmeye veya ıslah yoluyla uyumlamaya çalışarak, bir anlamda yeniden yaratmak zorunda kalmıştır. Bu yeniden yaratma çabası, toplumun en yüksek katmanlarından, İstanbul'un reformlara en büyük katkıda bulunmakta olan seçkin tabakalarından başlamıştır. Sorunu ilk algılayan ve değişimin biçimleri üzerinde düşünmeye ilk başlayan toplumsal tabakalar bunlar olmuştur.

Yukarı tabakaların müdahaleleri ile oluşan bir süreç, bir halkın zihniyetini, evreni kavrayışını, iktidarın en mahrem yapıları tarafından belirlenen psikolojisini, hiyerarşik ve sosyal ilişkileri kurma ve yaşama biçimlerini nereye kadar değiştirebilir? Bir toplum, kendisine empoze edilen değişimlere nasıl tepki gösterir, onları nasıl algılar, onlara nasıl uyum sağlar?

Bu değişikliklere gösterilen tepkilerin çözülmesi çok güçtür. Genellikle değişik sınıf ve katmanlarda, değişik cins ve çıkar grupları arasında, kısacası toplumun her sektöründe değişim sürecine başka bir tepki ve katılım biçimi gözlemlenecektir. Bu çalışmanın büyük bir kısmında dikkatlerimiz, değişimin gerekliliğini ilk kavrayan ve aynı zamanda da onun en önemli itici gücü olan Türk-Müslüman seçkinleri üzerinde yoğunlaşacak. Bu seçkinler, modernleşme sürecine hayatî gereksinimleri ile bağlı idiler. Değişimler onlara empoze edilmedi, aksine onlar tarafından istendi ve hatta büyük ölçüde belirlendi. Geleneksel toplumun âdet ve alışkanlıklarını sert bir biçimde eleştirerek gelenekleri yeniden biçimlendirmeye çalışan ilk aktif toplumsal özneler onlar oldular. Topluma yönelttikleri eleştiriler daha ilk elden ve tabii bir şekil-

13 Bu konuda Bkz. N. Berkes'in önemini hâlâ yitirmemiş olan çalışması, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978 (ilk baskı: *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964).

de, evlilikle ilgili âdetler, aile düzeni, kadın erkek ilişkileri ve kadın hakları gibi sorunları da kapsadı.

Ama iktidar ilişkilerinin en mahrem yapılarını ilgilendiren bu eleştiriler, hangi noktaya kadar radikal olabilirlerdi? Başka bir deyişle, bu eleştiriler modernleşme sürecinin en derin kıvrımlarında yatan toplumsal ve bireysel direnme mekanizmaları tarafından engellenmiyorlar mıydı?

Bu sorulara cevap ararken modernleşme ile karşı karşıya gelmenin doğurduğu etkilerin geniş biçimde yankılandığı modern edebiyata başvurmak çekici geliyor. Bildiğimiz gibi modern Türk edebiyatı da aynı değişim sürecinin bir meyvası ve Türk kültürünün Arap-Fars etkisinden Batı Avrupa etkisine geçişinin hem aracı hem de ürünü. Modernleşme süreci içerisinde Müslüman-Türk edebiyatı ifade şeklini, dilini, içeriğini ve işlevini değiştirdi. Bu değişimin köktenliğini kavrayabilmek için önceki dönem edebiyatının temel özelliklerini kısaca hatırlamakta yarar var.

Türkçe konuşan topluluklar 9. yüzyıl sonlarına doğru İslâm dinine geçmeye başladıklarında yalnızca yeni bir inanç sistemini kabul etmiyor, aynı zamanda dillerinde ve edebî ifade biçimlerinde derin değişimleri gerektirecek şartlanmaların da temelini atıyorlardı. Nitekim "Müslüman dünyasına girmek için gerekli kaligrafik anahtar"¹⁴ olarak algıladıkları, Kuran'ın yazıldığı Arap alfabesini kullanmaya başladılar. Arap alfabesinin benimsenişi ve soyut düşünce üretiminin İslâm diniyle özdeşleşmesi, Arapça ve Farsça kelimelerin ve hatta gramer kurallarının gittikçe artan bir biçimde dile girmesine yol açtı. Bunu, neredeyse doğal bir biçimde, Müslüman dünyasının edebî ilkelerine adapte olma süreci izledi. Böylece doğmaya başlayan elit dili ve edebiyatı, Osmanlı İmparatorluğu'nda özgün bir ayrıcalık dilini, Osmanlıca'yı türetti. Arapça, Farsça ve Türkçe'nin olanaklarının birlikte kullanılabilirdiği bu seçkinler dili, bir yandan imparatorluğun yapısal özelliği olan halk (reaya) - (askerî) seçkinler ayrımını iyice belirgin hale getirirken, öte yandan, gerçekten imparatorluğa özgü kozmopolit bir dil ve kültürün yaratılmasına da aracı oldu. Bu sürecin sonunda imparatorlukta Türkçe konuşan Müslüman toplumun büyük

14 K. Silay, *Nedim and the Poetics of the Ottoman Court*, Bloomington, Indiana 1994, s. 7.

çoğunluğu kırsal kesimde kendi dillerini kullanmaya devam ederken, iktidar çevresini oluşturan eğitimli azınlık en önemli üstünlük sembollerinden biri haline gelen Osmanlıca'yı beslemiş; bu ince, seçkin dil ile klasik Fars şiirinden esinlenen¹⁵ kendi klasik edebiyatını¹⁶ inşa etmiştir. Klasik Fars ve Osmanlı şiiri arasında dil, yapı ve konu açısından varolan inkâr edilemeyecek benzerlikler, kimi araştırmacılar tarafından Osmanlı şiirinin klasik Fars şiirinin "tam bir taklidi" olarak yorumlanmasına yol açıyor. Diğer bazı araştırmacılar ise bu esinlenmeyi "metinlerarası bir aktarım" olarak yorumluyorlar.¹⁷ Bu durumu yaratan en önemli faktör, Ortadoğu Müslüman edebiyatının temelindeki şiir sanatının geniş ölçüde konvansiyonel özellikler üzerine inşa edilmiş olmasıdır. Bu konvansiyonların ortaklığı ve onların incelenmesinin yakın zamanlara dek bu yörenin edebiyat yorumculuğunun temel uğraşı olması, bazı önemli tarihî faktörlerin de etkisiyle, Osmanlı edebiyatının kendine özgü bir edebiyat olarak incelenmesinin çok geç kalmasına neden oldu. Bu durumun sonucu olarak Osmanlı divan edebiyatını özgün kılan, dil ve tema gibi öğeler, bunların gelişiminin imparatorluğun tarihî evrimi ile olan ilişkileri

-
- 15 Osmanlı klasik kültür ortamında 'edebiyat' kelimesi özellikle şiiri adlandırmakta kullanılıyor ve bu edebi gelenekte nesir, önemli bir yer tutmuyordu. Ayrıca 'düz yazı' olarak sınıflandırılmış metinler de içlerinde şiire has tipik retorik ve dilsel öğeleri barındırıyorlardı.
- 16 Klasik Osmanlı edebiyatı, divan edebiyatı, Osmanlı elit edebiyatı, Osmanlı ortaçağ edebiyatı, Osmanlı saray şiiri gibi terimlerin hepsi Osmanlı sarayında üretilen edebi yapıtları adlandırmak için kullanılmaktadır. Günümüzde uzmanlar tarafından en çok kullanılan terim, 'divan edebiyatı'dır. Bkz. K. Sılay, *Nedim*....
- 17 A.g.e., s. 32. Son zamanlarda öne sürülmeye başlanan, divan edebiyatını içinde üretildiği toplumun inanç ve davranışlarının bir aynası gibi kabullenme yönünde yeni perspektif ve eleştirel ipuçları için Bkz. W.G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song. Ottoman Lyric Poetry*, Seattle-Londra, 1985 ve V.R. Holbrook, *The Unreadable Shores of Love. Turkish Modernity and Mystic Romance*, Austin 1994. Her iki yazar da Osmanlı klasiğinin incelenmesinin E.J.W. Gibb'in, *A History of Ottoman Poetry*, E.G. Browne (der.), 6 cilt, Londra 1900-1907, adlı devasa eserinin güçlü mirası ile bağlanmış olduğu 19. yüzyıl sonu Avrupa merkezli Şarkiyatçılık geleneğinin itiraz kabul etmez hâkimiyetinden kurtarılması gereksiniminden hareket ediyorlar. Bu gelenek Osmanlı şiirini gerek içerik, gerekse dil bakımından gizemli, günlük yaşamla ilintisiz, sadece dar bir seçkin kitle tarafından anlaşılabilen bir sanat olarak takdim ediyor. Aynı şekilde milliyetçi yaklaşım da, 'kozmpolit' Osmanlı kültürünün Doğu geleneğine bağlılığından örürü Türk benliği için olumsuz olduğunu düşünüyor ve onu geçmişe özgü ve anlamını yitirmiş bir zevkin ifadesi olarak yargılıyor.

vs. gibi sorunlar üzerine halen yeterli bilgiye sahip değiliz. Milliyetçi ideolojinin de etkisiyle geçmişte bıraktığımız ortak muhayyilemiz hakkındaki bilgilerimiz tamamen konvansiyonel planda kalıyor ve bizi sadece bu konvansiyonu ne denli özümleyebilmiş olduğumuz konusunda aydınlatıyor. Böylece biliyoruz ki, özellikle 15.-18. yüzyıl arasında Osmanlı divan edebiyatı, dünya ve doğa karşısında kayıtsız, ilham kaynağını gelenekten alan bir sanattı. Aşk üzerine yazan şair, kendi gerçek duygularına yönelmektense üstadlar tarafından kendinden önce yaratılmış formüllere baş vurmayı yeğliyor ve üstadlarıyla diyalogunu, onların imaj ve sembolleri ile kurduğu yeni ilişkiler aracılığı ile sürdürüyordu. Aynı şekilde, doğa öğelerini tasvir ederken kendi gözlemlerine dayanmak yerine geleneğin oluşturduğu 'kanonik' söz hazinesine başvurmayı yeğliyordu. Böylece gerçeklikten alınmış öğelerin mısralara sadece sembolik önemlerinden ötürü katıldıkları klasik Osmanlı şiirinde gerçeklik ve onun şairane ifadesi arasındaki uzaklık, önemli bir yapısal özellik haline gelmişti. "Şair'in amacı yeni bir şey yaratmak veya gerçekliğin inanılır bir taklidini yapmak değil, geleneksel modelleri yeniden kanıtlamaktı. Herhangi bir şeyin söyleniş biçimi söylenenden çok daha önemliydi".¹⁸ Türk belagatının Müslüman âlemin kültür korosuna güçlü bir biçimde kendini dahil edişi bu şekilde gerçekleşmişti.

Osmanlı divan edebiyatının, üzerinde çalışılmadığım yukarıda belirttiğimiz öznellikleri arasında en önemlisi şüphesiz, Osmanlıca'dır. Bu dilin ve onu kullanan kültürel ortamın iyi tanınmaması, milliyetçi ideolojinin hâkim olduğu dönemlerde başlayan Türk edebiyat tarihçiliğini, bu dilin 'soyutluğunu', iletişim amacıyla kullanılmasının imkânsızlığını irdelemeye itmişti. Bunun gibi, örneğin klasik Osmanlı şiirinin en önemli kurallarından biri olan aruz vezni, kısa ve uzun hecelerin ahenkli bir biçimde bir araya getirilmesinden doğan musiki etkisi ile, bir yandan Osmanlıca'yı giderek daha yapay hale getiren, öte yandan da tek tek kelimeler ve onların anlamlarından ziyade musiki kalitelerinden kaynaklanan bir edebi zevkin gelişmesine yol açan bir faktör olarak görülmüştü. Aruz vezninin etkisiyle gerek dil ge-

18 K. Sılay, *Nedim...*, s. 35.

rekse de edebi ifade giderek tüm psikolojik özdeşleşme kapasitelerinden yoksun kalıyordu.

Milliyetçi edebiyat tarihçileri divan edebiyatını, şiirin güzelliğini onun uyandırdığı duyguların derinliğinden çok şairin şiirsel araç ve konvansiyonları kullanmaktaki ustalığına¹⁹ bağlayan bir edebi geleneğin parçası olarak değerlendirirken, aruz konusunda yaptıkları gibi diğer bütün konvansiyonel özellikler üzerine de kendi ölçülerini uyguladılar. Böylece klasik geleneği, her türlü kişisel yenilemeyi yadsıyan, usul, istiare, ifade, biçim dahil olmak üzere her türlü şiirsel yaratımı kesin ve değişmez kurallarla saptayan bir sanat olarak tanımladılar. Bu anlamda şiir sanatını, kuralları iyi tanındığı zaman zevkine varılabilen, çok sınırlı bir kitleye yönelik bir ifade aracı olarak yargıladılar.²⁰

Bildiğimiz gibi, içerik açısından, Osmanlı klasik edebiyatının en önemli özelliği, halk şiiri ile de paylaştığı tasavvufi eğilimdir. Bu özelliğin konumuz açısından önemi, tasavvufun, tüm evrenin ilahi gücün sürekli ve gerekli bir yansıması olduğunu ve ilahi gücün tanınabilirliğini savunan bir evrenbilim teorisi, bir taraftan bir din, diğer taraftan ise bir felsefi sistem olmasında. Osmanlı toplumunun her katmanında değişik biçimlerde egemen olan bu düşünce biçimi, şüphesiz gerek egemen erkek kültürü, gerekse de toplum içerisindeki güç dengelerini derinden etkilemişti. Esas hâkimiyetini nazımda kurmuş olan tasavvuf, romansı mesnevilere de girmiş ve bu türü kişilerin, zamanın, yerin belirlenmediği ve önemsiz kaldığı, kişiliğin sevilenin (Allah) içinde eridiği, eylemde sebep-sonuç ilişkilerinin dikkate alınmadığı, gerçeğin 'her zaman ve her yerde' kapsamında genelleştirildiği alegorik şemalar haline getirmişti.

Osmanlı klasik edebiyatı tam anlamıyla erkekler toplumunun aynası olmuştur. Yalnız şairler ve onların hitap ettiği okuyucular değil, aynı zamanda şiirlerin kahramanları da erkektir. İtalyan

19 Osmanlı divan şiirinin fantezi ve ifade sorunları üzerine, A.H. Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, s. XV-XLVIII. Yazar Türk edebiyatının tarih boyunca dil sorununa mahkûm kaldığını öne sürüyor.

20 "Klasik Müslüman edebiyatı iletişim fonksiyonunu, sembolik bir şekilde kodifiye edilmiş bir bilgiyi, kendine ait bir okuyucu kitlesine, klişeleşmiş, belirli işaretleri kullanmak suretiyle ileterek yürütür". E. Javelidze, "On the Typology and Method of Research into Medieval Turkish Poetry", *Journal of Turkish Studies*, 7 (1983), s. 269.

Türkologu Bombaci'nin belirttiği gibi,²¹ tarih yazımı bir kenara bırakılırsa, nesir pek işlenmemiştir; öte yandan saray çevrelerinde iktidar sahiplerinin lütuf ve yardımlarını temin etmek amacı ile methiyeler gelişmiştir. Oysa tasavvuf şiiri, ifadesini, üzerinde biraz detaylı durmamızı gerektiren güçlü bir tutku ve cinsellikte bulmuştur. Sufizme göre insanoğluna duyulan aşk ile Tanrı için beslenen sevgi birbirinden ayrılmaz: İnsan güzelliği, yalnız kendine mahsus olan ilahi güzelliğin olağanüstü bir yansımasından başka bir şey değildir. Bundan ötürü, insan güzelliğine duyulan estetik hayranlık, ilahi gerçekliği derin bir şekilde düşünmenin verdiği vecd duygusuna yaklaşmakla aynı anlamdadır. Erotik söz dağarcığı, üstü kapalı bir biçimde, tensel olandan kutsal olanın soyut deneyimlerine doğru süzülen ikili bir dolaylı anlatıma araçtır. Aşkın hedefi, herkes için aynı olan Sevilen'in sembolü olduğuna göre, kişiselliğin damgasını taşımamalıdır. Böylece, dünyevi aşka ilahî aşka kavuşmak için aracılık işlevi yüklenmiş oluyor. Sevilen güneş gibidir, önünde olanı aydınlatır, sevmez, ancak seilmeyi kabullenir ve mutlak gücü kendine saklar: Ödül verebilir ama cezalandırabilir de.²² Şiirde, aşık olunan, güzel yeniyetme delikanlı görüntüsünde saf idealini bulan erkek bir kişilikle temsil edilir. Bundan dolayı divan şiirini, temelinde, eşcinsel aşktan ilham alan bir aşk şiiri olarak da tanımlayabiliriz. Kadın genel olarak lirik ifadenin dışında bırakılmıştır; ona rastlamak, o da sö-nük ve alegorik bir şekilde, sadece romansı mesnevilerde mümkündür. Öte yandan, Bombaci'nin yazdığı gibi, “kadının bir süs çiçeği gibi görüldüğü ve cinsel istek ötesinde pek bir duygu uyandıramadığı bir ortamda ondan söz edecek sazın gövdesinde kaç tel bulunabilirdi?”²³

Modern dünya ile karşılaşma, politik ve kültürel kurumların aşamalı değişimi ve bunların sonucunda doğan yeni istek ve ö-zlemler, geleneksel dünyayı derinden sarsmış ve “uzun süren Osmanlı Ortaçağına”²⁴ son vermiştir. Yeni dönem, mutlak dinî

21 Bkz. A. Bombaci, *Storia della letteratura Turca*, Milano 1956, s. 44-78.

22 A.H. Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı*, s. XX-XXI.

23 A. Bombaci, *Storia della letteratura...*, s. 74.

24 ‘Ortaçağ’ terimini burada Silay tarafından verilen anlam çerçevesinde kullanıyorum: “Klasik Osmanlı şiiri –tamamen statik bir gelenek olmamakla beraber-

inancın ve hiyerarşiye karşı beslenen tartışılmaz saygının hâkim olduğu bir dönem değildi. Gelenek ve göreneklere duyulan saygı gücünü yitiriyor ve tartışma konusu haline gelmeye başlıyordu. Toplumda her kişinin rolü ve kişiliğinin temeli, değişmez gerçekliğini kaybetmeye başlıyordu. Bilgi, doğasını değiştiriyor, gelenek ve otoriteden değil, doğanın ve gerçekliğin deneysel irdelemesinden kaynaklanan kişisel bir edinimin ürünü haline geliyordu.

Edebiyata çok kuvvetle yansımış olan bu tarihi ve kültürel eklemelenme, elimizdeki çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Nitekim modernleşmenin aracı ve yansıması olarak doğan modern Türk edebiyatı, Batılılaşmanın olası biçim ve sonuçları üzerine geniş bir tartışmanın ayrıcalıklı bir alanını oluşturmuştur. Böylece Türk roman yazarlarının önerdiği değişim ideallerinin yanı sıra, erkek seçkinlerin reform akımlarına uyum sağlamakta çektiği psikolojik ve kültürel güçlükleri de yansıtmaktadır.

Burada roman ve onun doğduğu kültürel ortam arasındaki ilişki üzerine süregelen tartışmayı yenilemeye imkânımız yok. Öte yandan bu iki faktör arasındaki karşılıklı bağı ve romanın inanç ve değer sistemlerini ifade etme, zorlama ve hatta, bazı durumlarda onları yeniden yaratma açısından oynadığı rolü, altını çizerek, belirtmek zorundayız.²⁵ Bütün sanatsal ifade biçimleri belirli dil-bilimsel ve kültürel kalıplar içerisinde görevlerini yaparlar ama

Batı'da ortaçağ edebi geleneği olarak bilinen, insanoglunun ve onun ürünlerinin ortaçağsal bir algılanmasına dayanan olgu ile çok büyük yakınlıklar göstermektedir. Ortaçağ bilinci her şeyden evvel tartışılmaz gerçekliğe kayıtsız şartsız itaat etmeyi şart koşan Kutsal Kitap tarafından yönlendiriliyordu", K. Sılay, *Nedim*, s. 39, 51. Ayrıca belirtmek gerek ki bu terimi, sadece Osmanlı saray geleneği ile ilgili olarak kullanmaktayız. Onun yanında bir folklor edebiyatı da insanın ve evrenin durumu üzerine değişik yorumları, estetik değerler sistemi ve şiirsel kuralları ile varlığını sürdürmüştür. Bu gelenek, Osmanlı saray edebiyatının bazı özelliklerini paylaşmışsa da, hiç olmazsa başka bir sosyal sınıf tarafından yaratılmış olmasından ötürü, özgün bir biçimde incelenmelidir.

- 25 Romanın politik ve ideolojik bağlamları ile son yıllarda değişik eğilimli pek çok araştırmacı ilgilendi. Bunlar arasında ilk akla gelenler: L. Goldmann, *Pour une Sociologie du Roman*, Paris 1964; W. Benjamin, *Ursprung des Deutschen Trauerspiels*, Frankfurt 1978; J.M. Lotman ve B.A. Uspenskij, *Tipologia della Cultura*, Milano 1975; R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford 1977; F. Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Art*, Ithaca-New York 1981; P. Brooks, *Reading for the Plot*, New York 1984; F. Azim, *The Colonial Rise of the Novel*, Londra 1993.

bu görev hiçbir zaman edebi olmayanın basit bir yankı veya yansıması değildir. Temsil olgusunun kendisi dinamiktir ve etkisini çokanlamlı bir biçimde gösterir.

Her yazım türünün çözümlemem için gerekli olan verileri içinde bulundurduğunu gözönünde tutarak, romanların yanısıra bilimsel araştırma, deneme gibi yazıları da bu incelemeye dahil ettim. Nitekim edebi olmayan yazılar, tercihleri belirlemeyi ve ikna edici olmayı amaçlayan ideolojilerin güçlü bağlantıları olma özelliğini taşıyorlar. Öte yandan romanlar, yenilik ve değişim öğelerini daha geniş bir biçimde yansıtıyorlar. Romana has olan, incelediğimiz tarihî sürecin özelliklerini belirleyen, kişiler arası gerçek alışverişlere, bireysel ve toplu müzakere etme ve anlaşma mekanizmalarına daha çok bağlı olan, hayatın başka bir boyutu. Romansal kurgulamada gerçeğin temsili, belirli bir tarihî dönem ve kültürel sisteme yerleştirilmiş yazarların duygu ve fikirlerine göre gerçekleşen bir biçim toplumsal alegoriyi dile getiriyor.

İlerki sayfalarda, reformcular tarafından önerilen değişimlerin önem ve niteliklerini kavrayabilmek için, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türk Müslüman toplumunda geçerli olan ataerkil yapıların doğası betimlenmeye çalışılacak. Bundan sonra reform sırasında önerilen değişimlerin ilk Türk romanlarındaki yankılarını izleyeceğiz. Çalışmanın ikinci bölümü ise milliyetçi ideolojinin oluşumuna ve tatbikine ayrılacak. Bu dönem Mustafa Kemal Atatürk tarafından Milli Türk Cumhuriyeti'nin kurulduğu ve böylece modernleşme sürecinin ikinci safhasının uygulamaya konulduğu dönemdir. Kemalistler tarafından Cumhuriyet'in ilk on yılında kavranıp yürürlüğe konulan reformlar, ataerkil bir toplumda temel yapıların 'tepeden inme' bir yöntemle yeniden düzenlenmesi girişimine önemli örnek oluşturuyorlar. Bu girişimlerin edebiyattaki yansımaları ise kuvvetli bir biçimde içselleştirilmiş olan ataerkil yapıların dayanıklılığı ve sürekliliğini göstermeleri bakımından çok anlamlıdır. Çalışmanın üçüncü ve son bölümü Cumhuriyet kuşağı kadın ve erkek yazarların eserleri aracılığı ile Türk toplumunda iktidar ilişkilerinin en mahrem örüntüleri açısından bu çok uzun süreli değişim sürecinin sınır ve sonuçlarını göstermeyi amaçlıyor.

Bu kitabın hazırlanması ve yazılması süreci beni çok kişiye borçlandırdı. Sandra Filippini'ye karmaşık bir duygu demeti içerisinde bu çalışmayı örmeye yarayacak düşünceleri ayırmsama yardım ettiği, Annamaria Guadagni'ye ise bu kez de sevgi dolu dostluğunu ve derin yorumlarını benden esirgemediği için teşekkür ediyorum. Özel bir teşekkür, cömert arkadaşlıkları, duyarlılıkları ve ironileri ile beni sürekli olarak destekleyen Fiammetta Benati ve Luciana Nocentini'ye. Stephen Gundle, Ornella De Zordo, Lea D'Antone ve Lisa Ginzburg kitabın ilk nüshalarını okudular, Beatrice Di Castri ve Luisa Finocchi, onun İtalyan okurlarına ulaşmasına değişik biçimlerde yardımcı oldular.

Napoli Doğu Bilimleri Enstitüsü'ndeki öğrencilerim bu araştırmanın bütün gelişim safhalarını sadakat ve merakla izleyerek bana düşünmeye devam etmem için sürekli güç verdiler. Üniversite-deki arkadaşlarımdan Isabella Camera D'Afflitto ve Ugo Marazzi, çalışmanın ilk şeklini yaz tatillerinde okuyup yorumlama cömertliğini gösterdiler. Giampiero Bellingeri el yazmasını uzmanca okuyup yorumlamak için değerli zamanını candan ve cömert bir şekilde kullandı. Ona şükran borcumu ödeyemem.

Doğal olarak bütün eksikliklerin tek sorumlusu benim.

Eşim Paul Ginsborg, bu kitabın yorulmak bilmez ve yoldan çıkarılmaz okuyucusu oldu: Onun dikkatli bir şekilde, ölçerek bana verdiği cesaret ve ciddi eleştiri olmasaydı bu çalışmayı bitirmem çok daha zor olurdu. Oğlum David'in neşesine çok şey borçluyum: Bana bir kez daha olaylara çok dramatik olmayan bir biçimde de bakabileceğimi hatırlattı. Böylesine anlayışlı ve yardımsever, sevgi ve hayat dolu olduğu için ona minnettarım. Bu kitabı sevgiyle, Paul ve David'e adıyorum.

1. Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm'da Ataerkil Yapılar

Osmanlı İmparatorluğu'nda ataerkil yapılar konusunu incelemeye başlarken karşımıza çıkan ilk zorluk, Ortadoğu üzerine yapılan tarihî araştırmalarda oryantalist yaklaşımın hâlâ aşılammış olmasından kaynaklanıyor.¹ Bu bölge ile ilgili çalışmalarda tarihsel evrimle toplumsal gerçeklikler arasındaki ilişkilerin bu ideolojik yaklaşımla yadsınması, tarih yazımında genel bir geri kalmışlığa sebep olmanın yanı sıra, aile yapısı, akrabalık sistemi, iktidar organizasyonu, kadın-erkek ilişkileriyle ilgili konular üzerine özgün metodolojilerin gelişmesini de olumsuz etkiliyor. Böylece İslâm dini, toplumsal yapıları ve uygulamaları mekanik olarak belirleyen bir ideoloji gibi algılanıyor; dinin, farklı toplumsal ve kültürel gerçekliklerle uyum kurma biçimlerinin irdelenmesi bir yana bırakılıyor ve araştırmacıların dikkati, tarih dışı bir şekilde, yalnızca İslâmî gereklerin incelenmesinde yoğunlaşıyor.

Müslüman dünyasındaki kadın-erkek ilişkilerini konu edinen çalışmalarda da aynı tür ideolojik şartlandırmalar önemini sürdürüyor. Bu çalışmalar genellikle iki gruba ayrılıyor; birinci grupta yer alanlar, kadınların konumu üzerine irdelemeleri, tarih metodolojilerini ve hatta zaman bilincini tamamen bir kenara bırakıp,

1 Bkz. E. Said, *Orientalism*, Londra 1978.

sadece dinî söyleme bağı kalarak, Kuran, hadis ve Müslüman dünyasının önde gelen kadınlarının biyografilerinin kullanıldığı bir çeşit tefsir edebiyatına dönüştürüyorlar.² Politik ve analitik amaçların birbirlerine karıştırıldığı bu edebiyat ürünleri arasında, gerek İslâm'ın kadının özgürleşmesi hedefi ile bağdaşımını, gerekse tam tersini savunan çalışmalara rastlamak mümkün.³ İkinci grupta yer alan çalışmalar ise sosyal bilimlerin kendine özgü metodolojilerini kullanarak gerçekleştirilmiş olmakla birlikte, modernleşme paradigması ile sınırlı kaldıklarından, konu edindikleri ortamı ancak Batılılaşma ile ilgili gördükleri değişiklikler açısından irdeliyor, kadınların ulaştıkları 'modernliği' de bu metre ile ölçmeye çalışıyorlar.⁴

Bir yandan oryantalist bakış açısının süregelen etkileri, diğer yandan son yıllardaki çalışmaların İslâm dünyası kadınlarının konumları üzerine yoğunlaşmış olması, çeşitli Müslüman toplumlarında cinsler arasındaki iktidar ilişkilerinin örgütleniş biçimleri ile ilgili soruların tamamen ihmal edilmesine veya çok genel bir biçimde geçiştirilmesine yol açtı. Kuran'ın içerdiği gereklerin, peygamberin hadis ve sünnetlerinden oluşan gelenekler bütünü ve özgün dinî ritüellerle birleşiminden kaynaklanan cinsler arası hiyerarşi ve ilişkiler sistemi, hemen hemen tek bir inceleme kategorisine dönüştürüldü. Böylece İslâm dini ataerkil sistemle eşanlamlı gibi algılanmaya, hatta "Müslüman ataerkilliği"⁵ gibi genel ifade biçimleri türetilmeye kadar varıldı. Kandiyoti'nin yazdığı gibi, İslâm dininin değişik toplumsal uygulamaları etkileme ve onları belli bir derecede birleştirme gücünü yadsımaksızın, onun içine girdiği farklı toplumsal sistemler ile etkileşimlerinden do-

-
- 2 N.R. Keddie, "Problems in the Study of Middle Eastern Women", *International Journal of Middle East Studies*, 10 (1979), s. 225-240 ve J. Tucker, "Problems in the Historiography of Women in the Middle East. The Case of Nineteenth Century Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, 15 (1983), s. 321-326.
 - 3 N. El-Saadawi, "Women and Islam" ve A. Al-Hibri, "A Study of Islamic Hers-tory", her ikisi de A. Al-Hibri (der.), *Women and Islam* içinde, Oxford 1982.
 - 4 N.R. Keddie, L.Beck (der.), *Women in the Muslim World*, Cambridge-Harvard 1978; E.W. Fernea (der.) *Women and the Family in the Middle East*, Austin 1985, Unesco, *Social Science Research and Women in the Arab World*, Londra 1984.
 - 5 M. Hatem, "Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women", *Comparative Studies in Society and History*, 29/4 (1987), s. 811-818.

gan dinî ve kültürel yapılanmaları, çeşitlilikleri ile irdelemeyi de ihmal etmemeliyiz. Nitekim yalnız İslâm dünyası genelinde değil, her ülkenin özelinde de, dinî ve kültürel uygulamalar açısından çok büyük çeşitlilikler gözlemliyoruz. Aynı şekilde, erkek hâkimiyetinin uygulanma ve kendini ifade etme biçimleri de farklı kültürel, etnik, tarihî ve toplumsal gerçekliklerde dikkate değer çeşitlilikler gösteriyor.⁶

Bu genel gözlemlerden Türk-Osmanlı gerçekliğine döndüğümüzde durum daha değişik değil elbette. Sosyal tarih, kültür tarihi, aile tarihi, biyografi, yanısıra, aile yapısı ve akrabalık sistemleriyle ilgili araştırmaların yok denecek kadar az oluşu, Osmanlı ataerkilliğinin derinlemesine incelenmesini özellikle problemli bir hale getiriyor. Ataerkillik, ataerkil silsile, patrimonyalizm ve benzeri terimler, bazı araştırmacılar tarafından Osmanlı politik sistemine uygulanmış olsalar da, ne kavramsal ne de tarihî olarak tam anlamıyla bir açıklığa kavuşturulmamışlardır. Korumuz açısından büyük önem taşıyan bu terimlerin, Osmanlı toplumunun yapısal gelişmesi içerisindeki yerlerini çok yüzeysel de olsa saptamak, bu toplumun Batı ile kurumsal karşılaşması sırasında ortaya çıkan baskıların cinsler arasındaki güç dengesini, dolayısıyla da ataerkil yapıları nasıl zorladıklarını anlamakta bize yardımcı olabilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel temelleri

Osmanlı İmparatorluğu'nun politik ve kurumsal yapılanması üç yüz yıl kadar devam eden uzun bir tarihî süreçte tamamlandı.⁷ Burada amacımız tabii ki bu süreci tüm özellikleriyle irdelemek

6 Ataerkillik kavramı ve bu kavramın Müslümanlık bağlamında kullanılmasının yararı üzerine bibliyografik bir tartışma için bkz. D. Kandiyoti, "Islam and Patriarchy", s. 23-25.

7 Bu sürecin anlatımı için bkz. H.A.R. Gibb, H. Bowen, *Islamic Society and West*, cilt 1, Oxford-Londra-New York-Toronto 1950; H. İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age (1300-1600)*, Londra-New York 1973; S.J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, cilt I: *Empire of the Ghazis. The Rise and Decline (1280-1808)*, Cambridge 1976; C. Imber, *The Ottoman Empire 1300-1481*, İstanbul 1990; C.M. Kortepeter, *The Ottoman Turks: From Nomad Kingdom to World Empire*, İstanbul 1991, C. Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, 1995.

değil, bu yapıyı 19. yüzyıla dek bir ölçüde de olsa karakterize etmeye devam eden, en kalıcı kültürel özellikleri ile konumuz açısından betimlemektir. Bu açıdan baktığımızda, hem teoride hem de uygulamada Türk-Moğol egemenlik anlayışı, daha önce Ortadoğu'da kurulmuş Müslüman imparatorlukları tarafından üretilen politik, kurumsal kültür ve İslâm topraklarının genişletilmesini amaçlayan cihad geleneği üzerine biçimlenmiş özgün bir imparatorluk ideolojisi ile karşılaşırız. Sadece bir İslâm devleti gerçeğine indirgenemeyecek, birbirinden farklı çeşitli unsurları kendi içinde biraraya getiren bu karmaşık politik ve kurumsal yapılanma, uzun yaşam serüveni içerisinde doğal olarak birçok değişime uğramış, kendisini oluşturan unsurlar arasındaki denge her dönemde değişmiştir.

Türk-Moğol ve Müslüman ögelerin birleştirilerek özgün bir imparatorluk ideolojisinin üretilmesinde *cihad* geleneğinin rolü çok büyük olmuştur. Osmanlılar bu geleneği özümseyip kendi gerçeklerine tercüme ederek bir yandan göçebe Türklerin savaşçı geleneği ile Müslüman Sünni kültür; öte yandan da, egemenliği ve ekonomik iktidarı padişahın şahsında toplayan, tam anlamıyla patrimonyal ögeler arasında belli ölçüde bir uyum sağlamayı başarmışlardı. Savaşçı göçebelerden kapıkullarına, sarayın sanatçı ve entelektüellerine kadar, Osmanlı toplumunun bütün önemli sektörlerinin ayrımsız bir biçimde kendilerini özdeşleştirdikleri cihad geleneğinin (birleştiren) itici gücü kapsamında, Padişah, savaşçı bir bey, fatih bir imparator ve Müslüman bir halife olarak yüceltiliyordu.

Cihadın ifade ettiği, imparatorluğun kültürel yapısının en uzun süreli özelliği olan, askerlikti. Bu özellik imparatorluğun çekirdeğini oluşturan savaşçı göçebe Türklerden başlayıp, Hristiyan çocukların devşirilerek, Anadolu ve Rumeli tımarlarında, atalarının mirasını sürdüren sipahilerin yanında eğitilmesiyle, sadece savaş ile uğraşmak üzere yapılandırılmış yeniçerilerle devam edecek ve sürekli bir modernleşme ile milliyetçi orduya dek varacak, en kalıcı ve belirleyici özelliktir. Askerî nitelik öylesine önemli olmuştur ki, göçebe Türkler İslâm'ı kabullenişlerinde, daha önceleri atalarına, şamanlara ve geleneklerine karşı besledikleri derin saygı hislerini doğrudan doğruya transfer ettikleri sufi liderlere (ba-

ba) ve onların öğretilerine de tüm mistik özelliklerine rağmen baskın askeri nitelikler aşılamayı başarmışlardır.⁸

Osmanlı devletinin bir prenslik olarak doğmaya başladığı dönemde, ataerkil silsile terimleriyle tanımlanan çeşitli boylar şeklinde organize olmuş bu göçebeler, birbirlerine sıkıca bağlı akraba grupları halinde yaşıyorlar ve temel geçim kaynaklarını hayvancılık ve mandıracılıktan sağlıyorlardı. Esas uğraşları yeni otlaklar, zengin ganimetler ve gayrimüslimlere karşı İslâm adına zafer kazanmak olan bu gözüpek savaşçı göçebe çeteleri,⁹ mücadeleci askeri ruhları sayesinde kendilerine Ortadoğu Müslüman tarihinde merkezî bir yer açmış, İslâm'ın şanlı kılıcı olarak büyük imparatorlukların kuruluşunda ve yayılmasında başrol oynamışlardı.

Türk kabilelerinde, ataerkil silsilenin geçerliliğine ve önemine rağmen, politik liderlik, askeri rekabet içinde oluşuyor ve rakiplere karşı istikrarlı biçimde sürdürülen mücadele sayesinde elde tutulabiliyordu. Anadolu'da toplanan göçebe Türk kabilelerinin Ortadoğu'nun birçok bölgesindeki göçebelerden pek çok açıdan, bu toplumların tarihi oluşumlarında önemli rol oynayacak farklılıkları var. Ortadoğu'nun birçok bölgesinde göçebe ataerkil aile grupları, içlerinden belli bir aile reisinin liderliğini kabul ederek güçlü oymaklar şeklinde organize olmuşlardı. Anadolu'ya gelen göçebeler ise çoğunlukla yetenekli kumandanlar veya *baba* dedikleri karizmatik dinî liderler etrafında toplanmış dağınık, küçük savaşçı çeteler halinde kalmışlardı.¹⁰

Böylece tekrar göçebe Türklerin savaşçı ruhunun, Osmanlı kültürünün alt yapısının ikinci önemli özelliği, çeşitli tasavvuf akımları ile olan yapısal ilişkisine dönmüş oluyoruz.¹¹ Doğa üstü

8 Bu konuda bkz. M.F. Köprülü, *Influence du Chamanisme Turco Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul 1929; aynı yazar, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul 1919; I. Mélikoff, "L'Islam Hétérodoxe en Anatolie", *Turcica*, XIV (1982), s. 147-149.

9 Bkz. R.P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington, Indiana 1983.

10 I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988, s. 283-285.

11 Türk göçebe kabilelerin dinî yaşamlarına hâkim olan gezgin dervişler genellikle Melami idiler. Melamilik esas itibarıyla Müslüman mistik düşüncesinin bir dalı olup, Vahdet-i Vücut kavramının değişik bir özümsemiş biçimini ifade eder. Melamiler, Yaradan ile birlikte olma idealini yaşayabilmek için, O'na karşı sevgilerini gizli tutuyor, sadece O'na ait olduklarını, kişiliklerinin en kötü yanlarını açığa

güçlere sahip oldukları kabul edilen ve bu yüzden de araştırmacıların sık sık eski şamanlarla kıyasladıkları babalar, dinî doktrin açısından pek eğitilmiş değillerdi ve heterodoks olduğu kadar coşkun bir inancı temsil ediyorlardı. Babalar, göçebe Türklerin İslâm'ı kabullenişlerinde olduğu gibi, daha sonra da dinsel hoşgörülerini ve heterodoks yaklaşımları sayesinde, Anadolu ve Balkanlar'ın Türkleştirilmesi ve İslâmlaştırılması sürecinde de çok önemli rol oynamışlardır.¹² Kısacası bu dinî liderlerin temsil ettiği, doktrin açısından yüzeysel, ibadet gereklerine yeterince önem vermeyen dinî sistemin, kutsal savaşı teşvik etmek ve temasa geçilen halklar arasında yayılmak açısından büyük bir gücü vardı.

Babalara duyulan derin bağlılık, savaşçı göçebe kavimler arasında güçlü bir birlik oluşturuyor ve bu kavimlerin askerî, hiyerarşik ve otoriter geleneklerini bir inanç sistemi çerçevesinde cihad ruhu ile etkin bir biçimde birleştiriyordu. Bu yüzüyle İslâm, derin dinî hisleri, kahramanlık duyguları ve güçlü bir savaşçı gerilimle birleştiren, yayılmacı bir hâkimiyet kültürünün ifadesine dönüşüyordu. İslâm tasavvufu konusunda önemli araştırmalarıyla tanınan Alman sosyolog Kissling, gezgin dervişlerin ve müridlerinin dindarlığının ve örgütleniş biçimlerinin, katı bir hiyerarşi anlayışı, ruhani lidere kayıtsız şartsız itaat, kesin kurallara temellendirilmiş yaşam biçimi ve ritüelleri ile dünyanın her tarafında gözlemlenen ama şekil ve amaçları ile farklılıklar gösteren "erkek toplulukları"nın (*Mennerbunden*) Anadolu'daki temellerini oluşturduğunu öne sürmekte-

vurarak, toplumun kötü yargılarını üzerlerine çekerek gösteriyorlar. Dolayısıyla sosyal ve politik ortamın dışına çıkıyor, ortak yaşam kurallarına baş eğmeyi, dinî gerekleri yerine getirmeyi reddediyorlar. Allah'ın sözünün gizli (batın) yanını izleyen bu dervişlerin Anadolu tarihinde oynamış oldukları rol üzerine geniş ve yetkin bir kaynakça var. Bunlar arasında bkz. M.F. Köprülü, *Türk Edebiyatında...*; aynı yazar, *Les Origines de l'Empire Ottoman*, Paris 1935; A. Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul 1931; Ö.L. Barkan, "İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II (1942); A.Y. Ocak, *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Ankara 1989; aynı yazar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII yüzyıllar)*, Ankara 1992; C. Imber, *Wandering Dervishes, Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar (Univ. Of Manchester 1977-1978)*, Manchester 1980.

- 12 Bkz. C. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey (1071-1330)*, Londra 1968; S. Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley 1971; aynı yazar, "Nomadization and Islamization in Asia Minor", *Dumbarton Oaks Papers*, XXIX (1975), s. 41-71.

dir.¹³ Askerî açıdan çok aktif olan bu topluluklar yüksek güçte politik bir potansiyele sahipti ve nitekim Ortadoğu'da birçok devletin, hatta imparatorluğun çekirdeğini oluşturmuşlardı.¹⁴

Bu erkek kültürü, dayandığı disiplin, birlik duygusu, hiyerarşiye tartışmasız saygı gibi tüm askerî değerlerin yanı sıra, tutku ve güdülerin kontrol edilerek maddi dünyanın arzu uyandıran nesnelerinden uzak durulmasını ve terbiye edilmiş nefsin arındırılmasını öngören mistik bir maneviyatla da besleniyordu. Bu kültürün temsil ettiği, ilahi mesajı yayma idealine yürekten bağlılık, grup dayanışması, kahramanlık, tutkuların kontrolü, hiyerarşiye saygı, lidere koşulsuz itaat, cömertlik, misafirperverlik, alçak gönüllülük gibi değerler, daha sonra imparatorluğun meşruluğunun temel direkleri haline geleceklerdi. Tasavvufi beslenmiş, popüler, askerî içerikli bu dinî kültür, zamanla dallanıp budaklanarak Osmanlıların benimsediği Sünni-Hanefi geleneğinin söylem ve uygulamalarından az veya çok farklılık gösteren çeşitli tarikatlar şeklinde yapılanmış ve farklı toplumsal grupların davranış kurallarına esas oluşturan geniş bir ağ biçiminde imparatorluk tarihi boyunca varlığını sürdürmüştür. Bu açıdan yeniçerilerin 13. yüzyıl Anadolu'sunun en önemli dervişlerinden Hacı Bektaş-ı Veli'ye kulluklarını ya da Hacı Bektaş'ı besleyen sosyo-kültürel humusu paylaşmış eski ahi-fütüvvet¹⁵ örgütlerinin mirasından gelen lonca kültürünü hatırlamamız yeterli olacaktır.

Göçebeler ve onların tasavvufi savaşçı kültürü, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş ve ilk yayılma dönemlerinde çok önemli bir rol oynamış fakat imparatorluğun yapılanması, ancak onların yerleşik toplumun çıkarlarına başegdirilmeleriyle mümkün olmuştur. Osmanlılar bu başarılarını yetersiz biçimde örgütlenmiş, küçük,

13 H.J. Kissling, "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire", G.E. Grünebaum (der.), *Studies in Islamic Cultural History*, Özel sayı: *American Anthropologist Memoir*, 76 (1956), s. 125-135.

14 M.F Köprülü'nün kullandığı dokümanlar alp veya gazi adını taşıyan ("alp" kahraman savaşçıya Türk kabilelerinin verdiği isimdi, bu isim Müslümanlığın kabulünden sonra dinî bir renk alarak "gazi"ye dönüşmüştü) gönüllü veya paralı askerleri "Yüregi ve adaleleri kuvvetli, cesaretli, dayanıklı, iyi bir ata, iyi bir yaya, iyi bir kılıca ve uygun bir arkadaşına sahip" kişiler olarak tanımlıyor. Bkz. M.E Köprülü, *Les Origines*, s. 145.

15 Bkz. C. Cahen, "Mouvements Populaires et Autonomisme Urbain dans l'Asie Musulmane du Moyen Age", *Arabica*, V (1958), s. 225-250, VI (1959), s. 233-265.

dağınık gruplar halinde yaşayan göçebe boyların göreceli zayıflığına borçludurlar. Bu yapısal zayıflık Osmanlılara, önde gelen göçebe savaş liderlerini yönetime katarak, ruhani önderlere önemli örgütsel ve maddi ayrıcalıklar sunarak, padişahın kişiliğinde merkezleşmiş bir iktidar gücünü kurma ve yaşatma imkânını vermiştir.

Politik yapılanmanın Türk geleneginden devralınmış bariz patrimonyal özellikleri, imparatorluk düzeninin ikinci temel niteliğini oluşturuyor. Max Weber'in ünlü tanımına göre, patrimonyalizm, ataerkil sistemin yaşadığı evrimin bir meyvesidir. "Oikos kapsamındaki otoritenin belirli bir miras sistemi yoluyla tayin edilen kişi tarafından kullanıldığı"¹⁶ ataerkillik, eski toplumlar da yerini aşamalı bir şekilde patrimonyalizme bırakmıştır. Bu yeni evrimde geleneksel kişisel otoritenin kullanıldığı alan çok genişlemiş olduğu gibi, sistemin yeni tür kişisel ilişkilere bağımlılığı da çok artmıştır. Otorite, önceki merkeziliğini yitirmiş, oğullar ve köleler taşraya yerleştirilmiş, her birine toprak, hayvan ve belli ölçüde sorumluluk verilmiştir. Patrimonyal şef veya bey, bu şekilde, aşamalı olarak bir idare sistemi kurmuştur: "köleler ve kolonlar veya hizmete gönüllü girmiş kullar" ve "özel muhafızlar ve ücretli askerler".¹⁷

Doğal olarak bu evrimin beraberinde getirdiği bir de maliyeti vardı: beyin hizmetindekilerin ona karşı kesin sadakat ve askerî hizmet zorunluluğu karşılığında bey de bu kişilere karşı "hukuki değil ama töresel sorumluluklar" yükleniyor, onlara "özellikle dışa karşı savunma ve gereğinde yardım"¹⁸ garanti ediyor, böylece karşılıklı bir lütuf ilişkisi doğuyordu. Ekonomik planda patrimonyalizm geniş olanaklar sunuyorsa da her durumda "kârın anahtarları beyin ve onun idare sistemindeki kişilerin elinde" tutuluyor, "onlara ve onların kaprislerinin ifadesine geniş alan" tanınıyordu.¹⁹

Teorik olarak Osmanlı sistemi bu tanıma giriyor.²⁰ Padişahın

16 M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organisation* (T. Parsons, der.), New York 1974, s. 346.

17 A.g.e., s. 347.

18 M. Weber, *Economia e Società*, Ed. Comunità, Torino 1999, cilt IV, s. 106 (orijinal baskı: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922).

19 M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organisation*, s. 357.

20 Yeni Weber'ciler, Osmanlı İmparatorluğu'nun politik yapısı üzerine yorumlarında bu tanımın da ötesine gidiyorlar. Örneğin M. Heper, *The State Tradition in Turkey*, Washington 1985, s. 25-29'da şöyle yazıyor: "Politika ile ev içi alanı öz-

evi, saray, devlet ile eşanlamda, iktidar, padişahın içteki hâkimiyetinin bir uzantısı görünümünde²¹ olduğu gibi, imparatorluğun toprakları da onun mülkü, idarî ve askerî kadrolar onun kulları, boyunduruğu altındaki halklar onun şahsi hizmetkârları konumundalar. Hükümet, teorik olarak padişaha ait olan zenginliklerin idaresi demek olduğu gibi, sarayın, yani padişahın yaşadığı evin organizasyonu da, devletin organizasyonu ile eşdeğerli. Bu yüzden, bütün idarî ve askerî personelin sembolik, bir ölçüde de gerçek mekânı gene saray.

Bildiğimiz gibi, Osmanlı terimi ile ifade edilen, bir aileden ziyade, imparatorluğun zenginliklerinin paylaşımına sultandan edindikleri bir ihsan (*mukata'a*) sayesinde katılan seçkinler sınıfıydı. Askerî veya idarî otoritenin bir parçasını sultan adına kullanarak mülkiyetten pay alma hakkına sahip olan bu kişiler, üç önemli niteliğe sahiptiler: Devlete ve padişaha sadakatle bağlılık, Sünni-Hanefi mezhebine aidiyet, imparatorluğa has seçkinler kültürüne, özellikle de Osmanlıca'ya hâkim olmak. Bu grup içerisinde otorite, sultandan başlayıp hiyerarşik bir şekilde küçülerek elden ele geçiyordu. Bu da sistemin 'karşılıklı lütuf' ilişkilerini oluşturuyordu. İmparatorluk lügatinde *intisab* adı verilen bu ilişkiler gereğince tüm bireyler, güçlüden zayıfa doğru giden bir çıkarlar zinciri ile birbirlerine bağlıydılar: Toplumsal konumu daha zayıf olan kişi, çıkarlarını bağladığı güçlü kişinin kayıtsız şartsız boyunduruğuna giriyor ve onun himayesinde servet ve iktidara doğru yöneltiliyordu. Padişahın sarayından taşra hizmeti görmek üzere çıkan kul, gönderildiği yerde örgütleniş biçimi açısından sarayı kendine örnek edinen bir malikâne oluşturuyor ve böylece intisab ilişkileri

desleştiren metafor ile aynı çizgide, tüm ülke, tek bir *oikos* kabul ediliyor; politik alan, son derece büyük bir Müslüman evine eşdeğer oluyordu". Bu, 16. yüzyıl sonrası evrime gerileme dönemi olarak bakan ve sistemin güçlü bir despotizme dönüştüğünü savunan tez, ikinci derecede dokümanlara aşırı bağımlılığı yüzünden, yeni gelişen başka bir tarih metodolojisi tarafından eleştirilmektedir. Bkz. R.A. Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, New York 1991. H. Gerber, *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany, New York 1994, s. 175-186'da, yeni Webercilerin analizlerinin imparatorluğun hukuki ve bürokratik karmaşıklığını yeterince göz önünde tutmadıklarını belirtiyor.

21 FM. Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire. Ottoman Westernization and Social Change*, Oxford Univ. Press, New York-Oxford 1996, s. 22-30.

ile kendi kapısında, padişah ve hanedandan evvel kendisine bağlı kişiler yetiştiriyordu. Osmanlıca *bab* (kapı) teriminin ifade ettiği gibi, malikânede yer alan herkes, aile ile ilişkisi ne olursa olsun, aile reisine kapılanmış konumda bulunuyordu.²² Bu kişiler, ileride atanacakları yüksek makamlarda bağlı oldukları 'kapı'ları temsil edecek, gerektiğinde bu aile reislerinin haklarını gözeteceklerdi. Böylece intisab ilişkileri, iktidar gücünün kişisel niteliğini pekiştiren, bireyler arasında ortak çıkar ilişkileri tarafından beslenen geniş bir iltimas ağı oluşturmuyorlardı. Devlet mekanizması içerisinde atamalar, yani imtiyaz sahibi bireylerin sosyal ve ekonomik kaderleri, bu ağın işlerliğinden büyük ölçüde etkileniyordu.

Görüldüğü gibi patrimonyal sistemde kamu ve özel alanlar arasında önemli işlevsel ayrıcalıklar bulunmuyor, sarayda veya malikânede ev içi yaşamla ilgili işlemlerle aynı anda kamu ile ilgili idarî ve askerî işlemler de yürütülüyordu. Bu düzen, sultanın otoritesinin merkezî olarak algılanması ve idarî-askerî kadroların sadakatinin devlet kurumlarına veya topluma değil, padişah ve hanedana yönlendirilmesine yarıyordu.

Aslında Osmanlı padişahının iktidar ve otoritesi bu kadar mutlak değildi. Her şeyden önce, merkezî iktidar düzeninin patrimonyal özelliği, gene Türk kültüründen gelen liderlik anlayışı ile içiçe geçmişti. Osmanlı devletinin askerî karakteri iktidarın meşruluğunu büyük ölçüde askerî başarılarla bağlıyordu. İmparatorluk otoritesi, hanedan ailesinin erkek üyelerinin ayrıcalığı olarak kabul edilmekle birlikte veraset çizgisi belirlenmemişti. Babadan oğula iktidar mirasının geçişi, oğulların aralarındaki mücadeleye dayanıyor, bu mücadelede çeşitli iktidar unsurları arasındaki dengeyi en iyi koruyan, en yüksek cesaret ve kumanda yeteneğini gösteren oğul, ölen padişahın yerine geçmeye hak kazanıyordu. Nitekim imparatorluk tarihinin çok uzun bir dönemi boyunca her yeni tahta çıkış kardeş katillliğiyle neticelenen askerî çatışmayı gerektirmişti.²³

22 A.g.e., s. 20-25.

23 H. İnalcık, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisi ile İlgisi", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIV (1959); M.F. Köprülü, "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Te'siri Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Türk Hukuk ve İktisad Tarihi Mecmuası*, I (1931). Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) *Kanunname-i Ali Osman*'da kardeş katillliğini yasa haline getirmişti: "Ve

Osmanlı iktidar kültürünün karmaşık alt yapısının son temel özelliğini Sünni İslâm oluşturuyor. İktidarın İslâmî meşruiyeti, bir yandan merkezî yetki gücünün hanedanlığın erkek üyelerine aitliği prensibini onaylıyor, öte yandan kendine özgü bir yasal sistemin (Şeriat) değişmez kurallarına uyumu zorunlu kılarak padişahın yetki gücünü ve mutlak otoritesini sınırlıyordu.²⁴ Müslüman bakış açısına göre padişahın otoritesi İslâm hukukunun uygulayıcısı olma konumundan kaynaklanıyordu. Padişah, Şeriat'ın uygulanmasından sorumlu idi. Bu sorumluluğu yerine getirmekle tebaasının ona itaatini garanti ediyordu. Böylece askerî güç yoluyla elde tutulan ve icra edilen bir iktidarın meşruluğunun Müslüman toplumun temel çıkarlarının ve hukukun üstünlüğünün tanınmasına bağlanması, Osmanlı devletinin dayandığı unsurlar arasındaki denge açısından çok önemli sonuçlar doğurmuştur.²⁵ Öte yandan devletin merkezîyetine verilen önem, Osmanlıları dinî hayatı da onun gereksinimlerine uygun olarak düzenlemeye itmişti. Nitekim gerek hukuk gerekse eğitim alanında görev yapan ulema, belirli hiyerarşisi, kariyer kuralları ve maaş sistemi ile devlet idaresi içerisinde bürokrasiye paralel bir sistem şeklinde organize edilmiş,²⁶ böylece devlete ve padişaha sadık bir grup oluşturulmuştu. Ulema devlete bağlanmış olsa da, temsil ettiği en yüksek otorite adına, bir yandan devlet otoritesini İslâm'ın zaferi adına vazgeçilmez bir mevcudiyet olarak meşrulaştırmakta diğer yandan da padişah iktidarının mutlak yetkilerine önemli bir sınır koymaktaydı.

her kimesneye evlâdından saltanet muayesser ola, karındaşlarını nizâmî 'âlem için katl etmek munâsıbdır. Ekseri ulemâ dahi tecviz etmişdir. Onunla âmil olanlar" Bkz. H.A.R. Gibb, H. Bowen, *Islamic Society and the West*, s. 36-37. 1617'den itibaren, muhtemelen Kanuni döneminde düşünülmüş olan yeni bir kural izlenmeye başladı. Bu kurala göre padişahın ölümünde yerine hanedan ailesinden en yaşlı erkek geçiyor, bütün Osmanlı prensleri ve padişahın oğulları, dış dünya ile hiçbir ilişkide olmadan sarayda, "kafeslerde" yaşatılıyorlardı. Bu pratiğin başlamasından sonra, 7 yaşındayken babasının yerine geçen IV. Mehmed hariç, Osmanlı tahtı, 13 nesil devam eden baba-oğul çizgisini terk edip, erkek kardeşler, amcalar ve yeğenler arasında devam etmiştir.

24 Bkz. H. Gerber, *State, Society and Law in Islam...*, s. 175-186.

25 Bkz. I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, s. 317-319.

26 I.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1965; R.C. Repp, *The Mufti of Istanbul*, Oxford 1986.

Her tarihi gerçeklikte olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da iktidarın meşruiyet ve örgütsel unsurları arasındaki denge zaman içerisinde değişimlere uğramıştır. Askerî gazi karakter 16. yüzyılın ortalarına kadar merkezî önemini sürdürmüş, bu dönemde yayılmacı politikaların itici güçlerinin zayıflamasıyla, ağırlık giderek iktidarın dinî unsurlarına geçmiş, imparatorluk, meşruiyetini Sünni İslâm'ın genel çıkarlarının koruyuculuğu üzerine temellendirmeye başlamıştır.²⁷

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki iktidar yapılarının en kalıcı kültürel özelliklerini şematik bir şekilde özetledikten sonra bunların egemen erkek öznelliklerinin oluşturulması ve ifade biçimleri üzerine etkilerini incelemeye başlamadan önce, dinî kültürün –gövdesi, cinselliği, aile, cemaat ve devletle ilişkileri açısından– bireyi nasıl algıladığını anlamaya çalışalım.

Birey ve cemaat (ümme)

Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezî önem taşıyan ikilemleri düşünürken ilk akla geleni şüphesiz birey/toplum değil. Bir kişi veya grubun varoluş sorunsalı karşısındaki tavırlarının genel bir ifadesi olarak değil de doğru davranışları yanlışlarından ayırdeden ve yaşamın her alanında kişilerin toplum içindeki konumlarını belirleyen ve onaylayan kültürün genel tanımı olarak algılanan din, bu potansiyel ikileme değişik bir anlam yüklüyordu. Doğduğu andan itibaren kendini dinsel, toplumsal, ekonomik ve cinsel açıdan belirli bir grup içerisinde bulan birey, tüm yaşamını, bu grubun kendine has kültürel kodlarına itaat ederek sürdürmek zorundaydı.

İmparatorluğun Müslüman halkı, yaşamın dinî gereklere uygun biçimde düzenlendiği bir cemaat veya ümme²⁸ olarak toplanmıştı. Ümme, müminlerin hakiki din çerçevesinde, Allah'ın iradesi yolunda eğitildiği, kötünden sakınmaları ve iyiye yönelme-

27 Osmanlı İmparatorluğu'nda dinî inancın ifadesine Sünni-Hanefi İslâm çerçevesinde bir birliktelik verme çabası ilk kez Kanuni devrinde başlamıştır. Din politikalarının birleştirici ve tahammülsüz bir baskıya dönüştüğü diğer anlar ise reform politikalarının uygulandığı dönemlerle çıkıyor.

28 Ümme tanımı üzerine Bkz. I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, s. 226-324.

leri gerekliliğinin ikna veya gerekirse zorlama yoluyla sağlandığı, tüm cemaatin Tanrı'ya şahadetini ifade eden soyut bir örgüttür.²⁹ Bireyselliğe yer vermeyen geleneksel Müslüman toplumunda, kimlik, kaynağını cemaatten alır ve toplumsaldır. Cemaatin üyeleri birbirlerine ortak inançları ile bağlı oldukları gibi, Allah'ın huzurunda da ayrımsız biçimde eşittirler.

Ümmet, Müslümanların kendilerini ait hissettikleri "hayalî cemaati"³⁰ temsil ediyorsa da, bireylerin asıl ilişkide oldukları ve ortak kimliklerini edindikleri birimler, toplumsal cinsiyet, sosyal sınıf, tarikatlar, mesleki örgütler, mahalle ve aile gibi, geniş kategorilerden en küçük gruplanmalara doğru sürekli daralarak çeşitlenen, en küçük aşamalarında her bireyin diğerini tanıdığı, aynı istek ve değerleri paylaştığı ve karşılıklı kontrol mekanizmalarının kuvvetle işlediği homojen yapılara varan oluşumlardır.

Kişisel sorumluluk yüksek öğrenimin en önemli kısmı, aydın kişinin bilgi hazinesinin vazgeçilmez parçası kabul edilen *fikh* bilgisine bağlanmıştır. Hiç bitmeyen bir diyalog, kamuoyunu ve davranış modellerini oluşturan temel öğedir. Büyük ölçüde dinî kurallar üzerine oluşturulan bu ortak yaşamda kural ve gelenekler, birey ve topluluk arasındaki ahenk, 'iyi' ve 'kötü'nün birbirinden ayrılması, hep, her zaman için geçerli temel hükümlerin bildirildiği Allah gönderisi Kuran ile ölçülür. Davranışların Tanrı'nın esinlediği kurallara uygun olup olmadığına hüküm vermek her müminin görevi olduğu gibi, cemaate dahil olma, bireyleri yanlış yapmaktan koruyan en önemli unsurdur. Bireyin olgunluğu, dolayısıyla da cemaate katılıp kendine düşen işlevleri yerine getirmeye başlamasının ana ölçüsü, cemaatin onayladığı davranışlara sahip olmasıdır.

En belirgin biçimde loncalarda görüldüğü gibi, dinin bireylerin yaşamı üzerindeki bu belirleyici etkisi, sosyal ve ekonomik kate-

29 *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Medli*, tercüman: Elmalılı Hamdi Yazır; sadeleştirenler: M. Sadi Çöğenli ve Nevzat H. Yanık, Huzur Yayınevi, İstanbul 1996, III: 104 "Bir de sizlerden, iyiliğe çağıran, doğruyu emreden, kötülükten alıkoyan önde gider bir topluluk bulunsun! İşte arzularına erecek olanlar, onlardır".

30 Hayalî cemaati temsil ediyor olmakla bir araya getirilen ümmet ve modern millet kavramları, aslında birbirinden çok farklı anlamlar taşıyorlar. Bu konuda bkz. B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra-New York 1983, s. 12-18.

gorilerin kendilerine özgü davranış normları ile bütünleşiyordu. Kısacası, bu normatif yaşam içerisinde bireylerin, ait oldukları aile, içinde bulundukları toplumsal konum ve mevkiyle belirlenen bir *had* (sınır) kavramına özellikle riayet etmeleri gerekiyordu. Kendi haddi çerçevesinde bağımsız olan bireyin, bir başkasının haddi çerçevesine girmesi sadece kaba ve yakışsız bir eylem olarak değil, bir suç olarak bile algılanabiliyordu. Her Osmanlı'nın haddinden başlayarak onun toplum içerisindeki statüsünü tam olarak ifade eden şerefi, yani kişisel saygınlığı, seçkinler sınıfı içerisindeki davranış kodlarından en önemlisiydi.

Müslüman cemaatin toplumsal cinsellik açısından en belirleyici özelliği kadın ve erkeğin yaşam mekânları, devingenlikleri ve üstlendikleri roller açısından birbirlerinden net bir biçimde ayrı tutulmalarıdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde Müslüman toplumu iki ayrı alt evrene bölünmüştür: Askerî, dinî ve iktidar ilişkilerinin hâkim olduğu, erkeklere ait dış evren ile aile, cinsellik ve ev içi yaşamı kapsayan iç dünya. Bu bölünme, toplumsal alanı özel alandan net bir biçimde ayıran en önemli faktör olduğu gibi, Müslüman toplum içerisindeki en önemli ikilemlerden biri ve ayrıca, ileride göreceğimiz gibi, konumuz açısından merkezî önem taşıyan bir niteliktir.

Yaşam alanlarının böylece ikiye bölünmesinin toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından en önemli sonucu, iki cinsin birbirinden işlevsel ve fiziksel olarak net çizgilerle ayrılmış olması. Bu çerçevede içerisinde, erkeğe her iki evrende de vatandaşlık hakkı tanınırken, kadına sadece özel alan tahsis edilmiş³¹ oluyor. Böylece kadının ümmet içerisindeki konumu belirsiz kalıyor, çünkü kadın, dinî açıdan erkekle eşit algılanmasına rağmen, müminler cemaatinin yaşamına katılımı, toplumsal yapı ve kurallar tarafından şartlandırılmış ve önemli ölçüde kısıtlanmış oluyor.

Hemen belirtmemiz gerekiyor ki, iç-dış alanlar arasındaki adı geçen ayrılık, Batı kapitalist toplumlarında geçerlilik kazanan özel-kamu alanı farklılığı ile eşdeğerli değildir. Zira Müslüman toplumlarda özel ve kamusal alanlar arasında gözetilen ayırım, kendi içerisinde bir hiyerarşik önem farklılığı taşımamakta ve

31 F. Mernissi, *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Londra 1985 (İlk baskı 1975), s. 138.

özel, yani ev içi yaşam alanı “harem” yani kutsal, dokunulmaz kabul edilmektedir. 17. yüzyıl Osmanlı aydınlarından Katip Çelebi, bu kaniyi şöyle ifade eder: “Herkes kendi evinde istediğini yapabilir... Yöneticilerin buna karışması, onların kendilerine düşmeyen bir görevi yüklenmeleri demektir. Denetleyicinin bir adamın evinde ne işi olabilir ki?”³²

Öte yandan, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, patrimonyal düzende özel-kamu ayrımı olmadığı gibi ev içi alan, politikanın merkezinde konumlanmaktadır. Bernard Lewis’in etkin bir şekilde tanımladığı gibi³³ Müslüman toplumunda iktidar ilişkileri, mekânsal alanda yalnız dikey değil, aynı zamanda da yatay bir biçimde temsil edilmektedir. Merkezî iktidar çevresinde Batılı metaforların tersine, otorite, yukarı doğru çıktıkça değil, içeriye doğru hareket ettikçe, yani hükümdara fiziksel olarak yaklaştıkça büyür. Bu yüzden, hükümdara yaklaşmak katı kurallara bağlanmış ve hükümdardan kendisi ile diğerleri arasına fiziksel ve duygusal bir mesafe koyması istenmiştir. Nitekim padişah –Kanuni Sultan Süleyman’a dek– kadın ve çocuklarının yaşadığından ayrı bir haremde, erkekliğinin tek olarak muhafaza edildiği bir içte yaşamıştı. Onun yaşadığı bu evrende sabit bir biçimde yer alabilen diğer erkekler ya sağır dilsiz veya hadım gibi kusurlu olmalıydılar ya da iç servisteki oğlanlar gibi, yaşlarından bağımsız bir şekilde, sakal bıyık uzatamayarak ve baba olamayarak, sembolik biçimde de olsa bağlı oldukları olgun erkek figürü ile ergenliğe has bir bağımlılık içerisinde bulunmalıydılar.³⁴

Görüldüğü gibi, ilk bakışta aile yaşamına, kadın ve çocuklara adanmış, bir bakıma ‘baş egmenin’ hâkim olduğu iç, aslında çok karmaşık ve Osmanlı İmparatorluğu’ndaki egemenlik ilişkileri açısından çok büyük önem taşıyan bir alandı. Osmanlı politik anlayışında ‘iç’ ve ‘dış’ ın ayrı ve armonik bir denge içerisinde tutulması merkezî önem taşıyordu. Düzen ve güvenliği temsil eden iç mekân ile karışıklık ve mücadele gereğini ifade eden dış mekânın

32 K. Çelebi, *Mizanu'l-haqq fi ihtiyar-i'l-ahaq*, 1656. İngilizce çevirisi: G.L. Lewis, *The Balance of Truth*, Londra 1957, s. 59.

33 B. Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago, Illinois 1988, s. 15-16.

34 Bu konularda Bkz. Leslie P. Pierce, *The Imperial Harem...*, New York-Oxford 1993.

dengeli biçimde yönetilmesi hükümdarın en önemli işlevlerinden biriydi.³⁵

İç mekânın önemini belirtirken 'dış'ın önemini de unutmamalıyız. Özellikle imparatorluğun yayılma döneminde askerî gücün ve dolayısıyla Türk-Moğol geleneklerinin hâkim olduğu dışın önemi çok büyüktü. Kanuni Sultan Süleyman'ın ölümünden sonra belirgin hale gelen fetih döneminin sona erışı, askerî gücün, önemini dinî güç lehine kaybetmeye başladığı önemli bir dönüşümü işaret ediyor. Bu andan itibaren iç, dışa nispeten daha önemli olmaya başlıyor. Tabii ki bundan sonra da dış önemini sürdürmüş, padişahın dinî bayramlar ve cuma namazına katılmak gibi nedenlerle veya askerî sevkıyat dolayısı ile saraydan çıkması, iktidarın teyidi açısından çok önemli sembolik işlevleri yerine getirmeye devam etmiştir. Ancak iki evren arasında korunması gereken denge bozulmaya, iktidarın en mahrem görüntüsünün yer aldığı, en kolay incinebilir olduğu alan, iç, birinci plana taşınmaya başlamıştır. Toplumsal düzen ve refah, iç alanın düzenli işleyişinin yanı sıra dış alandan ayrı tutulmasına bağlıdır ve iki alan arasındaki ilişki dengeli olmalıdır. Bu prensip daha sonra göreceğimiz gibi, dinin ritüel temizlik kuralları açısından da aynen politik felsefede olduğu gibi, merkezî bir önem taşımaktadır. Toplumsal ve politik karmaşa dönemleriyle ilgili tarihî belgelerde, iç/dış alanların ayrımını sağlayan bariyerler üzerinde önemle durulmaktadır. Bu açıdan 17. yüzyıl tarihçilerinden Mehmet Halife'nin, 1620 dolaylarında artık zaptedilemez duruma gelmiş yeniçerilerin başkentte başlattıkları politik kargaşayı betimleme tarzı güzel bir örnek oluşturuyor: "Dünya her türlü düzen ve dengeyi kaybetti" diye başlayan tarihçi sözlerine şöyle devam ediyor:

"Çıplak kadınları hamamlardan dışarı sürüklüyorlar, Sultan Fatih'in camiimin içinde esrar içiyorlar, sokaklarda apaçık ırza tecavüz ve sübyancılık ediyorlar, evleri yağmalıyor ve padişahla annesini sokaklardaki kutlamalara katılmaya davet ediyorlar".³⁶

35 A.g.e.

36 A.g.e., s. 10'da M. Halife, *Tarih-i Gülmanî*'den alıntılanmış olduğu gibi.

Toplumsal cinsellik ilişkileri açısından aile reisinin kontrolüne emanet edilen ev içi düzeninin, cemaatin düzeni ile sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu böylece gördükten sonra, konumuz açısından büyük önem taşıyan diğer bir ikileme geliyoruz. Bu ikilem, hemen akla geleceği gibi kadın erkek arasındaki değil, nesiller arasındaki ilişkiden kaynaklanıyor. Ev içi dünyanın iktidarın icrasında oynadığı merkezî rol, Osmanlı ataerkil ve patrimonyal sistemini, düzgün bir şekilde işleyebilmek için, kadın ve erkek paralel hiyerarşilerin işbirliğine muhtaç kılıyordu. Erkek egemenliği kadın egemenliği olmadan varolamıyor ve en son çözümlemede padişah tarafından temsil edilen en yüksek erkeklik modeli, ideal planda bu hiyerarşi çiftini dengede tutma kapasitesini ifade ediyordu. Böylece başlangıçta sözünü ettiğimiz, egemenliğin icrası bakımından en önemli ikilemin cinsel değil nesilsel olduğu noktasına tekrar varmış oluyoruz. Bu tabii ki cinsel bir ikilemin olmadığı anlamına gelmiyor, bu ikilemin mutlak olmadığını, belirli şart ve yaşam dönemeçlerinde kadın ve erkeğin işbirliğinin sistemin işlerliği açısından büyük önem taşıdığını belirtmeyi amaçlıyor. Özetlemek istersek, en problemli ilişkilerin bir yandan üreme dönemindeki kadın erkek arasında, öte yandan ise nesiller arasında, özellikle baba-oğul arasında, olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden Osmanlı sisteminin oluşturduğu kontrol sistemlerinin en önemlileri cinsellik ve üreme ile nesiller arası ilişkiler üzerine yoğunlaşmıştı.

İç alanı yaşamlarına konum edinen kadınlara has hiyerarşi, bir yandan aile reisine yakınlık, diğer yandan yaş faktörüne bağlı bir biçimde yapılanıyordu. Kadınlar bu hiyerarşik ilişkiler ağı ile iktidar ilişkilerine ekleniyor, kadın ve erkek arasındaki işbirliğini temellendirerek ataerkil sistemin düzenli işleyişini mümkün kılıyorlardı. Bu işbirliği mekanizmasının temelinde cinsel yaşam ve üretim alanında aktif kuşağın kadın veya erkek ayrımı olmaksızın, yaşlı kuşak tarafından sıkı bir biçimde kontrol altında tutulması yatıyordu. Nitekim genç kadınlar aile içerisinde iktidarı elinde bulunduranlar tarafından kontrol altında tutuluyorlar ve onlara boyun eğiyorlar, yaşamlarının cinsellik ve üretim sonrası döneminde ise aynı iktidar yapısının aktif kişilerine dönüşüyorlardı. Kadınların iktidara katılmaları açısından

onların ev içi evrende tutuluyor olmaları, yani toplumdaki görünmezlikleri, etkinliklerini şartlandırıyor fakat engellemiyordu. Bu şartlandırma onların erkek dünyasında yürürlükte olandan değişik, daha ince ve gizemli bir dil ve yöntem geliştirmelerine neden oluyordu. Bu politik etkinliğe verilebilecek en bilinir örnek, şüphesiz, 16. yüzyılda kadınların, yaşadıkları harem sara-yın iç yapısına dahil edilmesinden itibaren, imparatorluk politikasında oynadığı önemli roldür. Bu örneğin yanı sıra üst kademe yöneticilerin eşlerinin kendi toplumsal ağları içinde kocaları ve oğullarının kariyerleri açısından oynadıkları önemli rolleri de düşünebiliriz.

Toplumsal cinsiyetin oluşumu ve ritüeller

İslâm dini, inanan ile Tanrı arasında, şahadet, namaz, oruç, zekât ve hac şartlarının yerine getirilmesi ile ifadesini bulan sürekli ve bilinçli bir ilişki üzerine kurulmuştur. Bu dinî şartların yerine getirilmesi, inananın zihni üzerinde tam bir kontrole sahip olması ve vücudunun ritüel temizliğini garanti altına almasını gerektirir. Erkekler abdest alarak vücutlarının ritüel temizliğini her an garanti altına alabildikleri halde, kadınların âdet ve lohusalık dönemleri süresince ritüel anlamda kirlilikten kurtulmalarına olanak yoktur. Bu yüzden bu dönemlerde kadınlar, temel dinî görevleri yerine getiremezler, ne Allahın adını anabilirler ne de Kuran'a dokunabilirler. Kadınların belirli aralıklarla yaşadıkları bu ritüel kirlilik, Yaradan ile sürekli ilişkide olmalarını engellediği gibi, onların periyodik olarak, ümmetin manevi sınırlarının dışında kalmalarına da nedendir. Kadınlar bu yüzden, cemaatin inancını toplu bir biçimde ifade ettiği vesilelerin dışında tutulmaktadır. Örneğin cuma namazları ve dinî bayram günlerinde erkeklerin camide toplanması zorunluymken, kadınlar için böyle bir şart konmamıştır. Toplu ibadet, erkek müminler için cemaate aitliğin sembolik bir göstergesiyken, cemaatin görünen gövdesinde yeri olmayan kadınlar için dışlanmanın ifadesi olmaktadır.

Dinî şart ve ritüeller toplumsal cinsiyet hiyerarşisini biçimlendirmek ve güçlendirmek açısından önemli rol oynamakta, ritüel temizlik prensipleri cinsler arasında eşitsiz bir güç ilişkisini açık-

ça ifade etmektedir.³⁷ Ritüel temizlik, inananın Tanrı ile aralıksız ve doğru ilişkisinin şartlarından biri olduğu ölçüde, günlük yaşama Müslüman olmanın ve Allah'a baş eğmenin anlamını aktaran en önemli etkenlerden biridir. Mümin, Yaradan ile olan ilişkisinde vücudunun ritüel bütünlüğünü sağlamış ve zihinsel olarak O'na yoğunlaşmış olmalıdır, çünkü aksi takdirde, vücudun ritüel temizliğinin tam olmadığı ve aklın tamamen Tanrı'ya hasredildiği durumlarda, yapılan ibadetin geçerliliği yoktur.

Ritüel temizliği düzenleyen prensipler iki temel kavrama dayanır: Vücudun iç ve dışının net bir şekilde ayrımı ve bu ayrımın gözetilmesi için gereken özdenetim. Alkol gibi, vücut ve zihin üzerindeki kontrolü kaybetmeye sebep olabilecek her şey ya da sperm, âdet kanı, idrar, dışkı ve gözyaşı gibi, akışkan olup, vücudun dışına geçen bütün maddeler, ritüel kirlenmeye yol açar. Sadece anne sütü ve ter, renksiz olarak nitelendirildikleri için istisna oluştururlar.

Gözyaşı renksiz bir sıvı olduğu halde, akması duygusal kontrolün belli bir ölçüde kaybını ifade ettiği için, kirli sayılmaktadır. Tam veya kısmi abdest alınması ile vücudun iç ve dışı birbirinden ayrılarak ritüel temizlik yeniden yürürlüğe konur. Abdest, suyla veya suyun bulunmaması durumunda, kum, kuru toprak, çakıl taşları³⁸ gibi, vücudun her yerine degecek şekilde akıtılabilecek bir maddeyle icra edilir. Ritüel temizlenme işlemi sırasında, temizliğe araç olarak kullanılan maddenin vücudun içine geçmesine özellikle dikkat etmek gerekir.³⁹

Abdest almayı gerektiren durumlar kadın ve erkek için aynı olmasına rağmen kadının tersine, erkeğin gövdesini ritüel temizliğine yeniden kavuşturması, her an için mümkündür. Âdet kanı Kuran'da kirli bir eziyet⁴⁰ olarak nitelenmiştir, oysa spermin 'kir-

37 Ritüel temizlik kavramının Türk toplumunda toplumsal cinsiyetin oluşumundaki önemini belirten ilk akademik çalışma; J. Marcus, *A World of Difference. Islam and Gender Hierarchy in Turkey*, Londra, New York 1992.

38 Kur'an-ı Kerim, IV: 43 "Eğer hasta veya yolculukta iseniz ya da biriniz hâcet yerinden gelir veya kadınlara dokunup da su bulamazsanız o zaman temiz bir topırağa teyemmüm edin; niyetle yüzünüze ve ellerinize sürün. Gerçekten Allah çok affedici ve günahları bağışlayıcıdır."

39 J. Marcus, *A World of Difference...*, s. 81.

40 Kur'an-ı Kerim II: 222 "Sana kadınların aybaşı âdetlerinden soruyorlar. De ki: O, bir eziyettir. Onun için âdet günlerinde kadınlardan çekilin ve temizleninceye kadar onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyice temizlendikleri vakit, Allah'ın

liliği', akışkanlığı kontrol edilemez bir madde olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla erkek, abdest alarak vücudunun ve zihninin ritüel saflığını yeniden sağlayabilirken kadın, doğasının bir gereğinden doğan periyodik kirliliğini kontrol edememektedir. Kadın vücudunun bu kontrol edilemezliği, cemaat içerisinde, cinsler arası hiyerarşinin biçimlenmesinin en önemli esasını oluşturur.

Diğer taraftan erkek cinselliğine pek çok ayrıcalıklar tanıyan ataerkil bir kültürde, spermin, anne sütünün ritüel saflığının tersine kirlетici bir madde olarak algılanması, üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Sperm akışkanlık ve kontrol edilemezlik gibi özellikleri anne sütü ile paylaşmaktadır. Julie Marcus bunu, akışkanlığın temizlik ve kirlilik kategorileri bakımından tek başına nitelleyici bir özellik olmadığı şeklinde açıklıyor ve anne sütünün beyaz veya renksiz olduğu için saf kabul edildiğini ilave ediyor.⁴¹ Konu üzerinde daha derinlemesine düşünüldüğünde akla iki muhtemel açıklama daha geliyor. Birincisi anne sütünün besleyici niteliği, ikincisi ise anne-çocuk ilişkisi çerçevesinde, yani içte, kadın dünyasında kalıyor olması. Oysa sperm doğrudan doğruya cinsellik kapsamına giren bir madde. Müslüman otoriteler, ritüel kirlenmenin cinsel eylemin kendisinden değil, mastürbasyon sırasında, rüyada, eşcinsel veya heteroseksüel bir cinsel ilişki sonucunda, kısacası herhangi bir biçimde gerçekleşen sperm boşalmasından kaynaklandığının altını çiziyorlar. Sperm boşalması erkeği bir an için Tanrı'dan uzaklaştıran, ona kayıtsız teslimiyetini geçersizleştiren bir tutkunun ifadesidir. Erkek, cinsel içgüdülerini kontrol edebilir ve etmelidir; nitekim spermin boşalmasından hemen sonra gövdesinin ritüel saflığını yeniden sağlayarak Tanrı ile ilişkisini yinelemek zorundadır.

Vücut ve cinsellik

İslâm dini açısından cinsellik gayrimeşru ya da günah olmadığı gibi, vücut da bir günah aracı değildir. Her Müslüman, kendi gövdesinin bilincinde olmalı ve onun bakımına özen göstermelidir. Bu bakım, birbirini tamamlayan iki ayrı alanda gerçekleşir:

emrettiği yerden onlara varın. Allah, çok tevbe edenleri de sever çok temizlenenleri de sever.”

41 J. Marcus, *A World of Difference...*, s. 76.

temizlik ve ritüel saflık. Yukarıda tartıştığımız gibi, ritüel saflığın gözetimi, müminin günlük dinî yaşantısı ve Tanrı'yla özel ilişkisi ile doğrudan bağıntılı olduğundan, her Müslüman'ın kendini algılayış biçimi açısından hayati önem taşır. Ritüel saflığı temin etme amaçlı uygulamalar sayesinde Müslümanlar, vücutlarının sembolik kurgulanmasına düzenli ve güçlü bir biçimde katılmakta ve ilahi güce bağlılıklarını günü gününe ispatlamaktadırlar.

İnsan vücutu cinsiyetli olarak tasavvur edilmiş ve ritüel temizlik ilkeleri açısından kadın ve erkek vücutlarına özgü salgılar arasında fark gözetilmemiştir. Cinsel ilişkiyi takiben kadın ve erkeğin abdest alarak vücutlarının ritüel saflığını yinelemeleri gerekmektedir. Erkek ve kadın cinselliği arasında, doğurduğu sonuçlar açısından en önemli fark, vücutun ritüel temizliğinin akıl gücüyle kontrol edilip edilememesine dayanmaktadır.

Cinsel arzunun tamamen meşru kabul edildiği fakat Tanrı'dan uzaklaştırıcı gücünden kaynaklanan endişeler yüzünden kurallara bağlandığı Müslüman toplumunda, vücutun ritüel temizliğini akıl yoluyla kontrol etme kapasitesi çok büyük önem kazanmaktadır. Kadınların doğaları gereğince sözkonusu kontrol olanağını kullanmalarının imkânsızlığı, onların toplumun düzeni açısından potansiyel bir tehdit olarak algılanmalarının en önemli nedenlerinden birini oluşturmuştur. Kadının kontrol edemediği vücutu, cemaatin ahlâkî bütünlüğünün garantisi olan iç/dış dünyaların sembolik ayrımının muhafazasını tehlikeye sokar. Böylece bu ayrımı savunma görevi erkeklerle bırakılmıştır; onlar, kadınların vücutunu kontrol altında tutarak ümmet'in ritüel temizliğini ve ahlâkî bütünlüğünü gözetirler.

Kadın vücutu ve cinselliği üzerindeki kontrolün kaybedilmesi, Müslüman topluluğunun ezelden beri en büyük korkusu, *fitne*'yi gündeme getirir. Geleneksel ideoloji, bir kadının edepsiz ve gösterişli bir şekilde davranmasının erkeklerde kontrol edilemeyen içgüdüleri kışkırttığını ileri sürer. Tamamen kadına özgü olan bu potansiyel, kargaşa, düzensizlik, hatta isyan ve iç savaşa kadar varan kavramları kapsayan *fitne* kelimesinde ifadesini bulur.⁴²

42 Müslüman toplumlarında cinsler arası güç hiyerarşilerinde *fitne* kavramının önemi üzerinde duran ilk araştırmacı Fatima Mernissi. Bkz. *Beyond the Veil...*, cit. ve F.A. Sabbah takma adı ile, *Women in the Muslim Unconscious*, New York 1984.

İslâm dini açısından cinsel içgüdünün tatmini, Tanrı'nın müminlere cennette söz verdiği zevklerin dünyadaki bir tadımıdır.⁴³ Ayrıca cinsel içgüdü pozitif bir enerji olarak algılandığından, düzenli ve tatmin edici bir cinsel yaşam sürmek, gerek birey gerek toplum açısından büyük önem taşır. Cinsel enerjinin bastırılması ise müminleri zina gibi yasak eylemlere sevk edebilir.

Görüldüğü gibi kadın erkek arasındaki ilişkide özellikle cinsellik boyutu vurgulanmakta ve bu, cinsler arasında varolduğu kabul edilen bir çeşit biyolojik tamamlayıcılığa dayandırılmaktadır. Erkekler, vücutları üzerinde akli kontrol kullanma ve dış dünyanın mücadele gereksinimine cevap verme yetenekleri yüzünden fetih ve iktidar isteğinin baskın olduğu bir cinsellik geliştirirlerken, kadınlar, gövdeleri üzerine kontrol kurmaktan aciz ve iç dünyanın incelikleri ile yetiştirilmiş olduklarından, fethedilmek, boyun eğmek, hükmedilmek arzuları ile ifade edilen bir cinsellik oluştururlar.⁴⁴ Böylece sürekli olarak erkek karakterinin fethetme ve hâkimiyet isteğini kışkırtan kadınlar, kendilerine yakıştırılan *fitne* işlevini onaylamış olurlar.

Fatima Mernissi'nin yazdığı gibi, İslâm toplumunda cinsler arasındaki ilişkinin kültürel kurgulanışının temelinde, iki tarafın da duygusal ve düşünsel gereksinimlerini tatmin edebilecek bir bütünleşme olanağını engelleme endişesi yatmaktadır. Son derece büyük bir çekim gücü olduğu kabul edilen cinselliğin, duygu ve düşünsel birliktelik tarafından da besleniyor olması durumu, müminin kendini tüm düşünce, duygu ve enerjisi ile kayıtsız şartsız Tanrı'ya adanmasını, gerçekten engelleyebilecek ender bir potansiyel olarak algılanmaktadır.⁴⁵

İslâm ahlâkı, müminin, "Seni Rabb'inden çekip kendisi ile meşgul eden her şey", olarak tanımladığı maddesel dünyanın nimetle-

43 Müslüman muhayyilesinde erkekler sadece cennette gerçekten rahatlayacaklardır. Cennette, Allah'ın onlar için yarattığı huriler arasında yaşayacaklardır. Huriler iri gözlü, kendilerine has her türlü iradeden mahrum, son derece güzel, sadece erkeğin cinsel isteklerini tatmin için yaratılmış varlıklardır. 70 tül ile örtülü huriler Kuran'da fiziksel açıdan kusursuz, tamamen pasif ve erkeğin öteyi görebileceği ölçüde şeffaf yaratıklar olarak tanıtılıyorlar: *Kur'an-ı Kerim*, LII: 20; XLIV: 54; LV: 72; LV: 22... Bu surelerden hareketle Müslüman dünyasında cinselliğin bir yorumu için, Bkz. A. Boudhiba, *Sexuality in Islam*, Londra 1985, s. 72-77.

44 F. Mernissi, *Beyond the Veil...*, s. 18.

45 A.g.e., s. 20.

rinden uzak durmasını ister. Ancak kaçınılması gereken, kirli ve günah dolu olan, maddenin kendisi değil, onun müminin içindeki yansıması; uyandırdığı arzu, kışkırttığı heyecan, sebep olduğu duygusal çalkalanmadır. Bundan ötürü, günah işlemek için nesnelerle duygusallık arasına bir güvenlik mesafesi koymak gerekmektedir. “Kadınlar, oğullar, yüklerle altın ve gümüş, salma atlar, davarlar, ekinler...” olmak üzere sıralanan ve Allah’ın müminlerine, zevkine varsınlar diye bağışladığı dünya nimetlerine yaklaşmak ancak his ve ihtiras taşkınlığı önüne gereken had ve hududu koymakla mümkündür.⁴⁶ Türk-Osmanlı kültüründe, birden çok kadına sahip olmak, zenginlik, güç ve erkeklik işareti sayılırken, onlara aşırı bağlanmak, bir tutku gösterisi, zayıflık, duygulara kapılıp kontrolü kaybetmek olarak eleştirilmekte, hatta alay konusu edilmektedir. Evliya Çelebi’den aktarılan 1659 yılında geçmiş bir olay bu açıdan öğretici önem taşıyor: IV. Murat’ın kızlarından 27 yaşında ölen Kaya Sultan’ın cenaze töreninde imparatorluğun en büyük otoriteleri toplanmışlar. Ölen sultanın eşi, Melek Ahmet Paşa bir kenarda, son derece üzgün durmaktayken, aniden tabutun üstüne kapanıp hüngür hüngür ağlamaya başlar. Vezir-i âzam Köprülü Mehmet Paşa, bu görülmemiş sahne karşısında öfkesine hâkim olamaz ve Ahmet Paşa’yı tabutun üstünden çekerek şu sözlerle azarlar: “Behey Adem! Ayıp değil mi? Bir avrat için böyle ağlarsın? Elem çekme, sana bir sultan daha aliveririm; ahdım olsun”.⁴⁷

Tutku ve içgüdülerin kontrol mekanizmalarının içselleştirilmemiş olduğu bu ortamda, müminin tüm enerjisinin cinsellikte odaklanması olanağının yarattığı endişeler, cinsel yaşamın belli kurallara bağlanarak her yönden düzenlenmesi ihtiyacını doğurmuştur. Büyük Müslüman düşünürü İmam al-Gazali’nin (1050-1111) yazdığı gibi, “Tensel arzu Allah korkusuyla kontrol edilemez de onun hükmü altına girilirse, cemaatin düzeni için yıkıcı olabilecek eylemlere sürüklenmek çok kolaylaşır”.⁴⁸

46 Bu yorum S.F. Ülgener, *İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul 1981, s. 55’te alıntılanmış.

47 A. Ugur, *Keşfedilmemiş Kıta. Günlük Yaşam ve Zihniyet Kalıplarımız*, İstanbul 1991, s. 73’te böyle naklediyor.

48 A.H.al-Ghazali, *İhya’ Ulum al-din*, Kahire, tarihsiz, s. 28. Alıntıl原因, F. Mernissi, *Beyond the Veil...*, s. 28.

Görüldüğü gibi, cinsellik günah kaynağı olarak değerlendirilmediğinden, bütün insani içgüdüler gibi, onun kontrol mekanizmaları da toplumsal endişelerden kaynaklanmaktadır. İslâm dininde iyi-kötü ayrımı, ancak bireyin toplum içindeki rolünün ve işlevinin değerlendirilmesi söz konusu olduğunda gündeme gelir. Bu bakımdan toplumsal cinselliğin oluşumu da, kadınlarla erkeklerin yaşam alanlarının ayrı tutulması ve cinsler arasındaki ilişkilerin sıkı bir şekilde kurallara bağlanması gibi toplumsal yansımalarda kendini gösterir. Erkek ve kadın, düzenimi Allah'ın niyazından almış bir toplumun muntazam bir biçimde işlemesini garanti etme isteğinden kaynaklanarak belirlenmiş toplumsal cinsiyet rollerini, kendi kimlikleri olarak içselleştirirler ve buna uyumsuz davranışları, sadece kendilerini değil, bütün toplumun kaderini etkiler.

Cinsel yaşam evlilikle sınırlanmıştır, evlilik dışı cinsel ilişki, topluma karşı işlenmiş ve kanuni cezası olan bir suçtur. İnsan vücudu cinsel bir varlık olduğu için yabancı gözlerden sakınılması gerekir. Kadınlar, vücut hatlarını ve saçlarını yabancılardan saklayarak kendiliğinden kontrol edilemeyen cinsellikleri üzerine dışarıdan –erkek ve toplum tarafından– uygulanan kontrolü ve akrabalık veya evlilik harici durumlardaki mahremliklerini sembolik olarak ifade ederler.

Kuran'da peygamberin eşleri için zorunlu tutulan *hicab* veya tesettür, zamanla bütün şehirli Müslüman kadınları kapsayan bir uygulama halini almıştır. Özellikle 18. yüzyıldan itibaren hicabın uygulanması Osmanlı başkentinde otoritelerin sık sık kontrol ettikleri önemli bir mesele haline gelmiştir. Bu durum modernleşme girişimlerinin dışarıya açıcı etkileri yüzünden kimliğini tehlikede hissetmeye başladığında cemaatin, bütünlüğünü koruma ihtiyacını hicab uygulaması üzerindeki kontrolleri pekiştirerek ifade ettiğini gösteriyor. Kadın giyimi ve ahlâkının cemaatin düzeni ile ilişkisini göstermesi açısından ilginç bir örnek, 1750'de, olayları yaşamış bir tarihçinin Lale devrine son veren ayaklanmayı yorumlarken, başkentin seçkin çevrelerinde Avrupalı davranışların yayılması ve Paris modasını örnek alan yeni bir zevkin oluşmaya başlaması ile ilgili imgeleri kullanması:

“(…) İyî ailelere mensup genç kız ve kadınlar salıncaklara binerken güçlü kuvvetli gençlerin kendilerini kucaklarına almalarına izin veriyorlar ... ve neşeli şarkılar söyleyerek salıncaklarda uçarken iç çamaşırlarının görünmesine aldırmıyorlar. Bu kuş beyinli kadınlar, kimi kocalarının izniyle, kimi izin almadan, kendilerini bu zevklere kaptırıyor; insan haklarındandır diyerek parklara eğlenmeye gidiyor ve kocalarını boşanmakla tehdit edip onlardan zorla para talep ediyorlar. Hiçbir mahallede beşten fazla namuslu kadın kalmadı. Zevcelerin, yiyecek ve giyeceklerin her zamanki nizamı yoldan çıktı”.⁴⁹

Ulemanın, kadınların giymeye başladığı çok ince, neredeyse şeffaf kumaştan yapılma, vücutlarına oturan ve hatlarını gizleyecek yerde iyice açığa vuran çarşaf ve feracelerine yönelttiği sert eleştiriler üzerine bu yeni model kıyafetlerin giyilmesini yasaklayan fermanlar çıkarıldıysa da,⁵⁰ artarak birbirini izleyen bu baskıcı önlemlere itaat çok sınırlı kalmaya devam ediyordu. Otoriteler, bu yeni modaya göre giyinen kadınları başkentten kovmakla ve bu ferace bozuntularını dikmeye devam eden terzileri, kendi mağazalarının önünde asmakla tehdit ediyorlardı.⁵¹ Bütün bu örnekler buraya dek çeşitli yönleriyle incelemeye çalıştığımız, iç-dış dengesi ile egemen erkeklik modeli arasındaki ilişkiyi pekiştiriyorlar.

Toplumsal cinsiyetin oluşumu ve yaşam dönemleri

Mevcut tarihî bilgiler, Osmanlı toplumunda, cinsellikle ilgili farklılıkların net bir biçimde belirlenmesine büyük önem verildiğini gösteriyor. Fakat cinsel davranışların toplumun ahlâkî bütünlüğü ve düzeni açısından taşıdığı merkezî önemden kaynaklanan bu endişe, bireysel cinsel kimlikten çok, onun toplumsal yansımaları üzerinde yoğunlaşıyor. Yani cinsel kimlik, her şeyden önce bire-

49 Şem'dânî-zâde Süleyman Efendi, *Mürîyü't-tevârih*, vrk. 344/a, Bayazıd Umumi Ktb., n.5144. Alıntılayan: M. Aktepe, *Patrona Halil İsyanı (1730)*, İstanbul 1958, s. 44.

50 B. Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, Ankara 1982, s. 142.

51 Osmanlı İmparatorluğu'nda kadın kıyafetleri üzerine detaylı bilgi için bkz. F. Davis, *The Ottoman Lady. A Social History from 1718 to 1918*, New York-Londra 1984.

yin yerine getirmesi gereken toplumsal işlev ve onun cemaat hiyerarşisi içinde, yaşı ve mevkisine bağlı olarak bulunduğu yer açısından değerlendiriliyor. Böylece cinsel kimliklerin toplumsal yapılanması iki cinse atfedilen değişik rolleri vurguluyor. Kadın ve erkekten biri, arzu ve kontrolün nesnesi, diğeri bunların aktif kullanıcısı; biri iktidarın nesnesi, diğeri onun sahibi şeklinde tanımlanıyorlar. Ancak bu tanımlama cinsiyet tercihleri konusunda katı bir tavır takınılmasını, bu seçimlerin irdelenme veya kısıtlanmasını beraberinde getirmiyor. Toplumun önemle altını çizdiği unsur, bireylerin, kadın veya erkek, cemaat içerisinde kendilerine atfedilen işlevleri hakkıyla yerine getirmeleri.

Müslüman Türk cemaatinde cinsel kimliklerin toplumsal oluşumu, heteroseksüel ve homoseksüel cinselliklerin yaşanma biçimlerinin incelenmesi gibi sorunlar üzerinde çalışılması son derece önemli olsa da maalesef bu güne dek bu konularda yapılmış hemen hemen hiçbir sistematik çalışmaya sahip değiliz. Divan şiirini konu alan bazı incelemelerde erkek eşcinselliğine bazı göndermeler yapılmışsa da muhtemelen bu konu, rahatsızlık yarattığından, derinlemesine incelenememiştir.⁵²

Yukarıda gördüğümüz gibi esas önemli ikilemin kadın erkek arasında değil nesiller arasında yaşanıyor olması, cinsel kimliklerin toplumsal oluşumu üzerine bazı ipuçları veriyor. Bu alanda önemli çalışmalar yapmış olan tarihçi Leslie P. Pierce'in yakın zamanlarda yayınladığı bir makalenin⁵³ içerdiği bilgi bu hipotezlere biraz daha derinlik kazandırmak açısından önemli. Bu yazıda araştırmacı, Şeriat sicilleri ve padişah fermanlarında, hayatlarının

52 Bkz. K. Silay, *Nedim...*, s. 90-102. Bu konuda Osmanlı toplumu üzerine araştırmalar yok denecek kadar azsa da, son zamanlarda Müslüman ülkelerde eşcinselliği konu alan birçok çalışma yayınlanmaya başladı. Bkz. L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in Beduin Society*, Berkeley 1986; B.W. Dunne, "Homosexuality in the Middle East: An Agenda for Historical Research", *Arab Studies Quarterly*, 12/3-4, 1990, s. 55-82; S.O. Murray, W. Roscoe (der.), *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, New York-Londra 1997; J.W. Wright Jr., E.K. Rowson (der.), *Homoeeroticism in Classical Arabic Literature*, New York 1997. Konu ile ilgili en güncel yayınlar üzerine bilgi için bkz. S. Schmidtke, "Homoeeroticism and Homosexuality in Islam. A Review Article", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 62/2 (1999), s. 260-266.

53 L.P. Pierce, "Seniority, Sexuality and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society", M. Zilfi (der.), *Women in the Ottoman Empire* içinde, Leiden-New York-Köln 1997, s. 169-196.

çeşitli dönemlerinde kadın ve erkekleri tanımlamak için kullanılmış olan değişik terimleri inceleyerek, toplumsal cinsiyet kimliğinin, bireylerin yaşam süreçleri boyunca sürekli bir değişkenlik içerisinde algılandığını göstermiştir. Bu çerçevede erkek veya kadının toplum içerisindeki statüleri, cinsel kontrolün objesi olmaktan bu kontrolün aktif uygulayıcısı olma konumuna doğru yol alarak, yaşamlarının farklı dönemlerinde değişimlere uğramaktaydı.

Çocukluk döneminde, miras, gözetim vs. gibi hukuki konularda değişik muamelelere tâbi tutulsalar da cinsel rolleri açısından kız ve erkek arasında herhangi bir fark gözetilmiyordu. Çocukluktan çıkmanın hukuki tanımı, cinslerin fiziksel olgunluğa erişmeleri ve toplumsal sorumluluklarını yüklenmeleriyle eşzamanlıydı. Bu noktadan itibaren kız ve erkek çocuğun kaderleri, yaşadıkları fiziksel ortam, beraber oldukları kişiler, uğraşları tamamen farklılaşıyordu.

Kadın cinsiyeti açısından bu geçiş oldukça tutarlı bir evrim çizgisi izliyordu. Hanefi hukukuna göre kız çocuk 12 yaşından itibaren iffetinin gerektiği gibi korunabilmesi ve geleceğinin en uygun biçimde garanti edilebilmesi için babanın gözetimi altına giriyordu. Bu geçiş aynı zamanda kız çocuğun fiziksel ve cinsel olgunluğa (kız) eriştiğine ve evlendirilebileceğine işaretti. Evlilik ile hayatın ikinci safhası, olgunluk (kadın, avrat) dönemi başlıyordu. Yeni gelin, henüz bireysel kimliği olmayan, kocasının ailesine yeni girmiş bir yabancı, kocasının cinsel yoldaşydı. Genç kadının bu belirsizlikten kurtuluşu ilk çocuğunun doğması ile gerçekleşiyordu. Anne olan kadın cinsel kimliğine tam anlamıyla kavuşmuş ve kocasının ailesi ile dolaylı da olsa bir kan bağı kurarak onun bir parçası olmuş demektir.

Hanefi hukuku kadın cinselliğini, karşı cinsle ilk fiziksel temasına dek gizli, belirsiz kabul ediyor. Şariat üzerine yazılmış kılavuzlarda evliliğe rıza konusunda bakirenin sessizliği yeterli görülürken daha önce bir evlilik yapmış olan kadının, “erkeği tanıyor” olmasından ötürü, sözlü rızasına lüzum görülmektedir. Ataerkil silsilenin katışıksızlığını garanti altında tutma endişelerine bağlı olarak, bakireliğe büyük önem verilmektedir. Hem bu nedenle hem de evliliğin genellikle fiziksel olgunluğa erişmekle eş-

zamanlı olması yüzünden kadının üzerindeki gerçek toplumsal kontrol evlilikle başlar.⁵⁴ Evli kadının sahip olması istenen en önemli nitelik, tevazu ve iffette tanımım bulan namusluluk, diğer bir deyişle, iki cinsi birbirinden ayrı tutmaya yarayan kurallara titizlikle uymasındır. Bir atasözünün dediği gibi, avradı zapteden eri değil, andır.⁵⁵

Geleneksel Müslüman ahlâkı kadının cinsel isteğinin ölçülü ve kontrollü olmasını öngörür. Kadınların kocalarıyla yaşadıkları cinsel ilişkiden zevk almaları makbul olsa da, onların toplumsal davranışlarında cinselliğe karşı ilgisiz görünmeleri beklenir. Yapılan araştırmalar kadımların cinsel yaşamlarının genellikle yeterli sayıda çocuk sahibi olduktan sonra son bulduğunu göstermekte. Kadınlar yaşamlarının toplumsal açıdan en yüksek prestijine çoğunlukla otuz dört yaşına doğru, yani, çocukları evlenip kendi ailelerini kurmaya başladıkları zaman kavuşuyorlardı.⁵⁶ Bu toplumsal prestij, hayatın bu aşamasındaki kadının ataerkil sistemin hake-mi olabilecek ölçüde normatif bilgiye sahipliği ve daha da önemlisi cinsellikten, dolayısı ile de doğurganlıktan kopmuşluğu ile ailenin onuru açısından temsil ettiği potansiyel tehlikenin azalmasından kaynaklanmaktaydı. Aynı nedenle kadınların devingenliği ve karşı cinsle teması menopoza sonra daha rahatlaşıyordu. Nitekim, Şeyh-ül İslâm Ebu us Suud Efendi, yaşlı kadımların camilerde cuma namazına katılmalarında bir sakınca görmemişti.⁵⁷

Kadının cinsel benliğinin oluşumundaki bu görece tutarlılığa karşın erkeğin cinsel benliğinin oluşumu çok daha karmaşık ve problemli bir görünüm sunuyor. Erkeklik her şeyden önce toplumdaki kontrolün ifadesi ve icrası olduğundan onlardan istenen, güçlerini, özellikle de fiziksel güçlerini (erkekliğin en özgün ifadesi kendini hep fiziksel mücadeleye bağlı olarak bulmaktadır)

54 Şeref ve meşru babalık arasındaki ilişkinin antropolojik yorumu için bkz. M. Meeker, "Meaning and Society in the Middle East: Examples from Black Sea Turks and the Levantine Arabs", *International Journal of Middle East Studies*, 7 (1976), s. 243-270; C. Delaney, *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society* içinde, Berkeley 1991, s. 38-42.

55 L.P. Pierce, "Seniority...", s. 182.

56 Aynı makalede, s. 184.

57 M.E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussud Efendinin Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983, s. 60.

adil bir biçimde, yaş ve sosyal mevki hiyerarşilerinden kaynaklanan güç dengelerini korumaya dikkat ederek kullanmalarıdır. Kısacası erkekliğin gerek oluşumunda, gerekse tasdikinde toplumsal ve psikolojik faktörler birlikte çalışmaktadırlar.

Erkekliğin kazanımı genellikle oğulun anneden başkalaşmasına bağlıdır ve bu başkalaşım erkek dünyasına girmenin ve bu dünyanın bir parçası olmanın temel koşuludur. Zira erkek, kendini "kadın olmayışı"⁵⁸ ile tanımlar. Kadın ve erkeğin yaşam alanlarının net bir çizgi ile ayrılmışlığının merkezi önem taşıdığı Müslüman toplumunda bu başkalaşım özellikle travmatik bir biçimde gerçekleşir. Çocukluk dönemi boyunca kız ve erkekler, evde, kadınlara ait ortamda yaşarlar. Bu tamamen kadınlara ait evrende erkek çocuğun özel bir konumu vardır; o bir yandan annesinin iktidar gücünün sebebi ve garantisi, öte yandan erkek otoritesine boyun eğmiş annenin eziklik ve öfkesinin bilinçsiz hedefidir. Dolayısıyla erkekliği annesi tarafından sürekli yüceltilir ama aynı zamanda da onun bilinçsizce harekete geçirdiği birtakım ince mekanizmalarla zararsız hale getirilmeye çalışılır. Öte yandan çocuk açısından, annesinin ve temasta olduğu diğer kadınların erkekler karşısındaki ezilmişliklerini algılaması, onu kendi olgunlaşmamış erkekliğini zamansız bir hâkimiyet ve baskı aracı olarak kullanmaya iter ve böylece nesiller arası otorite ilişkisi zedelenir.

Çocuk, erkek dünyasına girmek için anneden başkalaşmak ve onunkine karşıt bir kimlik oluşturmak zorundadır ama bu işe, erkek kimliğini kadın dünyasında, korku, öfke ve ezilmişlikle karışık yaşanan bir otorite olarak algılamış, kendi potansiyel kapasitesi annesi ve çevresindeki diğer kadınların muzip imalarıyla donatılmış olarak başlar. Böylece oluşturulmaya başlayan erkeklik, kendinde otoriter ve baskıcı özellikleri toplayan, fakat aynı zamanda da güvensizlikler içinde bocalayan bir kimliktir.

Erkek çocuğun kadınların dünyasından kesin olarak ayrılışı 7-8 yaşına rastlar. Bu yaşta Hanefi hukuku erkek çocuğu anne bakımına ihtiyacı kalmamış bağımsız bir varlık olarak addetmektedir. Bu andan itibaren erkekler dünyasına giren çocuk, babasının ve

58 D. Gilmore, *Manhood in the Making. Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven, Londra 1990, s. 28.

ağabeylerinin önderliğinde erkekliğini oluşturma'nın çıraklığına başlayacaktır. Erkek çocuğun kadınlara ait dünyadan çıkarılması zamanının geldiğini gösteren önemli olgulardan biri Boudhiba'nın ustalikle hikâye ettiği, kadın hamamından kovulma⁵⁹ ise de en önemli geçiş ritüeli şüphesiz sünnet törenidir. Her iki olgu da erkek çocuğun kadın dünyasından ayrılmasını onun cinselliğinin belirmesi ile ilgili fiziksel değişimlere bağlamakta, ancak bu değişimlere travmatik nitelikler katmaktadır. Örneğin sünnetin bir yandan erkekliği yücelten, öte yandan da hadım edilme kompleksleri öneren sembollerle yüklü olduğunu hatırlayalım.⁶⁰

Kadın dünyasından fizikî kopuşundan itibaren erkek çocuk, hemcinslerine ait olan dış evrende yaşamaya başlayacaktır. Bu dış evrene giriş genellikle bir meslek öğrenmesi için babası tarafından bir ustanın yanına çırak verilmesi ile gerçekleşir. Usta çırak ilişkisinin içerdiği acımasız hiyerarşik ilişki üzerine birçok kaynağa sahibiz. Benim çocukluğumda hâlâ geçerliliğini sürdüren "eti senin, kemiği benim" söyleminin ifade ettiği gibi, çırak, erkekliğin en önemli niteliği olan toplumsal hiyerarşide işlev ve yer edinebilmek için, uzun yıllar sürece katı bir disipline ve ustasına kayıtsız şartsız itaate zorunlu bırakılır. Bu uzun bağımlılık süreci boyunca erkekler topluluğu içerisinde kendine yer edinmeye girişen çocuğun, bu yeni dünyadaki kimliğinin en önemli özelliği belirsizliğidir. Yetişkin erkeklerin gözünde kadın dünyasının bir uzantısı olmaya devam eden oğlan, yetişkin erkekleri kendinden uzak, sert ve tehditkâr bir gerçeklik olarak algılamaktadır. Yeni girdiği evrenin hiyerarşisinde kendine bir yer edinebilmek için fiziksel gücünü göstermesi ve erkekliğini ispatlaması gerekmektedir. Erkeklik, her şeyden önce, hemcinslerin önünde ve onlar için oluşturulmuş ilişkisel bir kavramdır ve kadınlığa karşı, hatta bir

59 Sünnetin psikolojik etkileri üzerine bkz. O.M. Öztürk, "Psychological Effects of Circumcision as Practiced in Turkey", *Turkish Journal of Pediatrics*, 7 (1963), s. 240-271; aynı yazar, "Ritual Circumcision and Castration Anxiety", *Psychiatry*, 36 (1973), s. 49-60; O.M. Öztürk, D. Volkan, "The Theory and Practice of Psychiatry in Turkey", *American Journal of Psychotherapy*, 25 (1971), s. 240-271; V.D. Volkan, *Cyprus War and Adaptation: A Psychoanalytic History of Two Ethnic Groups in Conflict*, Charlottesville, Virginia 1979; M. Chebel, *L'Esprit de Sérail. Perversions et Marginalités Sexuelles au Maghreb*, Paris 1988, s. 152-166, konuya Magrip bağlamında eğiliyor.

60 A. Boudhiba, *Sexuality in Islam*, s. 168.

çeşit kadınlık korkusuyla, özellikle de erkeğin kendi psikolojisi içerisindeki kadından duyduğu korku üzerine inşa edilir.

Erkekliğe doğru bu problemlili geçiş, Osmanlı toplumunda ergenlik yaşındaki erkek çocukların (oğlan) kadınlar gibi tensel olarak arzulanabilirliğine bağlanmakta ve onları yetişkin erkeğin cinsel isteğinin potansiyel objeleri olarak toplumsal kontrolün nesneleri haline getirmektedir. Kadınlığın toplumsal tanımının temelinde cinsel olarak arzulanabilir olmak varken, aynı tanım erkekliği arzusunun nesnesi değil, hâkimi olarak kavramlaştıran toplumsal tanımla bağdaşmaz.⁶¹ Erkekliğin bu belirsizlik dönemi sakalın görünür bir şekilde çıkması ile kendini gösteren tam fiziksel olgunluğa erişinceye dek devam eder. Osmanlı kültürü, yetişkin erkek ile oğlan arasında cinsel ilişkinin olasılığını kabul ederken⁶² yetişkin erkekler arasındaki cinselliği normal dışı olarak yargılar.⁶³

Erkek çocuğun hemcinsleri arasında yaşamaya başlayışı sadece onun erkekliğinin halen olgun olmayışından kaynaklanan belirsizliğinden değil, aynı zamanda yetiştiği aile şartlarından da etki-

61 L.P. Pierce, "Seniority, Sexuality...", s. 175-176. Araştırmacı Kanuni Sultan Süleyman döneminde Müftü Kemal Paşazade tarafından ilan edilen iki fetvadan söz ediyor. Bu fetvalarda müftü, toplu kılınan cuma namazlarında hocanın, tensel olarak arzulanabilir yaştaki bir erkek çocuğun etrafında dolananların ibadetlerini geçersiz sayabileceğini bildiriyor.

62 Şeriat ve Kanunlar tarafından öngörülen yaptırımların gösterdiği gibi homoseksüellik ne genelde kabul gören ne de teşvik edilen bir pratikti. Bu yaptırımlar ve genel olarak sübyancılık konusundaki araştırmalar üzerine bkz. C. Imber, "Zina' in Ottoman Law", J.L. Bacqué-Grammont, P. Dumont (der.), *Contributions à l'Histoire Economique e Sociale de l'Empire Ottoman* içinde, Louvain 1983, s. 64, 80, 82; ve U. Heyd, *Studies in Ottoman Criminal Law*, Londra 1973, s. 101-102. Andrews, "The Sexual Intertext"te edebi bir perspektiften, yetişkin bir erkeğin kontrol edilemeyen homoseksüel bir tutkuya kapılmasının onu, cemaatin ilişki sistemini bozacağı tehdidiyle toplum dışına iteceğinin altını çiziyor.

63 L.P. Pierce, "Seniority, Sexuality", s. 175 iki yetişkin erkek arasındaki cinsel ilişki ile ilgili hiçbir yaptırım, yasa ve düzenlemenin bulunmayışına dikkati çekiyor. Bu konuda Yusuf Nabi'nin (1642-1712) "Hayriye" (1701) adlı uzun şiirinde oğluna verdiği nasihatlar arasında eşcinsellikle ilgili sözleri de ilginç: (D. Chmielewska, *La femme turque dans l'oeuvre de Nabi, Vehbi et Vasıf*, Varsovie 1986, s.37'de aktarıldığı gibi) "Eyleme tohm-i hayâtı ısrâf/Olma güm-geşte-i vada-i hilâf/Olma ber aks-i tarik-i dikhân/Arz-ı nâ-münbesiteye tohm-efşân/Eyleme mutfeyi yok yere telef/Rahm-ı nisvândır o lû'lû'ye sedef/Katre-i nutfe ki bi-hasil-dır/Telef-i nefis kadar müşkildir". Bkz. J.W. Gibb, *History of Ottoman Poetry* III, Londra [1904], yeniden basım 1965, s. 438-47.

lenmektedir. Kendi ebeveyninden çok ailedeki en yaşlı kadının otoritesi altında tutulan ve birden çok anne figürü ile büyüyen çocuklar, geniş aileye has psikolojik koşullardan da büyük ölçüde etkilenirler. Ailenin en yaşlı kadın üyesi aile içi dinamiklerin ve ailede hâkim olan duygu tonunun en önemli belirleyicisi konumundadır. Psikologların izah ettiği gibi, birden fazla anne figürünün varlığı, 'iyi' ve 'kötü' niteliklerin çocuk tarafından çeşitli olgun figürlere dağıtılmasına olanak sağlar ve diğer faktörlerin de yardımı ile heterodirekt kişiliklerin oluşumuna sebep olur. Çocğun, yaşamında en büyük önem taşıyan yetişkin figürlerin ona karşı seven ve doyum vermeyen çelişkili davranışlarını kendi ruhsal yapısı içerisinde yerleştirmek zorunluluğundan böylece korunması, olgunluğa ulaştığında gerçekliği, net çizgilerle boyanmış siyah-beyaz bir zıtlıklar tablosu biçiminde algılamasına yol açar. Bu şekilde, ailenin her üyesi, psikolojik açıdan diğerlerinin bir uzantısı haline gelir ve her biri duygusal olarak bu kişisel olmayan ağı besleme ve desteğine ihtiyaç duyar.

Egemen bir erkek kimliğinin oluşumunda akran gruplarının rolü yadsınamaz. Çocuk koruyucu ve kapalı kadın dünyasından çıktığında katıldığı ilk toplumsal ağ mahalledir. Mahalle aileden sonra bireylerin aidiyet duydukları, sürekli ve organik ilişki içinde yaşadıkları ikinci sosyal topluluktur. Doğum, evlilik, ölüm gibi olaylar mahallenin sembolik şahitliği ile toplumsallaştığı gibi, çocukların sosyalleşmesi de büyük ölçüde mahallede gerçekleşir. Hiyerarşinin, sosyal kontrolün, dayanışmanın ilk tanımları bu alan içerisinde yapılır.

19. yüzyıl başlarındaki tarihî belgelerin yardımı ile tipik bir mahalleyi, sınırları belli bir arazide, sakinlerinin dinî, etnik ve çoğu zaman mesleki açıdan bütünlük içinde olduğu, içine kapalı ve birçok açıdan kendine yeterli, güçlü bir yerelliğe ve ortak kimlik anlayışına sahip, küçük bir yerleşim birimi olarak tanımlayabiliriz. Mahalle sakinlerinin bütünlüğü ve ortak kimlik anlayışı öylesine önemsenmektedir ki, 1579'dan itibaren İstanbul'da herhangi bir mahallede yerleşebilmek için o mahallenin sakinlerinden bir aile ve imamın kefaleti şart koşulmaktaydı. Böylece tüm mahalle sakinleri bir diğerinin saygınlığının ve onurunun kefil oluyor ve hepsi birden imam tarafından garanti ediliyorlardı. Mahalle sa-

kinlerinin paylaştığı ahlâkî değerlerin savunulması görevini genellikle bir veya birkaç güçlü kabadayının otoritesi altında toplanmış bir grup genç üstleniyordu. Bu görevler, mahalle içerisinde görelî olarak daha serbest dolaşan kadın ve kızların yabancılar tarafından taciz edilmesinin önlenmesinden, mahalle sakinleri arasındaki ilişkilerin dürüstlüğüne, mülkiyete ve namusa karşı işlenen suçları cezalandırmaya kadar varıyordu. Kabadayılar genellikle okuma yazması olmayan zanaatkâr veya küçük tüccarlar arasından çıkıyor, mahallenin kendi kendini idare etmesinde çok büyük rol oynuyorlardı. Topluluğun bu saygıdeğer üyeleri, nüfuzlu ve varlıklı Osmanlı efendisinin popüler karşılığını oluşturuyorlardı. Her ikisi de normatif düzeni koruyan ve garanti eden, zayıfları himaye etmek için gerekirse kaba güç kullanmaya hazır, ölçülü bir erkekliğin temsilcisiydiler. Gözettikleri normatif düzen bireysel özgürlükler açısından boğucu olmakla birlikte güven verici, hem zorlayıcı hem de sıcaktı. Kabadayı ve Osmanlı efendisinin temsil ettiği erkeklik modelinin zıddını, normların dışında yaşayan, asi ve sorumsuz külhanbeyi oluşturuyordu.⁶⁴

Osmanlı kültürü, toplumsal bağ ve sadakatten uzaklıkları yüzünden bekâr delikanlıları kolaylıkla içgüdülerine ve cinsel arzularına yenik düşebilecek potansiyel bir tehlike olarak algılıyordu.⁶⁵ Toplum bu potansiyel tehlikenin tehdidinden kurtarmak için, delikanlıların enerjilerinin düşmanla mücadele gibi pozitif bir şekilde yönlendirilmesi gerekiyordu. Böyle bir yönlendirmenin mümkün olmadığı durumlarda cemaat düzeninde henüz belli bir yeri olmayan bu delikanlıların muhtemel cinsel saldırılarından, potansiyel kurbanları konumundaki kız, kadın ve oğlanları koru-

64 R.C. Ulunay, *Sayı Fırtınalar*, İstanbul 1955, bu sosyal gerçekliği renkli detaylarla tasvir eder. Mahalle üzerine ayrıca E. Işın, "19. Yüzyılda Modernleşme ve Gündelik Hayat", AA.VV., *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, s. 583-563; Ş. Mardin, "Tanzimat'tan Sonra....", ve D. Kandiyoti, "Gendering the Modern. On Missing Dimensions of Turkish Modernity", S. Bozdoğan, R. Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, Seattle-Londra 1997, s. 122.

65 Osmanlı toplum yaşantısı 16. yüzyılda topraklarını terk edip eşkıyalığa, yerel beylerin fedailiğine başlayan veya kentlere göçen çok sayıda genç bekârın (levend) sürekli tehdidi altındaydı. Bkz. M. Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Ankara 1975, s. 122-139. Başbakanlık Arşivi'nde muhafaza edilen *Mühimme Defterlerinde* bu genç bekârların ailelerin yaşadıkları mahallelerden uzak tutulmalarına yönelik birçok ferman bulunur.

mak amacıyla otoriteler, aile mekânlarının uzağında, bekârlara has yerleşim yerleri inşa etmeye kadar varan önlemler alıyorlardı.

Delikanlılara karşı takınılan tavrın da gösterdiği gibi erkekliğin başlıca niteliği toplumsal sorumluluktan ve bunun elde edilmesi- nin ilk basamağı evlilikti. Daha önce de değindiğimiz gibi, evlilik, medenileştirici bir kurum olarak algılanmakta, kadın erkek her iki cins için de olgunluk çağına geçişin ilk işareti kabul edilmekteydi. Evlilikle girilen olgunluk dönemi, çocukların doğmasıyla doruk noktasına ulaşıyordu. Sosyalleşme sürecini evlilik ile tamamlayan erkek, er veya evli olarak tanımlanmakta ve bu olgunluk aşamasına girişiyle birlikte cinsel kimliğiyle ilgili her türlü belirsizlik kesin olarak ortadan kalkarak saygıdeğer bir aile reisine dönüşmekteydi. Erkeğin onuru, kişisel saygınlığıyla sınırlı değildi, tüm ailenin namusunu kapsıyordu; Osmanlı kanunları bu toplumsal gerçeği aile reisini ailenin üyelerinden biri tarafından işlenmiş herhangi bir suçtan sorumlu tutarak güçlendirmişlerdir.

Bir ailenin erkekleri arasında en ayrıcalıklı ve itibarlı statüye sahip olan yaşlılar, ailenin diğer üyeleri üzerinde tam bir kontrol hakkına sahiptirler. Osmanlı tarihi üzerine son yıllarda yapılmış olan araştırmalar erkeklerin bu ayrıcalıklı statüye genellikle kırk yaş civarında ulaşıklarını göstermektedir.⁶⁶ Daha önce kadınların yaşam dönemlerinden söz ederken de gördüğümüz gibi Osmanlı toplumunda kadın erkek her iki cins de yaşlı olarak algılanmaya başladıkları andan itibaren en üstün düzeyde otoriteye sahip oluyorlar ve ataerkil sistemin en yetkin üyeleri konumuna geliyorlardı.

Toplumsal cinsiyetin oluşumunu ve kadın erkek arasındaki gerçek işbirliğinin ancak aralarında cinselliğin ve üretkenliğin söz konusu olmamaya başladığı dönemde en yüksek noktasına ulaştığını; toplumda otoritenin çoluk çocuk sahibi olmuş yaşlı kadın ve erkeklerin elinde olduğunu kısaca gördükten sonra, cinsiyetin hâkimiyet ile ilişkisi ve özellikle erkek dünyasının içerisindeki ilişkileri ele alalım.

Bu noktada, yukarıda kısaca değindiğimiz eşcinsellik olgusu önem kazanıyor. Deniz Kandiyoti bir yazısında, 17. yüzyılın son-

66 L.P. Pierce, "Seniority, Sexuality...", s. 184.

larında yeniçeri ocağındaki hayata ilişkin bir resimdeki,⁶⁷ biri yeniçeri kıyafetinde, diğeri şalvar ve sarık giymiş, yüzlerini bir örtü ile örtmüş ve ellerinde büyük bir pala taşıyan iki erkeği yorumluyor: Sözü geçen dönemde yeniçeri ocağına devşirme zincirinden gelen gençlerden ziyade Müslüman doğumlular alınmaya başlamışlardı. Bu çocukları ocağın yaşlı üyeleri korumaları altına alıyor ve diğer askerler tarafından taciz edilmelerini önlemek için yüzlerini örttürüyorlardı. Kandiyoti'nin 1826'da yeniçeri ocağının kapatılmasına dek sürdüğünü belirttiği bu uygulama erkeklikle himayenin, zayıflıkla cinselliğin ne denli eşleştirilmiş olduğunu gösteren delillerden biri. Böylesi uygulamaları sadece askerlere has olarak da algılamamalıyız; idarî mekanizmada önemli görevler yüklenmeleri için sarayda veya malikânelerde yetiştirilen genç oğlanlar da aynı muameleye tâbi tutuluyorlardı. Erkeklerin dinsel etkinlikler dışında toplandıkları ender yerlerden olan kahvehanelerde, müşterilerin dikkatini çekmek için yakışıklı oğlanlar çalıştırılıyordu.⁶⁸ Daha önce de değindiğimiz gibi, eşcinselliğe en önemli kaynak olmaya devam eden divan şiirinde bu konuyla ilgili çok çeşitli örneklerle rastlamak mümkün.⁶⁹

Özetlemek istersek, geleneksel Osmanlı toplumunda cinsel gerilim, kadın erkek ayrımıyla sınırlı kalmıyor, ergenlik çağındaki oğlanın erkekliğe problematik geçişi, erkek cinsiyetinin kendi içindeki rekabet ve çelişkileri iyice büyütüyordu. Osmanlı sarayının iç bölümündeki gençlerin iktidarın kullanımına katılmaya hazır oluncaya dek bir ergenlik bağımlılığı içerisinde bulunması gerektiğini, sakal bıyık uzatmalarına veya baba olmalarına izin

67 D. Kandiyoti, "Gendering the Modern...", s. 115. Resim R.E. Koçu'nun *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, İstanbul 1969'da bulunmaktadır. Osmanlı seçkinleri arasında köle kökenli olanların homoseksüelliği üzerine bkz. S.O. Murray, W. Roscoe, (der.), *Islamic Homosexualities...*

68 Ebu us-Suud Efendinin kahve ve kahvehanelere karşı fetvasında kullandığı ifade anlamlıdır. "Mes'ele: Kahvehanelere ehl-i hevâ cem' olup, ayrı meclis kurup, satranç ve tavla ve bunun emsâli mâlâyâ'ni kelmât edip, bu ettiklerinin hurmetini haurına getirmeyip, istihfâf edip, bu makule hâl ile kahve helâl itikâd edenlere şer'an ne lâzım olur? Elcevap: Cümlesine subhânehu ve te'âlâ hazretlerinin, melâike-i kirâmın ve cumhur-i ehl-i islâmın lâ'neti lâhik olur." M.E. Düzdag, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları*, s. 148-149.

69 Lâle Devri'nin en önemli şairi Nedim'in (?-1730) divanında çok açık bir biçimde ifade ettiği eşcinsel duygular üzerine geniş bilgi için Bkz. K. Silay, *Nedim...*, cit.

verilmediğini hatırlarsak, erkekliğin ne kadar iktidar yetkesini kullanmayla eşdeğerli olarak algılandığını daha iyi anlarız. İlginç olan, bu iktidar yetkesini elde etmiş olan olgun erkeğin, hâkimiyetinin ve üstünlüğünün teyidini, henüz tam olarak olgunlaşmamış hemcinsini kadınlaştırmakta araması. Bunda bir yandan olgunluğa erişmiş erkeğin genç erkekten korkusu, onu sindirme, kadınlaştırarak güçsüz kılma isteğini bulmak mümkün. Öte yandan, bu uzun ve problematik olgunlaşma dönemini, erkeğin daha sonra icra edeceği baskı ve üstünlüğün ezici etkilerini kendi üzerinde yaşayarak içselleştirmesi olarak da düşünebiliriz.⁷⁰

Böylece modernleşme öncesi dönemde Müslüman Türk toplumunda, bir erkeğin cinselliği yaşam süreci boyunca önemli bir devingenlik geçirebilmekte ve yüzü örtülü erkek çocuk, zamanı geldiğinde saygıdeğer bir aile reisine dönüşmekte, homoseksüellik ve heteroseksüellik bir arada yaşanabilmekteydi. Erkeğin toplumsal egemenliğinde önemli olan, cinsel tercihleri değil, toplumsal hiyerarşi ve toplu yaşam ilkeleri dahilinde yerine getirmesi gereken görevleriydi.

Aile

Peygamberin bir grup bireyin müminler topluluğuna (ümme) dönüştürülmesi amacıyla tasavvur ettiği Müslüman ailesi,⁷¹ cemaatin çekirdeğini oluşturan, onun yeniden üretimini sağlayan ve toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin işlerliğini garanti eden, çok işlevli bir birliktir. Cinselliğin yaşanmasının cemaat yararına or-

70 P. Bourdieu, *Il Dominio Maschile*, Feltrinelli, Milano 1998, s. 62-64: "Erkeklik, yürürlükteki veya potansiyel konumdaki şiddet gerçekliği içerisinde diğer erkekler tarafından onaylanmalı ve 'gerçek erkekler' grubuna dahil olunmayla belgelenmelidir". G. Chauncey'in de, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York 1994'te, gösterdiği gibi, homoseksüellik ve heteroseksüellik arasındaki net ayrım İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra oluştu. O zamana kadar pek çok erkek, bir kadın partnerden erkek bir partnere geçiyor ve "gerçek erkek" olarak algılanmaya devam etmesi için cinsel ilişkilerinde 'aktif' rol oynaması yetiyordu. S. Schmidtke bu anlamda şöyle yazıyor: "İlişkinin pasif yanını yaşayan eğer ergenlik çağında bir oğlansa, erkekliği tehlikeye girmiş sayılmıyordu (...) Yetişkin bir erkeğin pasif rolde bulunması ise 'patolojik' bir durum, hatta telaffuz edilemeyecek bir felaketti" (*Homoeroticism...*, s. 260-261).

71 C. Brockelman, *History of the Islamic Peoples*, Londra 1982 (ilk baskı, 1948), s. 43-44.

ganize edilmesi açısından Müslüman ailenin merkezî bir işlevi varsa da, temsil ettiği dinamiklerin temelinde cinsellikten ziyade iktidar ilişkileri bulunmaktadır.

Ailede kadın ve erkeğin rolleri, biyolojik özellikleriyle uyumlu bir biçimde, en küçük ayrıntılarına kadar belirlenmiştir. Erkek saldırgan yapısıyla maddi ihtiyaçların karşılanması, ailenin korunması ve dış dünya ile ilişkilerinin sürdürülmesi gibi işlevleri üstlenirken, kadına, çocukların kendi gereksinimlerini bağımsız bir biçimde karşılayabilecekleri yaşa gelinceye dek bakımı (erkek çocuk için 7, kız çocuk için 9 yaşına dek) ve ev içi üretim görevleri verilmiştir.

Müslüman felesefesinin İbni Sina'dan kaynaklandırarak geliştirdiği ve Osmanlı kültürüne Kınalızade tarafından aktarılan aile ekonomisi (*İlm-i tedbir-i menzil*), erkeği, ev içi evrenin kurucusu olarak tanımlıyor. Erkek, gıda biriktirmek, kendini doğal etkilere korumak ve istirahat ihtiyacını karşılamak üzere bir menzile (ev) ihtiyaç duyuyor. Topladığı gıdaların muhafazası, işlenerek yiyecek haline getirilmesi, menzilin temiz ve rahat olmasının sağlanması onun bir yardımcıya ihtiyaç duymasına neden oluyor. Bu ihtiyaçlara şahsın ve nev'in bekası sorunları eklenince, erkekle kadın bir araya geliyor, çocukların da doğmasıyla aile oluşuyor. Menzilin devamı ve içerisindeki unsurların birlikteliğinin doğal olmayışı, bu birlikteliğin sürmesini sağlayacak bir başkana ihtiyaç yaratıyor. Bu başkan ancak ailenin başlangıcını teşkil eden koca, baba, efendi ve azık sahibi niteliklerini taşıyan, menzilin sahibi kişi olabilir. Aileye reislik etmek, unsurları arasında nizam, düzen ve ahengi sağlayacak tedbirleri almak onun görevidir. "Hepiniz çobansınız ve her biriniz kendi sürüsünden sorumludur" hadisinden yola çıkarak, aile reisi çobana benzetilmekte ve görevleri menzil ahalisinin fizikî ve ahlâkî tehlikelerden korunması, ruhî ve bedenî olarak en üstün yetkinliğe ulaşmalarının sağlanması, düzenli, geçimli ve ahenkli bir ev hayatının garanti edilmesi olarak saptanmaktadır. Çobanın sürüsü kadınları, çocukları ve hizmetçilerinden oluşur ve onun bu sürüyü güdüş biçimine hiçbir otoritenin karışma hakkı yoktur.⁷²

72 S. Orman, "İlm-i Tedbir-i Menzil, Oikonomia ve İktisat", T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu (der.), *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi* içinde, cilt I, Ankara 1992, s. 265-310.

Nitekim İslâm hukuku, evliliği taraflar arasında imzalanan basit bir anlaşma olarak kabul eder.⁷³ Evliliğin gerçekleşmesi için iki erkek şahit (bir erkek iki kadın da olabilir) ve taraflar arasında kararlaştırılmış, kadının geldiği ekonomik duruma uygun bir bedel (*mehr*) ödenmesi yeterlidir. Bir kadın kendine ödenmesi gerekenden daha düşük bir *mehr* ile evlenmeyi örneğin, erkeğin ikinci bir evlilik yapmaması gibi bir şart karşılığında kabul edebilir. Ancak erkeğin böylesi bir şartı ihlal etmesi için, ödemiş olduğu *mehr* ile ödemesi gereken arasındaki farkı karısına vermesi yeterlidir. Hanefi hukuku, anne, nine, kız evlat, kız kardeş, yeğen, teyze, hala, kayınvalide, üvey anne ve onun çocukları, evlatların karıları ve onların soyundan olanlar ve süt akrabalarıyla evlenmeyi yasaklar. Ayrıca ne iki kız kardeşle evlenmek ne de iki kız kardeşi bir arada cariyeye almak mübahtır. Müslüman erkek, Hristiyan veya Musevi bir kadınla evlenebilir, fakat Müslüman kadına bu hak tanınmamıştır. Evliliğe belirli bir yaş sınırı konulmamış ve ergenlik yaşına gelmemiş bir kız çocukla evlenmek için velisinin izni yeterli görülmüştür.⁷⁴

Müslüman âlimi İmam al-Gazali'ye (1050-1111) göre evlilik, erkeğe soyunun devamını ve iyi bir ev içi yönetimini sağlaması bakımından faydalı olduğu gibi, aileler arasında var olan bağları da güçlendirir ve erkeğin kendi egoizmiyle mücadele etmesine yardım eder. Öte yandan erkeği kadın ve çocuklara karşı adil davranmak gibi zor bir görevle karşı karşıya bırakır. Evlenerek Allah huzurunda üstlendiği bu görevler, kadınların gevezeliği, değişken ruh halleri ile uğraşmak zorunluğu ve dinî sorumluluklardan uzaklaşma tehlikesi, erkeği, Tanrı huzurunda sürekli bir bilgelik ve soğukkanlılık sınavına tâbi tutar. Evliliğin sevgi ve şefkatten çok cinsellik ve üreme alanlarına öncelik veren bir ilişki üzerine temellendirilmesi çabası, bu tehlikenin bir ölçüde sınırlandırılmasına yöneliktir. Nitekim erkekten kadını sevmesi değil, ona adil davranması istenir. Evlilikte erkeğin kadına karşı en önemli zorunluğu, ona bir ev ve içinden çıktığı ekonomik du-

73 C. Chehata, *Droit Musulmane*, Paris 1970; N. Akaltun, *İslâm Hukukunda Aile Hukuku*, Ankara 1971; S. Dirks, *La Famille Musulmane Turque*, Paris-Lahey 1969.

74 J.N.D. Anderson, "Invalid and Valid Marriages in Hanefi Law", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XIII (1950), s. 357-366.

ruma uygun bir yaşam sağlamaktır. Hukuki açıdan çocukların büyütülmesi tamamen erkeğin sorumluluğuna bırakılmış, annelik, doğurma ve çocukların kendi ihtiyaçlarını görebileceklerinin kabul edildiği yaşa dek bakılması ile sınırlandırılmıştır.⁷⁵ Eğer doğan çocuğun annesi köle ise, doğumdan itibaren *um el-veled* yani cariyeye anne statüsüne geçer: satılamaz, çocuğun babasının ölmesi durumunda serbest bırakılması şarttır. Sahibi erkek onunla cinsel ilişkide bulunmaya ve kendisine hizmet etmesini istemeye devam edebilir, hatta onu serbest bırakarak başka bir erkekle de evlendirebilir.

Bir evliliğin son bulması için iki olasılık öngörülmüştür: Erkeğin karısını sözlü ifadesiyle reddetmesi veya kadının kararı. Boşanmak için kadının müdahalesine başvurma hakkı kadına da tanınmıştır. Hanefi hukuku kadının boşanma talebinde bulunması konusunda oldukça kısıtlı davranmaktadır. Kabul edilen en önemli nedenler arasında erkeğin cinsel iktidarsızlığı, karısını uzun bir süre, para da vermeden yalnız bırakmış olması vs. bulunmaktadır. Bu kısıtlılık nedeniyle Osmanlı kadıları imparatorlukta esas geçerli hukukun Hanefi hukuku olmasına rağmen, boşanmak isteyen kadınlara yardımcı olmak için çoğu kez onları diğer İslâm hukuku okullarına bağlı kadılara yolluyorlardı. 16. yüzyılın sonlarına dek sık sık görülen bu uygulama, daha sonraki dönemlerde azalmış, Hanefi hukuk kuralları giderek merkeziliğini artırmıştır.

Bütün zorluk ve kısıtlamalara rağmen, kadınlara hâkim cinse karşı kanunun savunmasına başvurma hakkının tanınması, erkeğe tanınan üstünlüğün sınırsız baskı haline gelmesini engellemek yolunda dinin koyduğu bir önlem olarak düşünülmelidir. Her durumda erkeğin kadını boş ilan etmesinin en yaygın boşanma yöntemini oluşturduğu ve erkeğin sık sık kararından geri dönerek karısı ile barıştığı göz önünde tutulursa, bunun kadını 'terbiye' etme yolunda erkeğin elinde bulunan en önemli tehdit mekanizması olduğunu düşünmek mümkündür.

Müslüman ailenin granit gibi sağlam, ataerkil ve ataevsel bir yapısı vardır. Bu yapı, erkeğin hâkimiyeti altında olmakla beraber,

75 J.E. Tucker, *In the House of the Law. Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley-Londra 1998, s. 121-147.

yukarıda gördüğümüz gibi, sistemin düzgün işlerliği için gerekli, kendine has kuralları ve hiyerarşisiyle güçlü bir kadın alt evreni de oluşturmuştur. Türk ailesinde kadın, özellikle yaşlı anne figürü, ifadesini incelikli ve üstü örtülü bir biçimde de bulsa, erkeği üzerinde büyük etkiye sahiptir. Nitekim ideal Müslüman Türk kadını imajı, güçlü, ev yaşamını hakkıyla organize eden, çocukları ve torunları üzerinde otorite sahibi, ailenin maneviyatının koruyucusu, cinselliğin ötesine geçmiş ana olmayı halen büyük ölçüde sürdürmektedir. Boudhiba'nın yazdığı gibi, İslâm dini uygulamada bir analar hükümdarlığı oluşturmuştur.⁷⁶

Müslüman toplumda ataerkil silsile gerek birinci dereceden (baba-dede-büyükdede) gerekse de ikinci dereceden (kardeşler, kuzenler) erkek bağına dayanır. Erkek ya da kadın tüm şahısların sosyo-biyolojik tanımı baba soyundan gelir ve kanla belirlendiğinden silinmez ve değişmez bağlar oluşturur. Kadınlar evlendikten sonra da kendi sülale adlarını taşırlar ve aileleriyle kan bağları kopmaz, daha önce de belirttiğimiz gibi evlenerek girdikleri aile ile çocukları aracılığıyla kan bağı kurduklarından, anne olduktan sonra genellikle çocuklarına bağlı olarak tanımlanırlar. Soyun gelecek kuşaklarda devam etme olasılığı erkek çocuklara emanet edildiğinden, kadınlar bağlı doğdukları soy çizgisinin tarihî devamlılığına katkısı olmayan, önemli fakat geçici üyeleridirler. Onların tarihî işlevleri biyolojik tanımı ve aidiyeti babadan gelecek çocuklar yetiştirmektir.

İmam al-Gazali, medeniyeti, kadının yıkıcı gücünü kontrol etmeye yönelik ebedi bir mücadele⁷⁷ olarak tanımlamaktadır. Bu tanıma uygun olarak, ailenin ve cemaatin düzenli işleyişinden sorumlu tutulan erkek, kadın üzerindeki hâkimiyetini ve onun cinselliğini kontrol etmesini sağlayacak kurumsallaştırılmış araçlarla donatılarak güçlendirilmiştir. Bu hâkimiyet araçlarından biri kadınların yaşamının ev içi ile sınırlandırılması ise, çokeşlilik ve cariyelik kurumları gibi, daha incelikli ve psikolojik şiddet dolu uygulamalar, tabloyu daha etkin bir hale getirerek tamamlar. Aile kapsamında erkeğin cinsel arzusuna sadece tatmin değil, tam bir doyuma ulaşma hakkı tanınmıştır: Kuran erkeğe, ekonomik ko-

76 A. Boudhiba, *Sexuality in Islam*, s. 215.

77 A.H. al Gazali, *İhya 'Ulum al-Din*, alıntılan F. Memissi, *Beyond the Veil...*, s. 32.

sullarının elvermesi ve adil davranması şartıyla, dört kadına kadar nikâhlı evlilik yapmak ve belirsiz sayıda cariye edinmek hakkını vermiştir.⁷⁸

Erkeğin bu üstün konumu bazı öğelerle dengelenmiştir: ne çokeşlilik ne de cariyelik aktif bir şekilde teşvik edilmiş, sadece bir hak olarak tanınmıştır. Doğacak çocukların, annelerinin nikâhlı veya cariye olması hesaba katılmaksızın eşitliğine karşın, cariye ile nikâhlı eşin statüleri arasında net ayrımlar gözetilmiştir. Örneğin nikâhlı kadınlar arasında kocaları ile beraber olacakları gecelerin adil bir şekilde paylaşılması şartken, cariyelerin patron nezdinde hiçbir hakları yoktur. Her durumda, ailenin cinsel organizasyonunda dikkati çeken en önemli özellik, kadının tek başına kocasını tatmin edemeyen ve cinselliğine güvenilemeyen (fitne) bir varlık olarak aşağılanmasıdır. Böylesi öğeler üzerine temellendirilmiş bir ilişkinin yaratacağı psikolojik sonuçları hiçbir şekilde küçümsememek gerekir.

Müslüman toplumların demografik (nüfus) tarihi hakkındaki araştırmalar henüz oluşum aşamasında olmasına rağmen, şimdiye kadar ortaya çıkan veriler, diğer Ortadoğu bölgeleriyle karşılaştırıldığında Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezî bölgesinde aile yapısının daha dar ve çekirdek aileye daha yakın olduğunu göstermektedir.⁷⁹ Araştırmalar bir bölgeden diğerine, şehirlerden kırsal kesimlere, bir sosyal sınıftan diğerine aile yapıları arasında büyük farklılıklar bulunduğuna işaret etseler de, Türk-Osmanlı gerçekliğinde birkaç nesli birarada barındıran kalabalık aile, gerek

78 A.R.I. Doi, *Shari'ah. The Islamic Law*, Londra 1984, s. 144-152.

79 Osmanlı ailesinin ortalama beş kişiden oluştuğu tezini ilk olarak ortaya atan, Ömer Lütfü Barkan'dır. Bu, daha sonra, aralarında Kemal H. Karpat'ın da bulunduğu başka araştırmacılar tarafından da doğrulandı. Bu araştırmacılar demografik tahminlerini dayandırdıkları temel istatistik kavram olan 'hane' sözcüğünün Osmanlı kayıtlarında genel olarak vergiye tâbi aile birimini ifade ettiğini fakat bu birimin kaç kişiden oluştuğunun bilinmediğini özellikle belirtiyorlar: K. Karpat, "The Ottoman Family: Documents Pertaining Its Size", *International Journal of Turkish Studies*, 4/1 (1987); aynı yazar, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, Madison, Wisconsin 1985, s. 10. Haim Gerber, yakın zamanlarda yayınlanan bir çalışmada Osmanlı İmparatorluğu'nda çekirdek ailelerin çokluğunu devletin güçlü bürokratik yapısı ile ilişkilendiriyor ve devletin görevlilerini sürekli bir yerden diğerine geçmeye zorlamasının geniş ailelerin oluşmasına imkân bırakmadığı sonucuna varıyor. (*State, Society and Law in Islam...*, s. 149).

kırsal kesimde gerekse şehirlerde konak ve malikanelerde yaşayan seçkin sınıfa özgü bir olgu olarak kalmaktadır.⁸⁰ Müslüman nüfusla ilgili olarak İstanbul'da yapılmış tek sosyo-demografik araştırmanın sonuçlarına göre,⁸¹ 1884-1906 yılları arasında, geniş aileler, toplam nüfusun sadece %16'sını oluşturmaktadır. Fakat araştırmacıların da belirttikleri gibi, küçük çekirdek aileler arasında da akrabalık ilişkileri son derece güçlü olmaya devam ediyor ve aileler çekirdek yapıda olmalarına karşın yaşamlarını geniş ailenin bağları içinde sürdürüyorlardı. Ortadoğu bölgesine hâkim üç kuşağa yayılan tipik geniş aile kültürü,⁸² Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk-Müslüman toplumunun çoğunluğu için, sadece elit tabakaya ait ve gerçekleşmeyen bir ideal olarak kalmaktadır diyebiliriz.

Osmanlı İmparatorluğu'nun merkez bölgesindeki aileleri Arap halkların daha yaygın bir biçimde yaşadıkları diğer alanlardan ayıran önemli özelliklerden birisi çekirdek yapıli ailelerin çoğunluğu oluşturmaları, bir diğeri ise kişilerin öneminin geldikleri aileden değil imparatorluk idaresinde ulaştıkları pozisyonndan kaynaklanması ve aynı aileye mensup kişilerin uzunca bir süre önemli iktidar pozisyonlarında görülmemeleridir. Nitekim Köprülû ve benzeri birkaç aile hariç tutulduğunda bir iki kuşaktan öteye önemini devam ettirmiş ailelere rastlanmaz. Ataerkil yapıların bunca hâkim olduğu bir kültürde ailenin düzen ve tarihî devamlılığının böyle kısıtlanmasını ancak devletin patrimonial ve

80 Tarihî verilerin azlığı ve belirsizliği, sistematik çalışmaların yetersizliği Osmanlı aile yapısı hakkındaki bilgilerimizin tahminlere dayanmasına yol açıyor. Örneğin D. Quataert'e göre; "Muhtemelen Anadolu'nun kırsal kesimlerinde çok nüfuslu aileler %30'u hiçbir zaman aşmamış, çekirdek aileler ise nüfusun yaklaşık %50-60'ını oluşturmuştur (...) 1884-1906 döneminde İstanbul mahkeme kayıtlarında yapılan araştırmalar, kalabalık ailelerin toplam nüfusun %16'sını, çekirdek ailelerin ise %40'ını oluşturduğunu ve evlerin yaklaşık %21'inde tek kişiden oluşan ailelerin yaşadığını gösteriyor": "The Age of Reforms", S., Farouqhi, B. McGowan, D. Quataert, Ş. Pamuk (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1600-1914*, cilt I içinde, Cambridge 1994, s. 785. Osmanlı tarihini kavramak açısından, merkezi önem taşıyan bu özelliklerin üzerinde çalışılmasının önemini belirtmeye gerek yok.

81 A. Duben, C. Behar, *Istanbul Households, Marriage, Family and Fertility, 1880-1940*, Cambridge 1991.

82 D. Kandiyoti Ortadoğu'da egemen olan geniş aile pratiğinin Türkiye'de de hâkim pratik olduğunu savunuyor. Bkz. "Islam and Patriarchy", s. 26.

bürokratik yapısının aile üzerine uyguladığı rahatsız edici etkilerle açıklayabiliriz. Fatih Sultan Mehmet (1451-1481) tarafından egemenliğin tümüyle hanedan ailesinin elinde toplanması amacıyla uygulamaya konulan, köklü Türk ailelerinin hâkimiyet ve varlıklarının sınırlanarak hükümetin kilit noktalarının devşirmelere bırakılması şeklinde ifadesini bulan bir politikanın sonucudur bu. Bu politika sayesinde sultan ile egemenliği paylaşmaya çalışacak bir aristokrasinin oluşması önlenmiş ve tamamen hükümdara bağlı, toplumun hiçbir katmanı ile doğrudan ilişkisi olmayan bir yönetici sınıf oluşturulmuş, devlet ile özdeşleştirilen padişah da dahil olmak üzere tüm yönetici sınıfın özel yaşamı, devlet tarafından şartlandırılmıştır.

Duben ve Behar'ın araştırmalarından çıkan sonuçlar, Türk-Müslüman toplumun seçkin tabakalarında, gerek ekonomik kaynaklar, gerekse de ailenin diğer üyeleri üzerinde aile reisinin sahip olduğu mutlak otoriteyi gösteriyor. Genç erkekler, evlenseler de aile reisinin mutlak moral ve kimi zaman da ekonomik hâkimiyeti altında kalmaya devam ediyorlar, çocuklardan babaya karşı kayıtsız saygı bekleniyordu. Evlilik esas itibarıyla aileler arası bir birlik olarak algılanıyordu. Gelinin seçimi erkeğin annesine bırakılıyorsa da son karar babaya ait olmaya devam ediyordu. Aile reisi ev içinde yaşayan herkes üzerinde geniş yetki gücüne sahipti ama öte yandan da evin maddi ihtiyaçlarını karşılamak, kadının dünyasının iç dinamiklerini yönetmek ve en önemlisi ümmet içerisinde aileyi temsil etmek gibi bir seri ağır sorumluluğu da üstlenmek zorundaydı. Ailenin ümmet içerisindeki yeri aile reisine bağlıydı ama onun ümmet içerisindeki konumu da ailesini yönetme ve kontrol etme kapasitesiyle ölçülüyordu.

Osmanlı ailesi içerisindeki, daha önce değindiğimiz, evin erkeğine yakınlık ve yaş kriterleri üzerine kurulu kadın hiyerarşisinin en alt basamağında cariyeler bulunuyordu. Bunları, evlilik tarihleri ve çocuklarının cinsiyetine bağlı bir önem sırası ile nikâhli eşler takip ediyordu. Anne, hem de bir erkek çocuk annesi olmak, kadının yaşlılığı için bir garanti olup, onun bir sonraki kuşak karşısında yetkili bir konuma kavuşmasına da imkân sağlıyordu. Yaşam süreci içinde böylesi bir konuma ulaşma olasılığı, kadınların ailevi iktidar sistemine katılımlarının en önemli garan-

tisi olduğundan, genç kadının bağımlılık konumu, kurgusal olarak, yetkin ana rolüyle speküler bir durumdaydı. Öte yandan kadının ev içi iktidarının erkek çocuğu ile kurduğu yakınlığa bağımlı oluşu, evliliğin genç çiftin duygusal ihtiyaçlarını tatmin edici bir işlev görmesinde anne figürünü başlıca engellerden biri haline getiriyordu. Diğer yandan genç gelin için de yaşadığı bu yeni ve yabancı ortamda kocasının destek ve korumasını kazanmak hayati önem taşıyor ve genellikle her iki genci de kontrolü altında tutan bir önceki nesil karşısında genç karı koca arasında belli ölçüde de olsa bir dayanışma oluşuyordu. Osmanlı dönemi romanlarının açık bir biçimde gösterdiği gibi, kadınların koca ve oğullarını kendilerine bağlamak için harekete geçirdikleri stratejiler, çoğu kez, ataerkil geniş aileyi kuşaklar ve cinsler arası acımasız bir mücadelenin değişken sahnesine dönüştürmekteydi.

Kölelik

Kölelik Osmanlı İmparatorluğu'nun gerek politik ve gerekse de ev içi organizasyonu açısından büyük önem taşıyan bir kurumdur ve imparatorluk bünyesinde bu kelimeye hiçbir zaman Batı kültüründe taşıdığı olumsuz anlamlar yüklenmemiştir. İslâm dini bu tarihten itibaren⁸³ kesin kurallarla düzenlenmiştir.⁸⁴ Büyük bir kıs-

83 Müslüman dünyasında ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda kölelik ve köle ticareti üzerine araştırmalar henüz başlangıç aşamasında. Varolan birkaç çalışma Afrika ya da ortaçağ üzerine ihtisaslaşmış araştırmacıların eseridir. Bkz. 1977'de Princeton'da Müslüman Afrika'da kölelik ve onunla ilgili kurumlar üzerine düzenlenen bir kongrenin verilerini toplayan, J.R. Willis, *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 cilt, Londra 1985. Müslüman devletlerin askerî kurumlarında köleliği ele alan, P. Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of Islamic Polity*, Cambridge 1980 ve D. Pipes, *Slave Soldiers and Islam*, New Haven-Londra 1981. Olgunun Ortadoğu'daki genel tarihi üzerine çalışan, B. Lewis, *Race and Slavery in the Middle East: A Historical Enquiry*, New York 1990. Osmanlı İmparatorluğu'nda kölelik müessesesi üzerine tek genel tarih çalışması, E.R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and its Suppression, 1840-1890*, Princeton 1982, ise 19. yüzyıla ve olgunun ticari boyutları üzerine yoğunlaşmıştır. Aynı yazar daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda kölelik olgusunun farklı boyutları üzerine ışık tutan makaleler yayınladı; "The Imperial Eunuchs of Istanbul: From Africa to the Heart of Islam", *Middle Eastern Studies*, XX/3 (1984), s. 379-390; "Attitude to Slavery During the Tanzimat", H.D. Yıldız (der.), *150. Yılında Tanzimat* içinde, Ankara 1992, s. 303-305. 19. yüzyıl Osmanlı aydınlarının kölelik konusundaki tutumlarını inceleyen tek çalışma, benim bildiğim kadarıyla, I. Parlaur'un Tanzi-

mım savaş ganimetlerinin oluşturduğu kölelerin belli bir miktarı padişahın payı idi. Osmanlılar bu müesseseden merkezî iktidarı güçlendirmek için yararlandılar, kölelerden seçilmiş asker ve yöneticileri askerî ve idarî organizasyonlarının merkezî çekirdeği konumuna getirerek tümüyle padişaha bağlı, varlığını ve kimliğini ona borçlu bir yönetim gücü oluşturdular.⁸⁵ İmparatorluğun yönetici ve askerlerinin tümünün kul (köle) statüsünde olması da bu müessesenin toplumsal algılanışım şartlandırmıştır.

Kul sistemi, Osmanlı idarî ve askerî organizasyonunun 19. yüzyıla dek geçirdiği tarihî evrim boyunca birçok değişime uğramıştır. Devşirme sistemi 1600'lerde son bulmuş, 1800'lerde askerî ve idarî anlamda kölelik statüsü tamamen ortadan kalkmıştır.⁸⁶ Buna rağmen Osmanlı seçkinler sınıfının yaşam ve muhayyilesinde bu müessese 19. yüzyılın ikinci yarısında hâlâ önemini korumaktadır.⁸⁷ Örneğin Metin Kunt'un "kulların kulları" olarak tanımladığı, 17. yüzyıl ve sonrasında yaygınlaşan, taşra idarecilerinin malikanelerinde önemli mevkilere atanmaları için yetiştirdikleri köleler, sonraki yüzyıllarda da Osmanlı seçkinler kadrosunun önemli bir bileşeni olmaya devam etmişti.⁸⁸ Böylece yetiştirilmiş köleler merkezde askerî veya idarî mevkilere atanıyor, kariyer yaparak yetkilerini artırıyor, gerektiğinde eski sahiplerini merkezde destekliyor, onların çıkarlarını gözetiyorlardı.⁸⁹ Köle ve sahibi arasındaki ilişkinin, *intisab* bağına nisbeten çok daha kompleks ve güçlü nitelikle-

mat dönemi edebiyatı üzerine yaptığı, *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*, Ankara 1987, adlı çalışmadır.

84 B. Lewis, *Islam, From Muhammad to the Capture of Constantinople*, cilt II: *Religion and Society*, Oxford 1987, s. 236-251.

85 Sistem hakkında bkz. H.A.R. Gibb, H. Bowen, *Islamic Society and the West*; N. Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Chicago-Londra 1972; B. Lewis, *Istanbul and the Civilisation of the Ottoman Empire*, Norman, Oklahoma 1963.

86 Bu sürecin, ihtisaslaşmış bir bürokrasinin oluşumu açısından en önemli anlatımı, C.V. Findley, *The Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, Princeton 1980 ve aynı yazarın, *Ottoman Civil Officialdom*, Princeton 1992.

87 H. İnalcık, *The Ottoman Empire*'de, Osmanlı askerî ve idarî sisteminde köleliğin sadece bir sıfat olduğunu, doğuştan "özgür" olanlar ile "köle" kökenliler arasında çok az bir fark bulunduğunu yazıyor. Ayrıca bkz. aynı yazarın, "Ghulam" maddesi, *Encyclopaedia of Islam*, II.

88 M. Kunt, *The Sultan's Servants, The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York 1983.

89 Bkz. F.M. Göçek, *The Rise of the Bourgeoisie*, s. 3-44.

rinin olduğuna da işaret etmemiz gerek. Bütün bunlardan ötürü, kulluk statüsünün yaygın bir biçimde yaşandığı Osmanlı seçkinler sınıfında, özgür-köle ayırımından ziyade, değişik mevki ve prestijlere isabet eden değişik rollerden söz etmek gerekiyor. Osmanlı toplumunda bizim bugün sahip olduğumuz kölelik anlayışına en yakın konumda olanları, tarımda çalıştırılanlardı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda kölelik müessesesinin, politik sistemin yanısıra cinsler arası ilişkiler, erkekliğin oluşumu ve ifadesi gibi konularda da büyük önem taşıyan diğer önemli boyutunu kadın köleler oluşturuyordu. Padişahın merkeziliğinin garanti altına alınması uğruna atılmış adımların belki en ilginç, II. Beyazıd (1481-1520) döneminden itibaren hükümdarların evlenmemeleri ve hanedanın yeniden üretiminin köle kadınlar ile cinsel ilişkilerine bırakılmışlığıydı.⁹⁰ Bu, şüphesiz hanedanlığın ataerki silsilesini güçlendiren ve belli ailelerle kurulacak akrabalık ilişkilerinin, iktidarın sadece hanedan üyelerine aitliğini tehdit etmesini engelleyen bir uygulamaydı.⁹¹

Gerek yaşamların saray örneği üzerine modelleyen seçkin ailelerin gerekse daha mütevazı ailelerin, ev içi organizasyonlarında kadın-erkek kölelerin büyük ağırlıkları vardı. Konak haremelerinin saray hareminden önemli bir farkı, meşru eşlerin kadınlara özgü hiyerarşinin en yüksek basamaklarında bulunmaları ve kölelerin büyük kısmının bu hanımların özel malı olmalarıdır. Osmanlı toplumunda güzel ve iyi eğitilmiş köle kızlarla çevrili olmak, önemli bir prestij göstergesiydi. Çoğunlukla yüksek tabakadan Osmanlı hanımefendileri, ileride hediye etmek, cariye olarak satmak veya evlendirmek üzere, küçük yaşta kızlar satın alıyor ve bunları eğitiyorlardı.⁹² Özellikle beyaz ırktan köle ka-

90 Bu uygulamanın başlangıcı hakkında kesin bir tarih vermek benim bilgilerim dahilinde mümkün değil. Metne aktarılan tarihler C. Uluçay'dan alınma, *Harem*, Ankara 1971, s. 11. Bu konuda yapılan araştırmaların en önemlisi, L.P. Pierce, *The Imperial Harem...* Ayrıca Bkz. N.M. Penzer, *The Harem*, Londra 1965; P. Tuğlacı, *The Ottoman Palace Women*, İstanbul 1985; L. Hanoum, *Le Harem Imperial et les Sultaness au XIX. Siècles*, Brüksel 1991.

91 Osmanlı padişahlarının evlenmemelerini öngören kurala ilk karşı çıkan Kanuni Sultan Süleyman'dır. Bkz. L.P. Pierce, *The Imperial Harem...*, not 18.

92 Bu konuda bir tanıklık Lady Montagu'nun 1717-1718'de İstanbul'dan yazdığı mektuplardan geliyor. Bkz. M.W. Montagu, (R. Hlasband, der.), *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, Oxford 1965.

dınlar, kul olmaya eğitilmiş erkek köleler gibi, seçkinler sınıfına dahil ediliyor, sistemin iç, harem boyutuna katılıyorlardı. Kadın kölelerin başlıca üç çeşit kullanımı vardı. Ev içi hizmetlere tahsis edilenler, kapasitelerine göre kalfa, eğitimci, dadı, hizmetçi olabiliyorlardı. Çırak, çırağı veya besleme diye anılan genç kızlar, gelecekte kendilerine verilecek rolleri üstlenmek üzere eğitim gören, çoğunlukla kendilerini satın alan ailenin dışında işlev edinecek olanlardı. Üçüncü grup kadın köleler ise, odalık veya cariyeye denen, kendilerine sahip erkeğin cinsel yoldaşı olan kadınlardı.

İslâm dini, erkeğin dörtten fazla kadınla evlenmesine izin vermemiş, her birine eşit bir biçimde davranmasını zorunlu kılmış ve böylece çokeşliliğe sınırlar koymuştur ama ona istediği ve almaya muktedir olduğu sayıda odalığa sahip olma hakkını tanımıştır.⁹³ Köleler, konumları ne olursa olsun onlardan her türlü hizmeti talep etmeye hakkı olan sahiplerinin malıdır. Ancak üstlendikleri işlevden bağımsız olarak içinde yaşadıkları ailenin üyesi, evladı kabul edilirler, hatta çoğu zaman özgürleştirildikten sonra da, ait oldukları eski aile tarafından bakılıp gözetilirler.

İstanbul'da köle pazarı I. Ahmet döneminde, 1609 yılında inşa edilmiş, ortada bir avlusu olan köşeli bir yapıdır. Afrika'dan gelen siyah kadınlar avlunun ortasındaki bir platform üzerinde sergilenirken, genellikle Çerkez veya Gürcü olan genç beyaz kızlar ise müstakbel alıcılarını ayrı odalarda bekler ve özel salonlarda sergilenirlerdi. Kölelerin fiyatları, pazara sunulmuş sayıları ve kalitelerine bağlı olarak yıldan yıla değişirdi. Genellikle 6-13 yaşları arasında satışa çıkarılan kız çocuklar arasında beyaz ve güzel olanlar diğerlerinden daha pahalıydı. Batı Avrupa ülkelerinden gelen ağır baskılara yenik düşen Osmanlı otoriteleri, 1854 yılında köle pazarını kapatmışlarsa da sözkonusu ticareti ortadan kaldırmayı başaramamışlardır. Satın alınan köleler bir deneme

93 Bu konuda da hâlâ elimizde sistematik tarihî-antropolojik çalışmalar bulunmuyor. Uygulamanın yaygınlık derecesini bilmiyoruz, evlilikle birlikte var olup olmadığını bilmiyoruz, harem içerisinde nikâhlı eşler ve odalıklar arasındaki ilişkileri tanımlıyoruz. Hiçbir bilimsellik iddiası olmayan bazı makale ve kitaplar, olgunun bazı boyutları üzerine düşündürücü bilgiler veriyor. Bunlar arasında I.H. Konyalı, "Cariyeler ve Esir Pazarı", *Tarih Dünyası* 1/2 (1952) s. 27-30; L. Saz, *Haremin İçyüzü*, İstanbul: 1974.

süresi geçirdikten sonra,⁹⁴ beyazlar dokuz, siyahlar yedi yıl gibi sınırlı bir zaman dilimi süresince alıcılarının mülkiyetinde kalıyorlardı. Bu sürenin bitiminden önce tekrar satılmamış olan kölelerin serbest bırakılmaları gerekiyordu.⁹⁵ Bir köleyi serbest bırakmak toplumca takdir edilen bir jest olduğu gibi büyük bir dinî değer de taşıyordu.

Seçkin aileler içerisine odalık olarak girecek kölelere genellikle Can, Gül, Nur, Haz gibi güzellik ve incelik kavramları üzerine üretilmiş yeni bir isim verilir; köle evlendiği takdirde buna çoğu kez bir de Müslüman ismi eklenirdi. Yeni köleler Osmanlı seçkinlerine has tipik, ince davranış kurallarını, kendilerinden daha yaşlı ve tecrübeli kalfaların kılavuzluğu altında öğrenirlerdi. Bu eğitim kapsamına genellikle İslâm dininin prensiplerinin yanı sıra Osmanlıca yazma ve okuma becerisi, görgü ve davranış kuralları, dikiş-nakış sanatı, müzik ve dans giriyordu.

Daha değerli olan beyaz köleler, beden gücü gerektiren işlerden muaf tutuluyor ve ağır işler genellikle siyah kölelere bırakılıyordu. Beyaz kölelerin en önemli görevi misafirlere ikram hizmetinde bulunmaktı. Charles White'm 1844 yılındaki gözlemlerine göre her yıl İstanbul'a 500 Çerkez köle getiriliyor ve bunların yaklaşık %30'u evlendiriliyor, geri kalanı çoğunlukla odalık oluyor veya girdikleri aile içerisinde çeşitli sorumluluklar yükleniyorlardı.⁹⁶ 19. yüzyılın sonlarına kadar, İstanbul'un büyük konaklarında çok sayıda köle yaşamaktaydı. Sami Paşa'nın altmış odalı konağında yaşayan 100 kişinin büyük bir bölümünü Çerkez köleler oluşturuyor, II. Abdülhamit'in Bahriye amiri Hasan Hüsnü Paşa'nın 100 odalı konağı için de aynı şey söyleniyordu. Osmanlı devletinin 1800'lerin ikinci yarısından itibaren Batılı devletlerin baskısı ile giriştiği kölelik müessesesine son verme çabaları, bu müessesenin güçlü toplumsal meşruiyeti sayesinde sonuçsuz kal-

94 Satın almadan önce kölelerin "deneme" amacı ile tutulmalarının onların fuhuş aracı olarak kullanılması sonucunu doğurduğu anlatılıyor. Osmanlı arşivlerindeki birçok belgenin gösterdiği gibi, şehirlerde bir işe ve eve sahip olmayan bekârlar bu yönteme sık sık başvuruyorlardı ve otoritelerin birçok girişimine rağmen uygulamanın kontrolü veya yasaklanması mümkün olmuyordu.

95 L. Saz, *Haremin İçyüzü*, s. 52.

96 Bkz. C. White, *Three Years in Constantinople or Domestic Manners of the Turks in 1844*, cilt III, Londra 1845, s. 7.

muş ve kölelik, özellikle ev içi yaşamında, Cumhuriyet'in ilanına dek varlığını sürdürmüştür.⁹⁷

İstanbul ailelerinin birden fazla evlilik, köle ve cariyelerle örülmüş iç yaşamı gerek ilk Türk romanlarının, gerekse de geniş bir anekdot edebiyatının içeriğini oluşturuyor. Bunlardan bazı örnekleri burada aktarmak, konu üzerine biraz daha bilgi edinmek ve bu ortamın ruhunu hissetmek açısından yararlı olabilir.

İlk Türk romanının⁹⁸ yayınlandığı 1872 yılından itibaren Osmanlı seçkinler sınıfından tipik bir ailenin yaşamı üzerine yapılan edebi tasvirler, Duben ve Behar'ın 1880-1910 yılları üzerine elde ettikleri verileri büyük ölçüde doğruluyorlar: Başkentin seçkin aileleri üç kuşağı bir arada barındıran büyük konaklarda yaşıyorlar, aynı çatı altında oturan aile bireylerinin sayısı yıldan yıla azalma eğilimi gösteriyorduysa da çok güçlü akrabalık bağları varlığını sürdürüyor, çoğunlukla ailenin bir üyesi başka bir yerde oturmakla birlikte akrabalarından birinin yanında misafir olarak uzun süre kalıyordu. Evlilik yaşı uzamaya başlamıştı. Örneğin, Ahmet Midhat *Felâtnun Bey ile Rakım Efendi* (1875) adlı romanında Felatun beyin babası Mustafa Merâki Efendi'nin 16 yaşındayken 12 yaşındaki bir kızı nikâhladığını, oysa Rakım Efendi'den sonraki kuşağın ancak 27 yaşında ev kurduğunu yazıyordu.⁹⁹ Aynı romanda yazar, yaşadığı dönemin toplumsal pratiği açısından, 18 yaşında bir genç kız için ideal kabul edilen koca adayını "30 yaşında, öğrenimini tamamlamış, hali vakti yerinde bir deniz albayı" olarak tanımlıyor. Duben ve Behar'ın İstanbullu aileler üzerine yaptıkları araştırma da aynı eğilimleri saptıyor. Araştırmacılar 1800'lü yılların ortalarında evlilik yaşının erkekler için ortalama 30, kadınlar için 20 olduğunu gösteriyorlar. Gerek romanlarda gerekse araştırmacılar tarafından toplanan verilerde İstanbullu seçkin ailelerin 1 ile 3 arasında değişen sınırlı sayıda çocuk sahibi oldukları görülüyor.

97 Osmanlı İmparatorluğu'nda köle ticaretinin ortadan kaldırılması için Bkz. E.R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade...*

98 Ş. Sami'nin *Taaşuk-ı Talât ve Fitnat* romanı. Roman 1872'de küçük fasiküller halinde, 1875'te ise kitap olarak yayınlanmıştır.

99 A. Mithat, *Felâtnun Bey ile Rakım Efendi*, Ankara 2000 (ilk baskı, 1875).

Seçkinler arasında çokeşliliğin yaygın bir şekilde uygulandığı da gözlenmekte. Anlatıldığına göre Mithat Paşa Bağdat valiliğine atandığında (1869-1872), eşi İstanbul'da kalmayı tercih etmiş, Paşa da kendine Çerkez bir köleyi ikinci eş olarak almış. Görevi tamamlanıp İstanbul'a döndüklerinde ikinci eşini eve yalnız göndermiş. Bu şekilde ilk hanım ile karşılaşınca ikinci eş, birincinin elini öpmeye davranmış, diğeri bu jesti engelleyerek onu yanaklarından öpmüş. Böylece iki eş arasındaki hiyerarşi teyid edildikten sonra, genç eşe bir daire tahsis edilmiş ve iki hanım aralarındaki hiyerarşiye saygı ölçüsünde uyumlu bir yaşam kurmuşlar. Genel olarak ilk eşin ev içi yaşam üzerindeki hâkimiyet ve kontrolünü sürdürme arzusu, diğer eşlerin cariyeler arasından seçilmelerinin başlıca nedenleri arasında sayılmaktadır.¹⁰⁰

Çoğu kez eşlerin kendi aralarındaki hiyerarşiye gösterdikleri saygı da, uyumlu bir ortak aile yaşamını sağlamaya yeterli değildi, çünkü farklı eşlerin çocuk ve hizmetçileri arasındaki rekabet büyük bir gerilim ve huzursuzluk yaratmaya yetiyordu. Halide Edip, hatıralarında babasının ikinci evliliğinin doğurduğu duygusal gerginlikleri çözmek amacı ile sonunda nasıl hanımların yaşadıkları evleri ayırmak zorunda kalmış olduğunu anlatıyor:

“Abla [ilk eş] döndüğü gün, bütün ev ayakta idi. O yukarı çıktı ve Teyzenin [ikinci eş] odasına gitti. Teyze ayakta, başı önünde ağlıyordu (...) Abla gençliğine rağmen, büyük bir metanetle yanına gitti, boynuna sarıldı ‘Ne yapalım, kısmet böyleymiş’ dedikten sonra, kendi odasına çekildi (...) Bu evde ortak olarak iki kadının yaşadığı müddetçe, iç huzursuzluğu devam etti, fakat bunu dışarıya vuran, patırtı çıkaran sadece Teyzenin halayığı Fikriyar ile Ablanın halayığı Cemile idi. (...) Nihayet babam Abla’yı çocukları ile beraber Beşiktaş’taki Mor salkımlı eve götürdü”.¹⁰¹

Yapılan araştırmalar da Halide Edip’in yazdığı gibi İstanbul’da 1800’lerin sonlarına doğru çokeşlilik uygulamasının genellikle

100 İlk eş genellikle “Büyük Hanım” olarak adlandırılırdı. Sonraki eşlerin köle kökenli olması ev hayatında uyum sağlanmasının garantisiydi. Bkz. F. Davis, *The Ottoman Lady...*, s. 89.

101 H.E. Adivar, *Mor Salkımlı Ev*, İstanbul 1996 [ilk baskı *Memoirs of Halide Edib*], s. 99-100.

iki eşlilikle sınırlı olduğunu ve eşlerin nadiren birarada yaşadıklarını gösteriyor. Genellikle kendi sınıflarından bir kadınla evlenen erkekler, bir süre sonra ilk eşlerine itaat etmek ve saygı göstermek zorunda olan Çerkez veya Gürcü bir veya birkaç köle satın alıyorlardı.¹⁰²

Eş veya gelin olarak köleler tercih ediliyordu, çünkü onların geri dönebilecekleri bir aileleri yoktu ve ister istemez Osmanlı ailesinden çıkma bir kıza göre çok daha uysal ve iddiasızdılar. Üstelik, erkeği, aksi takdirde içine girmek zorunda kalacağı geniş akrabalık sisteminde kabul edilir bir uyum sağlama çabasından da kurtarıyorlardı. Bunların da ötesinde köleler, erkeğin beğeni ve isteklerini tatmin etmek üzere yetiştiriliyordu. Kadınlar açısından da, kocalarını her türlü hiyerarşik kurala rağmen kendileri ile eşit saygınlığı olacak başka nikâhlı eşlerle paylaşmaktansa, onlara itaat etmek ve saygı göstermek zorunda olan odalıklarla paylaşmak tercih edilir bir durumdu. Bütün bunlar göz önünde tutulduğunda bir evde kölelerin varlığının, evin reisi onlara özel bir ihtimam göstermeye başladığı andan itibaren, ailenin kadınları arasında nasıl büyük gerilimlere sebep olabileceği iyi anlaşılıyor. Nitekim hanımlar, genellikle kendilerine ait olan köleleri, cinsel olarak arzulanabilir hale geldikleri anda satıyor veya evlendirerek mülkiyetlerinden çıkarıyorlardı.

Kadının kısırlığı çokeşliliğin kabulünde çok önemli ve yaygın bir nedendi. Bu durumdaki kadın çoğu kez bizzat kendisi kocasına, onu çocuk sahibi etsin diye, bir odalık sunuyordu. Örneğin 1800'lerin sonunda Doğu Anadolu valilerinden Cemal Bey'in eşi, ilişkiden doğacak çocukların kendisine "anne" diye hitap etmeleri şartıyla ona kendi Çerkez kölesini vermişti. Elbette genellikle erkekleri çokeşliliğe iten esas neden, daha genç bir eş alma arzusu-ydu: 1900'lerin başlarında Sami Paşa, artık yaşlanmış olan karısına haber vermeksizin iki genç cariyeyle kendisine ikinci bir ev kurmuştu.¹⁰³

Halide Edip Adıvar (1883-1964) otobiyografik özellikler taşıyan *Sinekli Bakkal* (1935) adlı romanında II. Abdülhamit'in hükümdarlığının son yıllarında bir İstanbul konağındaki hayatı an-

102 F. Davis, *The Ottoman Lady...*, s. 88.

103 A.g.e., s. 89.

latırken aile reisinin, bir erkek evlattan sonra, eşi “başka çocuk doğurmayınca (...) gizlice bir buğday tüccarının kızıyla evlendi”ğini ve yeni karısı için “konaktan uzak bir semtte” ikinci bir ev kurduğunu anlatır.¹⁰⁴

Yine *Sinekli Bakkal*’da önemli mevkillerdeki Osmanlıların eşlerinin köle satın alıp eğitmeleri de anlatılıyor. Örneğin Paşa’nın “bir kraliçe gibi kibirli” eşi Sabiha Hanım şöyle tasvir edilen bir Çerkez kızı büyötmektedir:

“Boy uzun, omuzlar geniş, kalçalar bir erkek çocuk gibi dar, ten ipek gibi yumuşak ve beyaz, gözler iki büyük mavi mine çiçeği gibi ... Arkasında dümdüz pembe bir entari, belinde gümüş bir kemer vardı. Halayıklar arasında bir o, başını bağlamamıştı. Sarı saçlarını bir örgü örmüş, ucuna pembe bir kurdele bağlamış, arkasına salıvermişti (...) İsmi Kanarya idi”.¹⁰⁵

Bu güzel genç kız, bir şehzadenin eşi olmak üzere saraya hediye edilmeden önce Sabiha hanım ile kendisi de eski bir köle olan gelini Dürnev arasındaki mücadelede güçlü bir silah olacaktır.

“Dürnev’i Sabiha Hanım küçük almış, terbiye etmiş, iyi bir öğrenim vermiş, oğluna nikâh edivermişti. Genç Çerkez’in da-ima kendisine bağlı ve ikinci safta kalacağını umarak, dışarıdan gelin almamayı seçmişti (...) Fakat romatizması onu köşe minderine bağlayalı iş değişmiş, genç kadın ona sormadan sağa sola emirler vermeye cesaret etmişti. Sabiha Hanım gelinine haddini bildirmek için etkili bir çare düşündü. Kanarya isminde sarışın, güzel bir Çerkez kızı satın aldı. Görünüşte kıza oyun dersi veriliyor ve Abdülhamit’in kadınlarından birine hediye edileceğinden söz ediliyordu. Gerçekte bu, geline gözdağı vermekten başka bir şey değildi. Halbuki önce Dürnev (...) Kanarya’nın can dostu oldu, musiki ve oyun dersleriyle ilgilendi ve durmaksızın saraya gidecek kızın oyununu ve tavrını teftiş için kayınbabasını odasına davete başladı”.¹⁰⁶

104 H.E. Adivar, *Sinekli Bakkal*, İstanbul 1972 (İlk baskı, 1936), s. 29-30 (ilk kez İngilizce olarak, *The Clown and His Daughter*, Londra 1935).

105 A.g.e., s. 32.

106 A.g.e., s. 31.

Dürnev kayınbabasını Kanarya'ya yaklaştırmak için elinden ne gelirse ardına koymayınca "Kanarya'nın o hafta, hemen, Kadınefendiye takdimi, konaktan çıkarılması, çok acele bir zorunluk olmuştu".¹⁰⁷

Tanzimat'ın sonlarına doğru çokeşlilik Osmanlı seçkinlerinin Avrupa diplomatik temsilcileri ile ilişkilerinde rahatsızlık unsuru olmaya başlayınca, bir 'diplomatik eş' seçme çözümü bulundu. Bu, bilinen ve görünen tek eş, yabancı diplomatların eşlerini ziyaret etmekle görevli bir temsilci durumundaydı. Örneğin Şemseddin Sami, ismini sadece baş harfi R. (muhtemelen Reşit Paşa) ile andığı bir Paşa'mın, evinin mutlak hâkimi "diplomatik eşinin" despot temsilciliğini hoşgördüğünü, ama ölümünden sonra hiç kimsenin bilmediği, kimisi çocuktuklu üç eşinin daha ortaya çıktığını anlatır.¹⁰⁸

Özetlemek gerekirse, Osmanlı İmparatorluğu'nda ataerkil yapılar, erkeğin kadın üzerinde kurduğu ezici bir irade üzerine temellendirilmiş olmakla birlikte, kadının ev içinde küçümsenmeyecek bir hâkimiyeti vardı. Aile üyeleri arasındaki bağlar, sevgiden çok işbirliği veya iktidar çatışmaları üzerine kuruluydu. Sistem, cinsel, biyolojik ve duygusal alanların birbirinden ayrı tutulması prensibine dayanıyordu. Böylece heteroseksüel ilişkiler, cinselliğin tatmini ve üreme boyutları ile sınırlı tutulmaya çalışılırken, duygusal yaşam ve tutkular ailenin dışına, bazen de eşcinsel aşka itiliyordu. Duygusalılık tamamen erkek hiyerarşisi içerisine kanallize edilmişti ve ifadesini, dünyasal anlamda, en üst düzeyinde padişahın şahsına varan iktidar erkinin yüceltilmesinde buluyordu. Ruhsal alandaki ifadesini ise, yaradılışın yaradan ile yaradılan arasındaki kopukluğu aşmaya can atan coşkun isteginde buluyordu.

Vardığımız bu sonuçların soyutluğunu ve mutlaklaştırılmazlığını teslim etmek zorundayız. Yakışır görünsün görünmesin, her tarihî dönemde erkekleri kadınlara bağlayan önemli duygusal bağılıklar yaşanmış; evli çiftler hiç olmazsa, uzun yıllar devam eden ortak yaşamın doğurduğu alışkanlık ve dayanışma, çocuklar için duyulan endişeler, genel aile stratejileri, ilişkileri vs. yüzün-

107 A.g.e., s. 41.

108 T. Taşkıran, "Şemseddin Sami ve Kadınlar", *Türk Yurdu* 1 (Haziran 1955) s. 946-950.

den, gerçekte, birbirlerine teorik planda öngörüldüğünden çok daha yakın olmuşlardır.

Yaşam alanları

Daha önce de değindiğimiz gibi, Müslüman toplumu cinslerin yaşam alanları arasında net bir ayırım öngörür. Cami, çarşı ve genel olarak kamuya açık alanlar erkeklere ait iken, kadınlara ayrılan esas alan evdir. Aralarında kan veya nikâh bağı olmayan kadın ve erkekler birbirlerine karışamazlar, fakat her iki cinse de kendi alanları içinde geniş özerklik tanınmıştır. Kadınlar, ailelerinden bir erkek ya da yaşlı bir kadının eşliğinde ve örtülü olarak erkeklerle ait kamu alanına girebilirler. Örtü, kadının devingenliğini sınırlamadığı gibi, bu devingenliği meşrulaştıran ve güven altına alan bir araçtır. Osmanlı toplumunda, erkek ve kadın dünyalarının ayrılığı, kadının devingenliğine hiçbir zaman engel olmamış, şehir içi ulaşım araçlarını kadınlar da, erkekler gibi, her zaman kullanmışlar ve 19. yüzyılda işleme giren yeni araçlarda kadınların hizmetine özel mekânlar sunulmuş, aynı dönemde yaygınlaşan tiyatro vs. gibi etkinlikler de ya kadınlara mahsus gösteriler organize etmiş ya da onlara mahsus seyir alanı oluşturmuşlardı.¹⁰⁹

Aile içerisindeki hâkim konumlarına rağmen erkeklerin evin kadınlara ailiğine saygı göstermeleri ve bu mekânda mümkün olduğunca az bulunmaları genel bir uygulamaydı. Haremlik ve selamlık olarak iki ayrı mekânı barındırabilecek büyük evler haricinde genel olarak evde erkeğe ait kabul edilebilecek alan son derece sınırlıydı. Mekânların haremlik ve selamlık olarak ayırımı erkekleri kadın dünyasının tamamen dışında bırakıyor, erkeğin kontrol ve hâkimiyet işlevlerini yerine getirmek için yaşadığı sürekli psikolojik baskıyı daha da pekiştiriyordu. Bir erkek yabancı bir kadın karşısında iyi niyetini ve haysiyetini belli etmek için gözlerini yere indiriyor ve uzak bir mesafede duruyordu. Kadının saygıdeğerliliğini ağırbaşlı, içe dönük utangaç ve mütevazı tavırlar ifade ediyordu. Erkeğin ev içi yaşama doğrudan müdahalesi uygun görülmediğinden aile reisinin otoritesine genellikle yaşlı

109 P. Tuğlacı, *Women of Istanbul in Ottoman Times*, İstanbul 1984.

anne aracılık ediyor ve daha genç kadınlar onun denetimi altında yaşıyorlardı. Bu uygulama aile içerisinde, biyolojik üretim yaşındaki çiftler arasındaki iletişimi en az düzeye indirgeyen etkenlerden biriydi.

Ev, dışarıya kapalı bir alan değil, kadınların geniş bir özerklik içerisinde sürdürdükleri dinî ve sosyal yaşamın merkez alanıydı. Mahalle içi sokaklar, ev içi alanın ideal bir uzantısını teşkil ettiklerinden, orada da kadınlar dost ve akraba ziyaretlerini rahatça yapıyor ve görelî bir serbestlik içerisinde olabiliyorlardı. Nitekim yukarıda belirttiğimiz gibi, mahalle yaşamının başlıca özellikleri, bu ortamda yaşayan kişilerin genellikle birbirlerine önemli niteliklerle bağlı olmalarının yanı sıra, mahalle sınırlarının ve mahallenin ahlâkî bütünlüğünün, genç erkekler tarafından dikkatle savunulması idi. Böylece mahalle yaşamı, bir yandan kadınların devingenliği açısından özgürlük ve güven sağlarken, öte yandan da onlar üzerinde hüküm süren toplumsal kontrolü garanti ve ifade ediyordu.

Bu noktaya gelinceye dek modernleşme sürecinin başlamasından önceki dönemde Türk-Osmanlı toplumu'nda geçerli ataerkil sistemin dayandığı önemli kültürel ve dinî özellikleri tanımlanmaya çalıştık. Modernleşme, daha önce de değindiğimiz gibi, toplumun, politik ve hukuki kurumlarının laikleşmesine özdeş niteliği ile, bu geleneksel ataerkil yapıları birçok açıdan tartışmaya açmıştır. Bir sonraki bölümde bir yandan kurumsal reformlar ve reformistlerin geleneksel sosyo-kültürel yapıya yönelttikleri eleştiriler, diğer yandan değişimlerin ve toplumda yeni doğan arzuların modern Türk edebiyatındaki yankıları incelenecektir.

2. Osmanlı İmparatorluğu'nun Modernleşmesi

Kurumsal reformlar

1839 yılında okunan Gülhane Fermanı¹ ile Osmanlı tarihinde kurumsal modernleşme dönemi başlıyordu. Ferman, padişahın Batılı güçler nezdinde, özellikle tüm tebaaya etnik ve dinî hiçbir ayrım gözetmeksizin vatandaşlık haklarının tanınması yönünde üstlendiği reform taahhütlerini içeriyordu. Öte yandan aynı ferman, 17. yüzyılda başlayan *Nasihatname* geleneğinin çizgisinde, yerel otoritelere karşı merkezi iktidarın güçlendirilmesi çabalarının da bir devamını oluşturunuyordu. 1856'da, Kırım Savaşı sırasında Avrupalı müttefiklerin baskısı altında, padişah, aynı prensipleri daha ayrıntılı bir fermanla, yeniden onaylayacaktı.

Modern toplum ve devlet anlayışından kaynaklanan kurumları Osmanlı İmparatorluğu'na taşıyan bu reformların, imparatorluğun bütünlüğünü ve iktidarın merkezîliğini korumak amacıyla yürürlüğe konuyor olması, onların gerek tatbikatını gerekse de içeriğini büyük ölçüde etkileyecektir. Toplum ve birey açısından hiçbir yeni anlayışa dayanmayan, yalnızca imparatorluğun bütün-

1 Tanzimat üzerine çok zengin bir kaynakçaya sahibiz. Klasik çalışmalar arasında, N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*; B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford 1968; C.V. Findley, *The Bureaucratic Reform...*

lüğünü ve iktidarın Müslüman yönetici gruplara aitliğini sürdürme çabasından kaynaklanan bu reformların getirdiği her yenilik, sürekli olarak, geleneksel kurum ve yapılarla bağdaştırılmaya çalışılacaktır. Buna rağmen, Tanzimat ile başlayan devrim, inkâr edilmesi imkânsız derecede büyük değişikliklere neden olacaktır.

İmparatorluğu temellerinden sarsacak olan bu değişikliklerin konumuz açısından en anlamlı olanlarını kısaca görelim. Tanzimat ile tarihte ilk kez Müslüman bir devlet, kişiler arası ilişkilere müdahale ederek imparatorluğun kurumsal ve sosyo-ekonomik yaşamını düzenleyici evrensel yasalar ve kararnameler çıkarmaya girişiyordu. Modern yasama gücünün devlete atfedilmesi ile dinî cemaatlerin (millet) önemi giderek azalıyordu. Böylece, dolaylı bir biçimde de olsa, bireyin öznelliği gündeme geliyor, birey sadece dinî bir cemaatin üyesi olmaktan çıkarak devlet karşısında belirli hak ve görevleri olan bir vatandaşa dönüşüyordu.

Devletin İslâmî doğasının en önemli koruyucuları olan ulemanın, kişiyi cemaatten kopardığı, Müslüman ahlakını bozduğu ve Allah'a ait olana el koyduğu gerekçeleriyle bu sürece karşı direnci, son derece güçlü olmuştur. İslâm hukuk teorisinde devlete özgü bir yasama gücü düşünülemez, çünkü geçerliliği olan tek yasa, Allah tarafından peygamber Muhammed'e bildirilmiş, kutsal ve değişmez olan, ulema tarafından uygulanan Şeriat'tır.²

Özel hukuk alanında oldukça gelişmiş olan Şeriat, kamu hukuku, devlet ve kurumların organizasyonu ve yönetimi alanlarında hükümdara, müminlerin çıkarlarını gözetebilmesi için, geniş yetki ve özerklik vermiştir. Yani hükümdar, ulemanın kontrolü altında, Şeriat prensiplerine karşı gelmemek kaydıyla, devlet işlerinin iyi bir şekilde yürütülebilmesi için gerekli gördüğü yasa ve talimatları yürürlüğe koyabilir. Osmanlı İmparatorluğu'nda çok yaygın bir şekilde kullanılmış olan bu teorik imkân, devlet yönetimini, askerlik ve vergi organizasyonunu düzenleyen kanun³ geleneğini oluşturmıştır.

2 Bkz. J. Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1950; aynı yazar, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

3 E. Mardin, "Development of the Shari'a Under the Ottoman Empire", M. Khaduri, H.J. Liebesny (der.), *Law in the Middle East* içinde, Londra 1955, s. 279-291; H. Inalcık, "Law: Sultan Law (Kanun) and Religious Law (Şeriat)", aynı yazar, *The Ottoman Empire* içinde, s. 70-75.

Tanzimat ile başlayan modern devletin kurulması sürecinde yasama faaliyeti doğal olarak merkezi önem taşıyordu.⁴ Ancak politik egemenliğin Müslüman tebaanın elinde tutulması şartı ile Avrupa hukuku prensiplerine uyum sağlama gereksinmesi arasında sıkışan reformcular, sürekli olarak uzlaşma yolları aramakta kalmış ve faaliyetleri, yeni Osmanlı hukukunda Şeriat'ın hangi ağırlıkta muhafaza edileceği üzerine süregiden tartışmalarla şartlanmıştı. Yasama girişimlerinde reformcuları en fazla meşgul eden problem, Şeriat ve kanun geleneğini Batı hukukundan alınmış unsurlarla uyumlu hale getirmek için uygun yollar aramak olmuştur.⁵ Karşılaşılan bütün zorluklara rağmen Osmanlı devleti 1881 yılına dek, 1839 ve 1856 fermanlarının çizdiği yolda, denizcilik, ticari ilişkiler, arazi, vs. ile ilgili bir dizi yasa ve düzenlemeyi uygulamaya sokmuştur.⁶ Bunların ötesinde, o zamana kadar çeşitli dinî toplulukların üyeleri olarak görülen tüm tebaaya vatandaşlık hakkının tanınmasıyla gündeme gelen hukukun evrenselliği prensibi, yeni bir ceza kanununun da benimsenmesini zorunlu kılmıştır.

Burada ne çeşitli yasaların yazımı konusunda uygulanan işlemlerin içerdiği çelişkileri, ne de eski ve yeni tür mahkemelerin birarada bulunmasından doğan sayısız problemleri tartışmak için ayrıntılara girmemiz mümkün. Yeni hukuk sisteminin ve kabul edilen yargılama usulünün en önemli esin kaynağı Fransa olmuş ve gösterilen tüm çabalara rağmen, hukukun evrenselliği prensibi ve Fransız kanun ve cezai yargılama yöntemlerinin kabulü, gelecekte Osmanlı hukukunu temellerinden sarsmıştır. Yeni mahkemelerde Hristiyanların Müslümanlara karşı şahitliği geçerli sayılıyordu; hakimler kurulu da, suçlular hangi dinden olursa olsun, eşit sayıda Müslüman ve gayrimüslimden oluşuyordu.

4 N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 216; B. Lewis, *The Emergence...*, s. 122.

5 N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 216.

6 19. ve 20. yüzyılda yürürlüğe giren Osmanlı kanunlarının metinleri için: *Düstur*, İstanbul 1871-1928. Bu metinlerin bir kısmı Fransızca'ya çevrilmiş bulunuyor: G. Aristarchi, *Législation Ottomane* (1873-88), 7 cilt, İstanbul 1873-1888 ve G. Young, *Corps de Droit Ottomane*, 7 cilt, Oxford 1905-1906. Ceza ve ticaret hukukları üzerine bir çalışma için Ed. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, 2 cilt, Paris 1882-1884. Toprak kanunu üzerine, F.A. Belin, "Etude Sur la Propriété Foncière en Pays Musulman et Spécialment en Turquie", *Journal Asiatique* (1862); Ö.L. Barkan, "Türk Toprak Kanunu Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", Milli Eğitim Bakanlığı (der.) *Tanzimat* içinde, İstanbul 1940, s. 321-421.

Tanzimat'ın ilanı ile modern devletin kurulması sürecinin başlaması, Osmanlılara merkezî iktidarı güçlendirmek için yeni bir araç vermişti. Fakat aynı zamanda imparatorluk sistemine *hukuk* ve *vatandaşlık* kavramları girmiş, böylece devletin egemenliğinin meşruiyet temelleri sarsılmış, kişi, grup ve dinî cemaatler karşısındaki pozisyonu değişmiş ve millet sisteminin işleyişi tehdit altına girmişti.

Kendisine öncülük eden yönetici sınıfın bünyesinde açıkça görüldüğü gibi, 1839'da başlatılan yenilikçi hareket, devletin geleneksel yapısında gerçekleşmiş derin bir değişimin uzantısıydı. Bu değişim, 18. yüzyılda başlayıp, devlet örgütünde bürokrasinin giderek ulema ve askerlerin aleyhine önem kazanması ile sonuçlanmış kurumsal bir süreçti. Bu yeni bürokrasi, Müslüman cemaatinden genç Osmanlıların diplomaside kullanılmak üzere Batı dillerini –özellikle Fransızca'yı– öğrendikleri “çeviri odaları”nda oluşmuştu.⁷ O dönemde başlayıp Gülhane Fermanı'yla doruk noktasına ulaşan reform girişimleri, bu yeni bürokrasiyi ve özellikle onun yurtdışı ile en çok ilişkide olan bölümlerini çok büyük ölçüde güçlendirmişti. Öte yandan aynı süreç Osmanlı devletinin ideolojisini, yapısını, işleyiş biçimini, kısacası toplumu kontrol etme mekanizmalarını da köklü biçimde değiştirmeye başlamıştı.⁸ Tanzimat ile laik bir hukuk ve eğitim sisteminin giderek gelişmesi, ulemanın sosyal ve kültürel hegemonyasını zayıflatmış; açılan modern meslek okulları, gelişen basın ve değişen edebiyat, ideolojik yayılmanın yeni kaynaklarına dönüşmüştü.

Doğal olarak bu, tek yönlü gelişen bir süreç değildi. Bir yandan Gülhane Fermanı devlet yapısının ve meşruiyet kaynaklarının değiştirilmesi yönünde kimi radikal düşünceler uyandırıyor-
du. Öte yandan İslâm dininin birleştirici nitelikli politik bir ideoloji haline getirilmesi çabaları geliyordu. Bu çabalar, II. Abdülhamit'in (1876-1909), saltanatının ilk yıllarından itibaren büyük ölçüde Müslüman birliği düşüncesi üzerine temellendirilmiş bir politikayı benimsemesiyle doruk noktasına ulaşmıştı. Padişah, *panislamizmi* sadece imparatorluk içerisindeki Müslümanları birleştirmeye elverişli bir bayrak olarak değil, aynı za-

7 B. Lewis, *The Emergence...*, s. 118.

8 I. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 1983, s. 66.

manda Batı emperyalizmine karşı önemli bir silah olarak da kullanılıyordu.⁹

Böylece modernleşme devlet politikasına dönüşürken İslâm dini, ilk defa ve açık bir söylemle, hem toplumsal kimliğin kaynağı, hem de 'medenileşmiş öteki' konumundaki Batı dünyasına kendini politik ve kültürel açıdan karşı olarak biçimleyen bir yaşamın ifadesi haline geliyordu.¹⁰ Toplumsal ve özel hayatın organizasyonuna ilişkin dinsel söylem büyük önem kazanıyor, aile yapısından kadın ve erkeğin yaşam mekânlarının ayrılığına kadar tüm dinî unsurlar, *başkalığın* temel sembolik göstergelerine, Müslüman kimliğinin vazgeçilmez değer ve geleneklerine dönüşüyordu. Bu çerçevede düşüncenin, her geçen gün artan yenilik arzularına konulması gereken sınırlar üzerine yoğunlaştırılması, devletin varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan reformların gerçekleştirilebilmesi açısından, kaçınılmaz oluyordu. Tartışmalar, Batı teknolojisinin, din ve geleneksel değerlerin değişimden korunarak kabul edilmesi üzerine yoğunlaşıyordu. Osmanlı modernleşmesinin bu son safhasında ortaya çıkan en uzun ömürlü olgu, Türk-Müslüman toplumunun dindar/tutucu ve laik/ilerici söylemleri arasında bölünmesi olmuştur diyebiliriz. Bu ikilem, Cum-

9 Abdülhamit'in halifelik unvanını kullanma çabası, imparatorluk dışında yaşayan Müslümanları birleştirme açısından hiçbir pratik etki yaratmamıştır: Sir C. Eliot, *Turkey in Europe*, Londra 1965, s. 123. Rus fethinden önce Orta Asyalı Müslüman liderler Osmanlı padişahının halife olarak yüksek otoritesini tanımışlarsa da bu, İngiliz işgalindeki Hindistanlı Müslüman cemaatler için olduğu gibi, hiçbir pratik sonuç vermemiştir. Bkz. B. Lewis, *The Emergence* s. 336. Buna rağmen Abdülhamit Java'ya, İran'a, Türkistan'a, Çin'e, Hindistan'a ve Afrika'ya temsilciler göndermiştir. Ş. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany 1989, s. 126. Her durumda panislamist politikalar, imparatorluğun iç sorunlarından ve dış politika ile ilgili meselelerinden kaynaklanıyordu. Bkz. F.A.K. Yasamee, "Abdülhamid II and Ottoman Defence Problem", *Diplomacy and Statecraft*, 4/1 (1993), s. 20-36. Panislamizm Batı'nın temsil ettiği kültürel tehdite bir tepki olarak görülebilir. Bu anlamda panislamizm dönemin milliyetçilik akımları ile benzerlikler taşıyor. H. Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent. Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, Londra 1997, s. 62.

10 Yukarıda gördüğümüz gibi bu olgunun ilk belirtileri modernleşmenin ilk safhalarında, 18. yüzyılda görülüyor. Bkz. R.W. Olson, "The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment of Ottoman Politics?", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, cilt XVII (1974), s. 328-344; aynı yazar, "Jews, Janissaries, Esnaf and the Revolt of 1740 in Istanbul", aynı dergide, cilt XX (1977), s. 185-207.

huriyet döneminde sergilenmiş tüm çabalara rağmen, günümüze kadar kesintisiz olarak sürmüştür.

Laikleşme sürecine en güçlü direniş, doğal olarak, ev içi yaşamdan, cinsler arasındaki ilişkilerden kaynaklanıyordu. Reform çabaları özel yaşam alanından uzak tutulmakla kalmıyor, aynı zamanda Osmanlı toplumu, geleneksel ümmet gibi, tipik bir *erkek cemaati* olarak algılanmaya da devam ediyordu.¹¹ Nitekim, Fuat Paşa'nın Avrupa'daki Osmanlı elçiliklerine gönderdiği genelgede "bir eşitlik fermam"¹² olarak nitelendirdiği, Tanzimat Hatt-ı Hümayunu ile imparatorluğa getirilen eşitlik anlayışı, çok önemli eksiklikler içeriyordu. Ferman, yalnızca kamu alanını ilgilendiriyor, kapsamına sadece özgür doğmuş erkek vatandaşları alıyordu. Bir başka deyişle yeni Osmanlı hukuku, özel ve kamu dünyaları arasındaki geleneksel ayrılığı onayladığı gibi, özel alanı yok sayarak evi ve aileyi, kadın ve köleleri, modern devletin kurulması sürecinin tamamen dışında bırakıyordu.

Özel yaşamı kanunlar yoluyla ilk düzenleme girişimi, 1876'da tamamlanıp yürürlüğe konulan Osmanlı medeni kanunu, *Mecelle*'dir. Türk hukukçuluğunun büyük bir başarısı olarak değerlendirilen ve 1926'ya kadar yürürlükte kaldığı gibi, daha sonra da diğer Müslüman ülkeler tarafından benimsenecek olan bu kanun, Şeriat'ın Hanefi mezhebi tarafından öngörülen uygulamasının modern bir biçimde düzene konulmasından ibarettir. Yani *Mecelle* de, insanın en doğal ihtiyaçlarına cevap veren önemli bir toplumsal ünite olarak tanımladığı ailenin işlerliğini dinî prensipler çerçevesinde ele alıyordu.¹³ Müslüman cemaatinde evlilik, taraf-

11 Bu, kurumsal modernleşme sürecinin başından itibaren birbirini izleyen önemli fermanlarda (1836, 1856, 1875) açıkça görülüyordu. Kadını özne olarak içeriğine üstü kapalı biçimde de olsa dahil eden ilk hukuki önlem Osmanlı vatandaşları arasına kadınları da dahil eden *Tabiiyet-i Osmanlı Kanunnamesi* (tarih verilmemiş) olmuştur. 1874 yılında, karışık evlilikler üzerine bir önlem, Osmanlı vatandaşı bir kadının İranlı bir erkekle evlenmesi durumunda kanuni bir müeyyide ile karşılaşacağını bildiriyordu. 1858 yılında yürürlüğe girmiş olan Ceza Kanunu ise kadını erkeklerle eşit bir biçimde değerlendiriyordu: G. Alpkaya, "Tanzimat'ın Daha Az Eşir Unsurları, Kadınlar ve Köleler", *Otam*, Haziran 1990, s. 1-10.

12 Aynı makale, s. 1. Genelgenin tarihi: 15 Mayıs 1867.

13 S.S. Onar, "The Majalla", M. Khadduri, H.J. Liebesny (der.), *Law in the Middle East* içinde, s. 292-308. Evlilik üzerine ilk kanuni düzenleme, "İzdivaç ve Tena-kih Maddesi Hakkında Tenbihatı Hâvi İlânname", *Düstur*, I tertip, cilt I

lar arasında özel bir anlaşma olmaya devam ediyor, geçerliliği hiçbir kamusal onaylamaya tâbi tutulmuyor,¹⁴ son bulması hemen hemen tamamen erkeğin kararına bağlı olmayı sürdürüyordu. Çokeşlilik, kölelik gibi ev içi yaşamın önemli unsurları, toplumdaki yaygın meşruiyetleri sayesinde devamlılıklarını sürdürüyor ve devlet, ne aile içi ilişkileri, ne de ailenin toplumla iletişimini düzenlemek yolunda herhangi girişimde bulunuyordu.¹⁵

Böylece özel ve kamu dünyaları arasında önemli bir uçurum oluşmaya başlıyordu; birincisi formel bir biçimde de olsa geleneklere sıkı sıkıya bağlılığını sürdürürken, ikincisinin yapısında hızlı bir değişim oluşuyordu. Özellikle reformların yürürlüğe konmasından sonra sosyo-politik arenaya giren genç kuşak Osmanlılar, geleneksel aile kurumunu, hiyerarşik yapısı, özgürlüğe getirdiği kısıtlamalar, iki cinsin ilişkilerini düzenleme biçimi, modern eğitimin gereksinimlerine cevap vermekteki yetersizliği yüzünden geri kalmış bir kurum olarak kıyasıya eleştirmeye başlıyorlardı.

Kültürel değişim: Yeni kuşaklar

Tanzimat hareketi ile yürürlüğe konmaya başlayan reformlar, geleneksel yaşamını sürdürmeye devam eden Osmanlı toplumunu pek etkilememekle beraber, padişah ve saraydan görece bağımsız bir kamu alanı oluşturmuş, buraya ekonomi ve politikanın yanı sıra, devlet yönetimini üstlenecek yeni seçkinlerin eğitimini de devretmişti. Böylece, bir yandan büyük ölçüde gayrimüslim tebadan oluşan ticaret burjuvazisi, değişen ekonomik koşullardan yararlanarak gelişmeye başlamıştı. Öte yandan da, göreceli bir bağımsızlığı olan yeni bir askerî-bürokrat Müslüman seçkinler sınıfı

(1289/1872), s. 736, G. Alpkaya, "Tanzimat'ın Daha Az Eşit Unsurları" makalesinde alıntılıyor: s. 2.

14 1883 yılında evlilikleri yapıldıkları tarihten sonra 6 aylık bir süre içerisinde kaydettirme zorunluluğu konmuşsa da, evliliğin geçerliği üzerine hiçbir pratik etkisi olmayan bu kural pek uygulanmamıştır, A. Duben, C. Behar, *Istanbul Households...*, s. 108.

15 Köle ticaretini yasaklama yolunda ilk fermanlar Eylül 1854'te beyaz, Şubat 1857'de ise siyah köleler için verilmişti. Bu fermanlar ile konulan yasakların önemli bir pratik etkisi olmamıştır. 1908'de İstanbul'da hâlâ pek çok siyah köle-ye rastlanıyordu.

doğmaya başlamış ve saray mekanizmalarının dışında yeni toplumsal hareketlilik kanalları açılmıştı.

Gelişen ticaret burjuvazisine etnik, kültürel, dinî açılardan yabancı, varlığı devlete ve kurumlarına sıkı bir şekilde bağlı olan, bu yeni Müslüman seçkinler, reform sürecine önyak olmuş bir önceki bürokratlar kuşağından farklıydı. Her şeyden önce, reformların yarattığı bağımsız kamu alanı içerisinde oluşan bu yeni sınıfın sadakati padişaha değil, devlet kurumlarına yönelikti. Öte yandan, kilit kurumlarda üstünlüklerini devam ettiren bir önceki kuşağın egemenliğinin devamı yüzünden yükselme beklentileri boşa çıkan, kariyerleri yavaşlayan bu nesil, politik arena içerisinde marjinal bir konumdaydı. Böylece gelişen antagonist niteliği, kendini özdeşleştirebileceği yegâne toplumsal grubun, Müslüman cemaatinin, reformlardan elle tutulur bir fayda sağlamadığı gibi, politik üstünlüğünün de tehdit altına girmiş olması yüzünden iyice pekişiyordu.

Yeni yetişen nesil, dönemin Avrupa'sında hâkim olan kültürel atmosferi bir önceki kuşaktan daha iyi tanıyordu. Modernleşmiş Osmanlı ordusunun genç subayları, Kırım Savaşı boyunca Fransız ve İngiliz subaylarla tanışmışlar, 1848 olaylarından sonra imparatorluğa iltica eden çok sayıda Macar ve Polonyalı devrimci, subay olarak Osmanlı ordusuna girmişti. Böylece Osmanlı subayları arasında liberal fikirler tanınmaya başlamıştı. Sivil yönetimin yeni görevlileri arasından birçok genç, öğrenim görmek veya elçiliklerde görev almak üzere Avrupa'ya gönderilmişti. Bu gençler, kendilerini misafir eden ülkelerde özgürlük, yurtseverlik, anayasacılık gibi kavramlarla tanışıyorlardı. Bu tanışıklıklar imparatorlukta konuşulan çeşitli dillerde, özellikle de Fransız dilinde yayınlanan çok sayıdaki dergi ve gazetelerle de besleniyordu.¹⁶ Bunların dışında Avrupa'dan gelen kitapları satan, büyük bölümünü

16 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı periyodik basını olağanüstü çeşitliliğiyle dikkatleri çekmeye başlar. Bu yayın faaliyeti sadece Türkçe değildi, dergi ve gazeteler imparatorlukta konuşulan Arapça, Ermenice, Bulgarca, Fransızca, Yunanca, Yahudi İspanyolcası, Farsça, vs. tüm dillerde, sıkça da aynı anda birden fazla dilde çıkıyordu. Bkz. J. Strauss, *Romanlar, Ah! O Romanlar! Les Débuts de la Lecture Moderne dans L'Empire Ottoman (1850-1900)*, "Turcica", XXVI (1994), s. 130. Ayrıca bkz. N. Benbanaste, *Örneklerle Türk Musevi Basınının Tarihçesi*, İstanbul 1988.

Müslüman olmayan topluluk üyelerinin işlettiği, birçok kitapçı vardı¹⁷ ve geniş çaplı bir çeviri faaliyeti başlamıştı.¹⁸

Yeni fikirlerle bu karşılaşma oldukça düzensiz bir biçimde gerçekleşiyordu. Müslüman gençler arasında yabancı dil bilenler çok küçük bir azınlık olduğu gibi, bunların içinde de Fransızca okuyup anlayabilecek düzeyde olanlar istisna teşkil ediyordu.¹⁹ Edinilen Avrupa kültürü genellikle ikinci derece yazarlardan aktarılıyor ve yeni fikirler Osmanlı İmparatorluğu'na kısmi ve zamanı geçmiş bir şekilde giriyordu. Bütün bunlara rağmen reformların doğurdu-

17 19. yüzyılın sonlarına dek İstanbul'da modern kitapların bulunduğu kitabevlerinin hemen tümü Ermeniler tarafından işletiliyordu. Türkçe kitapların yayını ve satımı üzerine ihtisaslaşmış yayın ve kitabevleri, Babıâli Caddesi boyunca açılmaya başlamışlardı. Bunlar başkentte bir edebi topluluğun doğması ve gelişmesinde çok önemli rol oynamışlardır. Bkz. P. Dumont (der.), *Turquie. Livres d'Her, Livres d'Aujourd'hui*, Strasbourg-Istanbul 1992, s. 5-24.

18 G. Dino, *La Genèse du Roman Turc au XIX Siècle*, Paris 1973, 1862-1876 yılları arasında tercüme edilmiş kitapların bir listesini veriyor. Fenelon'un *Telemaque*'ından başlayan bu liste Ponson du Terrail, Xavier de Montépin, Paul de Kock, Eugène Sue, Alexandre Dumas, Victor Hugo, Chateaubriand, Bernardin de Saint-Pierre, Voltaire, Le Sage, Anne Radcliff gibi yazarların eserleri ile devam ediyor. Çevirmenler okumuş çevrelerden geliyordu: aralarında gazeteciler ve yazarların ötesinde her seviyeden memurlar, öğretmenler, lise mezunları, askerler vardı. Bazı tercümanların gösterdiği çalışma yeteneği gerçekten olağanüstü idi: Örneğin 1868 doğumlu Ahmet İhsan, 1886-1891 yılları arasında Fransızca'dan 22 eser çevirmişti. Bunların büyük kısmı popüler romanlardı ama bazıları oldukça uzundu. Yazarları Jules Verne, Dumas Fils, Xavier de Montépin, Eugène Sue idi. Çevirmenlerin çok hızlı çalışmaları gerekiyordu: 1879 yılında *Mystères de l'Inquisition*'u çeviren Hüseyin Nazım, sonsöze şöyle yazıyordu: "Çalışmaya başladığımda orijinaline layık bir çeviri yapmaya kararlıydım. Ancak 5-10 günden fazla zamanım olmadığını anladığımda (...) Tranvayda bile çalışmak zorunda kaldım. Garanti ediyorum ki hiçbir bölümün tercümesi 4 saatten fazla almadı". Aktaran, Johann Strauss, *Romanlar...*, s. 144-5.

19 Yeni okullarda öğretilen Fransızca mükemmel olmaktan çok uzaktı. Daha sonraki bir nesle aitse de Hüseyin Cahid Yalçın'ın (1875-1957) hatıralarında Fransızca öğreniş biçimi üzerine yazdıkları ilginç: "Fransızca kitapları ilk kez orijinallerinden okumaya başladığımda anlamadan okuyordum. Elde lügat bütün sözcüklerin anlamlarını sahifenin üzerine yazıyordum (...) bu, cümlelerden bir anlam çıkarmaya yaramıyordu: bir sürü kelime öğreniyordum ama yazarın ne demek istediğini kavrayamıyordum. Yavaş yavaş, anlaşılmazlığın karanlıkları içerisinden birşeyler hissetmeye başlıyordum" (*Kavgalarım*, İstanbul 1910, s. 4). Bu dil barajının aşılması bu dönemde kültür dünyasına girmenin esas koşulu idi. Ahmed Midhat'ın destekleyicisi Osman Hamdi Bey, öğrencisinin Fransızca bilgisini yokladıktan sonra Paris'e, onun için seçtiği, "bir edebiyatçının mutlak okuması gereken" kitapları sipariş etmişti. Bu kitapların okunması bittikten sonra Ahmed Mithat'a "Şimdi otur, tercüme yap ve yaz!" diyordu. Bkz. H.T. Us (der.), *Ahmet Midhat'ı Anıyoruz*, İstanbul 1955, s. 30-36.

ğu yeni kuşak, Fransız Devrimi, Aydınlanma ve Romantizmden gelen etkilerle yoğruluyor ve daha geniş bir özgürlük, politik katılım, kısacası daha modern bir hayat yaşama hakkı istiyordu.

Bu arzularla beslenen muhalif potansiyel, 1860 civarında Genç Osmanlılar olarak tanınan ve muhtemelen, İtalyan karbonerleri modeli üzerine küçük gizli gruplar halinde organize olmuş, Osmanlı tarihinin ilk örgütlü politik hareketine dönüşmekte gecikmeyecekti.²⁰ Bu harekette ağırlık büyük ölçüde, ilerici ve reformlara yandaş bir kamuoyu oluşturmak amacıyla hareket eden, gazeteci ve edebiyatçı sivililerdeydi. Bunların çabasıyla, davranış biçimlerinden dile, kılık kıyafetten ev yaşamına değin, toplum hayatının her unsurunu politikleştiren bir tartışma geliyor ve en önemli arenasını, gittikçe yaygınlaşan periyodik basın ve Avrupa yazınına esinlenmeden doğan modern Türk edebiyatında buluyordu. Gazeteciliğin ve modern edebiyatın bu dönemdeki en önemli temsilcileri, İbrahim Şinasi (1826-1871), Ziya Paşa (1825-1880) ve Namık Kemal (1840-1888), aynı anda devrimci, şair ve politik düşünür konumundaydılar.

Genç Osmanlılar hareketinin üyeleri milliyetçi değil, vatanperverdiler ve "yurt sevgisi imanın parçasıdır"²¹ prensibiyle Osmanlı topraklarına bağlılıklarını ifade ediyor, imparatorluk yönetiminin meşruti anayasal bir hükümete dönüştürülmesini, devletin bütünlüğünü koruyabilecek tek politik çözüm olarak öneriyorlardı. Kısacası, Genç Osmanlıların söyleminde millet kavramına yönelik hemen hiçbir unsur yoktu. Görünürde imparatorluğun tüm tebaasının hiçbir din farklılığı gözetmeksizin Osmanlı vatandaşı olduğunu savunuyorlarsa da, aslında Müslüman halkın geleneksel politik üstünlüğünden kesinlikle vazgeçmiyorlardı.

Hareketin içerdiği çok sayıda çelişkiyi kavrayabilmek için gözönünde tutulması gereken en önemli unsur, Genç Osmanlıların geleneksel düzene duydukları derin bağlılıktır. Her ne kadar değişim konusunda sabırsız ve hevesli olsalar da, her ne kadar im-

20 Bu hareket üzerine, B. Lewis, *The Emergence*; Ş. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton 1962; R.H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton 1963; R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: a Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore 1963.

21 N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 245.

paratorluğun içinde bulunduğu koşulları eleştirseler de, Genç Osmanlılar, imparatorluğun ve Müslüman cemaatinin kıvançlı üyeleri idiler. Bütün çabalarına rağmen ne bağımsız bir bakış açısı oluşturmayı, ne de yaşadıkları sürecin derin, evrensel boyutlarını kavramayı başarabiliyorlardı. Onların kültürü, 1700-1800 arasında Avrupa'da oluşan birikim üzerine geliyordu, ama onlar bu birikimin verilerini Osmanlı hâkimiyet geleneğinin şartlandırmalarından ve dinin prizmasından süzerek algılıyorlardı.²² Büyük bir inançla İslâm'ın modern toplum organizasyonu ve anayasal hükümetle bağdaşabileceğini savunuyorlardı. Amaçları, imparatorluğun devamlılığını garanti altına almak, bunun için modernleşmeyi gerçekleştirirken, aynı zamanda da İslâm'ı yeniden canlandırmaktı. Nitekim Genç Osmanlılar Tanzimat hareketini başlatan Batıcı bürokratları, topluma ve dine karşı duyarsızlıkla suçluyorlar; seçkinler ile halk arasındaki kültürel ve dilsel kopukluğu gidermek ve teknolojik bilgiyi yaymak için, Osmanlıca'nın basitleştirilmiş bir versiyonunun benimsenmesi gerektiğini savunuyorlardı. Modern kültür söylemi, Müslüman sosyal hayatı çerçevesinde, Şeriat'm, tasavvufi mistik geleneğin ve imparatorluğun asker kültürünün özel birleştirici işlevlerinin şartlandırmalarıyla birarada yaşamaya mahkûm biçimde doğup geliyordu. Hangi sosyal tabakadan olursa olsun her Müslüman'ın ilk okuduğu şeyler, kahramanlık ve dinî temalar üzerine yazılmış popüler hikâyeler olmayı sürdürüyordu.²³

Bu nedenlerin biraraya gelmesiyle, 18. ve 19. yüzyıllar arasında Avrupa'nın Rönesans'la başlayan, laikleşmeyle de hesaplaşarak geçirdiği evrime damgasını vurmuş olan kültürel ve tarihî olaylar bütünü, modern Osmanlı kültürünü ancak çok yüzeysel bir biçimde etkileyebiliyordu. Bu kapsamda Aydınlanma, tabiatın mad-

22 Bu kültürel prizmanın etkisi öylesine güçlüydü ki Avrupa'dan gelme eserleri tercüme edenler bile kendilerine sansür yapma hakkını tanıyorlardı. J. Parla, *Babalar ve Oğullar... Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul 1990, s. 89-93'te Mehmet Nadir'in (1854-1927) Shakespeare'in soneleri üzerine uyguladığı değişimlerin (1877-1888) ilginç örneklerini veriyor. Aynı şekilde J. Strauss, *Romanlar...*, s. 146'da Muallim Naci'nin (1850-1893) Émile Zola'nın *Thérèse Raquin* adlı romanının tercümesine yazdığı önsözden aktarıyor: "Yazar her zaman ki gibi çok 'açık' bir dil kullandığından, bazı bölümleri çevirmedim".

23 J. Strauss, *Romanlar...*, devrin birçok aydın ve edebiyatçısının anılarını aktarıyor.

di bir gerçeklik olarak algılanması; Romantizm, çekici olduğu kadar ürkütücü bir değişim fikrine yönelik bir gerilim; Materyalizm ise sadece toplumsal yaşam ve organizasyonda ekonomik unsurların önemi ve üretici çalışmaya verilen olumlu değer olarak kavranıyordu. Bu kültürel alıntıların, tüm yüzeyselliklerine rağmen, önemli bir düşünsel hareketlilik yarattığını ve örneğin materyalizmin bu son derecede kısıtlı yorumunun bile, toplumsal ayrıcalıklara dayanan patrimonyal Osmanlı gerçekliğinde o zamana kadar ihmal edilmiş bir kavramı gündeme getirdiğini unutmamak gerekiyor.²⁴

Genç Osmanlılar, somut bir millet fikrinden hareket etmeseler de, ortak kültürü paylaşan bir orta sınıf yaratmak anlamında, bir kamuoyu oluşturma amacını güdüyorlardı. Yüksek Osmanlı kültürünün zengin anlatım şekillerinden, Batı kökenli kültür alıntıları adına vazgeçilmesi, Arapça ve Farsça'yı mükemmel olarak bilen Osmanlılar ile bu kozmopolitizmin dışında kalan ortalama şehir halkı arasındaki büyük kültür farkını kapatma isteği olarak da görülebilir. Nitekim ilk Türk romancılarının çabaları, kahramanlık ve mistik aşk temaları ile gelişen popüler hikâyeleri, tipik anlatım klişeleri ile, konuşma dilini kullanarak, Batı edebiyatından alınmış bir çerçeveye yerleştirmeye yönelikti. Bu çabalar zaman içinde, paradoksal olarak, beklenilenin tersi sonuçlar verecek, modernleştirici politikaların kök salması, yeni okulların mükemmelleşmesiyle, yüksek tabaka ve halk arasındaki geleneksel uçurum yeniden netleşecekti. Üstelik bu uçurum, modern versiyonunda, yüksek tabakanın yeni kültür referansı olarak Hristiyan Batı'ya yönelmesiyle daha da belirginleşecekti. Kozmopolit Osmanlıca'nın yerini Fransızca'nın almasıyla, Arapça ve Farsça'nın Osmanlıca'ya verdikleri kutsallık halesi de ortadan kalkacak ve aydınlarla halk arasındaki iletişim imkânsızlığı, iktidar gücünün ilahi meşruiyetinden soyunacaktı. Bu gelişim doğal olarak Genç Osmanlılar hareketine bağlı yazarlardan uzak kalmaktadır. Tanzimat döneminin Şinasi, Şemseddin Sami, Namık Kemal, Ahmet Midhat gibi önemli yazarlarımızın hepsi, kendilerine has özellikleri bir yana, yalnızca geleneksel hayatı değil, Batı kültürünün Os-

24 Bkz. Ş. Mardin, *The Genesis...*, s. 43-38.

manlı seçkinlerinin yaşamına, davranış biçimi, Fransızca, lüks tüketim ve zenginlik gösterişi olarak girmesini de eleştiriyorlardı. Onların bu konumu, yani geleneksel düzene duydukları derin bağlılık ile bu düzenin Batı uygarlığı ile uyumlu hale getirilmesi gerekliliğine besledikleri güçlü inanç arasında sıkışmış olmaları, dönemin en anlamlı kültürel ve insani çıkmazını teşkil ediyordu. Müdafaa ettikleri idealler ile geleneksel düzene duydukları derin bağlılık arasındaki büyük farklılık isyanlarını büyük ölçüde frenliyordu. Bu kuşak "babayı öldürmeyi"²⁵ amaçlamıyor ama değişik bir kültürel-politik ortamda onun yerini almak amacıyla otoritesini kurtarmaya çalışıyordu. Nitekim, Genç Osmanlılar, sonuna dek padişahı, taleplerinin ve eylemlerinin referans noktası olarak kabul etmeye devam edeceklerdir.

Genç Osmanlıların sosyal tutuculuğunun sebeplerini araştırırken ekonomik düzenle ilgili olanlarını, yani patrimonyal devlete has değerlerin yitilmesiyle sosyal hiyerarşide ve iktidar anlayışında oluşan değişimlerin toplumda yarattığı endişeleri küçümsemek gerekir. Patrimonyal düzen hâkim olduğu sürece zenginlik ve iktidarın toplumsal bir yankısı vardı, varlığın gösterisini yapmak görgüsüzlük olarak algılanmakla kalmıyor, tehlikeli de olabiliyordu. Bireylerin malvarlığı sultanın lütfunda kaynağını buluyordu ve zenginlik doğrudan doğruya politik iktidarla ilişkiydi.²⁶ Yönetenler ve yönetilenler arasında katı bir ayrım vardı ama, yönetenler, zenginliklerini, kendi refahları dışında sosyal bağışlar için de kullanıyorlar ve bu şekilde, iki evren arasında iletişimi sağlayan önemli bir köprüyü hayatta tutuyorlardı. Oysa reform döneminde kurulmaya başlayan yeni düzende, zenginlik tek başına bir değer olmaya başlıyor, hatta Müslüman olmayan zengin tüccarlar bile, sadece paralarının gücü ile, sosyal hiyerarşide

25 J. Parla, *Babalar ve Oğullar...*'da Türk romanının epistemolojik temellerini baba-oğul ikileminde ele alıyor ve Tanzimat döneminde bir kültürel kopukluk değil, aksine geçmişle bir devamlılık buluyor. Bu güçlü çalışmada baba otoritesi mutlak metni temsil ediyor. Modernleşme çabalarının öksüz bıraktığı oğullar, Müslüman kültür ve epistemolojisi ile kaybettikleri babayı ararken, topluma karşı babaca ve otoriter bir rol üstleniyorlar.

26 Bkz. A. Tietze, "Mustafa Ali on Luxury and the Status Symbols of Ottoman Gentlemen", A. Gallotta, U. Marazzi (der.), *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata* içinde, Istituto Universitario Orientale, Sem. di Studi Asiatici, Napoli 1982, s. 577-590.

yükselebiliyorlardı. Lüks gösterisi ve Batı'dan ithal edilen yeni malların tüketimi, iktidar ve zenginliğin esas ölçütü oluyordu.

İktidar gücünün kendini ifade ettiği simgeler değişime uğruyordu ve bu değişimin yansımaları, yalnız gündelik hayatı ve sosyal ilişkileri yaşama biçiminde değil, kişilerin kendilerini algılayış biçimlerinde de gözlemleniyordu. Bir başka deyişle, Türk-Müslüman toplumunun kültür ve geleneklerine yabancı, onun dışında biçimlenen bir burjuvalaşma sürecine tanık olunuyordu. İstanbullu seçkin ailelerin hayatında birçok geleneksel ev eşyası, yerini Avrupa'dan gelen yeni eşyalara bırakıyordu ve bunun sonucu olarak ev içi ritüeller değişmeye başlıyordu. Gazeteler, dergiler, 1860'lardan itibaren başkentin seçkin çevrelerinde yaygın biçimde okunmaya başlanan Fransızca'dan aktarma romanlar, Avrupa hayat stilleri hakkında bilgi veriyor ve belli bir taklit isteği uyandırıyorlardı.²⁷ Nitekim Tanzimat döneminin bütün yerli romanlarında, özellikle genç kadın karakterler, Fransızca ve/veya piyano dersleri alıyorlardı ve bu dilde romanların okunmasından büyük bir önemle bahsediliyordu²⁸ Bu dönemde konak hayatına giren bir diğer unsur da çocukların bakımı ve onlara küçük yaşta dil öğretmekle görevlendirilen Avrupalı, özellikle de Fransız ve İngiliz mürebbiyelerdi.²⁹

27 II. Abdülhamit anılarında Fransızca'dan tercüme edilmiş romanların haremindeki kadınların ahlâkı üzerine yaptığı olumsuz etkilerden yakınıyor. Bkz. Sultan Abdülhamit, *Siyasi Hatıratım*, İstanbul 1974, s. 120.

28 Maalesef 1800'lerdeki okuma alışkanlıkları üzerine de tatmin edici bir çalışmaya sahip değiliz. Okuyucu sayısının yüzyılın sonlarına doğru bir artış gösterdiği belli olsa da bu artış çok düşük düzeyde kalıyordu. Fransızca'dan çevrilen aşk romanlarının okuyucularının büyük kısmının kadın olduğu, bu okuyucuların saray haremni de kapsadığı anlaşıyor. Örneğin Halide Edip anılarında "Haminne"sinin "Dumas'nunki gibi" romanlar okumayı sevdiğini anlatıyor. Kadınların ötesinde diğer okuyucular genellikle yeni açılan okulların mezunları veya öğrencileri idi ve Fransızca okumaktansa tercümeleri yeğliyorlardı. Geleceğin aydınları, Ahmed Rasim (1865 doğumlu) ve Hüseyin Cahid (Yalçın, 1874 doğumlu) anılarında içine kitap, dergi veya gazetenin hiç girmedikleri evlerde büyüdükleri için okunacak kitap seçmekte ne denli güçlüklerle karşılaştıklarını yazıyorlar. Öte yandan Ahmet Midhat okurluğunun, çirak olarak çalıştığı dükkânın yakınındaki Hacı İbrahim'in dükkânında toplanıp gazete, dergi ve kitap okuyanlar arasında başladığını yazdığına göre, okuyucu kitlesi sadece seçkinler tabakası ile sınırlı değildi. Bkz. J. Strauss, *Romanlar...*, s. 146-148.

29 B. Petzen, "Matmazels' nell'harem. Le governanti europee nell'Impero ottomano", *Genesis I/I* (2002), s. 61-84.

Genç Osmanlılar bu zenginlere ve onların gösterişli modernliğine karşıydılar. Kendilerini, toplumu değişime doğru harekete geçirmekle görevli öncüler olarak algılıyorlardı. Tüketim ve gösteriş ile özdeşleştirdikleri materyalist Batı kültürünün zararlı yönlerine hoşgörüsü olmayan, ekonomik ve bilimsel gelişmeyi, cömertlik, tevazu, tutumluluk gibi patrimonyal değerlerle uyumlu kılacak, ölçülü ve düzenli bir modernlik düşüyorlardı.

Bir taraftan geleneksel değerlerin kaybedilmesini bir tehlike olarak algılayan, diğer taraftan konumları icabı değişime öncülük etmek durumunda olan Genç Osmanlılar, dramatik boyutları olan bir çelişki içindeydiler. Geleneksel toplumu modern toplumun kültürel gereksinimlerine hazırlarken, kolektif kimliğin önemli niteliklerini muhafaza etme yolunda gösterdikleri çabalar, ulaşmak istedikleri modelle çelişkili bir yaklaşım oluşturuyordu. Batı'yı, taklit edilmesi gerekli bir model olarak kabul ederken, bu modele ulaşmak için atılması gereken adımlarda husumet algılıyorlardı.

Osmanlı İmparatorluğu'nu Batı karşısında ezik bir konumda tutan, modern kültürün Avrupa'ya verdiği iktidar ve ilerleme imkânı idi. O halde, bu imkânın temelindeki özelliklerin Osmanlı kültürüne aktarılması tartışma götürmez bir gereklilikti. Ancak, önemli olan, bu aktarımın Osmanlılığın kendine has özelliklerinin korunarak gerçekleştirilmesiydi. Çözüm, Batı kültürünün üstünlüğünün bilim, teknik ve ilerleme arzusu gibi maddi niteliklerde olduğunu kabul etmek, aynı zamanda Doğu'nun manevi ve ahlâkî plandaki üstünlüğünü gözden kaçırmamaktı. Böylece Genç Osmanlılar modernleşmenin Doğu'ya has manevi ve ahlâkî üstünlüğün muhafaza edilerek gerçekleştirilmesi gerekliliğini savunuyorlardı. Bu, yaşanan gerçekliğin *manevi dünya* (İslâmî değerler) ve *maddi dünya* (Batı uygarlığı) olarak ikiye bölünmesine yol açıyor ve bir anlamda iç/dış evrenler arasındaki geleneksel ayrımın korunması yolundaki kültürel gerekliliği bir kez daha vurguluyordu.³⁰ Bu şekilde Genç Osmanlılar, Cumhuriyet dönemine dek devam edecek olan bir modernleşme yöntemi geliştiriyorlar, bu yöntem gereğince yaşamın *maddi* (dış) yönlerini değişime

30 Bu ikilem, "Subaltern Studies" çerçevesinde çalışan araştırmacılar tarafından gösterildiği gibi, yalnız Osmanlı İmparatorluğu'na has değildir. Bkz. P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, Londra 1986.

açarken manevi (iç) yönlerini muhafazakâr bir koruma altına almaya çalışıyorlardı.

Modernleşme yolunda karşılaşılan ilk önemli çelişkiye bulunan bu çözüm, ikinci önemli çelişkiye aranacak çözümü de şartlandırıyordu. Bildiğimiz gibi, modern toplumun en önemli niteliklerinden biri, içselleştirdiği bireysel değerleri ve etiği toplum üzerine yansıtan burjuva erkeğin egemenliği idi. Başka bir deyişle, Genç Osmanlıların ön ayak olmaları gereken değişim, bireye öncelik veriyor, onun cemaatten kopmasını gerektiriyordu. Oysa kendilerini toplumun ahlâkî değerlerini koruma gerekliliği ile şartlandırmış olan Genç Osmanlılar, cemaat değerlerine tavizsiz şekilde bağlıydılar. Bu yüzden onların bu ikilem karşısındaki tutumları da ister istemez ilkinden daha tutucu olacaktı. Özgürlük, eşitlik, politik katılım gibi kavramlara karşı duydukları tüm heyecana rağmen, cemaat değerlerini muhafaza etmek adına, eylemleri, bu kültürün özündeki iyi ve kötü kavramların organik biçimde yeniden formüle etmek çabasının ötesine geçemeyecekti. Böylece süper-egonun baba otoritesi ile özdeşliği onaylanacak ve topluma egemen yeni bir erkek kültürü yaratmak yerine, baba otoritesinin yeniden tanımlanmasına çalışılacaktı.

Yukarıda izah etmeye çalıştığımız iki büyük çelişkinin, toplumsal cinsiyet kalıplarının modernleşme süresince geçirecekleri evrim açısından taşıdıkları önemi söylememize bile gerek yok. İyi ve kötünün yeniden kavramsallaştırılması çabası içine giren alanların en önemlisi cinsel yaşam alanıydı. Daha önce Avrupa kültürünün heterojen etkilerini sıralarken, 18. yüzyılın aydınlanmacılığının mirasını da saymış ve bu mirastan modern Osmanlı düşüncesinin her şeyden önce doğaya ve içgüdülere verilen önemi aldığını belirtmiştik. Bu kapsamda Osmanlıların insanı, –erkek cinsiyle özdeşleştirerek– doğadan ayrı tutma çabaları, özellikle dikkate değerdir. Erkek, kendisini doğanın bir parçası olarak algılamamalı, tam tersi, onunla kendisi arasına bir bariyer koymalıdır. Söz konusu bariyeri aşmak, madde ile ruhun çarpıştığı yere, yani kötünün içine girme tehlikesini beraberinde getirir. Doğanın verebileceği zevk, seyirle sınırlandırılmalıdır. Cinsel uyarı ve haz ile özdeş görülen tensellik, toplumsal normların kontrolü dışında yaşandığında, tehlike başgösterir.

Ortak normlardan kaynaklanmış bilincin en önemli işlevi erkeği doğadan ayıran sınırı belirlemesidir. Öte yandan kendi içgüdülerini kontrol etmekten aciz olan kadın, her zamanki gibi, doğaya en yakın sosyal varlık olarak kabul edilmektedir.³¹ İlerideki sayfalarda da göreceğimiz gibi, dönem edebiyatının en çok işlediği konulardan biri erkeğin, aşırı ve düşüncesiz bir modernleşme yüzünden cemaat ilkelerinin himayesinden ve baba rehberliğinden mahrum kalarak, doğanın, dolayısıyla kadınların kurbanı durumuna düşmesi tehlikesidir. Erkek, cinselliğini, cemaatin öngördüğü ortamlarda uygun görüp belirlediği biçim ve kurallarla yaşamak yerine, doğallığına taviz verirse, kendini insan eden özellikleri yitirmek tehlikesi ile karşı karşıya gelir.

Bu bizi tekrar Türk modernleşmesinin temel problemine getiriyor. Bireyin tam anlamıyla sorumlu kılınmasına varamayan bu modernlik anlayışı, geleneksele alternatif yeni bir egemen erkek kimliği yaratamaz. Yeni erkek kimliğini tanımlamak için kullanılan değerler, açıkça yapılan tercihler sebebiyle, sadece kaynağını cemaatten almakla kalmamakta, aynı zamanda onun tarafından kontrol edilmeye de devam etmektedir.

Nitekim Tanzimat edebiyatı ve düşüncesinin baskın özelliği, Jale Parla'nın belirttiği gibi, olası her tür soruyu mutlak metinlere dayanarak, şüpheyi yer vermeden cevaplayan, İslâm epistemolojisi ve felsefesine verdiği merkezîliktir. Böylece, fikirlerini Kuran ve hadislere atıflarla donatarak ifade eden dönemin tüm yazar ve düşünürleri, babanın yokluğunda oğullara yol gösterecek olan mutlak metnin başlıca bekçileri konumuna gelmektedir.

Mutlak metnin egemenliğinde bireysel bilinç olamaz, bu koşullar içerisinde ancak toplumsal süper-egonun bir ifadesi olarak beliren baba otoritesinin temsil ettiği, kolektif bilinç olabilir. Tanzimat dönemi romanlarının önemli bir klişesi, Jale Parla'nın çok güzel biçimde ifade edip örneklediği gibi,³² baba-oğul-ev üçgeninde babanın, dolayısıyla da mutlak metnin kılavuzluğundan

31 Osmanlı klasik kültüründe maddi evren genellikle kadın imgesiyle ifade ediliyordu: Yüzeyde çekici ama erkeği ruhi ve entelektüel açıdan uygun eylemlerden alıkoyan, tahrik edici bir gerçeklik. Bkz. W.G. Andrews, "Ottoman Lyrics: Introductory Essay", W.G. Andrews, N. Black, M. Kalpaklı (der.) *Ottoman Lyric Poetry. An Anthology* içinde, Austin 1977, s. 15.

32 Bkz. J. Parla, *Babalar ve Oğullar...*

yoksun kaldığı için yabancı etkilere korunmasız biçimde açılan oğlun, sadece kendini yokolmaya mahkûm etmekle kalmayıp, bütün evi de kendisiyle birlikte yıkıma sürüklemesidir. Bu sembolik yapıda ev, geleneklerin muhafazası için seçilmiş, baba otoritesinin doğrudan doğruya uygulandığı, iç alandır. Padişah otoritesinin ciddi bir şekilde zayıfladığı bu dönemin büyük endişesi, ahlâkî ve manevî (yani iç) değerleri muhafaza etmeye yönelik sınırları hesaba katmayan bir Batılılaşma sürecine katılan oğulların, kendileri ile birlikte tüm toplumu yıkıma götürmeleridir.

Bu nedenlerle, İstanbul'un reformist ve seçkin çevresine mensup, aynı ihtiras ve sıkıntıları paylaşan yazarları ve okurları olan modern edebiyatın ilk devresinin en önemli özelliği öğreticiliğidir. Yazarlar kendilerini, düşünceleri ve eylemleri değerlendiren, sürekli tavsiyelerde bulunan, bazı eylemlerin yararlılığını göstermek amacıyla olaylara müdahale eden, seçimlerin ahlâkî sonuçları üzerine yorumlar yapan ve böylece sadece kahramanlarına değil, okuyucularına da yol gösteren bir baba konumuna koymaktadırlar.

Bütün bu özellikleri ile bu dönem edebiyatı, modernliğin gerekleri karşısında başkentini seçkin çevrelerinin yaşadığı çelişkileri dikkate değer bir gerçeklikle yansıtmaktadır. Kendilerini toplumsal hareketliliğin esas temsilcileri olarak gören reformcu seçkinler, modern edebiyat aracılığıyla kolektif bilince modernleşmenin gerekliliğini yaymaya çalışırken, kendi çelişkilerini de açığa vurmaktadırlar.

Geleneksel ataerkilliğin bunalımı ve modern edebiyat

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız sorunların yol açtığı arayış, yeni kuşakların daha geniş özgürlük ve cinsler arasında daha uyumlu ilişkiler isteği ve bu isteğin gerçekleşmesi olanağının toplumda yarattığı derin korku ve endişelerin oluşturduğu çelişkilerle bezlenmiştir. Osmanlı özel hayatının modernlikle ilişki kurabilecek biçimde 'normalleştirilmesi', egemen ataerkil kültürü, çelişkili fakat aynı zamanda kararlı bir biçimde, reforma doğru taşımaktadır. Bu 'normalleşme', kişilerin sorumluluğu ve toplumsal açıdan olgunluğunu, hiyerarşinin, sosyal durgunluğun, mutlak otoritenin reddedilmesi ve tek eşli bir heteroseksüelliğin norm haline

getirilmesi ile şartlandırır.³³ Dolayısı ile sözü geçen 'normalleşme' modern ailenin kurulması ile eşdeğerlidir.

Gördüğümüz gibi, Batı dünyası ile eleştirilerine hedef ettikleri geleneksel düzen arasında derin bir ikilem yaşayan Genç Osmanlılar için modern toplumun temelinde yatan ailenin kurulma süreci, çelişki ve güçlüklerle doluydu. Uygulamada yaşamın maddi (dış) ve manevi (iç) yönlerinin ayrımı her zaman mümkün olmamakta, toplumun ahlâkî değerlerini korumak amacıyla cemaat değerlerine sıkı sıkıya bağlı kalarak maddi planda gerçekleştirilmek istenen değişimlere ulaşmak büyük zorluklar içermekteydi. Örneğin cemaat ahlâkının şiddetle kınadığı 'açık saçıklık' ve cinslerin birbiriyle toplumsal teması, toplumun kendine has ahlâkî bütünlüğünü korumak açısından yargılanıyordu. Ancak aynı olgular modern ailenin doğması açısından ele alındığında durum tamamen değişiyordu.

Bu zor denge arayışının edebiyatta durmaksızın yansıtıldığını görüyoruz. Geleneksel ailenin ilk ve en çok eleştirilen özelliği, tabii olarak, görücü usulüyle kurulmasıdır. Bu eleştirinin bildiğimiz ilk örneği, dönemin en önemli kişiliklerinden Şinasi'nin yazdığı ve modern Türk edebiyatının komedi türündeki ilk eseri olarak kabul edilen *Şair Evlenmesi*'dir (1860). İki kız kardeşten genç olanıyla evlenmek isteyen şair Müştak Bey, aracılardan ve kızların ebeveynlerinin entrikaları yüzünden kendini, istemediği, çirkinliği ile tanınan büyük kızın kocası olmak durumunda bulur. Hilinin farkına zamanında varan şair, arkadaşı Hilmi Bey'in yardımı, imama verilen rüşvet ve mahalle halkının desteğiyle tehlikeyi atlarmayı başarır ve arzu ettiği genç kızla evlenir. Komedi Hilmi Bey'in şu sözleriyle sona erer: "Ya birbirlerinin ahvalini asla bilmeyerek ev-bark olanların hali nasıl olur; var bundan kıyas eyle".³⁴

18 Kasım 1872'de *Basiret* gazetesine ek fasiküller halinde yayınlanmaya başladığında gazetede "çok güzel ve eğlenceli olduğu gibi, evlenme ve ahlâka ait pek çok ibret ve öğüdü de içinde bulunduran"³⁵ bir hikâye olarak tanıtılan ve Şemseddin Sami tarafından kaleme alınan ilk Türk romanı *Taaşuk-ı Talât ve Fitnat* da

33 Bkz. D. Kandiyoti, "Gendering the Modern...", s. 117-121.

34 İ. Şinasi, *Şair Evlenmesi*, İstanbul 1959 (ilk basım 1277).

35 R. Finn, *The Early Turkish Novel*, s. 17.

kadın erkek arasındaki kaç-göçü ve görücülüğü eleştiriyor. Romanında öksüz bir genç, Talat, pencerede gördüğü Fıtnat'a âşıktır. Fıtnat da öksüz bir kızdır, bir yaşındayken annesi ölmüştür, babasını ise kimse tanımamaktadır. Genç kız akrabası bir karı koca tarafından büyütülmüştür. Evin reisi, Hacı Bey, onun evden çıkmasına bile izin vermemektedir. Talat sevdiği kıza yaklaşmak için kadın kılığına girmek zorunda kalır ve dikiş dersleri alma bahanesiyle onunla ya'ın bir ilişki kurar. Böylece Fıtnat da Talat'a âşık olur ve kendi kocasını kendisinin seçmesi gerekliliğini iddia etmeye başlar. Bu nedenle 'modern'liği yüzünden kınanır ve kısa zaman sonra üvey babası tarafından seçilmiş, yaşlı ve zengin Ali Bey'le evlenmeye zorlanır. Fıtnat bu emre karşı gelemeyse de düğünden sonra kendisine el sürdürmez ve intihar etmeyi seçer. Bu sahnenin üstüne gelen Talat, sevdiğini kanlar içinde bulunca o da kendini öldürür. Birbirlerinin kolları arasında ölen sevgililer ayrılıp Fıtnat'ın boynundaki madalyonun okunmasıyla trajedi zirvesine ulaşır: Fıtnat'ın evlendirildiği adam onun meçhul babası, Ali Bey'dir. Kendi kızıyla evlendiğini öğrenen Ali Bey üzüntüsünden çıldırır ve iki gencin intiharından altı ay kadar sonra o da ölür.

Roman boyunca Şemseddin Sami, görücü usulü ile evlendirilip tamamen kocalarının iradesine bağlı yaşamak zorunda bırakılan kadınların durumunu acı bir eleştiri ile resmeder. Talat'ın annesi şu sözlerle hizmetçisine içini dökmektedir:

"Ah biçare biz kadınlar... bizi hiç insan sırasına koymazlar. Babalarımız, istedikleri adamlara bizi hediye verircesine verirler; o adamların tabiatını sormazlar; biz o adamlarla geçinebilecek miyiz? Orasını hiç düşünmezler. Bize bir defa 'Fılan adamı koca ister misin?' yahut 'Kimi koca istersin?' diye sormak yok. Bize derler: 'İşte seni filan adama vereceğiz'. Biz sükut ederiz ama gönlümüz ne der? Yarabbi babamın söylediği efendi genç olsun, iyi tabiatlı olsun. Filvaki, bazı defa öyle çıkar; lakin bazı kere de bütün bütün zıddına... Gider bakarsız ki, bize koca olacak adam altmış yaşında, yahut bir gözden kör, yahut burunsuz, yahut sarhoş, yahut ahmak".³⁶

36 Ş. Sami, *Taaşuk-ı Talat ve Fıtnat*, İstanbul 1872, bkz. R. Finn, *The Early Turkish Novel*, s. 19.

Kocası tarafından evden kovulan Fitnat'ın annesi ise acısını şöyle dile getirir:

"Ah zavallı biz karılar. Biz, evlendiğimiz vakitte zannederiz ki, bir koca, bir refik alıyoruz, halbuki erkekler bize o nazarla bakmıyorlar. Onlar, evlendikleri vakit, karılarına verdikleri ehemmiyet, satın alacakları bir beygir yahut bir arabaya verdikleri ehemmiyetten azdır. Evet... hakları var a... çünkü, bir beygir alacaklar, eğer iyi çıkmazsa yine satmağa mecbur olacaklar, lakin aldıkları fiyatla belki satamazlar; işte bir zarar korkusu var. Fakat, kadınları iyi çıkmazsa, tab'larına muvâfık gelmezse hiçbir zarar etmeksizin onları bırakırlar, daha iyilerini alırlar. İşte bizi hayvan mesâbesinde bile tutmazlar, ne yapalım hüküm onların elinde, nasıl isterlerse öyle yaparlar".³⁷

Taaşuk-ı Talât ve Fitnat'ın yayınlandığı yıl, Genç Osmanlılar hareketinin en etkili aydınlarından biri, Namık Kemal de Türk aile yapısı üzerine fikirlerini belirttiği bir makale yayınlıyordu. Aile başlıklı bu makalede yazar, Müslüman dünyasının Batı'ya nisbetle ahlâkî üstünlüğünün temelinde aile bağlarının kuvvetliliği olduğunu belirttikten sonra, geleneksel aile yapısını, özellikle kadınlara ve gençlere karşı uyguladığı şiddet ve baskı açısından, kıyasıya eleştiriyordu. Bu baskı ve şiddet geleneksel aileyi geri kalmış bir gerçeklik haline getiriyordu. Toplumsal yapılarla bir evin odaları arasında benzerlik kuran yazar, odaları dağınık ve düzensiz bir evin işlevlerini gerektiği biçimde yerine getiremeyeceği gibi, uyumsuz ailelerden oluşan bir toplumun da gelişemeyeceğini savunuyordu. Namık Kemal'e göre bu uyum, ancak doğru bir şekilde işleyen sağlam bir baba otoritesiyle elde edilebilirdi. Bir haneye girildiğinde, "piş-i nazara en evvel ailenin pederi tesadüf eder" diyen yazar, babanın ev içerisindeki konumunu ve ailenin üyelerine karşı davranışlarını bir despotu resmeder gibi tarif ettikten sonra, arzu edilebilecek baba otoritesini belirtiyordu. Onun tanımına göre baba, bir arkadaş, bir öğretmen, gerçek bir rehber olmalıydı. "İnsan bir hânede bulunur, fakat kendisinin istiklâl ve rahatına

37 Aynı eserde, s. 20-21.

38 Namık Kemal, "Aile", T.C. Başbakanlık Kurumu (der.), *Sosyo-kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, III. cilt, Ankara 1992 içinde, s. 1018.

kâfil olmuş bir de mâder-i vatan vardır ki, bizden evlâdının teksir ve terbiyesine ve istiklâl ve rahatının hıfzına hizmet talep ediyor”³⁸ diyerek ailenin toplumsal işlevinin de altını çiziyordu.

Namık Kemal Türk ailesinin modern bir baba, aydın bir aile reisinin gücüyle kendi geleneklerine yeniden sahip çıkması gerekliliğini savunan ilk aydınlardan biriydi. “Hizmet-i dinî, ailemize hizmet etmemekten ibaret mi bileceğiz”³⁹ diye sorarak yeni bir baba idealinin temelini atıyordu. Bu yeni baba otoritesi, sadece bireysel ve toplumsal dirilişin sembolü olarak değil, aynı zamanda modern topluma atfedilmek istenen tanımın da temel unsuru olarak savunulmaya başlıyordu. Böylece baba otoritesi aileden başlayarak iç’in, değerlerini yitirmeden yenilenmesinin garantisi ise, vatanperverlik, erkeğin dış evrende, kamu alanındaki değişimleri yönetmesi idi. Bu iki işlev birbirleriyle temelden ilişkiye konuyor, biri diğeri açısından merkezî önem taşıyordu. Başka bir deyişle, yeni anlamda erkeklik, yalnızca Müslüman cemaatin değerleri açısından var olan düzenin savunulması için değil, aynı zamanda arzu edilen değişimin oluşturulması için de başlıca unsur oluyordu.⁴⁰ Osmanlı gerçekliğinde bu, yeni ideallerin edinilmesi ile oluşacaktı. Erkek yeni tanımına, geleneksel askerî erdemlerini yeniden keşfedip yorumlayarak, bir vatansevere dönüşmek yoluyla ulaşacaktı.

Namık Kemal’in 1873’te coşkulu bir seyirci kalabalığı önünde temsil edilen *Vatan yahut Silistre* oyununda⁴¹ ifade ettiği gibi, aile reisinin ilk görevi, vatanına sevgi ve sadakat duyguları ile bağlanmak olmalıydı. Oyunun kahramanı Islâm Bey (bu isim bir tesadüf olmasa gerek) ve sevgilisi Zekiye’nin öğrettikleri gibi, vatan savunmasının her şeyin üzerinde bir önceliği olmalıydı.

Islâm Bey, stratejik bir kale olan Silistre’nin savunmasına katılmak için Zekiye’den ayrılırken şöyle der:

“Gideceğim... Gideceğim... Gideceğim... Yoluma Cehennemin ateşleri saçılrsa yine gideceğim; göğsüme Azrâil’in pençesi da-

39 A.g.e., s. 1019.

40 G.L. Mosse, *L’immagine dell’uomo*, Einaudi, Torino 1997, s. 3. Yazar bir erkek stereotipinin oluşturulmasının modern toplumun inşası ile eşzamanlı olduğunu savunuyor.

41 Bkz. M. And, *Osmanlı Tiyatrosu. Kuruluşu-Gelişimi-Katkısı*, Ankara 1976, s. 59-65.

yansa yine gideceğim; babamın mezarını çiğnemek lâzım gelse yine gideceğim; ninemin vücudu ayağımın altında ezilecek olsa yine gideceğim; gerçekten benim için öleceğini bilsem yine gideceğim! (...) Ecdâdımdan kırk iki şehit adı bilirim, rahat döşeginde ölmüş bir adam işitmedim (...) Devlet harb açmış. Düşman serhadde şehitlerimizin kemiklerini, topraklarını çiğnemeye çalışıyor. Hiç nasıl olur ki, hasmın silâhı vatana çevrilsin de karşısında ibtidâ benim göğsümü bulmasın? (...) Hiç nasıl olur ki devlet yerinden oynasın da, ben yerinde mihlanmış gibi burada kalayım? Hiç nasıl olur ki, vatan muhabbeti bugün her şeyden mukaddes olsun da, ben yalnız senin muhabbetinle uğraşayım? (...) Beni Allah yarattı, vatan büyüttü. Beni Allah besliyor; vatan için besliyor. Ben anamın karnından vatana geldiğim vakit açtım; vatan karnımı doyurdu... Çıplaktım; vatan sayesinde giyindim. Vatanın nimeti kemiklerimde duruyor. Vücudum vatanın toprağından, nefesim vatanın havasından. Vatanımın uğrunda ölmeyeceksem, ya ben niçün doğdum? Ben adam değil miyim? Ah vatanını sevmeyen adamdan sana nasıl muhabbet me'mûl edersin?"⁴²

Bu monolog, Namık Kemal'in, Islâm Bey'in "Kırk iki atasım" din adına savaştıran Osmanlı askerî geleneğinin, devleti ve vatan toprağını yücelten bir vatanseverliğe nasıl dönüştürdüğünü gösteriyor. Bu yeni yorumla vatan sevgisi, erkekliğin temel niteliğine dönüşmektedir.

Zekiye ise, sırf sevdiği erkeğe yakın olabilmek için asker kılığına girer ve savaşa katılır. Üç yüz Osmanlı askeri, on bin düşman askerine karşı dayanırlar. Yalnız yedi kişinin sağ kaldığı mücadelede, Zekiye, birkaç yıl önce bir savaşta öldüğünü sandığı babasıyla karşılaşır. Askerlik onurunu her değerın üstünde tutan Zekiye'nin babası, adı geçen savaşta, yanlışlıkla ölüme mahkûm edilmiş olan bir arkadaşının idamına engel olduğu gerekçesiyle ordu-dan atılmıştır ve evine, sevdiği ailesine geri döneceği yerde, ailesinin onu ölü bilmesini tercih ederek, gerçek bir savaşçı gibi yaşamaya devam etmiştir. Er rütbesiyle savaşarak Hicaz'a kadar git-

42 Namık Kemal, *Vatan yahut Silistre* (dört fasıl tiyatro), İstanbul 1289/1872, Birinci Fasil, İkinci Meclis, Aktaran, Ö. Gökçün, *Namık Kemal*, Ankara 1987, s. 147-154.

miş, sonunda kahramanlıkları sayesinde şerefini kurtarmış ve eski askerî rütbesiyle orduya yeniden kabul edilmeyi başarmıştır. Silistre müdafaasında ikinci kumandan olarak yer almaktadır ve mücadelenin en dramatik karar anında, yaralanan İslâm Bey'in savaş alanında bırakılması sözkonusu olduğunda, kılık değiştirmiş olan kızım tamyamayarak onunla kalmasını kabul eder. İki sevgili, düşmanı, cephaneliklerini havaya uçurarak, geri çekilmek zorunda bırakılır. Oyunun sonunda kimlikler ortaya çıkar ve baba, kızının İslâm Bey'le evlenmesine izin verir.

Kadın kahramanın da asker kılığına girdiği, tamamıyla erkeklerle ait olan bu dramda Zekiye'nin davranışı erkek kişiliğinde şimdiye dek görülmedik bir bölünmeyi gündeme getirmektedir. Yeni asker figürü dinî idealler, ganimet beklentileri veya bir terfi için değil, vatanın onurunu korumak için çarpışır. Kadın, böylece, bir yandan askerin tutkularını ve duygusallığını temsil ederken, diğer yandan yeni ideallere karşı beslenen romantik aşkın somut ifadesine dönüşür.

Bakış açımızı ideal plandan toplumsala doğru değiştirdiğimizde karşımızda, Türk romanının ilk döneminin en önemli isimlerinden, kendi ifadesi ile, "eğitmek için" yazan, üretken ve popüler yazar, Ahmet Midhat'ı buluyoruz. Müslüman medeniyetine bağlılığına, kuvvetli ahlakçılığına karşın, yazarın tüm romanları, aile kurumuna, ailede ve toplumda kadınların içinde bulundukları konuma ilişkin çok sert eleştiriler içeriyor. Bu eleştiriler, anlamlı bir şekilde, kadınların eğitim yetersizliği ve onlara tanınan hak ve statüdeki eşitsizlik üzerine yoğunlaşıyor. Örneğin, *Mihnet-keşan*'da (1871) kahramanın bakış açısından kendi kuşağının Osmanlı aydınlarının geleneksel ailenin oluşumuna karşı temel eleştirilerini yineleyerek, Müslüman ailenin sevgiye dayanmak bir yana, birbirini hiç görmemiş iki kişi tarafından kurulmasını şiddetle kınıyor.

Bilindiği gibi Ahmet Midhat, seçkinler sınıfının bir üyesi olan Namık Kemal'den farklı olarak, halk tabakasından geliyordu. Kendi kendini eğitmişti ve aralarında büyüdüğü esnaf ve zanaatkarların kültürüne sıkı sıkıya bağlıydı. İki karısı vardı ve çok tatmin edici olarak değerlendirdiği bir aile hayatı sürdürüyordu. Yukarıda değindiğimiz gibi kadınlara daha geniş özgürlük ve haklar veril-

mesi gerekliliğini savunan yazarın bu konudaki istekleri, kadınların daha iyi eğitilmesi, daha fazla saygı görmeleri gerekliliği ile sınırlıydı. Onun değişim isteği geleneksel yaşamı düzenleyen normların tehlikeye girmeyecekleri bir noktaya kadar varabiliyordu. Örneğin daha önce de sözünü ettiğimiz *Felâtn Bey ile Rakım Efendi* (efendinin aydın Osmanlılara has bir unvan olduğunu hatırlayalım), adlı romanda Felatun Bey'in kız kardeşini, aileye ilişkin Müslüman geleneklerini reddeden modernleşmiş bir genç kız olarak eleştiriyordu.⁴³ Onun bütün romanlarında olumlu kadın kişilerin çektikleri acılara boyun eğişleri, neredeyse bir baba şefkatiyle tasvir edilmiştir. Bu şefkat duygusu erkeğin yenileşmesini, onun aile ve toplumdaki mutlak iktidarını tartışma konusu yapmaksızın ele alan, kadınlara karşı daha iyi ve cömertçe davranılmasını, onların yaşam şartlarının düzelmesini kendi yaşamının düzelmesiyle eşanlamlı olarak değerlendiren bir anlayışın ifadesidir.

Bu tutumu açıklaması açısından Ahmet Midhat'ın çokeşlilik savunması önemli bir örnek oluşturuyor. *Paris'te bir Türk* (1876) adlı romanında şöyle yazıyor:

"Bizim şeriât-ı Muhammediye şeriât-ı İseviye gibi insanı insanlığın fevkinde yani melek olarak farzedip de ahkâmını dahi ona bina etmiyor. İnsan'ın her ihtiyacının önünü açık bırakmağa lüzum görüyor. Eğer bir karı ile mümkün değil iktifa edemeyecek olan bir erkeğe taaddüd-i zevcat için cevaz göstermemiş olsaydı fuhşu namussuzluk addetmemesi lazım gelirdi".⁴⁴

Aynı romanda Parisli bir hanım, Müslüman toplumlardaki çokeşliliğe şu sözlerle hak vermektedir:

"Daha on iki – on üç yaşlarında birkaç türlü emrâz-ı zühreviye ile kendilerini sakat eden bizim Paris erkekleri için poligami değil monogami bile çoktur. Dikkat etmeli o şarklıya, o Müslüman'a ki onların memleketlerinde prostitüsyon hemen madum olduğundan ricâli kendilerini hedm ü harab etmiyorlar. Sarhoşluk yok. Kumar gibi emra-ı nefsanîye yok! Metâib-i zihniye

43 A. Midhat, *Felâtn Bey...*, s. 17-18.

44 Aynı yazar, *Paris'te bir Türk*, İstanbul 1876, s. 160. Aktaran J. Parla, *Babalar ve Oğullar...*, s. 32.

yok. Bunların herbiri vücud-i ricâli harab etmeye kâfi birer kuvve-i tahribiye olup şarklı Müslüman ise bunların kâffesinden vâreste. Elbette o Müslüman'a bir kadın az gelir".⁴⁵

Geleneksel sistem içerisinde erkeği ve onun iktidarını tanımlayan başlıca faktörlerden birinin, cinselliğine sosyal ve kültürel açıdan tanınan üstünlük olduğunu gördük. Müslüman toplumda çok sayıda kadına sahip olmak, aile reisinin erkekliğinin, yani kendini ve kadınlarını kontrol altında tutma yeteneğinin, adalet duygusunun ve ekonomik gücünün somut göstergesidir.

Reform yanlısı yeni seçkinlerin Batılı yaşamın burjuva normlarına uyum sağlama çabaları, onları bir yandan kendileri için yeni bir kimlik aramaya sevk ederken, öte yandan da bu yeni kimliğe cevap verebilecek niteliklerde modern bir karşı cins ihtiyacını kuvvetle hissettiriyordu. Modern Osmanlı erkekleri, soyut ve korku yüklü bir biçimde de olsa, evlilikte eşler arasında duygusal ve düşünsel bir birlik amaçlamaya başlıyorlardı. Onlar artık, Deniz Kandiyoti'nin yazdığı gibi, ebeveynlerinin kendileri için kararlaştırdıkları evlilikleri kabul etmek istemiyor, duygusal tatminsizliklerini kölelerle yaşadıkları kolay ve seçimsiz ilişkilerle gidermek zorunda olmak ağırlarına gidiyordu. Sonuç olarak, daha güçlü ve sağlıklı bir toplum üretebilecek yetenekte, yeni bir aile biçimi özlüyorlardı.⁴⁶

Eğer bu tür bir ailenin yaratılmasının koşulu kadınların hayatını daha iyi bir duruma getirmek ve onları eğitmek idiyse, bu koşulu hemen tüm çağdaş aydınlar kabullenmeye hazır görüyorlardı. Gerçekte alınması gereken yol çok daha uzundu. Önemli roman yazarı ve Türkiye'de edebi eleştirinin öncüsü Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962), "ilk romanlarımızı okurken muharrirlerinin her akşam sofralarında karı, anne, kız kardeş olarak gördükleri kadını bile tanımadıklarına hükmedeceğimiz geliyor"⁴⁷ diye yazıyordu.

Ailenin ve toplumun modernleşmesi isteğinin ötesinde, Osmanlı erkeği, kadını entrikalarla yaşayan bir varlık olarak algıla-

45 A.g.e., s. 33.

46 D. Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, İstanbul 1997, s. 97, 174.

47 A.H. Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul 1969, s. 52.

maya devam ediyordu. Geleneksel Türk-Müslüman ailesinde geçerli iktidar ilişkileri kapsamında, kadınların eş ve oğullarının desteğini elde tutmak için incelikli psikolojik araçlara başvurmalarının, ayakta kalma çabalarının bir ifadesi olduğunu gördük. Bu entrikaların kontrolü ise aile reisinin otoritesinden beklenen önemli işlevlerden biriydi. Aile reisinin işlev ve kimliğinin değişmeye başlaması ile bu otoritenin zayıflaması, erkeklerin savunmasız bir şekilde, kadınların korkutucu gücüne maruz kalmaları korkusunu doğuruyordu.

Tartışma geliştikçe kadın ve aile neredeyse özdeş iki kavram haline geliyor, yaratılması gereken yeni erkek kimliği kadın sorununa kilitleniyordu. Ev içi yaşamı düzenleyen ana prensiplerin tartışma konusu edilemeyeceği bir ortamda kadının en ürkütücü özellikleri üzerine yoğunlaşıyordu tüm dikkatler. Böylece mesele, kadınların entrika dolu doğasını iyileştirmeye yöneliyor, bu doğanın kaynağı cehalet, kaç-göç gibi uygulamalarda bulunuyordu. Genç Osmanlılar cahil anneler, sığ ve düzenbaz eşler, tembel ve verimsiz bireyler⁴⁸ yaratan istikrarsız evliliklerden kurtulmanın yolunu, kadının eğitilmesinde buluyorlardı. Ancak bu düşünce de beraberinde yeni sorunlar getiriyor, kadınlara toplumun hazır olmadığı bir öznenin verilmesi gerekliliğini yaratıyordu.

1858 yılında İstanbul'da yeni açılan bir kız rüştiyesine talebe edinmek amacıyla gazetelere verilen ilanlarda şunlar yazılıydı:

“Okuyup yazmanın erkek ve kadınlar için elzem olup geçinmek için ağır işler gören erkeklerin ev işlerinde rahat etmeleri ancak kadınların dahi din ve dünyalarını bilerek kocalarının emirlerine itaat etmeleriyle ve istemediklerini yapmaktan sakınmalarıyla ve iffetlerini koruyup kanaat ehli olmalarıyla mümkün olacaktır”.⁴⁹

Bu ilan, tartışmaya katılan yeni boyutları ifade ediyor. Hane alanı bir yuva ve kadın bu yuvada yaşayan kişilerin mutluluğunu garanti eden kişi olarak tanımlanıyor. Onun namusunun korunması, bir ölçüde de olsa, kendi davranışlarına bağlanıyor, kocanın isteklerini yerine getirmede kişisel sorumluluğu tanınıyor ve hiç

⁴⁸ D. Kandiyoti, *Cariyeler*, s. 97.

⁴⁹ O. Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, s. 457.

değilse tutumluluğu sayesinde, aile ekonomisine katılması mümkün görülüyordu. Büyük ihtimalle toplumun henüz hazır olmadığı bir söylem üzerine kurgulanmış olan bu ilan başarılı olamamış, sözü geçen rüştiyeye çok düşük sayıda talebe kaydedilmişti.

Yüzyılın sonuna doğru erkeklerin karşı cinse görelî de olsa bir öznelliğın teslim edilmesinden doğacak tehlikeleri kabullenmeye başladıklarını görüyoruz. Şemseddin Sami'nin 1893'te yayınladığı *Kadınlar* başlıklı kitapçık, devrin aydınlarının gözünde kadının durumundaki bir değişimin yeni erkeğın kaderi ve modern ailenin kurulması ile hayati ilişkisini açıkça gösteriyor:

"Aile demek, kadın demektir. Erkek küçükken, kadınların elinde bir iştir; büyüdükten sonra ailenin harici azasından olur. Erkekler gündüzün işlerine gidip akşam evlerine avdet ettiklerinde yiyeceklerini, çamaşırlarını, libaslarını, her bir rahat ve ihtiyaçlarını hazır bulmak isterler; hep bu şeyleri, bütün ihtiyacı zaruriyeyi tehiye eden kadınlardır".⁵⁰

Bu sözlerle, kadının ev içi dünyaya aidiyetinin yeni bir anlam kazandığı burjuva ailesi ideali gündeme getiriliyordu. Kadın artık "aile ocağının bekçisi", hane içi mutluluğun temel direğiydi ve kadın-erkek ilişkisi, rol ve görevlerin değişik bir dağıtımıyla yeniden şekillendirilmeliydi. Bu şekillendirilmenin temel şartı kadınların çocuklarını daha iyi eğitebilecek ve kocalarının beklentilerine cevap verebilecek biçimde eğitilmeleri idi. Şemseddin Sami,

"Kadınların terbiyesine (...) [duyduğumuz] ihtiyaç, erkeklerin ancak terbiyeli kadınların muâşeretıyla mesud ve bahtiyar yaşayabileceğinden [kaynaklanıyor] (...) Bir erkeğın aldığı terbiye ve öğrendiğı ilim ve hünere yalnız kendi nefsinde kalır; halbuki kadın, ilim ve terbiyesinden evladını ve belki hizmetçilerine varıncaya kadar bütün ev halkını, bütün aileyi müstefid ve hissedâr eder"⁵¹

diyerek burjuva ailesinin diğere bir özelliğine, eşlerin aralarında duygusal ve entelektüel bir beraberliğın kurulması gerekliliğine

50 Ş. Sami, "Kadınlar", T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu (der.), *Sosyo-Kültürel Değişme...* içinde, s. 1029.

51 A.g.e.

işaret ediyor ve şöyle devam ediyor:

“Kadınların mahiyet ve ehemmiyeti pek geç anlaşılmış ve kendilerine hiçbir vakit iktiza ettiği surette muamele olunmamıştır. Kadına hiçbir vakit bir nazar-ı hakiki ile yani dışı bir insan nazarıyla bakılmamıştır; kadın kâh erkeklerin esiri, malı, mülkü ve kâh onların oyuncağı, eğlencesi, ziyneti addolunagelmıştır”⁵²

diye yazıyor, şimdiye dek ailenin ihmal edilmesinin sebebini kadına karşı güdülen bu tavırda buluyordu. Biraz daha ileride yazar, kadının aidiyetini aileden topluma doğru genişletiyor, düşüncesini:

“Cemiyet-i beşeriye, ailelerden ibarettir; cemiyet-i beşeriyenin saadeti, aile saadetine ve ailelerin saadeti kadınların terbiyesine mütevekkıf olduğundan, kadınların terbiyesi, cemiyet-i beşeriyenin saadetini mucibdir ve cemiyet-i beşeriyenin saadeti, kadınların terbiyesine mütevekkıftır”⁵³

diye sonuçlandırıyor. Kadınların eğitimi, onlara namuslarının korunmasında sorumluluk tanınması, geleneksel aile reisine atfedilen kadınlara karşı adil davranma yükümlülüğünün onlara sevgi duyma gerekliliğine dönüşmesi, geleneksel kültür ve görenekler açısından yıkıcı sonuçların habercisiydiler. Bütün bu olgular bireye cemaate nisbetle daha büyük önem verilmesi anlamına geliyor, şimdiye dek kişilerin ahlâkî konumları toplumun yargısına bağliken ve bireylerin evlilik seçimleri bu yargı çerçevesinde gene toplumun onayıyla yapılırken, şimdi bütün bunların bireylerin kişisel değerlendirmelerine bırakılması isteniyordu.

Öte yandan evlilik kurumunun aşk duyguları üzerine, tarafların birbirini özgürce seçerek kuracakları bir birlik olarak tanımlanması, ebeveynlerin otoritesini derinden sarsacak, aile onurunu zedeleyecek, toplumun ahlâkî temellerini, dolayısıyla düzenini yıpratacak bir potansiyel olarak görülüyordu.⁵⁴ Bireyin cemaatin kişiler üzerindeki kontrol hakkına ve aile reislerinin egemenliklerine, görünüşteki bu köklü baş kaldırısı, Ahmet Midhat'ın Ba-

52 A.g.e., s. 1027.

53 A.g.e., s. 1030.

54 A. Duben, C. Behar, *Istanbul Households*, s. 92.

tı'dan gelme beklenmeyen bir misafir olarak⁵⁵ değerlendirdiği, Avrupa kültürel söyleminden sızan en tehlikeli öğelerden birini oluşturunuyordu. Aşk özlemini paylaşan, modern toplumu temellendirecekleri yeni aileyi bu duygu üzerine kurma düşleri kuran Tanzimat yazarları, doğal olarak bu tehlikeleri özledikleri duygunun kendisinde göremezlerdi. Aşk iyi, güzel ve yararlı bir duyguydu ama kime nasıl âşık olunmasının uygun düşeceğine kim karar verecekti? Eğer bu kararın kişilere bırakılması gerekiyorsa, kadın ve erkek, namuslarını tehlikeye sokmadan nasıl birbirlerini görecektlerdi? Böylece tehlikenin aşkın kendisinden değil, âşık olmak için gereken karşılaşmadan kaynaklandığına karar kılınıyordu: Herkese açık bir alanda karşılaşılan bir kadının ahlâkına güvenilebilir miydi?

Yeni kuşaklar ve kölelik kurumu

Geleneksel düzene bağlılık ile değişim arzusu arasında bocalayan Osmanlı aydınlarının içinde bulundukları zorluk, hane bünyesinde yaşanan kölelik kurumu ve köle kadın sorunlarının ele alınma biçimlerinde en açık yansımasını buluyor. Müslüman aile hayatına çok büyük etkisi olan bu kurum, 1908 Jön Türk devriminden önce yazılmış romanların büyük bir kısmının ele aldığı önemli bir konu olmuştur. İdeal planda dönemin bütün aydınları, özgürlükten yoksun kadın ve erkeklerin var oluşunu utanç verici buluyor ve köleliği yargılıyorlardı. Köleliğe karşı bu muhalefet, 1860'lardan başlayarak, dağınık ve çelişkili biçimlerde de olsa Genç Osmanlıların politik platformunu oluşturan özgürlük, politik haklar, eşitlik, insan hakları gibi prensiplerin tabii bir uzantısıydı. Buna rağmen politik özgürlük isteği ile köleliğin ortadan kaldırılması gerekliliği arasında organik bir ilişki kurulamıyor, kölelik üzerine olan söylem duygusal plana sıkışlıyordu. Tanzimat'ın başlamasından çok zaman sonra, 1889'da yayınlanan *Sergüzeşt* adlı romanında, kendisi de köleden doğma Samipaşazade Sezai, esarete terk edilmiş çocuklar karşısında düşüncelerini şöyle ifade ediyordu:

55 Bkz. A. Midhat, *Karnaval*, Ankara 2000 (ilk basım 1880), s. 283.

“Zavallı çocuklar! Sizin o mini mini elleriniz Asya vahşet-i kadimesinin isti'mâl ettiği birkaç asırdan beri insaniyetin zir-i bâr-ı tahakkümünde inlediği esaret zincirlerini kırmak için değil, belki kendiniz gibi küçük kuşları, güzel çiçekleri okşamak içindir”.⁵⁶

Kısacası kendi zincirlerini kırmayı göze alamayan Osmanlı aydını, kölelerin karşısında da babaca bir söylemi benimsiyor, bir özgürlük mücadelesi dileycek yerde, zincirlerin incittiği o güzel, küçük ellere acılamakla yetiniyordu.

Nitekim, Osmanlı aydınlarının köleliğe karşı yönelttikleri, kaynağını kısmen yaşadıkları çağın başlıca ideali, özgürlük kavramının sonsuz gücünden, kısmen de Amerikan iç savaşının Avrupa edebiyatına yansıttığı duygulardan alan muhalefet, aynı kurumun kendi aile ve toplum hayatındaki görünümünü karşısında tüm gücünü yitirmektedir. Şinasi, Ali Suavi, Ziya Paşa ve Namık Kemal tarafından köleliğe yapılan atıflar, bu kuruma karşı yargıların onlarda ne kadar az heyecan uyandırdığını, bu konuyu, uğrunda mücadele ettikleri diğer sorunlar arasında ne kadar marjinal bir yere koyduklarını açıkça göstermektedir.

Namık Kemal, 1872'de “İnsanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil, hürriyetle yaşamaktır” diye yazıyordu⁵⁷ ama bu sözlerin ifade ettiği hürriyet, bireye ve onun statüsüne uygulanması gereken bir kavram değil, cemaat mekanizmalarına ilişkin olarak üretilmiş bir idealdi. Bu politik ve sosyal anlamdaki özgürlük özlemi erkeklere ait olan dünyanın dışına taşamıyordu. Hane içi yaşam başka bir meseleydi; gördüğümüz gibi, hepsi de Müslüman ailenin yenilenmeye ihtiyacı olduğunu kabul ediyorlardı ama onun ahlâkî üstünlüğünün tartışılmazlığı, bu yenileme arzusunu çok sınırlı tutuyor, genelde hane içi yaşam, kalın bir muhafazakârlık bulutu ile örtülü kalıyordu. Bu çerçevede çokeşlilik nasıl fuhuşu engelleyen bir uygulama olarak algılanıyorsa, kölelik kurumu da fakir kız ve erkek çocuklara bir aile, bir sığınak, iyi bir eğitim sağlayan, çoğu zaman onlara, içinde doğdukları koşullarda

56 Samipaşazade Sezai, *Sergüzeşt*, İstanbul 1970 (ilk basım 1889), s. 26.

57 Namık Kemal, “Medeniyet”, *İbret*, 84. Alıntılan, 1. Parlatır, *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*, s. 25.

hayal bile edemeyecekleri bir geleceği garanti eden bir kurum olarak kabulleniliyordu. Osmanlı aydınları, Müslüman ev hayatında kölelerin ailenin bir üyesi olarak kabul edildiklerini, dinin onların haklarını gözettiğini ve onlara karşı adil davranmayı zorunlu kıldığını, özgürlüğe kavuşmak için birçok imkân tanıdığını, kadınların anne oldukları takdirde sık sık nikâhlı eş durumuna geldiklerini, çocuklarının nikâhlı eşlerden doğma olanlarla her bakımdan eşit olduklarını belirtiyorlar, böylece Müslüman toplumdaki kölelik ile Amerika'daki kölelik arasındaki derin farklara işaret ederek kurumun yerli çeşidini büyük bir doğallıkla savunuyorlardı.

Osmanlı toplumu Batı'dan, köleliğin yürürlükten kaldırılması yönünde sürekli baskılara maruz kalıyordu. Bu baskılar yeterli kabul görmediği gibi, toplumun çoğunluğunun Batı kaynaklı fikirlerle karşı beslediği kuşku ve güvensizliği de artırıyordu. İngiliz diplomatı Ponsonby'nin 1840'ta yazdığı gibi, Osmanlılar için kölelik; "toplumsal organizasyonla içiçe geçmiş, kanunla, geleneklerle ve hatta dinle sıkı sıkıya bağlantılı, sultandan en fakir köylüye kadar bütün sınıfların içtenlikle bağlı olduğu bir kurum"du. Kültür ve sosyal organizasyona bu kadar derinlemesine bağlı bir kurum üzerine Osmanlılar Batı'nın ihtarlarını anlayamazlar diye devam eden Ponsonby sözlerini, "[Onlar] Avrupalıların, bilimde, teknolojiye, savaş sanatında kendilerinden üstünlüğünü kabul edebilirler, fakat bizim değerlerimizin, ahlak anlayışımızın kendilerinininkinden daha mükemmel olabileceğini düşünmekten çok uzaktırlar"⁵⁸ diye bitiriyordu.

1870'li yıllardan itibaren kölelik kurumunu eserlerine sürekli olarak konu eden Ahmet Midhat, Abdülhak Hamit ve Samipaşazade Sezai'nin üçü de Çerkez kölelerden doğma idiler. Bununla birlikte, onlar için de kölelik basit ve tutarlı bir problem olamamakta ve onlar da soruna temkinli bir biçimde yaklaşarak köleliğin farklı uygulamaları arasında ayrımlar yapmakta ve bu ayrımlara göre yargılarının şiddetini ayarlamaktaydılar. Tüm eserlerin paylaştığı unsur, Osmanlı toplumunda geçerli olan kölelik ile Amerika'daki kölelik arasındaki her tür benzerlik olasılığının reddedilmesiydi. Osmanlı toplumundaki kölelik, insancıl yönlerine ağırlık verilerek

58 FO 195/108, Ponsonby a Palmerston, 27.12.1840. Aktaran, E.R. Toledano, *Attitude to Slavery...*, s. 308.

hafif ve olumlu terimlerle tasvir ediliyordu. Bunun ötesinde yazarlar, yalnızca ev hayatına dahil edilen kadın kölelerden söz ediyorlar ve bunları da büyük ölçüde seçkinler sınıfının kadın üyeleri olmaya aday kabul ediyorlardı. Ahmet Midhat, padişahın kendisinin bir köleden doğmuş olmasından başlayarak, Osmanlı seçkinlerinin büyük kısmının köle kökenli kadınlarla evlendiklerini; bu kurumun, toplumun yüksek katmanları ile ne denli sıkı biçimde eklemelenmiş olduğunu pek çok kitabında anlatmaktadır. Bu vurgular sayesinde kölelik, eş seçme yöntemlerinden biri olduğu gibi, erkeğin seçimine layık bulunmuş bir kadının kökeninin köle olup olmamasının önem taşımadığı bir ortamda, pek de küçültücü sayılamayacak bir statü şeklinde tanıtılmaktaydı.

Bu ifadeler kölelik olgusunun temelindeki toplumsal, kültürel, politik şartlar hakkında önemli ipuçları veriyorlar. Osmanlı aydınlarının köleliğe ilişkin tabloyu böylesine idealize etmelerinin pek çok toplumsal ve kültürel nedeni var. Bunların başında onların bu kurumu, kaderlerine erkeklerin sahip olduğu odahıklar veya aile bünyesindeki dadı ve lalalarla yaşadıkları deneyler aracılığı ile tanımaları olduğunu söyledik. Öte yandan köleliğin, Osmanlı toplumunda iktidarın yapısı ile ilgili bir kavram olduğunu da gördük. Daha önce de belirttiğimiz gibi devletin organizasyonu ve padişahın merkezi konumu, büyük ölçüde kul sisteminin işlerliği ile güvence altına alınmıştı. Bildiğimiz gibi bu anlamda kulluk, Osmanlı iktidar anlayışının en önemli sembollerinden biriydi ve kul statüsündeki kişiler ister köle kaynaklı, ister doğuştan Müslüman ve hür olsunlar, padişahın verdiği iradeyle, onun iktidar gücünün küçük bir yansımasını oluşturuyorlardı. Padişahı başlatan bir hiyerarşi ile iktidar gücü, büyükten küçüğe doğru hareketinde, *intisab* ilişkisinde gördüğümüz gibi, çift yüzlü aynalar oluşturuyor ve her kul, sultana ayna olduğu gibi, hiyerarşide kendi üstünde olup kendisini koruması altına almış olan kulun görüntüsünü de yansıtıyordu. Tarihî evrim içerisinde pek çok değişikliğe uğrayan kul sistemi, politik iktidarın toplumsal kültür tarafından en kuvvetli biçimde içselleştirilmiş unsurlarından birini oluşturuyordu. Toplumsal hiyerarşinin temel taşlarından biri olarak işlev gören bu mekanizma, güçlü-gücsüz ilişkilerini betimleyen en önemli kültürel ve psikolojik içeriklerden biridir. Bun-

dan ötürü, her ne kadar kölelik kurumunu tenkit etseler, her ne kadar özgürlük fikrinin cazibesini kuvvetli bir biçimde duyuyor olsalar da Osmanlı aydınları için bu olgu, köklü bir politik, kültürel ve kurumsal töreyi temsil etmektedir. Bu törenin, özellikle de aile yaşamının en mahrem mekanizmalarında önemli yer tutan odalık cariyelerin romanlarda sık sık Osmanlı medeniyetini kölelik kurumu yüzünden eleştiren Batı dünyasının temsilcilerine karşı savunulduğunu görüyoruz. Örneğin Ahmet Midhat, *Acaib-i Âlem*'de bir Rus prensesinin kmama dolu sorusunu kahramanına şöyle cevaplandırır:

“Prenses: Odalık denen câriyeler? Suphi: Efendinin haremi ve-fat eder veyahut hastalıklı veya ihtiyar haline girer ise bir câriye istifrâş ederler ki bunun dahi nikâhlı kadından hiç farkı yoktur. O kadının doğurduğu çocuklar dahi evlâd-ı meşru'adandırırlar”.⁵⁹

Kadının işlevini doğurganlıkla sınırlayan, yaşam ve statüsünü çocuklarının göreceği muamele ile ölçen yazar, istemeyerek de olsa, köle veya nikâhlı eş, her ikisinin de durumlarının pek parlak olmadığını ifade etmektedir! Aynı romanda, birkaç sahife daha ileride Suphi, Türkiye'de yolculuk günlüğünü yazan genç bir İngiliz bayanla konuşmaktadır:

“Suphi: Öyle ise seyahât-nâmenize şunu da ilâve ediniz ki: Altes ünvanına nâ'il olan bir sadrazama ve ekselans ünvânını alan bir paşaya doğrudan doğruya zevce-i meşru'a olmakdan bir câriyeyi hiçbir şey men'etmez. Anlıyorsun ya? Avrupa usul-ı teşrifâtınca o halde câriye dahi kocasının altes ve ekselans ünvanına mâlik olur. Hatta mevcut olan alteslerimizizin ekselanslarımızın en çoğunun zevceleri dahi câriyelerdendirler”.⁶⁰

Erkek ve kadın arasındaki ilişkinin sadece cinsellik ve üreme boyutlarıyla sınırlı olarak algılanmaya çalışıldığını hatırlarsak, bu beraberliğin özgür iki kişi veya bir köle ile sahibi arasında doğmuş olmasının hiçbir önemi kalmaz. Evlilik, aileler arasındaki

59 Ahmed Midhat, *Acaib-i Âlem*, İstanbul 1881-1882, s. 78 ve 109-110. Alıntılardan, 1. Parlatır, *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*, s. 43-44.

60 A.g.e.

bağların güçlendirilmesinde önemi olan bir kurum olarak algılanmakta ve evli çift arasında duygusal bir bağlılık olması beklenmektedir. Nikâhlı kadın, evlilik öncesi akrabalık ilişkilerini sürdürmekte ve bu ilişkiler onu kocası karşısında güçlü kılmaktadır. Bunun da ötesinde nikâhlı kadının bazı hakları Şeriat tarafından da teslim edilmiştir. Oysa köle odalık çaresiz, tamamen sahibinin iktidarına bağlı bir konumdadır. Bu yüzden odalık, erkeğin gözünde çok daha tehditkâr konumdaki nikâhlı kadına nisbetle her zaman tercih edilecek bir kadındır. Onun sahibine kayıtsız şartsız aitliği, erkeğin kadınla, 'kendisinden başka' olanla, rekabetini gereksiz kılmakta ve gerilimsizliğiyle daha doyurucu bir ilişkinin doğmasına yardım etmektedir.

Romancılarımızın cariyeye köleler konusundaki tutumları, romantik aşk yaşama arzusu, aileyi yeniden ve çiftlerin karşılıklı sevgisi üzerine temellendirerek kurmak ve böylece modern toplumun oluşumunu mümkün kılmak gibi istekleri yüzünden iyice kaypak ve belirsiz bir hal almaktadır. Nitekim romanlarda romantik aşkın çoğunlukla köle ve efendisi arasında yaşanmakta olmasının nedenini sadece kadın ve erkeğin birbirinden uzak tutulmasına ve kaç göçün iki cins arasındaki karşılaşmayı zorlaştıran etkenlerine indirgeyemeyiz.

Bu tür efendi-köle ilişkilerinin ilk örneklerinden birini Ahmet Midhat'ın 1874'te yayınladığı *Esaret* başlıklı uzun hikâyede buluyoruz. Hikâyenin kahramanı, Zeynel Bey, anne babadan öksüz, otuz beş yaşına varmış bekâr bir adamdır. Gençliğinden beri köleliğe karşı büyük tepki duymasına rağmen bekârlığa artık dayanamayan ve evlilik sorumluluklarından da çekinen Zeynel Bey, arkadaşlarının tavsiyeleriyle köle bir genç kız satın alarak durumuna çözüm bulmaya karar verir. Kararını uyguladıktan sonra kendini tamamen odalığını yetiştirmeye, onu kendi isteklerine göre eğitmeye adanmış Zeynel Bey, bu uğraşın verdiği heyecan ve tatmin ile, işi de dahil olmak üzere her tür meşguliyetten uzak kalmaya başlar. Ev içindeki yeni düzenin verdiği büyük mutlulukla, kendisine teklif edilen bir erkek, bir kız iki çocuk yaşta köleyi de satın almamazlık edemez ve onların eğitimlerinin sorumluluğunu da üstlenir. "... sekiz dokuz yaşında altın topu bir kızı kucağına anvermesin mi? O lepiska saçlar! Kan damlası yanak-

lar! Eyvâh... eyvâh... Âlemde bu kadar sevimli ve cana yakın çocuk görmedim".⁶¹

Bir iki yıl sonra, fevkalâde güzel bir genç kıza dönüşen bu küçük köleye karşı Zeynel Bey güçlü bir cinsel çekim duymaya başlar. Nihayet onu odalığı yapmaya karar verdiğinde, aynı anda satın aldığı iki genç kölenin birbirlerini sevdiğini öğrenir. Bu noktada düşünceleri ile duyguları derin bir çatışmaya giren Zeynel'in yüreği, için için güzel köleyi çekerken, aklı, kızın mutluluğunun ön plana konmasını istemektedir. Bu çatışma süresince yazarın kahramanına yakıştırdığı düşünceler ilginç: "Adam bunlar sulbi evlâdım değil ya; bâ-husus kendileri halkın dediği gibi esirdir. Meselâ ben Fıtnat'ı istifrâş edecek olsam, muğâyir-i şer'i şerif bir hareketde bulunmamış olurum".⁶² Bu düşüncelere rağmen insani duyguları ağır basan Zeynel, iki genci evlendirmeye karar verir ve böylece hikâye trajik sonuna ulaşır: evlenen iki genç, zıfaf gecesi kardeş olduklarını öğrenir ve intihar ederler.

Çok verimli bir konu olan cariyeliğin yeni ve önemli bir başka boyutunu gene Ahmet Midhat'm daha önce de değindiğimiz, çok tanınan bir romanında buluyoruz: *Felâton Bey ile Rakım Efendi*. Bildiğimiz gibi 1875'te yayınlanmış olan bu roman, Türk edebiyatı tarihinde, Batılılaşmanın kabul edilebilir sınır ve içeriğini tartışması açısından büyük önem kazanmıştır. Nitekim Ahmet Midhat kitabının başlığını oluşturan Rakım Efendi ve Felatun Bey'i Batı medeniyetine karşı takındıkları tavırlar açısından karşılaştırarak, modernliğin coşku ile kabullenilebilecek biçimiyle kınanması gereken biçimini, okuyucusunun gözleri önüne sermeyi amaçlamaktadır. *Efendi* ve *Bey* hitaplarının da ifade ettiği gibi, Ahmet Midhat'ın 'olumsuz' kişisi Avrupa giyim, yaşam ve davranış biçimlerini eleştirisiz biçimde kabul ederek kendi öz çevresine yabancılaşmış ve Batı'ya kayıtsız şartsız boyun eğmiş, Felatun Bey'dir. Oysa Rakım Efendi 'yeni' ve 'olumlu' erkek örneğidir. Rakım Efendi'nin modernliği, onun Avrupa bilimsel düşüncesini hazmetmiş olmasındadır fakat bunu, Müslüman ve Osmanlı kimliğini muhafaza ederek gerçekleştirmiştir. Bu özelliği ile yenileşme yanlılarının aradığı modern erkek kimliğinin örneğini temsil

61 A.g.e., s. 52.

62 A.g.e., s. 53.

eden Rakım, bir yandan Doğu ve Batı kültürlerini şahsında birleştirirken, öte yandan da çalışkanlık, tevazu, tutumluluk ve toplumsal dürüstlük gibi başlıca burjuva değerlerini kendisinde barındırmaktadır. Mesele bu yeni erkeklik modeline bir eş bulup modern aileyi yaratmaya geldiğinde Ahmet Midhat çok ilginç bir çözüm öneriyor. Madem ki cemaat içerisinde henüz bu modern burjuva kimlikli genç Müslüman erkeğe eş olabilecek nitelikte kadınlar yetişmemiştir, Rakım Bey, yaşlı dadısının da teşvikiyle gider güzel bir esir kız satın alır.

Rakım kölesine Canan adını vererek sembolik alanda genç kızı yeniden yaratmaya başlar. Genç adam bundan sonra, yeni bir Pigmalion'un sabır ve sadakati ile Canan'ı kendi isteklerine uygun olarak yontacak, biçimlendirecek ve sonunda onu kendine eş, çocuklarına anne edecektir. Rakım Efendi genç kızı eğitmek için elinden gelen her şeyi yapar; ona okuma yazmayı öğrettikten sonra, sevgilisi Madame Josephine'den piyano dersleri aldırır. Zeki köle piyano öğretmeninden kısa sürede ve beklenmedik şekilde Fransızca'yı da öğrenir. Ama bunların yanısıra eğitimin önemli bir parçasını Osmanlı terbiyesi teşkil etmektedir. Onu satın aldıktan kısa bir süre sonra Canan'ı yanına çağıran Rakım: "Gel bakayım Canan. Gel korkma yavrum. İşte ben dadıma tenbih ettim. Bundan sonra nereye gitmek ister iseniz dadımla beraber gitmeğe me'zunsunuz. Fakat dadım olmayınca kapıdan dışarıya çıkmağa rızam yoktur"⁶³ der. Bir köle satın alıp onu istediği biçimde şekillendirerek 'ideal karşıtını' yaratma fikri, ne bu romana ne de Ahmet Midhat'a mahsus. Yeni dönem Osmanlı erkeği, bu çözüme yönelerek karşı cins üzerinde mutlak bir kontrol imkânından vazgeçemediğini gösteriyor. Ama bu kontrolü, hem seçtiği kadını özgürleştirerek, hem de özgürleştirdiği esiri eğitip onu modernlik öncesi koşullardan kurtararak uyguluyor. Ve bu babaca tavrı sayesinde, kendine uygun biçimde yarattığı eş, kendisine tüm varlığıyla bağlı, minnet duyguları ile yüklü ve her türlü öznelikten uzak bir kişi oluyor. Canan'ı görüp beğenen ve onu satın almak için Rakım Efendi'ye büyük miktarda para teklif eden bir kişinin ortaya çıkması, kölenin sadakatini sınamanın ilk fırsatı oluyor:

63 Ahmed Midhat, *Felâhî Bey...*, s. 164.

“Rakım: (...) sana müşteri çıktı a kızım. Canan: Müş...teri....mi çıktı efendim? Rakım: Hem de müşterinin yağlısı! Senin için bin beş yüz altın veriyor. Canan: Satacak mısınız efendim? Rakım: Sen ne dersin? Canan (mosmor kesilerek) Ben sizin malınızım efendim. Siz bilirsiniz! Rakım: (...) Yok sen ne diyeceksin ben onu bilmek isterim. Canan (Gözleri dolup burnu kızarak ve dudakları tir tir titreyerek) Ben ne diyebilirim efendim! Size para lâzım! Bin beş yüz altınınız olursa benim gibi tamam on beş tâne Canan satm alabilirsiniz”.⁶⁴

Canan'ın davranışı sahibi ve sevgilisi karşısında tam bir bağıllık göstergesi ve boyun eğmedir ve Rakım artık kendinden bir parça haline gelmiş olan Canan'sız yapamaz. Onunla evlilik her türlü gerilimden uzak olacaktır, çünkü Canan'ın kendisi için hiçbir isteği yoktur.

Romanın aşırı Batılılaşmışlığı ile gülünç olmaya varan kişisi, Felatun Bey, Osmanlı erkeklerinin odalık edinme âdetinden vazgeçmeye karşı gösterdikleri direnişi Türk kadınlarını kınayan ve erkekleri hoşgören bir yaklaşımla şöyle izah ediyor:

“Neye yarar o Türk karısı ki tavrından azametinden geçilmez: Guyâ nim handesiyle insanı ihyâ edecekmiş gibi bunu dahi ketm ü imsâk ederek çehresinden düşen bin parça olur. Hanıma kendini yarandırmak mümkün olamaz. Nazı çekilmez. Şakası lezzetsiz. Bilirsin ya a kardeş! Bilirsin ya!... Ama bir cariyeye al. Artık bizim gibi serbest hür adamlar bir esirden ne lezzet alabilir? Kim bilir gönlü kimdedir! Esirin olduğu için sana râm olmağa mecburdur”.⁶⁵

Bu sözler, tutku ve aşk duygularını yaşamayı kuvvetle arzu etmelerine rağmen kadın erkek ilişkisini mutlak tatmin ve mülkiyet gereksinimine bağlamayı inatla sürdüren genç nesil Osmanlı erkeklerinin cinselliğine ışık tutmaktadır.

Samipaşazade Sezai'nin 1889 yılında yayınladığı *Sergüzeşt*'te kölenin kaderi, 1852 yılında yayınlanan H.B. Stowe'un *Tom Amcanın Kulübesi* adlı kitabı ile okuyucularda uyandırdığı duyguları

64 A.g.e., s. 66.

65 A.g.e., s. 74.

yineleyen melodramatik vurgularla anlatılır. Romanın kadın kahramanı Dilber, Kafkasya'nın küçük bir köyünde köle olarak satılmış bir kızdır. Yıllarca İstanbul'da, acımasız bir yaşlı karı kocanın evinde, her tür eziyet ve haksızlığa boyun eğerek yaşamak zorunda kalmış ve nihayet yeniden satışa çıkarılarak zengin ve seçkin bir evde daha iyi bir hayata kavuşmuştur. Ailenin Paris'te resim sanatı öğrenen genç oğluna arkadaşlık yapmakla görevlendirilen Dilber giderek çok güzelleşir, zekâsı sayesinde birikimini artırır, Fransızca öğrenir, hatta *Paul et Virginie*'yi⁶⁶ okur ve piyano dersleri almaya başlar.

Nihayet kavuştuğu bu huzur dolu yaşam, genç efendisi Celâl ile aralarında tutkulu bir aşkın doğmasıyla bozulur. Celal, sosyal konumundan taviz vermeyen ve kendisi için çoktan uygun bir evlilik planlamış olan bir ailenin biricik oğludur. Köle için duyduğu tutkuyla Celal, bir evliliğin mutlu olması için tarafların birbirini özgürce ve duygularına dayanarak seçmeleri gerektiği savunusuyla anne-babasına karşı şiddetli bir isyana girişir. Köle ile oğlu arasındaki aşkı öğrenen anne, "Bu saadet ve ikbâl mâni olmak isteyen bir esir parçası mı?" diyerek kocasını uyarınca, baba "Mümkün değil biz [Celâl'in] terbiyesine, tahsiline bu kadar çalıştığımız ve kendisine ikbâlini te'min eden bir izdivâc hazırladığımız halde bütün mesâimizi, kendisinin istikbâlini, her şeyi bir câriyenin hizmetten kirlenmiş eline mi teslim ediyor? Mümkün değil"⁶⁷ sözleri ile Dilber'i Mısırlı bir aileye satar. Dilber, kendisi için tek kurtuluş imkânını seçerek Mısır'da intihar ederken, Celal, sevgilisinden ayrılmanın verdiği acıyla çıldıracaktır.

Cinsler arasındaki ilişkinin doğasını değiştirme isteği çok derin bir sıkıntının kaynağı olmaktadır. Ve bu sıkıntı, dönem edebiyatı-

66 B. de Saint-Pierre, *Paul et Virginie* (1787), Ortadoğu'da en çok sevilen ve okunan romanlardan biri olup, Türkçe'ye ilk çevirenler arasında yer alıyor. İlk tercümesi Emin Siddik (*Pol ve Virjini*) tarafından 1870'te yapılmış ve *Mümeyyiz* gazetesine ek olarak yayınlanmıştı. Bunu birçok tercüme daha izledi. Bkz. Johann Strauss, *Romanlar...*, s. 153. Yayıncı İbrahim Hilmi [Çığıracan] (1880-1964) bu romanla ilk karşılaşmasını şöyle anlatıyor: "Çok ağladım. Kitabı aylarca baş yastığının altında sakladım. Yıllarca bu kitabın tesirini ve hâturesini muhafaza ettim. Bu kitap sayesinde tabiatı sevdim. Tabiat'm güzelliğine, muhteşem manzaralarına meftun oldum. Böylelikle duygu ve düşüncelerimin yükseldiğini hissettim". *Pol ve Virjini*, tercüme A. Kemâli Akyüz, İstanbul 1949, s. XVIII-XIX.

67 Samipaşazade Sezai, *Sergüzeşt*, s. 73.

mn tipik ve evrensel teması olan aşkın gerçekleştirilmesi ve yaşanmasının imkânsızlığına değil, toplumsal cinsiyet ve aile ilişkilerinin antropolojik karakterlerini içeren çok daha derin sebeplere bağlıdır. Baba otoritesinin hüküm sürdüğü *Sergüzeşt*'te, oğulun özgürlüğe kavuşmasına olanak yoktur. Kendi bireyselliklerini geliştirme olanağından yoksun olan oğullar, ataerkil normlara karşı gelme isteklerinden dolayı yokolmaya mahkûm edilirler. Aile ilişkileri toplumun kuralları ve iktidar değerlendirmelerine cevap vermekte, hatta romandaki annenin dahi eylemleri, sevgiden ziyade aile stratejilerine ve mülkiyet kaygılarına dayanmaktadır. Yalnız *Sergüzeşt*'in değil, dönemin hemen tüm romanlarının kahramanları da içe dönüktürler, birkaç sabit fikir etrafında dönüp dururlar. Aşk, mutlak terimlerle kavranan, romantizmin ileri safhalarına has korkunç ve kaçınılmaz trajedilerle yüklü, hastalıklı bir duygu olarak ifade edilir.

Ataerkil yapıların buhranı ve ihtiraslı kadınlar

Değişim arzusunun geleneksel normların gözetilmesi çabasıyla bir arada yaşanıyor olması, modernleşmenin getirdiği veya gerçekleşmesi için gerekli görülen değişimlerin, ataerkil yapıların buhranında yansımaları bulan bir toplumsal parçalanma tehdidi gibi yaşanmasına yol açar. Robert Finn ve Jale Parla'nın belirttikleri gibi,⁶⁸ ilk yerli romanların kahramanlarının hemen hepsi babasızdır. Bir başka deyişle bu kahramanlar, Batı'dan ithal edilmekte olan yeni toplumsal ahlâkî ve kültürel normlar arasında yolunu bulma çabasında yalnız kalmış, güvenilir bir kılavuzdan yoksun oğullardır. Babanın yokluğu, özgürlük ve bireysel sorumluluk kazanma açısından olumlu bir fırsat gibi değil, tam tersine büyük bir kayıp, tehlikeler karşısında savunmasız kalış şeklinde yaşanır. Bu durum bir yerde, sembolik olarak bütün toplumun babası konumundaki sultanın, zayıf düşmüş imparatorluğun Batı uygarlığına uyum sağlaması gerekliliğini kabul edişine duyulan isyanın ifadesi gibidir. Bu kabullenişle sultan (baba), oğullarının ihtiyaç duyduğu manevi kaynakları ve güvenilir rehberi tem-

68 R.P. Finn, *The Early Turkish Novel*, J. Parla, *Babalar ve Oğullar...*

sil etmediği gibi onları hedeflerini tam anlamıyla belirlemekten aciz oldukları bir yenilenme sürecinde yapayalnız bırakmıştır.

Öte yandan ataerkil otorite, kişiyi kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmekten muaf tutar. Bu otoriteye boyun eğerek büyüyen oğullar bireysel bir öznellik değil, sorumluluk üstlenmekten ve eşit ilişkilere girmekten aciz, benmerkezci bir kişilik geliştirebilirler. Baba otoritesinin gücü azaldığında benmerkezci oğullar aciz ve korunmasız bir biçimde, kendilerinin ve başkalarının ihtiraslarına hedef olurlar. Dönem romanlarının özenle ifade ettiği gibi, aile hayatını düzenleyen, kadınları koruyan otoritenin kaynağı olan babanın yokluğu durumunda, yaşam koşullarını sağlamlaştırmak için onları kendilerine bağlama ihtiyacını duyan kadınların aciz hedeflerine dönüşen oğulları, yeni savunma araçları ile donatmak gerekmektedir. Bunun yokluğunda duygulardan korkmak kaçınılmaz olmakta, aşk, iki öznellik arasındaki özgür bir karşılaşma değil, ulaşılması imkânsız bir arzu, sadece içsel bir ideal olarak yansımaktadır.

Cazibesine dayanılmaz kadınlar

Kadınlarla erkeklerin aralarındaki ilişkiyi düzenleyen normlar dışında, özgürce karşılaşarak birbirlerine âşık olmaları olasılığı, erkeğin kendi üzerinde uygulaması gereken kontrolü kaybetme tehlikesini temsil eder. Kadınların cinsellikle özdeş görülmesi ve kendi vücutlarını kontrol etme kapasitesinden yoksun olmaları yüzünden, normatif otoritenin yokluğu durumunda erkeklerin kendi tutkularını frenleme ve kadımları kontrol altında tutma imkânları son derece zorlaşmaktadır. Ahmet Midhat'ın *Yeryüzünde bir Melek* eserinde, romanın kahramanı Şefik, okuyucuya şöyle tanıtılır: "Vakıa Şefik birçok vakit Avrupa'da bulunmuştur. Ancak Avrupa'nın esâfil-i sufelâ mahallelerinde bulunmamıştır. Mekteplerinde, dârülfünunlarında bulunmuştur. Binaenaleyh Şefik hâlâ İstanbul'un iffetli, en mahcup bir genç adamıdır".⁶⁹ Ahmet Midhat tüm roman boyunca kahramanının namusunu, çalışkanlığını, ciddiyetini ve iyi niyetini elinden geldiğince över. Ancak toplum-

69 Ahmed Midhat, *Yeryüzünde bir Melek*, Ankara 2000, (ilk basım 1878-79), s. 148.

sal açıdan tüm olgunluğuna karşın Şefik, kadın ve aşk karşısında çaresizdir. Dürüst, şerefine düşkün, toplumsal normlara kendini sıkıca bağlı tutmaya çalışan, çocukluğundan beri kahramana platonik bir aşk ile bağlı olan Raziye'yle bile kısa süre içerisinde kontrol edemediği cinselliğine kurban düşüp iffet yolundan çıkmaya başlar. Kahraman, hafif meşrep bir kadının pençesine istemeyerek düştükten sonra kontrolü tamamen elden geçirir ve doğru yoldan saparak hayatını harap eder. Kendine biçtiği öğretici rolden emin olan yazar, bu romanı yazmaktaki amacının Müslüman ahlâkını önemseyenlere, tipik Batı yaşamı çerçevesinde olumlu karşılanan kadın-erkek ilişkilerinin içerdiği tehlikeleri göstermek olduğunu belirtiyor. Müslüman erkeğin fantezisindeki tehlikeli fitne olan kadın, erkeğin kontrolünden ve onun hâkimiyetini sağlayan kurallardan dışarı çıktığı takdirde kişilerin ve cemaatin yıkımı kaçınılmazdır. Kadın içte kalmalıdır, onun durumu düzeltilmelidir, eğitilmelidir ama bütün bunlar evin sınırlarını aşmadan, tamamen erkeğe olan geleneksel aidiyetinden kopmadan gerçekleştirilmelidir.

Yukarıda değindiğimiz gibi Ahmet Midhat tarafından temsil edilen düşünce çizgisi, modernlik sorununa pragmatik bir biçimde yaklaşıyor ve modern toplumun yaratılmasını, yeni ve daha sağlıklı bir ailenin oluşmasına, dolayısı ile, sağlam bir karı koca ilişkisine bağlıyor ve bu ilişkinin kaçınılmaz şartı olarak kadının eğitilmesini savunuyordu. Diğer bir eğilim ise modernlik sorununa kültürel boyutu da katan daha çetrefilli bir yaklaşım idi. Bu yaklaşımın başlıca temsilcileri Osmanlı seçkinler katmanı içerisinde gelen, geleneksel kültürü derinlemesine tanıdığı gibi Avrupa kültürünü algılamak için de daha hazırlıklı olan yazarlar tarafından temsil ediliyordu. Bu yazarların en önemlilerinden biri şüphesiz, Türk edebiyatında romantizmin babası kabul edilen, aynı zamanda tarihimizin ilk vatanseverlerinden Namık Kemal'dir (1840-1888). Onun eserlerinde romantizm ve romantizmin başlıca kategorilerinin Osmanlı dünyasında temsil ettiği dehşetli çekim gücü ve aynı zamanda derin korku açıkça görülmektedir. İnanch bir Müslüman ve gururlu bir Osmanlı olarak Namık Kemal, modernleşmenin tüm kültürel ikilemlerini derinlemesine yaşamış, Şeriat'ı, Rousseau'nun toplumsal sözleşmesine, tartışıl-

maz evrenselliği ile daha üstün bir karşılık olarak, sunmaya kadar varmıştı.⁷⁰

Namık Kemal'in yazılarında romantik kategorilerin bütün tipik öğelerini buluyoruz: Şiddetle arzulanan tutku, aşk, doğanın, özgürlük fikrinin yüceltilmesi, ölümün baştan çıkartıcı cazibesi. Örneğin 1876'da, ilk Osmanlı anayasasının ilan edildiği yılda yayınlanan *İntibah*'ı ele alalım. Ali adlı kahramanın cinsel uyanışını hikâye eden romantik bir trajedidir bu. Diğer birçok romanda olduğu gibi *İntibah*'ta da kahraman öksüzdür. Babasının güvenilir rehberliğinden yoksun Ali, kendisinin ve başkalarının duygu ve tutkularına esir, kaybolmuş bir kişidir. Romanda doğa merkezî önem taşır, örneğin Ali'nin cinselliğe uyanışı ve tutkularının infilak etmesi ile kahramanın Mehpeyker ile karşılaştığı Çamlıca'da baharın uyanışı eşzamanlıdır.

Namık Kemal'in *İntibah*'taki ahlâkî konumu ve karakterlerini tasvir biçimi, çağdaşı erkeklerin aşk tutkusunu (*passione*) ve kadınlar karşısında yaşadıkları derin buhranı çok güzel ifade etmektedir. Romanı yazmaya Genç Dumas'ın *La Dame aux Camelias*'sından etkilenerek başladığını açıklayan yazar, sevdiği kadını anlamaktan aciz bir erkeğin hikâyesini anlatmak istediğini söyler. *İntibah*'ta hafifliği ile tanınmış Mehpeyker'e tutulan Ali'nin harap oluşunu anlatan yazarın ahlâk anlayışı, hafif meşrep bir kadına karşı sempati beslemesine izin vermez. Bu sorunun çözümünü, Dumas'ın kahramanını ikiye bölüp, olumsuz niteliklerini Mehpeyker'e, olumluları köle Dilaşup'a atfetmekte bulan yazar, Tanzimat dönemi Osmanlı erkeklerinin yaşadıkları derin kimlik bunalımını sergileyen Ali'yi, kadın karakterlerin tutkuları arasındaki mücadelenin nesnesi olarak gösterir.

Durumu çok iyi olan bir ailenin bu tek oğlu, babasının sıkı eğitim prensipleri altında büyümüştür: "Çocuk yaşında iken birkaç lisan bilir, üdebâ arasında nevrüstegan-ı maârifin en müstaidlerinden addolunur"⁷¹ idi. Oğlunun düşünsel eğitimine çok özen gösteren baba, duygusal eğitimi konusunda aynı derecede dikkatli davranmamış, Ali, bilgili fakat saf bir çocuk olarak yetişmiştir. Oğlunun karakterinin farklı yönlerini bütünleştirmekle uğraşma-

70 N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 170-175.

71 Namık Kemal, *İntibah*, Ankara 2000 (ilk baskı 1876), s. 9.

arak onu iş ve öğrenime yönlendirmekle yetinen babasının ölümünden sonra Ali, her şeyden önce onun üzerindeki hâkimiyetini sağlamlaştırarak sürdürmek kaygısıyla hareket eden annesinin etkisindedir. Anne ve cariyelerin büyük özenle şımarttıkları, her ihtiyacının daha söze dökülmeden karşılandığı, yaşam deneyinden tamamen yoksun, benmerkezci, zayıf karakterli, duygusal açıdan olgunlaşmamış bu delikanlı, ahlâksız kadınlar tarafından kurulacak bütün tuzaklara düşmeye hazırdır.

Ali Bey Boğaz'da arkadaşlarıyla çıktığı bir gezinti sırasında Mehpeyker'le karşılaşır. Bu kadına karşı beslediği antipatiyi gizleme gereği görmeyen yazar, onu şöyle tanıtıyor:

“Ahlâk ve terbiyece bütün bütün Ali Bey'in hilâfına olarak gayet namussuz, gayet alçak bir ailede perveriş bulmuş ve zaman-ı rüşte balığ olur olmaz rezâilin envâında mürebbilerine üstâd olmuştu. Biraz okuyup yazmakla uğraştığı ve ekser-i evkâtını meşhur aşuftelerin meclis-i ülfetinde geçirdiği cihetlerle tabii bir kat daha kuvvet bulan zekâvet-i dessâsânesi ise bir derece idi ki, ziynette peri güzelliğinde, Haccâc dirâyetinde bir iblis yaratılmış olsaydı istediği adama tahakkümünde bu nazenin kadar ya maharet gösterir ya gösteremezdi. Bununla beraber nihayet derecede şehvetine mağlub olduğu gibi ahlâkça dahi sevdiği adamları taht-ı tahakkümünde tutmaya talip idi ve hatta bu yoldaki teşebbüsâtının kâffesinde her istediğini yapmıştı”.⁷²

Karakterleri ve kişisel ihtirasları bakımından Ali Bey ve Mehpeyker birbirlerine benziyor olsalar da, kadın çok daha kararlı ve güçlüdür, ihtiraslarını hayata geçirebilir:

“Siyaha mâil samuri saçlı, incerek düz kaşlı, noktalı yeşil gözlü, siyah ve uzun kirpikli, hafif sarı üzerine mevçli koyu al yanaklı, ince çekme burunlu, ufak ağızlı (şiddet-i şehveti gösterir surette), ateşi kırmızı kalınca dudaklı, her karşısına geleni kucaklayacak gibi önüne mail yürür, insanın kalbine girecek gibi manzuruna dikkatle bakan bir afet”⁷³

72 A.g.e., s. 28.

73 A.g.e., s. 26.

74 A.g.e., s. 31.

şeklinde resmedilen Mehpeyker, daha ikinci buluşmalarında delikanlı için duyduğu fiziksel çekimi ve ihtirası açığa vururken, utangaç ve ahlâkı bütün delikanlı gözlerini kaldırıp doğrudan doğruya onun yüzüne bile bakamaz.

Bu bereketsiz karşılaşma yüzünden Ali uykusunu kaybedecek, iki mıknaş arasında kalmış metal bir nesne gibi, ahlâkî gereksinmeler ve tensel arzular arasında, kazanılması güç bir mücadeleden esiri olacaktır: "ahlâkında olan hicap ile gönlündeki şevk ve incizabın şiddet-i tesirâtı içinde iki mıknaş arasına düşmüş bir cüz-i madenî gibi".⁷⁴ Bu mücadele sonunda, Osmanlı kültürünün erkeği hayvandan ayıran başlıca özellik olarak algıladığı iradesini kaybederek, kaderin elinde zavallı bir oyuncığa dönüşecektir.

"Öyle ikdam, ifay-i vazife gibi mealiyi itiyat ederek insan arasında gerçekten insan gibi büyümüş bir delikanlı, iki gün içinde, karı arkasında gezmek, yalan söylemek, validesinde hırslı ikbal görmek gibi üç garibeye birden tesadûf edince fikri bittabi birkaç şiddetli rûzgâr önüne düşmüş bir sefineye dönerek her tarafa meyil göstermeye ve fakat bir tarafa gidememeye başladı".⁷⁵

Delikanlıyı ateşli bir tutkuyla seven bu ahlâkça düşkün kadın, geçimini sağlayan yaşlı bir adamın metresidir. Ali'ye olan bağlılığı nedeniyle sayesinde prensesler gibi yaşadığı bu ilişkiye son verme kararını alan Mehpeyker, kararını tatbik etmek amacıyla genç sevgilisini beklemediği bir gece oturduğu yalından ayrılır. Aynı gece özlemine dayanamadığı Mehpeyker'i görmek üzere Çamlıca'daki yalısına giden Ali Bey, kadının bir başka erkekle ilişkisi olduğunu keşfeder. Bu andan itibaren genç adam yalnızca onuruna vurulan darbeyi görecektir ve sevdiği kadının duygularına, kararlarına hiçbir önem vermeden, ondan şiddetle nefret etmeye başlayacaktır. Kahramanının duygularını içtenlikle paylaşan yazar, Mehpeyker'in hislerini şöyle betimlemektedir:

"Bir güzeli severdi; fakat yılan bir çiçeği nasıl severse bu da öyle severdi; bir adamı nasıl sararsa bu da öyle sarmak isterdi!.. Mezar vücudu nasıl kucaklarsa bu da öyle kucaklamaya çalışır-

75 A.g.e., s. 21-22.

di; nasıl kucakladığına dünya yüzü göstermezse bu da öyle ihtisas etmek arzusunda bulunurdu".⁷⁶

Sevgilisinin hayal kırıklığına uğrattığı Ali Bey, evine, annesinin şefkatine geri döner. Oğlunu bu tutkulu kadının etkisinden kurtarıp yeniden evine bağlamak isteyen anne, ona güzel, akıllı ve iyi eğitilmiş köle Dilaşub'u satın alır. Anne bu seçimini şöyle izah ediyor:

"Allah'a emanet yaşın yirmi ikiye basıyor. Ev bark sahibi olacak zamanın geldi. Şimdi sana bir kibar kızı bulsam almadan göremeyeceksin, aldıktan sonra şayet hoşlanmazsan ömrün oldukça âzâd içinde kalırsın, bu bir ... Evde iki hanım peydâh olur, biz birbirimizle geçinemezsek yine sen rahatsız olursun, bu iki.. Amma bu cariyedir, beğenirsen koynuna alacaksın, istediğin gibi terbiye edeceksin".⁷⁷

Yaşlı kadın, kendi duygusal ve ev içi gücünü sürdürebilmek adına, erkek iktidarının en gerici yönlerinden birinin devamına katkıda bulunmaktan çekinmediği gibi, bunu elinde bir araç olarak da kullanmaktadır.

Aşk acısı çeken Ali Bey ilk günler Dilaşub'a karşı ilgi göstermezse de, genç köle, annenin de yardımları ile kısa zamanda efendisini fethetmeyi başarır. Ali Bey'in odalığı olup ona mutlu ve namuslu bir hayatın tatlarını tanıtmaya başlayan Dilaşub şöyle tasvir ediyor:

"Saçları sırma gibi parlak sarı, alını saffet-i vicdanın âyine-i in'itâfı denilecek surette duru beyaz, kaşları zülfüne nisbet biraz kumrala mail ve biraz kalın olmakla beraber, biraz da mukavves gözleri mutedil mai ve fevk-el-gaye tahrik-i sevda edecek yolda mahmur, çehresi aşıkâne bir soluk beyaz üzerine gül-i ziba pembeliğine mail renk ile müzeyyen, burnunun rengindeki saffet ile tenasübündeki letafet açılmasına bir gün kalmış bir zambak goncesine benzer, dudaklarının gerek rikkati ve gerek pembeliğinin parlaklığı birbirine sarılmış iki gül yaprağını andırarak aralarından inci dişleri jâle damlası gibi görü-

76 A.g.e., s. 29.

77 A.g.e., s. 88.

nür, çenesi daha yaprakları perişan olmamış bir beyaz kamer gül zannolunurdu".⁷⁸

Bu farkında olmadan yaşanan, olgunlaşmak için sahibi olacak erkeği bekleyen güzelliğin vadettiği doyurucu mutluluk, çok zaman geçmeden sevgilisini kaybetmeyi kabullenemeyen Mehpeyker'in intikam alma kararı ile son bulacaktır. Bu kararla Mehpeyker Dilaşub'un başka bir sevgilisi olduğu haberini yaymaya başlayınca, Ali Bey öfkeden deliye döner ve köleyi, alıcının bizzat Mehpeyker olduğunu anlamadan satıverir.

Bu trajik olaylar sürüp giderken annenin davranışı oldukça anlamlıdır: Bir yandan oğluna karşı duyduğu hürmet ve merhamet dolu sevgi yüzünden onun davranışlarını yargılayamaz, öte yandan oğlu üzerindeki hâkimiyet ve iktidarını güçlendirme isteği öylesine kuvvetlidir ki, "Dilaşub biçaresinin ismeti (...) nezdinde kendi iffeti derecelerinde müsellemtan"⁷⁹ olmasına rağmen, satılmasını engellemek için hiçbir müdahalede bulunmaz.

Namık Kemal'in gözünde de kölenin en olumlu yönü sadakatidir. Ali Bey'den intikam almak için Dilaşub'u fahişelik yapmaya zorlayan yeni sahibi Mehpeyker, kölenin direnci karşısında çaresiz kalır. Sonunda Mehpeyker'in Ali Bey'i öldürmek niyetinde olduğunu öğrenen Dilaşub, sınırsız aşkı ve bağlılığı ile, sevdiğini kurtarmak için onun yerine ölmekte tereddüt etmeyecektir.

Ali Bey'i seven anne ile Mehpeyker'in her birinin genç adamı kendi etki alanında tutmak için verdikleri mücadele, onun üzerinde söz hakkına sahip oldukları inancına dayanmaktadır. Bu inanç her iki kadının da onları genç adama bağlayan sevgiye verdikleri anlamdan doğar. Biri (anne) ahlâkî gereksinimleri ve diğeri (Mehpeyker) tensel arzuları temsil eden bu iki kadın, Osmanlı ataerkilliğinin içinde bulunduğu bunalım içerisinde beklenmedik bir biçimde ihtiras ve sahibiyet duygularıyla canlanan kadınsı entrikaların temsilcileri olarak görülmeye başlıyorlar. Babanın yokluğunda temsili anneye geçen ahlâkî gereksinimlerin alışılmış güvenceyi sağlamasına tabii ki imkân olmadığından, tensel arzuların gücüne karşı bariyer olarak sunulan gene kadınsı

⁷⁸ A.g.e., s. 83.

⁷⁹ A.g.e., s. 127.

entrikalar oluyor. Erkeğin denetleyici gözlerinden, onun ve temsil ettiği normların korumasından uzak, herkese açık bir mekânda karşılaşılacak kadına güvenilemeyeceği ise bilinen bir gerçek. Bu durumda entrikaların kolayca kurbanı olacağından korkulan genç aydın erkek için odalık, seçilebilecek tek kadın figürü olarak beliriyor. Osmanlı erkeği kadın denilen bu kontrol edilmez ve edilemez varlıktan, kendi içindeki güvenilir kadına, annesine veya kölesi odalığına, bir yerde kendi kadını benliğinin aynalarına sığınmak için kaçmak istiyor.

Yeni erkek ve kadın kimlikleri

Yeni kadın-erkek kimlikleri ve yeni bir aile modelinin tanımlanması sorununa döndüğümüzde Ahmet Midhat'ın, modernliği, iki kahramanın farklı yaşam biçimlerini karşılaştırarak tartıştığı *Felâ-tun Bey ile Rakım Efendi* romanını tekrar ele almamız gerekiyor. Romanın olumsuz kişisi Felatun Bey, Osmanlı dönemi Türk edebiyatında uzun bir süre yaşayacak olan Fransızlaşmış, dekadan genç figürün ilk örneğidir. O yanlış anlaşılmış, aşırıya kaçmış bir Batılılaşmanın ürünü, neredeyse kadınlaşmış, giyimine, konuşma ve davranışlarına, kısacası dış görünümüne fazlasıyla özen gösteren, her türlü sorumluluk duygusundan uzak, arzu ve tutkularının esiri olan olumsuz bir erkek modelidir.

Fransız eğitimcilerin elinde, yüzeysel bir eğitim alarak yetişen Felatun Bey, körü körüne Avrupa yaşamının hayranıdır:

“Hal ve vakti pek yolunda hem de ziyadece yolunda olduğundan kendisi zâten Üsküdar'lı olduğu ve orada güzel konağı bahçesi dahi bulunduğu hâlde mücerret alafranga yani rahat yaşamak için cümlesini ucuza pahalya bakmıyarak satıp gelmiş Tophane'nin Beyoğlu'na civar bir mahallesinde müceddeden güzel bir hane inşa ettirip sakin olmuştu. Alafrangaya olan merakın derecesini şundan anlayınız ki, yaptırdığı hane mutlaka alafranga olmak için kâğır olarak yaptırılmıştı (...) Bahusus ki, aralıkta bir alafranga dostları dahi gelmekte olduğundan bunlar meyanında hizmet etmek için Rum ve Ermeni hizmetçilere ihtiyacı derkârdır”.⁸⁰

80 A. Midhat, *Felâ-tun Bey...*, s. 4.

Modernliğı fazla çalışmadan rahatlık içinde yaşamak şeklinde algılayan Felatun Bey, babası sayesinde, bir devlet dairesine memur olarak girmiş olmasına rağmen zamanını bir mirasyedi gibi geçirmektedir. Yazar, kahramanının tipik bir haftasını şöyle tarif ediyor:

“(…) Cuma günü mutlaka bir seyir mahalline gidip Cumartesi ise dünkü yorgunluğunu çıkarır ve Pazar günü seyir mahalleri daha alafranga olduğundan gitmemezlik edemez. Pazarın yorgunluğunu dahi Pazartesi çıkarır. Salı günü kaleme gitmeğe hazırlanıyor ise de havayı muvafık görünce Beyoğlu’nun bazı ziyaret mahallerini, baba dostlarını, ahvabı vesaireyi ziyaret arzusu o günü dahi tatil ettirir, Çarşamba günü kaleme gidecek olur ise saat altıdan dokuza kadar vakti ancak o haftanın vukuatını hikâyeye bulabilip akşam için mutlaka iki dalkavukla gelir. Bunlar dahi kendisi gibi olacaklarından bhusus Felatun Bey Efendi Beyoğlu’nda oturmak münasebetiyle ahbabını alafranga bir yolda eğlendirmek lazım geleceğinden Perşembe gecesini alafranga eğlence mahallerinde geçirir. O gece sabahlandığı cihetle Perşembe günü akşama kadar uyunur. Nihayet yine Cuma gelir”.⁸¹

Bu şekilde Felatun Bey, Beyoğlu’nun en iyi terzilerine Avrupa kesimli elbiseler diktirerek, kumar oynayarak, sevgililerinin isteklerini karşılamaya çalışarak babasından kalan zengin mirası keyfince yer. Onun tutumu, romanda İstanbul’da oturan bir İngiliz aileyle kurduğu arkadaşlık ilişkilerinde ifade edilen, Batı’ya karşı taklit ve endişe dolu saygı duygularını gözler önüne sermektedir.

Fransızlaşmış züppenin edebi prototipini yaratanın Ahmet Midhat olması tesadüfi değildir. Zanaatkârlar çevresinde, loncaların kendine özgü değerlerini özümseyerek yetişmiş olan yazar, Tanzimat’ın yönetici sınıfının savunduğu değerlere eleştirel bir biçimde yaklaşıyor ve zanaatkârlığa özgü tasarruf, dürüstlük, tevazu gibi değerleri savunuyordu. Ahmet Midhat’ın Osmanlı yönetici seçkinleri tarafından benimsenen gösterişli tüketim alışkan-

81 A.g.e., s. 5-6.

hklarının yarattığı değişiklik karşısında dile getirdiğı endişeleri, aralarında Cevdet Paşa'nın da bulunduğı, Tanzimat döneminin en tutucu reformcuları da paylaşıyordu. Cevdet Paşa meşhur *Tezakir*'inde, Kırım savaşı takiben, imparatorluğun yönetici grubunun savaşı finanse etmek için konulan yeni vergilerle zenginleşerek nasıl lüks tüketime yöneldiğini anlatır. Bu gösterişli yeni yaşam tarzının İstanbul'a yerleşmesinde, Mehmet Ali yönetiminin modernleştirdiğı Mısır'da, altın madenlerini işleterek zengin olmuş Türk ailelerinin katkısı büyüktür. Geleneksel Osmanlı teva- zuundan uzak bir ortamda yaşamış ve imparatorluğun merkezinden çok daha önce Batı kültürünü benimsemiş olan bu aileler, İstanbul'da her tür yerel ahlâkî endişeden uzak, lüks ve gösterişli bir hayat sürüyorlardı. Cevdet Paşa şöyle yazıyor:

“Bir aralık Mehmed Ali Paşa hanedanından pek çok paşalar ve beyler ve hanımlar Mısır'dan savuşup İstanbul'a döküldüler ve külliyyetli akçeler getirip bol bol hare ederek İstanbul sufahâsına sû-i emsal gösterdiler. Sefâhat vadisinde yeni çığırlar açtılar. Hele Mısırlı hanımlar alafranga melbusat ve sâir tecemmulâta râğbet edip İstanbul hanımları ve al'el husus saraylılar dahi an- lara taklid eder oldular”.⁸²

Bu, değişik ekonomik anlayışların ahlâkî plandaki yansımaları bir yana, çağdaş aydınların, Avrupa'yı ve onu temsil eden modeli algılama biçimlerinin de Tanzimat'ı başlatan zümreye göre değişmeye başladığını söyleyebiliriz. Nitekim, dikkatli bir gözlem, Genç Osmanlılar hareketinin önemli kişiliklerinin yazılarında, tercih edilmesi gereken uygarlık modeli olarak İngiltere'nin belir- meye başladığını gösteriyor. İngiliz uygarlığında Osmanlı erkeğini daha dinamik hale getirip yeniden canlandırabilecek unsurlar bulan bu aydınlar, İngiliz'i, erkeklığın, çalışkanlığın, irade ve rasyonelliğin örneğı olarak algılamaya başlıyorlar. İnceliğı, kibarlığı, kültürü ile şimdiye dek uygar erkekle eş anlamlı kabul edilen Fransız ise artık, zarafeti ve inceliğı ile biraz efemine olmuş, pasif, zayıf, uysal, addediliyor yani çökmeye yüz tutmuş saray geleneğı ile özdeşleştiriliyordu. Nitekim günlük kullanımında *alafranga*

82 Cevdet Paşa, “Tezakir”, 20. Aktaran, Ş. Mardin, *Tanzimat'tan Sonra*, s. 48.

terimi, aynı anda değişimi ve olumsuz bir kültürel aşılama tehdidini ifade ederken, Fransızca'dan alınma *şık* kelimesi, Felatun Bey gibi, yabancılaşmış züppeyi akla getiriyordu. Bir başka örneğini ileride Rezaizade Ekrem'in *Araba Sevdası*'nı incelerken göreceğimiz bu kişilik, belirsiz benliği, davranışları, giyimi, zayıf karakteri, melodramatik duygusallığı ile Osmanlı aile reisinin yenilenmesinden doğması beklenen yeni erkeklik modelinin antitezi ni oluşturuyordu. Bundan da kötüsü Avrupa'nın bu modelin ifade ettiği biçimde taklit edilmesi, toplumsal dokuyu harap etme tehdidinin baş temsilcisi olan bu dekadan züppelerin çoğalmasının esas nedeniydi.

Bu çerçevede erkekliğin kendine has bir değer olarak öznelleştirilmesi anlamındaki modernlik çabasının tutucu bir görünüm alması kaçınılmaz oluyordu. Önemli olan geleneksel erkekliğin temel öğelerinin muhafaza edilerek bunların İngiliz erkeğinin temsil ettiği dinamizm ve rasyonellik çerçevesinde yeniden tanımlamasıydı. Namık Kemal, muhafazakârlık kavramının yanlış kullanıldığından yakınıyordu. Bu kavram ile, toplumun tarihî evrimini, tarihî gelişimini koruyan, köklere bağlı bir ilerleme kastedilmeliydi. Bu açıdan o da İngiliz uygarlığını bir kültür ve medeniyet birikimini ifade ettiği ölçüde modernlik örneği olarak algılıyordu: "Londra'ya enmûzec-i âlem denilse mübalağa değildir. Rûy-i arzda mevcut olan âsâr-ı terakkinin fotoğraf ile resmi alınmış olsa medeniyet-i hâzırâyı ancak Londra kadar gösterebilir. Binaenaleyh biz de misal olarak onu ihtiyar eyledik"⁸³ diye yazıyordu. Böylece 'medenileşme' ve 'modernleşme', Şark'm tevekkül ve teslimiyetine, kaderci pasif insan anlayışına karşı iradeli, aktif, cesur, tabiata hâkim, kahraman insanın yaratılması anlamını almaya başlıyordu. Namık Kemal'in anlayışında kahraman, vatan sevgisi ile ölüm korkusunu yenen kişi idi. Ancak o, özneliği olan bir birey değil, cemaatin en yüksek temsilcisi olmalıydı. Osmanlı toplumunun ihtiyacı olan kahraman, kendi iradesiyle önce kendi nefsini yenip, sonra gene kendi iradesini imparatorluklar kurmak için kullanandı.⁸⁴ O, Yavuz Sultan Selim gibi, "nefsini değil, din

83 B. Emil, "Hürriyet, Medeniyet, İrade", H.D. Yıldız (der.), *Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal* içinde, İstanbul 1988, s. 18.

84 A.g.e., s. 22-24.

ve devletini cihangir yapmak isterdi".⁸⁵ Yeni erkeğin öznelliğini, köklerini cemaatin içerisinde tutarak yapılandırma ihtiyacı çok geniş bir biçimde paylaşıyordu.

Modernlik anlayışını Müslüman toplumun manevi değerlerini koruyarak Batı kültürünün bilimsel ve teknolojik yönlerini almakla sınırlayan Ahmet Midhat'ın bu çerçevede önerisi, Osmanlı erkekliğinin çalışma ögesi etrafında reform edilmesi idi. Nitekim yazar devrinin, yeni erkeğin konumu ve birey ile toplum arasındaki doğrudan ilişki üzerine düşünmüş nadir aydınlarından biridir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi romanlarında çalışkanlık, tevazu, tutumluluk ve toplumsal dürüstlük gibi burjuva değerlerini yücelten Midhat'a göre, yeni erkek, şerefli bir şekilde alnının teriyle kazandığıyla yaşamalıdır ve ülkenin kaderi, çalışkan ve namuslu erkeklerin emeğinin toplamına bağlıdır. Ekonomi üzerine bir çeşit el kitabı olan *Sevda-yi Say-u Amel*⁸⁶ (1878) adlı eserinde esasında Samuel Smiles tarafından *Self Help*'te (1859) formüle edilmiş düşünceleri tekrarlar: "Bir milletin çöküş sebeplerinin bireylerinin tembellik, egoizm ve zaafında aranması gerektiği gibi, ilerlemesi de aynı şekilde bireylerinin çalışkanlık, enerji ve dürüstlüklerinin sonucudur".⁸⁷ Gerçek bir beyefendi, güçlü bir onur duygusuna sahip olmalı ve azami titizlikle her tür bayağılıktan sakınmalıdır. Bu, Osmanlı askerî etiği sayesinde gerçekleştirilebilirdi: "Ümmet, barış zamanında elini kılıcı üzerinde tutan hakiki Müslümanlardan oluşmuştur, Buchner'in kadınları, Bourget'nin küçük burjuvalarından değil".⁸⁸ Yeni erkek, bu geleneksel askerî etiği gündelik hayata tercüme ederek, umursamazlığa, hareketsizliğe, tembelliğe ve ahlâk düşkünlüğüne karşı savaş ilan etmeliydi.

Bu düşüncelere paralel olarak Ahmet Midhat Avrupa âdet ve geleneklerinin daha iyi ve doğru bir şekilde tanınmasını ve böylelikle modern Osmanlı erkeğinin toplumdaki rolüne uygun gördüğü davranışları seçebilmesini sağlamak üzere de çaba harcıyordu. Bu amaçla 1894 yılında, Osmanlı edebiyatının ilk adab-ı muaşere

85 A.g.e., s. 23.

86 A. Midhat, *Sevda-i Say-u Amel*, İstanbul 1296/1878.

87 S. Smile, *Self-Help*, Londra 1953, s. 14.

88 Aktaran M.N. Özön, "Türk Romanı Üzerine", *Türk Dili* (Roman özel sayısı), III (Temmuz 1964), s. 585.

ret kitabını, *Avrupa Adab-ı Muâşeretî yahut Alafranga'yı* yayınlıyordu. Ahmet Midhat adab-ı muâşeretî “gündelik hayatın pratik bilgisi”, bir nevi *savoir vivre* olarak tanınıyor ve Osmanlı reformistlerini eleştiriyordu. Yazara göre bu Osmanlı yenilikçileri bütün kültürel farklılıkları içinde eriterek tüm toplumu özgür insan ideali etrafında toplamaya muktedir, tek ve evrensel bir kurallar kümesi olduğu fikrine körü körüne bağlıydılar. Bu fikirle yaratıkları soyut *savoir vivre cosmopolite*, aslında bütün norm ve kuralların inkârından başka bir şey değildi. Bu soyutlama, gündelik yaşam dinamiklerini ve toplumda, her biri kendi yaşam kurallarına sahip çeşitli sınıfların varlığını hesaba katmıyordu. Osmanlı erkeği, adab-ı muâşeretî uygularken, Avrupa’da da kendi toplumlarının geleneksel değerlerinden uzaklaşmayan [İngiliz] beyefendilerin varlığını bilmeliydi.⁸⁹ Ahmet Midhat, toplumunun Fransızlaşmış, her şeyi maddi zevklere bağlayan seçkin sektörünün çöküşüne karşı, Osmanlı askeri etiğini ve İngiliz aristokrat ve orta sınıflarının girişimciliği ile normatif tutuculuğunu öneriyordu.

Osmanlı seçkinlerinin lüks tüketimi, yerel ataerkil kültür üzerine endişe verici sonuçlara gebeydi. Bu yeni modanın ilk kurbanları olan kadınların elinde lüks tüketimi ve gösteriş, geleneksel ev düzenini yıkıma tehdit eden yeni bir araçtı. Felatun Bey gibi, Avrupai bir konfor içinde yaşamayı arzu eden erkekler topluma faydasız ve gülünç kişiliklerdi ama aynı tipteki kadınlar, daha da tehlikeli bir şekilde, geleneksel görevlerini yerine getirmeyi reddederek ve besledikleri yeni arzuları şiddetle beyan ederek, ataerkil yapıları kökünden zedeliyorlardı. Felatun Bey’in kız kardeşi Mihriban:

“Sair kızlar gibi (...) oya yapmasını bilmez. Zira alafrangada oya yoktur (...) Yapma çiçekler Beyoğlu’nda çok! Bunları yapmak için neye zahmete girsin? Çamaşır yıkamak, ütölemek, hizmetkârların ve yemek pişirmek dahi aşçının işidir. Hatta kendi başını taramak bile alafrangada olmayıp mahsusan perükâr karı gelir tarar. Alafranga kızlar için okumak yazmak tahsili lazım idiyse de biçare kızcağız öksüz büyüdüğünden muvaf-

⁸⁹ Ahmed Midhat, *Adab-ı Muâşeret yahut Alafranga*, Ankara 2001 [1894], *Mukaddime*.

fak olamadı. Babası muzıka talimi için âlâ bir piyanocu madam getirmişti. Lâkin madam, kendisi çalıp babası dinlediği cihetle, Mihriban Hanım 'taş altında bir yılan, kaşları durur divan' şarkısından başka bir şey öğrenemedi. Bununla beraber kızcağız hoppa mı hoppa mı hoppa mı? Şen mi şen mi şen mi! Zıp zıp sıçrar! Ter ter tepinir".⁹⁰

Felatun Bey ilk Avrupalılaştırmış erkek klişesini oluştururken, Mihriban da Batılılaşmış bir seri olumsuz kadın karakterinin ilkidir. Batılı hayatın tüketimle ilgili yönlerine karşı beslenen bu derin öfke, başka bir tipik Osmanlı değeri olan *hadd*'in ihlâline karşı duyulan sosyal endişeyi ifade eden yaygın edebi temanın bir parçasıdır.⁹¹

Daha önce de belirttiğimiz gibi romanın olumlu kişisi Rakım Efendi, Ahmet Midhat'ın önerdiği yeni erkeğin ilk örneğidir. Kararlı, duygularında ve tutkularında ölçülü, kendi toplumunun be-nimsediği değerleri muhafaza etmeye özen gösteren, dürüst ve çalışkan bir erkektir Rakım. Yazar, iki kahramanını İstanbul'da yaşayan İngiliz bir aileyle olan ilişkileri çerçevesinde kıyaslar. Bu aile Felatun Bey'in dostudur, Rakım Efendi ise ailenin kızlarına Türkçe öğretmektedir.

Rakım Efendi, mütevazı bir aileden gelir. Anne babasının ölümünden sonra onu olmadık fedakârlıklara göğüs gererek okutan köle dadısının elinde büyümüştür. Ermeni bir arkadaşından çeviri yapabilecek kadar Fransızca öğrenerek modern ve geleneksel eğitimi birleştirmeyi başaran Rakım, bir devlet dairesinde çalışmaya başlar ve özel derslerle gelirini artırmayı ve böylece çalışkanlığı ve tutumluluğu sayesinde hatırı sayılır bir sermaye biriktirmeyi başlar. Rakım Efendi, (kendisi de mütevazı bir aileden gelen ve kendi kendini eğitmiş olan yazarın kimliği ile kahramanmınki arasındaki paralelliği hatırlatmakta yarar var) kendi toplumunun ahlâki değerlerine derin bağlılığına rağmen, Batı uygarlığına açık bir kişidir. Yazar onu Avrupalı bir aydın kadar kültürlü, Müslüman olmayan cemaatlerin üyeleriyle sıkı ilişkileri olan bir kişi olarak tanıtır. Rakım Efendi, öğretmenlik yaptığı İngiliz aileyle dostluğun-

90 Ahmed Midhat, *Felatun Bey*..., s. 133.

91 Bkz. I. Bölüm, s. 11-13.

dan başka, Fransız bir kadınla da ilişki kurmuştur ancak, Felatun Bey'in, aktrist ve şarkıcı olup, onun sadece parasıyla ilgilenen Fransız sevgilisinden farklı olarak, Rakım'ın bayan arkadaşı, piyano öğretmenliği ile hayatını kazanan ve ona gerçek bir aşkla bağlı ciddi bir kadındır. Rakım ve Felatun arasındaki en büyük farklılık Avrupalılara karşı davranışlarında gözlenir: Felatun Bey, kendini gülünç edecek derecede onlar gibi olmaya çalışır ve onlara, kendi benliğinden utanırcasına boyun eğerken, Rakım Efendi kişiliğiyle saygı uyandırdığı gibi, onların desteğini de kazanır. Rakım Efendi kendine ergenlik çağına yeni girmiş bir köle alıp onu eğitmeye karar verdiğinde piyanist dostu, Madam Josephine, öğrencisinin eninde sonunda erkeğinin odalığı olacağını bile bile, genç kölenin müzik eğitimini üstlenecek ve zamanı geldiğinde, ona âşık iki İngiliz talebesi ve Canan arasında tereddüt eden Rakım'ın en doğru seçimi yapmasında da yardımcı olacaktır.

Kültürel köklerden koparak bilinçsizce Batılılaşan erkek kişiliğine gönderme yapan bir başka ve çok meşhur eleştiri örneği de yukarıda andığımız, Rezaizade Ekrem'in *Araba Sevdası*'nda görülür. 1896'da yayınlanan romanın kahramanı Bihruz Bey, alafranga züppenin edebiyatımızdaki klasik örneğine dönüşmüştür. Yazar, Bihruz'un Batı hayranlığını şöyle tasvir ediyor:

“Bihruz Bey ilk hevesle beş altı ay kadar kaleme devam ederek daha Fransızca bir ibare okumaya iktidar hasıl etmeden ağızdan bellediği bir hayli elfaz ve terakip ile en alafranga genç beylerin tavrı ve kıyafet ve hal ve hareketini taklitte hakka ki bir büyük eser-i istidat gösterdi. Bu beyin (...) merakı üç şeye masruf oldu ki birincisi araba kullanmak, ikincisi alafranga beylerin hepsinden daha süslü gezmek, üçüncüsü de berberler, kunduracılar, terziler ve gazinolardaki garsonlarla Fransızca konuşmak idi. Bihruz Bey her nereye gitse, her nerede bulunsa mak-sadı görünmekle beraber görmek değil, yalnız görünmek idi”.⁹²

Seçkin bir aileden gelen Rezaizade'nin bu kahramanı, tembel ve yüzeysel, bir çeşit Osmanlı Oblomov'udur. Sarayda vezir olan babası hayattayken onu bir büroya yerleştirmiş ve annesi ile birlikte

92 R. Ekrem, *Araba Sevdası*, İstanbul 1985 (ilk basım 1896), s. 18.

İstanbul'un Avrupa semtlerinde rahat bir hayat sürmelerine yetecek miktarda, özellikle gayrimenkullerden oluşan yüklü bir servet bırakmıştı. Divan edebiyatına tutkun olan babanın oğluna bıraktığı miras arasında bir de zengin bir kütüphane bulunmaktaydı, fakat geleneksel eğitime tâbi tutulmamış, ne Arapça ne Farsça bilen oğul, klasik Osmanlı şiirini okuyamıyor, kütüphane sürekli tozu alınması gereken bir soruna dönüşüyordu. Bihruz Arapça ve Farsça bilmediği gibi, Fransızca'yı da bilmiyor, Jale Parla'nın yazdığı gibi, büyük bir ideal ve kültür boşluğunda yüzüyordu. Babadan kalan zengin kütüphane bir toz ve kâğıt yığınına dönüşürken, o Batı edebiyatını anlamaktan da acizdi. Eve Fransız bir öğretmen ve Yunan bir uşak alır. Öğretmeye pek hevesli olmayan Fransız'ın yardımıyla güç bela "*Paul et Virginie*" ile "*La Dame aux Camelias*"⁹³ okumaya başlar; Marguerit'in Armand için duyduğu aşk yüzünden veremden ölümü Bihruz'u derinden etkiler.

Arkadaşı Çengi hanımın eşliğinde Çamlıca'da kiralık landosunda gördüğü yosma Perives'e derhal tutulan Bihruz, hayalinde kiralık landoyu fevkalade önemli hale getirip Perives'i "nobl bir aileye mensup, mükemmel terbiye görmüş"⁹⁴ bir genç bayana dönüştürür. Bu karşılaşma, Bihruz'un okuduklarından esinlendiği bir aşk hikâyesi kurgulayıp, kurguladığı bu dünyada yaşamasına vesile olur. Böylece başlayan yanlışlıklar komedyasında Perives, Marguerit'in, kendisi de Armand'ın yerini alırlar. Düşlerinin kadınına bir aşk mektubu yazmak isteyen Bihruz bu iş için gerekli kültür ve sağduyudan tamamen yoksun, ne yapacağını bilemez. Bir kısmını Fransızca öğretmeninin kitapları arasından, diğerlerini de babasının kütüphanesinden aldığı kitaplardan yararlanmaya çalışır. Sonuç, anlamsız, karmakarışık bir metindir, üstelik babasının kitaplarından aldığı bir şarkıda geçen siyehçerde sözcüğünün 'sarışm kadın' anlamına geldiğine hükmederek sarışın Perives'e olmadık bir mesaj hazırlamıştır.

Jale Parla'nın değindiği gibi, Bihruz'un traji-komik hikâyesi,

93 *La Dame aux Camelias* (1848) da, *Paul et Virginie* gibi büyük ilgi toplamış, nesiller boyu Türk okuyucularının en sevdikleri romanlar arasındaki yerini muhafaza etmiştir. Dumas Fils'in bu romanı Türkçe'ye ilk kez 1880 yılında Ahmed Midhat tarafından *Ladam o Kamelya* başlığıyla çevrilerek *Tercüman-ı Hakikat* gazetesine ek olarak yayınlanmıştır. Bkz. J. Strauss, *Romanlar...*, s. 156.

94 Recaizâde Ekrem, *Araba Sevdası*, s. 56.

kendi bilgi-kuramsal (epistemolojik) evreninin kılavuzluğunu yitirerek, birçok yanlış metin arasında kaybolmuş bir gencin içinde olduğu durumun simgesidir.⁹⁵ Onun kişiliği, gerçek deneyimleri ve yaşamıyla değil, anlamını yitirmiş bir seri sözle belirlenmiştir. Romanda kullanılan çeşitli ifade biçimlerinin yarattığı semantik kargaşa içerisinde, yaşamını ifade edebileceği bir dilden yoksun Bihruz, bir birey olarak varolmanın yolunu bulamaz.

Felatun Bey gibi Bihruz Bey de elbiselerini Beyoğlu terzilerine diktirir, baba mirasını araba sevdası yüzünden ziyan eder, kendi hayal dünyasında, gerçek çevresine, geleneksel tarzda giyinen ve yaşayan İstanbul halkına karşı züppece bir tutum içindedir ve kendi kendine Fransızca söylenir: "Qu'est-ce que c'est ça? Est-ce que le carnaval est déjà arrivé?"⁹⁶ Kök ve kimlikten yoksun bu karakter, tavırları, giyimi, zayıflığı, melodramatik duygusallığı ile, saygıdeğer Osmanlı aile reisinin tam bir antitezidir. Kendi toplumunun erkeklik ilkelerinden tamamen uzak olan bu kişilik, aşırı olarak algılanan bir Batılılaşmanın çağrıştırdığı atavi korkuları, halk ile Batılılaşmakta olan seçkinler arasındaki yeni, tedirginlik dolu uzaklığı ifade eder.

İslâm'ın revizyonu mu, modernlik mi?

Genç Osmanlı reformcularının ideallerine cevap verebilecek bir kadın-erkek ilişkisinin doğması, henüz onların da hazır olmadıkları köklü bir sosyo-kültürel değişimi gerektiriyordu. Böylece bir kısır döngü doğuyor, yeni ideallere cevap verebilmesi için ataerkil şartlanmalardan kurtarılması gereken kadının, bu şartlanmalardan kurtulması ihtimali, atavi bir dehşete neden oluyordu. Bu ilişkiler içinde birbiriyle çatışan olumsuzluklardan kurtulmanın tek yolu, modernleşme ile karşılıklı bir alışverişe girmek ve söz-konusu sürecin içerdiği çelişkileri betimleyerek erkek otoritesini yeniden tanımlamaktı. Oysa yaşanan gerçeklikte Batı neredeyse kutsanmıştı ama, aynı zamanda ona yaklaşmak için gerekli her türlü yenilik korku yaratıyordu.

95 J. Parla, *Babalar ve Oğullar...*, s. 119-120.

96 Rezaizade Ekrem, *Araba Sevdası*, s. 32.

Böylece reform döneminin aydınları kendilerini bir çıkmazda buluyor ve eğitilmiş, kapalı olmayan, doğrudan doğruya ve âşık olarak seçecekleri eşlerle yapacakları evlilikte daha eşitlikçi ilişkiler gerçekleştirmeyi arzu ederken, geleneksel ilişkilere, özellikle de cariyeliğe bağlılıklarını ifade etmekten öteye gidemiyorlardı. Ailenin, dolayısıyla cemaatin onurunun savunulması, erkeğin temel görevi sayılmaya devam ediyordu. Bu savunma, kadınlar üzerindeki geleneksel kontrolün muhafazasını gerektiriyor, kadınlardan, gizli tutacakları gövdeleriyle, toplumun bütünlüğünü garanti etmeleri istenmeye devam ediyordu. Doğrudan erkek kontrolü altında tutulan evin duvarlarının ötesinde, anne rolünün dışında kadın, her türlü erdemden uzak, en büyük tehlikelerin kaynağı olan bir varlıktı. Namık Kemal: "Eğer medeniyet dediğiniz kadınların sokaklarda yarıçıplak dolaşmalarına ve herkesin ortasında dansetmelerine izin vermekse, biliniz ki bu bizim ahlâk anlayışımıza aykırıdır. Böyle bir şeyi kesinlikle istemiyoruz ve istemeyeceğiz"⁹⁷ diye yazıyordu.

Batı kültürünün harekete geçirdiği bir tehdit olarak algılanan değişimin baskıları altında, ahlâk ve ataerkil kültür normlarına saygı, toplumsal kimlik üzerine tartışmanın temel ögesi haline geliyordu. Böylece yeniden doğuşun sembolü ve modern toplumun temel unsurları olarak bunca yüceltilmelerine ve coşku ile arzu edilmelerine rağmen, yeni erkek kimliği ve onunla birlikte erkeklik otoritesinin yeni uygulama biçimlerinin yaratılmasında büyük güçlüklerle karşılaşılıyordu. Osmanlı reformcuları, mevcut ahlâkî düzenin korunması zorunluluğuna duydukları inancın kısılcığında, bu çelişkiye mahpustular.

Toplumsal cinsiyetle ilgili tüm düşünce ve sembolik betimlemelerde tek bakış açısı, kendisini kadın ile birlikte algılamayı başaramayan erkeğe aitti. Erkeğin kendi içinde yuvalanan bu odak noktasının devamı ile bir kültür sisteminden diğerine geçişin yarattığı kimlik bunalımının betimlenmesi, ancak kadın evrenine yansıtılarak mümkün olabilmekteydi. Böylece yazar, baba, koca veya sevgili konumundaki reformcu erkekler, problemleri kendi bilinçlerinde, kendi tepkilerinde değil, kadınlarda inceliyorlardı.

97 Namık Kemal, "Terbiye-i Nisvan", *Tasvir-i Efkar*, 457 (1283/1866).

Buna kořut olarak, tasvir ve dűřűncenin űznesi durumuna getirilen kadınların ifade ettikleri de, kendileri ve yařamları deęil, erkeklerin arzu ve korkularıydı.

Bu odak noktası kendini űylesine gűclű bir biçimde kabul ettirmiřti ki, o dűnemde kendilerini doęrudan doęruya ifade etmeyi bařarmıř az sayıdaki kadın bile onun etkisinden kurtulamamıřtır. Erkeęin kimlik bunalımı ve otoritesinin yeniden tanımlanmasının gűclűęű, tűm toplumun kendini algılayıř biçimine yansı-maktaydı.

Modernleřmenin kadın dűnyasında bařlattıęı evrim, bu duruma ait űnemli ipuçları sunuyor. İçinde yařadıkları ortamda műmkűn olan en iyi eęitimi gűrműř, politik ve sosyal hayatla en sıkı biçimde iliřkisi olan Osmanlı sećkinler sınıfının kadınları, bir taraftan kendi potansiyellerini yavař yavař keřfetmeye bařlarken, dięer taraftan da geleneksel ataerkil yapıların kendilerine saęladıęı hima-yeyi kaybetmekten doęan derin sıkıntıyı dile getiriyorlardı.

1908 Devrimi'nden űnceki dűnemin kadın dűnyasına iliřkin az miktardaki bilgimiz gazete makalelerinden, dergilerde yayınlanan mektuplardan ve ilk Osmanlı kadın romancısı, Fatma Aliye'nin (1862-1936) eserlerinden kaynaklanıyor. Zamanın en iyi imkűnla-rından istifadeyle, modern Fransız eęitiminin bazı yönleriyle zen-ginleřtirilmiř bir İslűmi-Osmanlı geleneksel eęitimi ile yetiřen Fat-ma Aliye, yazarlıęa *Nisvan-ı İslűm* (1891-92) adlı, toplumun ahlű-kű deęerlerinin korunması gereklilięi űzerinde ısrarla durduęu bir kitapla bařlamıřtır. Onun anlayıřında İslűm, Osmanlı sećkinler ta-bakasının yalnız dini deęil, aynı zamanda kűltűrű ve kimlięidir. İsminden de anlařıldıęı gibi *Nisvan-ı İslűm*, Műslűman kadınların kendilerini ziyarette gelen Avrupalı hanımlara, din ve kűltűrleri, yařam biçimleri hakkında vermeleri gereken bilgiler űzerine odak-lanır. Bunun yanısıra, Osmanlı kadınlarının İslűm/modernlik ikile-minden kaynaklanan sorunları űzerine de bilgiler verir.

Kitapta Fatma Aliye, Műslűman ve Hristiyan kűltűrleri arasın-da asırlardır sűregelen tartıřmaları roman ve Fransız "vaudvil-le"lerinin kliřelerine uyarlayarak tekrar ele almaktadır. Műslű-man kűltűrűnű savunurken Osmanlı sećkin tabakasının modern-leřmiř kadınlarını modayı ve Avrupa yařamını gűzű kűr biçimde izlememeleri ve taklit etmemeleri konusunda uyarır:

"Bir milletin ahlâk-ı hakikiyyesine vakıf olabilmek için zûkûr ve inas ile görüşüp konuşmak lâzım gelir. Bizde nisvan mestur olduğundan onlar için görüşmek seyyâhinin erkekleri için kabîl değil ise de o seyyâhin-i mutebere içinde erkekleri kadar malûmat sahibi olan madamlar da bulunuyor. İşte onlar vasıtasıyla sair seyyâhlar dahi nisvan-ı İslâmın ahvâl-i hakikiyesini bi's-suhule öğrenebiliyorlar (...) Lâkin [dil bilen Müslûman hanımların] da birçoğu enstitüler marifetiyle sırf alafranga usulde terbiye görüp Fransızca'yı kesb-i malûmat için değil, mahza tam alafranga olmak maksadıyla öğrenmişler ve ahkâm-ı şer'iyeden bihaber oldukları gibi âdât-ı milliyelerini de terk ederek tamamıyla alafranga yaşamakta bulunduklarından bunlar ile görüşmek Beyoğlu'ndaki Frenk familyalarıyla konuşmak gibi olacağı cihetle kendilerinden hiçbir şey öğrenilemez..."⁹⁸

Ona göre, kadınlar, kendilerine has ahlâkî ve kültürel kimlik kaybettirilmeden eğitilmelidirler. Kuran'ın kadınlara ve evliliğe ilişkin öngörülerini ve bunların yorumları tartışılabilir; örneğin, çeşitlilik hiçbir durumda dinî bir zorunluluk değil erkeğe sunulmuş bir olasılıktan ibarettir. Aynı şekilde, Şeriat kadınların sadece saçlarını örtmelerini şart koymuştur, yüz haram değildir, dolayısı ile açık tutulabilir.⁹⁹ Kısacası kadının hali hazırda içinde bulunduğu olumsuz koşulların sorumlusu Kuran değil, onu yanlış yorumlayanlardır ve İslâm dini kadınların yaşamının iyileştirilmesine açık hükümlerle doludur.

Fatma Aliye, romanlarında, özellikle üst tabaka Osmanlı kadınlarının dünyasını, bu dünyada yaşayan öksüzlerin, kölelerin zor ve dramatik hayatlarını tasvir eder. Ataerkil yapıların içine düştüğü zayıflamanın kadınlar açısından bir özgürlük başlangıcı olarak değil, geleneksel himayelerin kaybı, bir terk edilme, düşmanca bir dünyada yapayalnız kalma endişesi olarak algılandığını hissederiz. Bunun yanı sıra kocasını başka kadınlarla paylaşmak zorunda kalan kadının duyduğu acıyı, kocalarının hizmetçi ve kölelerle ilişki kurmalarını engellemeye çalışan kadınların ezikliğini de görürüz.

98 Fatma Aliye, *Nisvan-ı İslâm*, İstanbul 1309/1891. Aktaran, M. Cunbur, "Türk Kadınıyla İlgili Sorunlar ve Değerlendirmeler", *Erdem* (Atatürk özel sayısı), 4/12 (Eylül 1988), s. 700.

99 Fatma Aliye, *Nisvan-ı İslâm*, s. 10'dan alıntı, aynı eserde, s. 718.

Bütün bunların ötesinde Fatma Aliye'nin romanları, şimdiye dek incelediğimiz, erkekler tarafından yazılmış diğer romanlarda görülmedik şekilde, olumlu sonuçlara varır. Onun kahramanları, bulundukları zor şartlara onurlarıyla göğüs geren, güçlü ve kabiliyetli kadınlardır, en zor bunalım anlarında bile kendi içlerinde keşfettikleri potansiyel sayesinde ayakta kalmayı başarırlar.

Buraya dek incelediklerimizden epey sonra yazılmış olmasına rağmen, *Muhazarat* (1892) adlı romanında Fatma Aliye, köleliği Osmanlı toplumunda kadın için kabul edilebilir bir varoluş biçimi olarak betimler. Romanın kahramanı Fadıla gençliğini, baba evinde üvey annesi tarafından her türlü şiddet ve aşağılamaya maruz kalarak geçirir. Babası üvey annesinin çevirdiği dolapların öylesine etkisi altındadır ki, evi sadece onun sözlerine uyarak yönettiği gibi, onun etkisiyle kızını kemiklerini kırarcasına döver. Fadıla için tek kurtuluş yolu üvey annesinin seçtiği bir adamla evlenmektir. Hali vakti yerinde bir adam olan kocası Remzi, ondan en sevdiği şeylerden, kitaplarından ve müzikten vazgeçmesini ister. Kocasının isteğine boyun eğen Fadıla çok geçmeden onu "deli gibi sevmeye" başlar. Oysa Remzi kısa süre sonra karısından bıkar ve bekârlığından kalma sevgililerine döner. Çocuk sahibi olamadıklarından Fadıla kocasına bir odalık almayı kabul etmek zorunda kalır. Ardı ardına gelen iki odalığa rağmen Remzi bir türlü çocuk sahibi olamaz. Mutsuz evliliğine daha fazla dayanamamakla birlikte baba evine geri dönmeyi düşünmeyen Fadıla intiharı seçer: "Her türlü gayreti boşa çıktığında haksızlığa uğramış kadına ne çare kalır?"¹⁰⁰ diyerek kendini atmak üzere deniz kıyısına yönelir. Bu intihar düşüncede kalacak ve Fadıla kendini denize atmayacak, köle olarak satılacaktır. Beyrutlu büyük ve varlıklı bir aile tarafından satın alınan genç kadın Peyman adıyla, yeni hayatında öteden beri aramakta olduğu huzuru, mutluluğu ve nihayet aşkı bulacaktır.

Udi'de (1897-1898) kahraman Bedia, bir devlet memurunun kızıdır ve babasından aldığı büyük bir musiki yeteneğine sahiptir. Fatma Aliye romanında, babanın kızma ud, keman ve kanun çal-

100 Fatma Aliye, *Muhazarat*, İstanbul 1309/1891, s. 261. Aktaran, C.V. Findley, "La Soumise, la Subversive: Fatma Aliye, Romancière et Féministe", *Turcica*, XXVII (1995), s. 159.

mayı öğrettiği mutlu akşamları ayrıntılarıyla anlatır. Bedia'nın baba evindeki hayatı, rahat ve mutludur. Tek problem babanın alkolikliğidir; sürekli söz vermesine rağmen, bu zaafından kurtulmayı başaramaz. İçkiye bağımlılığı yüzünden sağlığı tehlikeye giren baba, Bedia'ya uygun bir koca bulmaya karar verir ve 21 yaşındaki genç kız, babasının ölümünden az evvel, genç bir kaptanla evlendirilir. Evlilik bir yıl iyi giderse de daha sonra Bedia'nın kocası akşamları eve geç dönmeye başlar. Bedia ud dersleri almaya devam ederek kendini avutmaktadır. Sonunda ağabeyinden yardım ister ve udunu "bir sevgili gibi" kucaklayarak onun evine sığırır. Kocasından boşandıktan sonra İstanbul'a yerleşip ağabeyinin yardımları sayesinde kendisine bir ev yaptıran Bedia yaşamını tamamen müziğe adar. Ağabeyinin ölümünden sonra müzik öğretmenliği yaparak yalnız kendisini değil, yeğenini ve onun kölesini de yaşatmayı başarır. Onu kurtaran udu olmuştur: "Onu hiç terk etmeyen tek varlık ... sevinci, destek kaynağı, aşkı, *erkeği*".¹⁰¹

Bu dönem boyunca geleneksel aile reisinin sorumlu bir burjuvaya dönüştürülerek erkek otoritesinin modernleştirilmesine yönelik çabalar, bireysel kimliklerin cemaate aitliğinin oluşturduğu engel karşısında çıkmaza girmiştir. Bu anlamda, modern erkekliğin antitezi olarak efemine erkek figürü yerine, gösteriş âşığı, aşırı ve yüzeysel biçimde modernleşmiş züppe imajının yaratılmış olması dikkate değerdir. Geleneksel ile modern arasında sıkışıp kalmış olan Osmanlı aydınları, gülünç davranışları ve aykırı görünüşleriyle, toplumsal dokunun bozulması tehdidini temsil etme misyonunu bu Fransızlaşmış züppe figürüne atfetmiştir.

Karşılaşılan tüm güçlüklerle ve yaşanan tüm çelişiklere rağmen modernleşme süreci, erkekliği asli bir değer olarak öznelleştirme girişimini harekete geçirmiştir. Rakım Efendi örneğinde gördüğümüz gibi, modern anlamdaki gerçek Osmanlı erkeği, Batılılaşmanın kabul edilebilir sınırlarını, normatif toplumu "düşmanlarına" karşı güçlendirecek şekilde çizme görevini üstlenmektedir. Bu düşmanların başında, Felatun Bey ve Bihruz gibi, sınırları aşarak kişinin toplumdaki yeri ile sıkı sıkıya bağlı olan kimliklerinden

101 Fatma Aliye, *Udi*, İstanbul 1316/1898, alıntılan, C.V. Findley, "La Soumise...", s. 163 (italik bana ait).

yoksun kalmış kişiler gelmektedir. Öte yandan konunun bu çerçevede öne sürülmesi, geleneksel ataerkil çemberin dışına çıkmayı iyice zorlaştırmaktadır. Modern erkekliğin Müslüman toplumunu yabancı değerlerin sızmasına karşı koruma görevi ile yeniden tanımlanması, sadece kadınları ve erkekleri birbirine zıt olarak kabul etmeyi değil, aynı zamanda kadın ve erkeğin ayrı dünyalarda yaşamalarının da sürdürülmesini zorunlu kılmaktadır. Böylece iç ve dış dünyalar gibi, kadın ve erkek arasındaki iletişimin engellenmesi gerekliliği de sürdürülmekte ve cinsel kimlikler tanımlarını, cinsler arası ilişkide değil, yerine getirdikleri farklı sosyal fonksiyonlarda bulmaya devam etmektedirler.

3. Düşüncenin Laikleşmesi

Türkçülük

Yüzyılın sonuna doğru, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'ya olan ekonomik, kültürel ve politik bağımlılığı iyice artmıştı. II. Abdülhamit'in (1876-1909) izlediği Müslüman egemenliğini savunma politikası giderek daha despotlaşmaktaydı. Padişah, 1876'da yürürlüğe giren anayasayı 1877'de kaldırmış ve parlamentoyu kapattığını ilân etmişti. Bu olay, liderlerinin bir kısmı sürgüne gönderilerek, diğer kısmı ise politik iktidarın içerisine katılarak zarsız hale getirilen Genç Osmanlılar hareketinin de sonuydu.

Yaklaşık 1889 yılından itibaren Jön Türkler¹ adını alacak yeni bir muhalefet sesini duyurmaya başlayacaktı. Bu, geniş çapta, sivil ve askerî yeni kuşak yöneticilerin ve modern meslek sahiplerinin oluşturduğu bir hareketti. Geleneksel elit tabakanın dışındaki

1 Jön (Genç) Türk hareketi üzerine geniş bir kaynakça mevcuttur. Bunlar arasında özellikle, Ernest E. Ramsaur Jr., *The Young Turks-Prelude of the Revolution of 1908*, Princeton 1957; Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1905*, Ankara 1964; Bernard Lewis, *The Emergence*; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*; Ferroz Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics: 1908-1914*, Oxford 1969; Ş. Hanioglu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, cilt I, İstanbul 1985; S. Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1987; M. Aray, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, Leiden 1992.

şehirli halk zümrelerinden gelen ve sosyal hiyerarşide tırmanışlarını modern okullarda gördükleri eğitime borçlu olan bu kişiler, devlete ve kurumlarına sıkı sıkı bağlı olmaya devam etmelerine rağmen, bir anlamda yükselen burjuvaziyi temsil ediyorlardı. Daha önce de değindiğimiz gibi, reformların başlattığı kurumların rasyonalleşme süreci, bir kamu alanı yaratmış, ekonomi ve politikayı bu alana taşıyarak devleti padişahın şahsından ayırmaya başlamıştı. Bu yeni yaratılan alanın gereksinmelerini karşılamak üzere açılan okullarda öğrenim gören gençler padişahın beratından göreceli olarak bağımsız bir biçimde ve ellerindeki diploma, yani edindikleri bilgi ve ihtisas sayesinde devlet ve kurumlarının işleminde kendilerine düşen görevi üstleniyorlardı. Fatma Müge Göçek, bu gençleri bilgi ve ihtisastan ibaret bir sermayeye sahip ve bu sermaye sayesinde padişahı bağımsız olabilen yeni bir sivil-askerî burjuvazi olarak tanımlıyor.² Asker ve sivil bürokratlardan oluşan bu yeni burjuvazi, göreceli bağımsızlığı sayesinde sadakatini giderek daha büyük ölçüde, padişahın şahsından devlete ve devletin kurumlarına aktarabiliyordu. Reformların yarattığı kamu alanında büyük ölçüde Müslüman olmayan cemaatlerden oluşmuş bir ticaret burjuvazisinin de bulunduğunu görmüştük. Ancak politik egemenliğin sadece Müslüman ögelerle özdeşleşmişliği yüzünden, sivil askerî burjuvazi ile ticaret burjuvazisi arasında hiçbir zaman gerçek bir iletişim kurulamayacak ve bir işbirliği gerçekleştirilemeyecektir. Birbirlerinden ayrı kalsalar da, bu iki değişik tür burjuvazinin paralel varlığının, geleneksel himaye ağlarından bağımsız yeni bir aydın figürünün doğmasına neden olduğunu da gördük.

Jön Türk hareketi, büyük ölçüde gizli hücreler halinde organize olmuştu ve lider kadrosu çeşitli Avrupa başkentlerine sığınmış, kendi aralarında birbirlerine rakip aydınlardan oluşuyordu. Uzun bir süre üç büyük gruba ayrılmış olarak varlığını sürdüren hareketin birinci grubu, Paris'te A. Comte'tan etkilendiği söylenen Ahmet Rıza (1859-1930) çevresinde toplanmıştı. Bu grup, hareketin güçlü bir merkezî devlet yapısı yanlısı, "pozitivist" kanadını oluşturuyordu. İkinci grup Londra'da, Sultan II. Abdülhamit'in

2 Bkz. F. M. Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire. Ottoman Westernization and Social Change*, New York-Oxford 1996, s. 20-25.

kız kardeşlerinden birinin oğlu Prens Sabahaddin'in (1877-1948) liderliği altında toplanmış olan "liberal" gruptu. Prens Sabahaddin, Paris'te Fr deric Le Play'in ademi merkeziyetçilik üzerine düşüncelerini,   rencisi, *Les Sciences Sociales*'in³ editörü, Edmond Demolins aracılığıyla tanımıştı. Prens, Ahmet Rıza grubu ile ilişkilerini tamamen koparıp Londra'ya yerleştikten sonra, toplumsal modeller üzerine zamanın Fransız ve Anglosakson fikir ve tartışmalarını kendine özgü bir biçimde yeniden yorumlayarak Osmanlı İmparatorluğu için bir politik program geliştirmişti. İmparatorluğun geri kalmışlığının nedenlerini, onun Doğulu, merkezî ve bürokratik yapısında bulan Sabahaddin, programında bu yapının, bölgesel ve yerel özerklikler yoluyla ademi merkeziyetçiliğe dönüştürülmesi gerekliliğini savunuyordu. İmparatorluğun geriliğinin ikinci bir nedenini  zg r bireysel inisiyatifin gelişmesini engelleyen bir cemaat kültürünün h kimiyyetinde bulan prence göre diğer temel gereksinme, Anglosakson prensiplerine uygun yeni bir eğitim sistemi başlatarak aktif bireyler yetiştirmekti. Hareketin    nc  ve son grubu ise, Mehmet Murat [Mizancı] (1853-1912) liderliğinde, çoğu politik nedenlerle Mısır'a sürgün edilmiş kişilerden oluşmuştu. Mehmet Murat tüm Müslümanları Sultan ve Halife II. Abdülhamit'in liderliği altında birleştirerek  eriat üzerine inşa edilmiş bir anayasa ve hükümdarın seçtiği ve yönettiği bir danışmanlar grubu ile yönetilecek bir çeşit parlamenter monarşi ilan etmeyi amaçlıyordu.⁴

J n Türklerin imparatorluk içerisindeki en aktif hücreleri, Balkanlar'da, Selanik'te ve Makedonya'da bulunuyordu. Bu bölge, padişah otoritesinden nispeten uzaktı. Dil ve ırk birliği üzerine kurgulanmış birçok yerel milliyetçiliğin imparatorluktan bağımsızlıklarını ilan etmek için girmi ikleri mücadelelerin verildiği başlıca alandı. Bu  zellikler bölgeyi kültürel, politik ve askerî a ıllardan en hareketli ortamlardan biri haline getiriyordu. Bu bölgede imparatorluğun b t nl  n  sağlamakla görevli olanların büyük bir bölümü, halk katmanlarından gelen, modern askerî akademi-

3 1800'lerde Fransa'daki ademi merkeziyetçilik üzerine tartışma için bkz. M. Battini, *L'Ordine della Gerarchia. I Contributi Reazionari e Progressisti alla Crisi della Democrazia in Francia, 1789-1914*, Torino 1995, s. 335-354.

4 Bkz.  . Mardin, *J n Türklerin Siyasi Fikirleri*; B. Lewis, *The Emergence...*

lerde eğitilmiş genç subaylardı. Yüzyılın başlarından itibaren bunlar arasında, Arnavut ve Bulgar milliyetçiliğine de tepki olarak, ortak dinî inanca dayanan geleneksel birlik duygusunun yerini alacak, askeri, halkı ve yöneticileri birleştirecek, etnik kökenli bir Türklük fikri oluşmaya başlamıştı. Bu fikrin teorik ve politik planda gelişmesinde, Yusuf Akçura gibi, Rusya'dan gelen Türk kökenli göçmen aydınların yürüttükleri propagandaların da büyük katkısı oldu.⁵

Böylece Balkanlar'da güçlü bir biçimde ırk ve dil birliği üzerine temellendirilmiş ve bütün Türkleri aynı politik çatı altında birleştirmeyi öngören bir milliyetçilik şekillenmeye başlarken, başkentteki politik yaşam üzerinde boğucu bir atmosfer hâkimiyetini sürdürmekteydi. Geniş ve sıkı bir polis ve casus şebekesinin yanı sıra edebiyat ve basın üzerine uygulanan kuvvetli sansür, kültürel tartışmaları kısırlaştırıyor ve sivil bir iklimin gelişmesini güçleştiriyordu. Daha önce de değindiğimiz gibi, II. Abdülhamit, politikasını İslâm dini üzerine temellendirmişti. Bu politika hükümdarlığının ilk on yılı içerisinde imparatorluğun tüm Müslüman halkları-

5 Türk milliyetçiliğinin Rusya'da uyanması *Giadidizm* adı verilen, Türk dillerini çağdaş edebi diller seviyesine getirmeye muktedir yeni bir eğitim sistemi talep eden bir modernleşme hareketi olarak başlamıştı. Hareketin merkezi Kazan, lideri İsmail Gasprinski (1851-1914) adlı Kırımli bir Tatar idi. En önemli propaganda aracı *Tercüman*, 1883'te yayınlanmaya başlamış ve bir süre sonra, hareketin temel politik ve kültürel sloganı *Dilde, Fikirde, İşte Birlik* yayının alt başlığı halini almıştı. 1885 yılında Azeri dramaturgu Mirza Fathali Ahundov (1812-78) Osmanlı padişahına ortak bir Türk yazısı yaratılması üzerine bir proje takdim etmişti. Azeri aydınları arasında Türkçülüğün imparatorlukta yayılması sürecinde önemli rol oynayan biri Hüseyinzade Ali Bey (Turan) (1864-1941) olmuştur. Hüseyinzade, St. Petersburg Üniversitesi'ndeki tahsilini bitirdikten sonra, 1889 yılında, Tıp Fakültesi'nde öğretmenlik yapmak üzere İstanbul'a gelmiş ve burada tüm Türklerin Osmanlı politik liderliği altında birleştirilmelerini öngören pan-türk fikirlerini yaymaya başlamıştı. Volga bölgesinden bir başka Türk, Yusuf Akçura ise 1883'te İstanbul'a yerleşmiş, 1897'de *Askari Akademi*'den mezun olmuş ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Türk milliyetçiliğinin fikri gelişmesinde en önemli rolü oynamıştı. Balkanlar'dan Çin'e kadar tüm Türk halklarının hayalî Turan ülkesinde birleşmesini öngören turancılık fikrini ortaya atan ilk kişi o olmuştur. 1904 civarında Yusuf Akçura tarafından ortaya atılan bu fikir çok sayıda aydın tarafından kısa zamanda Anadolu'nun büyük bir kısmına yayılan *Türk Derneği*, *Türk Ocağı* gibi kültür dernekleri veya *Türk Yurdu* gibi yayınlar aracılığı ile savunulmuş ve geniş destek kazanmıştır. Türkçülüğün (veya turancılığın) gelişimi ve buna Yusuf Akçura'nın katkısı üzerine Bkz. E.Z. Karal, "Önsöz" Y. Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara 1976; F. Georçeon, *Aux Origine du Nationalisme Turc*. Yusuf Akçura (1876-1935), Paris 1980; Y. Akçura, *Türkçülük*, İstanbul 1990.

nı birleştirmeyi öngören bir ideolojiye dönüştüğü gibi, Batı emperyalizmine karşı da etkili bir araç haline gelmişti.⁶

Diğer taraftan modernleşme çabaları devam ediyor, Batı dünyası ekonomik, teknolojik, ticari ve kültürel yapılarıyla imparatorluğun yaşamına, özellikle de İstanbullu seçkinlerin yaşamına git-tikçe daha derinlemesine nüfuz ediyordu. Abdülhamit'in politika-sının bayrağına dönüşen kültürel muhafazakârlığa, yani Müslü-man cemaatin ahlâkî ve geleneksel değerlerinin savunulmasına tepki olarak aydın çevrelerde yeni kültürel eğilim ve arayışlar or-taya çıkıyordu. Artık kişisel bir tercih olmaktan çıkıp yeni eğitim kurumlarının müfredatlarının bir parçası haline gelen Fransızca öğrenimi, yeni nesil aydınların Avrupa yayınlarını daha düzenli bir şekilde izlemelerini sağlıyordu. Sansür, kapitülasyonlar yü-zünden birçok Avrupa ülkesi elçiliklerine ulaşamıyor ve bu elçi-liklerin postaları yabancı kitap ve dergilerin imparatorluğa girme-sinde kullanılan kanallara dönüşüyordu. Tüm kontrollere rağ-men aydınların kitaplıkları yeni yayınlarla doluyordu. Tıp Fakül-tesi gibi bazı eğitim kurumları, laik ve milliyetçi fikirlerin yeşer-diği bereketli topraklara dönüşmüştü.

Bu gelişmeler dinî ideolojiyle nispeten çelişkili yeni bir aydın tipine hayat vermeye başlıyordu. Öte yandan güçlü bir sansürün varlığı, Tanzimat döneminin ilk kuşak yazarlarının yeni fikirleri yaymak için bir araç olarak gördükleri edebiyatın, gerçek bir sa-natsal ifade tarzı olarak algılanmasına neden oluyordu. Nitekim, yeni kuşak yazarları, Türk-Osmanlı kültürüne politik nitelikli ye-ni kavramlardan çok, natüralizm ve realizm gibi edebi-estetik eği-limleri getirmeye istekli görünüyorlar, bu yeni sanat akımlarıyla birlikte, Darwinizmden gelen kavramlar, pozitivizmden etkilen-miş yorumlar, kültür sahnesinde yerlerini almaya başlıyordu. Bu şekilde yeni seçkin ve aydın çevrelerde dine ilişkin tedirginlik ya-vaş yavaş güncelliğini yitirmeye başlıyordu.⁷

Fikir yaymaktan çok roman yazmak için çalışan edebiyatçılar

6 Hükümdarlığı boyunca Tanzimat'ta başlatılan eğitim programının genişletilmesi veya dilin 'Türkleştirilmesi' gibi konularda devam eden tartışmaların da gösterdiği gibi, II. Abdülhamit'in politikası aslında karışık eğilimleri birarada barındırı-yordu. Bu konuda Bkz. H. Poulton, *Top Hat ...*, s. 61.

7 Osmanlı edebiyatında bu eğilimler üzerine Bkz. A.O. Evin, *Origins...*, s. 129-220.

ister istemez insanı ve insanlararası ilişkileri gözlemlemek zorundaydılar. Nitekim 20. yüzyıl başında yazılan romanlarda karakterlerin psikolojik boyutları daha büyük bir duyarlılıkla ele alınmaktaydı.⁸ İnsan davranışlarının izahına deterministik bir yaklaşım hâkim olmaya devam ediyordu. Ancak kadın ve erkek psikolojilerine yöneltilmeye başlanan analitik bakış ve olaylar arasındaki nedenselliğe gösterilen dikkatin artması, romanlara daha gerçekçi bir görünüm veriyordu. Böylece anlatı, yaşanan hayata daha organik bir biçimde girmeye, çatışma, gelişme ve çelişkileri deşelemeye başlıyordu. Modernleşmenin beraberinde getirdiği yeni istek, eğilim ve davranışlar, başkentin orta ve yüksek tabaka halkı arasında yayılmıştı. Behar ve Duben'in İstanbul'da evlilik, aile ve doğurganlık üzerine gerçekleştirdikleri araştırmanın ortaya çıkardığı gibi, kültürel eğilimler, tüketim ve yaşam biçimleri üzerine temellenmiş yeni bir sosyal farklılaşma doğmuş, bu farklılaşma, mahallelere yansiyarak şehirdeki yerleşim modellerini bile etkiler hale gelmişti.⁹

Modern eğilimlerin yayılması Osmanlı seçkinlerinin yaşamlarını geri dönülmez bir burjuvalaşma sürecine sokuyordu; davranış ve ifade biçimleri, zevk ve tüketim, hep bu yönde bir değişime giriyordu. Ancak bu süreç, bağımsız iki sosyal sınıf arasında yaşanan bir çatışma yoluyla değil, yeni değerlerin temsilcilerinin geleneksel Osmanlı kültürünün sözcüsü olan seçkinler arasına girmesiyle, bir çeşit birbirine kenetlenmeyle gerçekleşiyordu. Dolaşısıyla sosyal menşe ve yetiştirme tarzı itibarıyla geleneksel gruplara yabancı olan modern seçkinlerin amacı, kendilerinden öncekileri sosyal sahneden elemek değil, tam tersine, o zamana kadar kendi içinde kapalı kalmış bu yüksek zümrenin içine girmektir.

Kadın ve erkek yaşantıları görünürde de olsa, birbirlerine yakınlaşmaya başlıyordu. Bu iki evren, temelde geleneksel ayrılıklarını korumaya devam etseler de, daha geniş bir şekilde iletişime giriyorlardı. Seçkin tabakadan ailelerde gezinti, müzik dinlemek vs. gibi durumlarda iki cins birarada bulunmaya başlıyordu. Yavaş yavaş, ümmetin bir vatandaşlar topluluğu haline gelmesi için

8 Bkz. B. Moran, *Türk Romanına...*, I. cilt.

9 A. Duben, C. Behar, *Istanbul Households...*, s. 10 ve N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 368 ve 443-444.

gerekli olan yeni aile, Avrupa burjuva ailesi modeline uygun bir biçimde inşa edilmeye başlanıyordu. Bu model, kadın-erkek arasındaki sevgi üzerine kurulmuş, çocukların sosyalleşmesini kendine ödev edinmiş, mahrem bir yuva idi. Bu yeni aileye özgü mahremiyet arayışı aileleri gündelik yaşam alışkanlıklarını değiştirmeye yöneltiyor, örneğin erkeklerin selamlıkta, kadın ve çocukların haremlikte ayrı yemek yemeleri âdeti, tüm ailenin aynı masa etrafında toplanması yönünde değişiyordu. Böylesi bir değişimin sosyal yaşam üzerine derin etkileri oluyordu. Artık erkeklerin selamlıkta özgürce dostlarıyla istedikleri anda bir araya gelmesi mümkün değildi. Aile yaşamına dahil olmaya başlayan yeni sosyal ritüeller beraberlerinde piyano, koltuk, divan, yemek masası, karyola gibi geleneklere yabancı nesneleri de getiriyor ve çok işlevli eski ev içi alanı özel işlevleri olan küçük birimlere bölünmeye başlıyordu.

Önceki dönemde başlamış olan sevgi ve ortak ilgilerle birbirine bağlanmış bir evli çift yaratma arzusu etrafındaki tartışma daha da ateşli biçimde devam ediyordu. Yeni asrın başlarında yazılmış romanlarda kadın erkek ilişkisi, anlatımın odak noktasını oluşturmaya başlıyordu. Türk edebiyatında ilk defa kadınlar ve erkekler birbirleriyle temasa geçiyor ve romanlar, bir anlamda, bu temasın özellikle erkeklerde yarattığı kaybolmuşluk duygusunu betimliyordu.

Bir önceki kuşağın imparatorluğun kaderini değiştirmek için en uygun çare olarak gördüğü fakat toplumsal ve bireysel açıdan yeniden canlanmayı içeren bir ideale dönüştürmeyi başaramadığı modernleşme, devam eden toprak kaybı ve ekonomik ve politik gerileme karşısında başlangıçtaki itici gücünü kaybetmeye başlamıştı. Bu süreçten etkilenmiş olan kadın ve erkekler de eski ayrıcalıklı konum ve geleneksel statülerini yitirmeye başlamakla birlikte, özledikleri alternatiflerden de hayli uzak kalmaya devam etmekteydiler. Bu şartlar içerisinde Osmanlı seçkinleri kendilerini çelişkili bir konumda buluyordu. Bir yandan geleneksel düzenin değişmesini destekliyor, öte yandan bu değişimin yarattığı bocalama ile hızla yitirilen değerlere özlem duyuyorlardı.

Nitekim romanlar geleneksel hiyerarşilerin sarsılmasını, erkeklerin kadınlar ve onların tutku ve entrikaları ile yönetilir duruma

düşmesini anlatırlar. Ev içi dünya, karılar, kayınvalideler, kız çocukları, üveyanneler arasında kontrol hakkını ispat için verilen bir mücadelenin korkutucu arenasına dönüşür. Geleneksel ev içi düzen ortadan kalktığından kadınlar, piyano çalmak ve aşk romanları okumaktan başka şeyle ilgilenmez olurlar. Boş geçen günleri artık kendilerini tamamen kaptırdıkları aşk hayalleriyle dolmuştur. Erkekler onlara ait tutkuların basit bir aracı ve aralarındaki mücadelenin nesnesi haline gelmiştir.

Karşı cinsle doğrudan ilişkiye girmek durumunda kalan erkekler, kontrol kapasitelerini yitirirler. Duygu ve tutkuları barındıran kadın dünyasıyla temasa geçmek, onlarda otistik davranışlara yol açar; iletişim kurmaktan, bir seçim yapmaktan, harekete geçmekten aciz düşerek, içlerine kapanır ve bir köşeye kaçarlar. Bu erkek kişilikleri, dünyanın yeni düzenine, ekonomik ve sosyal ilişkilere hazırlıksız olduklarından, bunlara yenik düşerler. Osmanlı seçkinleri, ölümcül bir duygunun kuvvetle hissedildiği bu ortamda, tarih sahnesinden çekilmelerinin yasını tutmaktadırlar.

20. yüzyılın başlangıcında edebiyat

Türk edebiyatında Batı türü anlatımın babası kabul edilen Halit Ziya Uşaklıgil (1866-1945) yeni kuşak roman yazarlarının en önemli temsilcilerinden biridir. Yazdığı çok sayıda roman arasında Türk romanının teknik ve estetik açıdan en başarılı örnekleri olarak gösterilen *Mai ve Siyah* (1897) ve *Aşk-ı Memnu* (1900), komumuz açısından özel önem taşıyorlar.

Mai ve Siyah başlığı, Fransız Parnasçı şair Sully Prudhomme'un, mavi ve siyah, yani iyimserlik ve karamsarlık ayrımına gönderme yapmaktadır. Uşaklıgil, mavi ve siyah arasındaki karşıtlığı, iyilik ve kötülük, idealizm ve ekonomik determinizm arasında, roman boyu sürdürdüğü çatışmayı simgelemekte kullanır.¹⁰ Dünyanın mavi ve siyah arasında gidip gelen bu çelişkili yorumu, romanın kahramanı Ahmed Cemil'in kişiliği ve yaşadığı olaylarda ifade edilir.

Uşaklıgil anılarında romanın doğuşunu şöyle anlatıyor:

10 R. Finn, *The Early Turkish Novel*, s. 115.

"O zamanın hayatından, idaresinden, memlekette teneffüs edilen zehirle dolu havadan acılı, hastalıklı bir genç, kısacası devrin bütün hayal kuran yeni nesil gibi bahtsız birini tasvir etmek isterdim ki ruhunun bütün acılarını haykırsın, coşkun bir delilikle çırpınsın, ve bütün emelleri parmaklarının arasından kaçan gölgeler gibi silinip uçunca, o da gidip kendisini ölmek için saklanan bir kuş gibi, karanlık bir köşeye atsın. Bu gençte bir aşk yıldızı, bir de sanat hülyası olacaktı ve bunların arasında bir sarhoş gibi yıkıla yıkıla, o duvardan bu duvara çarpa çarpa geçip gidecek, sonunda bir kovukta sığınıp can verecekti. Mavi hülyalar içinde yaşamak için yaratılmışken siyah bir uçuruma yuvarlanacaktı."¹¹

Yazarın diğer önemli romanlarından farklı olarak, *Mai ve Siyah*, yüksek tabakadan bir ailenin kapalı dünyasını anlatmıyor. Romanın kahramanı Ahmed Cemil, mütevazı bir ailede doğmuş, Mülkiye'deki eğitimi ile kendisine toplumsal hiyerarşide seçkin bir yer hazırlamış olan genç bir aydındır. Bu açıdan modernleşmenin sosyal ürünlerinden biri gözüyle de bakabileceğimiz kahramanını yazar bize gerek aile hayatında, anne ve kız kardeşi ile ilişkilerinde, gerekse çalışma alanında gösteriyor.

Roman, Ahmed Cemil'in roman ilavelerini tercüme ettiği gazetesinin sahibi tarafından davet edildiği, Tepebaşı'nda, Haliç'e doğru bakan bir lokantanın bahçesindeki ziyafetle başlar. Bu ziyafet sırasında sarhoş olan Ahmed Cemil, mavi ve yıldızlı göğün altında geleceği üzerine ümit dolu planlar kurmaktadır. Uzun bir şiir yazıp ünlü bir şair olacak ve arkadaşı Hüseyin Nazmi'nin kız kardeşi Lamia ile evlenecektir. Bir süre hayalleri gerçekleşecekmiş gibi olur. Şiiri üzerinde çalışmaya devam ederken gazetesinin yazı işleri müdürlüğüne terfi eder. Gazetesinin sahibinin oğlu Vehbi, kız kardeşi İkbâl ile evlenir. Bu evlilik, özellikle annesi tarafından, ekonomik koşullar hesaba katılarak uygun görül müştür. Eniştesinin gazeteye ortak olmasını teklif etmesi üzerine Ahmed Cemil tek varlıkları, baba evini ipotek eder. Şiirini yazmayı bitirir ve Hüseyin Nazmi'nin evinde bir grup edebiyatçı karşısında okur. Bunu izleyen gelenekçi ve modern şairler arasındaki sert bir tartışma

11 H.Z. Uşaklıgil, 40 Yıl, İstanbul 1969 (ilk basım 1936), s. 152.

ile Ahmed Cemil'in mavi gökyüzünde kara bulutlar toplanmaya başlar.

Şiirin okunmasından birkaç gün sonra, gelenekçi şairlerden, alkolikliği yüzünden Ahmed Cemil'in eniştesinin gazeteden kovduğu Raci'nin imzasıyla önemli bir gazetede çok kötü bir eleştiri yayınlanır:

"Aman efendim hiç bu kadar can sıkıcı bir adama tesadüf etmemiştim. Bunaldım, bana bir düzine cins mahluklar için söylediği anlaşılmayan gazeller okudu. Hele okuduğu yerlerden sonra bir bakışı var ki insanın olanca sinirlerini sarsıyor. Bir zaman geldi ki boğazını sıkamak, 'sus herif' diye bağırarak istedim".¹²

Vehbi bu eleştiriye Ahmet Cemil'i gazeteden uzaklaştırmak ve böylece tüm kontrolü eline geçirmek için kullanır. Evde de hayat dayanılmaz hale gelmektedir. Kendini alkole veren, acımasız ve pervasız Vehbi, İkbâl'e kötü davranmaktadır. Karı koca sürekli kavga ederler ve ilk çocuğuna hamile olan İkbâl sonunda kocasının yumrukları altında can verir. Ahmed Cemil kız kardeşinin çektiği acı karşısında çaresizdir. Annesiyle birlikte, İkbâl ve kocası arasındaki şiddetli kavgaları hınç dolu fakat hareketsiz şekilde dinler ve Vehbi karısını iyice dövüp kapıyı çarparak evden çıktığında kendi çaresizlik duygularına kapılmış ana oğul İkbâl'in yardımı ihtiyacı olduğunun bile farkına varamazlar:

"Ah, evet, İkbâl?... İkbâl'i düşünmemişlerdi, asıl düşünülecek olan o biçareyi unutmuşlardı. (...) Sabiha hanım üzerine atıldı: 'İkbâl ne oldun? Bana baksana İkbâl. Ne oldun yavrum?...' dedi. İkbâl kalkamıyor, başını kaldırıp annesine bakamıyordu. İniltileri arasında yalnız 'Hiç' dediği işitildi. Hiç... Daima hiç..."¹³

Âşık olduğu, Hüseyin Nazmî'nin kız kardeşi Lamia'nın, bir su-bayla nişanlanması ile Ahmed Cemil'in mavi gökyüzü ikinci bir kara bulutla daha kararır. Lamia, Ahmed Cemil'in hayatında belli belirsiz ideal bir kişiliktir. Bütün ilişkileri, kısa süren birkaç karşılaşma ve Lamia'nın şiirin el yazma müsveddesinin kenarına düştüğü

¹² H.Z. Uşaklıgil, *Mai ve Siyah*, İstanbul 1963, s. 168 (ilk yayın 1897).

¹³ A.g.e., s. 211-12.

"Pek güzel! Tebrik ederim"¹⁴ notundan ibarettir. Roman kahramanının hayaller üzerine kurulu iç dünyası yıkılmaya mahkûmdur.

Ahmed Cemil kişisel ve toplumsal gerçekleşmesini tamamen şiirinin akıbetine bağlamıştı. Eğer gereken dil ve biçimi bulabilmiş olsaydı erkekler arasında gerçek bir erkek olup, toplumda bir yer edinebilecekti. Evliliğini bile, ancak şiiri aracılığıyla bireysel ve toplumsal planda kendisini gerçekleştirmeyi başardığı takdirde planlayabileceğini düşündüğünden, Lamia'ya olan aşkını ilan edemeyecektir.

Kız kardeşini, büyük bir şair olma ümidini ve aşk rüyalarını yitiren Ahmed Cemil, Vehbi tarafından aldatılarak gazetenin büyü-tülmesi için alınan makinelerin borcunu tek başına ödemek zorunda kalınca ekonomik güvencesini de kaybeder. Yenilgiyi kabul-lenen Ahmed Cemil'in, şiirlerini yakıp Yemen'de bir memuriyete gitmek üzere annesi ile birlikte İstanbul'u terk etmekten başka çaresi kalmamıştır. Karanlık ve fırtınalı bir gecede yolculuğunun başlayacağı geminin güvertesinde hayatını yeniden gözden geçirir:

"Ah!... Biçare hırpalanmış, ezilmiş hayat!... Mavi bir gece ile siyah bir gece arasında geçen şu nasipsiz, bahtsız ömür!... Bir elmas yağmuru altında gelişerek şimdi bir siyah elmas yağmuru altında gömülen o emel çiçekleri! (...) denize baktı; Siyah bir deniz (...) Bir karar hamlesi, yalnız küçük bir hareket, oraya gidebilirdi. Oraya gitmek, bu siyahlığın içine, bir daha çıkılamaz, dönülemez derinliklere gitmek (...) Evet, bir karar hamlesi, yalnız bir küçük hareket, nasipsiz geçen hayatıyla şu faydasız vücut arasında bu denizin bütün siyah tabakalarını bir sed silsilesi gibi bırakarak, tâ şu ummanın bir türlü sonu bulunmayan derinliklerine kadar inecekti. Birdenbire silkindi... Ta yanıbaşında bir ses: 'Cemil, niçin karanlıkta yalnız oturuyorsun?' diyordu. O vakit titreyerek ayağa kalktı. 'Geliyorum anne' dedi. Ve hayatta bir ümidi kalmamamış bu çocuk, yavaş yavaş bu siyah geceden, şu kendisini çekip almak isteyen yokluktan ayrılarak, varlığını daha kuvvetle çeken bu sese uyarak, annesini takibetti..."¹⁵

14 A.g.e., s. 244.

15 A.g.e., s. 256.

Ahmed Cemil kişiliğinde dönemin düşlerle gerçekler arasında sıkışmış, geçmişe duyduğu özlemle bunalan ve etkisiz bir biçimde yeniye arayan erkeğinin tasvirini buluyoruz. Ahmed Cemil'in öksüzlüğü, ifadesini, önceki dönem romanlarında gördüğümüz gibi, modernliğin temsil ettiği, özellikle duygu ve arzular karşısında yalnız bırakılmış olmaktan doğan tehlikelerde bulmuyor artık. Ahmed Cemil öksüz olduğundan gerçek bir erkek gibi büyümemiş, annesi ve kız kardeşinden sorumlu örnek bir aile reisi olmayı başaramamış ve sonunda bir kız çocuğu gibi annesinin etekleri arasına saklanmak zorunda kalmıştır. İlginç olanı da Fransız edebiyatının hayranı, modern edebiyatın inançlı ve tutkulu bir yandaşı olan bu genç, erkekliğini, eksikliğini hissettiği özgün bir şiir dilini yaratmaya, yani kendine yeni bir ifade tarzı bulmaya bağlamıştır:

"Öyle bir lisan ki, neye teşbih edeyim, bilmem?... Mütakellim bir ruh kadar belîğ olsun, bütün kederlerimize, neşvelerimize, düşüncelerimize, o kalbin bin türlü inceliklerine, fikrin bin çeşit derinliklerine, heyecanlara, tehevvürlere terceman olsun. Fırtınalarla gürleşsin, dalgalarla yuvarlansın, rüzgârlarla sarsılsın (...) Bir lisan ki sanki tamamıyla bir insan olsun".¹⁶

Fakat eski ve yeni, erkek ve kadın boyutları arasında sıkışıp kaldığından kendini ifade edebileceği "dili" bulamaz.

Ahmed Cemil'in girişimleri bir anlamda, Uşaklıgil'in seçkin temsilcileri arasında olduğu, dönemin hâkim edebiyat grubu Servet-i Fünuncuların çabalarını hatırlatmaktadır.¹⁷ Servet-i Fünun akımının 19. yüzyılın son yıllarındaki edebi tecrübesi, Tanzimat kuşağı yazarlarının seçkinler kültürü ve halk kültürü arasına sağlam köprüler kurma çabalarının iflasını ve Recaizade Ekrem'in *Araba Sevdası*'ndaki Bihruz'un yaşadığı çaresizliği ve sıkıntıyı ifa-

16 A.g.e., s. 14.

17 Edebiyat tarihçisi Ahmet Evin, Ahmed Cemil'in kişiliği ile Servet-i Fünun grubuna dahil aydın ve sanatçıların yaşadıkları çelişkiler arasında haklı bir paralellik kuruyor: "...anlatı sanatında Flaubert, Balzac, Bourget ve hatta Zola'yı taklit etmeye çalışmalarına karşın şair yürekleri sembolistler, dekadanlar ve parnasçılar yanında atıyordu". Bu sanatçıların dilde yenilik yapma çabaları Osmanlıca'yı iyice karmaşık ve ancak çok az kişinin anlayabileceği bir duruma getirecektir. A.O. Evin, *Origins...*, s. 199.

de ediyordu. Bu sıkıntılar, kendine has seçkin sanat geleneklerinin rehberliğinden yoksun kalmış, halk kültürü ve onun potansiyellerini değerlendirmekten aciz, Fransız sanat ifadelerine karşı iktidarsızca bir hayranlığa tutulmuş bir kuşağa aitti. Kendinden başka olan ile ideal düzeyde yaşadığı ilişkiyi kendi sosyal, kültürel ve dilsel gerçekliğine tercüme etme imkânsızlığı, topluma karşı ezik bir öfke yaratıyordu. Ahmed Cemil'in, zamanının sosyo-ekonomik şartlarına uyum sağlayamaması gibi, Servet-i Fünun yazarları da kendilerini modern sanatın ifade imkânlarından uzak tutan duygusal ve dilsel şartlanmalardan kurtulamıyorlardı.

Mai ve Siyah'ta Ahmed Cemil'in yenilgisi edebi düzeyde değil, insani düzeydedir. Bir kadın gibi duygusal olan Ahmed Cemil, çevresini oluşturmaya başlayan modern dünyanın getirdiği rekabet ortamında yaşamaya hazırlıklı olmadığı için yenilmiştir. Romanın ekonomisinde istisna teşkil edecek kadar olağanüstü bir canlılık ve sıcaklıkla anlatılan çocukluk döneminin de gösterdiği gibi, Ahmed Cemil'inki gibi bir kişilik ancak geleneksel ev içi dünyasının koruyucu düzeninde, güçlü bir baba otoritesinin gölgesinde varlığını sürdürebilir:

“O zamanlar ne kadar mutluydular! Her akşam yemekten sonra saatlerce birlikte oturuyorlardı. Babası hukuk kitaplarını karıştırarak birşeyler yazar, Ahmed Cemil bir köşeye oturmuş ödevlerini yapardı. Annesi genellikle oğlu için bir gömlek veya kızına bir elbise dikmekle meşgul olurdu. İkbal, kız çocukları annelerinin eteklerinin yakınında tutan o içgüdü ile, onun yanına oturur, tığ ile, mesela babasına bir para kesesi yapardı. Ara sıra birkaç söz birinden diğerine geçer, bir konuşmayı başlatırdı”.¹⁸

“Hukuk kitaplarını karıştıran” bir babanın merkezinde yer aldığı bu huzur dolu aile tablosunun yerini zavallı İkbal'in sarhoş, kaba ve pervasız Vehbi'yle kurduğu fırtınalı aile alacak; yeni gerçekliğin bu başarılı ve kazanmayı bilen erkek kişiliği, İkbal'i öldürecek, Ahmed Cemil'i ise tüketecektir.

Birçok eleştirmen tarafından Türk edebiyatının teknik açıdan en başarılı realist romanı olarak tanımlanan *Aşk-ı Memnu* (1900)

18 H.Z. Uşaklıgil, *Mai ve Siyah*, s. 25.

ise, dönemde yayınlanmış çoğu roman gibi İstanbul'un büyük ve zengin evlerinden birinde geçer. Romanda, 50 yaşlarında zengin bir dul olan Adnan Bey'in, sosyal konum açısından çok daha mütevazı Firdevs Hanım ve kızlarıyla ilişkilerinden doğan aile içi mekanizmalar incelenir.

14 yaşındaki kızı Nihal, küçük oğlu Bülent ve bir tabur uşak ve hizmetçi ile Boğaz'da bir yalıda yaşayan Adnan Bey, hafif meşrepliğiyle ün yapmış Firdevs Hanım'ın kızlarından Bihter'in güzelliği ve inceliğinden etkilenir ve ona evlenme teklif eder. Adnan Bey'in Bihter'le evlenmesiyle iki aile arasında doğan akrabalık ilişkisi bir yandan romanın kurgusuna sosyal çatışmayı katarken öte yandan da yazara, aralarında çok sıkı bir ilişki doğan bu bir grup kişinin psikolojilerini inceleme imkânı verir.

Başlangıçta Adnan Bey'in kendisiyle evlenmek istediğini düşünen Firdevs Hanım, uğradığı hayal kırıklığı ile kızını evliliği reddetmesi için ikna etmeye çalışır. Fakat Bihter kararını vermiştir: Adnan'ın zenginliği sayesinde hizmetçilerle dolu büyük bir evi yönetebilecek, refah içinde bir hayat sürme hayalini gerçekleştirebilecektir. Adnan Bey'in evlenme teklifini kabul ettiği gece Bihter uyumak üzere yatağına çekildiğinde, şöyle hayallere dalar:

"... yataktan, cibinliğin arasından küçük, tombul bir ayak sarıyor, asabi bir hırçinlıkla sallanarak şuh, çapkın bir davet manasile güya bu emel yatağına takım takım hülyalar çağırıyor; 'Evet' diyordu, 'Buraya geliniz mutantan yalılar, beyaz kürkler, maun sandallar, arabalar, kumaşlar, mücevherler, bütün o güzel şeyler, bütün o müzehhep emeller... Siz hepiniz, buraya geliniz'" ¹⁹

Hemen işaret etmek gerek ki Bihter sadece maddi istekler peşinde değildir. Cinselliği ve mantığı arasında sürekli bir çatışma içerisinde yaşayan genç bir kadındır. Mantığı ona Adnan'la yapacağı evlilikte hayatını toplumsal ve ahlâkî açıdan onarma imkânı göstermektedir. Bu açıdan ona teklif edilen evlilik, hafif meşrep bir kadın olarak bilinen annesi gibi olma tehlikesinden korunmanın çaresidir. Nitekim Bihter Adnan Bey ile evlenmeyi kabul

ederken, ona iyi bir eş ve çocuklarına iyi bir anne olmaya kararlıdır. Fakat sadece bir yıl içerisinde evliliğinin bu amaçları gerçekleştiremeyeceği açığa çıkar. Babasına kıskanç bir tutkuyla bağlı olan Nihal, onu nefretle karşılamıştır:

“Nihal haklı olmadığını biliyordu, Bihter’e karşı kinle dolduğunda hep kendi kendine haklı olmadığını itiraf ediyordu. Bu kadında babasının kârısı olmaktan başka nefret edilecek hiçbir şey bulamıyordu (...) Madem ki onunla dost olmayı başaramıyordu, onun düşmanı olacaktı”.²⁰

Öte yandan Bihter de “üvey anne olmaktan artık nefret ediyordu. Bir yıldır Nihal’in sevgisini kazanmak için elinden gelen her şeyi yapmıştı. O bu kızı seviyordu, ama onun kendisini sevmeyeceğinden de bir o kadar emindi”.²¹

Üvey kızıyla arasında süregiden sessiz çatışmanın yanısıra Bihter, hizmetçiler tarafından da dışlanmanın acısını çekmektedir. Hiç kimse onu evin sahibi olarak görmez, otoritesini kabul etmek istemez. Bihter’in geleneksel ev sahipliği rolünü üstlenmekteki başarısızlığı, gerek yazar gerekse de romanın tüm eleştirmenleri tarafından psikolojik ve sosyo-kültürel nedenlere bağlanır.²² Bu bakış açısına göre yazar, *Mai ve Siyah*’ta yaptığı gibi, toplumun sosyal hareketliliği kabul etmek konusunda yaşadığı güçlüğü ifade etmektedir. Bu yorumla Bihter kültürel ve sosyal köken olarak Adnan Bey’inkinden çok daha farklı ve mütevazı bir aileden geldiği için, yeni evinin idaresini üstlenmek için gerekli müdahalelerde bulunamamaktadır.

Aşk-ı Memnu’daki sorunları anlayabilmek için Bihter kişiliğinin yeniliğini gözardı etmememiz gerekiyor. Modernleşme sürecinin tipik ürünü olan bu genç kadının, sevmeye büyük bir ihtiyacı vardır. Maddi zevklere çok düşkün olduğu gibi duygusal ihtiyaçlarının ve tutkularının da bilincindedir. Bihter, evliliği karı kocanın farklı işlevleri üzerine temellendiren ve ev hanımlığını ev içi otoriteyi kullanma derecesiyle ölçen geleneksel bir Osmanlı hanımefendisinden çok farklıdır. Bihter, kocası ile ilişkisinde sevgi ve duygu-

20 A.g.e., s. 152.

21 A.g.e., s. 100.

22 A.O. Evin, *Origins ...*, s. 207.

sal paylaşım aramaktadır. Onun gözünde kocasını sevmek, en azından evinin sahibi olmak kadar önemlidir. Bu özelliklerinden dolayı Bihter kendisine sosyal ve ahlâkî meşruluk atfedeceğini düşündüğü geleneksel aile düzeniyle uyum sağlayamaz. Mutsuzluğun sebeplerinden biri, evin düzeni üzerine kendi otoritesini kuramaması ise diğeri de, Adnan'a âşık olamamasıdır. Kocasını ile ilişkisindeki bu imkânsızlık evliliğini daimi bir işkence haline getirir:

“Ondan muhabbet değil, aşk isteniyordu ve kendisini tamamıyla haksız, insafsız bulmakla beraber, bu aşkı veremiyordu. O zaman bu aşk, bu verilmeyen, verilemeyen aşk, kendisinden mukavemet olunamayan bir hakla alındıkça, vücudundan, kalbinden, bir şey gasbedilmiş zanneder, ağlamak, feryad etmek, ıstırabından kurtulmak isterdi. Demek kendisi için izdivaç bu idi, aşk bundan ibaret olacaktı; her zaman ondan böyle cebr ile aşk alınacaktı”.²³

Halit Ziya, Adnan Bey'in genç karısını cinselliğin ötesinde göremeyişi ve böylece onunla bir “sevgi ve dostluk” ilişkisi kuramayışı üzerinde hiç düşünmez. Oysa yukarıda gördüğümüz gibi, Tanzi-mat'ın başından beri tüm aydınların gözünde, karı koca arasında kurulacak sevgi ve dostluk ilişkisi, özlenen yeni ve daha sağlıklı bir ailenin temeli olarak algılanıyordu. Buna rağmen Halit Ziya, tüm dikkatini Bihter üzerinde yoğunlaştırır ve genç kadının psikolojik evrimini tasvir ederken, kadın cinsinin, ne kadar kendini kontrol etmek ve doğru davranmak istese de, eninde sonunda ortaya çıkacak potansiyel bir tehlike olduğu inancından ayrılamaz.

Bihter bütün mutsuzluğuna rağmen hiç değilse sadık bir eş olmayı sürdürerek, kurduğu evlilik dışı bir ilişkiyle babasının namusunu kirletip onun ölümüne sebep olan annesinden farklı bir kadın olma kararını bozmamaya çalışmaktadır. Fakat yazarın determinist yaklaşımı gereği ihanet Bihter'in doğasında vardır. Adnan Bey'in bir akrabası olan genç, yakışıklı ve çapkın Behlül evlerine misafir kalmaya gelir. Bihter'in içindeki kadını uyandıran bu karşılaşma, onu doğasına yenik düşürür ve böylece yasak aşk yaşanmaya başlar:

23 H.Z. Uşaklıgil, *Aşk-ı Memnu*, s. 110.

“Evet, nihayet Firdevs hanımın kızıydı. Evet yalnız bu sebeple kendini kirli bir kadın yapan bu adamın kolları arasına atılıvermişti. Başka bir sebep bulamıyordu. Demek onun kanında, kanının zerrelerinde bir şey vardı ki, onu böyle sürüklemiş, sebezsiz, özürsüz, Firdevs hanımın kızı yapmıştı”.²⁴

Bihter, sevgi ve aşk ihtiyacını doğasının bir zayıflığı, hatta bir hastalığı olarak yargılamaktadır. Yazar, kahramanının psikolojik durumunu anlatırken, bu doğuştan gelme zayıflığın, yürekte sessizce yuvalanmış bir virüs gibi aniden, harap edici bir yangın şeklinde kendini ortaya çıkardığını belirtir.

Yasak aşk yaşamaya başlayan Bihter artık suçluluk duygularıyla kavrulmaktadır. Adnan Bey’in kolları arasındayken “gözlerini kapamak, bu mezardan çıkmak, yaşamak”²⁵ ister, aynanın karşısında kendi çıplak hayalini seyreder ve Behlül’ü düşünürken “böyle, ruhu sarsan bir visal humması içinde ölmeğe, can vermeğe”²⁶ ihtiyaç duyar. Türk edebiyatında örneğine ilk kez rastladığımız iç çatışması ve yalnızlık dolu mücadele, Bihter’i, romantizmin tipik eylemine, yani intihara sürükleyecektir. Bihter’in ölümü de yaşamı kadar yalnız olmaya mahkûmdur.

Romandaki tüm önemli çatışmalar, aynı özellikleri paylaşan kadın kişilikler arasında gelişir. Adnan’la kendisi yerine evlendiği için kızını hiç affetmeyen Firdevs Hanım, Bihter ile açıkça rekabet halindedir. Onun yeni evine yerleşip kızıyla ev hanımlığı konusunda yarışa girer. Çapkın Behlül’le dostluk kurup, önce Bihter’i aldatması için onu eski sevgililerine doğru iter, sonra da Adnan Bey’in kızı Nihal ile nişanlanmasını sağlar. Bihter’in eve girmesiyle babasının tek aşkı olmaktan çıkan ve bu yüzden acı çeken, zayıf görünümlü Nihal, aslında üvey annesinin maddi tutkularını ve en önemlisi aşk ihtiyacını tamamen paylaşmaktadır. O da yüreğinde sadece kendisinin yer bulacağı, sadece kendisine ait olacak bir erkeği sevmek ve onun tarafından sevilme arzusuyla yanmaktadır. Bu duygu ile önce babasına, sonra küçük erkek kardeşine ve nihayet Behlül’e bağlanır: “Daima sevilme, her vakit-

24 A.g.e., s. 139.

25 A.g.e., s. 109, 114.

26 A.g.e., s. 214.

ten ziyade, saniyeden saniyeye teşeddüt edecek bir muhabbetle sevmek için ruhunda asla teskin edilmeyen bir ihtiyaç vardı".²⁷ Fransız mürebbiyesine Bihter'den yakınırken, "Lakin o yalnız annemin yerini değil, işte babamın muhabbetini de, hatta Bülend'i de alıyor, yarın Beşir de onun olacak, ihtimal Fındık da onun olacak"²⁸ der. Romanın sonunda Bihter'in intiharıyla evdeki eski dengenin yeniden kurulması, Nihal'in görünüşte galip gelmesidir. Ancak bu zaferin bedeli, geçici bir süre için de olsa, kadınca bir aşktan vazgeçmektir. Nişanlısı Behlül'ün üvey annesiyle yaşadığı ilişkiyi öğrenen Nihal'in evlilik planlarından vazgeçmesi ve babasının şefkati ile yetinerek sevilen kız çocuk rolüne geri dönmesi kaçınılmazdır. Bu açıdan bakıldığında yazar, yeni nesil kadınların ifade etmeye başladıkları veya ifade etmelerinden korkulan ihtirasların tümünü cezalandırmaktadır.

Bu güçlü, tutkularını kararlılıkla ifade eden kadın karakterlere nispeten erkek kişilikler zayıf ve kararsızdır. Hem Adnan Bey hem de Behlül, kadınlar arasındaki çatışmanın basit aletleri konumundadır. Adnan onlar için şefkati, Behlül ise cinselliği temsil eder. Babalık rolü, metafor bir yana, Adnan Bey'in tek uğraşı olan tahta oymacılığında çok güçlü biçimde sembolize edilmiştir. Ancak heykeltıraş-baba roman boyunca ne kızı Nihal'in, ne de karısı Bihter'in yüzlerini tahtaya oymayı bitirebilecektir.²⁹ Görevini yapmaktan, kendine ait kadınları modellemekten aciz Adnan Bey, doğal olarak, onları kontrol altında tutmayı da başaramayacaktır. Onun erkek rasyonelliği, otoritesi bunca zayıflamış olduğundan, aile içi mekanizmaları kavramasına ve onları idare etmesine yetmez, çevresindeki kadınların tutkuları ve çevirdikleri entrikalar arasında sıkışıp kalır.

Her şeyi bildiğine inanan, kendini beğenmiş bir genç olarak tanıtılan Behlül ise hayatını tamamen eğlenceye adanmıştır. Ancak bu sürekli eğlenme çabasının altında iflah olmaz bir keder ve sıkıntı saklıdır:

"Bazı şeylere itikadı vardı: Parayı büyük bir kuvvet olmak üzere telâkki ederdi, iyi bir adam olmak için güzel giyinmek başlı-

27 A.g.e., s. 52-53.

28 A.g.e., s. 97-98.

29 A.g.e., s. 199-200.

ca bir şart olduğuna zahipti; insanlara karşı vazifesinin onlarla mümkün mertebe eğlenmek, memlekete karşı vazifesinin mümkün mertebe nesirelerden istifade etmek, nefesine karşı vazifesinin bu haşarı çocuğu mümkün mertebe sıkmamak noktalarından ibaret olacağında tereddüt etmemiştir”.³⁰

Bir amaç üzerinde ısrar etmekten tamamen aciz olan Behlül, her şeyden hemen sıkılır. Bihter’i aldatır, ama Nihal’e ilan ettiği aşk da daha önce onun üvey annesi veya diğer kadınlar için beslediği duygulardan farklı değildir. Narsist, karşısındakini görebilmekten uzak, ancak fiziksel bir çekime varabilen duygular besleyebilir. Kadınlar onun gözünde “toplanacak bir demet çiçek”,³¹ Nihal ise “bu çiçekler arasında saklanacak hassas bir oyuncaktır”.³² Hiçbir sorumluluğa yaklaşmayan Behlül’ün ahlâkî zayıflığı, tek düşüncesi her ne pahasına olursa olsun kendi yaşam tarzını muhafaza etmek olan Adnan Bey’in pasifliği ile eşdeğerdir.

Kadın erkek kimliklerinin yeniden oluşturulması ve ataerkil yapıların yeniden tanımlanmasının hâlâ gerçekleştirilmemiş olmasının doğurduğu sıkıntı güçlü bir şekilde hissedilmektedir. Kadının, sadece seçkin ailelerle sınırlı kalmış da olsa, görelî olarak özgürleşmesi, tutku ve duygularını daha özgürce ifade etmeye başlaması, paniğe neden olmaktadır. Halit Ziya’nın romanlarında, görünürdeki realizm ve psikolojik çözümlemeye duyulan ilginin altında, kadın erkek ilişkilerinin geleneksel, Müslüman anlayışa uygun işlemesine duyulan özlem bütün gücüyle ortaya çıkmaktadır. Erkeğin cinsel arzularını tümüyle tatmin etme, kadınınkileri ise gözetim altında tutmaya yönelik geleneksel aile yapısının bunalıma girmesiyle, cinsler arasında, insan doğasının temel içgüdülerinden biri olup, toplumsal kurallarla ehlileştirilmesi mümkün olmayan, yeni bir iletişim türü, aşk başlar. Böylece kadına karşı duyulan atavi korku, fitne, tüm gücü ile gündeme yeniden gelirken, modern Türk edebiyatı da kendine özgü kadın vizyonunu belirlemeye başlar. Bu, yeni düzene uymanın getirdiği tüm zorlukların, modernleşmenin toplumda yarattığı tüm olumsuz sonuçların

30 A.g.e., s. 136.

31 A.g.e., s. 250.

32 A.g.e., s. 238.

başlıca sorumlusu olarak algılanan, toplumun uyumlu ve aşamalı şekilde gerçekleştirmeye ihtiyaç duyduğu değişimin temel düşmanı olarak gösterilen bir kişiliktir.

Orta sınıfa hızlı bir yükselme olanağı tanıyarak geleneksel Osmanlı idealinden farklı, burjuva duyarlılığına daha uyumlu yeni bir erkeklik fikrini oluşturma ve bunu egemenleştirme imkânını verebilecek radikal bir toplumsal değişimin yokluğunda Avrupalılaşma, erkeğin kadınlaşması ve kadının geleneksel tevazuunu yitirmesi süreci gibi algılanmaktadır. Geleneksel değerlerin kaybedilmesiyle, erkekler güçsüzleşiyor, böylece kadınların tehlikeli doğası açığa çıkıyordu.

Jön Türkler ve "İttihat ve Terakki" Hükümeti

Politik koşullardaki köklü değişimler yeni perspektiflerin oluşumuna zemin hazırlar. 1908 Temmuz'unda yaygın Jön Türk hareketinin Paris grubu, ordunun Makedonya'da görev yapan genç subaylarının önemli desteğini elde ederek, padişahı anayasa rejimini ilan etmek zorunda bırakır. II. Abdülhamit'in 1876 Anayasası'nı yeniden yürürlüğe koymasıyla her din ve ırktan halkın bir özgürlük ve ilerleme çağının başlangıcı olarak kutladığı 1908 Devrimi gerçekleşir. Devrim hükûmete, Jön Türkler hareketinin bir kanadının temsil ettiği politik görüşü getirmiştir. İttihat ve Terakki Komitesi (ITK) tarafından temsil edilen bu görüş, hem 'pozitivist' Ahmet Rıza grubunun laik ve güçlü bir merkezî devlet öneren doktriner yanlarını, hem de Makedonya'daki genç subaylar arasında yayılmış Türkçülük eğilimlerini içeriyordu.

Başlangıçta kendilerini Osmanlı birliğinin garantisi olarak tanıtan İttihat ve Terakki'ye bağlı Jön Türkler, iktidarlarının asıl kaynağının Balkanlar'daki modern ordunun genç subaylarından geliyor olmasından ötürü kısa bir zaman içerisinde Türkçü bir politikanın öncü liderleri haline gelirler. Hedefleri, devletin modernleştirilmesi ve Türkleştirilmesi olarak belirlenir. 1908 hükümetinin programıyla Türkçe, imparatorluğun resmî dili ilan edildiği gibi, politik meşruiyet de kaynağını İslâm dininden ziyade Türkçülüğün savunulmasından almaya başlar. Türk kö-

kenli olmak, sivil ve askerî kurumlara girmekte temel koşul haline gelir.³³

Hükümetin başlangıçta ifade ettiği birleştirici niteliğinin ortadan kalkması, doğal olarak bütün Osmanlı topraklarında etnik kökenli ayrılıkçı mücadelelerin yeniden canlanması sonucunu doğurur. Bu mücadelelerin yeniden canlanması ise karşı tepki olarak, seçkin çevrelerde Türkçülük eğilimlerini güçlendirir. İttihat ve Terakki'nin temsil ettiği Jön Türkler, Osmanlı tarihinin son on yılı boyunca geliştirilen milliyetçilik düşüncesinin en gelişmiş ifadesini temsil ederler. Bu ideolojiyi sonraki Kemalist milliyetçilikten ayıran en önemli özelliklerden biri, ağırlıklı şekilde içerdiği, ırk ve dil birliği düşüncesinin gerektirdiği milliyetçi bütünlük ideali idi. *Turan* kavramı ile özetlenen bu ideal, Balkanlar'dan Çin'e kadar tüm Türklerin büyük bir millet halinde, hayalî ülkeleri *Turan*'da politik bir birlik altında toplanmalarını amaçlıyordu.³⁴

Askerlerin egemenliği

Balkanlar'daki genç subayların öncülüğü sayesinde gerçekleşen 1908 Devrimi'nden itibaren iyice açığa çıkan ve giderek güçlenen asker egemenliği, Tanzimat'ın ilan edilmesinden beri süregelen yeni bir erkeklik modelinin inşası çabalarına da bir cevap olarak kendini ortaya koymaya başlıyordu. Askerler 1841'de gerçekleştirilmeye başlayan ciddi askerî reformlardan bu yana imparatorlukta mümkün olan en mükemmel eğitim olanaklarına sahiptiler ve modernliği sivillere nispeten daha az güçlkle kabullenmişlerdi. Sivillerin, memleketin içinde bulunduğu şartları düzeltmek yolundaki narsist hülyaları, gerçekleştirmekten uzaktı. Prusyalı subayların talimatları altında yetişmiş olan askerler ise, rasyonellik ve şiddetin birarada bulunduğu bir kombinasyona sahiptiler. Bu kombinasyon, teknik bilgi, organizasyon ve disiplin üzerine temellendirilmişti ve bu özellikleriyle askerler, büyüklük hayallerine somut bir biçim verebilecek durumdaydılar.³⁵

33 S. Akşin, *Jön Türkler ...*, s. 103-104.

34 H. Poulton, *Top Hat ...*, s. 76-83.

35 Askerî reformlar üzerine Bkz. S.J. Shaw, E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, cilt II, Cambridge 1977, s. 245 ve devamı.

1908 Devrimi'nden itibaren pek çok asker kendilerini karizmatik lider olarak kabul ettirmeyi başaracaktı. Bunlar arasında devrimin önemli liderlerinden Enver Paşa ve ileride doğacak Türk milletinin babası Mustafa Kemal en anlamlı olanları. İkisi de askerlik mesleği için doğmuş gibi; Enver Paşa özgeçmişinde şöyle yazıyor:

"İstanbul'daki askerî okula tayinimiz çıktığında Selanik'e kadar özel bir trenle gitmeye mecbur olmuştuk (...) Yolda karşılaştığımız redif taburları askerleri bizi selamlarken yüzlerinden coşku yansiyordu ve onların selamları ve şarkıları [marşları] bizim içimizde (...) *komutan* olma isteğini uyandırıyordu. Bu insanlar sevdikleri her şeyi terk edip vatanın tanımadıkları bir köşesinde şehit olmaya gidiyorlardı. Ve biz de öyle bilgi edinmeye ve bir günkü iktidarımızla bu kahramanların yüz binlercesini zafere yöneltmek için gidiyorduk".³⁶

Benzeri şekilde Mustafa Kemal de, asker olma yolundaki kesin kararını "üniforma giymek ve emir vermek"³⁷ isteğiyle ifade ediyordu.

Enver Paşa ve Mustafa Kemal pek çok bakımdan birbirinin zıddı kişiliklere sahiptiler; birincisi sevecen ve neşeli, ikincisi ise içine kapalı ve düşünceli idi, ama güçlü bir ihtirası ve fevkalade bir çekiciliği paylaşıyorlardı. Biri diğeriyle sürekli rekabet halinde, her ikisi de memleketin kaderini, iki değişik tarihî dönemde de olsa, büyük ölçüde etkilediler. Enver orta boyluydu, zayıf ve sınırlı bir vücuda sahipti. Yüzü düzgün, burnu büyükçeydi ve siyah gözleri zeki, kararlı ve aynı zamanda da hülyalı bir şekilde parlardı. Kısa siyah saçları üzerinde astragan bir kalpak taşırdı; sakalsızdı ve kısa bıyıklarını yukarı doğru kıvrıyordu. Genç Mustafa Kemal Enver'den bir yaş daha büyüktü ama ondan bir kademe alttaydı ve tipik bir Türk subayına hiç benzemiyordu. Görünüşü ve tavırlarıyla Prusyalı bir erkeği andırıyordu: kuvvetli bir vücuda vardı, orta boyluydu, enerji doluydu, keskin bir ko-

36 Enver Paşa, "Otobiografi", M.Ş. Hanioglu, *Kendi Mektuplarında Enver Paşa*, İstanbul 1989, s. 254.

37 V.D. Volkan, N. Itzkowitz, *The Immortal Atatürk, A Psychobiography*, Londra 1984, s. 12.

nuşma tarzı vardı; upuzun, sarışın bıyıklarını sertleştirerek yukarı doğru kıvrırdı. Gözleri maviydi, sabit, delici bakışları vardı.³⁸

İkisi de mağrur, alıngan, kuvvetli karakterli adamlardı, muhalefet ve eleştiriye tahammülleri yoktu, fiziksel ve psikolojik korkunun ne olduğunu bilmiyorlardı. Bunların dışında hiçbir şeyde birbirlerine benzemiyorlardı: Enver oldum olası büyük fikirlerden esinlenmiş, Mustafa Kemal ise tam tersine parlak, büyük fakat belirsiz fikirleri hep şüphe ile karşılamıştı. O sınırlı tuttuğu hedeflerini her zaman mantıkla, gerçekçi biçimde seçer ve ancak uzun, dikkatli incelemelerden sonra ve tüm somut detayları hesaba katarak gerçekleştirmeye çalışırdı. İnsan ve asker olarak mükemmelliğinden emindi ve sonsuz bir çalışma ve konsantrasyon yeteneği vardı.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne bağlı askerlerin lideri olarak Enver, rütbesi ve tecrübeleriyle kıyaslanamayacak ölçüde büyük bir güce sahip olmuştu. 23 Eylül 1912 tarihli bir mektupta Alman hanım arkadaşına şöyle yazıyordu:

“Sizin medeniyetiniz bir zehir ama insanı uyandıran bir zehir, insan bir daha uyumak istemiyor, uyuyamıyor. Gözlerinizi kapatırsanız bu ancak ölmek için olacaktır. Aradaki büyük fark, siz [idrakinizle] hayatı hafife alıyorsunuz, halbuki bizim idrakimiz olduğunda, hayatı olduğundan daha fazla zorlaştırıyoruz, özellikle de alıştığımız ilkeleri değiştirirsek”.³⁹

Bütün ‘*self-made-man*’ler gibi, Enver ve Mustafa Kemal de, rekabetsiz olamıyorlardı, diğerleriyle ilişkilerinde saldırganlık önemli yer tutuyordu. Daimi olarak zor ve tehlikeli eylemlere atılıyorlardı. Bu dönemde güç ve iradesini tatbik edebileceği uygun bir ortamın ümitsiz arayışında olan Kemal'den farklı olarak Enver, kendini sık sık derin düşüncelere ve şairane hislere bırakıyordu. 24 Haziran 1912'de, Trablusgarp Savaşı devam ederken Alman dostuna şöyle yazıyordu:

“Ne farklılık! Daha şimdiden savaştan bıktılar. Halbuki bizde, hiç kendini bırakmadan daha yıllar yılı savaşmayı düşünüyorlar – Vatan için ölmek ve öldürmek bir zevk. Öbür kampta

38 H.C. Armstrong, *Grey Wolf*, s. 37.

39 M.Ş. Hanioglu, s. 186.

[İtalyan kampında] vatan için seve seve fedakarlık yapma arzusunun yükünden kurtulmaktan başka bir şey düşünmüyorlar — İyi akşamlar! Hava bu akşam öyle güzel ki, tatlı ve serin bir ısı, hep yeniden perdeyi yırtarak çıkan ayı istila etmek isteyen ve hafif bir meltemle ağır ağır hareket eden siyah bulutlarla kaplı bir gökyüzü var, bu iyiye alamet".⁴⁰

1908 Anayasası'nın ilanından önceki geceyi ise şöyle anımsıyordu:

"Odada genç, yaşlı yirmi kadar erkek bulunuyordu. Bana ayrılmış olan şeref yerine, onları da oturmaya davet eden bir el işaretiyle oturdum(...) Bana bakışları güven ve ümit doluydu. Bense onların hayatlarıyla, mülkleriyle, herşeyleriyle neredeyse tesadüfi bir şekilde oynuyordum (...) Görüşmede kumandan ve vali de vardı (...) merkez-i umuminin kararına uyarak usulüne uygun biçimde sadakat yemini ettiler. Sağ el Kuran'a, sol el kılıca uzanmış olarak ayakta yapılan bu seremoniden sonra hepimiz Meclisin, Meşrutiyetin istikbalinden, vatanın refahından ve daha bin şeyden bahsederek çok heyecanlı bir konuşmaya giriştik. Bütün geceyi halının üzerine yan yana uzanarak bu odada geçirdik".⁴¹

Kendilerini askerî ve ahlâkî yönden en güçlü imparatorluk olarak algıladıkları bir gerçekliği kurtarmak, yeniden yüceltmek ve yönetimini ele almak üzere hazırlanmış olan, sivil ve asker bu son nesil Osmanlı erkeklerinin içinde bulundukları psikolojik buhranı anlamamak imkânsız. Bu buhrana bir çözüm getirme amacıyla girilen yeni bir erkeklik modeli oluşturma çabalarına, özellikle 1908 Devrimi'nin gerçekleşmesinden itibaren, en etkili cevapların askerlerden gelmesi ve yeni egemen erkek figürlerinin onlar arasında biçimlenmeye başlaması da belki uzun bir geleneğin yeniden uyanması olarak algılanabilir.

Politik egemenlik sorunlarından tekrar sosyo-kültürel plana döndüğümüzde, geleneksel ailenin eleştirisi ve daha güçlü ve sağlıklı bir toplum oluşturmak için yeni bir aile yaratma isteğinin

40 A.g.e., s. 143.

41 A.g.e., s. 49.

Jön Türk liderleri için de bir *topos*⁴² olmaya devam ettiğini görüyoruz. 1905 yılında Prens Sabahaddin, *Revue des Deux Mondes*'da "Depreme uğramış bir gerçeklik"⁴³ olarak nitelediği Müslüman-Türk ailesi üzerine eleştiri ve gözlemlerini içeren bir deneme yayınlıyordu. Hareketin diğer önemli lideri Ahmet Rıza, devrim arifesinde, 1907'de Paris'te yayınladığı Türk ailesi üzerine kısa monografisine *La Crise en Orient* başlığını seçiyordu; hareketin başka bir üyesi, Ali Kemal, "Türk erkeğinin en büyük talihsizliklerinden biri sıcak ve gerçek bir aileden yoksun oluşudur. Bu mahrumiyet, toplumsal değerlerimizin parçalanmasının başlıca sebebinin oluşturmaktadır"⁴⁴ diye yazıyordu.

Bu eleştiriler Tanzimat'ın ilk nesil aydınları tarafından yapılmış olanlardan epey farklıdır: 20. yüzyılın başında yayınlanan romanlarda da ortaya konduğu gibi, en azından başkentin seçkin çevrelerinde, Müslüman-Türk ailesi artık köklü bir değişim sürecine girmişti. Üstelik ailenin değişimi kadın-erkek ve farklı nesiller arasındaki geleneksel ilişkilerin girdiği değişimin sadece anlamlı fakat sınırlı bir kısmı idi. Artık üzerinde düşünölmeye başlanan en önemli sorun, Müslüman-Türk ailesine yeni bir biçim vermek, ataerkil yapıları modern bir toplumun gereksinimlerine göre "normalleştirmek" ve en uygun tarzda yeniden şekillendirmekti.

Ahmet Midhat neslinden başlayarak erkekler, iki cinsin uyumlu bir şekilde kendilerine düşen işlevleri yerine getirerek birlikte inşa edecekleri, erkeğin ev dışında ailenin ekonomik ihtiyaçlarını sağlamak üzere yürütmesi gereken yorucu mücadeleye karşıt, huzur dolu bir aile yaşamına özlem duymaya başlamışlardı. Bu yeni aile hayatı geleneksel ailede erkeğin hakkı olarak görölen pek çok ayrıcalığı sürdürmeye devam ediyordu. Erkek, cinsiyet veya yaş itibarıyla kendi otoritesini ailenin tüm üyelerine kabul ettirebiliyordu. Onun ihtiyaçlarının giderilmesi, ailenin tüm üyelerinin yaşam ve eylemlerinin merkezinde konumlanıyordu. Öte yandan, yeni aile tamamen karı-koca etrafında oluşuyor ve böylece geleneksel ailede yaşlı neslin kontrolü sayesinde yumuşatılan tüm ge-

42 Topos: Belli bir yazar, edebî tür veya akıma has, devamlılık gösteren tematik unsur.

43 Prens Sabahaddin, "Les Turcs et le Progrés", *Revue des Deux Mondes*, IV, 1905, s. 443-448.

44 Aktaran, B. Caporal, *Kemalizmde...*, s. 131.

rilimler, zaten sorunlu bir alan olan cinselliğe aktarılyordu. Karı koca arasındaki sevgi ve dayanışma duyguları üzerine temellenen modern ailenin öngördüğü daha sıcak ve yakın ilişkiler, erkeğin evi, tüm görünüşe rağmen, kadının hâkimiyetindeki bir kafes olarak algılamasına yol açıyordu.

Yukarıda gördüğümüz gibi kendi ihtiyaçlarına daha iyi karşılık verebilecek bir kadına duydukları gereksinmeyle ilk kez kadın özgürlüğü konusuna el atanlar Genç Osmanlılar olmuştı. Aynı çabanın diğer yüzü ise, doğal olarak, yeni bir erkeklik kavramının da, ev içi yaşamı da içine alacak bir biçimde, betimlenmesi idi. Bu, daha önce gördüğümüz gibi, her şeyden önce olgun ve sorumlu erkekliğin tek eşli heteroseksüellik şeklinde betimlenmesini gerektiriyordu. Bu betimlemeden sonraki önemli adım ise bu erkekliği, Batı'yla özdeşleştirilen açık saçıklığa ve aile içi otorite tanımaz anarşik ilişkilere esir düşürmeden, Osmanlı ataerkilliğinin artık tahammül edilemez uygulamalarından uzaklaştırmaktı.

Ancak modern Osmanlı erkeklerinin bu reform girişimlerini günlük hayat pratiklerine tercüme etmekte çok büyük güçlük çektikleri anlaşıyor. Halide Edip [Adivar], 1893-94 yıllarına ait hatıralarında babasının yaptığı ikinci evlilik yüzünden yaşadığı utanç ve sıkıntıyı anlatıyor:

“Babam da birçok bakımdan acı çekiyordu. Onu liberal ve modern fikirli bir adam olarak tanıyan arkadaşları, özellikle yargılarına çok önem verdiği dostu Hakkı Bey tarafından yeni evliliği hiç hoş karşılanmamıştı. Bundan başka daha küçücük bir kızken aldığı Ablayı (ilk hanım) kırmış olmaktan, onun gençliğinden ve tecrübesizliğinden istifade etmiş olmaktan ötürü de acı çekiyordu. Ev halkı içerisinde de prestijinin düştüğünü hissediyor, davranışına kabul edilebilir bir özür arıyordu”.⁴⁵

Görüldüğü gibi Osmanlı erkeğinin alıştığı haklardan vazgeçmesi son derece zordu.

İlk kocası, ülkenin o devirdeki en önemli aydınlarından biri, Salih Zeki Bey'i Halide Edip şöyle tasvir ediyor:

45 H.E. Adivar, *The Memoirs of Halide Edib*, Londra 1926, s. 145-6.

“Yüzünün alt ve üst kısımlarına hâkim birbirinden farklı iki ifade ona şaşırtıcı bir görünüm veriyordu. Ağzı, uzun ve kalın çenesi, katı, ironik neredeyse müstehzi kavisleriyle, karşısındakileri rahatsız edici bir ifade taşıyordu, oysa yüzünün üst kısmında ender rastlanan bir kişilik ve güç görölüyordu”.⁴⁶

August Comte ve Herbert Spencer’ın hayranı olan Salih Zeki:

“her zaman yanında bulundurduğu bir çanta içerisinde en çok sevdiği filozofların resimlerini taşırdı. Uzun saçları ve hep kitaplar üzerine eğilmiş başı ile herkes tarafından ‘filozof’ olarak tanınıyordu. Aynı zamanda da mükemmel bir Arapça alimi idi ve Farsça’yı fevkalade iyi bilirdi. Önüne hiçbir şeyle kıyaslanamayacak bir düşünce ve güzellik dünyası açmıştı”.⁴⁷

Ancak koca sıfatıyla Salih Zeki Bey geleneksel fikirlere son derece bağlı olmaya devam ediyordu. Halide Edip evlenirken yaşadığı duyguları şöyle betimliyor: “1901 Haziram’nda evlendik (...) Pazarda satın alınmış genç bir Çerkez köle bile evlilik hayatına benim kadar büyük bir fedakarlık ve itaat duygusuyla giremezdi”.⁴⁸ Dokuz yıllık evlilikten sonra, Halide Edip, kendisinin bir süre için evden uzak olmasından yararlanarak ikinci bir evlilik yapan aydın kocasından, çok eşliliğin “bazı durumlarda kaçınılmaz”⁴⁹ olabileceği cevabını alacaktı.

Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, Osmanlı aydınları özgürlük kavramını despot bir babanın tiranlığından kurtulmak olarak algılamış, nitekim politik mücadelelerini de padişahın otoritesini kısıtlayacak bir anayasanın ilanı isteği ile sınırlamışlardı. Ancak Padişah figürü her geçen gün otoritesini biraz daha yitiriyordu. Kızıl Sultan olarak tanınan II. Abdülhamit, yalnız ve korku dolu bir adamdı ve tutsağı olduğu korkuyu, yarattığı geniş casus örgütü ile tüm topluma yaydığı için halkı ondan nefret ediyordu. 1918 yılında tahta çıkacak olan son Osmanlı Padişahı Vahdeddin’in ise en sert ve acımasız tasvirlerinden birinin 1917

46 A.g.e., s. 202-203.

47 A.g.e., s. 182-3.

48 A.g.e., s. 206.

49 A.g.e., s. 308.

yılında Almanya seyahatinde ona refakat eden Mustafa Kemal tarafından yapılmış olması bir tesadüf olmasa gerek:

“Jaketataylı bir adam gelmiş sedirin en ucuna oturmuştu. Mustafa Kemal bunun veliaht olduğunu sonradan anladı. Elli yaşlarında, zayıf, düşük omuzlu, yüzü uzun ve kemikli, kargaburunlu bir adam (...) adam ilk önce sanki derin bir düşünceye dalmış gibi gözlerini kapamıştı. Bir süre sonra gözkapaklarını kaldırarak şu sözleri söylemek lütfunda bulundu: ‘Sizinle teşerrüf ettiğime memnun oldum’. Arkadan gözlerini yine kapadı. Ben bu nazik laflara karşılık vermeye hazırlanırken adamın bir kere daha rüya âlemine dalmış olduğunu fark ettim. Cevap vereyim mi, vermeyeyim mi diye düşünürken, konuşma gücünü tekrar elde etmesini beklemeyi daha uygun buldum. Biraz sonra gözlerini bir daha açtı ve: ‘Yolculuğa birlikte çıkacakmışız öyle mi?’ dedi (...) Şehzade, veliaht olarak rütbesinin feriklikten mirlivalığa indirilmiş olmasına alınmış ve yolculuğa sivil kılıkla çıkmayı daha elverişli bulmuştu. Mustafa Kemal (...) ‘aslında hiçbir askeri rütbe taşımaya layık değildi’ [diyordu]”.⁵⁰

Altmış yıl boyunca Abdülhamit’in sarayında, casusların devamlı kontrolü altında yaşayan Vahdeddin, kendisini saray entrikalarından korumak için sonunda zayıf bir adamın uyuşuk ve durgun davranışlarını benimsemişti.

Bu otorite bunalımı içerisinde, entrika ve şiddet dolu, fakat içi boşalmış Osmanlı egemenliğine duydukları nefretle, özellikle Namık Kemal’den esinlenen genç nesiller, iktidarsız ve sonu olmayan bir çeşit romantik vatanseverlik geliştirmişlerdi. 1800’lerin son yıllarında, politik baskı ve sansür altında ezilip, çeşitli ve karmaşık ideallerle beslenerek, modernleşme sürecine bağlı yetişmiş bu gençler, kolaylıkla incinecek kişiliklerdi. Yakın geleceğin milli edebiyatının, tembellikleri, tutarsızlıkları ve zayıflıkları ile küçümseyerek bakacağı bu gençlerin içinde oldukları durum ifadesini *Üç İstanbul*’un kahramanında çok iyi bulmaktadır:

50 Lord Kinross, *Atatürk. Bir Milletten Yeniden Doğuşu*, İstanbul 1973, s. 181 ve H.C. Armstrong, *Grey Wolf*, s.79.

“dün hukukta son doktora imtihanım vermiş, dün gece dokuz saat uyumuş, bugün yemeğini bir saat uzanarak hazmetmiş, şimdi [romanının ikinci] faslı üzerinde düşünüyordu (...) Kararını vermişti: Adliye’ye girmiyecekti. Çünkü adliyeye girince onu taşraya müddeiumumi muavini yapacaklardı. Adnan, o zaman, reis ve müddeiumuminin yanında üçüncü adam olacaktı (...) Halbuki Adnan memur olmadıkça hükümet o uçta ‘bir’; Adnan bu uçta ‘bir’! Avukatlık da etmeyecekti (...) Adnan tunçtandı. Maden adam, mahkemeye begendirilecek lakırdı arayamazdı. Adnan’ın kaleminin ucundan damlamaya hazırlanmış bir isyan edebiyatı vardı (...) o izdihamı uyandıran seslerle memlekete ağlayacaktı. Bu feryada üç kıta bir geniş meydana dandı. O, bir heykelin alnıyla bu meydana şaha kalkacaktı”.⁵¹

Böylesi bir vatanseverlik ateşiyle yanan gençler, ülkenin kaderi üzerine etkili olmak istiyor, bu etkiyi kendilerinden önceki nesilden ağabeylerinin yaptığı gibi, roman, şiir, tiyatro eserleri yazarak yaratmaya çalışıyor, kendileri ile ilgili çok yüksek fikirler beslerken, hakiki kapasitelerini gerçekçi bir biçimde değerlendirmekten aciz olduklarını her fırsatta gösteriyorlardı.

Osmanlı İmparatorluğu’nun son on yılında, *sufrajet*⁵² hareketinin de etkisini taşıyan kadın hareketleri doğmaya başlıyordu. Kadınlar, eğitim ve iş olanağı talep ediyorlardı. Örneğin faaliyetlerine 1909’da başlayan Teali-i Nisvan Cemiyeti’nin kurucuları arasındaki Halide Edip anılarında cemiyetin amaçlarını şöyle özetliyordu: “Kadınların kültürel gelişimini [teşvik etmek amacıyla], küçük lokalimizde İngilizce, Fransızca çocuk bakımı ve ev ekonomisi kursları düzenleyecektik”.⁵³

Fatma Aliye Hanım’dan bahsederken gördüğümüz gibi, 1800’lerin sonlarından itibaren giderek büyüyen fakirlik, her geçen gün artan sayıda erkeğin savaş alanlarına gönderilmesi ve çoğunun böylece yaşamlarını yitirmesi gibi nedenler, o zamana dek yaşamları erkekler tarafından garanti edilen kadınların korunma-

51 M.C. Kuntay, *Üç İstanbul*, İstanbul 1998 (ilk basım 1938), s. 11-16.

52 Sufrajet: 20. yüzyılın başlarında İngiltere’de doğup, özellikle 1904-1914 yılları arasında etkin olmuş, kadınlara eşit seçme ve seçilme hakkı verilmesini savunan feminist hareketin üyelerine verilen isim.

53 H.E. Adıvar, *Mor Salkımlı Ev*, s. 48.

sız kalmalarına sebep oluyordu. Özellikle 1912-1922 yılları boyunca kesintisiz olarak devam edecek savaşlar sırasında kendini ister istemez çalışma dünyasında bulan kadınların sayısı devamlı artacaktı. Dolayısı ile Osmanlı kadınlarına çalışma fırsatı tanınması yolundaki politik istemler bir yerde, çalışmak durumunda kalan çok sayıdaki kadının kamu alanında yer almasına toplum gözünde meşruiyet kazandırma çabası olarak da yorumlanabilir. Kadınlar özellikle ipek üretiminde (1913'te kadın ve çocuklar işgücünün %95'ini teşkil ediyordu), tekstil endüstrisinde (aynı yılda aynı oran %50 idi) çalışıyorlar, tarım sektörünün en önemli iş gücünü onlar temsil ediyorlardı. Ama bu alanda esas büyük devrim, kadınların sivil idare sektörüne girişleri olmuştur.⁵⁴

Dönemin kadınları ekonomik ihtiyaçların yanı sıra, içinde yaşadıkları sosyal ve hukuki koşullar, evlilik, diğer cinsle ilişkiler vs. üzerine de tartışıyor ve fikir üretiyorlardı. 4 Nisan 1913'te başladığı yayını 7 Mayıs 1921'e kadar kesintisiz olarak sürdüren ve Osmanlı kadın yayınlarının en mücadeleci örneklerinden biri olan *Kadınlar Dünyası*, 30 Nisan 1913 tarihli sayısında amacını şöyle açıklıyordu: "Kadınların eksiklerini çok iyi bilmekle beraber, erkeklerimizin de kusursuz olmadıklarını ve onların da kesinlikle kendilerini düzeltmeleri gerektiğini hatırlatmak isteriz".⁵⁵ Bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi, kadınlar evli çiftin beklenti ve ideallerinin ortak olması gerektiğini savunuyorlardı. Aralarından biri, Haziran 1913'te şöyle yazıyordu: "Ailenin mutluluğu için karı-kocanın aynı duygu ve düşünceleri paylaşması esastır".⁵⁶

Türk milliyetçiliği ve ataerkil yapılar

Modern Türkiye'nin ilk ve uzun bir süre boyunca tek sosyal düşünürü, Ziya Gökalp (1876-1924) tarafından geliştirilen Türk milliyetçiliği, cinsler arasındaki ilişkilerin yeniden tanımlanması

54 B. Caporal, *Kemalizmde...*, s. 138.

55 A. İlyasoğlu, D. Insel (der.), *Türkiye'de Dergiler ve Ansiklopediler (1849-1984)*, İstanbul 1984, s. 168.

56 S. Ata, "Türk Kadınlarına: Aile", *Kadınlar Dünyası*, 72 (14 Haziran 1329/27 Haziran 1913), s. 2-4.

çabalarında bir dönüm noktası oluşturmuştur.⁵⁷ Gökalp, Gabriele Tarde, Gustave Le Bon, Alfred Fouillée ve Emile Durkheim'ın fikirlerinden esinlenerek, modernleşmeyi geleneklerden kopmadan gerçekleştirme arzusunu tatmin edebilecek bir sosyal mimari kurma çabasına girişmişti.

Gökalp'in çabası Tanzimat döneminin geçmişe yönelik özlemlerini yatıştırırken gerekli değişimi de meşrulaştırmak amacını güdüyordu. Düşünür, hâlâ etkisini sürdürmeye devam eden modernleşmenin ya Batı'yı taklit ya da oradan seçilmiş bazı öğelerin kabullenilmesi şeklinde anlaşılmasına karşı çıkıyordu. Onun gözünde Batı uygarlığı organik bir bütündü ve bu şekilde kabullenilmesi gerekirdi. Ancak bu kabulleniş taklit olarak anlaşılmamalıydı, çünkü böyle bir yaklaşım kaçınılmaz biçimde sosyal ve kurumsal bakımdan ikiye bölünmüş bir gerçeklik yarattı.⁵⁸

Modernleşmenin geçmişle gelecek arasına koyduğu bu ikilemi çözmek için Gökalp, uygarlık (*medeniyet*) ve kültür (*hars*) arasında net bir ayrım yapmayı öneriyordu. Uygarlık uluslararası, kültür ise ulusaldı. Uygarlık, farklı din ve ırklara mensup grupların ortak olarak paylaşabilecekleri kurumları, bilimsel ve teknolojik bulguları ihtiva ederken, kültür, *hars*, bir milletin gelenek ve göreneklerinden oluşuyor, onun kendine has ve dolayısıyla taklit edilemeyecek duygularını ifade ediyordu. Dolayısıyla bir millet, kültürel özelliklerini korumaya devam ettiği halde içinde bulunduğu uygarlığı değiştirebilirdi.⁵⁹

Üstelik bu, varoluşlarının ilk dönemlerinde Uzakdoğu uygarlığı yörüngesinde yer almış, daha sonra, İslâm'ın gelişiyile Doğu uygarlığına katılmış olan Türklerin, uzun tarihleri boyunca pek çok defa yaşadıkları bir deneydi. Ancak bu son deney, Türkler tarafından bir millet halinde değil de, kozmopolit Osmanlı yapısına dahil, diğer cemaatler arasında bir cemaat olarak yaşandığından ötürü, Türk kültürü Doğu uygarlığı ile uyumlu bir gelişim yarata-

57 Ziya Gökalp üzerine bkz. U. Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, Londra 1950; T. Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, Leiden 1985, N. Berkes, "Ziya Gökalp; His Contribution to Turkish Nationalism", *Middle East Journal*, cilt 8 (1954).

58 Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ankara 1977 (ilk basım, İstanbul 1939), s. 56.

59 A.g.e., s. 35-37.

mamıştı. Gökalp'e göre, sadece milli kültürün bir uygarlığa aşıl-
lanmasıyla, karşılıklı bir gelişimin oluşmasını sağlayacak uyumlu
bir birlik yaratılabiliirdi. Doğu uygarlığının dinî anlamda tanım-
lanmasına karşı çıkan düşünür, bu uygarlığın, Osmanlılara din-
daşları Arap ve Farslar aracılığıyla geçmiş olsa da, aslında Doğu
Roma uygarlığının devamı olduğunu iddia eder. Milli kültürlere
dayalı Batı uygarlığının ulaştığı yüksek seviye gözönünde tutul-
duğunda, kozmopolit yapıdaki Doğu uygarlığının yenik düşmesi-
nin kaçınılmazlığı apaçık ortaya çıkmaktadır. Öyleyse Türk milli-
yetçiliğinin görevi, dinî inançlarını muhafaza edip, milli kültür
benliğini (*hars*) yeniden ele alarak kendini evrensel kılmış olan
Batı uygarlığına girmektir. "Kısacası bugün Türk milleti Ural-Al-
tay halklarının, Müslüman cemaatinin ve Batı uygarlığının parça-
sı"⁶⁰ olarak tanımlanabilir.

"Türkleşmek, İslâmlaşmak, muasırlaşmak" şeklinde özetlenen
milli hedefin gerçekleştirilmesinde Gökalp en önemli işlevi eğiti-
me yüklemektedir:

"Hiçbir Türk babası oğlunu Türk dili ve tarihi konusunda eğit-
meyi ihmal edemez. Ayrıca onu, İslâmî inançlardan, dinin ge-
reklerinden ve Müslüman tarihinden de bihaber yetiştiremez.
Oğlunun tam bir Türk ve Müslüman olarak yetişmesinin öte-
sinde onun tam anlamda modern bir erkek olarak eğitilmesini
de isteyeceği son derecede tabiidir".⁶¹

Tartışma alanını kültür ve din arasındaki yanlış anlaşmalardan
böylece temizleyen Gökalp, konumuz açısından düşüncesinin en
önemli kısmına, cinsler arasındaki ilişkilerin yeni bir tanımlama-
sına vardığında, modernleşmenin yıllardır endişeyle gözlenen et-
kilerine milli bir meşruiyet kazandırma çabasıyla, esin kaynağını
'demokratik ve feminist'⁶² bir toplum olarak irdelediği İslâmiyet

60 A.g.e., s. 76.

61 A.g.e., s. 233-234.

62 Gökalp'in bu toplumun organizasyonunu ve aile yapısını 'demokrasi' ve 'femi-
nizm' terimleri ile tanımlaması epey bir zorlama sonucu. Düşünür Türk ailesini
erkeğin hâkimiyetinin koruyucu nitelikte olduğu ataerkil bir kurum olarak ta-
nımladıktan sonra kadına analık ve erkekle birlikte mal sahipliği haklarının ta-
nınmış olduğunu yazıyor. Poligaminin kabul edilmiyor olmasına rağmen oda-
lıklar sayesinde yaygın biçimde uygulandığını, ancak ne onların ne de doğura-

öncesi yarı ideolojik Türk geçmişinde bulur.

Gökalp, eski Türklerde kadınların erkeklerle eşit, hatta kimi zaman onlardan üstün bir hukuki statüye sahip oldukları tezini, ilkel toplumlarda dinî yaşamın *din ve büyü*⁶³ olarak birbirinden ayrı fakat eşit derecede önemli iki boyutta kendini gösteriyor olmasıyla izah eder. İlkel Türk toplumunda erkekler tarafından temsil edilen dinî boyut *töre*, yani geleneklerin oluşturduğu yasal sistem iken, kadınlara ait *büyü* boyutu ise şaman geleneğidir. Bu iki ayrı boyuta verilen eşit önem, toplumda kadınlar ve erkekler arasındaki eşitliğin temel garantisiydi, çünkü, “....kadın ve erkekler arasındaki eşitsizlik (...) büyü ve töreye atfedilen statü farklılığına bağlıdır”.⁶⁴ Gökalp’e göre, bu boyutlar arasındaki dengede oluşan değişim ve dolayısıyla kadın ve erkekler arasında oluşmaya başlayan derin eşitsizliğin doğuşunun sorumluluğu Müslümanlığa yüklenemez: “Peygamber zamanında (...) kadınlar düşük bir statüde değildiler, çünkü İslâm dini, büyüü yasaklamış olmasına rağmen onu sahte olarak yargılamamıştır”.⁶⁵ Düşünüre göre kadınları aşağılayan fikirler, Abbasi döneminde (749-1055), İran ve Ortodoks Yunan dinlerinden alınmış çilekeşliğin Müslüman dünyasında kabul görüp yayılmasıyla başlar. Bu süreç içerisinde din ve büyü birbirlerinden farklılaşıp karşıt hale gelirler ve kadınlar şeytani güçlerin taşıyıcısı olarak algılanmaya ve bu yüzden kutsal nesnelerle temasları yasaklanmaya başlar ve böylece düşük bir toplumsal konuma itilirler. “Sadece Tanzimat döneminde, büyüünün önemi yeni bir isimle [uygarlık] yeniden gündeme gelince, kadınlar için daha iyi bir statü kazanma imkânı yeniden doğdu, [çünkü] kültür, dinî (töre) sistemin, uygarlık ise büyüünün evriminin ürünüdürler.” Uygarlık ve dinin büyü boyutu, her ikisi de evrenseldirler ve faydacı amaçları paylaşırlar, bu nitelikleriyle mistik din ve ahlâkî anlayışın karşısına çıkarak kadınlara daha iyi bir statü öngörürler.⁶⁶

cakları çocukların herhangi bir hakka sahip olmalarının mümkün olmadığını ilave ediyor. Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 136-139.

63 N. Berkes (der.), *Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected Essays of Z. Gökalp*, Westport, Connecticut 1981 (ilk basım, 1959), s. 147.

64 A.g.e., s. 151.

65 A.g.e., s. 253-255.

66 A.g.e.

K.E. Fleming'in yakınlarda yayınlanan bir yazısında⁶⁷ da belirttiği gibi, Gökalp'in medeniyet ve kültür (*hars*) arasında yaptığı ayırım, onun milliyetçilik anlayışının toplumsal cinsiyet (*gender*) açısından yorumlanmasını mümkün kılıyor. Bu anlayışta erkek unsuruna karşılık olan ve milli benliğin en derin düzeyini temsil eden kültür (*hars*) ile kadın unsuruna karşılık kabul edilen medeniyetin gerçekleştirmek zorunda oldukları birliğin egemenliği erkek unsuruna veriliyor. Erkek ahlâkî değerleri, cömertliği ve otoriteyi kapsayan egemen benliğinden ödün vermeden kadın unsurunu, dolayısıyla medeniyeti (Batı medeniyetini) kendine adapte etme görevini üstleniyor.⁶⁸

Bu kavramsallaştırma, Tanzimat'tan bu yana süregelenekte olan Batı uygarlığını evcilleştirmeye yönelik çeşitli çabaların en başarılısı olup, erkeklere gerçekten aktif, tam erkekçe bir işlev yüklemekte ve aynı zamanda da bu işlevi daha önce sözünü ettiğimiz maddi-manevi alanların ayrı tutulması gerekliliği ile de uyumlu kılmakta ve böylece Batılılaşmanın öteden beri kabullenmesi gereken sınırlarını tekrar irdelemektedir.

Gökalp, milli kapsamda *avam* (halk) ile kadınları, geçmişin kültür ve ideallerini daha has biçimde muhafaza etmiş oldukları gibi "romantik" bir varsayımla, aynı düzeye koymaktadır. Millet'in kültürel kökenlerini yeniden keşfetme görevini yerine getirirken egemen erkeğin başvurması gereken kaynaklar arasında kadınlar da bulunmaktadır. Millet'in öznelliğini koruyarak Batı uygarlığına geçmesi sürecinde liderleri konumunda olan erkekler, bir yandan kadınları kaynak olarak kullanacak, öte yandan da onları yeni uygarlığın gerektirdiği araçlarla donatacaklardır. Böylece geleneksel cemaat, "ümme", yerini modern millete bırakacak, bu yeni toplumsal oluşumda erkek ve kadınlar kendilerine yeni benlikler ve roller yaratacaklardır.

Gökalp'in geliştirdiği milli aile modelinde analık, sosyal bir değer haline geliyordu ve kadın bu yeni kimliği ve aileden ulusa doğru genişlemeye başlayan aidiyeti ile, milletin bir üyesi oluyordu. Kadınlar, toplumsallaştırılan annelik ve karılık işlevleriyle ar-

67 K.E. Fleming, "Women As Preservers Of The Past", Z.E. Arat (ed.), *Deconstructing Images of the Turkish Woman* içinde, Londra 1998, s. 127-138.

68 A.g.e., s. 184.

tık bir bilim haline gelmekte olan ev ekonomisine, temizlik ve sağlığın garanti edilmesine, çocukların bakımı, büyütülmesi ve sosyalleştirilmesine katkıda bulunacaklardı

Düşünür aile kurumunun geçirmesi gereken değişimi evrimsel bir yaklaşımla değerlendiriyordu:

“Kültürün gelişimi bütün insanların katıldıkları bir evrim yoluyla gerçekleştiği gibi aile ve kadınların kültürel evrimi de aynı süreci izleyecektir. Bu nedenle Türk ailesinin gelecekte alacağı biçim ve onun sosyal ve hukuki konumu üzerine şimdiden tahminler yürütmemiz mümkün olduğu halde, Türk ailesinin ve kadınının gelecekte varacakları kültürel konum üzerine fikir yürütmemiz için gerekli hiçbir objektif kritere sahip değiliz. (...) Başka milletlerin kadın ve aile modellerini taklitle benzeyen ne varsa reddetmeliyiz. Ancak bunu başarıyla yaptıktan sonra toplumsal evrimimiz kendi normal seyrimi izleyerek günün birinde milli ailemizi ve milli kadınıımızı yaratacaktır”.⁶⁹

Her şeye rağmen sözkonusu evrimin doğuracağı ahlâkî bunalımdan endişelenen Ziya Gökalp, eski Türk ailesinin eşitlikçi geleneklerine dayanan ve bu geleneklerin bozulmasına yol açan Arap-Fars etkilerinden arındırılmış bir milli aile modeli oluşturma ve bu modeli sağlıklı bir şekilde evrimsel yörüngesine oturtma ihtiyacını hissediyordu. Ahmet Midhat’ın 1894’te “Bu kadar yakınımızdaki Avrupa’nın tamamen içimize girmesini engellemeliyiz”⁷⁰ diye yazdığı gibi, Gökalp de: “Türk ailesi şüphesiz Avrupa uygarlığından esinlenen kavramlarla modernize edilmek zorundadır, ama modern Türk ailesi ne Fransız, ne İngiliz, ne de Alman ailesinin bir kopyası olmayacaktır”⁷¹ diye yazıyordu. Düşünür yeni Türk ailesini Avrupa ailesinin milli bir biçimi olarak algıliyordu: çekirdek yapılı, eşler arasında varsayılan bir eşitliğe ve milli kültürün yerli değerlerine dayanan bir aile. Devletin ilk hücresi olan aile, “milli ahlâk ve dayanışmanın kaynağı”⁷² idi.

69 N. Berkes (der.), *Turkish Nationalism*, s. 252.

70 Ahmet Midhat, (I. Doğan, A. Gurbetoğlu, der.) *Avrupa Adab-ı Muâşeret-i – yahut Alafranga*, İstanbul 2001 (ilk basım 1894), s. 3.

71 N. Berkes (der.), *Turkish Nationalism*..., s. 252.

72 Z. Gökalp, “Türk Ailesi”, Ş. Beysanoğlu (der), *Ziya Gökalp: Makaleler IX* içinde, İstanbul 1980, s. 120-124.

Bu aile modelinin hayata geçirilmesi için otoritenin yeniden canlandırılması hayati bir gerekliliktir. Gökalp'in anlayışında özgürlüğün temel şartı olan otorite, aile içerisinde erkek tarafından, toplum içerisinde ise devlet tarafından garanti edilmeliydi.⁷³ "Biz Türkler aile hayatının ne demek olduğunu bilmiyoruz. Erkek, milletinden hemen sonra ailesini düşünmek, enerjisini önce vatanına sonra da ailesine yöneltmek zorundadır"⁷⁴ diye yazan Gökalp'e göre bireycilik, modernliğin en büyük tehlikelerinden biri ve egoizmle eşanlamlı bir kavramdı ve ahlâkî bir değer oluşturmazdı.⁷⁵ Düşünür; "milliyetçinin görevi kişisel zaaflarından kaçınarak kendini tamamen milletin ihtiyaçlarına adamaktır"⁷⁶ diye yazıyor ve Namık Kemal'den beri sürekli tekrar edilen bireyin topluluk içerisinde erimesi gerekliliğini bir kez daha vurguluyordu. Onun düşüncesinde millet, en yüce politik varlık veya gövde idi. Aileler onun hücrelerini, mesleki gruplar ise organlarını temsil ediyordu.⁷⁷

Böylece kimliklerin kaynağı olma açısından ümmetin yerine milli toplum konuyor, bireylerden bu gerçeklik çerçevesinde varoluş nedenlerini, kimlik ve işlevlerini bulmaları isteniyor, ve bireyler, aileden başlayıp meslek grupları yoluyla millet ve devlete ulaşan bir toplumsal aidiyet zinciriyle birbirlerine bağlanıyorlardı.

Milli aile

Medeni bir kurum haline gelecek olan ailenin, otoritenin kaynağı ve özgürlüğün garantisi olan devlet tarafından düzenlenmesi gerekiyordu. Avrupa'da olduğu gibi Türkiye'de de devlet, yeni bir aile biçiminin oluşturulmasında önemli rol oynayabilirdi ve oynamalıydı. Bu düşünceler, İttihat ve Terakki hükümeti tarafından 1917'de yürürlüğe konan ve imparatorlukta aile kurumunu kanun yoluyla düzenlemeye yönelik ilk teşebbüs olan *Hukuk-u Aile*

73 A.g.e., s. 131 ve 141.

74 Z. Gökalp, *Malta Mektupları*, (F.A. Tansel, der.), Ankara 1965, s. 47.

75 Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 58.

76 N. Berkes (der), *Turkish Nationalism*, s. 103.

77 A.g.e., s. 118.

Kararnamesi'ne hazırlık olmuştur. *Mecelle*'nin tamamlayıcısı olan bu kanun, Şeriat'ın evlilik ve aile üzerine öngördüğü kuralları, ailenin çocuk ve kadınlar gibi zayıf üyelerinin haklarını daha iyi koruyabilmek amacıyla, mezhep farklılıklarını göze almadan, Hanefi okulunun yanısıra Şâfiî, Maliki, Hanbelî okullarının prensiplerinden de yararlanarak yasalaştırıyordu. Bunun yanısıra din ayırımı yapmaksızın tüm Osmanlı vatandaşları için geçerli olarak algılanan kanunun maddeleri arasında Hristiyan ve Musevi geleneklerinden esinlenmiş kaideler de bulunuyordu. Kanunun getirdiği en önemli yenilik, medeni bir kurum haline gelmiş olan ailenin oluşmasının, evliliğin idarî bir otorite tarafından kayda geçirilmesine bağlanmış olması idi.

Kamu otoritesinin kadınların haklarını garanti altına almak amacıyla aile işlerine karışması gerekçesiyle yürürlüğe getirilen kanun, evlilikte erkek yararına olan dengesizliği ortadan kaldırmasa da, kadının konumunu iyileştirme yönünde önemli adımlar atıyordu. Evliliğin erken yaşta ve tarafların rızası alınmadan yapılmasını engelleme girişimlerinde bulunuyor, boşanmış kadınların haklarını daha iyi korumalarına yardımcı olacak önlemler getiriyor, evlilikte çatışma halinde, tarafların boşanma davası açabilmelerini mümkün kılıyor, hâkime çatışmayı gidererek tarafları beraberliklerini sürdürmeye devam etmeye ikna etmesi için önemli yetki ve hakemlik gibi araçlar vererek, erkeğin evlilikteki baskıcı gücünü kadın lehine hafifletmeye çalışıyordu.⁷⁸ Çok eşliliği ortadan kaldırmıyorsa da, kadına, evlilik anlaşmasında, kocasının kendisi üzerine yeni bir evlilik yapmamasını şart koşma olanağı tanıyordu.⁷⁹ Ancak erkeğin verdiği sözü tutmaması durumunda önemli hiçbir cezaya tâbi olmaması ile çok eşlilik, yalnız engellenmemekle kalmıyor, belli bir ölçüde kanunlaştırılmış da oluyordu. Her şeye rağmen kanunun çok eşlilik konusunda kadına tanıdığı bu sembolik hak bile ulema tarafından bir skandal olarak nitelendirilmiş, Sadreddin Efendi: "Kuran ve geleneklerin çok açık bir şekilde belirttiği gibi, yeni bir evlilik yapmak için birinci eşin rızasına gerek yoktur. Bunu evliliğin başında bir şart

78 *La Loi Provisoire...*, s. 5. Ayrıca Bkz. Z.F. Findikoğlu, *Essai sur la Transformation du Code Familial en Turquie*, Paris 1936.

79 Aynı eserde, s. 43.

olarak görmenin İslâm hukukunda yeri yoktur. Bu yüzden bu madde kabul edilemez"⁸⁰ diye yazmıştı.

Hukuk-u Aile Kararnamesi yalnız Müslüman olmayan cemaatlerin değil, ulemanın da katıldığı dehşetli bir muhalefetle karşılaşır. Müslüman olmayan cemaatlerin temsilcileri, kanunun kendi otorite alanlarını kısıtlayan genel niteliğine, ulema ise Hanefi hukukunun üstünlüğünün çiğnenmesine, kadı'nın müdahale alanını ve yorum olanağını azaltan kanun maddelerinin kesin ve genel karakterine karşı çıkıyorlardı. Böylece, Müslüman olmayan toplulukların temsilcilerinin İstanbul'u işgal altında tutan kuvvetlerin desteğini elde etmeleriyle kanun, 1919'da, yürürlüğe girişinden sadece iki yıl sonra kaldırılmıştır.

Çöküş devri edebiyatı

Türk milliyetçiliği imparatorluğun dağılmasına olası tek cevap olarak ortaya çıkarken, kaybettiği gelenekler ile hazmedemediği modernlik arasında bir çöküş yaşayan İstanbullu seçkinlerin içinde bulundukları sosyo-kültürel çıkmaz, edebi alana karamsar bir şekilde yansıyor. Yüzyılın ilk on yılında Osmanlı yaşamını belirleyen savaş koşulları, ağır toplumsal sonuçlar yaratan derin bir ekonomik krize yol açmıştı. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun (1889-1974) romanlarında tasvir edildiği gibi, seçkin ailelerin genç üyeleri bulundukları sosyal tabakaların uğradığı statü kaybını yaşıyorlardı. Bu gençler, bulundukları sosyal sınıfın ve genel olarak Osmanlı kültürünün bayağı bir şey olarak algıladığı paraya ihtiyaç duyan ve onu konu edinen ilk nesildiler. Geleneksel olarak asker ve sivil bürokratların oluşturduğu Osmanlı elit tabakası, Avrupa'yla ticaret ve savaş spekülasyonları yoluyla zenginleşen yeni bir burjuvazinin yükselişine tanık oluyordu. Müslüman İstanbul toplumunun modernleşmiş katmanları kendilerini, imparatorluk kültürünün sıkı sıkıya kenetlenmiş olduğu devlet kurumlarıyla hiçbir ilişkisi olmayan, bu bencil ve pervasız olarak algıladıkları yeni zenginler grubu tarafından kuşatılmış hissediyorlardı. Refik Halit Karay (1888-1965) *İstanbul'un İcyüzü*'nde

80 Sadreddin Efendi, *Sebil-ur-Reşat*, n. 330 (1333/1914). Aktaran, B. Caporal, *Kemalizmde...*, s. 123-124.

(1920), romanın kahramanlarından İsmet'in ağzından bu yeni burjuvaziye şöyle anlatıyor:

"Bu dört günlük zenginlerde ne derin bir memleket adâveti vardı. Hâricte refâh ile yaşayabilmek imkânı hâsıl oluverince, derhal, onlara bir vatan düşmanlığı geliyor, memleketi her vesile ile tahkir dillerinin pelesengi oluyordu. Hani meteliksiz damatlar veya mahdumlar vardır da kayınpederleriyle babalarının yanında bir sığıntı gibi yaşarlar, zelil, haysiyetsiz sürünürler, sonra ceplerine geçinebilecek kadar para girdi mi hemen tavır ve muameleyi değiştirerek boyuna evi bırakıp ayrılmaktan dem vururlar... İşte bu yeni karunlarda da aynı hali görüyordum".⁸¹

Birbirine karşıt ideolojilerin toplumda yaygınlık kazanmasıyla, edebiyatın halkı eğitime görevi yeniden gündeme gelmeye, yazarlar arasında edebiyatın her şeyden önce toplumsal fayda amacını gütmesi gerektiği inancı tekrar yerleşmeye başlıyordu. Fakat bu Batı kültürüyle beslenen, her geçen gün biraz daha karmaşılaşan toplumda kendini bulan yeni kuşak yazarların halkın eğitimi üzerine paylaşılabilecekleri ortak bir görüş yoktu. Tanzimat döneminde edebiyatçılar halkı, özgürlük, ilerleme, eşitlik gibi, onların gözünde Batı dünyasının temel nitelikleri olan yeni fikirlerle eğitmeye çalışmışlardı. Amaçları, geleneklerle modernliği bağdaştıracak, modernleşmenin gerektirdiği kültürel ve toplumsal reformlara zemin hazırlayacak yöntemler bulmaktı. Oysa yüzyıl sonunun edebiyatçıları, farklı ideolojik gruplara dahildiler, Avrupa veya Avrupalılaşıma her grupta değişik düşünceleri çağırıyordu.

Hüseyin Rahmi Gürpınar (1864-1944) modernleşme üzerine kendine has bir bakış açısı olan devrin en ilginç romancılarından biridir. Jön Türk devriminin ardından özellikle Selanik gibi büyük ve kozmopolit şehirlere ve az da olsa İstanbul'a⁸² girmiş olan

81 R.H. Karay, *İstanbul'un İyüzü*, İstanbul 1920. Aktaran C. Kudret (der.), *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, İstanbul 1987, s. 219.

82 Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında başlayan sosyalist hareketler için Bkz: G. Haupt, "Le Debut du Mouvement Socialiste en Turquie", *Le Mouvement Social* 45 (1963); G. Haupt ve P. Dumont (der.), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketler*, İstanbul 1977; Mete Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar*, Ankara 1978 (ilk basım 1967); E.J. Zürcher, *Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire 1876-1923*, Londra 1994.

sosyalist fikirlerden karışık bir şekilde de olsa etkilenen Hüseyin Rahmi, çok daha radikal toplumsal ve kültürel değişimlerin başlatılmasını öneriyordu.

Sosyalizm üzerine derin bir teorik ve tarihî bilgisi olmayan, bu düşünceye zamanının moda akımı materyalist ve pozitivist görüşlerin bir uzantısı olarak yaklaşan Hüseyin Rahmi, primitif bir sosyalist ve zarif bir dekadan örneği sayılabilir. Onu çağdaşlarından ayıran en önemli özellik, yobazlık, batıl itikat, gericilik ve tutuculukla özdeşleştirdiği dindarlığa karşı takındığı eleştirel tavır ve sosyal adalet konusuna gösterdiği büyük dikkattir. Toplum sorunlarına bu laikçe yaklaşımı, birbirinden çok farklı düşüncelerin biraraya gelmesinin ürünü de olsa, ahlâk anlayışına ve kadın-erkek ilişkilerine devrimci denebilecek yeni bir görüş getirmekteydi.⁸³

Gerek toplumsal problemlere “sınıfçı” yaklaşımı, gerekse, yobazlık ve hâkim ahlâk anlayışına yönelttiği eleştiriler, içinde bulunduğu derin kavram karışıklığı ve Nietzsche için beslediği hayranlık duygusunun da etkisiyle, Gürpınar’ı, zenginlerin zorbalığına, onların görünürdeki ahlâk ve dürüstlük bekliliklerine karşı genel, yüzeysel, çaresiz bir başkaldırıya götürüyordu. Örneğin sosyal adaletin gerçekleştirilmesi pahasına, fakirlerin zenginlerden çalmasını savunabiliyordu. Öte yandan, toplumda geçerli olan ahlâkî değerleri yargılama kaygısı ile, cinsler arası ilişkilere çok karamsar gözlerle bakıyordu. Cinselliği insan hayatının en önemli boyutlarından biri, doğa kanunlarının empoze ettiği karşı konulmaz bir ihtiyaç olarak gören Gürpınar, evliliğe şüphe dolu yaklaşmakla kalmıyor, aşkı da “kısa zamanda doyuma ulaşarak sönen korkunç bir cinsel tutku, bir çılgınlık”⁸⁴ olarak yorumluyordu.

Yazarın bu karamsarlığının kaynağını elbette okuduklarından edindiği karmakarışık sosyalist fikirlere getirdiği yorumlamalarda değil, Türk-Müslüman toplumunda, cinsler arasındaki geleneksel ilişkilerin yapısında aramalıyız. Toplumsal gerçekliğin önemli bir gözlemcisi de olan Gürpınar, iktidarlarına ataerkil yapıların sağladığı güvenden yoksun kalmış, yeni şartlara adapte olmaktan aciz erkeklerin içinde oldukları yabancılaşmayı, doğa yasaları ile in-

83 Bkz. B. Moran, *Türk Romanına...*, s. 87-100. Eleştirmen Gürpınar’ın “yüksek felsefi”ni din, sosyal adalet ve kadın erkek ilişkisi alanlarında inceliyor.

84 A.g.e., s. 94.

sanların koyduğu kanunlar arasındaki onulmaz bir çelişki olarak yorumlamaktadır.

Gürpınar'ın tüm romanları yalnızca cinsel çekime dayanan ilişkilerin patolojik bir biçimde birbirine örülmesi üzerine temellenir. Kadın olsun, erkek olsun bütün roman kahramanları, kontrol edemedikleri içgüdülerinin etkisi altında yaşarlar. Aşk, tarafların kendi cinsel doyumları peşinde koştukları, sürekli eş değiştirdikleri acımasız bir oyundur. Bireyler bu karşı konulamaz içgüdüye bağlı hareket ettiklerinden, hiçbir sorumluluk yüklenemez, hiçbir seçim yapamaz, dayanışma, dostluk, ilişkileri kuramazlar. İnsanları biraraya getiren tek şey cinsel arzudur. Davranışların böylesine doğanın empoze ettiği zorunluluklar olarak algılanmasıyla ahlâki değerlendirmeler önemlerini tamamen yitirirler.

1911 yılında yayınlanan *Şırpsevdi* üstünkörü bir yaklaşımla da olsa ekonomik adaletsizlik, iş, sermaye ve sömürü gibi konulara değinen ilk Türk romanıdır. Romanın kurgusu Meftun ve Kasım Efendi'nin aileleri arasında doğan akrabalık ilişkilerinin yarattığı çelişkiler üzerine kurulmuştur. Meftun Paris'te uzun bir süre okumuş ve yaşamış modern bir gençtir. Bıkmadan yorulmadan ailesini Fransızlaştırmaya ve yurtdışında gördüğü biçimlere uygun yaşatmaya çalışır. Kasım Efendi ise dinî geleneklere bağlı yobaz bir adamdır. İki çocuk babası olan Kasım Efendi büyük servetini tefeciliğe borçludur. Hastalık derecesinde cimridir, zenginliğine rağmen sefalet içinde yaşar ve çocukları için bile bir kuruş harcamaya yanaşmaz. Kızı hiçbir eğitim almamıştır ve yobaz bir dinî ahlâkın gereklerine göre yaşar. Oğlu mirasa konmak için babasının ölümünü bekleyen bir boşgezerdir.

Para düşkünü ve amacına ulaşmak için hiçbir kural tanımayan bir genç olan Meftun, kendi kız kardeşini Kasım Efendi'nin oğluyla evlendirip, onun cahil ve çirkin kızını da kendine almak için bir plan hazırlar. Planı başarılı olur, evlilikler gerçekleşir, ancak Kasım Efendi'nin ölmeye hiç niyeti olmadığı gibi, cimriliğinden, evlendirdiği çocuklarının geçim sorumluluğunu da Meftun'un omuzlarına yıkmıştır. Böylelikle Meftun gelecekteki çıkarları adına, yaşam tarzı, deney ve arzuları tamamen farklı bu iki aileyi biraraya getirir ama parasızlıktan ne yapacağını bilemez. Kayınbiraderini babasının kasasından senet çalmaya ikna etmeye çalışır:

“Çok safsın Mahir, çok... Sen bu akılla, bu bönlülle yaşarsan dünyada rahat yüzü, para yüzü göremezsın. Onun bunun isteklerine, kötü kurnazlıklarına hizmet etmekten kurtulamazsın. Çünkü saf adamlar, bir takım hile yapan insanları zengin etmek için çalışırlar (...) Sermaye ve akıl sahibi olmayı bir hak sayarak yüzlerce kişiyi çalıştırıp onların emeklerinin gelirini bir veya birkaç adamın kendi kasalarına indirmeleri gibi adaletsiz bir usul sürüp gittikçe bu dünya düzelmez. Demek ki sen hırsızlığa aşağılık halkın verdiği anlamı veriyorsun. İnceleyelim. Milyonlarca lirası olan bir adam bu zenginliği nereden kazanmış. Dünyada bulunan parayı ve geliri nüfus başına bölersen herkesin payına büyük bir şey düşmüyor. Nasıl olmuş da o milyoner, o bir tek adam, binlerce insanı kendi paylarından yoksun bırakarak kasasına, yahut imzası altına o kadar zenginliği koymuş? Bunu kazanç adı altında insanlardan çalmış”.⁸⁵

Meftun’a göre kayınbiraderi, babasından para çaldığı takdirde yaptığıının derin anlamı, zenginliğin biraz daha adil bir şekilde dağılımına katkıda bulunmaktan ibaret olacaktır.

Romanın baş kişisi Meftun’u, edebiyat eleştirmenlerinin büyük çoğunluğu Felatun Bey veya Bihruz gibi bir Avrupa fanatığı, aşırı modernleşmenin yarattığı bir züppe olarak görmüşlerdir. Oysa, Berna Moran’ın işaret ettiği gibi, Meftun onlardan çok farklıdır. Felatun ve Bihruz toplumlarına yabancılaşmış kişilikler olmakla beraber yaşadıkları ortamda hâkim olan değerlerden farklı değerlere sahip değillerdi. Oysa Meftun, dürüstlük, doğruluk ve aşk üzerine yaşadığı topluma nispetle çok daha olumsuz düşünceler besler. Onun Fransızlaşmışlığı, kendi toplumunun ahlâkî değerlerine karşı gelmek için bir bahanedir. Kimi zaman Avrupai davranışları taklit eden bir ahmağa benzese de, aslında kendi çıkarlarını korumak için her şeye hazır, hiçbir kural tanımayan, toplumsal çelişkilerin ve insan doğasının içgüdülerinin bilincinde bir kişidir.⁸⁶

Dini inanç, yaşam tarzı, eğitim seviyesi bakımından böylesine farklı bu iki ailenin birleşmesi komik çelişkiler yaratır. Meftun’un

85 H.R. Gürpınar, *Şiir ve Edebiyat*, İstanbul 1999 (ilk basım 1911), s. 365.

86 Bkz. B. Moran, *Türk Romanına...*, s. 96.

eşi Edibe, kocasının evindeki hayatını sırdaşı bir kadına şöyle anlatır:

“...Yaşlı başlı kadınlar. Hiçbiri de ihtiyarlığını bilmiyor. Süslenip evin içinde yapma bebek gibi geziyorlar (...) Ahreti hiç düşünmüyorlar. Hiçbirinin bir kerecik olsun Tanrı huzurunda secdeye vardığım görmedim. Evin içi bazen kokonalarla Frenk karılarla doluyor. Bir fan fan bir fin fondur gidiyor. Hepsi haline göre frenkçeden bir-iki lakırdı öğrenmişler. Söylesene diye beni de zorluyorlar. Ayol benim dilim döner mi öyle şeylere? Müslüman evlâdıyım elhamdüllâh... (...) Geçen günü Frenk karıları buraya doldu. Bana ne deseler beğenirsin? (...) Madam Meftun dediler. (...) tövbeler tövbesi dedim, [ama] bu söz ne kadar gücüme gitti bilsen, sabahlara kadar ağladım”.⁸⁷

Yazarın diğer bütün romanlarında olduğu gibi *Şıpsevdî*'de de merkezî planda olan kadın erkek ilişkisi, duygulardan tamamen arınmıştır. Aşk derhal tatmin edilmek isteyen cinsel tutkudur. Bu tutkunun etkisi altında yaşayan bütün çiftler sürekli olarak birbirlerini aldatırlar. Doğa kanunları, yobazlığa ve dinî ahlâka rağmen hep üstün gelir. Bu şekilde algılanan ve yaşanan aşk, gerek kahramanları, gerekse onların etrafındakileri trajik durumlara sürükler. Sevgilisinden hamile kalan Rebia çocuğunu düşürmek için ilaç alıp intihara teşebbüs ederse de kurtarılır. Başka bir sevgilisinden hamile kaldığı çocuğu düşürmeye çalışırken ölür. Hizmetçi Zerafet, sürekli çocuk düşürmek zorunda kaldığından, aynı evde uzun bir zaman çalışamaz ve sonunda hayatta kalmak için camilerin önünde dolma satmak zorunda kalır. Rebia'nın çocuk düşürdüğünü öğrenen büyükannesi üzüntüsünden ölür. Kızı Edibe'nin bir fahişe gibi davrandığını öğrenen Kasım Efendi'ye inme iner. Edibe'nin kocası ve Rebia'nın ağabeyi sıfatıyla onların davranış ve namuslarından sorumlu olması gereken Meftun, Rebia'yı gayri meşru bir çocuğa hamile bırakan aşk ilişkisini şöyle yorumlar:

“Bu konuda asıl yerilmesi gereken ne oğlandır, ne kızdır, ne de tabiattır. İnsanlardır, insanlar... Bu kötülükleri hep onların koydukları kanunlar doğuruyor (...) iki gönül birbirini çekmiş,

87 H.R. Gürpınar, *Şıpsevdî*, s. 306-307.

arada kanunun ne işi var? Ezelden beri yürürlükte olan kanuna insanların yaptığı kanun nasıl üstün gelebilir?”⁸⁸

Meftun'un aile reisi sıfatıyla omuzlarında taşıması gereken toplumsal ve ahlâkî sorumluluğu kabul etmemesi gibi, Rebia'yı hamile bırakan Bedri de bunu kendine hiç sorun etmez, üstelik, onun sevgilisi olmanın getirdiği sorumluluğu da görmez. Rebia'yı terk ettiğini açıklamak için ona bir mektup yazar:

“Biz birbirimizi sevdik. (...) Gebe olduğunuzu haber veriyorsunuz. Buna hiç şaşmadım. Çünkü kadınların yaradılıştaki görevleri doğurmaktır (...) Başlayan bir şeyin sonunun gelmesi çok tabiidir (...) Aramızda yapılmasını teklif ettiğiniz evlenme geldi geçti (...) Sevda, sözünde durmak, tabiatın itmesiyle gerçekleşir. Gerekli kıvamı bulunca gene tabiatıyla dağılır gider. Zorla sevgiye kalkışarak birtakım facialara sebep olanlar işte bu gerçeği, tabiat kuralım anlamamış tulumbacı yaradılışlı cahillerdir. Sizi de kendimi de bu takımdan sayacak kadar hor görmem”.⁸⁹

Bu mektup karşısında bile Meftun kendisini, terk edilen kız kardeşine değil, arkadaşı Bedri'nin ifade ettiği fikirlere yakın bulur.

Aşk hep mutsuzlukla noktalanır, çünkü türlerin devamı içgüdü-sü üzerine temellenen cinsel arzu, tatmin bulduğu anda aşk da son bulmaya mahkûmdur. Oysa ahlâkî değerler ve toplumda geçerlik kazanmaya başlayan kurallar kadın ve erkekleri birbirlerine sadık kalarak bir aile hayatı yaşamaya zorlamaktadır. Bu zorlamanın sonucu kaçınılmaz olarak yasak aşk ve aldatmadır. Açık bir şekilde olmasa da Gürpınar doğaya karşı zorlayıcı bir kurum saydığı aileye alternatif olarak özgür aşkı önermekte, fakat bunu yaparken nihi- listliğinin etkisinde kalmakta ve toplumun içinde bulunduğu genel çözülmenin yarattığı perspektiften dışarı çıkamamaktadır.⁹⁰

Gökalp'in düşünceleri ışığında biçimlenen milliyetçi söylem ise edebiyat yoluyla yeni değerler, yeni bir aile modeli bulmaya çalışmaktadır. Türk hikâyeciliğinin babası ve milli edebiyat adı verilen

88 A.g.e., s. 248.

89 A.g.e., s. 254-255.

90 Gürpınar'ın tutumunu, aynı yıllarda güçlü bir sosyalist toplum ortamında burjuva ahlâkına ve burjuva ailesine karşı geçerli bir alternatif olarak özgür aşkı savunan Alexander Kolontay'ın fikirleriyle karşılaştırmak ilginç sonuçlar verebilir.

edebi akımın öncülerinden olan Ömer Seyfeddin'in (1884-1920)⁹¹ amacı Türk milletine "ismini ve dilini" öğretmektir, çünkü milletin yükselmesi Türk çocuklarının güzel, sağlıklı, dürüst, zeki, yapıcı ve dinine bağlı şekilde yetiştirilmeleriyle mümkün olacaktır. Ancak bu şekilde Batı'nın şehveti ve Doğu'nun afyonuyla uyuşmuş olan Türk ruhu derin uykusundan uyanabilecek, böylece adından gurur duyan bir Türk milleti doğabilecektir.

Bu amacın gerçekleşmesinde ailenin oynayabileceği ve oynaması gereken rol açıktır. Ömer Seyfeddin de Ziya Gökalp gibi, milli ahlâkın dayandırılabilmesi için yeni bir değerler yelpazesine ihtiyaç duymaktadır. Mütevazı ve gösterişsiz aileleri anlattığı hikâyelerinde "adil" erkekler tekrar ortaya çıkarken, aşk, milli ailenin temeline konması gereken bir duygudur. Ömer Seyfeddin, "Türk erkeğinin yaşadığı dünyada aşk yasaktır. Bir cehennem makinasına, bir bombaya, bir kutu dinamite benzer"⁹² diye yakını. Aşkın yokluğunun sorumlusu, devlet, din, hâkim aile yapısı ve özellikle kadınlar tarafından savunulan kültürde egemen olan anlayıştır. Nitekim gençler arasında aşkın doğmasını tüm güçleriyle engelleyenler yaşlı kadınlardır.⁹³

Bütün bunlar evliliğin, evlenenlerin çıkarlarıyla alakası olmayan nedenlerle gerçekleşmesine neden olmakta ve evliliği bir piyangoya dönüştürmekte, dışı hayvanla aynı düzeyde tutulan kadın, sadece bir zevk aracı haline getirilmektedir.⁹⁴ Mütevazı aileleri ele alan Ömer Seyfeddin'in hikâyelerinde çok eşlilik sorunu tartışılmaz ama geleneksel aileyi biçimleyen ataerkil yapılar sert bir şekilde eleştirilir. *Harem*'de⁹⁵ cinsler arasında gözetilen kaç göç, aile birliğini ve onun ahlâkî bütünlüğünü koruyan bir araç

91 Ömer Seyfeddin ve milli edebiyat üzerine Bkz. K.H. Karpat, "Social Environment and Literature. The Reflection of the Young Turk Era (1908-1913) in the Literary Work of Ömer Seyfeddin (1884-1920)", K. Silay (der.), *An Anthology of Turkish Literature* içinde, Bloomington 1996 M. Arai, *Turkish Nationalism*; A.S. Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara 1972, s. 313-330.

92 Ö. Seyfeddin, *Aşk Dalgası*, (ilk basım, A.C. Yöntem der., İstanbul 1926), Ö. Seyfeddin, *Bütün Hikâyeleri*, 12 cilt, Ankara 1970-1986, s. 9.

93 A.g.e., s. 10-16.

94 Ö. Seyfeddin, "Tarih Ezeli Bir Tekerrürdür", *Dalga*, İstanbul 1943, s. 4-21.

95 Ö. Seyfeddin, "Harem", Ö. Seyfeddin, *Bütün Eserleri*, cilt 4 içinde, Ankara 1998 (ilk basım, İstanbul 1918).

olarak değil, tam tersine, her türlü ahlâksızlığı saklayan bir yöntem olarak tasvir edilir. Hikâyelerin erkek kahramanları ciddi ve adil, kadınlar ise, genellikle içinde bulundukları şartların acımasızlığına ve çektikleri ıstıraplara rağmen pozitif olarak gösterilen örnek annelerdir.

Halide Edip Adivar, imparatorluğun çöküş döneminin en dikkate değer kişiliklerinden biri ve Cumhuriyet döneminde de ülkenin edebi sahnesinde önemli yer tutacak üretken bir yazar olduğu gibi, aynı zamanda da kayda değer politik bir kişiliktir. Turancılığın ve Atatürk milliyetçiliğinin önemli destekleyicileri arasına girdiği gibi, kadın haklarının savunulmasında da aktif bir feminist olarak çalışan Halide Edip, roman ve hikâyelerinde ülkenin kültürel evrimini canlı bir şekilde yansıtır. Adivar, sadece modernleşme sürecinin uygulanma şekilleri ve yarattığı sonuçlar üzerinde kafa yormaz, modern, milli bir kültürün ideal erkek ve kadın kimliklerinin oluşumuna da aktif olarak katkıda bulunur. Bu modeller, Gökâlp'in geliştirdiği söylem üzerine temellendirilmiş olup, milletin yapılanması sürecinde önemli rol oynamışlardır.

Adivar'ın özyaşam hikâyesi Osmanlı seçkin tabakasına ait kadınların özgürleşme sürecinin bir özeti gibidir. Onun Batı kültürüyle teması Jön Türk devriminin doğurduğu yeniliklerden değil, II. Abdülhamit dönemindeki modernleşme çabalarının ürettiği toplumsal değişimden kaynaklanır. Sarayda yüksek rütbeli bir askerin kızı olan Halide Edip, annesinin zamansız ölümünden sonra büyükannesi ile babasının birbiriyle çelişen eğitim prensipleriyle büyümüştür. Güçlü ve dindar bir Osmanlı hanımefendisi olan büyükanne, küçük Halide'yi geleneksel terbiye ve kültüre yöneltirken, İngiliz terbiyesinin hayranı baba, kızını Londralı bir küçük hanım gibi yetiştirme çabasıdadır. Bu karşıt etkiler arasındaki göreceli uyumu, Halide Edip, milliyetçilik düşüncesi sayesinde kurmayı başaracak ve gelenekleri de, modern yaşamın gereklerini de reddetmeden, kendine yeni bir kimlik oluşturacaktır.⁹⁶

Adivar'ın ilk roman ve hikâyelerinde erkek kimliğinin içinde bulunduğu bunalımın Müslüman-Türk toplumunda yarattığı en-

96 Bkz. H.E. Adivar, *The Memoirs of Halide Edib*, Londra 1926.

dişelerin güçlü yankıları duyulur. Onun kadın duyarlılığı, bu bunalımın diğer yazarların eserlerinde görmediğimiz bir boyutunu ele almasına, erkeklerin, derin bir değişimi gerçekleştirmiş olan kadınlara değer veremeyişlerini bir imkânsızlık olarak ifade etmesine yardımcıdır. Halide Edip'in bütün kadın kahramanları modern, aydın ve olumlu değerlerle doluyken erkekleri, kendi evlerindeki hazineden habersiz, bir kadının dostluğunu kabul etmekten aciz, onlara karşı kaba ve duyarsız olmaya, doymak bilmez bir cinsel iştah beslemeye devam etmektedirler. Onun olumlu erkek kahramanları ise, sadık kaldıkları milli değerleri modern dünyanın ürünü olan fikirlerle donatmayı başaran kişilerdir. Fakat değişen kadınlar gibi, bu olumlu erkekler de yalnızlığa, anlaşılammaya, kendilerinden ve duygularından fedakârlık etmeye mahkûmdurlar.

Bu söylemin en açık örneklerini *Raik'in Annesi* (1908) ve *Yeni Turan*'da (1912) buluyoruz. *Raik'in Annesi*, kahramanı olan genç erkeğin hatıra defteriymiş gibi yazılmıştır. Dayısının evinde misafir olan genç, teyzesinin onu bir arkadaşının "Yaşça, servetçe uygun ve bir senedir de Fransızca öğrenen"⁹⁷ kızıyla evlendirme planları yaptığını öğrenince büyük bir öfkeye kapılır: "Kocasını 'Bonjur!' diye karşılayan, Beyoğlu'nda Fransızca pazarlık eden, çocuğuna anneden önce 'mama' dedirten kadınlardan Allah, bizim gibi kendi halinde yaşayan gençleri korusun"⁹⁸ diyerek kimseye haber vermeden evden ayrılır. Bir yandan teyzesinin seçtiği kızın o ortalıktan çekilmişken başka biriyle nişanlanmasını ummaktadır, öte yandan ise kendi kendine müstakbel eşinde aradığı özellikleri düşünmektedir:

"Dil, isterse bilsin, hatta iki, üç; fakat hiçbir zaman (...) Fransız kadınlarını taklit edeceğim diye sahte gülüşler, garip el oğuşturmaları, baş sallamalar, sıçrayarak hoplayarak yürümeler yapmasın. Her lüzumsuz şeye Fransızca hayret etmesin (...) Tanrıya inansın, araya camiye gitsin (...) Musiki bilirse ağır, klasik, ciddi şeyler bilsin! Biraz da çocuğunu uyutacak ninniler çalsın. Saçları mutlak gözleri dinlendirecek biçimde koyuca bir

97 H.E. Adıvar, *Raik'in Annesi*, İstanbul 1973 (ilk basım 1910), s. 133.

98 A.g.e.

küme teşkil etsin, bütün davranışı, duruşu sade olsun, gözleri güleç, ağzı şefkatli, elleri yumuşak olsun".⁹⁹

Hikâyenin kahramanı, bu cazibeli, aynı zamanda annelik yanı kuvvetli, gösterişsiz ama zarif, özgün ama modern yaratığı; düşle-
rinin kadını, tesadüfî bir karşılaşmada tanıyacaktır. Onun Rauf
adında bir tanıdığının karısı ve küçük bir çocuğun annesi oldu-
ğunu öğrendiğinde bir arkadaşı: "[Rauf] önceleri [burada] otur-
muş, fakat şimdi daima yanında gezdirdiği şüpheli kıyafetli bir
Lehli kadınla Beyoğlu'nda imiş de, yine otellerin birinde iki oda
arıyormuş" diye anlatır. Ona: "Rauf'un karısını tanır mısın?" diye
sorduğunda "Rauf ne kadar kaba ve anlayışsız ise o, o kadar duy-
gulu, sevimli, zeki bir kadınmış"¹⁰⁰ cevabını alır. Halide Edip'in
kahramanı, bu bilgilerin verdiği cesaret, ortak tanıdıkların muh-
temel aracılığı ve küçük oğlanla kurmayı başardığı arkadaşlık sa-
yesinde, zaten bitmek üzere olan evliliğe son verdirip sevdiği ka-
dını kendisiyle evlenmeye ikna ederek mutlu olabilirdi. Fakat,
genç adam, kadını deli gibi sevmesine rağmen ailenin kutsallığı-
nı, çocuğun babasına olan ihtiyacını, sevdiği kadının anne ve eş
olarak görevlerini gözönünde bulundurma zorunluluğunu duyar.
Bu düşünceler onu, kendisini, aşk ve mutluluk hayallerini feda
etmesi gerektiğine ikna eder. Gözlerinde "toplanan acı yaşlarla
(...) Rauf'u pişmanlığa ulaştırmaya ve bunları birleştirmeye"¹⁰¹
yemin eder.

Yeni Turan ise neredeyse politik propaganda broşürü niteliğinde
bir hikâye olmasına rağmen, milliyetçilerin gözünde geleneksel
ve alternatif erkeklik modellerini irdeliyor olmasıyla konumuz
açısından paha biçilmez değerdedir. Halide Edip, kitabında de-
ğişik politik görüşleri temsil eden iki grup erkeği –Oğuz liderliğin-
deki Yeni Turancılar ve Hamdi Paşa liderliğindeki Yeni Osmanlıcı-
lar– Samiye/Kaya adlı kadına duydukları derin aşk etrafında on-
maz bir çatışmaya sokuyor. Gene yazarın kadınlığına borçlu ol-
duğumuz bu yaklaşım, esasında son derece yüzeysel ve mekanik
olan bu hikâyeye çok önemli ve derin boyutlar getiriyor.

99 A.g.e., s. 139.

100 A.g.e., s. 148.

101 A.g.e., s. 139.

Kitap, Osmanlı toplumunun tipik egemen erkek modeli Hamdi Paşa'nın içinde yaşadığı ilişkilerin doğasının anlatımıyla başlıyor. Paşa'nın en önemli yardımcısı, kendisine körü körüne bağlı olan genç yeğenidir. Paşa tarafından yetiştirilmiş olan bu gencin kendine özgü hiçbir isteği, düşüncesi, kararı yoktur. Paşa'nın sergilenen diğer ilişkileri de aynı şekilde, yaş ve mevki olarak üstünlük üzerine temellendirilmiştir. Oysa Oğuz'un, hamuru ortak ideallerden, karşılıklı sevgi-saygıdan, birlikte çalışmadan oluşan tüm ilişkileri, kendi yaşatları ile. Oğuz yanına çağırarak istediklerini tehdit etmez, onları düşünceleri ve güçlü karakteri ile ikna etmeye çalışır.

Hamdi Paşa'nın yeğeni Yeni Turan liderini ilk gördüğü gün, onu amcasına denk bir rakip olarak değerlendirdikten sonra intibaların şöyle anlatır:

"Ortadan uzunca, güçlü omuzlu, fakat kemikli, otuz beş ile kırk arasında bir adamdı. Kuvvetli çizgileri ile, kuvvetli kasları ile kemikli, büyük, kır saçlı bir başı vardı. En çok, biraz çekik ve derin yeşil gözlerinde inat, yumuşaklık ve direniş insanın gözüne çarpıyordu (...) Sert adımlarla sahneye geldi. Elini rahleye dayadı ve bir zaman fikirlerini yaymak istediği alanı, karşındakilerin ruhunu gözleriyle pamuk atar gibi, tarla sürer gibi karıştırdı".¹⁰²

"Yeni Turan'm yolu iyi olma yoludur"¹⁰³ diyen Oğuz'un yanında, birinci locada, hareketin önemli, hatta vazgeçilmez olarak tanıtılan kişiliklerinden, Samiye/Kaya durmaktadır. Oğuz ve Kaya birbirlerini severler fakat bu sevgiyi cinsellikten uzak, idealleri için birlikte çalışarak yaşarlar:

"Yeni Turan, kadınlarını da okutuyor, kadınlarını erkeklerinin yanı başında çalıştırıyordu.(...) Şimdi kadınlar ince zarif, sanat-kâr çarşafı ve tuvaletleri ile evlerinin süsü, erkeklerinin sevda amaçları [olmaktan çıkmış] Yeni Turan'ın öğretmenlik eden, ağırbaşlı, karakterli hastabakıcı yetişen (...) çalışkan bir toplum elemanı, bir ana, bir arkadaş, bir her şey [olmuştu]".¹⁰⁴

102 H.E. Adivar, *Yeni Turan*, İstanbul 1973 (ilk basım 1912), s. 29-30.

103 A.g.e., s. 31.

104 A.g.e., s. 17-18.

Kaya'nın "Yeni Turan kadınlarında ahlâkî ve sosyal bir devrim yapan"¹⁰⁵ kadın olduğunu öğrenen Hamdi Paşa'nın yeğeni onu şöyle tarif ediyor:

"Bütün davranışları gibi ayaklarında da tâ doğadan, iki bin yıl önceki asıl Turan'dan gelen gürültüsüz, tabii bir güç vardı (...) Teni beyaz renksiz fakat güneşte havada dolaşmaktan altını bir zenginlik almış. Kaşları siyah, ince, kalemle çekilmiş, sonra altında uzun siyah kirpikler arasında büyük biraz donuk firuze renginde iki mavi, direnen ve kudretli bakış... Bu bakışta katiyen, kadın ya da erkek, insana cinsiyet hatırlatan bir şey yoktu. Bu iki göz, kuvvetinden habersiz olduğu için direnilmesi zor iki isimsiz güçtü (...) ağırbaşlı yüce alm ve gözleri altında güzel bir burnu, yumuşak, müşfik, renksiz kadın dudakları".¹⁰⁶

Kaya'nın "gürültüsüz, tabii gücü", başka bir deyişle kadınlığı, çoktandır genç olmayan Hamdi Paşa'nın tüm güç ve iradesini yok edecek, onu zavallı bir ihtiyar haline getirecekti. Paşa küçüklüğünden beri tanıyıp arzu ettiği Samiye/Kaya'ya sahip olabilmek için rakibi Oguz'u tutuklatıp idam edileceği söylentisini yaymıştı. Sevdiği erkeği ölümden, hayatını adadığı idealini lidersiz kalmaktan kurtarmak için Paşa'ya başvurmak zorunda kalan Kaya'nın önündeki tek seçenek yaşlı adamla evlenmekti. Hamdi Paşa için önemli olan kendi saadeti, kendi doyumunu idi ve o, kontrol edemediği bir cinsel tutku ile arzuladığı Kaya'ya her ne pahasına olursa olsun, tek başına sahip olmak istiyordu.

Oguz'un Kaya'ya karşı duyduğu derin sevgi ise bencil olmadığı ölçüde, aşık olduğu kadının kişiliğinden ülkenin tüm kadınlarına yayılıyor, sevdiği tek kadının yanında, tüm kadınların hakları için verdiği mücadelede somutlaşıyordu. Çaresizlik içerisinde Hamdi Paşa'nın nikâhlı karısı olan Kaya için ölüm ya da kocasının evini süsleyen bir biblo olmaktan başka bir seçenek kalmamışken, hikâye, genç çiftin manevi de olsa, Hamdi Paşa üzerinde kazandığı büyük bir zaferle bitiyor. Bu zaferde de Kaya'nın oynadığı rol merkezî önemde. Genç kadın intikamını, "düşmanlık ve

105 A.g.e., s. 28.

106 A.g.e., s. 29.

hırçnılık göstermeden, açılmaz bir sır örtüsüne sarılarak ılımlı ve **ilgisiz**"¹⁰⁷ davranarak, kadınlığını içine gömerek, ruhunu zorla **erkeği** olan kişiden saklayarak alıyor. Hikâyenin sonunda dünyayı, "Gökler, güneşi ve ayıyla" kendi için yaratılmış sanan bu yaşlı **Paşa**, Yeni Turan'ı aramaya dönen kadının yanında kalabilmek için "Yeni Turan'ın en küçük prensiplerini korumak için hayatı"nı vermeye, Kaya'nın yanında bir "esir" gibi gitmeye bile hazır **hale** geliyor.

Halide Edip'in hikâyesinde kadının cinselliğinden kaynaklanan **gücü** iki uçlu bir kılıç olarak beliriyor: Sadece erkekte ihtiras uyandırmaya yönelik olduğunda fitne kavramının ifade ettiği gibi **olumsuz** olan bu güç, yüksek bir idealin hizmetine girdiğinde, yumuşaklık, sevecenlik, içtenlik, sezgi gücü, vs. gibi nitelikleriyle **büyük** potansiyeller ihtiva eden bir unsur haline geliyor. Yazarın **sözleriyle**, "Türkiye'nin henüz bilinmeyen ruh ve dimağ yeteneği".¹⁰⁸ Milliyetçiliğe katkılarıyla Cumhuriyet döneminde de **önemli** bir yer tutacak olan diğer bir yazar Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun (1889-1974) edebi ve ideolojik kariyeri, Halide Edip'inki gibi yekpare bir çizgi izlemez. 1912 civarında yazmaya başlayan Karaosmanoğlu bu ilk döneminde Fecr-i Ati topluluğunun bir parçasıydı. Toplumsal gerçekliğin tercümanlığı bir yana, Servet-i Fünun akımının bir devamı olan bu topluluk, modernliği, Fransız edebiyatını, özellikle parnasyen ve sembolist şairleri ve natüralist roman yazarlarını taklit etmek olarak algılıyordu. Her türlü politik ve toplumsal işlevi reddeden bu edebi hareket, biçim ve dilde sürekli bir estetik arayışa yöneliyor ve bu özellikleriyle seçkin bir edebiyat, süslü, yapay ve kitabi, konuşma diline yabancı deyim ve sözcüklerle dolu bir dil yaratıyordu.¹⁰⁹ Dolayısıyla Karaosmanoğlu'nun bu dönemdeki yazın anlayışı, milli gerçekçiliği, ulusal yaşantıdan esinlenen ve İstanbul'da konuşulan dilde yazılmış bir nesir yaratmak olarak algılayan milliyetçilerin edebi tutumlarının tam tersiydi.

Karaosmanoğlu radikal değişimlerin birbirlerini izlediği bir dönemde yaşıyordu, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasına, Jön

107 A.g.e., s. 63.

108 A.g.e., s. 29.

109 A.O. Evin, *Origins...*

Türk devrimi ile daha modern temeller üzerine yeniden inşa edilmesi girişimlerine, ayrıca Osmanlıların Birinci Dünya Savaşı'nda yenik düşmelerine tanık olmuştur. Bu gelişmelere paralel olarak onun politik görüşleri de değişimlere uğrayacak ve yazar bağımsız ve modern bir milli devletin doğuşunun ateşli destekleyicilerinden birine dönüşecekti. Buna rağmen Fecr-i Ati yıllarından getirdiği seçkince yaklaşım ve edebi-dilsel anlayış, onun Fransız edebiyatına, hatta İncil'e göndermelerle dolu, kötü tercüme tadı taşıyan bir dille yazılmış eserlerinde, kalıcılığını sürdürecekti.

Romanlarında imparatorluğun çöküşü boyunca İstanbul'un yaşadığı tarihî ve kültürel evrimi izlemek mümkündür. Bu romanlar, devrin önemli tartışma konularının temelindeki, din/laiklik, ahlâk/özgürlük, ümmet/millet gibi, başlıca ikilemleri yansıtır. Bu ikilemler karşısında Karaosmanoğlu'nun konumu da şimdiye dek gördüğümüz diğer Osmanlı yazarları gibi, esas itibarıyla çelişkilidir. Bir yandan modernleşme gerekliliğini ve hayranı olduğu Fransız kültürünü savunurken, diğer yandan toplumsal kimlik, ahlâki değerler ve cemaat dayanışmasının yitirilmesinden endişe duyar.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş dönemini temsil eden en önemli yazarlardan biridir. Bu dönemde, Tanzimat edebiyatının tipik özelliği olan babanın yokluğu, yerini ve geleneksel görevlerini yapmaya pek niyetli görünmeyen kadınların namusunu gözetmek çocuklarını kontrol etmek için gerekli otoriteye sahip olmayan babalara bırakmıştır. Yazarın gözünde de en büyük problem, modern kimlikler, özellikle modern erkek kimliğinin yaratılmasında başvurulabilecek uygun modellerin olmayışıdır. Eleştirel bir şekilde anlattığı bir olayın gösterdiği gibi, geleneksel Osmanlı erkeği kimliği pek çok bakımdan artık kabul edilebilecek gibi değildir. Memleketinde oldukça tanınan, güçlü bir adam odalıklarından birine delicesine aşiktir. Bir gün bir akrabası, yanında bir süre kalmak üzere, onu ziyarete gelir. Bu süre içerisinde ev sahibi misafiri ile odalığı arasında cinsel bir çekim olduğu kanısına kapılarak kıskançlıktan deliye döner. Bir gün odalığına kendisinin ve akrabasının önünde dansetmesini emreder, köle dansederken aldatılma fantezileri karşı konulmaz bir hal alır, köleyi, kulağına yeni bir emir fısılda-

ma bahanesiyle yanına çağırır ve silahını kalbine dayayarak ateş eder.¹¹⁰

Bu mutlak mülkiyet duyguları ve bildiğini okuyan erkek davranışları, halk kültürünün cinslerarası ilişkileri yorumlayış şeklini oluşturuyor olsa da artık kabul edilebilecek gibi değildir. Öte yandan aynı davranışlar modernleşme izinde kadınların ulaştıkları görece özgürlüğün doğurduğu kültürel reaksiyonu da açıkça ifade ederler. Karaosmanoğlu'nun eserlerini yakından incelediğimizde göreceğimiz gibi o da, bir alternatif belirleyemediğinden temelde aynı reaksiyonu benimsemek durumunda kalmaktadır.

İlk hikâyelerinde yazarın, Müslüman-Türk kültürünü ilkelliğinden ötürü eleştirdiğini görüyoruz. Müzik sesiyle canlanmayan İstanbul havası onu huzursuz eder. Şehrin meydanları resim ve heykellerle dekore edilmemiştir, çamurlu yollarda yürümeye çalışırken sabah akşam kahvelerin gramofonlarından yayılan dansöz havalarının tahammül edilmez notalarını dinlemek zorunda kalır. Bu, renkli pijamalarıyla oturmuş, gözleri her tür güzellik ve inceliğe düşman erkeklerle dolu kahvehaneler, onu iğrendirir.¹¹¹

Yakup Kadri'nin halk kültürüne ve değerlerine yakınlaşması, Birinci Dünya Savaşı'ndan imparatorluğun yenik çıkmasıyla başlayan Kurtuluş Savaşı'na rastlar. Bu savaşın doğurduğu yeni gerçeklikte Batı/Doğu ikileminin terimleri ilerici/gelenekçi olarak değişmiş, savaştan galip çıkan Avrupa'ya karşı düşmanlık duyguları yinelenmiş, bağımsız bir milli devletin yaratılması için gerekli halk seferberliği bu duygular üzerine temellendirilmişti. Bu şartlarda Karaosmanoğlu gibi edebiyatçılar da halkın duygularına yaklaşıyor, kozmopolit teriminin olumsuz bir anlam yüklenmeye başlamasıyla, Osmanlı seçkinlerinin modernliği yeniden eleştiri konusu oluyordu. Birinci Dünya Savaşı'ndan Kurtuluş Savaşı'na kadarki dönemi romanlarında canlandırırken Karaosmanoğlu, İstanbul'un kozmopolit modern yaşamını efemine olmuş erkekler ve milli gereksinimlere uygun evlat yetiştirmekten aciz kız ve kadınlar yaratmış olmakla suçlayacaktı.

110 H.Â. Yücel, *Edebiyat Tarihimizden*, Ankara 1957, s. 148, aktaran, Ş. Mardin, *Super Westernization...*, s. 437.

111 N. Akı, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu*, İstanbul 1960, s. 90, Bkz. Ş. Mardin, aynı yazı.

1922 yılında yayınlanan *Kiralık Konak* adlı meşhur romanında yazar, üç neslin erkeklerini karşılaştırarak¹¹² modernleşme sürecinin başladığı yıllardan Birinci Dünya Savaşı'na kadar geçen dönemde erkek kimliğinin geçirdiği değişimleri anlatırken ailenin içinde bulunduğu ahlâkî çöküşün sorumluluğunu baba otoritesinin kaybedilmesine yükler. Romanın başında; "Tanzimat-ı Hayriye'nin en büyük eseri, İstanbul'lı İstanbul efendisidir"¹¹³ diye yazan Karaosmanoğlu, yaşlı aile reisi Naim Efendi karakterini anlatırken, "...Osmanlılar hiçbir zaman bu İstanbul devrindeki kadar zarif, temiz ve kibar olmadılar. Tanzimat-ı Hayriye'nin en büyük eseri, İstanbullu İstanbul efendisidir"¹¹⁴ der. Tanzimat, icat ettiği bu özel giyim tarzıyla, "ağır kavuklu, alacalı, kesif Yeniçerilerin demir çarıklarının çiğnediği bu toprakta hangi tohum, hangi hava bu çiçeği veriyordu?"¹¹⁵ sorusunu gerekli kılan, atalarından tamamen değişik, yeni bir Türk yaratmıştı. Bu 19. yüzyıla has ince varlık her şeyiyle bambaşkaydı; onda ne Asya'nın acımasızlığı ne de Avrupa'nın haşinliği bulunuyordu, kişiliğinde tüm Akdeniz uygarlıklarının ürettiği duygu ve düşünceleri armonik bir biçimde birleştirmişti:

"... bu beyaz pantolonlu, beyaz yelekli ve lüstrin kaloşlu Türkler, ince bir hattan ibaret endamlarıyla biraz evvelki boğum boğum adamlara hiç benzemiyorlardı (...) Bunlar, boyunlarından ipekli bir mendille boğulmuş solgun benizleriyle onların cebir ve huşumetinden ürkmüş kimseler gibidirler. Hepsisi de umumi işlerden çekinir; hiddetlerinde ve hazlarında ölçülü, namuslu aile babaları ve kibar konak sahipleri idiler".¹¹⁶

Genellikle devletin üst kademelerinde bir memuriyete sahip idealleştirilmiş bu kibar erkek, yazara göre, en mükemmel Osmanlı geleneklerinin ifadesi olup, üç kuşağı birarada barındıran, köle ve hizmetkârlarla dolu lüks konaklara has ataerkilliğin ku-

112 Bkz. A. Hayber, *H. Edip, Y. Kadri ve R. Nuri'nin Romanlarında Nesil Çatışmaları*, İstanbul 1993.

113 Y.K. Karaosmanoğlu, *Kiralık Konak*, İstanbul 1984 (ilk basım 1922), s. 25.

114 A.g.e.

115 A.g.e., s. 25.

116 A.g.e.

rucusu olmuştu. Modernleşmiş ve aydınlanmış bu aile reisi, patrimonyal devletin temsil ettiği değerlere hâlâ sıkıca bağlıydı, "...gördüğü resmî ve gayri resmî bütün pisliklere rağmen, devlete ve devlet adamlarına karşı hâlâ derin bir saygısı vardı (...) başlıca fazileti itaat ve hürmet[ti]".¹¹⁷ Kamu alanında devletin sadık hizmetkârı, özel yaşamında otorite ve erdemin sessiz temsilcisi gibiydi. Aşkı ailesiydi; çocuklarına karşı mesafeli fakat şefkatliydi, karısına hiçbir zaman "Siz" ve "Hanımefendi" sözcüklerini kullanmadan hitap etmemişti.¹¹⁸ "... namuslu aile babası ve kibar konak sahibi idi. (...) Osmanlı kibarlığının kundağı canfes astarlı ve serapa ilikli İstanbul idi".¹¹⁹

Yakup Kadri, *Kiralık Konak'ta*, Naim Efendi'nin, yetişme tarzı ve kişilik itibariyle temsil ettiği 1830-1870 nesline karşı beslediği derin öfkenin yanısıra geçmişe duyduğu özlemi de dile getirir. Yazarın bu nesle karşı beslediği büyük öfkenin nedeni, çocukları üzerinde gerekli otoriteyi kurmayı başaramayıp onları Batı kültürünün olumsuz etkileriyle mücadelelerinde yalnız ve dayanıksız bırakarak "Abdülmecit devrinin o ağır, zarif ve için için gelenekçi Osmanlılığından"¹²⁰ eser kalmamasına göz yummuş olmasıdır. Ataerkil görevlerini yerine getirmekteki acizliğinden ötürü yargılanmaya mahkûm olan Nail Efendi neslini izleyen, romanda damadı Servet Bey tarafından temsil edilen "redingot dönemi" ise, her türlü olumlu yargıdan uzaktır:

"... redingotun içinden yarı uşak, yarı kapıkulu, riyakâr, âdi bir nesil türedi. (...) Çoğu İkinci Abdülhamit Han devri ricalinden olan bu adamların her biri, bir hile ile efendilerinin arabasına binmiş seyisleri andırıyorlardı. Bunların elinde İstanbul'da konak hayatı birdenbire köşk hayatına intikal ediverdi. Ne yaşayışın, ne düşünüşün, ne giyinişin üslubu kaldı; her şey gelenek dışına çıktı; her beyni tatsız ve soysuz bir Arnuvo ve bir Rokoko merakı sardı; binalarımız, elbiselerimiz gibi ahlâkımız, terbiyemiz de rokokolaştı".¹²¹

117 A.g.e., s. 29.

118 A.g.e.

119 A.g.e.

120 A.g.e.

121 A.g.e., s. 23-25.

“Müslümanlıktan ve Türklükten nefret eden”¹²² Servet bey, tutkunu olduğu Avrupai yaşam adına gelenekleri reddeder. Konağı çıplak kadın resimleriyle, Fransızca kitaplar ve “art nouveau” stili mobilyalarla dolduracak, daima muhayyel bir Avrupa yolculuğu için her zaman hazır bir valiz bulunduracak ve evde Türkçe konuşulmasını yasaklayacaktır. Servet’in çocukları ve onların arkadaşları tarafından temsil edilen yeni kuşak ise, baba otoritesinden tamamen yoksun, yabancı eğitimcilerin elinde gelenek ve göreneklerden tamamen kopuk olarak büyümüştür. Doğduğu çevreden nefret eder ve sürekli Avrupa’da yaşama hayalleri kurar. 20. yüzyılın başlarında doğmuş, Avrupa’yı sadece romanlardan öğrenmiş bu genç nesil, gerçek yaşamla kendi fantezileri arasında hiçbir köprü oluşturma imkânına sahip değildir. Hayatlarını hasta bir duygusallıkla edebiyata sığınarak, neredeyse bir hapishane deymiş gibi yaşarlar. Naim Efendi’nin çok sevdiği torunu genç Seniha, günde on roman okur, evlenmeyi şiddetle reddeder ve sürekli olarak başka bir yerde olmanın hayaliyle yaşar. Hayatın içine girmeyi başaramayan, depresif bir duygusallıkla çırpman akraba oğlu Hakkı Celis, yaşamını şiire dökmeye çalışırken, yakışıklı ve tam alafranga sosyete erkeği Faik, hayatını kadınlarla eğlenmek ve poker oynamakla geçirir. Bu kendini beğenmiş ama bunalım içindeki kuşak yaşam amacını yitirmiş, korkak, pasif, zayıf ve romantiktir. *Kiralık Konak*’ta bu “efemine” neslin temsilciliği Seniha’ya verilmiştir; Türk Madam Bovary’si olarak tanınan bu karakter, güzelliği, zekâsı, kadın kaprisleriyle hikâyenin bütün erkek kişilerini kölesi eder. Serbest davranışları, kontrol edilemez cinselliği ile büyükbabası Naim Efendi’yi kahrından ve utancından öldürecek, cinsellikten tiksinen, etteki sırdan korku duyan Hakkı Celis ile kedinin fareyle oynadığı gibi oynayacaktır. Ona platonik bir aşk ile bağlı olan ve bu aşkı ancak kendi içinde kapalı şiir dünyasında süblime ederek yaşayabilen Hakkı Celis’in yanına “kendine mahsus şuh ve laubali tavrıyla gelip de [onun] göğsüne uzanacak” ve zavallı genç adam “bir kadın vücudunu zapt ve idare etmekteki müşkülâtı adeta adaleleriyle hissedecek”¹²³ sonra da kendisini reddetmesiyle tamamen erkekliği inkâr edilince savaşa

122 A.g.e., s. 26.

123 A.g.e., s. 85.

ölmeye gidecektir. Alafranga düşünce ve yaşam tarzlarıyla Seniha'nın kaderinin baş sorumluları olan diğer iki karakter, baba Servet Bey ve Faik ise, onun yıkımına eşlik edeceklerdir. Fransız aşk romanları üzerine kurulu kültürüyle, savaş trajedisinin yarattığı ve kendisini dört yandan çevreleyen acıya karşı tamamen duyarsız, hayallerinde yarattığı dünyanın arayışında olan Seniha, ahlakını tamamen yitirecek, gençliğini ve güzelliğini açgözlü ve sorumsuz erkeklere meze gibi sunarak tüketecektir.

Türk edebiyatında Seniha kişiliği, kendi doğasını göstermekte serbest kalmış kadın karşısında duyulan atavi korkunun ifadesi bir *topos* oluşturmuştur. Nitekim bu tarihten itibaren edebiyatçıları tarafından modernleşmenin toplumda yarattığı sonuçlar, hemen hemen her zaman Seniha gibi özgür, güçlü karakteri yüzünden olumlu gözüken, kararlı ve zeki fakat eylemleri kendilerini ve çevresindekileri yıkıma götüren kadın kişilikleri aracılığıyla eleştirilmiştir. Kısacası kadın, tehlikeli potansiyelini gözaltında tutan kontrolden kurtulur kurtulmaz derhal, bütün toplumsal karışıklıkların sorumlusu olan *fitne*ye dönüşmektedir. Bu dönüşümün temel sorumluluğu doğal olarak kendi otoritesini kullanmaktan acizleşmiş erkeğin omuzlarındadır.

Sonuçta her şey birbiriyle bağlantılıdır. Erkekler kadınlar üzerinde otoritelerini kullananamazlar, çünkü bu otoritenin temelinde yatan değerlerini yitirmişler, hatta anlamlı bir şekilde *Sodom ve Gomore* adlı romanda anlatıldığı gibi, kişisel çıkarları için kızlarını, kız kardeş veya nişanlılarını işgal kuvvetlerinin subaylarına peşkeş çekebilecek kadar zavallılaştırmışlardır. 1928'de yayınlanan roman, doğal olarak, kendi meşruiyeti için son dönem Osmanlı yaşamı üzerine aşağılayıcı bir yargıyı mümkün olduğunca yaparak, milliyetçiliğin temsil ettiği değerleri yüceltmeye ihtiyacı olan yeni Cumhuriyet rejiminin propagandasının izlerini de taşımaktadır. Romanın içeriği, Yakup Kadri'nin gözünde, imparatorluğun son döneminde erkeklerin toplum üzerindeki kontrol kapasitesi ve etkinliklerini yitirmelerinin doğurduğu endişeleri vurgular. Kontrolsüz ve rehbersiz kalan kadınlar olumsuz güçlerini dışa vurduklarında, ilk kurbanları erkekler oluyor ve bu bireysel planda acı ve yıkım yaratıyorsa, toplumsal planda erkek otoritesi üzerine temellenmiş tüm sosyal yapıyı çökme tehlikesi ile karşı kar-

şıya bırakıyordu. Bu tehlikeler karşısında erkeklerin yapması gereken, 'kötü' ile temastan kaçınmak, yani içgüdüleri duygulardan ayrı tutmak ve mümkün olduğunca kısa zamanda silkinerek kaybettikleri kontrolü tekrar ele geçirmekti.

Sodom ve Gomore'nin son sayfeleri bu açıdan özellikle aydınlatıcıdır. Genç, güzel, zeki, Avrupalı, hafif, kısacası Seniha'nın bir tekrarı olan Leyla, bütün roman boyunca nişanlısı Necdet'i aşkının kölesi olarak kendine bağlı tutar. Artık iyiyi kötünden ayırt edemeyen Necdet, sevgilisinin İngiliz işgal gücünden subaylarla flört etmesine pasif bir şekilde tanık olmaktadır. Necdet ancak Türk ordusunun İstanbul kapılarına dayanmasıyla derin uykusundan uyanıp milliyetçilerin arasına katıldığında, o sırada bir Avrupa yolculuğundan dönen, bütün arkadaşlarının kendisini terk ettiği, yapayalnız ve nihayet nişanlısıyla evlenmeye hazır Leyla'dan kurtulmayı başaracaktır. Onun için Leyla artık "bir sıkıntı"dan başka bir şey değildir. Leyla, birkaç ay önceki atmosfere geri dönmek için ondan kendisini "bizim odamıza (...) hani (...) duvarları hep benim resimlerimle örtülü (...) yaylı sedirinde hep benim ismimi taşıyan yastıklar"¹²⁴ olan odaya götürmesini istediğinde Necdet; "O odada şimdi her şey değişti"¹²⁵ cevabını verecektir. Necdet'e kendisi için duyduğu aşkı hatırlatmak için giriştiği çabaların sonunda Leyla kendini yuvarlak bir şiltenin üzerinde diz çökmüş olarak bulur ve olduğu yerden ona doğru uzanır:

"Yalnız bir şey değiştirdim, farkında mısın, kokla bakayım! Ded-i ve avucunun içinde sıkıdığı bir dantel mendili Necdet'e attı: 'Bilir misin, bunun adı ne?' Necdet başıyla bir 'ne bileyim ben' işareti yaptı. 'Buna çılgın hülya diyorlar' (...) Genç kız diz üstü *sûrüne sûrüne* ta Necdet'in yanına kadar geldi (...) bütün vücudu elastiki bir maddeden yapılmış gibi uzandıkça uzanıyordu. Öyle ki biraz sonra Necdet onun dudaklarını kendi dudakları üstünde dolaşılıyor hissetti. Başını geriye çekmek istedi, fakat genç kız onun başını o kadar şiddetle yakaladı ki bu harekete imkân bulamadı. Yalnız Leyla'nın öpüşü altında kendi ağzı tamamiyle kilitli kaldı. Bu kilitli ağız, Leyla'nın bütün ümidini

124 Y.K. Karaosmanoglu, *Sodom ve Gomore*, İstanbul 1990 (ilk basım 1928), s. 358.

125 A.g.e.

bir anda kırıvermişti. Kolları kesildi, vücudu elastikiyetini kaybetti ve genç adamın kucagında kaskatı bir heykel gibi kaldı. Necdet bu heykeli sedirin üzerine bıraktı ve gitmek için ayağa kalktı (...) Bu son öpüşten dudaklarının üstünde kalan şey kimyevi bir maddenin yavan tadı idi".¹²⁶

Böylece milliyetçiliğin yıkadığı erkek bilinci, kaybettiği kontrolün, gösterdiği zayıflığın tüm intikamını, acımasız biçimde, koruması, kontrol etmesi gereken varlıktan alıyor, kurbanına tüm gücüyle, otoritesini yeniden eline aldığını ve bundan böyle kullanmaya kararlı olduğunu hatırlatıyordu.

Milliyetçiliğin kadın erkek ilişkileri üzerine etkilerini Ziya Gökalp ve Halide Edip Adıvar'dan söz ederken tartışmıştık. Tüm ilişkileri ve Müslümanlıkla giriştiği uzlaşmalara rağmen Gökalp'in milliyetçiliği, bakışlarını Osmanlı tarihinden öteye, gelişimini millette tamamlayacak bir etnik cemaate dikmesiyle, ataerkil yapıların gelişimi için yeni perspektifler sunmuştu. Kültür ve medeniyet arasında doğru ve dengeli bir birlik kurulması ile doğacak olan yeni devlet yapısının mühendisleri ve milli kültürün koruyucuları olan erkekler, bir taraftan yıllardır süregelen askeri yenilgiler, diğer taraftan Batı uygarlığının boyunduruğuna girilmesi nedeniyle yitirdikleri erkeklik gücünü yeniden elde ediyorlardı. Erkek kimliği, milliyetçi ideoloji sayesinde yeniden güçleniyor, modernleşme sürecinin "efemine" edici etkileri, medeniyeti milli karaktere uyarlamakta üstlendiği aktif rol sayesinde yok ediliyordu.

Karaosmanoğlu'nun romanlarındaki zayıf karakterli, pasif oğullar, Milli Kurtuluş Savaşı'na katılır ve Türk milletini inşa etme çabasıyla kendilerini kurtarırlar. Milli mücadele, modernleşmenin kadınlara getirdiği özgürlüğe de yeni bir anlam vermeye, bu özgürlüğün mutlaka bir maneviyat kaybına yol açacağı yolundaki toplumsal endişeleri hafifletmeye başlar.

Milliyetçi ideoloji kadınlara daha geniş bir özgürlük sunuyor, Halide Edip'in *Yeni Turan*'da yazdığı gibi, kadınlar milletin kuruluşunda aktif militanlara dönüşüyorlardı. Erkeğin yardımcısı olarak ve cinsellikten arındırılmış biçimde de olsa kadın, sosyal ve

politik yaşamda bir rol üstlenabiliyor, doğan milletin anası, öğretmeni, hemşiresi olabiliyordu.

İmparatorluğun son döneminde kadın imajı, zamanın gazetelelerinde yayınlanmış karikatürler üzerine yapılmış ilginç bir araştırmanın¹²⁷ gösterdiği gibi, başlıca iki işlev yüklenmişti: birincisi, Batılı tarzda giyimiyle düşman kuvvetlerinin suç ortaklığı; ikincisi ise, Batı yaşamı ve tüketim tarzına kendini vererek imparatorluğun yıkımına aktif olarak katkıda bulunmak idi. İstisnasız olarak toplumun içinde görüldüğü ahlâkî çöküşle bütünleştirilmiş bu kadın imajları, kolektif bilinçte modernleşme tarafından üretildiği kabul edilen her türlü olumsuzluğu temsil ediyordu. Bu karikatürlerde kadın imajına atfedilen ikinci işlev ise, milletin zayıflığını, korunmaya muhtaçlığını temsil etmektir. Çaresiz anneler veya çekici, genç güzel kadınların oluşturduğu bu imajlarda yabancı güçlerin tehdit ettiği mazlum millet sembolize ediliyordu. Bu kadın imajlarının çekiciliğinde milletin onuru cinsel ve askeri değerlerin bir karışımı halinde vücut buluyordu.

Kültür tarihi, politika, ekonomi ve kurumsal organizasyonda vuku bulan köklü değişimlerin otomatik olarak kimlik değişimlerine yol açmadığını gösteriyor. Bireysel ve toplumsal kimlikler tehdit edilmeye ve eşkallerini yitirmeye başladıklarında çok çeşitli güçler onları koruyarak sağlam bir şekilde yerleştirip, yeniden tanımlamak için harekete geçiyorlar. Buraya kadar gözden geçirdiğimiz, modernleşme atılımlarının kendilerini gösterdiği, aynı zamanda da Avrupa'nın Osmanlı gerçekliği üzerine doğrudan doğruya yaptığı kültürel, ekonomik ve politik şartlandırmaların etkilerinin açık bir biçimde görüldüğü onlarca yıllık Osmanlı tarihi boyunca edebiyat da en çelişkili, toplumla en şiddetli biçimde çatışan karakterlerini yarattı. Kadınlar, kolektif hafızada kök salmış güçlü, otoriter ve yetkili erkeğin tamamen tersi, kabullenilemez bir modern erkek kişiliğinin gerçek heykeltıraşları olarak tanıtıldılar. Kadınlar Osmanlı İmparatorluğu'nun batış döneminin romancılarının gözünde aynı anda hem tehditkâr hem de

127 P. Brummett, "Dressing for Revolution: Mother, Nation, Citizen and Subversive in the Ottoman Satirical Press, 1908-1911", Z.E. Arat (der.), *Deconstructing...* içinde, s. 37-64.

avutucu bir görünüme büründüler. Kadınların gelenekçi-dindar toplumun şartlandırmalarından özgürleşmesi perspektifi, erkekleri bir yandan büyüledi, öte yandan bir karabasanın korkutucu görüntülerini içeren bir saplantıya dönüştü. Erkekler bu perspektifi algılanmış olmaktan çok uzak olan kendi benliklerini yeniden tanımlamak için kullandılar. Onların yaşadıkları bütün bu tedirginliklere gerekli cevaplar gelecek yıllarda Atatürk ve ona yakın kadrolar tarafından aranmaya devam edecekti.

4. Kemalist Milliyetçilik

Savaş ve milletin inşa edilmesi

Milletin, yeni devletin ve ideolojisinin inşa edilmesinde, 1912'den 1922'ye kadar devam eden savaşların çok önemli rolü olmuştur. Bu savaşlar, bir önceki dönem reformcularının yokluğunu hissettiği, yenileşme çabalarının gerçekleşmesine muvafakat göstermeye hazır geniş bir kamuoyunun ilk defa oluşmasına katkıda bulunmuşlardı. Savaş sonunda köklü politik-kültürel değişimlerin gerçekleşmesini mümkün kılacak yeni psikolojik ve sosyal şartlar oluşmuştu.¹ Askerî mücadeleler sırasında Türk halkı, değişimin mümkün oluşunun ve gerekliliğinin bilincine varmıştı. Feci bir insan kaybına sahne olan Anadolu'da nüfus %30 oranında azalmıştı.² Başta Müslümanlarla Ermeniler olmak üzere değişik din

1 McCarthy'ye göre Jön Türklerin reformlarının dereceliliği bir ölçüde hareketin kendisini destekleyen geniş bir kitleye sahip olmaması ve bu yüzden kendini yeterince temsili hissedememesi ile açıklanabilir. Jön Türklerin toplumsal tabanı sivil ve askerî bürokratlardan oluşuyordu. Mustafa Kemal'in reformları ise oluşmakta olan tüm milletin desteğine sahipti. Bkz. J. McCarthy, "Foundation of the Turkish Republic: Social and Economic Change", *Middle Eastern Studies*, cilt 19 (1983), s. 139.

2 Bu oranın %10'u göçlerle oluşan kayıplardır. En büyük ölüm oranı Doğu Anadolu'da kaydedilmiştir. Bkz. aynı makale, s. 139-140.

ve etnik kökenli halk grupları arasına da yayılan savaşlar, çeşitli milliyetçilikleri açık bir şekilde birbirinin karşısına getirmiş ve Türk-Müslüman cemaatindeki yeni aidiyet duygularını güçlendirmeye başlamıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntıları üzerinde milli Türk Cumhuriyeti'ni doğuracak olan Kurtuluş Savaşı, bu atmosferde, ilk önce doğu illerinde Ermeni ve Ruslara karşı bir direnme hareketi şeklinde örgütlenerek başlayıp daha sonra, Yunan işgalini takiben Batı'ya yayılacaktı.

Enver Paşa 1913'te imparatorluğun kontrolünü tamamen kendisinin ve iki dostunun elinde toplayıp Balkanlar'da kazandığı büyük zaferden sonra Harp Müsteşarı olmuş, Osmanlı hanedanından bir prensesle evlenerek Boğaz'da şahane bir yalıya yerleşmişti. Kimi zaman, tüm Müslümanları Padişah ve halifenin otoritesi altında birleştirme, kimi zaman ise, Türkçe konuşan bütün halkları İstanbul'un politik liderliğinde toplayarak imparatorluğu canlandırma hülyaları kuruyordu. Bu hülyalarla önemli yeniliklere girişmiş, ordunun mükemmelleştirilmesini hedeflerinin başına koymuştu. Böylece imparatorluk bütçesinde askeri harcamalar iki katına çıkarılmış, İngiltere'ye iki modern harp gemisi ısmarlanmış, hava kuvvetlerinin oluşturulması işlemlerine başlanmıştı. Enver, Avrupa ordularına karşı koymayı başarabilecek bir askeri güç oluşturmaya kararlıydı ve bu kararını yürürlüğe koymak için ordusunun subaylarının yetiştirilmesini, Osmanlı topraklarında en az gözü olduğuna inandığı Alman askerî kuvvetlerine bırakmıştı. Diğer Avrupalı devletlerin direnişi ve Türk subaylarının Alman subaylarının emrine uyma konusunda çektikleri sıkıntıya rağmen, kısa zamanda Osmanlı askerî gücü artmış ve subaylar, Avrupa kumanda sistemini öğrenmişlerdi. Bu arada deniz kuvvetleri İngilizlerin, jandarma kuvvetleri ise Fransızların yönetiminde oluşturulmaya başlanmış, Osmanlı hükümeti önemli demir ve kara yolları inşa ederek İstanbul'u Anadolu'ya daha iyi bağlama çabalarına girişmişti.

Birinci Dünya Savaşı başladığında Osmanlı İmparatorluğu tarafsızlığı seçmişti ama, askerî kuvvetlerin kazandığı yeni güçten ve Almanya'nın savaşı kazanabilecek tek ülke olduğundan emin olan Enver Paşa, çatışmaya katılmanın gerekliliğine inanıyordu. Ona göre savaşın Almanlar ile birlikte çarpışılıp kazanılması, İn-

giliz, Rus ve Yunanlılar tarafından işgal edilen Osmanlı topraklarının geri alınması için tek olanaktı. Almanların bu ittifak tarafından yenilmesi durumunda ise, imparatorluğun ebediyen tarihe karışmasını engellemeye imkân yoktu. Almanların da doğal bir dost olarak gördükleri Enver Paşa, imparatorluğu hayata döndürmek hülyasıyla, hükümetin müsaadesini almaya bile gerek duymadan, Almanya ile bir anlaşma imzalayacak ve imparatorluğu böylece savaşa sürükleyecekti. Dramatik sonuçlar doğuran bu karar, yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'nun son bulmasına değil, Ortadoğu'da herhangi bir büyük imparatorluk fikrinin ebediyen sönmesine de yol açmıştır.

Enver Paşa'nın imparatorluğu canlandırma rüyası ve yanlış kararlarının hızlandırdığı son, Mustafa Kemal'in Türk milletinin yeni egemen erkek prototipi olarak belirmesi için gerekli ortamı hazırlamıştı. Mustafa Kemal'in yükselişi, 1916'daki Çanakkale savaşı ile, savaş alanında kazandığı askerî başarılarla başlamıştı. Bu savaşta, düşman tarafından bile kabul edilen olağanüstü bir cesaret ve organizasyon kabiliyeti göstermişti. İngiliz ve Avustralyalı kuvvetler Mustafa Kemal'in kontrolündeki tepelerin altına, sonradan Anzak Burnu olarak adlandırılacak yöreye çıkarma yaptıklarında, tereddüt etmeden ve üst kumandanın emir beklemeden alayını doğruca savaşa sürmüştü.

“Kendisi atıyla en önde gidiyor ve askerleri sarsılmaz bir enerjiyle sırtın yukarısına gönderiyor, (...) ‘Size ben taarruz emri vermiyorum; ölmeyi emrediyorum ... Biz ölünceye kadar geçecek zaman içinde yerimizi başka kuvvetler ve başka kumandanlar alabilir’ diyordu. (...) Çarpışmanın sonunda 57'inci alayın hemen bütün erleri ölmüştü”.³

İstanbul'da “Çanakkale'nin ve başkentin kurtarıcısı” diye karşılanan Mustafa Kemal'in ünü, fevkalade bir asker olarak yayılmaya başlamıştı. Halide Edip onunla 1918'de yaptığı bir karşılaşmadan edindiği izlenimi şöyle yazıyordu:

“Çanakkale zaferinin mükemmel organizatörü, sultanın *aide-de-camp* ı, son derecede zeki ve kurnaz, olağanüstü denecek

3 Lord Kinross, *Atatürk. The Rebirth of a Nation*, s. 130.

derecede yüksek ihtiraslara sahip bir adamdı. Onunla bir toplantıda karşılaşmıştım ama birbirimize tek söz söylemedik (...) Çok kararlı bir yüzü vardı”.⁴

Savaş alanlarında Moltke ve Napoleone üzerine çalışarak yetişmiş, yıllarca padişahın ve dinin zorbalığına ve kendisini politik yaşamın merkezinden uzak tutan Enver Paşa gibi hülyacı idealistlere karşı derin bir nefret biriktirmiş olan Mustafa Kemal, kendisini nihayet tarihî şansının karşısında buluyordu.

Kurtuluş Savaşı'nın örgütlenişi Mustafa Kemal'in politik ve askerî bir şaheseri sayılabilir. Mayıs 1919'da “Üçüncü Ordu Baş Mufettişi” sıfatıyla Samsun'da bölgenin güvenliğini ve düzenini sağlama göreviyle,⁵ Anadolu'ya geçer. Bu bölgede ordunun bazı birimleri dağılmamış ve henüz silahlarını teslim etmemişlerdi. Bu birimlerin güvenilir subayların komutasında olmaları Mustafa Kemal'in ilk organizasyon girişimlerinde önemli rol oynayacaktı. Öte yandan İstanbul ve Anadolu'nun düşman işgali altında olmasının yarattığı milliyetçi eyleme yatkın psikolojinin de yardımıyla, Jön Türk hareketinin milliyetçi kanadından pek çok sivil ve asker de Anadolu'ya geçmeye başlamıştı.

Bu ortamda doğal bir lider olarak belirmeye başlayan Mustafa Kemal, kolektif bilinçte yüceltilen, askerî cesaret, organizasyon yeteneği ve devlet duygusu gibi birçok niteliği kendi kişiliğinde topluyordu. Kuzey Afrika ve Balkan savaşları sırasında efsaneleşen askerî becerileri, kişisel ve fiziksel özellikleri, samimi arkadaş grubu içerisinde bile ona önemli bir karizma sağlıyordu.

“...Teninin açıklığı, bakışlarının canlılığı, tepkilerinin çabukluğu onu olduğundan [kırkına yaklaşıyordu] daha genç gösteriyordu. Dik duruşu, yüzünün keskin çizgileri, ona tam bir asker

4 H.E. Adıvar, *The Turkish Ordeal*, s. 14.

5 Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilgisi Samsun şehrindeki Yunanlıların Karadeniz kıyılarında oluşturacakları ve sonradan Yunanistan ile birleşecek bir bağımsız devlet kurma sevdalarını ateşlemişti. Bu istek bölgedeki Türk ve Yunan halkları arasında çatışmaların başlamasına sebep olmuştu. Böylece doğan anarşi İstanbul'daki işgal kuvvetlerini telaşlıyordu. Bu fırsattan yararlanan Mustafa Kemal ve arkadaşları geleceğin milli liderinin ilk zamanlarda girişimlerine yardımcı olabilecek prestijli bir görevle Anadolu'ya tayinini çıkartmayı başarmışlardı. Bkz. V.D.Volkan, N. Itzkowitz, *The Immortal Atatürk, A Psychobiography*, Londra 1984, s. 121-122.

hali veriyordu. Lâkin kendisinde, etrafındaki arkadaşlarını, ölçüsü, ritmi, temposu ile çok gerilerde bırakan gizli ve başka türlü bir üstünlük vardı. Vücut yapısı daha ince iken onlardan daha iri görünür, adımları ağır olduğu halde daha hızlı yürüyor sanılırdı. Kurşuni teni, geniş, çıkık elmacık kemikleri, parmakları yassı, ince uzun elleri ve sürekli hareketleri bile onu, ötekilerden ayırmaya yeterdi”.⁶

Mustafa Kemal'in yanında Kurtuluş Savaşı'na katılan tek kadın, Halide Edip de onun ellerinden büyük ölçüde etkilenmişti:

“Kompartmanımızın kapısı aniden açıldı ve Mustafa Kemal'in eli, inmeme yardım etmek için uzandı. Eli o ışıktâ görebildiğim tek parçasıydı ama aynı zamanda bu el, onun fizikî yapısının en karakteristik yanıydı. İnce, kusursuz, biçimli ve uzun parmakları, hiçbir şeyin kırıştırılamayacağı ve karartamayacağı mükemmellikte bir derisi vardı. Kadınsı denemezdi ama bir erkek eline de benzemiyordu. Hızlı ve ani hareketleri [ile] bana öyle görünüyordu ki Türkiye'nin kaplanlaşmış insanının acımasız avı, anlamım bu elde buluyordu. Bu [el] savaştan Türk'ün büyük, geniş elinden, sinirli kaslarının gerginliği, bir sıçrayışta zorba ve zalimleri boğazlarından tutmaya hazır oluşuyla başkaydı”.⁷

Mustafa Kemal, 1919'dan 1922'ye kadar, İstanbul hükümetinin engellemeleri⁸ ve Anadolu'da ilerleyen Yunan kuvvetleriyle aynı anda mücadele ederek, hem orduyu yeniden örgütlemeyi, hem de milli bir hükümet kurmayı başarmıştı. Bu uzun mücadele sırasında askerî ve sivil tüm idareyi şahsında toplamış, yetiştirme biçimi, kültür ve ideoloji bakımından çok farklı kişilerden oluşan askerî güçleri ve parlamentoyu bir arada tutmak gibi çok zor ve önemli bir işi başarmıştı. Millet Meclisi Nisan 1920'de, dağıtılan Osmanlı Meclisi'nin milletvekillerinin bir araya gelmesiyle kurulmuştu. Ankara'da toplanan yüz on beş milletvekilinden altmış beşi, Halife-Sultana bağlı ve milliyetçi fikirlere düşmandı. Nitekim mecli-

6 Lord Kinross, *Atatürk...*, s. 259.

7 H. E. Adıvar, *The Turkish Ordeal*, s. 127.

8 Şeyh-ül İslâm milliyetçileri halife ve padişahın düşmanları ilan eden bir fetva vermiş, Anadolu'da da ulema, halkı milliyetçilere karşı silahlı mücadele vermek üzere örgütlemeye çalışmıştı. Bkz. Lord Kinross, *Atatürk...*, s. 334.

sin açılışı için düzenlenen dinî törenin sonunda milletvekilleri; “saltanatı, halifelîği, milleti ve vatânı savunmak”⁹ üzere ant içmişlerdi. Milli ordunun çekirdeğini meydana getiren mücahitler de homojen bir yapıda değillerdi. Halide Edip hatıralarında bu mücahitleri oluşturan değişik grupları şöyle sıralıyor:

“İrklarının gereğine uyarak istibdada karşı doğuştan başkaldıran, başa geçtikleri zaman da despot kesilen heyecanlı, coşkun, vahşi tabiatlı Makedonyalı jandarmalar (...) daha gerçekçi, uzun boylu, kara sakallı, tatlı yüzlü ... sakın, içinden alaycı, becerikli Anadolu askeri (...) Padişahın ihanetini hissetmelerine rağmen ona sövmüyorlardı. Kendisi için bizim başarımız şüpheli görünmekle beraber, gene de sadakatle hizmet ediyordu (...) başıbozuk çeteciler bir taraftan çok şiddetli ve kanlı, bir taraftan da çok insani hislere sahiptiler. Hele verdikleri sözden hiç dönmüyorlardı. Hükümet denen şeye büyük bir nefretleri vardı. Çünkü hükümetin kanun adma diyerek her türlü şeyi yaptığına emindiler. Fakat Türkiye'nin daima sadık evladydılar... [son olarak] muntazam giyinmiş, eski İstanbul tavrılı zabıtlar”.¹⁰

Mustafa Kemal, Kurtuluş Savaşı'na, mümkün olduğunca geniş bir kitle desteği kazanmaya önem vermiş, Anadolu halkını işgalcilerle karşı mücadele gerekliliği etrafında toplamanın ve bu fikrin birleştirici gücünden mümkün olduğunca yararlanmanın önceliğine inanmıştı. Vereceği savaşın bir “topyekûn savaş” olması gerekiyordu:

“Harp yalnız iki ordunun değil, iki milletin bütün varlıklarıyla ve ellerindeki her şeyle, bütün elde tutulur ve tutulmaz güçleriyle birbirleriyle karşı karşıya gelmesi ve birbiriyle vuruşması demektir. ... Milletin her ferdi, yalnız düşman karşısında bulunanlar değil, köyünde, evinde, tarlasında bulunan herkes silahla vuruşan savaşçı gibi, kendini ödev almış hissederek, bütün varlığını mücadeleye vermelidir”.¹¹

9 A.g.e., s. 336.

10 A.g.e., s. 329-330.

11 A.g.e., s. 417-418.

Bağımsızlığını elde etmek için kendini bu yeni rehberin karizmasına teslim eden Türk halkı, yaklaşık bir buçuk asırdır süregiden askerî yenilgi ve ezikliklerden sonra nihayet, onun liderliğinde, eski gücüne kavuşmaya başlıyordu. Mustafa Kemal, birkaç sadık arkadaşı, şansı ve askerî organizasyon kapasitesinin yardımıyla, yalnız Anadolu'yu değil, imparatorluğun önemli merkezleri Edirne ve İstanbul'u da kurtarmıştı. Batılı güçlere karşı kazandığı bu kesin zafer ve Türk halkına geri verdiği gurur, onu Gazi, yani hak dini için savaşılan asker yapmıştı.

Kurtuluş Savaşı halkın egemenliği ve cumhuriyet fikirlerinin gelişmesine temel attığı gibi, toplumsal cinselliğin yeniden yapılandırılması ve değişik kadın ve erkek kimliklerinin yaratılması için de gerekli şartları hazırlamıştı.¹² Milli kurtuluş mücadelesi bir yandan asker figürünü zirveye çıkararak erkekliği yüceltiyor, diğer taraftan da kamuoyunda kadının yalnızca aileye değil, bütün millete aitliği fikrini yaygınlaştırıyordu.

Askerî mücadelenin gereksinimleri cinsler arasındaki farkları dönem süresince askıya almıştı. Kadınların seferberliğe katılmaları, savaşın kitlesel niteliğinin kuvvetle vurgulanmasına ve böylece milli duyguların güçlenmesine katkıda bulunuyordu. Genel seferberlik çerçevesinde kolektif onuru korumak için kadın ve erkekler değişik biçimlerde de olsa, bir savaşçı üniformasına bürünmüş olarak birbirlerine yakın hareket etmek zorundaydılar. Savaşa katılarak onbaşı rütbesine hak kazanan Halide Edip gibi birkaç istisna hesaba katılmazsa, milletin özgürleşme süreci ile ilgili belleğinde pek çok kadın ismi muhafaza edilmese de, Kurtuluş Savaşı'nı anan anıt ve abidelerdeki milli söylem ve ikonografide kadın figürüne de yer verilmişti.

Bunun mümkün hale gelmesinin sebeplerinin başında belirli bir erkeklik modelinin, modern askerin egemenliğinin, kendini topluma kabul ettirmesi olduğuna işaret etmiştik. Özellikle 1908

12 G.L. Mosse, *Nationalism and Sexuality: Middle Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, Madison, Wisconsin 1985, adlı öncül eserinde 18. yüzyıl Avrupa'sında 'saygın cinsellik' ve milliyetçiliğin birlikte doğduğunu ve modern milliyetçiliklerin çoğalmasının orta sınıfların vücut ve cinsel davranış normlarının inşasını nasıl etkilediğini gösterdikten sonra, o zaman oluşturulmuş bu burjuva ahlak kodları ile 20. asırda doğan faşist devletler arasında önemli bir bağ olduğuna işaret ediyor.

devriminden itibaren vücut bulmaya başlayan bu egemenlikten önceki bölümde de söz etmiş, devrimden sonra aralıksız yapılan harplerin, tüm toplumu ve politikayı nasıl özgün bir militarizme boyadığını görmüştük. Bu gelişimler sonucu askerlere ve askerî kuvvetlere milli özgürlüğün en önemli garantisi olma görevi yükleniyordu. Savaşçı asker görünümünde ifadesini bulan bir erkeklik, uzun süren bir çöküş ve eziklikten sonra yeniden doğan gürur duygusunun nedeni olmakla kalmıyor, aynı zamanda yeni kurulacak toplumun amblemine dönüşüyordu.

Doğal hayat akışını ve normal mesleki ve ekonomik faaliyetleri bir süre için askıya alan kitle savaşına has özellikler, askerlik işlevini tüm topluma yaymış, sıradan erkekleri de birer savaşçıya dönüştürmüştü. Öte yandan Kurtuluş Savaşı'nın Hristiyan düşmanlara karşı veriliyor olması, vatanını işgalden kurtarmak için savaşan Türk halkına aynı zamanda dinini de savunmakta olduğu duygusunu vermişti. Hayatta kalanlar gazi, ölenler şehit olmuştu. Mücadele ruhuna tamamen çelişkisiz bir şekilde olmasa da, dinî duygunun dahil edilmesi, savaşçı erkeğe geleneksel Müslüman kültüründe tanınan değerleri de eklemiş, onun kahramanlığına ahlakî bir anlam, neredeyse şehadet özellikleri yüklemişti.¹³

Milli muhayyilede asker, fizikî, ruhsal, duygusal bütün enerjiyle, yalnızca milletin değil, dinî değerlerin de bütünlüğünü ve saygınlığını ispatlamak için mücadele etmekte olan lekesiz ve iffetli bir kahramandı. Bu yeni fiziksel ve ruhsal gerilim fikri kadına da yansıyor. Türk Cumhuriyeti'nin oluşmaya başlayan milliyetçi ideolojisi, kozmopolit Osmanlı başkentinin yapmacıklı, modern, dış görünümüne aşırı önem verdiği ve geleneksel ödevlerini yerine getirmekten kaçındığı için ayıplanan kadınlarını reddediyordu. O, bu kadınların yerine sade, namusu bütün, yurdu ve milleti için her türlü fedakârlığa hazır; icabında fakir, kaba, sürekli çalışmaktan yıpranmış Anadolu kadınları ile özdeşleşmekten kaçınmayacak kadınlar yerleştirmeye başlıyordu. Modernliği ülkelerini daha mutlu edecek bir hedef olarak algılamış olan bu

13 M. Vincent, yakın zamanlarda yayınlanan bir çalışmada bu öğelerin önemini Katolik bir ortamda, İspanyol iç savaşında ve frankist milliyetçiliğin inşasında gösterdi. Bkz. "The Martyrs and the Saints: Masculinity and the Construction of the Francoist Crusade", *History Workshop Journal*, 47 (1999), s. 69-98.

kadınlar, milletin inşasına erkeklerin yanında aktif bir şekilde katılacak, ekonomik ve kültürel geriliğin başlıca kurbanı olan Anadolu hemcinslerine örnek olacaktı. Eğitim görebilmiş, şanslı olduğu kadar özverili de olan bu kadınlar, öğretmen ve hastabakıcı kimliklerine bürünerek en yüksek ciddiyet ve vefa ile milletin acılarını dindirmek için seferber oluyorlardı. Daha sonra şehirleri süsleyecek olan ikonografik anlatımda görüleceği gibi, ekonomik ve kültürel geri kalmışlığın başlıca kurbanı olan Anadolu kadını ise, özellikle Kurtuluş Savaşı sırasında üstlendiği aktif rolle resmedilecekti. Özverili, cömert, çalışkan Anadolu kadını, milletin yaşadığı bu acı günlerde toprağı işlemeye, buğday yetiştirmeye devam etmişti. Erkeği cephede düşmanla çarpışırken, o, yuvasının ocağını canlı tutmak için odun taşımış, toprağın ürünlerini pazara götürerek ailesinin geçimini sağlamış, kış demeden, kucağında çocuğuyla cepheye silah ve cephaneye taşımıştı.¹⁴ Bütün bu kadın figürleri, sessiz özverileri, çektikleri acı ve gösterdikleri kahramanlıklarla, erkeklerden, kendileri ve çocukları için hak ettikleri sevgi ve himayeyi talep ediyorlardı. Bu kadın çehrelerinin temsil ettiği millet, güzel ve sade olduğu gibi, sevgi ve şefkat uyandırmaya da muktediri.

Halide Edip Adivar'ın özellikle savaş sırasında ve sonrasında yazdığı romanlardaki karakterlerin Kemalistlerin oluşturmak istediği, yeni kadın modelini şekillendirmede etkili olduğu Türkiye feminist yazarlar arasında paylaşılan bir yargıdır. Halide Edip'in özlediği, ülkesine hizmet eden model kadın ile protestan misyonerlere has ideal kadınlık kavramı arasında, yazarın Amerikan protestan misyonerlerin okulunda aldığı eğitimden kaynaklanan, büyük benzerliklere de işaret edildi.¹⁵ Gerek Kemalist, gerekse protestan her iki modelde de kadın, toplumsal değişimin

14 Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, cilt: II, Ankara 1989, s. 96. Ayrıca bkz. Halide Edip Adivar, *The Turkish Ordeal*.

15 K.P. Başçı, "Shadows in the Missionary Garden of Roses: Women of Turkey in American Missionary Texts", Z.E. Arat (der.), *Deconstructing* içinde. Duygu Köksal, Halide Edip'in Hristiyanlığa karşı derin bir saygı beslediğini iddia ediyor: "misyoner hayatının sadeliğine, zevkine ve düzenine karşı hayranlık ve saygı" duyuyor ve "onun Müslüman mistik eğilimlerine göre kategorize edilmesinin" imkânına inanıyordu diye yazıyor. Bkz. D. Köksal, "Nationalist Theory in the Writings of Halide Edip", *The Turkish Studies Association Bulletin*, 17 (Autumn 1993), s. 88.

bir aracı olarak algılanıyor; kadının statüsünün yükselmesi, tüm milletin yükselmesinin ilk şartı olarak kabul ediliyor. Kadının sosyal uğraşına verilen büyük öneme rağmen, esas görevinin anelik, yani yeni bir aydın vatanseverler kuşağı yetiştirmek olduğu üzerinde ısrarla duruluyor.¹⁶

Halide Edip, milli mücadeleyi, yaşadığı ayrıcalıklı konum sayesinde çatışmaların içerisinden gözlemleyerek, özellikle *Ateşten Gömlek* (1922) ve *Vurun Kahpeye* (1923) adlı romanlarında savaş sırasında hâkim olan kadın erkek ilişkilerini ve özlediği milli kadının idealini tasvir eder. Bu romanlardaki kadın kahramanlar ona benzeyen, genç, gözüpek, güçlü karakterli ve kararlı kadınlardır. Kadınlıklarını, tipik anne ve eş rolleri kapsamında muhafaza etmeyi sürdüren bu kadınlar, milletlerinin ivedi zorunlulukları karşısında olağanüstü fedakarlıklar yapmaya kadirdirler.

Vurun Kahpeye'nin kahramanı, genç, güzel Aliye, idealist bir öğretmendir ve Kurtuluş Savaşı arifesinde Anadolu'nun gözden uzak köylerinden birinde öğretmenlik yapmaktadır. Yalnızlığı köyün eşrafı tarafından derhal cinsel açıdan müsait bir kadın olarak algılanmasına neden olurken, onu çocuklarının öğretmeni olarak tanıyan pek çok köylü ise ciddiyetinden ötürü kendisini takdir etmektedir. Nitekim köyde yaygın gibi görünen misojinist¹⁷ önyargıların sorumlusu, dini, çıkarlarının bir aracı olarak kullanan eşraftır.

Bu zengin ve her istediğine sahip olmaya alışkın adamların saldırganlıklarına hedef durumuna gelen genç kız, kısa bir süre sonra evlerinde yaşadığı yaşlı karı kocanın ölen kızlarının yerini alacak derecede sevgi ve saygılarını kazanır. Bu yaşlı çift tarafından evlat derecesinde benimsenen Aliye, nihayet yerli bir aileye dahil olmuş, onun himayesine girmiştir. Romanın büyük bir bölümü Aliye'nin dürüstlüğü ve iffetini ispatlamaya ayrılmıştır. Yalnız bir kadının nasıl olup da onlarla beraber olmayı, hatta evlilik tekliflerini kabul etmediğini bir türlü anlayamayan ve giderek iyice kinle dolup saldırganlaşan taliplerini kendisinden uzak tutmayı başarır. Onun köy çocuklarına okuma yazma öğretmek gibi bir

16 K.P. Başçı, *Shadows*, s. 113.

17 Misojini: Kadınlara karşı ilgisizlik, küçümseme ve horgörü duygularına verilen isim.

misyonu vardır, bunun da ötesinde o, sevgi ve ortak idealler üzerine temellendirilecek bir evlilik hayal etmektedir.

Milliyetçi bir bölüğün genç kumandanı ile beklenmedik bir karşılaşma ona uzun zamandır beklediği aşkı getirecektir. Bu kumandan onu, dine hakaretle suçlayan düşmanlarının –avanslarını reddettiği erkekler– kıskırttığı bir grup köylü tarafından küçük öğrencileri önünde aşağılanmaktan kurtarır. Aliye, Tosun adlı bu milliyetçi kumandan ile nişanlanarak köy içerisindeki düşmanlarının sayısını iyice artırır. Bunlar arasında, özellikle Hacı Fettah Efendi adlı dindar bir adam, ona karşı durmak yorulmak bilmeden nefret tohumları ekmektedir. Köy, Yunan birlikleri tarafından işgal edildiğinde, diğer eşraf gibi Hacı Fettah Efendi de, düşmanın yanında yer alır ve Yunan kumandana Aliye ve milliyetçi nişanlısını anlatarak yaşlı babalığını tutuklamasını tavsiye eder. Aliye, babalığını kurtarmak için kumandan Damyanos'la görüşmeye gider. Genç kadının kişiliği ve iffetinin derinden etkilediği kumandan, ona aşık olur ve babalığını serbest görmek istiyorsa kendisiyle kalmasını teklif eder. Bu durumda köydeki kuşatmayı kaldıracağına da söz verir.

Aliye, bu fedakârlığa ancak nişanlısını kurtarmak için katlanacaktır. Tosun son saldırıyı hazırlamak ve halkı, çekilecek düşmanın yapacağı caniliklerden mümkün olduğunca korumak göreviyle köye gelir. Geceyi Aliye ile birlikte biri diğerinde kayboluncaya dek sevişerek geçirirler. Tosun Aliye'ye onunla birlikte köyü bırakmasını önerir, fakat kendisini bir bakıma köyün anası kabul eden Aliye, zafere kadar köylülerin acılarını paylaşmaya kararlıdır. Hacı Fettah Efendi'den Tosun'un köyde olduğunu öğrenen Yunanlar, evi çepeçevre sararlar. Tosun bir an da olsa Aliye'den şüphelenir:

“Aliye'yi en ateşli ve samimi bir derinlikle seven Tosun'un yüzünü, her şeyden uzak, yalnız ve korkunç bir düşünce, belki bir umutsuzluk kapladı. Birkaç saat önce Aliye'nin bakışlarıyla sarhoş ve uysal, kendinden geçen Tosun, şimdi beynini saran fikrin dışında hiçbir şey duymuyor, anlamıyor, hiçbir lakırdıya karşılık vermiyordu. İdare lambasını yakmışlar, perdeleri indirmişler, kadınlar gayet yavaş yürüyorlar, nefes almaya korkuyorlardı. Halbuki Tosun, görmeyen gözlerle boşluğa bakıyordu.

Aliye (...) bir defa daha anlıyordu ki Tosun, önce kendi dimağını kaplayan fikrin esiri, kuluydu. Ve bütün idealist adamlar, belli bir ülküye varlığını vermiş olanların zulmüyle zalimdir (...) Fakat yazık o kadına ki, kalbimi böyle bir adama, iradesini böyle bir fikir esirine kaptırmıştır. Çünkü fikriyle sevgilisi karşı karşıya geldiği zaman, çekilen ıstırap, dökülen gözyaşı ne kadar çok olursa olsun, feda edilecek olan mutlaka sevgilidir”.

Böyle olduğunu bilmesine rağmen Aliye Tosun’u ve onun emellerini anlamaya devam eder:

“Aliye, ona dayak yemiş küçük bir kızın korkak gözleriyle bakıyordu. (...) Fakat bu aşk umutsuzluğu, elemi çok sürmedi. O da Tosun’un bir fare gibi düşmanlar tarafından kapana kısıtılmasının korkunçluğunu düşündü. (...) Tosun’un boynuna atıldı. Yumuşak kolları boynunda, başı geniş ve kuvvetli erkek göğsünde, gözleri kupkuru, fakat vücudu zavallı bir küçük sıtmalı gibi, soğuk bir ürperişle titredi. Ama ölümlere kadar sevdiği bu sağlam ve erkek göğsü, kendisinin değil, daha büyük ve daha soyut bir aşkın yüklerini taşıyordu. Tosun ülküsünün, yalnız onun, tamamen onundu (...) Başını ruh güzelliği içinde kaldırdı (...) Tosun’un elini tuttu, çekti. Minderin üstüne, yanına oturttu. Uzun, ince parmaklarının içinde onun kocaman elini bir çocuk gibi okşayarak konuşmaya başladı: Ben kurtuluş çaresini buldum (...) Ben şimdi çıkar, Damyanos’a giderim ve kapımızdan bu nöbetçi erleri kaldırttırırım. Daha önce sana Durmuş’u göndereceğim. O aşağıdan, bilhassa arka sokaktan erler çekilince, seni kaçırmanın yolunu bulur (...) [Damyanos] babamı kurtarmak için gittiğim gün bana evlenme teklif etti ve buna karşılık, buradan çekileceğini, onun çekilmesinin buradaki kendi birliklerini zayıflatacağını ve belki Anadolu’daki düşman ordusunun dağılacağını söyledi. Reddettim Tosun (...) seni, memleketimden çok seviyorum galiba!”¹⁸

Aliye’nin sözleri onun aşkını ve erkeklik gururunu rencide etmesine rağmen Tosun, sevdiğinin teklifini kabul etmekte çok fazla tereddüt etmez:

18 H.E. Adivar, *Vurun Kahpeye*, İstanbul 1983 (ilk basım 1923), s. 113-118.

“Tosun bir an için yalnız eşini bilen bir erkek, yalnız sevgilisini ve aşkını tanıyan bir ruh oldu. Fakat o da (...) bu kadının arkasında yürüyen ordusunu, sıkıntı ve zincir altında ıstırap çeken milletini gördü. (...) Aliye’nin gözlerine derin derin baktı ‘Seni ölümden beter bir şeye gönderiyorum. Fakat senin zekân, senin kahraman kalbin bu felaketten de bir yol bulup sıyrılacaktır. Sana namusum üzerine yemin ediyorum ki, senden daha cesur, senden daha kahraman bir tek asker tanıyıyorum”.¹⁹

Nitekim Aliye, bu zor durumda da iffetini korumayı başaracak, Damyanos’la evlenmeye hazır olduğunu açıklayınca Yunan kumandanının müstakbel eşi muamelesi görecektir. Ama, önce Allahsız bir milliyetçinin sevgilisi, sonra da gavur kumandanının müstakbel eşi olmayı kabul ederek dini bütün köyün onurunu bozmuştur. Milliyetçilerin köye varmasından hemen önce Yunan askerleri kaçır ve Hacı Fettah Efendi tarafından kışkırtılan bir grup köylü, onu düşman kumandanının sevgilisi olmakla suçlar. Aliye’nin fedakârlığının karşılığı, din adına taşla tutularak cemaatin namusunun temizlenmesi olacaktır.

Romanın ilk gayesi şüphesiz ki, yeni kadının düşmanları ile milletin düşmanlarının aynılığını göstermektir. Atatürk’ün *Nutuk*’ta belirttiği gibi, Türk milletinin düşmanları yalnızca dışakiler değildir. İçte de kendi çıkarlarını her şeyin üstünde tutan bazı bireyler ve gruplar bulunmaktadır ve bunlar, dini, kendi çıkarları için kullanmaktadırlar. İmparatorluk rejiminin tarihe karışmasıyla ayrıcalıklarını kaybetmiş olan bu kişi ve gruplar, Anadolu halkının içinde bulunduğu ekonomik, toplumsal, kültürel geriliğin başlıca sorumlularıdır. Onların temsil ettikleri din, gericilikle eş anlamlıdır, bir seri batıl ve temelsiz inançların toplamından meydana gelmiştir. Onlar milletin inşası ve ilerlemesi yolundaki asıl engellerdir.

İlerici güçler olarak takdim edilen milliyetçilerle muhafazakârlar arasındaki ikilem Cumhuriyet döneminin başlıca edebi *toposu* olacaktır, fakat *Vurun Kahpeye*’deki kadın kişiliği bunun ötesinde anlamlı ve özgündür. Aliye, bütün roman boyunca kadınca davranır. Halide Edip genç öğretmenin misyonu olarak takdim ettiği

19 A.g.e., s. 119.

mesleki uğraşım anlatmaktan ziyade, kendi saygınlığını ispatlamak için giriştiği çabaları vurgular. Aliye ilk fırsatta kendini bir erkeğin koruyuculuğuna emanet eder. Önce yaşlı çiftin evlatlığı olarak, etrafında bir aile sıcaklığı yaratır ve baba otoritesi ve anne himayesi altında yaşar, daha sonra kendisini ruhen ve bedenlen sevdiği nişanlısına atfeder. Aliye'nin kendine has bir yaşamı, idealleri yoktur. O milliyetçi de değildir, o sadece, bir erkeğin müstakbel eşidir ve kendini feda etmeye karar verdiğinde bile, bunu sevdiğine ve onun ideale hizmet etmek için yapar. Buna rağmen, milliyetçilerin elde ettiği zafer, büyük ölçüde onun fedakârlığının sonucudur. Tosun'u düşman kuşatmasından kurtaran Aliye, onun düşmanı cephanesiz bırakmak ve demiryolu ile bağlantısını kesmekten ibaret olan görevini yerine getirmesini sağlamıştır. Tosun, Aliye'ye karşı zaafına, onun "bakışlarıyla sarhoş ve uysal" eden kadınlığına, ona karşı duyduğu aşka yenildiği için görevini tehlikeye sokmuştu. Yukarıda aktardığımız uzun bölümde Tosun, neredeyse kendi zaafının sorumlusu gördüğü Aliye'yi cezalandırmayı ister. Aliye, kadınlığının kendine bahşettiği kuvvetli silahtan haberdar, sevgilisini kuşatmadan kurtarmak için kadınlığını, cazibesini kullanacak, Yunan kumandanını kolaylıkla vatanına ve askerî misyonuna ihanete sevkedecektir. Ancak, yine kadınlığı, milletin kadın düşmanı gerici muhaliflerinin gözünde, Aliye'nin kurban edilmesinin nedeni olacaktır. "Kanınin yarısını, gençliğinin çelik organlarını uğrunda sakat ettiği" savaş bittiğinde sevgilisinin korkunç ölümünü öğrenen Tosun için önemli olan, onun bu "büyük fedakârlığı temiz kalarak" yapmış olması ve ona "temiz isminin geri verilmesi"nin²⁰ sağlanmasıdır.

Ateşten Gömlek'in kahramanı Ayşe'nin Kurtuluş Savaşı'na katılışına da kadınsı duygular neden olmuştur. İzmir'in Yunanlılar tarafından işgali sırasında Ayşe, kocasını ve biricik oğlunu kaybeder. Çaresiz ve yalnız, İtalyan bir ailenin²¹ yardımı ile İstanbul'a gider ve orada yaşayan uzak bir akrabası Peyami'nin yanına sığı-

20 Aynı eserde, s. 140-141.

21 İtalya, Osmanlı İmparatorluğu'nun paylaşılmasına katılmakla birlikte, Lloyd George'un Yunanlılara desteğinin verdiği endişeyle Türk milliyetçilerine karşı uzlaşımçı bir tavır takınmıştı. İstanbul'daki İtalyan yüksek komiseri Kont Sforza, Mustafa Kemal'e Sefaretinin himayesini sunmuştu. Bkz. V.D. Volkan, N. Itzkowitz, *The Immortal Atatürk*, s. 117.

mr. Peyami ve arkadaşı İhsan, milliyetçi çevrelerle sürekli ilişki içerisindeyler, Ayşe de onlarla birlikte gösterilere katılmaya başlar. Sonunda üçü de milli mücadeleye katılmak için Anadolu'ya geçmeye karar verirler. Gizliden gizliye Ayşe'yi rüyalarında yaşatan İhsan ve Peyami, milliyetçi duyguları ve savaş zorunlulukları ile, ikisi için de ateşten bir gömleğe dönüşmüş olan aşklarını süsleme etmek zorundadırlar. Kendini hemşireliğe kaptırarak çevresindeki acıların içine gömülmüş olan Ayşe, yoldaşlarını derinden sarsan bu aşk fırtınasından habersiz gibi görünmektedir.

İhsan'ı, bütün ümitlerini ona bağlamış öksüz köylü kızı Kezban derin bir aşkla sevmektedir. İhsan'ın kumandasındaki askerler bölüklerine katılmak için köyden ayrıldıklarında Kezban, kendini onun atının nalları arasına atarak, birlikte gitmeleri için yalvarmaya başlar:

“Babamı gâvurlar öldürdüler, anam yok, dedem yok, beni nerelelere bırakıyorsunuz? (...) Gitmicam, [köye] gitmicam! Tüfek atamam mı? Yaban şehrinden garılar gelir de ben gelip bir iş tutamam mı? (...) Beni de al, sen nereye varırsan ben de varırım. Her işini idem, guzum, guzum, ben bu şehir garısı gibi hastaya da baharım (...) İhsan en ağır, en kaba sesiyle birdenbire emreden, hükmeden bir reis, bir erkek oldu (...) Kezban İhsan'ın sesiyle kalktı, yaşlı gözleriyle ona sinmiş bir çocuk gibi baktı. Evvelâ bir şey söylemek istiyordu; sonra karşısında hâlâ sert ve âmir duran erkek nazarları altında eridi. Sesi ve kalbi kırılmış, fakat hâlâ ağlayarak döndü, köyün yolunu tuttu”.²²

Halide Edip bütün roman boyunca Ayşe'ye âşık olan iki erkeğin, bir yandan savaş sorumluluklarının aşk duygularıyla bağdaşmazlığından, diğer yandan kendisini bir kadın olarak değil yitirdiği kocasının, oğlunun ve vatanının intikamını almaya niyetli bir kişi olarak gören Ayşe'nin ciddiyetinden kaynaklanan iç çatışmalarını anlatır. Hiç değilse bu yüzden insani duygular karşısında daha yumuşak olması gereken bu erkeklerden birinin, kendini seven bir genç kız önünde takındığı bu vahşi tavrı anlamak kolay değildir. Ayşe, Kezban'dan farklı, modern, eğitilmiş, şehirli bir ka-

22 H.E. Adivar, *Ateşten Gömlek*, İstanbul 1937 (ilk basım 1922), s. 142 (altını ben çizdim).

dındır. O, değişimi yaşamış seçkin bir Osmanlı kadınıdır. Onun değişimi, Yakup Kadri'nin yakındığı metamorfoz türü bir değişim değildir. Ayşe ahlak  bakımından kusursuzdur; kocasına ve oğluna olan sadakati örnek gösterilecek niteliktedir ve bu sadakatini onların ölümünden sonra bütün millete yöneltmiştir. İhsan ve Peyami ona duydukları aşta vatan aşkını bulurlar. Kezban ise geri kalmış toplumun korunmaya muhtaç, zayıf, yalnız ve cahil kadın prototipidir. İhsan onun karşısında otoritedir, erkektir, onu korumak için her şeyden önce ona h kmetmelidir. Sevilen kadın figürü intikamını alan m cadelecinin giysileri içinde kadınlığından sıyrılırken, değişme imkânını bulamamış seven kadın, Kezban, sevdiği adama kadınlığını sunarak onda hükmeden erkeği uyandırır.

Böylece, vatan, millet sevgisi gibi yüce değerler erkekle özdeşleşerek, erkek hâkimiyetinin ana direkleri haline gelir ve bu nitelikleriyle kendilerini kadınlara empoze ederler. Kadınlar mücadeleye kader tarafından itildikleri için girerler ama, erkeklerden farklı olarak, mücadeleye has coşku ve korkuyu tadamazlar.²³

Kadının Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında geçirdiği, *Ateşten Gömlek*'te Ayşe tarafından temsil edilen dönüşüm oldukça anlamlıdır. Yalnızca Halide Edip'in savaş ortamını konu edinen romanları değil, İstanbul toplumunu ve onun değişimlerini anlatan diğer romanlar da savaşların kadın kişiliği üzerinde yarattığı derin etkileri yansıtıyorlar. Coğunlukla gözlendiği gibi, Türk toplumunda da savaş, ataerkil sistemi yeniden düzenliyor ve onu kendi özüne indirgiyordu. Savaş, kadınların erkekler tarafından yalnız bırakılmasına, ailelerin yalnız kadın ve çocuklardan oluşmaya başlamasına yol açıyordu. Anne ve büyükanneler, günlük hayatın gereklerini yerine getirmek için tüm sorumluluğu üstlenmek zorunda kalıyorlardı. Bu durum, bir yandan, kadınların cemaat namusunun bilinen temsilcileri olarak, ataerkil değerleri ne denli derinlemesine özümsemiş olduklarını açığa çıkartıyordu. Öte yandan, cinsler arasındaki dengeyi tamamen bozarak savaş sonrasında toplumsal cinsiyet mekanizmalarının yeniden oluşturulmasının gerekliliğini yaratıyordu.

23 G.L. Mosse, *L'immagine...*, s. 69.

bamla evlendiğinde henüz on üç yaşındaymış... Dışarıya pek ender çıkardı; o da eğer yanında birisi varsa... Zamanını, yüz-yıllarca ailesindeki her kadının yaptığı gibi, terasta veya bahçe-deki incir ağacının altında oturarak geçirirdi. Yaşamı, kocası-nın evinde bir süs olmaktan öteye gitmiyordu, ama o bundan yakınmazdı, üstelik çok da mutlu görünürdü".²⁷

Baba, şefkatli bir ebeveyn ve koca olarak anlatılır. Sorumlu bir işadama ve politikayla ilgilenmeyen bir ilericidir. Ailenin hayatı, Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar, görünürde uyumlu ve sakin bir şekilde devam eder. Büyükbabanın ölümüyle tüm sorumluluğun kendi omuzlarına çöktüğü baba, olacakları tahmin ederek, ailenin refahını garanti altına almak amacıyla savaş patlak vermeden işini devretmeye ve daha mütevazı bir eve taşınmaya karar verir. Bu kararın verilmesi ve açıklanması, romanın ekonomisi içerisinde ilk kez karı-koca arasında somut sorunlardan söz edildiği, çocukların ve ailenin sorumluluğunun babanın evden ayrılmak zorunda kalması durumunda anneye geçebileceğinin ifade edildiği noktadır. Yazar bu zor günlerdeki çocukluk hatıralarını eşelerken babasının sık sık kendisi ve kardeşi için duyduğu endişeye değiniyor. Bu ince duygulu, sanatsever, iyi kitaplar okuyan, hep bolluk içinde yaşamış burjuvalar, askerî hayata uygun değildirler.

Yaşam, babanın ve dayının bir daha geri dönmeyecekleri savaşa katılmak üzere hareket etmeleriyle değişmeye başlar. Babanın bıraktığı para sayesinde başlangıçta kadın ve çocukların yaşamı birkaç kaçınılmaz değişiklik bir yana çevreyi saran gerçekliğin çirkinliğinden korunmuş biçimde akmaya devam eder. Onlarla kalan iki hizmetçi bütün evişlerini yapmaya ve ailenin dış dünya ile her gün güçleşen ilişkilerini yürütmeye devam ederler. Büyükanne, kocasının ölümü ve oğlunun savaşa katılmasını izleyen kaçınılmaz statü ve otorite kaybına eklenen tasarruf etme zorunluluğuna adapte olmayı başaramadığından, çok yaşlı ve zengin bir adamla evlenmeyi kabul eder. Dehşetli bir yangında evin ve paraların içerisinde saklandığı kutunun tamamen yanması, yaşam şartlarını kökünden değiştirecek ve aileyi sefaletle sürükleyecektir.

Osmanlı şehirlerinde ahşaptan inşa edilen evlerin ardarda çıkan yangınlar yüzünden ortadan kalkmasıyla şehir peyzajını yeniden inşa etme imkânından yoksun kalışımız gibi, Orga'ların evi de yarak aileyi geçmişinden, köklerinden tamamen yoksun bırakıp yeni bir kimlikle ortaya çıkarır.

Bu trajediyle hemen hemen eş zamanlı olarak amcanın eşi de, kocasının matemine ve kendi yalnızlığına dayanamayarak zengin evinde veremden ölür. Kocasından sonra öldüğü için tüm malı mülkü kendi ailesine geçer. Bu, Orga ailesi için ataerkil sistemin ifade ettiğı tüm güvencelerin ölümüdür. Büyükkannenin yeni kocasının onlara acıyarak verdiğı harap bir evde yaşamaya başlarlar. Anne, artık tüm zorluklara tek başına göğüs germek zorundadır. Yeni şartlar ve çocukların sorumluluğı onu tamamen değiştirir; bulduğunu pişirmeyi, karaborsada bir parça ekmek için kavga etmeyi, kocasından haber edinmek için uğraşmayı, hatta çok az bir para karşılığında büyük ve harap bir fabrikada sabah akşam asker elbisesi dikmeyi öğrenir.

Savaş sonunda artık o İstanbul'u dolduran yabancılara nakış sanatının ürünlerini yüksek fiyata satan, namusunu ve saygınlığını yitirmeden yüzü açık dolaşan bambaşka bir kadındır. Peçesiz olmasına rağmen ciddiliğı ve ölçülü davranışları ona kadın olarak bakma cesaretini kırmaya yeterlidir. Kocasının hatırasına sadık bu genç dul, yabancı bir subayın kendisine yaklaştığını gördüğünde mahallenin korumasına sığınır ve kadın erkek bütün komşularından, kendisinde bir kadın görmeye cesaret eden bu yabancıyı kovmalarını ister. Oğullarını yeni milli askerî akademiye yerleştirir. Ancak onun yaşamını garanti etmiş olan iç ve dış arasındaki denge, bir daha onarılamayacak biçimde kopmuştur. İçerinin bir zamanlar kendinden memnun bu varlığı, dışın kaosu ile mücadelesinde ulaştığı özgürlükle, onulmaz bir yara almıştır. Orga'nın annesinin ulaştığı bu zorlama özgürlüğün, bu "bir sūs"ten, sorumlu ve aktif bir birey yaratan insanüstü gayretin bedeli, aklını yitirmek olur. Son günlerini bir akıl hastanesinde, kimi ölümü, kimi varlığıyla onu bu korkunç değişimi yaşamak zorunda bırakan kocası, kayınvalidesi ve oğullarına kızarak geçirir.

Hayatlarının ilk yıllarını dadılar tarafından korunarak, büyükbaba ve baba tarafından şımartılarak ayrıcalıklı bir ortamda yaşa-

muş, erkekler dünyasına görkemli sünnet törenleriyle girmiş İrfan Orga ve kardeşi için ailenin kaderinin değişimi, yalnızlık ve açlıkla mücadele içinde geçen zor bir büyüme dönemini beraberinde getirmiştir. Onlar için yitirdikleri sosyal statüye dönmenin tek imkânı, yeni Cumhuriyet'in subayları olarak yetişmektir. Anne, oğullarını Kuleli Askerî Okulu'na bırakmaya gittiğinde, kumandan ona kuralları izah ettikten sonra her oğul için bir teslim kâğıdı imzalamasını ister:

"Bu kâğıt, çocukların önce Kuleli Askerî Okulu'nda ve daha sonra Harbiye'de devlet tarafından okutulacağına dair teminat vermektedir. Tabii sınavlarını geçmeleri şartıyla. Karşılığında on beş yıl süreyle orduya mecburi hizmetleri var. Şayet bitirme sınavlarını başarı ile geçemezlerse bu süreyi çavuş olarak yapacaklar. Er oldukları takdirde yükselme şansları yoktur."

Annenin kâğıtları imzalamasından sonra çocuklar bir binbaşıya teslim edilirler:

"Bundan sonra istesek de dönüş yok. Benden daha mutlu bir insan var mıydı yeryüzünde şimdi? İşte o güzelim, uzun, beyaz, çarpıcı binada okuyacaktım bundan sonra. Yardımcı subay ciddi bir tavırla ellerimizi sıktı: '15 Mayıs'ta okula başlıyorsunuz'. Mutluluktan titredim".²⁸

Orga askerî okulda aldığı eğitimin üzerinde bıraktığı intibai şöyle özetliyor:

"Asker olmayı öğrendim... bu eğitimi, savaş yaşamış, sabırsız ve çoğunlukla merhametsiz öğretmenlerin elinden al[dım]. Uzun süre kımıldamadan, hatta göz kırpmadan ayakta nasıl durulur, acıya nasıl ses çıkarmadan dayanılır, dayak yiyince nasıl gözyaşları bastırılır, yaşıma henüz on olmasına rağmen bunları biz de biliyorduk. Acıya dayanmanın daha büyük acıdan kurtardığını anlamıştık. Kolay akan gözyaşları bulunduğumuz topluma göre değildi. Hemen bir görevli alayla sorardı: 'Kadın gibi ağlamaya utanmıyor musunuz?'. 'Hazır ol!' dediğinde hazır olmayı, ellerimizi gelişigüzel sallamaktansa, de-

28 A.g.e., s. 197-198.

vamlı bir yumruk halinde sıkmayı, avuçlarımıza değnek bütün hızıyla inerken yüzümüzden bir şey belli etmemeyi, sözün kı-sası iyi asker olmayı öğren[dik]. Çoğumuz bu öğrendiklerimizi ilerde emrimizdeki askerlere uygulayacaktık. Kimse bizi duygusal olmadığımız için kınamasın. Gerçekçi olmaktan, insancıl duygulardan arınmaktan başka bir şey öğretmemişlerdi bize”.²⁹

Geleneksel toplum yaşamının ahenginin korunması açısından en önemli faktörlerden biri olan iç ve dış arasındaki dengenin böylesine onulmaz biçimde bozulduğu bir ortamda ataerkil kül-türün aldığı yaraların tedavisi, toplumun yeni bir dengeye kavuş-turulması ve toplumsal cinsiyet mekanizmalarının bu yeni denge-yi ifade edebilecek biçimde yeniden düzenlenmesi işlevleri, topluma egemenliklerini kabul ettirmiş olan askerlere bırakılmıştı. Askerlik niteliklerine yeniden bürünen egemen erkeklik, toplu-mun dışın kaosundan korunma ihtiyacına verebildiği en rahatlatıcı cevaptı.

Cumhuriyetçi ve milliyetçi devlet

Yeni bir ordunun oluşturulması ve bağımsızlığın kazanılması, Mustafa Kemal'in taktik ve stratejik yetenekleri sayesinde gerçek-leşmişti. Askerlerin egemenliği, Kurtuluş Savaşı sayesinde gerek yönetici sınıf içerisinde, gerekse de toplum bünyesinde iyice sağ-lamlaşmıştı. Mustafa Kemal savaşın sonunda, 1923'te, milletin üzerine inşa edileceği vatanın kurtarıcısı tartışmasız milli kahra-man olarak, Cumhuriyet'i kurduğunu ilan ediyordu. Savaş alanla-rında doğan Türk milleti, liderinin önereceği her türlü çözümü gurur duyarak kabullenmeye hazır görünüyordu.

Onun direktifleri altında, çoğunluğunu askerlerin oluşturduğu Kemalist kadrolar, tipik bir pragmatizmle, her şeyden önce Türk milliyetçiliğine gerçekleşmesi mümkün bir idealin boyutlarını vermiş, milletin tanımını, askerî olarak savunulabilecek toprakla-rın oluşturduğu vatanın “doğal” sınırlarıyla özdeşleştirmişlerdi. Atatürk bu konuyu *Söylev*'de şöyle izah ediyordu:

29 A.g.e., s. 214.

“Bizim aydınlık ve uygulanabilir gördüğümüz siyasal yöntem, ‘ulusal siyasadır’. Dünyanın bugünkü genel koşulları ve yüzyılların kafalarda ve ırklarda yerleştirdiği gerçekler karşısında düşçü olmak kadar büyük yanılğı olamaz (...) Ulusal siyasa demekle anlatmak istediğim şudur: Ulusal sınırlarımız içinde, her şeyden önce kendi gücümüze dayanarak varlığımızı koruyup ulusun ve yurdun gerçek mutluluğuna ve bayındırlığına çalışmak; gelişigüzel, ulaşılamayacak istekler peşinde ulusu uğraştırmamak ve zarara sokmamak...”³⁰

Milli devletin yönetim kadrolarını oluşturan sivillerin %85'i, askerlerin %95'i, önceki Jön Türk hükümetinden geliyordu. Bu kişiler, şimdiye dek, kendilerini hep büyük ve kozmopolit bir imparatorluğun yöneticileri olarak algılamışlardı. Şimdi milli devletin yaratılmasını mümkün kılan pragmatizmin, geçmişten miras alınan bu yönetici sınıfın ihtiraslarını yeniden biçimlendirmesi gerekiyordu. Bu gereksinme, geleneksel erkek kimliğindeki buhranın en önemli göstergelerinden biriydi.

Kemalistlerin milleti inşa etme projesinde devlet, başlıca modernleştirici ajan olma işlevini üstleniyordu. Türk halkının bir millet haline gelmesi, onun çağdaş uygarlığın bir parçası olarak Batı'nın gelişmiş milletleri arasındaki haklı yerini alıp geleceğini kurma hedefinin hem koşulu hem de aracı idi. Böylece Kemalist milliyetçilik geleceğe dönük bir proje olarak doğuyordu: Cumhuriyet sınırları içerisinde yaşayan Türkler, milli inancı paylaştıkları, bu projeyi benimseyerek göstermek durumundaydılar. Dolayısıyla Cumhuriyet'in egemen sınıfı da devletle güçlü bir özdeşleşme içinde doğuyor, tek yönde birleştirdiği halkın enerjisini “yeni bir gelecek oluşturmak için yeni bir uygarlığın içinde yeni bir millet”³¹ yaratma hedefine yöneltiyordu.

Bu tasarıda ne hanedanın meşruiyetine, ne de toplumsal birli-

30 M.K. Atatürk, *Söylev*, cilt II, s. 323.

31 M. Heper, *The State Tradition*, s. 47. T. Parla'nın *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*, 2 cilt, İstanbul 1991-1992'de yazdığı gibi, dil devriminden sonra *ülkü* olan *meşkûre* kavramı, milletin yeniden doğuşu üzerine Kemalist söylemin temel kavramlarından birini teşkil etmekteydi. Mustafa Kemal bu kavramı Kurtuluş Savaşı sırasında bağımsızlık, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra ise Batı kültürünün tamamen alınarak modernleşmenin hızla gerçekleştirilmesi anlamında kullanmıştı.

ğin dinî temellerine yer vardı. Milli Kurtuluş Savaşı boyunca Kemalistler İslâm'ın birleştirici gücünden yararlanmış, hatta bir anlamda yönetici sınıfın birliğini muhafaza etmek ve Anadolu'nun Müslüman kitlesini gâvur düşmana karşı harekete geçirmek amacıyla gazi ruhunu da yeniden canlandırmışlardı. Fakat imparatorluk kimliğinin bu kurucu unsurları şimdi, milletin uygar Batı dünyasındaki yerini alması amacına hizmet düşüncesiyle tasarlanmış milli devletin meşruluğunu tehdit eden özellikler olmaya başlıyorlardı. Bu yeni şartlarda İslâm, mürteci güçlerin Türk milletinin asıl kimliğini gizleyerek onu ekonomik ve kültürel geri kalmışlığında tutmak için kullanabilecekleri tehlikeli bir araca dönüşüyordu. Bu yüzden Kemalist milliyetçilik İslâm'ı yalnızca bir dinî inanç gibi algılayarak, varlığını yadsımamakla birlikte onu bireyin vicdanını ilgilendiren "özel" bir olguya indirgemeyi seçiyordu. Türk milletinin yeni kültürel temelleri, laik bir toplum ve devlet anlayışı üzerine atılıyordu.³² Kemalistler, kültür ve toplu kimliğin dinî temellerine yukarıdan aşağıya doğru güçlü bir atak başlatıyor, dinin bu geleneksel işlevlerini devlete ve onun ideolojisine devrediyorlardı.

Ayrıca belirtmek gerek ki bu politika, Kemalistlerin kendilerini karşı karşıya buldukları çifte bir meşruiyet gereksiniminden kaynaklanıyordu. Kemalistler, dışarıya karşı milletin laikliğini ve modernliğini göstererek Türkler hakkındaki yaygın olumsuz görüşleri yalanlamak, içeriye karşı ise yönetici sınıf içerisinde kendi mutlak egemenliklerini meşrulaştırmak zorundaydılar. Her iki zorunluluk için de din ve imparatorlukla bağıntılı geleneklerin laik olanlarla değiştirilmesi büyük önem taşıyordu.

Bu iki gereksinmeyi karşılamak için Kemalistler de, daha önce Ziya Gökalp'in yapmış olduğu gibi, dikkatlerini İslâmiyet öncesi Türk tarihine çevirip, laik bir ruhla Türkleri Müslüman tarihinin dışında önemli tarihî figürler olarak yüceltmeyi seçmişlerdi. Irak, Mezopotamya, Anadolu ve Mısır uygarlıklarının kurucularının soyundan gelen bir halk olarak tanıtılan Türklere, dolaylı bir biçimde de olsa, Batı uygarlığının kurucuları arasında bir yer bulunmuştu. İslâmiyet öncesi Türk tarihinin yüceltilmesine karşı,

32. M. Heper, *The State Tradition...*, s. 50.

Osmanlı tarihinin, özellikle Kanuni Sultan Süleyman devrinden sonraki döneminin itibarı, askerî yenilgileri ve tutucu dindar kültürü nedeniyle, elden geldiğince düşürülüyordu. Osmanlıların askerî yenilgileri nasıl Batı'da Türklerin itibarlarını yitirmelerine neden olmuşsa, dinî tutuculukları da onların medenileşen Batı dünyasının bilimsel gelişmesini izlemelerine engel olmuştu.³³

Yurdun içerisinde ise subay, aydın ve devlet memurlarından oluşan Kemalist seçkinler, Jön Türklerin "pozitivist" kanadıyla temel bir ideolojik ve kültürel devamlılık gösteriyorlardı. Gücünü savaş alanında kazandığı yetkinlikten alan bu elit tabaka, kendisini, milletin meşruiyetinin ve devletin üzerine temellendirileceği etğin yegâne mümkün temsilcisi olarak takdim ediyordu. Kendi modernleşme projesini, sosyal, politik, ekonomik ve kültürel tüm problemler için tek çözüm ve aynı zamanda hâkim sınıfın egemenliğinin yeni temeli olarak empoze ediyordu. Böylelikle modernleşme, kurumların ayrıcalığı olarak kalması ve toplumun içerisinde itilir hale gelmemesi gereken bir süreç olarak yeniden kavramlaştırılıyordu. Atatürk daha 1918'de günlüğüne şöyle not düşmüştü:

"Benim elime büyük yetki ve güç geçerse ben toplumsal yaşamımızda istenilen inkılâbı bir anda, darbe 'coup' ile uygulayacağımı zannedirim. Zira ben bazıları gibi efkâr-ı avamı, efkâr-ı ulemayı yavaş yavaş benim tasavvuratımın derecesinde tasavvur tefekkür etmeğe alıştırmak suretiyle bu işin yapılabileceğini kabul etmiyor ve böyle harekete karşı ruhum isyan ediyor. Neden ben bu kadar senelik tahsil-i âli gördükten, hayat-ı medeniye ve içtimaiyeyi tetkik ve hürriyet-i tezevvuk için sarf-ı hayat ve evkat ettikten sonra avam mertebesine ineyim. Onları kendi mertebeme çıkarırım. Ben onlar gibi değil, onlar benim gibi olsunlar".³⁴

Sonuç olarak Kemalistler, tespit ettikleri uygarlaşma hedeflerine, geleneksel Osmanlı hükümdarlık anlayışından fazla uzaklaş-

33 Resmî Türk tarih tezi bu temeller üzerine oluşturulmuştu. Bu konuda Bkz. B.E. Behar, *İktidar ve Tarih. Türkiye'de Resmî Tarih Tezinin Oluşumu*, İstanbul 1992.

34 Aktaran O. Türkdogan, *Kemalist Modelde Fert ve Devlet İlişkileri*, İstanbul 1982, s. 23-24.

madan, onun değerler hiyerarşisini ve mutlak iktidar ilişkilerini büyük ölçüde muhafaza ederek ulaşmaya çalışıyorlardı. Kemalistlerin seçkinler düzeyinde öncelikleri, kazandıkları hâkim konumu sağlamlaştırarak uygarlaşma projelerini her türlü ciddi tehditten korumaktı. Bu amaçla, geçmişe karışan imparatorluğun yönetici kadroları arasından milletin geleceği konusunda Kemalist projeyi derhal onaylamamış olanların ortadan kaldırılması veya nötralize edilmesi yolunda önemli bir mücadele başlatılmıştı. Kurtuluş Savaşı daha bitmeden “hainleri” bulmak ve yargılamak göreviyle İstiklal Mahkemeleri kurulmuştu. Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra da sivil ve askerî personel arasında “tasfiye”ler yapılmış ve Kemalist milliyetçiler tarafından belirlenen amaçları paylaşmayan pek çok kişinin işine son verilmişti. Bir grup önemli Osmanlı aydını, Cumhuriyet’in izlediği politikayı eleştirmek suçuyla sürgüne gönderilmişti.³⁵

Milli lider, kendisini doğrudan gözlemleyen hemen herkesin üzerinde birleştiği gibi, insan ilişkileri açısından, içinde sevgiye yer vermeyen bir kimse idi. İnsanları anlıyor fakat sevmiyordu. Kadınlara, o da yalnız gönül eğlendirmek için, pek az zaman ayırıyor, eski silah arkadaşları ile maiyetindeki subayların dostluklarından hoşlanıyor ve kendisiyle yarışmaya kalkışmadıkları sürece onlara karşı dürüst davranıyordu.³⁶ 1920 yılında Halide Edip’e “Ben hiçbir tenkit, hiçbir fikir istemiyorum. Yalnız emirlerimin ifasını”³⁷ demişti. Kadınların arasında yaşamaktan nefret ettiği, onların tavsiyeleri, müdahaleleri, gevezelikleri ve en çok da şefkatlerinin onu çileden çıkardığı anlatılıyor.³⁸ Annesi ve birkaç geçici sevdası bir yana bırakılırsa, hep erkekler arasında, *machismo* ve şiddet ile örülü bir ortamda, kendi fikirlerini kuşku edilemez tek gerçek olarak öne sürüp, sigara, içki içerek, devamlı mücadele içinde, kendini bir tehlikeden diğerine atarak yaşamıştı.³⁹ Şimdi milli kahraman olarak, savaş alanlarında doğan Türk milleti-

35 Bu yaklaşık 52 kişi arasında Halide Edip ve kocası Adnan Adıvar da bulunuyordu.

36 Lord Kinross, *Atatürk...*, s. 261.

37 A.g.e., s. 364.

38 H.C. Armstrong, *Grey Wolf*, s. 77.

39 R. Lancaster, “Subject Honor, Object Shame”, R. Adams, D. Savran (der.), *The Masculinity Studies Reader* içinde, Massachussetts-Oxford, 2002, s. 42.

nin kendisi gibi, kendisinin istediği gibi olması gerektiğine inanıyor, tartışma, eleştiri veya tavsiye dinlemiyordu. "Ben" diyordu, "Türkiye'yim, beni yıkmak Türkiye'yi yıkmak demektir".⁴⁰ Savaş ertesinde milletin inşası döneminde, bu fikirlerle donanmış olarak, mücadelesinin en zor anlarında yanında durmayı bilmiş ama şimdi onu diktatörce davranışlarından ötürü kınayan en yakın dostlarının idam kararlarını tereddütsüzce tasdik etmişti. Örneğin birlikte yıllarca içtiği, kumar oynadığı, dertleştiği, projelerini anlattığı yakın arkadaşı Arif'in idam cezasını, sigarasını tablaya dayayarak, sanki en normal bir evrağı imzalamış gibi, hiçbir duygusunu dışa vurmaksızın imzaladığı anlatılıyor.⁴¹

Atatürk, askerî disiplinle düzenlediği Cumhuriyet Halk Partisi'ni (Halk Fırkası), modernleştirme misyonunun politik aracı olarak kullanıyordu. Parti bir işgal ordusu gibi hareket ederken, artık orta yaşlı, sağlığı bozulmuş milli lider de, halka bir "başöğretmenin talebelerine davrandığı şekilde davranıyordu".⁴² Bu şekilde, halifelığın yürürlükten kaldırılması (1924), tarikatların kapatılması (1925), öğretimin Milli Eğitim Bakanlığı'nın kontrolü altında birleştirilmesi (1924), laikliğin ilanı (1928), Arap alfabesinin yerine Latin alfabesinin kabul edilmesi (1928) ve Türkçe'nin Arap ve Fars kökenli unsurlarından "arındırılması", gibi bir seri önemli reform gerçekleştiriliyordu. Gerçekleştirilen bu reformlar, ülkeyi, imparatorluk geçmişine bağlayan önemli sembolleri yıkıyordu. Bu önlemler sayesinde yönetici grup içerisindeki birlik iyice güçlendirilmiş, Kemalist Cumhuriyet'in öne sürdüğü değerleri benimseyen bir bürokrasinin yaratılması mümkün hale getirilmiş, Kemalist modernleşme projesinin tatbikatını tehdit edebilecek herhangi bir alternatif elitin oluşma olasılığı azaltılmış oluyordu.⁴³

40 Lord Kinross, *Atatürk...*, s. 232.

41 H.C. Armstrong, *Grey Wolf*, s. 235.

42 *A.g.e.*, s. 245.

43 "Cumhuriyet'in ilk yıllarında tatbik edilen bürokratik hükümet geleneği Platon'un kamu çıkarlarını ve hâkim ideolojiyi kendilerinde kişileştiren ve hâkim ideolojinin sadık araçları olan 'gardiyanların hükümeti'ni anımsatıyor. Türk bürokratlarının kendilerine rehber olarak seçtikleri ideoloji, Kemalizmin statik bir versiyonuydu" M. Heper, "Atatürk and the Civil Bureaucracy", J.M. Landau (der.), *Atatürk and the Modernization of Turkey* içinde, Leiden 1984, s. 93.

Milliyetçi projeyi organize edip yönetenlerin büyük bir bölümü, Mustafa Kemal'in kendisinden başlamak üzere, askerî kadrolardan gelip Cumhuriyet'in kuruluşu anında kendilerini politik ve idarî görevlerde bulan kişilerdi. Savaşın sona ermesi, bürokratik makinanın yeniden oluşturulmasını, yani asker ve sivillerin birbirinden ayrılmasını zorunlu kılıyordu. 1924'te Mustafa Kemal, sivillere politikada formel bir öncelik tanıyarak, üst rütbeli kumandanlardan iki kariyer arasında seçim yapmalarını istemişti. Buna mukabil, politik iktidar karşısında silahlı kuvvetler özerk kılınmış, Genel Kurmay'ın konumu Savunma Bakanı'yla aynı seviyeye yükseltilmişti.

Daha önce de değindiğimiz gibi Kemalistler, Türk toplumuna uygulanabilecek modernliği, yerel kültüre ait veya İslâmî olarak nitelenebilecek öğelerden bağımsız tanımlamışlar ve onun bu özgün yorumu uygun bir biçimde şekillenmesi için gereken kurum, inanç ve davranışların kabul ettirilmesi yönünde devleti tek araç olarak seçmişlerdi.⁴⁴ Bu seçkinler halk kitlelerini, öfkelerinin dikkate alınmasına gerek olmayan sessiz partnerler olarak görüyor, onlardan tasvip almanın yollarını aramayı sorun bile etmiyorlardı. Böyle olunca da, devletin güçlülüğü adına, modernliğin, vatandaşlık statüsüne sahip özgür bireylerden oluşan adil bir toplumun yaratılmasını gerektiren yönlerini tamamen gözardı etmek durumunda kalıyorlardı.⁴⁵

Bu ihmalin temelinde, Kemalistlerin de bireyin öznelliğinin teşviki sorununa hiçbir dikkat sarf etmemiş olmalarının bulunduğu göz önünde tutulmalıdır. Hâlâ cemaatin bir üyesi olarak görülen birey, aileden başlayıp devlete ulaşan bir ilişkiler zincirinin ilk halkası olarak algılanıyor ve sorumluluğu, vatandaşlık görevlerini yerine getirmek ile özdeşleştiriliyordu. Çeşitli meslek gruplarından oluşan ve ortak idealler etrafında birleşen Türk hal-

44 Seçkinlerin halk anlayışını göstermesi bakımından Mustafa Kemal'in çocukluk arkadaşı Albay Arif'in Kurtuluş Savaşı başlarında söylediği şu sözler büyük anlam taşıyor: "Bu memlekette sebepli sebepsiz ölüme gönderebilecek yeteri kadar adam bulabilirsin. Kimse çıkıp da insan hayatının hesabını sormaz". Arif, 1926'da İzmir mahkemeleri tarafından Atatürk'e karşı suikasta katıldığı gerekçeyle idama mahkûm edilecektir. Bkz. Lord Kinross, *Atatürk...*, s. 425-426.

45 Ç. Keyder, "Whither the Project of Modernity? Turkey in the 1990's", S. Bozdoğan, R. Kasaba (der.), *Rethinking* içinde, s. 43-45.

ki, birbirleri ile dayanışma halinde, çıkar, sınıf ve cinsiyet çatışmalarını tanımayan, Kemalistlerin ve devletin rehberliği altında yaşayan bir millet olarak tanımlanmıştı.

Yönetici seçkinler, ekonomik açıdan güçlü bir burjuvanın tarihî yoksunluğu –ki bunda gayrimüslimlerin imparatorluğu terk etmesinin de payı var– ve köklü bir toprak sahipleri sınıfının bulunmaması yüzünden değişik sosyo-ekonomik çıkarların savunulmasının yaratacağı kaçınılmaz gerilimlerden görelî olarak bağımsız idiler. Müslüman olmayan zengin burjuvaların arkalarında bıraktığı varlık ve sosyal konum, Çağlar Keyder’in yazdığı gibi, genç devletin keyfine göre dağıtabileceği bir tür “çeyiz” gibiydi. Böylece, varlığını ve gücünü devletin bağış ve yardımlarına borçlu olan ‘millî burjuvazi’ de, asker ve bürokratların devlete ve kurumlarına bağlılığını bir ölçüde paylaşıyordu.⁴⁶

Devletin toplum ve ekonomi üzerinde kurduğu bu egemenlik, 1930’lu yılların dünya çapında yaygınlaşmış ekonomik ve ideolojik koşullarında giderek güç kazanıyordu. Bu egemenlik, Türkiye’de, savaştan sonraki kısa bir liberal parantez hariç tutulursa, seksenli yıllara kadar sürecek ve vatandaşlık hakları ve bireysel özerkliğin, millî ekonominin entegrasyonu, şehirleşme, refah ve eğitim seviyelerinin yükselmesi ile eşit adımlarla ilerlemesini engelleyecekti.⁴⁷

Kemalistlerin modernlik yorumu, özellikle politika ve devlet organizasyonu konularında, Osmanlı geleneğini izleyerek, Fransa’yı “gelişmiş öteki”nin temsilcisi kabul ediyordu. Gündelik yaşam kalıplarına yöneltilen eleştirilerin hareket noktasını teşkil eden ‘medenileşmiş Batı dünyası’ söylemi ise, her türlü somut dayanaktan yoksundu. Osmanlı reformculuğu ‘medenileşmiş Batı dünyası’nda aynı anda gerek modernliğin özgürleştirici potansiyelini, gerekse de narsizme varabilecek aşırı bir bireyciliğin toplumsal tehlikesini bulmuştu. Cumhuriyet döneminin hâkim kadroları ise, ulaşılması gereken modernliğin nirengisi olarak kendilerini alıyor, modernleşmeyi, kontrolleri altında tuttukları devlet organlarını da kullanarak, Anadolu’ya yöneltiyorlardı. Bu şekilde Anadolu, yararlanılması gereken saf kalmış ata kültürünün ve ye-

46 A.g.e.

47 A.g.e.

rel âdetlerin muhafaza edildiği alan olmaktan ziyade, öteki'nin uygarlaştırıcı unsurlarının aşılmasına ihtiyacı olan, durgunluğun, geleniğin, geri kalmışlığın yuvası oluyordu.

Bu temeller üzerine kurulan Kemalist rejim, Türk tarihinde ilk defa olarak, sadece kamusal ve politik yaşamı değil, ailevi ve özel yaşamı da kapsayan laik ve modern bir ideoloji geliştiriyor ve yürürlüğe koyuyordu. Yukarıda da gördüğümüz gibi bu, kendisini savunanların hayata geçirmek üzere özel ihtiyaç duydukları, bireyler arası ilişkiler, sorumluluklar, bireysel öznellikler, iktidarın birincil ilişkileri çevresinde geliştirmiş oldukları yeni anlayışlardan kaynaklanan bir ideoloji değildi. Bu, hâkim sınıfların kendilerini yurtiçinde ve yurtdışında meşrulaştırma gereksinimine cevap vermek üzere geliştirilmiş olan bir ideolojidi. Böyle olmasına rağmen onun yürürlüğe konması, sosyal hayatta derin değişiklikler yaratıyor, günlük yaşamın ritmi, giyim tarzı ve yaşam alanlarının kullanımında kökten farklılaşmalar gerçekleşiyordu. Türk milletinin babaları, halkı kahramanlık, dürüstlük, disiplin ve hiyerarşiye saygı değerleriyle bezedikten sonra, onu disiplinli bir ordu gibi hazırlayıp kendi kumandaları altında, yeni mücadele hedefi olarak tespit ettikleri uygarlaşma savaşına sokuyorlardı.

Ataerkil yapılar ve Kemalizm

Kemalistlerin savunduğu türden bir erkeklik kavramı, aynı anda psikolojik ve sosyal, başka bir deyişle, öznel ve kamusal bir kimliği ifade eder. Erkeğin içinde bulunduğu sosyal statünün erkekliğin ispatındaki merkezî önemi, bu kimliğin kamusal boyutunu teşkil eder. Öznel boyut ise, hâkim cinsel kimliğin tam olarak kazanımının, erkeğin, benzerleri arasında kendi erkekliğini ortaya koyan bir seri sınavı vermesine bağlıdır. Bu psikolojik niteliğinden ötürü, kadın kimliğinden farklı olarak erkek kimliğinin kazanılmasının, doğal bir evrimin ürünü değil, bireysel bir çabaya bağlı olduğu kabul edilir.⁴⁸

Erkek kimliğinin kazanım sürecinin özellikleri ve uygulama biçimleri bir ortamdan diğerine değişiklikler gösteriyor. Bu sürecin

48 Etnografik örnekler için bkz. D.D. Gilmore, *Manhood in the Making*.

her ortamda geçerliliğini koruyan tek boyutu, kadınların dışlanması gerekliliği. Bu yüzden erkekliğin nesnelleştirilmesinin özellikle önem kazandığı burjuva toplumlarında egemen erkekliğin oluşturulması ve ispatlanması sürecinde tek cinsiyetli bir sosyallığın hâkim olduğu özel alanların belirlenmesine büyük önem gösterildi. Bu tutuma örnek olarak, İngiltere'de 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren oluşturulmaya başlayan *Public School*'ları düşünebiliriz. Bu kurumlar, ergenlik yaşındaki erkek çocukların önce itaat etmeyi ve hiyerarşiye saygı göstermeyi öğrenip sonra da otoriteyi kullanmaya başladıkları, tek cinsiyete dayalı kurumlar. Bu kurumların otoritenin kabulü ve uygulanmasının öğretilmesinden öte diğer bir işlevleri, öğrencilerde tek cinsli bir sosyallik lehine kalıcı bir tercih yaratmak. Nitekim *Public School*'un ideal devamı olan sadece erkeklere mahsus kulüp ve dernekler de tekkelci bir erkek iktidarının inşasına büyük katkıda bulunuyor, hâkim cinse has tek cinsli bir dayanışma kültürü üretiyorlar. Sadece erkeklere ayrılmış olan bu alanların diğer önemli bir işlevi de, erkekler arasındaki ilişkiye açık bir sınır koymaları. Ataerkilliğin kilit kurumu olan evliliğin korunması için erkekler arasında cinsel arzunun sansür edilmesi gerektiğinden, tek cinsliliğin hâkim olduğu bu alanlarda bir yandan hâkim cinsin ayrıcalıkları desteklenirken, diğer yandan bireylerin, özellikle cinsellikleri üzerine katı bir disiplin empoze ediliyor.⁴⁹

Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, Türk-Osmanlı geleneksel toplumunda iki cinsin yaşam ve etki alanlarının net bir şekilde ayrı tutulması kültürel bir gereksinme olarak içselleştirilmişti. Her ne kadar erkek gerek özel, gerekse de kamusal alanda bulunma hakkına sahip idiyse de, özel alandaki varlığı, karşı cinsle olan ilişkileri ile sınırlıydı. Erkek kimliği, aynı cinse has hiyerarşinin hâkim olduğu tamamen tek cinsli bir sosyal ortamda inşa ediliyordu. Kamusal alanda, kişilerin işlevleri üzerine temellenmiş olan sosyal hiyerarşi, kimliklerin yapıcı unsurlarını ve ilişkilerin doğasını belirliyor, etki alanlarının sınırlarını çiziyordu. Modern toplumu yaratma çabalarıyla paralel olarak geliştiğini gördüğümüz, sorumlu ve sosyal açıdan olgun bir bireyi tekeşli bir hete-

49 J. Tosh, "What Should Historians Do with Masculinity? Reflections on Nineteenth-Century Britain", *History Workshop Journal*, 38 (1994), s. 70.

roseksüellikle tanımlayan, hiyerarşinin, sosyal ataletin ve mutlak otoritenin reddedilmesine dayanan yeni bir normatif düzen kurma isteğini en uç noktasına getiren Kemalist toplum projesi, erkekliğin geleneksel ifade biçimlerinin tümüne bir meydan okumaydı adeta.

Kemalizmin önerdiği erkeklik modeli ilhamını genel olarak Avrupa orta sınıfından alıyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modernleşme yanlısı Osmanlı aydınlarının gerek tarih gerekse içerik açılarından her türlü somut dayanaktan yoksun bir yöntemle düşündükleri ve idealleştirdikleri bu model; giyim kuşam, davranış biçimi vs. gibi görünürdeki özelliklerinin dışında oldukça belirsizdi. Türk erkeğinin psikolojik yapısı, anne babası ve akrabalarıyla ilişkileri, sosyalleşme biçimi, yaşlılarıyla ilişkileri, erkekliğin üzerine yapılandığı toplumsal değerler ve hiyerarşi, onu Avrupalı hemcinslerinden köklü biçimde farklı kılıyordu. Türk milletinin diğer medeni milletler arasında yerini bulabilmesi için bu özgün ataerkil yapılanmaların yeniden şekillendirilmesi gerekliydi. Türk milleti, modern erkekler tarafından temsil edilmeliydi. Atatürk'ün, "Ahlâklı, karakterli, cumhuriyetçi, inkılapçı, müsbet, atılgan, başladığı işleri başarabilecek kabiliyette, dürüst, muhakemeli, iradeli, hayatta tesadüf edeceği engelleri yenmeğe muktedir"⁵⁰ olarak betimlediği bu erkekler, giyim ve davranışlarıyla, milletin temel direği, modern ve laik devletin güvencesi olduklarını göstermeliydiler. Bu, Türk erkeğini geçmişine bağlayan görünür sembollerin birer birer yıkılmasını gerektiriyordu.

"Medeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı giyimiyle, aile hayatıyla, yaşayış tarzıyla, medeni olduğunu göstermek mecburiyetindedir"⁵¹ diyordu Atatürk. Medeniyetin böyle "fiilen" gösterilebilmesi için, kadın ve erkek tüm Türklerin giyimlerinde, imparatorluk geçmişinde kullanılan bütün toplumsal sembollerden soyunmaları gerekiyordu. Mustafa Kemal bu işleme, geçmişin, cehalet ve geriliğin sembolü olarak gördüğü festen başlamaya karar vermişti. Söylev'de bu duygularını şöyle izah ediyor:

50 K. Ali, *Atatürk'ün Hususiyetleri*, İstanbul 1955, s. 62.

51 M.S. İmce (der.), *Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu seyahatleri* (1925), Ankara 1959, s. 45.

“Ulusumuzun giymekte bulunduđu ve bilgisizliđin, aymazlıđın, bađnazlıđın, yenilik ve uygarlık dűşmanlıđının simgesi gibi görűlen fesi atarak, onun yerine, bűtűn uygar űlkeler halkının kullandığı şapkeyi giymesi ve böylece, Tűrk ulusunun uygar toplumlardan anlayış yönűnden hiçbir ayrılıđı olmadığım göstermesi gerekiyordu”.⁵²

1925 yılında, Takrir-i Sűkun Kanunu’nun halen yürűrlűkte olduđu bir dönemde bařlatılan “Şapka Devrimi”nin ilk adımlarını Lord Kinross şöyle anlatıyor:

“Mustafa Kemal devrimini açıklamak için Kastomonu’yu seçmiřti, Kastomonu halkı onu ilk defa görecekti, dađlardaki köylerden ana yola kořup gelmiř insanlar milli kahramanlarının ne biçim olduđunu bile bilmiyorlardı. Bir köyde, eli resme yatan birisi, duvara kendi kafasına göre Gazi’nin bir resmini çizmiřti. Bu resimde Gazi, palabıyıklı, elinde iki metre boyunda bir kılıçla gavurları kesen korkunç bir savařçı gibi gösteriliyordu. Sirtında Avrupa biçiminde beyaz bir yazlık kostűm ve yakası açık bir gűmlek ve yeni trař olmuř yüzű, bakımlı sarı saçlarının üstűnde panama şapka ile Gazi’nin görünmesi derin bir řok yaratmıřtı. O gűn orada bulunan bir genç űđrenci sonradan olayı şöyle anlatıyor: ‘Cumhur Reisi, halkı selamlayarak ağır ağır caddede yürűrken, çıt bile çıkmıyordu (...) Birkaç resmı gűrevli (...) yanlarındakileri de alkışlamaları için dűrttűler. Ama halk űylesine řařırmıřtı ki, ancak tek tűk birkaç alkış sesi duyulabildi’”.⁵³

Festen bařlayan Atatűrk’űn esas arzusu bűtűn hemcinslerini kendi gibi ‘medeni ve modern’ biçimde giyinmiř görmektir. Nitekim 1925 yılında çıktığı memleket gezisi boyunca sűrekli olarak kıyafet devriminden söz eden Mustafa Kemal, millete şöyle sesleniyordu:

“Karřımda kalabalıđın içinde bir zat görűyorum (eliyle iřaret ederek). Bařında fes, fesin üstűnde bir yeřil sarık, sirtında bir mintan, onun üstűnde benim sırtımdaki gibi bir caket, daha alt

⁵² Atatűrk, Sűylev, cilt II, s. 654.

⁵³ Lord Kinross, *Atatűrk...*, s. 627.

tarafını göremiyorum. Şimdi bu kıyafet nedir? Medeni bir insan bu alelaceaip kıyafete girip dünyayı kendine güldürür mü? (...) Turan kıyafetini araştırıp ihya etmeğe mahal yoktur. Medeni ve beynelmilel kıyafet bizim için çok cevherli, milletimiz için layık bir kıyafettir. Onu iktisa edeceğiz. Ayakta iskarpin veya fotin, bacakta pantolon, yelek, gömlek kravat, yakalılık ceket ve bittabi bunların mütemmimi olmak üzere başta siperi şemslî serpuş (...) Bu serpuşun ismine şapka denir".⁵⁴

Bu uygarlık göstergesini kabul etmek, feslerinden, geleneksel giysilerinden vazgeçmek istemeyenler, ülkenin modern dünyaya takdim edilmesini engelliyor, dolayısı ile millete ihanet ediyorlardı.

Halkın gözünde ise şapka gâvurluğun, dinsizliğin sembolüydü, fesin yerine konmak istenmesi güçlü protestolara yol açıyordu. Mustafa Kemal, arzusunu devlet kanunu haline getirerek şapkanın geleneksel türban ve fesin yerine geçmesini zorunlu kıldı. Jandarmalar, kanun dışı ilan edilen fesi köylülerin başından zorla çıkarıyor ve böylelikle onları, bir Müslüman için kabul edilmesi en güç durumlardan birine, baş açık dolaşmaya, mecbur ediyorlardı. Birçok kentte, koyu dindarların da teşvikiyle isyanlar çıkıyor, köylü fesinden ve türbanından vazgeçmemek için direnmeye kararlı görünüyordu. Atatürk tehlikeli gördüğü bölgelere, Takrir-i Sükun Kanunu'ndan yararlanarak İstiklal Mahkemeleri göndermişti. Şapka giymeyi reddeden pek çok kişi bu mahkemelerde yargılanmış, hatta bazıları idam cezasına çarptırılmıştı. Nihayet direniş son bulmuş, Anadolu erkeği kendisinden istenen fedakâr-hı yapmayı kabullenmiş, eline geçen ilk şapkayı başına geçirmeye başlamıştı. Lord Kinross, İzmir yakınlarında bir kasabada erkeklerin sınır dışına çıkarılmış bir Ermeni'nin dükkânından aldıkları tüylü kadın şapkalarını başlarına geçirdiklerini, gazetelerde şapkanın nasıl giyilmesi gerektiğini izah eden yazıların çıktığını anlatıyor.⁵⁵

Şapka devriminden sonra sıra sakal bıyığa gelmişti. Atatürk modern erkeğin yüzünün hep taze tıraşlı olmasını istiyor, böylece sakallı bıyıklı Türk'ün dehşet verici oryantal imajının yumuşaya-

54 M.S. İmece (der.), *Atatürk'ün Şapka Devriminde...*, s. 46.

55 H.C. Armstrong, *Grey Wolf*, s. 248.

çağını umuyordu. Resmî yazılarla devlet memurlarının yüzlerinin tıraşlı olması gerektiği bildirilmişse de Mustafa Kemal bu konuda daha yumuşak davranarak temiz, kısa ve bakımlı tutulmak şartıyla asırlardır en önemli erkeklik sembolü olarak algılanagelmış olan sakal ve bıyığın modern Türk erkeğinin yüzünü de süslemeye devam etmesine razı olmuştu.

Uygar dünyaya takdim edilmek konusunda kadının peçesi ve çarşafı da ciddi bir engel oluşturuyordu; kadının yüzünün açılması, yeni Türkiye'nin laikliğinin en güçlü göstergesiydi. Gazi daha 31 Ocak 1923'te İzmir'de yaptığı bir konuşmada şöyle diyordu:

“Kadınlarımızın hayatta atilane yaşadıklarını, ilim ile, irfan ile münasebetleri bulunmadığını (...) Türk erkekleri tarafından hayattan, dünyadan, insanlıktan, kâr u kisb'den uzak tutulduğunu söyleyenler vardır (...) Muhterem hanımlar, düşmanlarımızı aldatan bu manzara-i hariciye bilhassa kadınlarımızın şeklinden, tarz-ı telebbüsünden, ve suret-i tesettüründen neşet ediyor”.⁵⁶

Şapka devriminin gerçekleştiği 1925 yılındaki konuşmalarında tesettür konusuna da geniş yer vermişti: 28 Ağustos 1925'te İnebolu Türk Ocağı'nda,

“...Esna-yı seyahatimde köylerde değil, bilhassa kasaba ve şehirlerde kadın arkadaşlarımızın yüzlerini ve gözlerini çok kesif ve itina ile kapatmakta olduklarını gördüm. Bilhassa bu sıcak mevsimde bu tarz kendileri için mutlaka mucib-i azap ve ıstırap olduğunu tahmin ediyorum. Erkek arkadaşlar, bu biraz bizim hodbinliğimizin eseridir. Çok afif ve dikkatli olduğumuzun icabıdır. Fakat muhterem arkadaşlar, kadınlarımız da, bizim gibi müdrük ve mütefekkir insanlardır. Onlara mukaddesat-ı ahlâkiyyeyi telkin etmek, milli ahlâkımızı anlatmak ve onların dimağını nur ile, nezahetle techiz etmek esası üzerinde bulunduktan sonra fazla hodbinliğe lüzum kalmaz. Onlar yüzlerini cihana gösterebilirler. Ve gözleriyle cihanı dikkatle görebilirler. Bunda korkulacak bir şey yoktur”⁵⁷

56 M. Cunbur, “Türk Kadınıyla...,” s. 722-723.

57 H. Melzig (der.), *Atatürk'ün Başlıca Nutukları*, İstanbul 1942, s. 95.

diyordu. Bu konuşmadan iki gün sonra, 30 Ağustos'ta Kastamonu'da,

“Bazı yerlerde kadınlar görüyorum ki, başına bir bez ya da bir peştemal veya buna mümasil bir şeyler atarak yüzünü gözünü gizler ve yanından geçen erkeklere karşı ya arkasını çevirir ya da yere oturarak yumulur. Bu tavrın mâna ve medlûlü nedir? Efendiler, medeni bir millet anası, millet kızı, bu garip şekle, bu vahşi vaziyete girer mi? Bu hal milleti çok gülünç gösteren bir manzaradır. Derhal tashihi lâzımdır”⁵⁸

diye ilave ediyordu. Bu iki konuşmada, dinleyici kitlesinin farkından doğan değişiklikler bir yana, ortak olan, Gazi'nin kullandığı babacan ton ve sözcüklerini seçerken gösterdiği özen idi. Her iki konuşmada da kaç göç ve tesettür açıkça milletin kaderine bağlanıyor, ancak hâkim cinsin egemenlik gücüne karşı mümkün olduğunca güven verici olmaya çalışılıyordu. Daha önce de rastladığımız kavramlar kullanılıyordu. Kadınlar iyi eğitildikleri, milli değerlerle beslendikleri takdirde kendi namuslarını korumaya kadirdir varlıklar olup, onların yüzlerini cihana göstermelerinden erkeklerin bunca korkmasına gerek yoktur deniliyordu. Mustafa Kemal, köylü kitlesi önünde daha otoriter bir tavır takınmasına rağmen, burada da hemcinslerini ikna etmeye çalışılıyordu. Kadınların böylesi “yabani davranışlar” takınmamaları için gerekli izin, erkekleri tarafından, milleti küçük düşmekten kurtarmak amacıyla, verilmeliydi. Nitekim fesin şapka ile değiştirilmesi kanun gücüyle gerçekleştirilmiş olmasına karşın, dinî reaksiyonlardan çekinen rejim, peçenin kaldırılmasını cesaretlendirmekle yetinmiş, problemin çözümünü özel alanda, kadınlarla erkekler arasında yer alacak pazarlığa bırakmıştır.

Hızlı bir gelişmenin sağlanabilmesi için milletin tüm kaynaklarını seferber etmesi gerektiğini savunan Mustafa Kemal, “Hiçbir canlının tek bir uzuvla ilerleyemeyeceği”ni belirterek milletin kadınların katkısına duyduğu ihtiyacı ifade ediyordu. Atatürk 31 Ocak 1923'te İzmir'de yaptığı meşhur konuşmada,

58 M.S. İmce (der.), *Atatürk'ün ...*, s. 42.

“... bir heyet-i içtimaiyyenin bir uzvu faaliyette bulunurken diğer uzvu atalette olursa o hey’et-i içtimaiyye mefluçtur. (...) Malumdur ki, her safhada olduğu gibi hayat-ı içtimaiyyede dahi taksim-i vezaif vardır. Bu umumi taksim-i vezaif arasında kadınlar kendilerine ait olan vezaifi yapacakları gibi aynı zamanda hey’et-i içtimaiyyeye dahi dahil olacaklardır. Kadının vezaif-i beytiyyesi (evle ilgili görevleri) en ufak ve ehemmiyetsiz vazifesidir”⁵⁹

diyordu.

Müslüman toplumun görüntüsünü belirleyen temel semboller ile Batı uygarlığı birbiriyle örtüşmüyordu. Kişilerin kendilerini algılamakta kullandıkları geleneksel ölçütler; vücutları, davranışları, giysileri, bu ölçütlerin dayandıkları kültürel bağlantılar, yaşamlarına empoze edilmekte olan yabancı bir uygarlık modeli ile çelişkiye düştükleri için olumsuz olarak yargılanıyor ve bir kenara itiliyorlardı.⁶⁰ Osmanlı başkentinin seçkinleri arasında artık neredeyse bir asırdır yaşamakta olan bu süreç, Cumhuriyet ile milliyetçiler tarafından devlet politikasının ve milli projenin ana direği olarak tüm Anadolu’ya taşınıyordu.

Modern toplumun gerçekleştirilmesi, yalnızca erkeklerin şapka giyip bıyık ve sakallarına çekidüzen vermeleriyle olmuyor, kadınların kamu alanına dahil edilmesini de şart koşuyordu. Nitekim, Kemalizm kendisini dış dünyaya takdim ederken yeni bir erkek idealine değil, yeni bir kadın idealine başvuruyordu.⁶¹ Erkeğin yeniliği, kadının yenilenmesine verdiği izinle, gösterdiği hoşgörüyle ölçülecekti.

Yukarıda gördüğümüz gibi, savaşın doğurduğu koşullar bu yönde çok önemli adımların atılmasına katkıda bulunmuştu. Kadınların sınırlı sayıda da olsa savaşa katılmaları, vatani ve ortak değerleri korumak için bütün güçlerini seferber etmiş olan kadın ve erkekler arasındaki cinsel gerilimin geçici de olsa askıya alınmasına yardım etmişti. Bu şekilde, hiç değilse milletin inşası sü-

59 A.g.e., s. 85.

60 F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, New York 1967, s. 109-24.

61 N. Göle, “The Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity”, S. Bozdoğan, R. Kasaba (der.), *Rethinking* içinde, s. 86.

recinde önemli rol oynamış olan toplumsal kesimlere dahil kadınların yüzlerindeki peçeyi atarak milli mücadeleçiler arasında kendilerine bir yer açmaları mümkün olmuştu. Şimdi sorun, bu katılımın temellerini genişletmek ve onu milletin normal hayat şartlarına adapte etmektir. Yüzü açık, modern giysiler içindeki kadın figürü Cumhuriyet propagandasında modernliğin başlıca sembolü olarak kullanılıyordu. Rejime bağlı basın araçları başı açık kadın imajlarını geniş ölçüde kullanıyor, kadınların üretime, eğitime katılışları, milli bayramlarda düzenlenen geçit törenlerinde kız öğrencilerin kısa pantolon ile atletik gösteriler yaparak yer almaları sürekli vurgulanıyordu. Bu modern ve aktif kadın imajları, Mussolini İtalya'sının milliyetçi propagandasında yer alan fotoğraflarla şaşırtıcı benzerlikler taşıyor.

Bu özgürleşmenin erkekleri endişelendirmediğini söylemeye imkân yok. Geleneksel kadını cehaleti, dinî değerlere bağlılığı, baştan aşağı siyah çarşafı kapalı gövdesiyle, geri kalmışlığın ve bağımsızlığın en büyük sembolü olarak gören Kemalist aydınlar, özgür kadını, Osmanlı hemcinslerinden farksız olarak, köklerinden kopmuş, değerler karmaşası içinde kaybolmuş tehlikeli bir varlık olarak algılamaya devam ediyorlardı. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu şöyle yazıyordu:

“Kadının evden çıkması kâfi değil, bir mesleğe girmesi de kâfi değil, bu mesleğin ahlâkileştirilmesi lâzımdır. Kadın inkılabı, kadın maarifi, kadın mesleği gibi bir de kadın mesleğinin ahlâkıyatı vardır. Kadın mensup olduğu zümre dahilinde ve hâricinde vücudunun, sıhhatinin, bedii ihtiyaçlarının, nesli zaruretlerinin, ahlâki zaafının, içtimai mevkiinin, kadınlık şiarının ... himaye edildiğini görmezse ahlâkı buhrandan buhrana girer.”⁶²

Aslında derin bir bunalıma giren, erkek hâkimiyetinin geleneksel ifadesiydi. Kadın ahlâkına ilişkin toplumsal endişeleri dindirmeye ne Gökaltın'ın çok daha önceden yapmaya çalıştığı gibi geleneklerin dinden ayrılması, ne kadınların milli bağımsızlık savaşına onurlu katılımı, ne de Batı uygarlığıyla bütünleşme hedefine İslâmiyet'ten önceki Türk tarihinde meşruiyet bulmuş olmak ye-

62 Aktaran, M. Cunbur, “Türk Kadınıyla İlgili Sorunlar”, s. 725.

tiyordu. Toplumsal bilinçte kadın hâlâ potansiyel bir *fitne*, sosyal kargaşa nedeniydi. Onun kamu dünyasına kabul edilmesi kontrol edilemez cinsel bir gerilimle eşdeğerdi ve erkekler *dışarıda* iki cins arasındaki ilişkileri düzenleyebilecek kültürel ve ahlâki normlara sahip olmamanın derin sıkıntısını çekiyor, bu katılımın sonuçlarını göğüsleyip olası etkilerine karşı koyamamaktan korkuyorlardı. Kemalizmin, kadınların vücutlarını bir çarşaf içine kapatmak zorunda olmadan erkeklerle birlikte kamu alanında var olabilmelerini kabul ettirmek için, yeni kimlikler oluşturmaya ve özellikle erkek figürünü güçlendirmeye ihtiyacı vardı.

Modern erkeklik, askerî çevrenin dışında güvenebileceği modellerden yoksun doğuyordu. Geleneksel olan, modernleşme adına aşılması gerekendi ama gördüğümüz gibi, modernlik kavramı, orta sınıf Türk erkeklerine soyut ve tamamen yabancı kaynaklı modeller sunuyordu. Öte yandan ciddi bir öznellik anlayışının yokluğu, bilinçli bir eleştirel düşünce aracılığıyla, ortak yaşama şekil veren bireysel ve kolektif uygulamaların ve dünya görüşünün yeni sembolik oluşumlarının, içselleştirilerek özümсенmesi-ne imkân vermiyordu. Böylece, tüm modernleşme anlayışı, geleneksel yaşamın gözle görünür sembollerinin reddinden öteye gidemiyordu.

Cumhuriyet seçkinleri çevresinde kapalı bir sürece dönüşen erkek kimliğinin modernleşmesi, bu çevre içerisinde de sadece dış görünüşe indirgenmişti. Giyim kuşam, saç, sakal, bıyığın bakımlılığı genelde bir erkeğin statüsünü belirleyen en önemli semboller oluyordu. “Köylü memleketin efendisidir” retoriğine ve Köy Enstitüleri’nin kurulması gibi bazı övülmeye değer girişimlere rağmen rejimin modernleştirici politikalarının etkileri kırsal kesime sızmiyordu ve esas itibarıyla dine ve geleneklere bağlılıklarını sürdüren köylülerin yaşamında fesin yerine kasketin geçmesi büyük bir değişim yaratmıyordu.

Türk milleti sınıf yapısını ve iktidar ilişkilerini görünür kılan “modern” ve “geleneksel” kesimlere ayrılmış olarak doğuyordu. Kırsal gerçeklik, ülkenin modernleşmiş öğelerinin ‘kendinden başkası’ konumuna geliyordu. İmparatorluğa özgü egemenlik duygusundan vazgeçmek zorunda kalmış olan yeni hâkim sınıf, uygarlaştırılması görevini üstlendiği bu ‘kendinden başka’da, ken-

di toplumsal cinsiyet kimliğine has gerilimleri ifade etmek ve gerektiğinde onlara hâkim olmak için, yeni imkânlar buluyordu.⁶³

Nitekim, giyim, yaşam biçimi ve kamu alanındaki ilişkilerin “uygarlaştırılması” için başlatılan kampanya kapsamına doğrudan doğruya hâkim sınıfın asıl üyeleri ve milletin liderleri olan asker ve bürokratlar alınıyordu. Askerler, çoğunluğu sivil veya askerî devlet erkânına mensup ailelerden gelen yeni adayların kişiliğini, ideolojisini ve davranış şekillerini biçimlendirmeye malik sağlam eğitim kurumlarına sahiptiler. Oysa yeni teknik ve sivil memur kadrolarına duyulan ihtiyacın karşılanması, ancak halka açık giriş sınavları ile mümkündü. Yeteneğe dayanan bu seçimin önemli kriterlerinden biri adayın yeni rejimin belirlediği modernlik ilkelerine uygunluğu idi. Kısacası adayın uygun bir eğitim almış olmasından başka milliyetçi ideal ve hedefleri benimsemiş olması, giyim tarzı, tutum ve davranışları ile modernliğini göstermesi gerekiyordu. Kırvat takmak, sakal ve bıyıklarını kesmek, tiyatroya, sinemaya gitmek, çatal ve bıçakla yemek yemek, jimnastik yapmak, dansetmek, eşini koluna takıp Avrupalı giysilerle dolaşmak, el sıkışarak selamlaşmak yeni erkeği, gerçek milliyetçiyi tanımlayan jestlerdi.

Kısacası yeni sosyal hiyerarşi, modernlik kriterlerinin çeşitli seviyelerde kabulünde yansısını buluyor ve sosyal hareketlilik bu kabule bağımlı hale geliyordu. Yeni rejim sanata karşı olan dinî önyargılarla aktif bir şekilde mücadele ediyor, yeni başkent Ankara'nın meydanları, özellikle erkek vücudunun güzelliğini ve gücünü sergileyen klasik heykellerle doluyordu. Vücut böylelikle, sadece tutku ve tensel ihtiyaçların alanı değil, kudretin, disiplinin, irade gücünün ifadesi olan fiziksel bir varlık olarak algılanmaya başlıyordu. Gençlik bir değer, atletik vücut, ulaşılması gereken bir model haline geliyordu.⁶⁴ Yeni başkentten meydanlarında jimnastik

63 J. Tosh, “What Should...,” s. 81’de Viktorya İngiltere’sinde imparatorluk söyleminin işlevini böyle izah ediyor.

64 G.L. Mosse’nin yakın zamanlarda yayınlanan bir çalışmasında gösterdiği gibi gövdenin bakımı, jimnastik yoluyla modellenmesi, tarihsel açıdan modern erkekliliğin inşasında merkezî bir önem taşımıştır. Bkz. G.L. Mosse, *Limagine...*, s. 53-75. Kemalist rejim de yeni bir erkek ve kadın güzelliği anlayışının yaratılması için gayret sarf etmiş, bu yeni güzellik kavramının merkezine sıhhatli ve atletik bir vücudun önemini koymuştu. *Akşam* gazetesinin 20 Nisan 1938 sayısında “Rejimimizin sıhhatli, hareketli, çevik vücutlara ihtiyacı vardır, geçmişin uyuşuk, beceriksiz, kaba gövdelerine değil. Bu yüzden fizik eğitimi yeniden düzen-

dersleri düzenleniyor, tiyatro, klasik Avrupa müziği konserleri, opera, boş zamanları değerlendirmek için modern meşguliyetler olarak öneriliyordu. Sosyal faaliyetler, davetler, balolar düzenlenmesi teşvik ediliyor ve bunlara eşleriyle katılan devlet yetkilileri milliyetçi projeyi samimiyetle onaylamış olduklarını gösteriyorlardı. Bir baloda Mustafa Kemal, anlatıldığına göre, kadınların çekingenliğini görerek, “Arkadaşlar, dünyada hiçbir kadının üzerinde *subay üniforması taşıyan bir Türk*’le dansetmek istememesini kabul edemem. Şimdi size *emrediyorum*. Dağılın salona! *Marş! Marş! Dans!*”⁶⁵ demişti. Bir Türk erkeği için karısını, kızlarını başkalarıyla birlikte görmek, yabancı erkeklerin onlarla konuşmalarını, hatta dansederek onlara dokunmalarını kabul etmek kolay değildi. Oysa Türkiye’de tüm sanatların icra edilmesinin gerekliliğine inanmış olan Mustafa Kemal, Avrupa’dan orkestralar getirtip onlara en yeni vals, caz, fokstrotları çaldırıyordu. Herkes dans etmeliydi: dans uygarlık kriteri idi. Eğer bir kenarda utangaç bir delikanlı görürse hemen ona bir partner bulur, dansı kendisi açardı. İyi aile kızlarına dansetmeyi ve danslı ortamlarda nasıl davranmaları gerektiğini öğretmek amacıyla dans okulları açtırmıştı.⁶⁶

Medeni Kanun

Kemalist rejimin ataerkil yapıları yeniden şekillendirmekte yararılandığı asıl araç, Cumhuriyet’in ilk yıllarının büyük bir bölümünün adandığı yasama faaliyetidir. Bu alanda Kemalist devletin en önemli ve anlamlı girişimi, 1926 yılında Meclis’in tek bir oturumda önemli bir değişiklik yapmadan oybirliği ile kabul ettiği İsviçre Medeni Kanunu olmuştur. Modernleşme projesinin başlıca unsuru ve modern devletin kuruluşunun temel taşı olan bu kanun, Türk sosyal yaşamına, özellikle kadımların yaşam koşullarına ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair köklü değişiklikler getiriyordu. Medeni Kanun, kadınları eşit haklara sahip vatandaşlar olarak kabul ediyor ve onlara sosyal ve hukuki alanda görünürlük veriyor-

lenmiş ve okul programlarına dahil edilmiştir” haberi yayınlanıyordu. Bkz. “Kadınlarımız ve Spor”, *Akşam Spor*, 20 Nisan 1938, s. 9.

65 Lord Kinross, *Atatürk...*, s. 637. Altılarını ben çizdim.

66 H.C. Armstrong, *Grey Wolf*, s. 268.

du. Daha sonraki yasama girişimleri ile kadınlara yüksek öğrenim yapma ve meslek sahibi olma hakkı tanınacak ve 1934'ten itibaren Türk kadınlarına formel düzeyde politik hakları verilecekti.

Zamana göre böylesine ileride olan bu yasama tedbirleri ile cinsiyet farkı gözetilmeksizin tüm Türkler, milliyetçi devletin eşit haklara sahip vatandaşları ilan ediliyor, Batı'nın Müslümanlığa özgü olarak algıladığı kadının düşük konumuna son verilerek yeni Türkiye'nin uygarlığı tüm evrene tartışma kabul etmez biçimde gösteriliyordu. 1934 yılında İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu *Yeni Adam* dergisinde şöyle yazıyordu:

“Artık Türk ülkesinde kadınla erkek arasında hiçbir fark kalmadı. Cinsel farklılık milleti ne ilgilendirir ne de ilgilenmesini gerektirir. İnsanın doğası ile ilgili bir konu üstünde durmamıza neden gerek olsun? Bizim ihtiyacını duyduğumuz, kadın olsun, erkek olsun, milli değerleri kabullenmiş halktır”.⁶⁷

Böylece cins farklılığı özel ve biyolojik bir soruna indirgeniyor, Kemalist Cumhuriyet, kadının özgürleşmesi meselesini çözümlediği iddiasıyla feminist deneyine son veriyordu.⁶⁸

Rejimin bütün eşitlikçi girişimleri, toplumsal cinsiyet çatışmasını yadsıyan bir anlayış çerçevesinde ele alınmış ve gerçekleştirilmişti. Milletin babası, evlatlığı Afet İnan'dan “Batı dünyasındaki kadın hakları hareketinin altında yatan teori ve kadınların oy kullanma biçimleriyle ilgili”⁶⁹ bilgileri toplamasını istemişti. Millet Meclisi'nde Türk kadınlarına oy hakkı verilmesinin karara bağlanacağı günün sabahında, Atatürk Afet İnan'ı uyandırmış, onu, milletin tüm kızları adına, bu babaca bağışa teşekkür etmesi için başbakan İsmet İnönü'nün elini öpmeye çağırmıştı. Meclis'in bu kararı onaylamasından sonra, o dönemde kadın hakları müca-

67 Aktaran, A. Durakbaşı, “Kemalism as Identity Politics in Turkey”, Z.F. Arat (der.), *Deconstructing* içinde, s. 142.

68 Kemalistler benimsedikleri kanunlarla kadınların Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında başlayıp süratle gelişmiş olan politik protagonizmi üzerine kesin bir zafer kazanmışlardı. Kadınların yenilgisi öylesine büyük olmuştu ki 1935 yılında İstanbul'da toplanan XII. Milletlerarası Kadınlar Kongresi'nde söz alan Türk Kadınlar Birliği başkanı Latife Bekir Hanım, Türk kadınlarının kurtarıcılarını Atatürk'e karşı besledikleri derin minnet duygularını ifade etmişti. Bkz. M. Cunbur, “Türk Kadınıyla”, s. 728-729.

69 Afet İnan, *M. Kemal Atatürk'ten Yazdıkları*, İstanbul 1971, s. 23-24.

delesinin ön saflarında çalışan Türk Kadınlar Birliği'ni, işlevini tamamladığı gerekçesiyle çözülmeye mecbur bırakmıştı.⁷⁰

Toplum üzerindeki erkek hâkimiyeti, bir kez daha babalık faktörü üzerine temellendiriliyor, Türk milletinin doğuşu, bir anlamda, babalarla kızları arasındaki dayanışmaya emanet ediliyordu. Kızlar özgürlüklerine, sosyal yaşama katılarak üstlerine düşen uygarlaştırma misyonunu yerine getirmek üzere, baba otoritesinin dikkatli gözetimi ve milletin babası Mustafa Kemal'in koruyuculuğu altında kavuşuyorlardı.⁷¹ Bütün millet, babası, kahraman lider Atatürk'ün vesayeti altındaydı. Mustafa Kemal, her okul sınıfından, her devlet dairesinden, her meydandan halkını gözlüyor ve planladığı modernliği gerçekleştirmek amacıyla erkeklerle eşit kıldığı kadınları kamu alanına girmeye davet ediyordu.

Ancak bu davet sadece kızlara yapılıyordu: Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Cumhuriyet'in temelindeki dayanışma karı koca arasında değil, baba kız arasındaydı. Aile reisleri, geleceğin kadınlarını istedikleri gibi yontma haklarını ellerinde tutuyorlardı. Mustafa Kemal'den başlayarak milletin bütün babaları her fırsatta kızlarına verdikleri önemi göstermeye çalışıyorlardı. Atatürk çok sayıda genç kızı evlat edinmişti, onların tahsil ve gelecekleri ile yakından ilgileniyor ve gösterdikleri başarılarla iftihar ediyordu.⁷² İlk Türk kadın hukukçularından Süreyya Ağaoglu'nun anlattığı

70 S. Özbudun, *Türkiye'de Kadın Olmak*, İstanbul 1994, s. 17.

71 N. Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul 1991, s. 70.

72 Mustafa Kemal'in kadınlarla ilişkileri sorunluymuştu. Lord Kinross, *Atatürk*, s. 397'de "Kadınlara karşı ilgisi onları bir eğlence aracı gibi görmekten, arzularını tatminden ve erkeklik gururunu kamçulamaktan ileri geçmezdi. Bütün inceliğine rağmen, bu konuda hâlâ kaba bir asker gibi davranıyordu. Bir kere kendisine, bir kadında en çok neyi beğendiğini sormuşlar, o da 'el altında olmasını' diye cevap vermişti" diye yazıyor. Narsisist kişiliği ve annesiyle ilişkilerinin zorlukları nedeniyle bir yandan kadınları kendisine hayran varlıklar olarak görmek istiyor, öte yandan da üzerlerine yansıttığı 'kötü anne' imajı ile onları kızgınlığına hedef ediyordu. 42 yaşındayken kazandığı başarıların önemli bir ifadesi olarak görüp hoşlandığı modern eğitim görmüş aydın kişilikli ve güçlü karakter sahibi Latife Hanım ile evlenmişse de bu evlilik kısa sürmüş; Latife Hanım Mustafa Kemal'den yeterli ilgi görmediğinden, Mustafa Kemal ise evliliğin çok sevdiği bekar erkek yaşamı üzerinde yarattığı olumsuz etkilere alışamadığından, iki yıl sonra son bulmuştu. Bundan sonra bir daha evlenmeyen Atatürk kendini özel yaşamında evlat edindiği çok sayıda genç kızla çevrelemişti. Onların eğitimiyle şahsen ilgileniyor, geleceklerini kendi elleriyle modellemeye çalışıyordu. Bu konuda bkz. V.D. Volkan, N. Itzkowitz, *The Immortal Atatürk*, s. 200-270.

gibi, genç kızların kamu alanında bulunmalarını bizzat teşvik ediyordu.⁷³

Kız çocuklarının kendilerine verilen uygarlaşma görevini babalarının rehberliği altında yerine getiriyor olmaları toplumun onların namusları üzerine duyabileceği endişeleri gideriyor, güven veriyordu. Kızlar, milletlerinin refahını sağlamak, onun içinde bulunduğu maddi ve manevi seviyeyi yükseltmek için bir meslek sahibi oluyor ve çalışıyorlardı. Modern hayata adapte olurlarken, erkeklerinin üstünlüğünü gözden hiç kaçırmaksızın onların yanında bulunmayı öğreniyorlardı. Elde etmeye çalıştıkları özgürlüğün içeriği bireysel değil toplumsaldı. Bu özgürlük sayesinde sadece kamu alanına sınırlanmış olan *vatandaşlık*'tan onlar da paylarını alabiliyorlardı. 1930'ların meslek sahibi kadınlarının yaşam hikâyelerinden,⁷⁴ modern rasyonalitenin hüküm sürdüğü kamu alanının, içine aldığı kadın erkek herkese, geçerli bir kimlik verebilen, cinselliği yadsıyan bir güçle donatılmış olduğunu görüyoruz. Nitekim kendisiyle görüşülen, "teknik bir branşta üniversite öğrenimi görmüş" ve bir devlet kurumunda yönetici seviyesinde yıllarca çalışmış olan Lamia Hanım "ben hiç rahatsız olmadım kadın oluşumdan"⁷⁵ diyor. Başka bir deyişle, Cumhuriyet'in çalışan genç kadınları profesyonel kimlikleri içerisinde kendilerini kadın olarak algılamadıkları gibi diğerleri tarafından da kadınlıkları görülüyordu. Toplumsal cinsiyet, daha evvel Baltacıoğlu'nun yazısında da gördüğümüz gibi, özel alanda oluşturuluyor ve modern ailenin organizasyonuna, onun 'özelleştirilmesine', toplumdan soyutlanmasına dayandırılıyordu.

Feminist yazarların geçtiğimiz yıllarda ortaya koymuş oldukları gibi, rejim, çalışan kadınların cinsiyetlerinin hesaba katılmamasını kolaylaştırmak açısından başka yöntemlere de başvuruyordu. Atatürk, Türk kadınlarını başı açık olmaya teşvik ederken onlara Avrupalı kadınlara özgü teşhircilikten kaçınmalarını tembih etmeyi hiçbir zaman ihmal etmemişti. Her fırsatta, Türk kadınları-

73 S. Ağaoglu, *Bir Ömür Böyle Geçti*, Ankara 1984, s. 41-42.

74 A. İlyasoğlu, "Cumhuriyet'le Yaşat Kadınların Yaşam Tarihi Anlatılarında Kadınlık Durumları, Deneyimler, Öznellik", A.B. Hacımirzaoglu (der.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, İstanbul 1998, s. 193-200.

75 A.g.e., s. 196.

na has tevazu ve saygınlıklarını korumalarını öğütüyor, gelenekleri ve halkın duyarlığını rencide edici bir şekilde davranmaktan ve giyinmekten kaçınmaları gerektiğini önemle belirtiyordu.⁷⁶ Kamu alanına çıkan kadının ciddiyeti, çalışkanlığı, milliyetçiliği, onun giyim tarzından belli olmalıydı. Cumhuriyet'in çalışan genç kadınları, iffetlerini, milliyetçi bir militan üniforması gibi işlev yapan koyu tayyörlerin içine sıkıştırdıkları vücutları, kısa kesilmiş saçları ve makyajsız yüzleriyle ifade ediyorlardı. Cinsellikle yüklü kadın vücudunu saran çarşafın yerine bu üniforma geçiyor, böylece Kemalist kadınlar da bir ölçüde askeri bir görünüme girmiş oluyorlardı. Kadınlar, vatandaş olarak kendilerine verilen özgürlükleri kullanabilmek için, cinselliklerini geçici de olsa, belli alanlarda da olsa, askıya almayı kabulleniyordu.⁷⁷

Aile

Ailenin reformu sorunu Cumhuriyet'in ilanından itibaren gündeme gelmiş, 1923 yılında bu sorunun çözümü için bir meclis komisyonu kurulmuştu. Konuya verilen bu önceliğe ve öneme rağmen aileye ilişkin her türlü girişim, toplumun en mahrem yapılarının direnciyle karşılaşmaya ve hâkim sınıf içerisinde bile bölücü bir faktör olmaya devam ediyordu. Nitekim, 1923 yılında kurulmuş olan komisyonun hazırladığı reform tasarısı da geleneklerden öteye gidememiş, hatta 1917 tarihli *Hukuk-u Aile Kararnamesi*'nden farklı olarak dinî açıdan birleştirilmiş bir sosyal ortama hitap eden bu yeni tasarı, kendinden önceki uygulamaya nispetle Müslüman geleneklerine daha da bağlı kalmıştı. Örneğin komisyon tasarısı 1917'deki kararnamenin çokeşliliği sınırlamak yönünde kadına verdiği, evlilik kontratında müstakbel kocasının bir evlilik daha yapmasını yasaklama hakkını kaldırmıştı. Komisyon üyelerinin gözünde çokeşlilik, fuhuşa karşı etkili bir engel, savaş sonrasında toplumda kadın sayısının erkeklere nispeten

76 Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, s. 147-154.

77 N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 73. Kemalist dönemde kadın kimliklerinin oluşturulması üzerine A. Durakbaşı, "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, 9/52 (1988), s. 167-171 ve aynı yazarın, "Kemalism as Identity Politics in Turkey", *Z.Arat* (der.), *Deconstructing* içinde, s. 139-156.

fazlalığını dengeleyen önemli bir demografik önlem, dolayısıyla toplumsal açıdan faydalı bir kurumdu.

Dinî söyleme bağlılığıyla milletin uygarlık seviyesini göstermeye uygun olmayan bu tasarı, Kemalist kadroları tatmin etmemiş, modern devletin temeli olabilecek bir medeni kanunun hazırlanmasına başlanmıştı. Sonuç olarak 1926 yılında, daha önce değindiğimiz gibi, o dönemde Roma ve Cermen hukukları ile Rousseau'nun tabii haklar felsefesinin en başarılı sentezi sayılan, İsviçre Medeni Kanunu yürürlüğe girmişti.⁷⁸

Medeni Kanun aileyi dinî vecibelerden kurtarıp lâik normlarla düzenlemeye yönelik önlemler getirmişti. Bu kanun ile yürürlüğe giren Kemalist aile reformu, temelinde Türk milliyetçiliğinin teorisini, Ziya Gökalp'in görüşlerini izliyordu. Daha önce de gördüğümüz gibi, Gökalp, yeni Türk ailesini Avrupa ailesinin milli bir çeşidi olarak algılamıştı. Bu, çekirdek yapılı, erkek hâkimiyetinde olmakla beraber kadının işlevlerinin önemini kabul eden bir aile modeliydi.⁷⁹

Bu prensiplerden yola çıkan milli lider, geleneksel iç/dış, özel/kamusal ayrımını, modern anlamda yeniden yorumluyor, milli toplumu modern yaşama özgü özel ve kamu alanları arasındaki ayrım üzerine kuruyordu. Böylece patrimonial sistemin oiko⁸⁰ merkezli politik anlayışı son buluyor, özel alan, politik arenadan tamamen ayrılıyordu. Özelin kamusal alandan ayrılığı üzerine inşa edilen modern çekirdek aile, kadının içerisinde tek başına kapatıldığı, dış dünyadan mümkün mertebe izole edilmiş bir yuva idi. Türk milletinin modernleşmesi "erkek[ler] arasında, kadın doğasına ve özel alana karşı imzalanan, vatandaşlığı kamu alanına sınırlayan bir anlaşma"⁸¹ aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılıyordu.

78 Aynı yıllarda bu kanunun modernleşen diğer ülkeler tarafından da benimsenmiş olması ilginç. Japonya'yı Türkiye ve sonra da Çin izliyor. Bkz. N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 521. Bu seçimin nedenlerini açıklayan bir araştırmaya maalessel rastlayamadım.

79 Z. Gökalp, "Türk Ailesi", Ş. Beysanoğlu (der.), *Ziya Gökalp; Makaleler IX* içinde, s. 120-124.

80 Oiko: Ev, hane, aile, hane halkı.

81 C. Pateman, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge 1989, s. 33-57.

İsviçre Medeni Kanunu'nun kabul edilmesiyle doğan modern Türk ailesi, geleneksel ailede erkeğin iradesine verilmiş psikolojik ve cinsel şiddet araçlarını reddediyordu. Çokeşlilik yürürlükten kaldırılıyor, kölelik kurumu tamamen tarihe karışıyor, evliliğe bir yaş sınırı konuyordu. Evliliğin gerçekleşmesi ve sona ermesi kanuni işlemlere tâbi kılınıyor, boşanma durumunda eşler arasında ekonomik açıdan daha zayıf olanın daha güçlü tarafından bakımı zorunlu hale getiriliyordu. Evli çiftte birçok yönden eşit haklar tanıyan Medeni Kanun, aile yaşamında erkeğin üstün konumunu muhafaza ediyor ve kadını onun himayesi altına sokuyordu. Ailenin reisi erkekti, ailenin ikametini o seçecek, bütün önemli kararları aile adına o alacak, aileyi hukuken o temsil edecekti. Ailenin geçiminden sorumlu olan erkekti, kadının bir işte çalışmak veya herhangi bir ekonomik aktivitede bulunabilmek için kocasının iznine ihtiyacı vardı. Anne ve baba çocukların sorumluluklarını eşit ölçüde paylaşmak zorunda olmakla beraber bir anlaşmazlık durumunda çocuklar üzerine kanuni velayet babaya kalıyordu. Evlendiği andan itibaren kocasının soyadını taşımaya başlayan kadın evin idaresinin sorumlusu olarak, ailenin refah ve mutluluğunun devamı için kapasitesi ölçüsünde kocasına yardımla yükümlüydü.⁸²

Zamanının diğer bütün diktatörleri gibi Mustafa Kemal de aileyi toplumun çekirdeği olarak değerlendiriyordu. 30 Ağustos 1924'te Dumlupınar'da:

“medeniyetin esası, terakki ve kuvvetin temeli, aile hayatıdır. Bu hayatta fenalık, muhakkak içtimai, iktisadi, siyasi aczi mucip olur. Aileyi teşkil eden kadın ve erkek unsurların hukuku tabiiyelerine malik olmaları aile vazifelerini idareye muktedir bulunmaları lazımedendir”⁸³

demişti. Atatürk'e göre anne baba arasındaki uyum ve sevgi temeline dayanan, ilk hedefi çocuk yetiştirmek olan, çekirdek yapı-

82 Bkz. kanunun 152/I, 152/II, 263, 154, 155, 159I, 190, 153/I, 153/II maddeleri. Aktaran, Z.E. Arat, “Turkish Women and the Republican Reconstruction of Tradition”, F.M. Göçer, S. Balaghi (der.), *Reconstructing Gender in the Middle East Tradition, Identity and Power* içinde, Colombia, New York 1994, s. 63-64.

83 İ. Gönülal, “Atatürk İnkılabının Gerekçesi”, *Erdem. Atatürk Özel Sayısı*, cilt 4, sayı 12 (Eylül 1988), s. 906.

lı modern Türk ailesi, kadının kendini en iyi gerçekleştirebileceği alandı:

“Kadının en büyük vazifesi analıktır (...) Büyük atalarımız ve onların anaları, tarihin, vukuatın şahadeti ile sabittir ki, cidden yüksek faziletler göstermişlerdir. (...) o faziletlerin en büyüğü ve en ehemmiyetlisi kıymetli evlatlar yetiştirmeleriydi. Hakikaten Türk milletinin bütün cihanda yalnız Asya’da değil Avrupa’da dahi azim satvetler göstermiş olması, mutantan harekât icra eylemiş bulunması hep öyle kıymetli ataların faziletli evlatlar yetiştirmesi ve daha beşikten çocuklarının ruhuna mertlik ve fazilet telkin eylemesi sayesinde idi (...) kadınlarımızın vezaifi umumiyede uhdelere düşen hisselerden başka kendileri için en ehemmiyetli, en hayırlı, en faziletkâr bir vazifeleri de iyi valde olmaktadır”.⁸⁴

Kadının annelik işlevinin öncelliğini vurgulamakla yetinmeyen Mustafa Kemal, kadınların eğitimi sorunu üzerinde de durmakta, annelik işlevlerinin, onların eğitimini erkeklerinkinden daha acil ve önemli kıldığını belirtmektedir:

“Anaların bugünkü evlatlarına vereceği terbiye eski devirlerdeki gibi basit değildir. Bu günün anaları için evsafı lâzimeyi haiz evlât yetiştirmek, evlâtlarını bugünkü hayat için faal bir uzuv haline koymak, pek çok yüksek evsafın hamili olmağa mütevakıftır. Binaenaleyh kadınlarımız hattâ erkeklerden daha çok münevver, daha çok feyizli, daha fazla bilgili olmağa mecburdurlar. Eğer hakikaten milletin anası olmak istiyorlarsa böyle olmalıdırlar”.⁸⁵

Böylece, modern ailenin özel ve kamu alanlarının birbirinden kesin ayrımı üzerine kurulmasıyla kadın politik olmayan bir alana kapatılıyordu ama onun bu politik olmayan alanda yerine getireceği işlevler sosyalleştiriliyordu. Annelik, geleneksel toplumun hiç tanımadığı bir şekilde sosyal mühendisliğin bir parçası haline geliyor, modern anneler, birer ahlâk ve eğitim otoritesi kimliğiyle

84 T. Arkan, *Atatürk’ün Türk Kadını Hakkındaki Görüşlerinden Bir Demet*, Ankara 1984, s. 24.

85 A.g.e.

kız olsun erkek olsun çocuklarının uzun süreli büyüme ve sosyalleşme süreçlerinde olumlu ve yapıcı bir işlevi üstleniyorlardı. Çocuklarının sorumluluklarını ergenlik sonrasında da taşımaya başlayan annelerin, kocalarının tek eşi, yuvalarının tek melegei durumuna gelen ev kadınlarının konumu yeniden belirleniyordu.⁸⁶ Eğitilmiş ve özgürleşmiş modern Türk kadını, “milletin annesi” olarak yeni bir sosyal boyut ediniyor, milletin düşünsel ve ahlâkî geleceğini bir ölçüde ellerine alıyordu.

Devlet, mümkün olduğunca geniş bir burjuva kadın dünyası yaratmak amacıyla, rasyonelleştirilmiş ev ekonomisini yürütmeye hazır, kadın meslek enstitüleri açılmasını öngörmüştü. Cumhuriyet’in aydınları kadınları kendileri için hazırlanan bu büyük devrimi kabullenmeye sürekli teşvik ediyorlardı. *Hayat* dergisinin ilk kadın özel sayısında Mehmet Emin Erişirgil,

“Bize göre kadın ne kadar [ailenin] diğer ‘mevcut’ları için fedakâr olur, ne dereceye kadar bir erkeğin muvaffakiyetini temin eyleyecek ihtiras ve kuvveti verebilir ve çocuğu için bir muhabbet ocağı haline gelebilirse o kadar mesut, cemiyetin kuvvet ve ahengi de o nispette ziyade olur. (...) Hanımlar bu vazifeyi ferdiyetlerini müstakilen inkişaf ettirmekte değil, bütün varlıklarını diğerlerine, çocuğuna, zevcine, raptetmekte görmedirler.”⁸⁷

diye yazıyordu. I.H. Baltacıoğlu, *Yeni Adam*’daki makalelerinden birinde, evli kadının erdemlerini 12 noktada sıralayarak, aile kadını, açlığa katlanabilen, temizlik ve giyimine özen gösteren, bilgisiyle övünmeyen, ev ekonomisine hâkim, elindekiyle yetinmeyi bilen, sevimli, neşeli, kıskançlık bilmeyen, erkeğin kaprislerini, çocuklarının sorunlarını anlayan⁸⁸ yuvasının mükemmel

86 A. Durakbaşı, “Kemalism as Identity Politics”, s. 144’te Kemalizmin kadınların kamu alanına dahil edilmesi ve onlara her türlü meslekte çalışma hakkı verilmesi yönündeki çabalarına daha büyük önem veriyor ve benimsine karşıt bir tez savunuyor. Ona göre Atatürk’ün konuşmalarında annelik, biyolojik bir fonksiyon olarak, geleneksel anlamında yüceltiliyor.

87 A. Durakbaşı, “Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve ‘Münevver Erkekler’”, A.B. Hacımirzaoglu, 75 Yılda içinde, s. 41.

88 I.H. Baltacıoğlu, “Evli Kadının On İki Meziyeti”, *Yeni Adam* içinde, sayı: 205, 1937, s. 3.

meleği olarak tanımlıyordu. Kızlarına karşı cömert olan Türk erkekleri, karılarının despotu olmaya devam ediyorlardı.

Yukarıda gördüğümüz gibi, ailenin kuruluşu, geleneksel olarak, erkeğin hayatındaki en önemli dönüm noktalarından birini, olgunluğa geçişi, erkek kimliğini tam anlamıyla edinmeyi, adını gelecek kuşaklara aktarabilme potansiyeline kavuşmayı temsil ediyordu. Osmanlı sisteminin çöküşüyle Cumhuriyet'in getirdiği sosyal, ekonomik, kültürel ve yasal koşulların yeniden biçimlendirdiği ailede erkeğin geleneksel yetkileri azalıyordu. Aile reisliği, yani erkeğin aile içerisindeki hâkim konumu, ailesinin geçimini üstlenebilme kapasitesiyle sıkı bir şekilde bağlı olmaya devam ediyordu. Ancak hane içinde yaşayan kişilerin çokluğu ve konumlarının çeşitliliğinin yumuşattığı, ailenin dış dünya ile ilişkilerinin tekdüzeliğinin incelikle kodifiye etmiş olduğu erkek otoritesinin dışavurum biçimlerinde önemli değişiklikler oluşuyordu. Modern ailenin, anne baba ve çocuklardan oluşuyor olması, erkeğin otoritesini üzerinde kullanabileceği kişilerin sayı ve niteliklerini hissedilir derecede azaltıyordu. Bunun da ötesinde ailenin dış dünya ile iletişimi, erkek otoritesinin dışavurumu ile ilgili geleneksel kodları çoğu kez işlevsiz hale getirecek derecede çeşitlilik kazanıyordu. Bu yeni çerçevede erkek, evin yönetimi ve aile içi dinamikler üzerine kontrolünü gerektiği gibi kurduğunu gösterebilmek için genellikle daha otoriter olmak zorundaydı.

Cumhuriyet rejiminde ev yaşamı ev içi bir kült haline geliyor ve bu kült, her fırsatta güçlendiriliyordu. Orta sınıftan bir erkeğin evde, ailesinin diğer üyeleri ile, kadın erkek arasında mekân bakımından hiçbir ayırım gözetmeden birarada olması, onun modernliğinin en önemli göstergelerinden biriydi. Cinsler arasındaki mesafenin korunmasını zorunlu kılan kültürel ve psikolojik engellerin aşılmasına yönelik hiçbir ön hazırlık olmaksızın erkeklerin kendilerini ev içi yaşama dahil etmek durumunda kalmaları, cinsiyet çatışmalarını, o zamana kadar büyük ölçüde korunmuş olan bir mekâna taşıyordu. Ailenin yeni organizasyonu ile erkeğin ev içerisinde yoğunlaşan varlığı, geleneksel aile yapısının kadına tanıdığı hâkimiyet olanaklarını sınırlayan bir unsurdu. Kadın hâkimiyet alanının kısıtlanmasından rahatsızlık duyarken, erkek de

evin içersine, kadın dünyasına yeniden dahil edilmesinin getirdiği bir cinsel belirsizlik hissi yaşıyordu. Aile reformunun kendilerine ait dünyalardan yoksun bıraktığı modern Türk kadın ve erkekleri ev içi yaşamın alışılmış cinsel sınırlarını yok sayan bu burjuva ev kültürünü derin psikolojik zorlanma duyguları ve sıkıntıyla yaşıyorlardı.⁸⁹

Eğitim

Diğer bütün milliyetçi liderler gibi Atatürk de, bireyleri topluma faydalı kişiler haline getirmekte temel araç olarak gördüğü eğitime büyük önem veriyordu. Nitekim, eğitim sisteminin devlet yönetimi altında birleştirilmesi Batı Avrupa okullarının müfredat programlarından esinlenmiş bir öğretimin başlatılması, alfabe, dil reformları, resmî bir tarih tezinin oluşturulması gibi bütün önlemler, milletin üzerine inşa edildiği temelleri güçlendirmeye ve hâkim sınıf içerisindeki birliği pekiştirmeye yönelikti.

Beş yıllık temel eğitim 1923'ten itibaren her iki cins için de mecburi ve ücretsiz kılınmış; devlet, ücretsiz ortaokul, lise, meslek enstitüleri ve üniversiteler açmak ve yetenekli öğrencilere burs olanakları vermek yoluyla kadın-erkek bütün Türk vatandaşlarının ileri seviyede bir eğitime devam edebilmelerini sağlama görevini üstlenmişti. Kırsal kesimde okuma-yazmayı ve mesleki eğitimi yaygınlaştırmak için Köy Enstitüleri ağı kurulmuş ve milliyetçi kadrolardan da ülkenin geri kalmış bölgelerini aydınlatmak üzere buralarda görev almaları istenmişti.

Kemalist rejim, Sovyet modeline benzer fakat faşist ve nasyonal-sosyalist rejimlerden farklı olarak, kadınların zihinsel açıdan erkeklerden daha geride oldukları varsayımını ispatlayacak tezler oluşturmadığı gibi, hazırladığı programlar ve giriştiği faaliyetlerle erkek ve kadınların zihinsel açıdan eşitliği görüşünü her fırsatta destekliyordu. Kızlar, akla gelebilecek her alanda eğitim görebileceklerine ve her meslekte kariyer yapabileceklerine inanmaya ce-

⁸⁹ Bu, modern edebiyatın yansıttığı bir durum olmanın ötesinde '80'li yıllarda aile içi dinamikler ve ailede kadının durumu üzerine gerçekleştirilen sosyolojik araştırmalarda da ortaya çıkıyor. Bkz. Ç. Kağıtçıbaşı (der.), *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, Bloomington, Indiana 1982.

saretlendiriliyordu.⁹⁰ Kadının yüksek eğitim görmesi Mustafa Kemal'in gözünde zamanın bir gereksinimesiydi:

"Bugünün levazımından biri de kadınlarımızın her hususta yükselmelerini temindir. Binaenaleyh kadınlarımız da âlim ve mütefennin olacaklar ve erkeklerin geçtikleri bütün derecatı tahsilden geçeceklerdir. Sonra kadınlar hayatı içtimaiyede erkeklerle beraber yürüyerek birbirinin muin ve müzahhiri (yardımcısı ve koruyucusu) olacaklardır".⁹¹

Böylece toplumsal cinsiyetin geleneksel yapısı başka bir sarsıntıya daha tâbi tutuluyordu. Eğitim kurumlarında, erkek çocuklar, bir taraftan kendilerini karşı cinsle rekabet etmek durumunda buluyor, öte taraftan ise hemcinsleri arasında kendilerini ayırımsayarak cinsi kimliklerini ispatlamaya çalışıyorlardı. Kemalist toplum, erkekliği, cinsel kimliğin oluşması açısından geçmişe nispetle daha çetrefil psikik belirsizliklerle karşı karşıya bırakmış, ama bu cinsel kimliği toplumsal düzeyde güçlendirmeyi de ihmal etmemişti. Bu yeni erkek kimliği, güçlü bir egemen erkeklik fikrine dayanan bir ideolojiyi oluşturuyor ve uygulamaya koyuyordu. Her seviyedeki okullar erkeğin üstünlüğü fikrini sağlamlaştırıyor, kız-erkek öğrenciler, askerî bir disipline tâbi tutuluyor, sıkı bir otorite ve kontrol altına alınıyorlardı. Eğitim, kendi ötekisini yani modernizasyonun kıyısında kalmış daha geri alanları uygarlaştırmak ve yönetmekle görevli bir seçkinler sınıfının yaratılmasını amaçlıyordu. Bu amaç, kız ve erkek uygarlaştırıcılar arasında bir tür dayanışma sağlıyordu. Bunun ötesinde eğitim süreci boyunca iki cinsin mümkün olduğunca birbirinden ayrı tutulması ve cinselliğin sessiz bir gerilim halinde, doğrudan doğruya değil, bilinç altına hapsedilmiş biçimde geçirilmesi için elden gelen her şey yapılıyordu.

Kızlarını göz altında tutarak onları özgürleştirmeyi uman Kemalist babalar, dönem üzerine son zamanlarda yapılan araştırmaların da gösterdiği gibi, onların eğitim görmesini en güçlü biçimde teşvik edenlerdi. Cumhuriyet'in ilk yıllarında yüksek tahsil

90 Buna verilebilecek ilk örnekleri Atatürk'ün evlat edindiği genç kızların eğitimlerinde buluyoruz: Sabiha [Gökçen] ilk Türk kadın askerî pilotu, Afet İnan akademisyen, Sabriye hukukçu olmuşlardı. Bkz. V.D. Volkan, N. Itzkowitz, *The Immortal Atatürk*, s. 259-261.

91 T. Arkan, *Atatürk'ün Söylev*, s. 24.

görmüş olan kızların çoğunun babası sivil ve askerî devlet görevlisiydi.⁹² Babasının görevi dolayısıyla bulundukları köydeki ilkokulun üç yıl boyunca tek kız öğrencisi olan bir hanımın anıları oldukça anlamlı:

“Okula giderken kadınların arkamdan fısıldadıklarını duyuyordum –‘Baksana: göğüsleri uç vermiş, hâlâ okula gidiyor’ gibi utandıran gözlemler yapıyorlardı; ağlayarak eve döndüğümde, böyle cahil, kaba kadınların söylediklerine aldırmamamı, onların beni kıskandıklarını söyleyen babamdı”.⁹³

Aynı baba köyde ortaokul ve lise olmadığından iki oğlunu eşek sırtında şehre yollamasına rağmen, kızının öğrenimine devam etmesine izin vermemişti. Kızın elinde her zaman ev kadınlığı alternatifi vardı, madem ki öğrenimine devam etmek için uygun şartlar yoktu, o zaman o da kendisini gelecekteki eş ve anne rolüne hazırlamalıydı.

Toplum yaşamında, erkekliğin ve baba otoritesinin ilk ölçütü, evin kadınlarının iffeti olmaya devam ettiğinden, bir baba için ergenliğe varmış kızının hâlâ erkek çocuklarıyla birlikte okula devam etmesine izin vermek ciddi bir sınavdı. Erkeklik onurunu tehlikeye düşürmeden buna rıza gösterebilmek için babanın sağlam bir şekilde hâkim sınıfın bir parçası olması gerekliydi. Bu konunun sağladığı egemen erkek kimliği, kızının karşı cinsle yan yana toplumsal arenada bulunmasını teşvik etmenin psikolojik yükünü taşıma gücünü veriyordu.

Adalet Ağaoglu’nun 1975’te yayınladığı otobiyografik nitelikteki önemli romanı *Ölmeye Yatmak*’ta Cumhuriyet’in ilk kuşağının yetişmesi anlatılırken babaların yaşadığı bu ikilem de etkili bir biçimde ortaya konuyor. Roman, Anadolu’nun bir kasabasında ilkokulda verilecek ilk mezuniyet müsameresinin hazırlıklarını tasvirle başlıyor. Dünder adlı Kemalist öğretmenin yazdığı bir temsil, kasabadaki devlet erkânının da desteğiyle, gene onun tarafından sahneye konulmaktadır. Olay yerel halka, onun katılımını da sağlayarak, uygarlık misyonerlerinin idealist çabalarını gös-

92 Z. Arat, “Educating the Daughters of the Republic”, aynı yazar (der.), *Deconstructing* içinde, s. 165.

93 A.g.e., s. 167.

termek ve aynı zamanda gelişme adma geleneksel yaşam tarzının aşılması gerektiğini anlatmak için bir fırsat teşkil etmektedir. Müsamere boyunca erkek ve kız öğrenciler polka yapacaklar, elele tutuşarak Atatürk'ün milletin önüne açtığı aydınlık yolu resmedecek ve ülkenin gelecekteki maddi gelişmesini sağlayacak olan meslek ve sanatları temsil edeceklerdir.

Bu hazırlıklar kasabada büyük gerginliklere yol açar. Okulun kız ve erkek öğrencileri birarada olmaya zorlaması ve en önemlisi erkek çocukların kızlara sarılarak dans edecekleri gösteriyi kadın erkek bir arada seyretmek mecburiyeti, büyük bir utanç olarak yaşanmaktadır. Dündar öğretmen durumu kendi kendine şöyle anlatıyor: "Sağda solda [bana] kerhaneci diyesiymiş (...) Her ev, ya içinden bir ölü çıkmış, ya kapısına kırmızı bir fener asılmış gibi. Çocukların sızıldanmaları, karı kocaların artan günlük kavgaları hep aynı nedenle: Okulda ilk müsamere".⁹⁴

Romanın kahramanı Aysel, bu müsamerenin yarattığı gerginlikler yüzünden sıkıntı çeken çocuklardan biridir. Baba, kızının sahneye çıkmasına izin vermek zorunda kaldığı için kendini hakarete uğramış ve onuru kırılmış hissedenden küçük bir esnaftır. "Kızını gönül rızasıyla sokmadığı bir işe cebinden para harcamaya (...) yanaşmamıştır".⁹⁵ Daha sonra kaymakamın oğlu Aydın'ın tuttuğu günlük sayesinde Aysel'in babasının kızının müsamereye katılmasına izin vermeye tam anlamıyla mecbur bırakılmış olduğunu öğreniyoruz:

"Aysel'in babası çok geri kafalı bir adam. Aysel'i mezuniyet müsameresine bile çıkarmak istemedi. Yine benim medeni ve uyumlu babam araya girdi. Atatürk inkılaplarına böyle karşı gelirse, belediye reisine dükkânımı kapattıracağını söyledi de Aysel müsamereye öyle çıkabildi. Zavallı Aysel! O, hiç Ulu Önderimizin istediği bir Türk kızı olamayacak bana kalırsa".⁹⁶

Beklenen gün geldiğinde:

"Okulun sıraları yan yana dizilmiş. Bazı öğrencilerin babaları, anaları, hısım akrabaları, fötrlü, kasketli, başörtülü, sıkma başlı

94 A. Ağaoglu, *Ölmeye Yatmak*, Ankara 1982 (ilk basım 1973), s. 9-10.

95 A.g.e., s. 11

96 Aynı eserde, s. 39.

yerlerine oturmuşlardı (...) İçlerinden on kez, 'Allahım, sen günah yazma' diye yakarıp dua ederek, on kez bağırarak tükürüyorlar: erkek kadın 'umum' bir yerde ilk bulunuşları".⁹⁷

Utancı, sadece kadın erkek herkesin birarada bulunuyor olmasından değil, kız erkek çocukların birbirlerine temas ederek verecekleri müsamerayı izlerken nasıl davranılması gerektiğini bilmekten de kaynaklanıyordu. Çocuklar da, bir yandan birbirleriyle fiziksel temasa girerek erkekleri kadınlardan ayıran sınırları aşmak, öte yandan da bunu ailelerinin gözü önünde yapmak zorunda olmaktan dolayı rahatsızdılar: "Kız ve erkek öğrenciler ilk kez birbirlerine değeceklerdi (...) Adımları birbirine karışıyordu. Sarılmak gerektiğinde, birbirlerinden birer metre uzak duruyorlardı".⁹⁸

Müsamere bittiğinde hangi çocuğun eğitime devam edeceğine karar verme zamanı geliyor. Kız çocuklar arasında sadece Aysel, o da çok başarılı olup yeteneğine büyük güven duyulduğu için ve büyük mücadelelerden sonra ortaokula yazılabiliyor. Onun bu olanağı elde etmesi için öğretmenden kaymakama kadar herkes babasına baskı yapmak zorunda kalmıştır. Yine Aydın'ın günlüğünden öğrendiğimize göre: "[Aysel] ortaokula gidebilmek için çok ağlamış. Kendini dereye bile atmaya kalkmış. Babası onu yine de öyle kız haliyle başkente göndermezdi ama, babam araya girdi. Babamın zoruyla Aysel'i Ankara'da teyzesinin yanına gönderdiler".⁹⁹ Okula devam etme iznini alamayan eski sınıf arkadaşı Semiha, Aysel'e Ankara'dayken yazar: "Babam izin verseydi de keşke ben, kardeşin Semiha da, senin gibi okuyabilseydim. Ah Aysel ne mutlu bir Türk kızı olarak sana! (...) Benim için hayat bitti (...) Beni şimdi eve kapattılar artık".¹⁰⁰

Aysel'in babası Salim Bey, Cumhuriyet'in erkek kimliğinde yarattığı psikolojik ve toplumsal çatışmaların anlamlı bir örneğidir. Cumhuriyet rejiminin muhalifi değil, tam tersine "...yakın zamana dek Kurtuluş Savaşı'nda İsmet Paşa'yı Ankara'ya götüren jandarmalardan biri olmakla övünen"¹⁰¹ Salim Bey, savaşın temsil et-

97 A.g.e., s. 11.

98 A.g.e., s. 16.

99 A.g.e., s. 40.

100 A.g.e., s. 59.

101 A.g.e., s. 21.

tiği milli özgürlük hedefini onaylamış, yeni devletin kuruluşuna katılmış ve bu yapıcı sürecin ona yaşattığı erkek rolünden gurur duymuş olsa da, bir erkek olarak geleneksel algılayış biçimini tartışmaya açan değişiklikler karşısında çözemediği çelişkilerle yapayalnız kalmıştır. Nitekim kendi kendine, "...bu Cumhuriyet'in işime gelmeyen bir yanı var. Şudur diyemem. Kızı okutmak, ilçede yakma, uzağa, kızını şehirlere salıvermiş, dedirtmek... Sade bu mu içimi durmadan boğu boğuveren?"¹⁰² Salim Bey Cumhuriyet'in onuncu yılı kutlamalarına katılmak üzere karısını Ankara'ya götürür:

"Olup biten her şeye bakakaldılar. Olup biten her şeyi ikisi de pek sevdiler, beğendiler. Ama bir yandan da başkentteki o üç gün Salim Efendiyi küçültmüş, küçültmüş de Hımbıl Osman'ın torbalarındaki kavut gibi unufak edivermişti. 10. Yıl adına başkentte, ömründe hiç harcamadığı kadar para harcadı. Aysel'e gözleri açılıp kapanan küçücük bir bebek bile almışlardı. İlçeye dönüşte karısının (...) anlatacak şeyleri hiç bitmedi. Salim Efendi'nin ise o gün bugündür içinde gittikçe büyüyen küçülmeyi kimse anlamadı. Küçük esnaf, ne *efendisiydi milletimizin*, ne de *büyüklerimiz*".¹⁰³

Bu, ekonomik olmaktan çok kültürel nitelikli bir sınıf sorunu, değişik *Weltanschauung*'lar (dünya görüşleri) arasında, kimlik, işlev, iktidar bocalamaları yaratan bir çatışmadır. Salim Beyin toplumdaki konumunun hiçbir görülür ayrıcalığı veya önemi yoktur; kendisini diğer erkeklerle aynı seviyeden kıyaslama şansına sahip olmadan, onların aşağılamalarına maruz kalır. Egemen erkek kimliği onun erkekliğinin geleneksel göstergelerini dışlamaktadır. Hatta aile içindeki iktidarını bile kaybetmiştir; devlet ideolojisi evinin duvarları arasına nüfuz ederek kendi kızını kontrol etme, onun geleceği üzerine karar verme hakkını ve görevini yerine getirmesini bile engellemektedir.

Aysel'le birlikte ilkokulu bitiren diğer öğrencilerden öğrenimlerine devam edenlerin hepsi erkektir; kaymakamın oğlu Aydın, yüksek prestijli, Fransızca öğretim yapan bir erkek lisesine, Gala-

102 A.g.e., s. 51.

103 A.g.e., s. 52.

tasaray'a gönderilir. "[Babam] kendisi beni Galatasaray'a yazdırdı. Bütün iyi aile çocukları Galatasaray'da okuyormuş. (...) [Atatürk'ün] istediği gibi medeni, çalışkan ve vatana faydalı bir evlat olmaya babama ve kendime söz verdim".¹⁰⁴ Bu okulda Aydın "artık uzun pantolon" giyecek, "ağlamayı kendisine yakıştıramayacak"¹⁰⁵ ve Avrupa'da olduğu gibi, karşı cinsle arkadaşlık kurmanın gerekli olduğunu öğrenecektir:

"Muaşeret dersimizde öğretmen anlattı: Avrupa'da kızlar erkeklerle rahat rahat arkadaşlık ederlermiş (...) Biz onlara kardeş gözüyle bakarsak, onlar da bize kardeş gözüyle bakarlar-mış. Elele, yanyana, memleketimizi uygar milletler seviyesine çıkarabilirmişiz. (...) dün halama misafir gelen bir hanımın bizim yaşlarımızdaki kızına 'Kardeşim benimle arkadaş olur mu-sun?' dedim. Kız ağlaya ağlaya beni annesine şikâyet etti".¹⁰⁶

Sınıf arkadaşlarından, bir memur oğlu olan Ertürk ise askerî li-seye gönderilir. Orada:

"sert adımlarla yürümeyi, sert bakmayı ve sert yataklarda yat-mayı öğrendi. Saçını her hafta traş etmeyi, öğrenci üniforması-nın şapkasını yana eğik değil de, siperliği kaşlarının tam koşu-tunda giymeyi, kız adı anmamayı, anasına değil de babasına mektup yazmak gerektiğini (...) André Gide'in *Dar Kapı* adlı kitabını okurken yakalandıktan sonra yemekhanede kimsenin yanına oturmamasını, hela kapılarına 'İbne Ertürk' diye yazıl-masını içi yırtıla yırtıla gördü ... bu ilk suçundan ötürü bağışla-nınca, bir daha bilmeden suç işlememeyi öğrendi. 'Oku!' diye verdiklerinden gayrı hiçbir şey okumamayı, 'Düşün!' dedikleri dışında hiçbir şey düşünmemeyi".¹⁰⁷

Diğer liselerde de neredeyse askerî denebilecek, sert bir disiplin uygulanmaktadır. Öğrenciler üzerindeki kontrol okul dışı ya-şamı da içine alır, iki cinsin birbirinden ayrı tutulmasına saplantı seviyesinde dikkat gösterilir. Bir yandan kızlarla erkekler arasında

104 A.g.e., s. 38.

105 A.g.e., s. 39.

106 A.g.e., s. 40.

107 A.g.e., s. 134-136.

kardeşçe bir dostluğun gerekliliği ve güzelliği üzerine konuşmalar yapılır, öte yandan birbirleriyle kaynaşmalarını engellemek için sıkı bir kontrol uygulanır. Aydın ve Aysel tesadüfen bir parkta karşılaşırlar. İlk anların şaşkınlığından sonra Aydın o meşhur müsamereyi hatırlatarak Aysel'i sorgular: "İlkokulda kelebek olduğun günü hatırlıyor musun?" dedim. "Siz de arı olmuştunuz" dedi "Ben yine arıyım işte" dedim. "Erkek bir arı". "Çok manidar" dedi. "Evet öyle" dedim. Biz böyle konuşurken o, ürkek ürkek etrafına bakınıyordu: "Rabia öğretmen merak eder. Gitmeliyim" dedi".¹⁰⁸

Baskı altında tutulan cinsel gerilim, karşı cinse yakın yaşamının imkânsızlığı, her karşılaşmayı gizli bir olay haline getirerek davranışları sağlıksızlaştırır. Ergenlikten itibaren kız ve erkekler, birbirlerini bir saplantı haline gelen cinsellik düşüncesiyle gözlerler. Bir mektubunda Aydın'la tesadüfi karşılaşmasını bir kız arkadaşına yazan Aysel sert bir şekilde uyarılır:

"Bu mektubu senin iyiliğin için postayla göndermiyorum... Yolda oğlanlarla dolaştığını öğrenince de sana kızdım doğrusu... doğru değil. Yakışık almaz... Ben nişanlanıyorum. Darısı senin başına. İnşallah karşına benimki gibi helal süt emmiş biri çıkar da sen de bir yuva sahibi olursun... İstikbalde sana da namuslu bir hayat temenni eder, selamlarımı bildiririm".¹⁰⁹

Toplumsal kontrol, yalnızca yetişkinlerin gençlerin eğitimindeki tutumlarını değil, gençlerin düşüncelerini de belirlemeyi sürdürmektedir. İyi ve kötü, doğru ve yanlış, hâlâ toplumsal bilinç tarafından belirlenmekte, bireysel bir ahlâki değerlendirme söz konusu bile edilememektedir. Kızını okutmaya devam etme kararım almak zorunda bırakılan Aysel'in babası "Hiç değil dikiş nakış öğrenirsin. Kız kısmına asıl bu yakışır" diyerek onu bir kız enstitüsüne göndermek ister. Aysel buna karşı çıkar:

"Ben nakış yapamam ellerim terler. Ağabeyim bana arka ahr saınyordum. Fakat hiç arka aldığı yok. Üstelik hep babamdan yana çıkıyor... Bana göz açtırmıyor... Tarih öğretmenimiz... saçları-

108 A.g.e., s. 173.

109 A.g.e., s. 273.

mı Garpli bir kız gibi kestirmemi, alagarson yaptırmamı istiyor. Fakat babam bunu duymak bile istemez... Annem saçını ondüle yaptırdı. Fakat babam daha başörtüsünü çıkarttırmıyor".¹¹⁰

Ücretli iş

Kemalist reformlar, kadınlara ülkenin ekonomik ve sosyal hayatına aktif olarak katılma imkânını tanımıştı. Ancak bu imkân, baba ve ya koca, kadının tâbi olduğu erkeğin iznine bağlı olduğu gibi, çalışan kadının davranışları da sürekli olarak sosyal çevrenin kontrolü altında tutuluyordu. Cumhuriyet kadınının ekonomik hayata katılması rejimin öncelikleri arasında değildi; ailenin geçiminin ve ülkenin ekonomik kalkınmasının sorumluları erkeklerdi. Bu sorumluluğun erkeklere verilmesi, Kemalist rejimin, ataerkil yapıların ayakta kalmasına verdiği en önemli güvencelerden biriydi.

Oldum olası ailesine sunduğu refah seviyesine göre ölçülen erkeğin saygınlığı, Cumhuriyet rejiminde onun mesleğinin toplumsal önemine ve kazandığı gelire de bağlı olmaya başlıyordu. Devlette ve kurumlarına bağlı işler ile sivil ve askerî memuriyet, toplumdaki saygınlıkların korumaya devam ediyor ve bunlara bir de serbest meslekler ekleniyordu. Bu meslekler "kölece olmayan, bağımsız, modern ve rasyonel" kabul edilen işlevlerdi; bu işlevleri yerine getirmek, uzun yıllar süren bir hazırlık ve zihni kapasite gerektiriyor ve bilimsel birikime bağlılığı ile de kişiye tartışılmaz bir iktidar kapasitesi sunuyordu. Meslek sahibinin sözü tartışma götürmez bir hükümdü. Önemli işler arasında serbest iş adamlığını da unutmamak gerekir. Bu, belli bir sermaye birikimi, girişim ve işletme kapasitesi gibi erkekçe özellikleri ihtiva eden bir ekonomik aktivite olduğu ölçüde erkeğin iktidar gücünü artırıyordu: "Bir erkeğin çalışma hayatında yaptığı iş, onun bireyselliğinin özgün ifadesi, orta sınıf erkekliğinin en uzun süreli unsurlarından biridir".¹¹¹

Erkekliği ailesine garanti ettiği ekonomik refah seviyesiyle ölçen ataerkil zihniyetin bu devamlılığı, kadının çalışma yaşamını düzenleyen ilkelere açıkça ortaya konmuştu: koca, karısından ailenin karşılaştığı ekonomik zorlukları aşmak için ekonomik kat-

110 A.g.e., s. 105.

111 J. Tosh, "What Should Historians...", s. 69.

kıda bulunmasını isteyebilir, fakat kadın kocasının izni olmadan çalışamazdı. Atatürk, Kemalistlerin emelinin Türk kadınıni bilimsel, ahlâkî, sosyal ve ekonomik bütün alanlarda çalışarak milli çabalara katılır görmek olduğunu açıkladıktan sonra, kadının bunu erkeğin *yardımcısı olarak*¹¹² gerçekleştirmesi gerektiğini ilave ediyordu. Kadınlar kendilerini modern yaşam şartlarına adapte etmeli, erkeğin yanında kamu dünyasına girmeli, fakat bütün bunları erkeğin üstünlüğünü kabul ederek yapmalıydılar. Onların kazançları aile, çabaları ise toplum içindi. İlk kadın hukukçulardan Profesör Topçuoğlu'nun yaşam hikâyesinde yazdığı gibi, Cumhuriyet'in öncü kadınları mesleklerini, hayatlarını kazanmak için değil, millete faydalı olmak için icra ediyorlardı.¹¹³

112 Atatürk'ün *Söylev ve Demeçleri*, s. 150-151. Altlarını ben çizdim.

113 N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 71'de alıntılanmış.

5. Ataerkil Yapılardaki Değişimlerin Kemalist Dönem Edebiyatına Yansımaları

Buraya kadar açıklamaya çalıştıklarımız ışığında Kemalistlerin, Türk toplumunda geçerli olan ataerkil yapıları yeniden şekillendirme yönünde giriştikleri çabaların, şiddetli çelişkiler ve özel/kamu, iç/dış, şehir/köy gibi gerçekliklerde gözlenmeye devam eden farklılıklara rağmen, büyük ölçüde başarılı olduklarını söyleyebiliriz. Yeni kurulan rejimde Türk toplumu, sosyal varlık olarak hiç tanımadığı kadın ile karşı karşıya gelmişti. Aralarında hiçbir akrabalık ilişkisi olmadan yaşamlarının çeşitli anlarını birlikte geçirmek zorunda kalan kadın ve erkek, yeni davranış biçimleri oluşturmak zorundaydı. Kadın olsun erkek olsun her iki cins de iç ve dış dünyalar arasında geleneksel Müslüman kültürünün gerekli gördüğü mesafenin kısmen de olsa ortadan kalktığını kabullenerek yaşamlarını buna göre yeniden düzenlemek zorundaydılar.

Adalet Ağaoğlu'nun *Ölmeye Yatmak* romanında, Kemalizmin Türk toplumu üzerindeki etkilerini yıllar sonra ve bu nedenle de eleştirel bir biçimde yorumlayışına kısaca değindikten sonra, şimdi, toplumun Kemalizmin getirdiği değişikliklere kendini nasıl uyarladığını, bireylerin cinsler arası ilişkilerde doğan başkalaşım-ları kendi yaşamlarına ne şekilde adapte ettiklerini, bu ideolojinin yürürlüğe konma sürecinde yazılmış olan romanlarda görelim.

Kemalist dönemin (1920-1950) en önemli romanlarında,

Cumhuriyet'in ilanından önce yazılan eserlerde gördüğümüz başlıca eğilimlerin belirgin olmaya devam ettiğini görüyoruz. Kadın kişilikler, en bariz maddi zaafıların ve en kuvvetli hırsların yuvası olan doğalarıyla, erkeklere nisbetle çok daha güçlü ve kararlı biçimde resmediliyorlar. Kadınların etkinliği özellikle kişilerarası ilişkilerde vurgulanıyor. Sonuçta erkeğin otoritesine bağlı olmalarına rağmen kadınlar, kendilerinin ve başkalarının kaderlerini belirlemelerine olanak sağlayan, karşı konulamaz bir içsel güçle donatılmışlar. Erkekler ise, toplumsal rollerinin kendilerine verdiği otoriteyi kullanamadıkları ortamlarda, özellikle kadınlarla ilişkilerinde, son derece zayıf ve kararsızlar.

Reşat Nuri Güntekin'in (1889-1956) 1922'de yayınlanan romanı *Çalıkuşu*, belki de milli edebiyatın, yeni rejimin önerdiği kadın modelini sergileyen en anlamlı örneklerinden biridir. Muhtemelen ülkenin edebi tarihinin en çok okunan hikâyesi, yeni kuşağın el kitabı olan romanın kahramanı Feride, Kemalist Cumhuriyet'in genç kızlarının hayallerini süsleyen en büyük kahramandı. Anne ve babasının genç yaşta ölümlerinden sonra küçük bir vahşi imişçesine, kuş gibi özgür büyüyen Feride, eğitimi için Fransız rahibelerinin yönettikleri bir kız kolejine gönderilir. Ama kolejin sıkı disiplini bile bu hayat dolu, asi yaratılışlı küçük kızın kişiliğini değiştiremeyecektir. Teyzesinin zengin ve önemli ailesinin korunması altında yaşayan Feride, şımarık, kendini beğenmiş biraz da efemine teyze oğluna âşıktır ve onunla nişanlanır. Ancak bu resmî nişanlılığa rağmen, Feride, aile içerisinde eşit muamele görmediğini hissetmektedir: "Teyzemin beni değerli oğluna layık görmediğini seziyordum".¹ Bu duyguya nişanlısının beklenmedik ihaneti de eklenince Feride, kırılan gururunu onarmak için evden kaçmaktan başka çare bulamayacaktır. Böylece ilkokul öğretmeni olan genç kız, yıllarca kendisini Anadolu'nun terk edilmiş köylerindeki çocukların eğitimine adayacaktır.

Bu alışılmadık karar ile Feride, aynen bir erkek gibi, kendi gurur ve onuruna önem verdiğini; evden ayrılarak en güç şartlarda vatanına hizmet ederken bir erkeğin koruyuculuğundan mahrum olmasına rağmen namusunu ve kadınlık gururunu da muhafaza

1 R.N. Güntekin, *Çalıkuşu*, İstanbul 1974, s. 70 (ilk basım, 1922).

edebileceğini bütün âleme göstermiş olmaktadır. Uzun yıllar sonra hâlâ sevdiği eski nişanlısı ile evlenmeyi de başaracak olan Feride, yaşadığı olağanüstü tecrübelerle aşkın sonsuzluğunu ve sadakatin bir gün mutlaka mükâfatlandıracağını ispatlayacaktır. Genç öğretmenin köylerdeki yaşamı zorluklarla dolu geçer. Uysal fakat kararlı davranışları, güçlü karakteri, ciddiyeti ve tevazuu sayesinde kendisini kabul ettirmeyi başarır. Yazar, onun anaç kişiliğini, tatmin bekleyen annelik duygularını sürekli olarak vurgular, hatta ona fakir, öksüz bir kız çocuğunu bile evlat edindirtir. Bütün bunlara rağmen, nişanlısına bağlılığı yüzünden yalnız yaşamakta direnmesi, erkeksiz bir kadının namusuna güvenemeyen sosyal ortamda karşısına büyük güçlükler çıkaracaktır.

Feride'nin macerasının çıkmazdan kurtarılıp mutlu sona ulaştırılması onu baba gibi seven yaşlı askerî doktor Hayrullah'ın kararlı müdahalesi sayesinde olacaktır. Doktor Hayrullah, genç kızı içinde bulunduğu tehlikeli durumdan kurtarmak için onunla sözde evlenir. Bundan sonra da, eski nişanlısına duyduğu aşkın farkında olduğundan, ancak şefkatli bir babanın yapabileceği gibi delikanlı ile temasa girer. Böylece iki sevgili arasındaki anlaşmazlığı çözüme ulaştırarak Feride'yi kocası olacak erkeğin ellerine teslim eder.

Güntekin'in romanın sonunu kurgulayış biçimi ilginçtir. Yazar, roman boyunca kahramanının inatçılığını, kararlılığını, ahlâkının temizliğini, aynı zamanda da yaratıcılığını ve yaşama sevincini betimler ve böylece okuyucusunun Feride'ye sempati duymasını sağlar. Genç Feride'sine saygıdeğer bir hayat kazandırır, bir kız çocuğu evlat edindirerek onu anne yapar. Genç kızı, elde etmeyi başardığı güzelliklerle çevresindeki düşmanca ortama rağmen mutlu denebilecek bir yaşama ulaştırır. Tam okuyucu Feride'nin kendi eliyle oluşturduğu zenginliklere ve güzelliklere bakıp genç kızın yaratılışına uygun, kuş gibi özgür bir yaşam sürebileceğine inanmaya başladığı anda, karşısına Doktor Hayrullah gibi bir baba figürü çıkıyor. Doktor Hayrullah'ın yaptığı ilk şey, kızın mutlu bir yaşam sürebilmek için neye ihtiyacı olduğuna karar vermektir. Hayrullah Bey verdiği karar gereğince önce onunla evlenip yalnızlığına ve onun toplumun gözündeki çaresizliğine son veriyor, hemen sonra da Feride'yi, birkaç yıl önce içinden kaçtığı koşullara

yeniden teslim ediyor. Kısacası yazarın gözünde Feride'nin mutluluğu, başkaldırdığı duruma geri dönmekte ve hatta, niçin hâlâ sevmeye devam ettiğini pek iyi anlayamadığımız sorumsuz, kendini beğenmiş, şımarık, boş gezer nişanlısıyla evlenmeyi sevinç ve minnettarlıkla kabul etmektedir. Yazarın Feride'den istediği kendisinden, potansiyelinden, aşırı özgür kişiliğinden kurtulmasıdır. Doktor Hayrullah, bu sert ama sevgi dolu baba, Feride'yi anlar, onu bir ölçüde kabul eder ve ona değer verir, ancak onun sorunu genç kıızı kurtarmak değil, toplumu ve toplumun değerlerini korumaktır. Doktor Hayrullah gibi anlayışlı, teşvik edici, mert baba figürlerine Cumhuriyet kadınlarının hafızalarında sık sık rastlanıyor. Örneğin Adalet Ağaoğlu şöyle yazıyor:

“Feride ile tanıştıktan hemen hemen sekiz yıl sonra, onun gönül ateşiyle babacan koruyucusu yaşlı askerî doktora duyduğu derin saygı ve sevgi, kendi adıma tek kişide odaklanmış olarak tecelli etti. Refik Ahmet Sevengil'e aşık olmuştum. Babam yaşındaydı, ama yüreği coşkularla doluydu. Daha önemlisi Refik Ahmet Bey, benim yazdıklarımla alay etmiyordu. Beni yüreklendiriyordu. O yıllar buna öylesi gereksinim duyuyordum ki...”²

Güntekin'inkine benzer bir yaklaşımı Halide Edip'in savaş sonrası yazdığı romanlarda da buluyoruz. Yazar, kendini her şeyden önce aile hayatına yönlendirmiş, özgürlük, namus, kültür ve modernliği kişiliğinde uyumlu bir şekilde biraraya getirmeyi bilen yeni bir kadın kimliği aramaktadır. Halide Edip de, Güntekin gibi, kahramanları bağımsızlık yolunda çok ileri gittikleri anda çözümünü bir baba figürünün ellerine bırakır. 1924 yılında yayınlanan *Kalp Ağrısı*'nda yukarıda sözü geçen sorunlar, bir erkeklik örneği olan yüzbaşı Hasan'ın üç değişik kadın karakterini karşılaştırma olanağını bulduğu çetrefil bir aşk hikâyesinde ele alınmaktadır. Güzel, zarif, modern, kadınsı Azize'nin tek düşüncesi erkekler tarafından beğenilmek ve bir koca bulmaktır. Zeyno, güzel ama biraz erkeksidir, iyi eğitim görmüş, yirmi beş yaşına kadar “yalnızca aklıyla” hareket ederek yaşamıştır. Alman Yahudisi Dora ise, kadınların erkeklerle her konuda eşitliğini savunan, aşta olduğu gibi yaşamda

2 A. Ağaoğlu, *Göç Temizliği*, İstanbul, 1985, s. 59.

da tamamen özgür ve bağımsız bir kadındır. Bu kadınlar arasındaki karşılaştırma yazara, cinsellik, cazibe ve evlilik üzerine karmaşık bir dizi fikir geliştirme olanağını vermektedir.

Zeyno, düşünsel alanda tamamen bağımsız olduğu kadar, ciddi, iffetli, ahlâkı bütün bir genç kadındır. Spor dahil her alanda erkeklerle eşit olduğunu ispatlayabilen Zeyno, “Bir genç *baba*, bir doktor, bir kardeş, bir arkadaş; kısaca hayata tahammül için insana destek olan her temiz bağı şahsında toplayan”³ Saffet’le nişanlıdır. Onunla “her fikrimizi iki serbest arkadaş, hatta iki fen adamı gibi tartışır, konuşurduk”⁴ der Zeyno. Yakın arkadaşı Azize’nin uzaktan akrabası ve aynı zamanda da talibi olan Hasan’la karşılaşması, Zeyno’nun hayatının sakın akışını altüst eder:

“Artık açıkça biliyorum ki, hayatta Saffet veyahut Hasan Bey’i seçmekle mesut olmak imkânı yoktu, daima mevcut olmayan taraf için hasret çekecektim. Birisi kalbim, kafam, bütün hayatımsa, öteki sinir sistemim, kadınlığımla, hayır *vücudumla doğan zaaf*, bütün gençliğin tek ateşi, ihtiras ve belki de *günahtı*.”⁵

Hasan çok kültürlü değildir ama *gerçek* bir erkektir: kibar davranışlarının altında kaba ve erkek doğası, kararlılığı ve gücü kendini kuvvetle hissettirir. Azize’nin zaptedilemez kadınlığının cazibesine kapılmış olsa da, Hasan “Hayatta her genç ve güzel kadına yakınlık duyacak olan bu *güçlü erkek*”,⁶ Zeyno’ya sıırıslıklam aşık olur ve onun içindeki kadını uyandırmayı başarır. Hasan’ın en tutkulu duygularını alevlendiren en önemli unsur, Zeyno’nun bağımsız ve hafif erkeksi kişiliğidir:

“Saffet Bey’le değil, ancak benimle evlenebilirsiniz anladınız mı? Tabii bir kadınsınız böyle olması gerekir (...) Beni çiğneyip geçseniz de, evlenseniz de, ne olsa daima, benden kaçacak kadar beni isteyeceksiniz, yalnız benim, benim eşim olmak için yaradılmışsınız”⁷

3 H.E. Adıvar, *Kalp Ağrısı*, İstanbul 1981 (ilk basım 1924), s. 42 (altını ben çizdim).

4 A.g.e., s. 22.

5 A.g.e., s. 72 (altını ben çizdim).

6 A.g.e., s. 34 (altını ben çizdim).

7 A.g.e., s. 66.

diyen Hasan'la Zeyno arasındaki tek fiziksel yaklaşım, "Dudaklarına dokunmadan iki ağız arasındaki ateşten yanan" bir nefesin algılandığı, Hasan'm "İşkence, ahiret azabı"⁸ diye nitelediği bir andır.

Hasan'ın ilgisizliğinin perişan ettiği Azize, kendini denize atarak intihara teşebbüs eder. Bu teşebbüsünde muvaffak olmasa da aldığı soğuk ve çektiği üzüntü ile verem olur. Arkadaşının aşkı için kalkıştığı intihar ve ardından tutulduğu hastalık, Zeyno'yu Hasan'a duyduğu aşktan vazgeçmeye iyice ikna etmiştir. "İstirabını, sade ıstırabım gören, dünyada canını verecek kadar bir tek şeye kalbini bağlayan bu kıza gıpta da ediyordum. Benim hülyam ve bağlarım karşısında o ne basit, fakat daha ne kadar *kadıncı*".⁹ Zeyno Hasan'a gelecekleri üzerinde hiçbir ümit bırakmaz, üstelik ona Azize ile evlenmesinin bir namus borcu olduğunu hatırlatır ve böylece onun erkeklik onurunu gündeme getirir. Öte yandan Azize'nin onu kaybetmemek için kendimi feda etmeye hazır olması Hasan'ın gururunu okşamıştır. Sonunda Hasan Azize ile evlenmeyi kabul eder.

Hasan ile Azize evlendikten hemen sonra, Azize'nin tedavisi için Avrupa'ya giderler ve bu seyahat sırasında Hasan, kitabın üçüncü kadın kahramanı, Dora'yla tanışır. Onunla Zeyno arasında bulduğu olağanüstü benzerliklerden etkilenen Hasan, verem hastası karısına çektiirdiği acıyı bile bile Dora'yla bir aşk ilişkisi kurmadan edemez. Dora, son derece özgür bir kadındır, Hasan ondan ne kadar etkilenmiş olursa olsun onu tam anlamıyla kabullenememektedir, çünkü bir kadını sevmek için onun tamamen kendisine ait olduğunu bilmeye ihtiyacı vardır. "Alacağım kadının mazisi ne olursa olsun her şeyi arkasında bırakması ve tamamıyla benim olması lazım, yani ya *hep* ya *hiç*".¹⁰

Zeyno, Halide Edip'in aradığı ideal Türk kadını olarak, hangi erkeği seçmesinin daha uygun olacağını, inandığı ve özlediği kadınlık işlevini ne tür bir aile kurarak daha iyi yerine getirebileceğini sorgulamaktadır. Yukarıda değindirdiğimiz gibi Zeyno'nun Hasan'a karşı beslediği aşkı feda etmesinin yegâne sebebi arkadaşının mutluluğuna verdiği öncelik değildir. Zeyno seçimini sevdiği adamın

8 A.g.e., s. 66-67.

9 A.g.e., s. 83 (altını ben çizdim).

10 A.g.e., s. 57 (altını ben çizdim).

hiçbir zaman sadık bir ev erkeği olamayacağına duyduğu inançla yapmıştır. Kafası ve sinir sistemi, kadınlığı, hatta vücudundaki zaf arasında doğan mücadeleyi kafasını seçerek sonuçlandıran Zeyno, sonunda aradığı mutluluğu kurmak için babasının arkadaşı albay Muhsin Bey ile evlenmeyi seçer. Albay Muhsin Bey:

“İtinah ve dar üniforması içinde çok kudretli bir vücudu ve enli omuzları üzerindeki başı [ile] büyük ressamların tablolarına benziyordu. Kumral kalpağı altında şakaklarında görünen, fazla kır saçları, sıhhatli, genç yüzüyle garip bir tezat yapıyordu. Siyah kirpikleri arasından iki koyu mavi göz kudretle, tahakkümle bakıyor, düzgün burnu, kırpık kır bıyıkları, hemen kumanda vermek için açılacak zannedilen dudaklarıyla sert, âmir, fakat çok erkek bir çehre gösteriyordu”.¹¹

Muhsin Bey: “Hatıraları olan, somurtkan yahut hassas, geçkin kadınlar istemiyorum. Evimi şenlendirecek, genç, neşeli, hatırasız, çok seveceğim bir kadın istiyorum”¹² demişti Zeyno’nun babasına. Böylece Zeyno, sevdiği takdirde kendisini “yalnız dünyadan değil, babamdan, hatta kendi kendimden alacak, [kendinin] iradesiz bir oyuncuğu [yapacak], aşkının korku veren inhisar ve tahakkümüne”¹³ gireceği Muhsin Bey’in kolunda kadınlığının mutluluğuna doğru yola çıkmaya karar verir. Romanın sonunda aradığı mutluluğu bulduğundan emin olmaya devam eden tek kişi Zeyno’dur. Azize bir çocuk dünyaya getirmeye çalışırken ölür. Hasan, Zeyno’nun eski nişanlısı Saffet ve sevgilisi Dora’nın sevgi ve dayanışma duygularına rağmen, kaybettiklerinin yasını tutan yalnız bir adamdır. Her şeyi birden elde etmek isterken tek başına kalmış, mutlak sahip olma arzusu ve tutkuları yüzünden ve kendi tutkularını tatmin etmek isterken birçok kişinin mutluluğuyla oynamış, onu sevmekten başka hiçbir suçu olmayan bir kadının ölümüne neden olmuştur.

Halide Edip’in büyük bir başarı kazanan diğer bir romanı, daha önce de gördüğümüz *Sinekli Bakkal*, II. Abdülhamit dönemindeki İstanbul toplumunu, dikkatleri şehrin fakir mahallerinden birinin

11 A.g.e., s. 156. Albay Muhsin dikkat çekecek ölçüde Mustafa Kemal’e benziyor.

12 A.g.e., s. 158.

13 A.g.e., s. 163.

üzerine toplayarak anlatıyor. Sosyal farklılaşmanın hâlâ net bir biçimde oluşmadığı Osmanlı başkentinin bu fakir mahallesinde, II. Abdülhamit'in zaptiye nazırının konağı da bulunmaktadır. Türk edebi eleştirmenleri *Sinekli Bakkal*'da yalnızca ideal bir Batılılaşma örneği görmüş, Rabia ile İtalyan Peregrini'nin yaptıkları evliliği sembolik planda bu açıdan değerlendirmişlerdir. Bu görüşe göre Rabia'nın kişiliği, Doğu'nun maneviyatını ve Peregrini'nin kişiliği de, Batı'nın maddiyatını simgelemekte ve onların birleşmesinden sembolik olarak ideal bir modernleşme doğmaktadır.¹⁴ Rabia'nın kişiliği, kanımca, yazarın yeni kadın kimliği üzerine yürütmekte olduğu fikirlerin bir devamı olarak da incelenebilir. Türk romanlarında modernleşmenin kadınları nasıl kaçınılmaz şekilde ahlak kaybına götürecektir bir süreç olarak algılandığını gördük. Halide Edip, bu yaklaşımı, geleneksel toplumun etiğini ve en iyi değerlerini Rabia'nın kişiliğinde toplayarak, bir anlamda tersine çevirmektedir. Bunu yaparken de, roman kahramanının yaratıcılığını ve duygusallığını ön plana çıkarmaktadır. Rabia'nın temsil ettiği manevi dünya oldukça karmaşıktır. Genç kız ergenlik dönemine kadar mahallenin imamı olan dedesinin mutlak otoritesi ve kontrolü altında yaşamış, en katı dinî geleneklerle ve cehennem korkusuyla büyümüştür. Dedesinin ve annesinin Rabia üzerinde kurdukları kontrolün böylesine sıkı olmasının en önemli nedenlerinden biri kızın babasının koyu dindarların hoş görmedikleri halk tiyatrosunun tanınmış bir aktörü olmasıdır. Bu durumun doğurduğu endişeler yüzünden çocuğa gülmesi bile yasaklanmış, her türlü zevk ve eğlenceden uzak tutulmuş, yaratıcılığı ve kişiliği baskı altına alınmıştır.

Rabia, dedesi ve annesi tarafından Kuran okumaya yöneltilen büyüklü bir sese ve büyük bir musiki yeteneğine sahiptir. Kısa zamanda, bütün mahalle Kuran-ı Kerim'i bu küçük hafıza okutma isteğiyle yanıp tutuşmaya başlar, nihayet kızın şöhreti nazırın konağına kadar ulaşır. Böylece konağa çağırılan Rabia nazırın yaşlı zevcesinin himayesine girer. Hanımefendi karşısına çıkan bu büyük yeteneği özel derslerle beslemeye karar verir ve onu şahsen tanıdığı meşhur bir Mevlevî şeyhine takdim eder. Bu karşılaşma

14 Ayrıca Bkz. B. Moran, *Türk Romanına...*, cilt I, s. 145-150.

Rabia'nın dinî eğitimini ve maneviyatını, Mevlevî aşkı ve müziğiyle beslemesine imkân sağlar. Mistik aşkın zenginleştirdiği sesi, ilahî bir sanatın kusursuz enstrümanı haline gelmekte ve genç kız, sürekli olarak, yaratıcılığını göstermeye teşvik edilmektedir.

Konakta Rabia, manevî yönden çok zengin bir İtalyan besteci olan Peregrini ile tanışır. Nazırın oğlunun yakın arkadaşı olduğu gibi Jön Türklerin de taraftarları arasında yer alan Peregrini, genç kızın hayatına, onun mevlit okurken kullanmaya cesaret edeceği yeni notalar, yeni ritimler getirir. Rabia'nın bu şekilde zenginleştirerek yorumladığı mevlit, doğum için okunan lirik bir şiir ve ölüm hakkında derin bir düşünceye dönüşür. Artık Rabia'nın ünü bütün İstanbul'a yayılmıştır, her önemli konaktan, hatta saraydan, sultanın yakın bir akrabasından bile davetler almaktadır. Rabia'nın bu başarıları babaevine taşınmasıyla paraleldir. Genç kızın hayatı aktör babasının mütevazı evinde, onunla ve cankardeşi Cüce Rakım'la beraber, sevgi, sanat ve yaşama sevinci ile dolu geçmektedir. Rabia'nın sesinden ve kişiliğinden büyülenen Peregrini, onu, gittiği her yerde izlemektedir.

Artık evlenme yaşına gelmiş olan Rabia, çevresindeki yaşlı tek erkek, bahçıvanın oğluna nispetle çok daha bağımsız ve güçlüdür. Rabia'yı sevdiğini her fırsatta belli etmiş olan bahçıvanın oğlu, öğrenimi ve gelecekteki kariyerini garanti altına almak zorunluğu yüzünden Rabia'ya beslediği duyguları savunamaz. Efendisi nazırın kızıyla evlenirken, Rabia, farklı din, kültür ve sosyal konumlardan gelen kişilerin oluşturduğu karmaşık bir ilişkiler ağıının merkezinde yaşar. Herkesten sevgi ve saygı görür. Babasının ve onun dostu cücenin hayatlarını düzenler ve idaresine alır, Mevlevî şeyhiyle Peregrini'yi bir araya getirir, egemen sınıfların birbirine rakip kuşakları, Jön Türk oğul ile kızıl sultanın nazırı baba arasında iletişim sağlar.

Rabia'nın yaşamı hemen hemen hep içte, ev ortamında geçer: Öğrenimi ev çevresinde, görüşmeleri ev içinde gerçekleşir. Aile ekonomisine katılımı da içeriyle bağlantılıdır: Rabia hayatını evlerde okuduğu ezgilerle kazanır, ayrıca evin alt katındaki babasının bakkal dükkanında çalışır. Dış dünya, onu kendisine, babasının Jön Türklerin yasak faaliyetlerine katıldığı için polis tarafından yakalandığında çağırır. Dış tehlikelidir: Erkeklerin olduğu, şiddet-

tin hüküm sürdüğü yerdir. İçeride yaşanan sanat, maneviyat ve sevgiden ibaret olan hayat ile işkence, baskı ve kabalığın hâkim olduğu dış dünya arasındaki karşıtlık çok güçlüdür.

Halide Edip, *Sinekli Bakkal*'da ataerkil aile içindeki şiddetli ve boğucu ilişkilerin yapısını, nazır ile Jön Türk hareketini destekleyen oğlu arasındaki ilişki aracılığı ile sergilemekte ve eleştirmektedir. Yazar birçok defa oğlunu kendisinden tamamen farklı bulan babanın memnuniyetsizliğini dile getirir. Hilmi, babasını kızdırmaktadır, çünkü:

“Paşa, her kendi büyüklüğüne inanan erkek gibi kendisine benzer bir erkek evlat istemişti. Halbuki ‘bıyıklı’ diye sözü edilen Sabiha Hanım’m biricik oğlu, hiç de babasına benzemezdi. Gerçi Hilmi uslu ve zararsız bir çocuktur. Fakat ince, çelimsiz, büyük gözlü, çocukluğundan beri musikiye düşkün, peltek bir oğlandı. Bilhassa bu son iki özellik, Selim Paşa’nın sinirine dokunmuştu”.¹⁵

Yaratılış ve yetiştirme bakımından babasından çok farklı olan Hilmi, kültürel, ideolojik ve politik eğilimleriyle, Batı sanatına, müziğe, okumaya olan sevgisiyle, baba kimliğini oluşturan bütün unsurlara karşı düşünsel planda mücadele vermektedir. Hilmi’yi Jön Türkleri desteklemeye yönelten, onun Batı uygarlığı ve kültürüne beslediği tutkudur. Besteci Peregrini’nin yakın arkadaşı olan Hilmi, Fransız ve İtalyan opera tiyatrolarını hayal eder. “Batı’ya Batı yapan musikileri... Onlarda hayat var, fen var”¹⁶ diyen Hilmi’yi Batı’ya yönelten, aklından ziyade duygularıdır. O, babasının aksine, kendini, Osmanlı rejiminin temsil ettiği kaba ve şiddet dolu erkeklik modeli ile özdeşleştiremez.

Aynı zorlukları paylaşan diğer bir erkek de halk tiyatrosu sanatçısı ve çok hassas bir kişi olan Rabia’nın babası Tevfik’tir. Çok sevdiği Hilmi’ye yardım etmek için onun bağlı olduğu devrimci hücrenin faaliyetlerine katılır ve bu yüzden tutuklanır. Düzenin sağlanmasından sorumlu olan Zaptiye Nazırı Selim Paşa, hareketin içinde olanların isimlerini Tevfik’e itiraf ettirmelidir. Tevfik’i sorgulayan işkenceci, karşılaştığı zorlukları Paşa’ya şöyle anlatı-

15 H.E. Adıvar, *Sinekli Bakkal*, s. 29.

16 A.g.e., s. 39.

yor: "Herifin kalbi kadın gibi... Kafası öyle. Devlet, hükümet, siyaset, padişah... Bunlardan bir şey anlamıyor". Bu sözlerden sonra Paşa kendi kendine düşünmeye başlar:

"Kadınlar, isabet ki devlet işine girmiyorlar (...) Hepsinde bizim Tevfik gibi duygusuna yenilen bir şey var. Tevfik adı bir soytarı olsa çoktan itiraf ederdi. Kuvvetli bir erkek olsa bir kadın gibi ağlamazdı. İkisi de değil (Göz patlatan)ın yumruklarına dar anıyor, ağlıyor, kendinden geçiyor, gene sevdiği bir adamın sırrını ele vermiyor".¹⁷

Selim Paşa böylesi bir kişiliğin varlığını kabullenemez. O, gerçek bir erkektir, onun gözünde görev, onur, temsil ettiği sistemin müdafaası en önemli şeylerdir. Kendi oğlunu sürgüne göndermek zorunda kalacaktır, ama bunu yaparken onu esas düşündüren, bir baba olarak duyacağı acıdan ziyade, oğlunun göstereceği tepkidir: "Hilmi hain olabilir... Sürülür... İdam bile edilir. Bunların hepsi baba kalbini parçalayabilir. Fakat oğlunu korkak bilmek, aşağılık bilmek... Buna benzer acı taşıyan bir baba, bu kubbenin altında yoktur".¹⁸ Selim Paşa oğlunu sürgüne göndererek görevini yerine getirirken, nihayet kaybettiği huzura yeniden kavuşur, çünkü: "Hilmi Selim Paşayı reddetmişti, hüküm veren bir hâkim vakarıyla, kesinlikle... Ve Selim Paşa ilk defa oğluna karşı içinden saygı ve beğeni duymuştu".¹⁹

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Hüseyin Rahmi Gürpınar gibi yazarların, Türk-Müslüman toplumunun genç kuşaklarında erkek kimliğinin kadınsılaşması karşısında duydukları tipik endişeler, kadın duyarlılığı ile yazılmış olan bu romanda yeni bir güç, yeni bir ahlak yasasının yarattığı coşkuya dönüşüyor. Kadına has duygusallık, dünyayı yönetmeye layık olumlu bir enerji olarak yüceltiliyor. Halide Edip'in gözünde kadın, bu güce sadece geleneksel rolü anneliğin tabii sonucu olarak sahip değildir. Bu güç, aynı zamanda modern ev içi kültürün ona atfettiği, aile bireylerinin manevi ve fiziksel refahını sağlama görevinden de gelmektedir. Ev içinin bu yeni yorumunda ev, dış dünyanın maddiliğine karşı di-

17 A.g.e., s. 138-139.

18 A.g.e., s. 125.

19 A.g.e., s. 143.

kilmiş manevi bir mabet, bir mutluluk dünyasıdır. Bu mabette, kadının çocuk doğurma ve büyütme, kocasını, dostlarını, hizmet-kârlarını olumlu biçimde etkileme gücü sayesinde, dış dünyanın açtığı tüm yaraların iyileşmesi mümkündür. *Sinekli Bakkal*'ın Rabia'sında annesini hatırlayan²⁰ Peregrini, bu genç kadın ile evlenebilmek için Müslüman olmayı kabul eder. Peregrini karısını memnun etmek için İstanbul'un fakir bir sokağındaki geleneksel cemaat hayatı için kendi alışkanlık ve rahatından da vazgeçecektir. Şimdiye kadar yaramaz bir çocuk olarak yaşamış olan Rabia ise ancak anne olduktan sonra tam bir olgunluğa ulaşacaktır. Ancak o zaman kendi evini hakikaten kuracak, kocasının ihtiyaçlarını anlayacak ve onun da içinde mesut olabileceği sevgi dolu bir yuva oluşturacaktır.

Erkeklerle kadınların birbirleri ile yakın temas içinde tasvir edildikleri bu dönem romanlarında açıkça görülen, erkeklerin bu tür ilişkilere hazırlıklı olmadıklarıdır. Önceki nesillerden Osmanlı erkeklerinin ısrarla dile getirdikleri, geleneklerle düzenlenmemiş, olgun ve özgür iki kişinin birbirlerine karşı beslediği aşk duyguları üzerine kurulacak evliliklere duyulan arzu hâlâ devam etmektedir. Ama bu arzunun, aynı zamanda, geleneksel erkek kimliğinin en mahrem derinliklerini tehdit ettiği de açığa çıkmaktadır. Öte yandan Cumhuriyet Türkiye'si'nin içine doğduğu ekonomik koşullar da, baba otoritesinin imparatorluğun son yıllarında yaygın biçimde hissedilen bunalımını derinleştirmektedir. Genç kadınlar ev ekonomisine katkıda bulunmak için çalışmak zorunda kalmakta, eski hiyerarşiler değişmekte, erkekler ve kadınlar aynı ölçüde aktif tüketiciler haline gelmektedirler. Oldum olası ekonomik iktidara bağ olan erkek otoritesi, kadınların aile ekonomisine katkıda bulunmak zorunda kalmalarından yara almaktadır.

Bu sıkıntıların etkileyici bir biçimde ifade edildiği romanlardan biri Reşat Nuri Güntekin'in 1930 yılında yayınlanan *Yaprak Dökümü*'dür.²¹ Üç kız ve bir erkek çocuk babası olan Ali Rıza Bey, çalıştığı büroya sekreter olarak girmesine yardım ettiği ve bu yüzden de kendisini sorumlu hissettiği genç bir kızın lekelenen na-

20 A.g.e., s. 167. Peregrini Rabia'ya olan aşkını şöyle ilan eder: "Bu günlerde siz bana hep annemi hatırlatıyorsunuz. Buraya evime geliyor gibi geliyorum".

21 R.N. Güntekin, *Yaprak Dökümü*, İstanbul 1930.

musunu temizlemek zorundadır. İşe girdikten kısa süre sonra amiri tarafından baştan çıkarılıp hamile bırakılan bu genç kız, kendi kaderine terk edilmiştir. Olayı protesto etmek için Ali Rıza Bey'in istifa etmekten başka çaresi yoktur. Ancak himayesi altında hissettiği bir yabancının namusuna düşürülmüş olan lekeyi kendi onuruna yapılmış kabul eden Ali Rıza Bey'in bu jesti, zaten fakirliğin eşliğinde olan kendi ailesini büsbütün yoksulluğa götürecektir. İşsiz kalan Ali Rıza Bey, aile reisliğinden de feragat etmek zorundadır. Ailenin geçimini sağlamak görevi büyük oğula geçtiğinden baba otoritesi de ona devredilmelidir. Ortaya çıkan bu yeni durumda, biri gücünü kaybetmiş, diğeri henüz çok genç olduğundan gereken güce sahip olmayan iki erkek, kadınları idare etmeyi başaramayacaktır. Evliliğin artık aile büyükleri tarafından kararlaştırılmadığı, tam tersine, birbirlerini özgürce seçen iki kişinin birlikteliğine dönüştüğü yeni düzende kadınların kendilerine koca bulmak için toplum içine girmeleri, şık giyinmeleri, eğlence ve balolara katılmaları gerekmektedir. Kız kardeşlerinin bütün bu ihtiyaçlarını karşılamaya çalışan tecrübesiz yeni aile reisi, çaresizlikten işi, çalıştığı bankadan para çalmaya kadar vardırarak ve hapse girecektir. Ailenin yıkımı bu utanç verici suçun işlenmesi ve genç aile reisinin hapsolmasıyla bitmez, kızları da içine alır. Babanın güvenilir rehberliğinden, ailenin yapıcı himayesinden tamamen yoksun kalan genç kızlar, kendilerine koca bulmak ve doğru dürüst evlilikler yapmak isterken, zengin erkeklerin metresleri olurlar. Kendine yabancı bir genç kızın aldatılmasını kabullenemeyip saygınlığını kurtarmak için işsizliğe ve fakirliğe razı olan Ali Rıza Bey'in kadere acıdır. Yaşlı adam, son günlerini kızlarından birinin metresinin tuttuğu bir apartman katında geçirmeyi kabul etmek zorunda kalacaktır.

Geçmişin ataerkil ailelerinin temsil ettiği değerlerin sağlamlığına duyulan özlem, 1932'de yayınlanan *Kızılıcak Dalları*'nda belirgin bir şekilde ifade edilir. Bu romanda Reşat Nuri Güntekin, bir konağın içerisindeki hayat akışıyla, artık tarihe karışmakta olan seçkin Osmanlı ailesinin son anlarını anlatıyor. Baba otoritesi tamamen yokolmuştur, ev içi yaşam bütünüyle kadın hâkimiyetine girmiştir. Konak eski değerlerin devamını sağlamak için çırpınan yaşlı anne tarafından yönetilir. Anneyle birlikte konakta bütün

kızları, damatları, torunları ve aile ile bütünleşmiş bir hizmetçi topluluğu yaşar. Yaşlı hanımefendi beklenmedik bir şekilde kapısına ulaşan işsiz bir köylünün küçük kızını, Gülsüm'ü, kendi seçkin çevresinde büyütmek için evlatlık alır. Gülsüm, hanımının her türlü hizmetine koşmak ve en küçük torununa dadılık etmekle görevlendirilir. Efendi-köle ilişkilerinin bu modern uyarılmasında Gülsüm, kendisi ve dünyadaki yeri konusunda büyük belirsizlikler içerisinde büyür. Ona yapılan haksızlıklara, aşağılamalara katlanamaz, ama karşı da gelemmez. Ailede herkes onun hakkında bir önyargıya sahiptir. Hiç kimse onun zarif bir hanımefendiye dönüşeceğine inanmaz, ama hiç kimse de böylesi bir dönüşümü gerçekleştirmesi için gayret sarf etmez. Evdeki erkekler, kayınvalidenin çatısı altında yaşayan damatlar, herhangi bir otoriteye sahip olmayan kişilerdir; kızlar ise tamamen annelerinin buyruğu altındadırlar. Gülsüm'ün tek muhatabı yaşlı hanımefendidir ve genç kız kişiliğini ona karşı sürekli bir zıtlasma içinde şekillendirir. Sonunda konaktan kaçıp bağımsız bir hayat kurma gücünü bulacak olan Gülsüm'le aile yıllar sonra yeni başkent Ankara'da karşılaşır. Gülsüm, hanımının onun geleceği hakkındaki karamsar tahminlerinin bir kısmını doğrulayarak ünlü bir kabare sanatçısı olmuştur. O, düşmüş bir kadın değildir, ama namusu bütün bir anne ve ev kadını da değildir. Değişen yaşam koşullarında geleneksel aile ve onun ayakta tutmaya çalıştığı kurumlar eski işlevlerini yerine getirememektedir. Artık bu aileler himayesindekilere ne saygın bir gelecek güvencesi verebilecek, ne de güçlü bir ahlâk kılavuzluğu yapabilecek durumdadır. Toplumun normlarına duyduğu bağlılık azalmış, bireyin konumu giderek daha bariz bir şekilde, ahlâkî söyleme uygunluğundan çok, para kazanma ve başarıya ulaşabilme ile belirlenmeye başlamıştır. Böylece Gülsüm gibi bir kabare sanatçısı, herkesin önünde kendini teşhir eden bir kadın, geleneksel düzenin güçlü bir temsilcisi karşısında kendi saygınlığını savunup kabul ettirebilmektedir.

Geleneksel ahlâkî değerlerin yitirilmesi ve yemilerinin düzenlenmesinde çekilen güçlüklerin doğurduğu bocalama, dönemin yazarlarının dile getirdikleri ortak bir temadır. Cumhuriyet döneminde Kemalizmin en önemli savunucularından biri haline gelen Yakup Kadri Karaosmanoğlu da, dönüşümün kültürel ve ahlâkî

planda tamamlanmamış olmasını devrimlerin yarattığı sosyal gerçeğe başlıca eleştiri olarak ifade eder. Onun açısından da en önemli sorun, Cumhuriyet'in getirdiği değişiklikleri gerçekten yönetmeye ve Kemalizmin korumasız ve rehbersiz bir şekilde kamu alanına dahil ettiği kadınların potansiyel enerjilerini etkin biçimde yönlendirmeye hazır bir erkek modelinin eksikliğindedir.

1934 yılında yayınlanan *Ankara* romanının kahramanı Selma'nın kurduğu üç farklı evliliğin anlatımında yazar, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarından başlayıp kendi ideolojik beklentilerini sergilediği ütöpik sonuç bölümüne dek, Kemalistlerin inşa etmeyi düşledikleri toplumsal cinsiyeti resmediyor. Selma Hanım'ın üç evliliğinin her biri, belli bir tarihî dönemi ve farklı bir erkek kimliğini temsil ediyor. 1920 yıllarını kapsayan birinci bölümde, yeni evli Selma Hanım, Ankara'daki görevine başlamak üzere hareket eden genç kocasıyla birlikte İstanbul'dan ayrılır. Ankara'daki ilk günleri bu yeni ortamın fakirliğini kabullenme ve evini sıcak, konforlu bir yuva haline getirme çabalarıyla geçecektir. Henüz perde arkasında da olsa Kurtuluş Savaşı başlamıştır.

Çok geçmeden Selma, milliyetçi yüzbaşı Hakkı'yla tanışır ve onunla dost olur. Yeni arkadaşı ona ata binmeyi ve silah kullanmayı öğretir. Savaş her geçen gün biraz daha yaklaşmaktadır. Nihayet Selma, kocasının tüm endişelerine rağmen, Hakkı'nın da yardımıyla, cephe hastanesinde gönüllü hemşirelik yapmak için Eskişehir'e geçmeye karar verir. Cephede yaşadığı kısa tecrübe Selma'yı çok değiştirmiş, ona çok şey öğretmiş, yaşamına başka gözlerle bakmasına yol açmıştır:

“...kocasından ne kadar uzak olduğunu, onu ne kadar sönük, ne kadar şahsiyetsiz ve mıymıntı bulduğunu asıl o gün anlıyordu. Onun ütülü ve tozsuz pantolonundan, beyaz gömleğinden, saçlarının o intizamlı taranışından ve yumuşak pembe cildinden tiksiniyordu”.²²

Bu tiksintiyle, kocası cephenin Ankara'ya çok yakınlaşmasının verdiği korkuyla kaçarken, Selma Hanım, yüreği milli dava tutkusıyla dolu, yaralıları tedavi etmek için cephede kalacaktır.

22 Y.K. Karaosmanoğlu, *Ankara*, İstanbul 1991 (ilk basım, 1934), s. 98.

Kurtuluş Savaşı bittikten sonra, savaşın yarattığı olağanüstü şartların şekillendirdiği erkek ve kadın kimlikleri eski hallerine döneceklerdir. Selma, “Çelikten yapılmış bir savaşçıyı andıran”²³ Hakkı Bey’le evlenmiştir. Savaştan üç yıl sonra artık önemli bir şirketin idare kurulu başkanı bir sivil olan eski asker, bambaşka bir adamdır. Üniformasıyla birlikte tutkulu ve mert ruhunu da askıya asmıştır. Selma Hamm “kadınlık tarafından [bu erkeğe] git-tikçe daha ziyade bağlanıyordu. Fakat bu bağlılık nisbetinde ona olan eski saygısı, eski hayranlığı ve kafadan, yürekten gelen o in-sanlık güveni azaldıkça azalıyordu”. Bunun da ötesinde:

“Evlenmeden evvel kadına karşı o kadar saygılı görünen Hakkı Bey (...) o eski Hakkı Bey değildir. Selma Hanım’ın bu Hakkı Bey’e, ikide bir ‘Nerede o tunç rengin? Nerede o çelik gövden? Nerede o sert ağzın? O koyu kumral bıyıkların?’ diye soracağı geliyor. Hakkı Bey, askerlikten çıkıp da sivil hayata nasıl hiç Selma’ya danışmadan girdi ise, yüzüne, giyinişine, yaşayışına da hiç ona sormadan kendi istediği tarzı, kendi dilediği şekli vermişti”.²⁴

Bu hayat tarzı, tutku dolu ve sürekli olarak birşeylerle uğraş-maya ihtiyaç duyan Selma için monoton, anlamsız, hatta saçmaydı. Görevi, kocasının peşinde bir davetten ötekine gitmek, güzel görünmek, bir Avrupalı kadın gibi dansetmeyi ve konuşmayı bil-mekti. Artık burjuvalaşmış kocası ise milletin kurtuluşu için mü-cadele eden bir asker değil, başarısı Batı’yla kuracağı iyi ilişkilere bağlı bir sivildi. Artık karısından soylu bir sosyal uğraşı değil, ka-dınlığını sergilemesini isteyen bir işadama olmuştu. Böylesi bir durumda erkek, toplumun ahlâkî normlarının korunmasındaki rolünü gerçekleştiremez ve milliyetçinin eğitici görevini yerine getiremezdi. Kemalizm Osmanlı toplumunda güvenilirliğini ve otoritesini yitirmiş olan erkek hâkimiyetine yeniden işlerlik ka-zandırmak için erkekliği tanımlayan en eski esaslara, askerlik ve mücadele yeteneğine başvurmuştu. Milletin kurulmasında işlevi-ni hakkıyla yerine getiren bu hâkimiyet biçimi, şimdi yeniden ge-çerliğini yitiriyor, erkeğin toplumsal hâkimiyetinin uygulama me-

23 A.g.e., s. 99.

24 A.g.e., s. 108.

kanizmalarının, Karaosmanoğlu'nun *Ankara* romanında açık bir şekilde dile getirdiği gibi, bir kez daha ve değişik unsurlarla temellendirilerek düzenlenmesi gerekiyordu.

Bu çerçevede yazarın önerisi ifadesini Selma'nın romanın ütöpik bölümünde yapacağı evlilikte buluyor. Kahramanın üçüncü kocası, gerçek bir aydın, milliyetçi ve devrimci olarak tanıtılan gazeteci Neşet Sabit'tir. Selma'nın milliyetçi yüreğini okumayı başaran Neşet Sabit, onunla karşılaştığı balolardan birinde düşüncelerini şöyle açıklar:

“Türk kadınları çarşaf ve peçelerini işe gitmek, çalışmak için daha kolaylık olur diye çıkarıp atacaklardı. Onlar için cemiyet hayatına atılmanın manası yalnız bu çeşit salon cemiyetlerine karışmak olmayacaktı. Evet, Türk kadını, hürriyetini dans etmek, tırnaklarını boyamak ve *Rue de la Paix*'nin kanunlarına esir bir süslü kukla olmak için değil, yeni Türkiye'nin kuruluşunda ve kalkınışında kendisine düşen ciddi ve ağır vazifeyi görmek için isteyecekti, kullanacaktı. Ve Türk erkekleri, garp-hlaşma hareketini, Tanzimat Beyi'nin garpperestliğiyle, alafrangılığıyla bir ayarda tutmayacaktı”.²⁵

Selma ve Neşet Sabit, aynı idealleri paylaşan, millete faydalı olmak için vargücüyle çalışan bir çift oluştururlar. Böylece Türk erkeği idealize edilmiş milliyetçi militan kişiliğinde, kadımların ve toplumun rehberliğini üstlenebilecektir. Artık genç olmayan, her türlü makyaj ve süsten arınmış Selma Hanım, ortak inanç ve uğraşları sayesinde kendisinden daha genç kocasının sevgi ve sadakatine sahip olmaya devam edecektir.

Neşet Sabit, genç yaşına rağmen kadınlara karşı babacan bir tutumla yaklaşır. Onu beraber çalıştığı genç tiyatro oyuncusu ve güzel bir atlet olan kadından kısıkanan Selma Hanım ile bu konu üzerinde konuşurken tipik bir baba gururuyla kendinden geçer:

“Biz düşündük. Biz tahayyül ettik, biz istedik. Fakat bizim düşüncemiz onlarda irade oldu. Onun için yeni nesil, bizden yalnız daha bahtiyar değil, bizden daha kuvvetli, bizden daha ile-

25 A.g.e., s. 147.

ridir. Sonra, o ne sıhhat, iki gözüm, o ne sıhhat! O ne hâlis ruh ve beden tazeliği!"²⁶

Kocasının bu genç kadın oyuncuya karşı beslediği babaca tatmin duygularını görerek kıskançlığından kurtulan Selma, kadını gözleme rahatlığına ulaşmıştır: "Ne göğüs ne kalça ... öyle dümdüz, öyle fidan gibi bir kız vücudu ki, eski Yunan fresklerindeki Hermafrodita bedenlerinin tam örneği" olan Kemalist devrimin bu örnek model genç kızı, antik bir Yunanlı gibi fiziksel gücün sembolüken toplumsal planda cinsiyetsizdir:

"İşinde cinselliğini aklına getirmeyen genç kadının dış görünüşü de son derece sadedir. Üstüne başına ufacık bir ihtimam bile göstermemiştir. Arkasında oldukça kullanılmış bir kurşuni kostüm tayyör ve ayaklarında kalm deriden kısa ökçeli sport ayakkabıları vardı. Ankara tiftiğinden bir koyu renk şanday, ta çenesinin altına kadar çıkan yakası ve bileklerine kadar inen kollarıyla gövdesini sımsıkı kavramıştı. Kendiliğinden kıvrıkcık saçları aynı yünden, bir elde örülmüş berenin kenarlarından ancak dışarıya çıkıyordu. Dudaklarında ruj namına hiçbir şey yoktu. Kirpikleri ise hafifçe sürmeli idi (...) Bu temiz yüz, bu saf ve berrak bakışlar, eğer gerçekten halis ve masum bir ruhun aynası ise sahneye çıkınca bu bedene başka bir ruh mu gelip oturuyordu? (...) etin o ürperişlerini, o sıtmalı ihtilaçlarını veriyordu? Dudaklarını aşkının dudaklarına teslim ederken canı ağzına gelmiş gibi inim inim inlemeyi bu yabancı ruhtan mı öğreniyordu?"²⁷

Ankara, yazarı tarafından da Kemalist düşler üzerine yazılmış ütöpik bir roman olarak tanımlanıyor. Bu açıdan, Neşet Sabit'in işlevi, yazarın arzuladığı türde ilerici ve devrimci yeni erkeği temsil etmek olduğu gibi, genç tiyatro oyuncusu da tüm ciddiyeti, çalışkanlığı ve nötrlüğü ile devrimin ürünü olarak düşlediği modern kadını resmediyor diyebiliriz. Bu kadının, 'dişiliği gizli bir hermafrodita' olarak tanımlanmış olması, Halide Edip'in yukarıda incelediğimiz Aliye ve Ayşe gibi benzeri kahramanlarını düşün-

26 A.g.e., s. 232.

27 Aynı eserde, s. 227-228.

düğümüzde ilginç bir unsur olarak göze çarpıyor. Kadın yazarın kalemiyle çizilen kadın kahramanlar, tüm ciddiyetlerine rağmen cinselliklerini doğal bir biçimde muhafaza ediyorlar. Oysa Yakup Kadri, kadın kahramanının daha önemli şeylerle ilgili olduğunu gösterebilmek için, onu cinsiyeti belirsiz bir varlık haline getirmek zorunluluğunu hissediyor. Yazarın Cumhuriyet öncesi dönemin kadın ve erkekleri konusundaki karamsarlığını yakından görmüştük. Burada Cumhuriyet dönemi üzerine yazdığı bir başka romanı, *Yaban*'ı inceleyerek, dönemin önemli temsilcilerinden bir erkek olarak kadın üzerine beslediği kişisel fikir ve varsa önyargıları görmeye çalışalım.

1932'de yayınlanmış olan *Yaban*, Türk milletinin inşa edilme sürecini, aydınlar ile halk arasındaki ilişkiyi, aitlik duygusuna ilişkin problemleri eleştirel olarak değerlendiren ilk politik romandır. Aşk ve cinsellik temaları romana sadece marjinal bir şekilde girerler, nitekim şimdiye dek hiçbir araştırmacı, romanı bu perspektiften incelememiştir. Oysa bu temaların arasına serpiştirilmiş içerikler, Yakup Kadri gibi bir erkeğin cinselliğini, onun kadın ve aşk üzerine düşüncelerini anlamak açısından bana son derece anlamlı geliyor.

Roman, Birinci Dünya Savaşı'nda kolunu kaybettiğinden ordu-
dan ayrılmak zorunda kalıp, geri kalan yaşamını Anadolu'da, emir erinin doğduğu köyde geçirmeye karar veren bir Osmanlı subayının başından geçenleri anlatır. Köylüleri "hayvanlardan beter"²⁸ gören bu İstanbul çocuğunun köy yaşamına intibak etmesi son derece zordur. Cömert olmayan doğa, onun gözüne Anadolu'yu bir cehennem gibi göstermektedir. Köy sakinleri de onu aralarına almaya pek hevesli görünmemektedirler. Kahraman ve köylüler arasındaki kuşku, hatta düşmanlık dolu ilişkiler, Kurtuluş Savaşı'nın köye yaklaşmasıyla iyice kötüleşecektir. Kahramanın, sadakatlerini millete çevirmeye çalıştığı köylüler, dinî cemaatin temsilcisi olan padişahla halifeye sadıktırlar ve milliyetçileri dine karşı olmakla yargılamaktadırlar.

Yaban'ın kahramanı sürekli olarak köylülerin cinsel yaşamının kendi bildiğinden değişik olduğu üzerinde durur. Köylüler, anla-

28 Y.K. Karaosmanoğlu, *Yaban*, İstanbul 1993 (ilk basım, 1932), s. 34.

tılan bir tecavüz sahnesinde olduğu gibi, cinselliği de hayvanca, vahşi ve ilkel bir biçimde yaşarlar:

“Hayatımda hiç bu kadar iğrenç derecede gülünç bir manzara görmedim. Bu alelade bir yaramaz erkek çocuğun bir uslu kız çocuğa musallat oluşu gibi değil, çok daha canavarca bir şey... Denilebilir ki, bir yılan bir kurbağayı yutmağa çalışıyor (...) Kambur kızın canını acıtmaya başladı (...) Kız kaçıyor, kambur arkasından kovalıyor (...) Bu sefer Kambur, onu belinden sımsıkı yakalamış bırakmıyordu. Sürükleyerek derenin içine doğru çekti. Ben yerime otururken her şeyi anlamış bulunuyordum. İnsan hayvanların en iğrenç olanıdır”.²⁹

Bu olayı, müdahale edip kızı kurtarmayı düşünmeden izleyen kahramanın gözünde, kadınlar korkunç yaratıklardır. Köyde yaşanan bir zina olayını şöyle yorumluyor:

“Dişi ve erkek arasındaki ezeli mücadelenin bundan daha müt-hiş bir safhasını hatırlamak mümkün değildir. Kadın burada, bütün vahşi insan içgüdüleri ayakta, bir yırtıcı yaratık gibidir. Bunun bir tarafında koca, kanı emilip posası bir kenara atılmış bir avı andırıyor. Öbür tarafında âşık, tabiatın yenilmez, değişmez kör ve sakar güçlerinden bir parçadır”.³⁰

Emekli subay yakın köyden bir genç kıza rastlar ve ona âşık olur. İçinde yaşadığı doğaya karşı tutumunu değiştiren ve kahramana “İnsanın gönlü ne tuhaf! Günün birinde, kavak ağaçlarının arasından bir genç kızın gülümsemesi, bir derecik, bir atlayış. Her şey değişiyor”³¹ dedirten bu karşılaşma, aynı zamanda da onun içinde derin bir korkunun uyanmasına neden olur:

“Kendi kendime âşık olduğumu itiraf etsem çok gülünç bir şey yapmış olurum. Yaşım otuzu geçti. Ben beladan artakalmış bir adamım. Zaten yirmi yaşında iken de âşk hususunda o kadar safderun değildim. Başka şeyler için, ekseriya yumuşak, sıcak ve coşkun olan gönlüm kadın önünde, sert ve soğuk durmasını

29 A.g.e., s. 89.

30 A.g.e., s. 74.

31 A.g.e., s. 62.

bilirdi. Kadına inanmaktansa, onu aldatmayı daha tatlı bulurum. Zira sevildiğini hisseden kadın kadar çekilmez bir şey yoktur. Kadının gerçekte, namert ve kancık olan tabiatı, öyle bir safhada, adeta öldürücü bir mahiyet alır. Yabani kedilikten, zehirli yılanlığa geçer ve gitgide, hayalimizin ölçemeyeceği kadar derin, nihayetsiz ve tuzlu kötülük denizinde, gülerek çırpıplak yüzmeye başlar”.³²

Bu sözlerde Osmanlı erkeğinin kadınlara beslediği, tehlike kaynağı, fitne ve hain fikirlerinin yankılarını duymamak mümkün mü?

Aşık olduğu genç kız, Emine, tanımadığı türden bir kadındır:

“Vücudunu saran kaba saba kumaşların altında, kusursuz, taze bir beden bütünü cazibesini hissediyorum. Bir de dönüp arkasına bakmasın mı? Artık kalbim hızlı hızlı atmaya başladı. Arkadaşına veya kızkardeşine benim için bir şey söylemiş olacak ki, o da dönüp baktı. Şimdi ikisi birden gülmekten kırılıyorlar. Tâ yanlarına kadar sokuluyorum. O vakit gene ikisi birden arkalarını dönüyorlar. Taş kesilmiş gibi kaskatı duruyorlar. Öyle bir duruş ki, hemen uzaklaşmaya mecbur oluyorum. Bu, insan dışısında yeni gördüğüm bir haldir. Herhangi bir genç erkek isteği ve sıcak ilgisi karşısında yumuşayıp eriyen, yahut, cinsi güreşe davet eden bir öfke ile irkilip gerilen kadın vücudu, burada ilk defa olarak bütün manasıyla donuyor. Bir kadın çeliktan burç gibi meydan okur bir mukavemet timsali haline geliyor. Bekâret burada bir zırh gibidir”.³³

Nihayet Emine'ye duyduğu aşkı kabullenen kahraman onunla evlenmeye karar verir fakat kız “yaban” kişilere duyduğu ataviz güvensizlikle bu teklifi reddedip kambur İsmail'in karısı olur. Kahramanın erkeklik gururu kırılmıştır:

“Bu, benim bir kadına ilk tutuluşum değildir. Fakat bu benim için ilk olmayacak sevgidir. Bir dağ gülü nasıl koparılır? Bilmiyorum. Ne denilir? Nasıl alınır? Bilmiyorum. Kambur oğlanın kör kızı ardından kovalayıp yakalayışı gibi mi? (...) Emine'nin

32 A.g.e.

33 A.g.e., s. 66.

beyaz dişleri karanlıkta inci gibi parlıyor. Bunlar İsmail'in mi olacak? Narin ve alımlı, endamlı, bir körpe söğüt dalı gibi üzerimde salınıyor. İsmail'in bütün vücudu, bir tırtıl gibi, bu dala mı tırmanacak?"³⁴

Emine'yi elde etme ümitlerini böylece yitirdikten sonra kalbini bu aşkın hâkimiyetinden kurtarması gerekmektedir:

"Muhayyilemizin derinliklerinden çıkarıp aşkımızın ateşinde kaynata kaynata saf bir cevher haline koyduğumuz ve en mükemmel kadın örneğine göre şekil verdiğimiz putun, kendi istek ve iradesiyle gidip bir gorile teslim oluşu veya çamura batışı, bize iki kat elem verir. Bir yandan, içimizde bir *yaradanın*, öbür yandan en kıymetli *malı* elinden alınmış bir insanın yürek acısını duyarız".³⁵

Bu perişan iç döküşte kadım ya erkeğin fantezisinin bir ürünü ya da onun kıymetli bir malı olarak niteleyen yazar, kahramanının Emine ile ne tür bir yaşam düşlemiş olduğunu şöyle betimliyor:

"... onu önce bir iyi yıkardım. Sonra, vücudunun bütün çizgilerini bozan o kat kat esvaplarını çıkarıp şu ocakta yakardım. Fakat 'alâmod' bir İstanbul kızı haline sokmak için mi? Hayır, hayır ... Kızıl parıltılı saçlarını iki kalın örgü yapıp arkasına sahverirdim. Ona yakası daima açık ve yenleri bol bir börümcek gömlek giydirdim. Belden aşağı inen, kasıktan bağlı ve bileklerinden büzmeli bir şalvar yaptıırdım. Tıpkı, büyük ninelerimizinki gibi uçları işlemeli uçkurunu şöyle ortadan bir kocaman düğümle aşağıya doğru sarkıtırdım. Ve onu *konusmaktan men ederdim*. Yalnız sık sık gülmesine ve hayreti, öfkeyi, inadı şuhluğu ifade eder *nidalar koyuvermesine izin verirdim*. Yemeğini o pişirsin, hizmetime o baksın isterdim. Ben yerken, çalışırken veya kahvemi içerken, onun ayakta beklemesini hoş görürdüm. Alafranga aşıkdaşığa mahsus öpme ve okşamaların hiçbirini ona göstermemekle beraber, arasıra, bir iri Van kedisi gibi onunla oynamaktan haz alırdım. Van kedisinden farkı ne?"³⁶

34 A.g.e., s. 99-100.

35 A.g.e., s. 135 (altını ben çizdim).

36 A.g.e., s. 119 (altlarını ben çizdim).

Bu sözleri yorumlamaya veya üstünde konuşmaya gerek yok. Her ne kadar aile kurumunu düzenleyen yasalar değiştirilmiş, cinslerin eşitliği, evliliğin duygusal ve zihinsel paylaşımlara dayanması gerekliliği üzerine tartışılmış olsa da sonuçta aşkı cinsellikle özdeşleyen anlayış, güç hiyerarşisine bağlı biçimde düzenlenmiş ilişkiler, kadının bir cinsel nesne, bir süs, erkeğin mutluluğunun hizmetinde bir kişi olarak görülmesi, değişmeden devam ediyor. Karaosmanoğlu milletin inşa edilmiş mekanizmalarını eleştirirken, toplumsal cinsiyeti oluşturan mekanizmalara gereken dikkati sarf etmiyor. *Yaban* bu açıdan son derecede karamsar etkiler bırakan bir roman.

Memduh Şevket Esendal'ın 1934 yılında yayınlanan *Ayaşlı ve Kiracıları* adlı romanı, Kemalist reformların bireysel ve toplumsal ilişkilerde ürettiği değişiklikleri yansıtan bir örnek. Romanın üzerine kurgulandığı ortam, büyümeye başlayan Ankara'dır. Devlet memurları, serbest meslek sahipleri, işadamları, hükümet dairelerinde işlerini takip etmeye gelen köylüler, yeni başkenti doldurmaktadır. Esendal, *Ayaşlı İbrahim* adlı bir kişinin tutup oda oda kiraya verdiği geniş bir apartman dairesinde bu yeni toplumu temsil eden küçük bir evren yaratır. Temizlikçi bir kadın tarafından düzenli tutulan bu dairenin odalarında, kitabın kahramanının yanı sıra, bir banka memuru, kocası ve kayınvalidesiyle birlikte yaşayan İbrahim'in üvey kızı, bir elçilikte tercümanlık yapan eski konsolos Şefik Bey, arazisiyle ilgili bazı hukuki sorunları çözmeye uğraşan bir toprak sahibi olup kahramanın uzaktan tanıdığı Hasan Bey, bir küçük tüccar ile onun sinirli, histerik, sevmediği bir adamın karısı olmayı ve şımarık çocuğu ile başa çıkmayı beceremeyen bir kadından oluşan mutsuz ailesi ve en sonunda, kişiliksiz, tamamen karısının boyunduruğu altında yaşayan zavallı Hilmi Bey ile onun pervasız, hırslı karısı Turan Hanım, kaçınılmaz bir yakınlık içerisinde yaşamaktadırlar.

Hikâye, kahraman ile dairenin diğer sakinleri arasındaki ilişkiler ve konuşmalarla gelişir. Bu ilişkilerin anlamı, kahramanın yakın dostu Doktor Fahri Rıza'yla yaptığı görüşmelerle netlik kazanır. Yazarın çabası kadınlarla erkeklerin birbirlerine böylesine yakın bir biçimde yaşamaya başlamalarından kaynaklanan endişeleri ve modernliğin kadınlar üzerindeki etkilerini ironik ve hafif bir

tonla dile getirmektir. Kadınların aniden fazlasıyla özgürleşmesi, değişen yaşam şartlarında erkeklerin onlar üzerindeki kontrol yeteneklerini yitirmiş olmaları, büyük bir sosyal tehlike oluşturmaktadır. Roller tersine dönmeye başlamış, erkekler nasıl davranmaları gerektiğini bilmez olmuşlardır. Yalnız ve savunmasız kalmış kadınlar, yaşamlarını garanti altına almak için ellerindeki tüm silahlara başvurmak zorundadırlar. Böylece yeniden günde gelen kadının entrikacı doğası, hırslı ve pervasız benliği, zaten gücünden eskisi gibi emin olamayan erkeği tuzığa düşürmek için seferber olmuştur.

Hikâyenin başında kahramanın, Ayaşlı'nın, üvey kızının yaşlı kayınvalidesiyle yaptığı konuşmada, kaybedilen güzel zamanlara duyulan nostalji dile getirilir:

"O tazeleri sorma. Hepsi düzgün, boya güzeli. Ben genç oldum, ihtiyar oldum, bu yaşa kadar rastık nedir, düzgün nedir bilmem. Bir cahillik edip sūs yapacak olsak, eve gelince hemen yüzümüzü, gözümüzü yıkardık ki, babamız görüp de bize darılmasın diye. Bir kere sevaptır diye sürme çekmişim, babam rahmetli görmüş, nur içinde yatsın, hiç böyle şeyleri sevmezdi, hemen anneme söylemiş: 'Bir daha o kılıkta karşıma çıkmasın' demiş. Bir daha kimin haddine düşmüş. Şimdikilerde o korku o saygı da yok (...) ben artık kadın kalmadı diyorum. Niçin mi? Şimdiki kadınların hepsi birer erkek Fatma! Sokak bunlar için, kalem bunlar için, tiyatro, sinema bunların. Gitmedikleri neresi var? Amma kabahat kimde? Gene erkeklerde. Bizim zamanımızda bir kadın dar çarşafı sokağa çıksa polisler çarşafını yırtarlardı. Bir kadın bir erkek, bir arabaya binemezlerdi. Şimdi istersen omuzuna al gezdir, polisler başını bile çevirmiyor (...) Bunları hep o hürriyet yaptı. Bilmem siz de hürriyetçi misiniz? Hayır, değilim dedim".³⁷

Cahil genç hizmetçi, erkeklere mükemmel bir avdır; onunla arzularını hiçbir sorumluluk üstlenmeden tatmin edebilirler. Eski- nin odalığının modern temsilcisi olan bu kadın, yazarın elinde geçmişin güvencelerini hatırlatma fırsatıdır. Kadın, hikâyenin

37 M.S. Esendal, *Ayaşlı ve Kiracıları*, Ankara 1988 (ilk basım 1934), s. 17-18.

kahramanına içini şöyle döker: “Söylemedim mi? Kaç kere söyledim. Benim çocuğum oluyor dedim. Bana ‘olsun, olsun’ dedi. Cemile ne iyi: eskiden hastalık almış, şimdi hiç çocuğu olmuyor. Ben kırk yılda bir halt edecek olsam, yüzüme gözüme bulaşıyor”. Kahraman, “Seni zorla dağa kaldırmadılar ya, olmaz diyeydin” der, oysa zavallı kadına hiçbir seçme hakkı tanınmamıştır: “Söylemek kolay! Hasta oldum, bana bir kış baktılar. Tek başına yaşamak kolay mı? (...) Herifler şimdi [karı] almıyorlar işte. Eskiden alsalardı bile usanınca bırakıyorlardı”. Bıraksın, alıyordu ya. Hiç olmazsa çocuğun babası olurdu”.³⁸ Erkeğin onuru ile kadın karşısındaki sorumluluğu arasındaki doğrudan ilişki artık kaybolmuş gibidir. Erkeklerin kendilerine ait olan kadınların yaşamlarını garantiye almak üzere onlara ailelerinde yer açmak gibi bir düşünceleri kalmamış hatta, onları sömürülebilecek bir potansiyel olarak bile algılayabilir olmuşlardır. Kahramana anlatıldığı kadarıyla eski konsolos Şefik Bey’in, “Genç bir dul alm[ası] (...) kadının oynaklığından istifade ederek ötekine berikine satmak istem[esinde]”³⁹ olduğu gibi.

Kamu alanının yeniden organize edildiği, ücretli işin erkeğin yaşamını kazanması için yegâne araç haline geldiği yeni ortamda, erkeğin daha uzun süre bekâr kalması hoş görülmeğe başlanıyordu. Hatta öğrenim süresinin uzaması, hayat şartlarının giderek zorlaşması, erkeğin çok genç yaşta evlenmemesi gerektiği kanısını yaygımlaştırıyordu. Oysa kadının toplumda saygınlığı ancak varlığını bir aile içinde sürdürmesi ile mümkün olduğu gibi, uzun süren öğrenim hayatı çok sınırlı sayıda genç kızı ilgilendiriyordu. Her durumda, üniversite seviyesinde tahsili de olsa, kadın için evlilik, hayatın en önemli hedefi idi. Bu yüzden evliliğin güçleşmesi, özellikle kadınların hissettiği bir sorun olmaya başlıyordu.

“İffet Hanım tekaüt olmuş bir küçük memurun kızı imiş. Daha çocuk denilecek yaşında ‘kısmeti çıktı’ demişler, bu adama vermişler. Gelin olmak, süslenmek kadınları avutur. Bunlar geçince İffet Hanım için evlenmenin bir tek iyiliği kalmış, o da geçinmek! ‘Çirkin adam’ demiş, ‘Erkekten güzellik aranmaz, huyu

38 A.g.e., s. 35-36.

39 A.g.e., s. 41.

güzel olsun' demişler. 'Sevimsiz' demiş, 'Alışırın seversin', demişler. Kocasını sinsi, kurnaz, tilki bir adam. Bir kere olsun sevişmemişler. Bu karılığın, kocalığın bir eğlencesi yok [...Şimdi] Faika ile kaynanasının dersleri arta arta kadını büsbütün baştan çıkarır, kocasıyla arasını açarlar mı? Abdülkerim gibi sessiz, sinsi adamların ne gün kızacakları ve kızınca ne yapacakları belli olmaz. 'Bir gün Faika ile konuşurken dedim ki: "Bu kadının kocasını sevmiyor, bilmediği için katlanıyordu. Şimdi siz onun gözünü açıyorsunuz, ya günün birinde herif bunu istemez, yahut kadın bir aykırılık eder de araları açılırsa sonra bu kadın ne yapar?"' 40

Kahraman, kocası Hakkı Bey'i umursamayan Turan Hanım'ın hoşuna gitmektedir. Kadın ona açıkça kur yapar ve sonunda sevgilisi olmayı başarır. Genç adam alışık olmadığı bu durumu yadırgamaktadır: "Beni gördükten birkaç akşam sonra benimle senli benli oldu. Bana açıkça sarkıntılık ediyor! Ben Turan Hanım'ın şımarık çocuğu, gözdesi oluyorum!... Ben erkek kalmak isterim, sulantı bana düşer, ama beceremiyorum, odasından da ayrılamıyorum." 41 Bu şekilde içini döktüğü Hasan Bey onu teselli eder: "Bu zamanda sen ne arıyorsun? Görmüyor musun sokaktan adam çeviriyorlar (...) Niye kaçacak mışın? Kahbenin ırzını saklamak sana mı kaldı? (...) Kocasını razı olduktan sonra sana söz düşmez..." 42

Yazar en sonunda kahramanın kendine eş olarak seçeceği kadını okuyucusuna takdim eder. Bu, Hasan Bey'in çok ağır şekilde hastalanan babasına bakmak için başkente gelen kızı, Selime'dir. Kız, kendi anlatımıyla, çok sıkı bir baba otoritesi altında büyümüştür. "Babam ne anneme kendi işlerini söylerdi, ne de bana." 43 Babasının kararıyla alkolik bir adamla evlendirilmesini de şöyle anlatır: "Onunla bir kere olsun oturup konuşmadık ki! Zaten tamam üç hafta üç gün evli durduk, sonra ayrıldık." "O daha mektepte iken işi azıtmıştı, içerdi. Siz evleneceğiniz sırada (...) Hasan Bey'e söyle-

40 A.g.e., s. 45-46.

41 A.g.e., s. 59.

42 A.g.e., s. 83-84.

43 A.g.e., s. 155.

dim, 'Bu iyi çocuktu ama geçti, şimdi buna kız verilmez' dedim. Bana 'hepimiz içerdik, sarhoştan kötülük gelmez' dedi."

"Ha, evet, babamda da annemde de böyle bir fikir vardı (...) İşlerimiz bozuldu, babam beni bir ayak evvel evlendirmeye bakıyordu (...) Hasan Bey bir gece bu adamla iç, otur, sonra kızım ver dediler, ona da aldırmadı. İşte sonrası böyle oldu (...) Babam benimle konuşmazdı ki, ben mektebe bile annemin zoruyla gittim."⁴⁴

Kahraman, Hasan Bey'in kızına karşı beslediği ilgiyi uzun bir süre boyunca koruma duygusu olarak yorumlar. Babasının yattığı hastanede bir biyolog genç kıza kur yapmaktadır. Kahraman ve aynı hastanede çalışan yakın dostu doktor Fahri Rıza, aralarında bu durum üzerine konuşurlar: "Kıza açılmış mı?" "Ya, açılmış da kız 'olmaz' demiş, yahut açılmak istemiş, kız yüz vermemiş!" (...) "Ama kızı çok rahatsız ediyorsa, ona da bizim yol vermemiz lazım gelir" "Kız kendisi ses çıkarmadıkça bize karışmak düşer mi?" "Kız olur ki sıkılır da söyleyemez", "bu iş kaçıp kovalamadan da olur mu?"⁴⁵ İkisi de yanılmaktadırlar. Babasının acısıyla dolu olan genç kız, kimseyle ilgilenmemektedir. Belki, babasını da tanıyan kahramana karşı özel bir yakınlık duymaktadır, ama genç erkek hiçbir girişimde bulunamaz. Ne bir kadına olan duyguları üzerine düşünme alışkanlığı vardır, ne de bir kadınla içinde olduğu ilişkinin niteliğini nasıl değiştirmesi gerektiğini bilmektedir. Babası ölen Selime'nin evine dönme kararını kendisini reddetmek için aldığını düşünür:

"Niçin? Siz buradan gitmek mi istiyorsunuz?" Gözleri yaşardı, başını çevirdi (...) 'Burada kalsanız daha iyi değil mi?' Hiçbir söz söylemedi, önüne baktı. 'Hiç olmazsa burada iki kişiyiz, benim de kimsem yok. Bana sorarsanız ben gittiğinizi istemiyorum. Burada birlikte kalırsınız'. Biraz sustuktan sonra gene ben, 'Siz bilirsiniz, hiç olmazsa birkaç gün düşününüz. Burada isterseniz ayrı bir ev tutarsınız, istediğiniz gibi yaşarsınız' (...) Biraz düşündükten sonra, 'Müsaade etmeniz de ben gitsem' dedi (...)

⁴⁴ A.g.e., s. 156-157.

⁴⁵ A.g.e., s. 166.

Selime ne olacak, diye düşündüm: kimsesi yok, ama kimsesiz kadın az mı? Bir işe girer, hocalık eder, dil dersleri verir. Bir kısmeti çıkarsa kocaya gider ama, kocaya giderse ben kıskanı-
rım. Bu kız başkasının olursa çekemem! Ben onu kimseye ve-
remem. Uyumak için yattım ama uyuyamadım (...) Bana bu kadınlar içinde gene Turan'dan başkası sokulmadı. Selime'yi ne kadar seviyordum, ne kadar beğeniyordum, ne güzel kadın, ba-
na ne kadar uygun! Kim bilir orada bir sevdiği var mıdır? Yok-
sa benden mi hoşlanmadı? Şimdi Selime'yi sevmiş olduğumu nasıl anlıyorum".⁴⁶

Bir ailenin, bir annenin yardımı olmadan sevgiyi çözümlemek, bir eş seçip onunla evlenmek iyice güçleşmiştir. Yazar bu yoksun-
luğu kahramanının çalıştığı bankanın müdürü ve onun karısı ile kurduğu ailevi ilişkilerle gidermeye çalışır. Müdür Bey bir baba gibi işlev görüyorsa, onun karısı da annedir. Kahraman bu ana fi-
gürüne içini döktükten sonra kendi kendine hesaplaşması devam eder:

"[Selime]beni bırakıp gittikten sonra gene ben mektup yazmalı, gene ben yalvarmam mıyım? 'Seni istesem orada kalırdım, be-
nim yakamı niye bırakmıyorsun' demez mi? (...) babasını kay-
betmiş, kendini şaşırmış bir kimsesiz kızdır; onun eksik yaptığı şeylere aldırmayarak ve Hasan Bey'in toprağını sayarak hiç ol-
mazsa oradaki banka memuru arkadaşına bir mektup yazar, Seli-
me'den haber sorabilirdim (...) O ne düşünürse düşünsün, 'Yal-
varıyor' desin, 'Yakamı bırakmıyor' desin (...) Hiç olmazsa bir arkadaş gibi mektuplaşacak, onun işlerine bakacak, ona elim-
den gelen yardımı edecek, sevimli bir kadın arkadaşım olduğ-
nu istiyorum! Selime niçin böyle olmadı? (...) Ona bir mektup yazayım. Hem bu akşam yazayım, postaya yetişir. Yalnız kendi-
sine yazmam, gene bizim oradaki arkadaşına yazarım".⁴⁷

Nihayet kahraman, kendi onuruyla ilgili endişeleri bir yana bı-
rakıp, sevdiği kadın ile ilişki kurmayı, onun durumu üzerine dü-
şünmeyi göze aldığı anda, özlediği evlilik mümkün olacaktır. Top-

46 A.g.e., s. 168-170.

47 A.g.e., s. 179-180.

lumun kabullenmek zorunda kaldığı yeni cinsiyet modellerinin hayata geçirilmesi büyük güçlüklerle neden olmaktadır. Kadınlığın geleneksel belirtisi olan erkeğe bağımlılık ve onun isteklerine kayıtsız şartsız uyum gösterme niteliğine duyulan özlem, erkeğin geleneksel düzende hiçbir özel çaba göstermeksizin herkes tarafından kabul edilen otoritesine duyduğu özlemle birarada sürüp gitmektedir.

Erkeğin kadına karşı duyduğu atavi korku her şeyin üstünde yer almaya devam etmekte, bir kadına beslenen aşk, ilk planda kontrolün yitirilmesi ile, kadın gibi, güvenilmez, kötü niyetli bir varlığın kölesi haline gelmekle eşdeğer gibi algılanmaktadır. Böylesi bir ortamda biyolojik, cinsel ve duygusal alanların birbirinden ayrılması kaçınılmaz bir çözüm olarak ortaya çıkmaktadır. Anne, biyolojik üretime dayanan kimliği ile çok büyük bir toplumsal prestije ve derin bir sevgiye layık görülmektedir. Erkeklerin duygusal sadakati, edebiyatın geniş ölçüde şahitlik ettiği gibi, annelerine yöneliktir. Aşk ise ya romantik bir şekilde, cinsel çekimin süblime edilmiş bir ifadesi olarak veya idealize edilmiş, neredeyse kutsallaştırılmış bir kişiye duyulan platonik bir duygu olarak yaşanmaktadır. Geleneksel sistemde çok eşlilik ve cariyelik kurumlarının garanti ettiği erkek cinselliğinin tam doyuma ulaşması, yerini yeni dönemde, ücretli aşkın steril ilişkilerine bırakmaya başlamıştır. 1940'lardan itibaren artan bir şekilde romanlar, genç erkeklerin cinselliğe genelev kapılarında kuyruğa girerek travmatik bir şekilde başlayışlarını anlatacaktır.

Biyolojik, duygusal ve cinsel alanların birbirlerinden böylesine net biçimde ayrılmış olması, beraberinde kadınların erkeklerde yarattıkları intibaya göre sınıflandırılmalarını getirmektedir. Bu intiba tabii ki onların davranış biçimlerine, egemen normlara uygunluk derecelerine, bulundukları sosyal çevreye bağlı olarak değişecektir.

Kemalizm, kadınların kamu yaşamındaki konumlarını gerek erkekler, gerekse de devlet kurumları karşısında köklü bir biçimde değiştirerek kadının içinde yaşadığı koşullarda ve kadın erkek ilişkisinde geleneksel düzene nispetle çok önemli farklılıklar oluşturmuştu. Bununla birlikte cinsler arasındaki temel hiyerarşi

üzerinde etkili olmayı başaramamış ve en birincil ilişkileri yöneten iktidar mekanizmaları hiçbir değişikliğe uğramamıştı. Bu durumun, İslâmî Türk kültüründe toplumsal cinselliğin temellendirildiği başlıca nitelik olan duygusallık ve cinselliğin birbirlerinden ayrı tutulması prensibi üzerinde yeterince düşünülmemiş olmasıyla izah edilebileceğini sanıyorum. Kemalizmin erkekliğin temeli olarak vurguladığı askerin soğuk rasyonalitesi, bir bakıma inananın Allah ile kurduğu ilişkide zihni kontrolünün bütünlüğüne verilen önemi hatırlatmaktadır. Bu şekilde duygu ve duygusallık yeniden, erkekliği tehdit eden tehlikeler olarak öne sürülmektedir. Bu tehlikelerin en etkin temsilcileri olan kadınlar ise kendilerinden uzak durulması gereken düşmanlar olarak resmedilmektedirler. Bu şekilde Kemalistlerin kadınları “görünür” kılmak için harcadıkları tüm çabalara rağmen onlar, görünmezliklerini içselleştirmek zorunda kalmışlardır. Edebiyatın gösterdiği gibi Cumhuriyet kadınları çarşılarından kurtulmuş olmakla birlikte kadınlıklarını, bazen de cinselliklerini tamamen yadsıyarak, gizlemek durumunda kalmışlardır. Bütün bunların sonunda, cinselliği hoş görmekle birlikte ruh ve vücut arasına net bir ayrım koyan, bu ayrılık prensibinden hareketle cinsel tatminden sonra vücudun ritüel olarak temizlenmesini, böylece zihni kontrolün yeniden sağlanmasını öngören dinî kültürün temel prensipleri, tamamen farklı bir biçimde de olsa, galip gelmiştir.

Erkek cinselliği, din ve cemaat kültürlerinin kadın ve erkek psikolojilerine etkisi ve bireye dair toplumsal korku üzerine ciddi olarak düşünülmeden ortaya atılmış tüm eşitlik söylemleri, formel düzeyde kalmaya mahkûmdur. Bu formel düzeyin altında toplumsal cinsiyet ilişkileri hiç ele alınmamış bir biçimde gizlenmeye devam ediyorlardı. Kemalizm, cinsler arasındaki ilişkiyi laik ve milliyetçi bir çerçevede yeniden tanımlamış olsa da, paternalistik yaklaşımı ile, özel ve kamu alanlarında ataerkil sistemin başlıca mekanizmalarının devamlılığına izin vermiş, hatta bu devamlılığı teşvik bile etmişti. Kadın-erkek ilişkilerini düzenlemede manevi değerlerin benimsenmesinin önemini gündeme getirmesine rağmen iyi ve kötünün geleneksel sosyal içeriğine bir alternatif yaratmayı başaramamıştı. Bu şekilde, Kemalist ideolojinin duygusal ve cinsel yaşamların ayrılığını ve kadın erkek ilişkileri-

nin temelindeki derin korkuyu muhafaza etmesiyle, Türkiye'de kadınların ve erkeklerin nesillerce özlemini duyduğu ve halen de duymakta oldukları o ruhsal, kültürel ve duygusal beraberliğin gerçekleşmesi yeriden ertelenmiş oluyordu. Bu tablonun süregelen sonuçlarını bir sonraki bölümde, 1940'lardan sonra yazılmış romanlarda inceleyeceğiz.

6. Kemalizm Ertesi Türk Toplumunda İktidar Organizasyonu ve Erkek Kültürü (1940-1980)

Zor bir politik geçiş dönemi

Atatürk 1938 yılında, ülkenin yönetimini Milli Kurtuluş Savaşı'nın kumandasını paylaştığı sadık arkadaşı İsmet İnönü'ye¹ ve geniş ölçüde kendi modernlik projesini tatbik etmekte kullandığı Cumhuriyet Halk Partisi² bünyesinde toplanmış askerî ve sivil bürokrasiye bırakarak ölmüştü.

İsmet İnönü, Cumhuriyet'in kurucuları arasında yer almış ve Atatürk'le birlikte vatanın kurtarıcısı rolünü üstlenmiş olmasına karşın, onun karizmatik kişiliğine sahip değildi. Hakkında yazılmış en önemli biyografilerin belirttiği gibi İnönü "İkinci Adam"dı.³ Büyük liderle aynı ideal ve amaçları paylaşmıştı ama:

1 Atatürk 10 Kasım 1938'de ölmüş, ertesi gün İnönü TBMM tarafından oybirliği ile Cumhurbaşkanlığına, iki hafta sonra da CHP'nin yaşam boyu Genel Başkanlığı'na seçilmişti. S.J. Shaw, E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, cilt II, *Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge 1977, s. 396.

2 Bu konuda F. Ahmad, *The Turkish Experiment in Democracy, 1950-1975*, Londra 1977; M. Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara 1981.

3 Ş.S. Aydemir, *İkinci Adam*, 3 cilt, Ankara, 1963-1965.

“Mustafa Kemal’in maceracı bir ruhu, bağımsız bir karakteri vardı; hareketlerinde kesin kararlıydı. İsmet Bey ise ihtiyatlı, başkalarının görüşüne bağlı, insiyatifi az, karar vermekte tereddütlü bir insandı. Mustafa Kemal insan karakterini ve davranışını içinden gelen bir seziyle anladığı halde, İsmet insanlar üzerinde pek kesin yargıda bulunamaz ve herkese karşı çekingen, hattâ biraz şüpheli dururdu. Kemal ne derece içi içine sığmaz, çabuk kızan, ruh halleri sık sık değişen, içki ve kadına düşkün bir erkekse, İsmet o kadar sakin, sabırlı, ağırbaşlı, içkiye düşkünlüğü olmayan bir adam ve örnek bir aile babasıydı”.⁴

İnönü bir anlamda Atatürk’ün *alter egosuydu* ve bu niteliğiyle onun liderliğinin devamlılığının en belirgin garantisiydi. Onun ülkenin yönetimimi ele alması büyük kumandan Gazi’nin yegâneliğini ve tekrar edilemezliğini ortaya koyuyor ve onu ebedileştiriyordu. Devleti, kurumlarını, tümüyle millet fikrini kendinde hayata geçiren ve meşrulaştıran, hayattayken olduğu gibi, şimdi, ölümünden sonra da, hatta belki daha bile fazlasıyla, hep Mustafa Kemal’di. Onun karizması politik çevrelerdeki uyuşmazlıkları yatıştırmaya ve temsil ettiği modernlik anlayışının egemenliğini garanti etmeye yetiyordu.

Itzkowitz ve Volkan, Atatürk üzerine yazdıkları psiko-biyografide onun ölümüyle başlayan tanrılaştırılmasını, ölümsüz bir sembol ve kavrama dönüştürülmesini, Türk halkının Ata’sı ile kurduğu duygusal ilişkinin yarım kalmış olmasıyla açıklıyorlar. Yazarlara göre büyük lider, milli gururun muhafaza edilmesi için vazgeçilmez, idealleştirilmiş psikolojik bir nesneye dönüşmüş; yerine başkasının konulması yurttaşlar için kabul edilemez hale gelmişti. Liderin yasını tutmayı imkânsızlaştıran, onun otoritesini ölümsüzleştiren ve ondan ayrılmayı düşünülemez kılan da buydu.⁵ Nitekim ayrılık, mümkün olduğundan fazlasıyla geciktirildi. Müslüman geleneğinde ölenin bedeninin yıkanıp kefene sarıldıktan sonra bir sonraki güneş batışına kadarki süre içerisinde tekrar dokunulmadan toprağa gömülmek üzere bir tabuta konulması gerekir. Atatürk’ün ölümü bu geleneği bozan tek örneği oluştur-

4 Lord Kinross, *Atatürk...*, s. 168-169.

5 V.D. Volkan, N. Itzkowitz, *The Immortal Atatürk...*, s. 345.

maktadır. Bedeni mumyalanan Gazi bir tabuta yerleştirilip Ankara Etnografya müzesine konur, kesin defni tam on yıl 6 ay boyunca ertelenir.⁶

Atatürk'ün ölümsüz kılınması elbette yalnızca milletin bu yası kabullenip büyük liderinden ayrılmakta çektiği güçlkle izah edilemez. Bu olgu her şeyden önce, yegâne liderinin karizmasından yoksun kalan yönetici sınıfın kendi egemenlik terimlerini yeniden formüle etme güçlüğüne bir çözüm arayışının ifadesidir. Askerî-politik seçkinler arasındaki ideolojik ve kişisel çekişmeler, laikliğe karşı direnişler, ekonomik güçlükler, rejimin süregiden zayıflığının temel öğeleridir. Atatürk'ün ölümünün "askıya" alınarak, otoritesinin ölümsüzleştirilmesi ve hükümetin devamlılığının İnönü'nün liderliği ile güvence altına alınması, ülkenin İkinci Dünya Savaşı'nın temsil ettiği karanlık tüneli geçmesini ve Kemalistlerin Türkiye'nin medeni Batı dünyasıyla bütünleşmesi yolundaki rüyalarının hiç değilse bir kısmının gerçekleşmesini sağlayacaktı.

Büyük liderin kesin olarak defnedileceği bir anıtkabirin inşası için çalışmalar erkenden başlatılmıştı. Ancak bu çalışmalar, ülkenin, itilaf ve ittifak devletlerinin bütün baskılarına rağmen dışında kalmayı başardığı savaşın sonuna dek devam edecekti. Bu başarılı direnişine rağmen kendi topraklarının işgal edilmesi korkusu Türkiye'yi, büyük çoğunluğu tarım sektöründe çalışan köylülerden oluşan bir milyondan fazla erkeği silah altına almak zorunda bırakmıştı. Bu askerî gücün istihdamı devlet bütçesinde büyük sarsıntılar yaratıyordu. Ayrıca binlerce erkeğin tarım üretiminden alınıp ülkenin savunmasına nakledilmesi, ekonomik açıdan son derece olumsuz sonuçlar doğurmuştu. İhracat tehlikeli biçimde azaldığı gibi iç pazarda da temel tüketim mallarında kıtlık başlamıştı. Temel ihtiyaçların karşılanmasındaki güçlüklerle bir de yüksek oranda enflasyon ekleniyordu.⁷

Hükümet bu olağanüstü duruma karşı koymak için kendisini özel yetkilerle donatmış, 1940 yılında, hiç değilse ordunun ihtiyaçlarını karşılamak için, vatandaşları maden ocakları ve fabrikalarda zorla çalıştırmayı mümkün kılan Milli Korunma Kanunu'nu yürürlüğe sokmuştu. Bütün çabalara rağmen, üretim, dış ticaret

6 Aynı yerde.

7 Blz. S. J. Shaw, E.K. Shaw, *History...*, s. 398.

ve gelirler azalırken, askerî harcamalar artmaya devam ediyordu. 1942'de özel sermayeyi vergilendiren Varlık Vergisi'ne tarımsal ürünler üzerine konan başka bir vergi daha eklenirken, temel tüketim malları karneye bağlandı. Bütün bu önlemler problemlere çözüm olamamanın yanı sıra toplumun bütün katmanlarında da yaygın bir hoşnutsuzluk doğurdu.

Silahlı kuvvetlerin öteden beri Almanya yandaşı olan önemli kesimlerinin savaş süresince kontrol altında tutulması, İnönü'nün politik dehası ve büyük askerî prestiji sayesinde mümkün olmuştur. Savaşın son iki yılında, ülkenin stratejik konumu ve artık Milli Şef olan İnönü'nün usta dış politikası sayesinde ittifak devletleriyle imzalanan bir seri ekonomik yardım antlaşması sayesinde ülkenin durumu biraz olsun düzelmeye başlar. Bu şekilde üretimini ve hammadde ihracatını artırmak için yardım ve kredi alan Türkiye, savaş sonrası ekonomik kalkınmasını gerçekleştirmesine büyük yardımı olacak bir dış kredi birikimini de sağlayacaktır.

İttifak devletlerinin bu büyük iyi niyet gösterisine rağmen İnönü, ateşkesten birkaç ay öncesine kadar savaşa girmeme konusunda direnir. Ancak 23 Şubat 1945'te Almanya'ya karşı savaş ilan eden Türkiye böylece, *in extremis*, savaşı kazanan tarafın yanında yer almaya ve Birleşmiş Milletler Sözleşmesi'ni imzalamaya hak kazanmış olur. Söz konusu imza, bu andan itibaren Türkiye'nin uluslararası konumunu Batı bloğuna kesin bir biçimde yerleştirecek bir seri gelişmenin önemli bir başlangıcıdır.

Sovyetler Birliği'nin savaş sonrasında öne sürdüğü talepler, Amerikan Kongresi'ni Mart 1947'de Yunanistan'la birlikte Türkiye'yi de Marshall planına dahil etmeye ikna eder, böylece ülke, 1948'den itibaren Sovyet emperyalizmine karşı öncü koruyuculuğu karşılığında önemli bir ekonomik desteğe kavuşur. Kongrenin bu kararından itibaren Amerika'nın Türkiye'nin güvenliğine ve ekonomik kalkınma sorunlarına müdahalesi giderek genişleyecek ve ABD, ülkenin en önemli politik, kültürel ve askerî referansı haline gelecektir. 1952'de NATO'ya katılımı, Türkiye'nin Batı bloğuyla bütünleşme sürecini tamamlayacaktır.

Batı ile başlayan bu yoğun askerî ve ekonomik işbirliği politik kurumların da özgür ve gelişmiş dünyada yürürlükte olan modellere daha yakın hale getirilmesini gerekli kılıyordu. Muhalefet tek

partili sistem içerisinde politik arenada örgütlenme ve kendini ifade etme yolunu bulamamıştı. Türkiye'nin, üye ülkelerde medeni ve politik hakların çoğulcu bir düzen ve oy özgürlüğünü garanti eden prosedürler yoluyla yönetilmesini şart koşan Birleşmiş Milletler Sözleşmesi'ni imzalaması, muhalefete yeni imkânlar sunuyordu. Nitekim, hükümet üzerinde çok partili rejime geçiş yönünde giderek artan bir baskı oluşuyordu. 1946 başlarında Celal Bayar liderliğinde, Demokrat Parti doğuyor ve devlete hâkim sivil ve askerî bürokratların nezdinde yaşadığı ilk meşruiyet sorunlarını aştıktan sonra, 1950 seçimlerinde oyların %53.3'ünü toplayarak iktidarı ele geçiriyordu.⁸

10 Kasım 1953'te Atatürk'e, en sonunda Ankara'nın bir tepesinde inşa edilen Anıtkabir'e kesin olarak defni için yapacağı son yolculuğunda refakat eden, ekonomik ve askeri bakımdan Batı'ya sağlam bağlarla bağlanmış Cumhuriyet'in, çeşitli partilerin temsilcilerinden oluşan parlamentosunun seçtiği ilk Cumhurbaşkanı, Celal Bayar olacaktı. Ölümünden kesin olarak defnine kadar geçen bu on yıl ve altı ay boyunca ve daha sonra Atatürk, bir sembol ve ideal olarak yaşamaya devam etmiş, fotoğrafları ve büstleri milli bayrakla birlikte her resmî dairede, her okulda, ülkenin her meydanında, milletin yaşamına katılmaya, söz ve eylemleri ise her türlü politik ve kamusal girişime anlam yüklemeye devam etmiştir. Bütün bunlara rağmen millet, iktidarı, düşüncede ve yöntemde büyük liderinin reformlarına karşı koyan bir partiye devretmeye karar vermişti.

Atatürk'ü erkekliğin arketipi, Türk toplumundaki yeni iktidar ilişkilerinin başlıca yaratıcısı, ölümsüz bir kişi haline getiren, belli bir politik kesim olmuştu. Bu, Jön Türk devriminden itibaren ülkenin yönetimini hemen hemen kesintisiz olarak elinde tutmuş, Cumhuriyet'in doğuşundan sonra Kemalizmi bir devlet felsefesi olarak algılamış ve uygulanmasını CHP'nin tek parti rejimine bırakmış olan devletçi kesimdi.

Kemalistler, Osmanlı saltanatına ataerkil sistemin politik ifadesi olarak karşı gelmişler, ama kendi toplum projelerinde ataerkilliğin hâkimiyetini gerek özel, gerekse de politik ve sosyal planda

onaylamışlardı. Yeni ataerkil antlaşma, modernleşme projesinin temel prensiplerini kabul eden babalar tarafından, ailenin diğer bireyleri ve diğer bütün babalar adına imzalanmıştı.⁹ Onların bu yeni ataerkil antlaşmayı imzalama hakkı ise, bireysel özelliklerinden ziyade, devletle kurdukları yakınlıktan kaynaklanmıştı.

Kemalist babaların imzaladıkları yeni ataerkil antlaşma, kapitalist Batı uygarlığına girecek modern bir toplumun inşa edilmesini öngörüyordu. Fakat Kemalistler, kılavuz baba rollerinden vazgeçmiyor, devlet otoritesinin gölgesinde, ekonomik, sosyal, kültürel tüm süreçleri bir anda yönetmeye çalışıyorlardı. Bireyselliği ve bireysel sorumluluğu güçlendirmek veya laik bir ahlak sistemini oluşturmak gibi zorunlulukları yadsıyarak, ümmetin yerine modern milli toplumu getirmişlerdi. Böylece hayal ettikleri burjuva toplumunun ahlaki kılavuzluğunu, yeni değerler üzerine biçimlenmiş bir egemen erkek figürüne değil, belirli bir hiyerarşik düzen içerisinde iktidarı paylaşan bir gruba emanet etmişlerdi. Kemalist ideolojinin milletin inşasında oluşturmaya çalıştığı kadın ve erkek kimlikleri bu yüzden gereken etkinliğe kavuşamamışlardı.

“Kimlik, sosyologların rol diye adlandırdıklarından farklı bir şey olmalıdır. (...) Kimlikler, toplumsal aktörlerin bireyleşme süreci içerisinde kendileri tarafından, kendileri için oluşturdukları mananın kaynaklarıdır. Hâkim kurumlarca türetilmiş olabilirler, ancak sadece kişiler tarafından benimsenmeleri ve içeriklerinin bu kabulleniş üzerine inşa edilmesi durumunda gerçekten kimlik haline gelirler”.¹⁰

Sonuçta ülkeyi Batı'ya dahil eden Kemalist reformlar değil, savaş sonrası koşullarda büyük önem kazanan jeopolitik konumu olmuştu. Batı, Türkiye ile askerî ve ekonomik ilişkilere girmişti ama onu kültürel mekanizmaları ve en birincil ilişkilerini yöneten iktidar mekanizmaları açısından kendisinden çok farklı ve uzak bir gerçeklik olarak algılamaya devam etmekteydi. Öte yandan Türkiye de, Batı ile ilişkisini askerî, ekonomik ve kurumsal

9 Bkz. C. Pateman, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge, 1989, s. 33.

10 M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, cilt II, *The Power of Identity*, Oxford 1997, s. 7.

düzeyde tutarak, halk bilincini işe karıştırmadan, kültürel alışkanlıkları rahatsız etmeden, hatta geleneksel iktidar ilişkilerini korumaya devam ederek sürdürmeyi tercih eder görünüyordu. Batı sistemine katıldığı sırada hâlâ ülkede gerçekten çoğulcu bir politik sistem yoktu. Askerlerin dokunulmazlığı devam ediyor, hatta politik güçleri ülkeyi vesayetleri altında tutacak şekilde artıyordu. Devletin sıkı kontrolü altındaki ekonomik sistemin yapısal zayıflıkları, Anadolu'nun kırsal yörelerinin aşırı geri kalmışlığı ve fakirliği sürüp gidiyordu.

Kemalizm ertesi Türk toplumu

Demokrat Parti'nin Kemalizme alternatif olarak sunduğu politika, içinde hem liberal hem de gelenekçi özellikleri birlikte barındırıyordu. Bu iki özellik de CHP'nin temsil ettiği devletçi gruplanmaya karşı bir tepkiden oluşuyordu. Demokrat Parti, CHP'nin modernleşmeye otoriter yaklaşımına karşı, devletin, ekonomiye ve toplum yaşamına daha az çapta müdahale etmesini öneriyordu. Ama bu liberal eğilim, bireyle devlet arasındaki iktidar ilişkilerine yeni bir yorum getirmiyordu. Yeni parti, zoraki Batılılaşmaya karşı, geleneklerin devamlılığının sağlanması ve dinî değerlerin korunması gerekliliğini savunuyordu. CHP gibi, Demokrat Parti de, anayasal bir gereklilik haline gelmiş olan, Kemalizmin altı ilkesini kabul ediyordu. Ancak, bu prensipleri kendine özgü hiyerarşik bir düzen içerisine yerleştirerek benimsiyor ve iktidara hâkim asker ve bürokrat koalisyonuna, toprak ağaları ve yeni doğmakta olan özel girişimcileri de katıyordu.¹¹

1930'ların ekonomi politikaları ve savaşın yarattığı koşullar, Türk toplumunun çehresinin değişmesine neden olmuştu. Şehir merkezlerinde tüccar ve girişimcilerden oluşan yeni bir orta sınıf doğmuş, büyük toprak sahipleri, güçlü ve zengin, gerçek bir sosyal sınıfa dönüşmüşler ve ücretli işçilerin sayısı artmıştı. Çeşitli endüstri kollarında çalışan toplam işçi sayısı 1923'te yirmi beş bin iken aynı sayı, 1946'da üç yüz bine çıkmıştı. Tarım ve zanaatte ise bu rakam en azından iki misline çıkıyordu. Sosyal ve kültürel açı-

11 F. Ahmad, *The Turkish Experiment...*, s. 10-16.

dan da önemli değişiklikler kaydedilmiş, ülkedeki okur yazar oranı %30'a ulaşmıştı. Bu oran yalnızca kentsel bölgeler söz konusu olduğunda yaklaşık %65'e varıyordu. Üniversiteler etrafında kamuoyunu ve hükümet politikalarını etkileyebilecek güçte, önemli ve prestijli bir aydınlar grubu oluşmuştu.¹² Oluşum halinde de olsa bu gruplar, Türk toplumunun ilk modern çeşitlenmesini ifade ediyorlardı. Bu grupların her biri kendine özgü nedenlerle tek partinin uygulamış olduğu otoriter politikalara karşı öfke duymakta ve dolayısıyla da sistemin ekonomik, sosyal, kültürel ve politik açılardan azami ölçüde liberalleştirilmesini istemekteydiler.

Fakat bu isteklere gelen politik cevap bir kez daha otoriter nitelikliydi, çünkü politik sahnedeki iki önemli partinin de sistemi gerçekten demokratikleştirme yönünde çalışmaya niyeti yoktu. CHP'nin gözünde devlet, sosyo-ekonomik süreçlerin rehberi, millet ise maneviyat ve kültürün sembolik kaynağı idi. Oysa DP dinî cemaati kültürün ve geleneklerin kaynağı olarak yeniden canlandırıp, yerel hiyerarşilerin liderliğinde kapitalist gelişmeye sokmayı öneriyordu. Görüldüğü gibi çok partili sisteme geçiş, kültürel bir olgunlaşmanın sonucu olarak gerçekleşmemişti. Kendi aralarında seçmen kazanmak için rekabette olan partiler, bir kez daha, hâkim grup içerisindeki eski çekişmeyi gündeme getiriyor ve devletin kontrolünü, halka hiçbir katılım olanağı tanımadan ellerine tutmaya çalışıyorlardı.

İnönü ve temsil ettiği devletçi kesim çok partili sistemi toplumsal ahenge ve dolayısıyla da devletin bütünlüğüne bir tehdit olarak algılıyorlardı. Kendisini milletin sınıflarüstü ifadesi ve devletin kendisi olarak gören CHP, ancak başka partilerin "yapıcı" eleştirilerini kabul edebilirdi. Onun istediği, ölçülü ve saygılı önergeler sunarak bir emniyet kemeri işlevini yüklenecek küçük kardeş konumundaki bir partinin varlığıydı. Öte yandan, halk oyuyla hükümeti ele geçiren ilk parti olan DP de her fırsatta, politikada demokratik rekabet mekanizmalarına pek inanmadığını gösteriyordu. Seçimden aldığı güvenle DP, kendisini tek egemen güç olarak görmek istiyordu. 1950 ilkbaharında başbakan seçilen Adnan Menderes, aynı yılın sonbaharında yapılan ve partisinin

12 S.J. Shaw, E.K. Shaw, *History...*, s. 401.

zaferini yineleyen belediye seçimlerinden sonra şöyle diyordu: "Türk halkı 14 Mayıs'ta Cumhuriyet Halk Partisi'nin hükûmetine son vermişti, bugün onu muhalefetten deeledi".¹³

Politikanın gerçek aktörleri: Askerler

Hükümet ve muhalefet partileri bir yana Türk politikasının esas aktörleri her zaman olduğu gibi, seçkinler arasında bütünlüğünü koruyabilen yegâne grup olan, askerlerdi.¹⁴ Devletin özgünlüğünü ve ülkenin uluslararası konumunu garanti etmenin kendilerine verdiği merkezliğin bilincinde olan yüksek askerî tabaka, kendisini milli ruhun başlıca bekçisi ve temsilcisi olarak algıladığı gibi, milli etiğin de en inanılır modeli olarak öneriyordu.¹⁵ Böylece, burjuva kültürünün temelinde yatan bireysel özgürlük ve sorumluluk prensiplerinin yadsındığı bu ortamda, sivil bir kimliğin oluşmasındaki güçlüğün de katkısıyla, askerî değerler, egemen erkek kimliğini belirlemeye devam ediyordu.

13 A.g.e., s. 39.

14 Özellikle 1990'dan itibaren Türkiye'de asker-sivil ilişkilerini konu alan çok sayıda çalışma yayınlandı. Ancak, D. Rustow, "The Army and the Founding of the Turkish Republic", *World Politics*, 11 (1959), s. 515-552; W. F. Weiker, *The Turkish Revolution 1960-1961. Aspects of Military Politics*, Washington 1963; D. Lerner, R.D. Robinson, "Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force", *World Politics*, 13 (1960-61), s. 19-44 ve G.S. Harris, "The Role of the Military in Turkish Politics", *Middle East Journal*, 1 (1965), s. 54-66 ve 169-176, bu konudaki çalışmaların klasik örneklerini oluşturmayı sürdürüyorlar. S. Vaner, "The Army", I.I. Schick, E.A.T. (der.). *Turkey in Transition. New Perspectives* içinde, New York 1987, s. 236-265, askerlere kurumsal ve politik aktörler olarak yaklaşan önemli bir çalışma. Sorunu aynı yaklaşımla irdelemeye çalışan diğer çalışmalar R.P. Nye, *The Military in Turkish Politics, 1960-1973*, Michigan 1977; Ü.C. Sakallıoğlu, *AP-Ordu İlişkileri. Bir İkilemin Anatomisi*, İstanbul 1993 ve K. Kayalı, *Ordu ve Siyaset: 27 Mayıs-12 Mart*, İstanbul 1994, özellikle 1960-1973 dönemi üzerine odaklanmış diğer önemli çalışmalar arasında, A. Evin (der). *State, Democracy and the Military in Turkey in the 1980s*, Berlin 1988; M.A. Birand, *Shirts of Steel. An Anatomy of the Turkish Armed Forces*, Londra 1991; F. Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Londra, 1993; A. Karaosmanoğlu, *Officers: Westernization and Democracy*, M. Heper ve diğerleri (der.), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, Londra, 1993. M. Heper, A. Güney, "The Military and Democracy in the Third Turkish Republic", *Armed Forces and Society*, 22/4 (1996), s. 619-642; E. Özbudun, *The Role of the Military in Recent Turkish Politics*, Cambridge, 1996.

15 J.F. Bayart, S. Vaner, "L'Armée Turque et le Theatre d'Ombre Kemaliste (1960-1973)", A. Rouquie (der.), *La Politique de Mars* içinde, Paris 1981, s. 44-45.

Kökleri Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk modernleşme politikalarına dayanan Türk ordusu, Amerikan askerî ve ekonomik işbirliğinin başladığı sıralarda, Atatürk'ün onu Fransız yöntemlerine göre yeniden şekillendirme yönünde giriştiği çabalara rağmen, hâlâ Prusya etkilerinin derin izlerini koruyordu. Katı hiyerarşik ilkelere göre, güçlü bir disiplin ve birlik ruhuyla organize olmuş Türk Silahlı Kuvvetleri'nin subaylarının çoğu Alman türü milliyetçilik fikirleriyle beslenmişti. Her zamanki gibi kendilerini, ülkenin kaderini belirleyen aktörlerin önde gelenleri arasında görmeye eğilimli olan askerler, Cumhuriyet'in güçlendiği yıllar boyunca Cumhuriyet Halk Partisi etrafında toplanmış sivil bürokratlarla görünürde çelişkisiz bir işbirliği kurmuşlardı.

Bu birliğin içine girdiği buhranın ilk işaretleri, uygulamaya konmamış pek çok askerî müdahale planının da gösterdiği gibi, 1946 ile 1950 arasında, çok partili politikaya geçiş döneminde ortaya çıkar. Bu güçlü direnişe rağmen sonunda ABD ile askerî ve ekonomik alandaki işbirliğinin kendilerine vereceği prestijin ve açacağı yeni perspektiflerin¹⁶ bilincinde olan subaylar, bu işbirliğinin empoze ettiği çok parti rejimini ve ekonominin liberalleştirilmesini kabul etmek ve Demokrat Partiyi onaylamak zorunda kalmışlardı.

Amerikan işbirliği programı her şeyden önce ordunun modernleşmesini gerektiriyordu. O tarihte ordu, büyük bir kısmı Anadolu'nun en geri kalmış bölgelerinden gelen, tamamen eğitimsiz, deyim yerindeyse "çekici tornavidadan ayırmaktan aciz",¹⁷ yaklaşık yedi yüz bin er ve astsubaydan ve kendilerine tanınan ayrıcalıkların üstüne titreyen sınırlı sayıda bir subay grubundan oluşuyordu. Ordu içerisinde, aralarında binlerce askerin subay ailelerinin hizmetinde kullanılmasının da bulunduğu bu ayrıcalıkların korunmasına yarayan hiyerarşik ilişkiler hüküm sürüyordu.

1948'den itibaren silahlı kuvvetlerin üst seviyelerinde köklü bir nesil değişimi başlatılmış, bu süreç 1950'de kurulan DP hükümeti tarafından hızlandırılmıştı. Amerikan metodlarına göre yetişen yeni kuşak subaylar, esas itibarıyla teknolojiyi kullanma kabi-

16 1948 yılından NATO'ya girdiği 1952 yılına dek Türkiye Marshall planından 225 milyon dolar ekonomik yardım, 305 milyon dolar askerî yardım almıştır.

17 D. Lerner, R.D. Robinson, "Swords and Ploughshares...", s. 29.

liyetine ve modern organizasyon tekniklerine sahip, asker-teknokratlara dönüşüyorlardı. Türk Silahlı Kuvvetleri katı disiplin ve hiyerarşisini korumaya devam ediyordu. Ancak, orduya alınma, rütbede ilerleme ve iç organizasyon metodlarında önemli bir rasyonalizasyon ve demokratikleşme süreci başlamıştı. Türk ordusu 1952'de NATO komutanlığına katıldığında kendisini bambaşka bir çehreyle takdim etmişti. Asker sayısı yedi yüz binden dört yüz bine indirilmiş, eğitimi ve teknik bilgileri yaygınlaştırmak için okullar açılmıştı. Birçok subay yurtdışında stajlara katılmış, rütbe alma kazanılan becerilere bağlanmış, askeri akademiye kabul edilmeden önce bir yıl hizmet zorunluluğu konmuş, erlerin subay ailelerinin hizmetine ayrılmasına son verilmiş ve buna paralel olarak kadrolu askerlerin ücret ve yaşam koşulları iyileştirilmişti.

Bu yeni organizasyonuyla, "geleneksel toplum içindeki yegâne modern kurum",¹⁸ konumuna gelen Türk ordusu, Kemalist ilkelere bekçisi olmaya devam etmenin yanı sıra, teknik ve örgütsel bilgilerle donatılmış modern ve kalifiye subaylarıyla, ülkenin en önemli modernleştirici gücü ve yeni kültür ve teknolojik bilgilerin yayıldığı bir merkeze dönüşüyordu. Askerlik hizmeti her Türk erkek vatandaşı için mecburiydi. Bu hizmet, yüksekokul veya üniversite mezunları için yedek subay olarak görev yapacakları 18 ay, diğerleri için ise iki yıl (Deniz Kuvvetleri'nde iki buçuk yıl) olarak belirlenmişti. Bu uzun hizmet dönemi, ordunun toplum içerisinde istikrarlı biçimde varoluşunu garanti altına almak ve kendine has değerleri yaymak bakımından elindeki en önemli aracı oluşturuyordu. Öte yandan askerlik hizmeti, okuma-yazma bilmeyen genç köylüler için yeni bilgiler, hatta ileride iş piyasasında da kullanabilecekleri teknik kapasiteleri edinebilecekleri büyük bir olanak demektir. Anadolu'nun terk edilmiş köylerinden gelen bu cahil genç köylüler askerlik hizmeti sayesinde ilk kez modern bir biçimde işleyen bir kurumla karşılaşılıyor, burada vatandaş olmanın gerektirdiği bir görevi yerine getirirken, ilk defa millete ait oluşlarını hissediyorlardı. Antropolog Paul Stirling'in 1951 yılında yazdığı gibi:

18 A.g.e., s. 36.

“Köylüler artık Türk milletinin üyeleri olduklarının bilincindedir. (...) Onlar tam anlamıyla milliyetçi, Türkiye’nin askeri kapasitesinden gurur duyuyor ve teknolojik gelişmesiyle ilgileniyorlar. (...) Şüphesiz bu bilinç genç erkeklerin büyük ölçüde değer veriyor göründükleri mecburi askerlik hizmeti süresince hatırı sayılır biçimde güçleniyor”.¹⁹

Bu her Türk erkek vatandaşının mecburi olarak yaşadığı ritüel geçiş, millete aidiyet duygularını yaşatmakla kalmıyor, aynı zamanda devletin ve kurumlarının üstünlüğünü somut bir deney şeklinde genç bilinçlerde pekiştiriyordu. Bunun da ötesinde, yukarıdan aşağıya doğru uygulanan bir modernleşme politikasının zorlayıcı gücünü tam anlamıyla kabullenme yolundaki en önemli hazırlık dönemini temsil ediyordu. Subaylar, ordunun sivil kurumlara nispeten teknik, entelektüel ve örgütsel üstünlüklerinin verdiği bilinçle, mecburi hizmet süresince erlere, sivil hayata özgü, yumuşaklık ve zayıflığa en geçerli antidot olarak gördükleri askerî disiplini sıkı bir şekilde uyguluyorlardı. Disiplini sağlamak için en çok kullanılan araçlar ise bedensel cezalar ve aşağılamalar idi. Her zayıflık işareti, her küçük kendini bırakış sert bir şekilde cezalandırılıyordu. “Kışla kapısından ürkek adımlarla giren gencin, güven duygusu güçlenmiş, bilgisi, mücadele gücü artmış olarak aynı kapıdan geri dönmesi”²⁰ bekleniyordu. Kısacası askerlik hizmeti, şiddete yüksek değer veren, kendinden zayıflara karşı zor kullanan, kendinden güçlülere kayıtsız şartsız itaat eden “gerçek erkekler” yetiştirmede en mükemmel okul olarak işlev görmektedir.

Milli Savunma Bakanlığı 1958 yılında, ülkeyi, batı, merkez ve doğu olmak üzere üç askerî bölgeye ayırmış ve her subayın kariyeri süresince bu bölgelerin her birinde görev yapmasını zorunlu kılmıştı. Bu hareketlilik, subayların ülkenin sosyo-ekonomik problemlerine duyarlılığını artırmayı hedefliyordu. Askerî fabrikalarda, bakanın deyişiyle, “Ordunun ülke gelişmesine katılımım mümkün kılmak amacıyla”²¹ sivil ekonomi için gerekli makinala-

19 P. Stirling, *The Structure of Turkish Peasant Communities*, doktora tezi, Oxford University 1951, s. 165.

20 S. İlhan, “Askerlik”, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (der.), *Milli Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler* içinde, Ankara 1990, s. 321-334.

21 D. Lerner, R.D. Robinson, “Swords and Ploughshares...,” s. 37.

rın da üretimi başlıyordu. Bunlardan başka, askerî okullara bütün bölgelerden eşit sayıda öğrenci alınmasının sağlanması zorunlu kılınmıştı. Ancak bu önlem, ordudaki subayların yarısına yakın bir kısmının sivil ve asker bürokrat ailelerden, çoğunluğunun da Batı ve Orta Anadolu bölgelerinden gelmeye devam etmesini engellememişti.²²

Subay istihdamı, ortaokul seviyesinden akademilere kadar uzanan bir eğitim sistemi yoluyla gerçekleşiyordu. Adayların en büyük kısmı eğitime on iki yaşında başlıyor, bu yaştan itibaren üniforma giyiyor ve katı disiplin altında yaşamaya başlıyordu. Talebelerin büyük çoğunluğu ailelerinden uzak okullarda yaşıyor ve kısa tatil dönemlerinin dışında ilişkileri ordu mensupları ile sınırlı kalıyordu. Ortaokul ve lise seviyesindeki askerî okullar yirmi yaşına kadar devam ediyor ve ancak sekiz yıllık sert eğitimden sonra subay adayları Harp Akademisi'ne girmeye hak kazanıyorlardı. Dört yıllık akademiden sonra asteğmen rütbesiyle alay hizmeti başlıyordu. Asteğmenler belli bir hizmet döneminden sonra, Genel Kurmay²³ bünyesine girmelerini sağlayacak ikinci bir öğrenim dönemine başlamak için gerekli sınavlara katılma hakkını elde ediyorlardı. Bu bünyenin içerisindeki kurmay subaylar, askerî kurumun seçkinleri olup, toplam subay sayısının ancak %1-2'sini oluşturmakta ve tüm Silahlı Kuvvetler bünyesinde sadece onlar, bir meslekte uzmanlaşmak için üniversite öğrenimi yapabilmekteydi.²⁴

Büyük ölçüde bütünleştirilmiş ve hiyerarşik biçimde düzenlenmiş askerî okullarda yaşanan bu uzun hazırlık süreci, son derece güçlü bir birlik ruhu yaratır. Subaylar, büyük bir kısmı orta sınıftan gelmelerine rağmen, kendilerini toplumun belirli hiçbir sektörüyle özdeşleştirmezler. Onlar, bürokrasinin seçkin bir gru-

22 F.W. Frey, *The Turkish Political Elite*, Cambridge (Mass.), 1965, s.141. 1920 ile 1957 arasında subayların %47'si asker çocuğu, %13'ü memur çocuğu idi, %7.9'u esnaf veya tüccar ailelerden, %5'i ise işçi ailelerinden geliyordu. Aynı durum halen devam etmekte, subay adaylarının %40'ı asker veya sivil memur ailelerden gelmektedir. 1980 yılında Harp Akademisi'ne girenlerin sadece %10'u köylü ailelerden gelmekteydi. Bkz. J.F. Bayart, S. Vaner, "L'Armée Turque", s. 44.

23 N. Yalman, "Intervention and Extrication: The Officer Corps in the Turkish Crisis", H. Bienen (der.), *The Military Intervents. Case Studies in Political Development* içinde, New York 1968, s. 123.

24 J.F. Bayart, S. Vaner, "L'Armée Turque", s. 46.

bunu oluştururlar.²⁵ Sıkı eğitimleri, disiplinleri ve güçlü birlik ruhlarıyla Türk subaylarının gözünde, sivil politikacılar kültür-söz, yerine getirdikleri işleve yeterince hazırlanmamış ve en önemlisi, kendi çıkarlarını devletin menfaatlerinden üstün tutmaya eğilimli kişilerdir.

Rejimin sürekli bir askerî vesayet altına girişi

1950 ile 1960 yılları arasında ülkenin yönetimi Demokrat Parti'nin elindeydi. Bu on yıl boyunca, Menderes hükümetinin gereğince koordine edilmemiş fakat hırslı politikası sayesinde çok hızlı bir gelişme yaşandı. ABD bu dönem boyunca her yıl, ekonomik yardım olarak ortalama 100 ve askerî yardım olarak da yaklaşık 200 milyon dolar gönderdi. Bu yardımların yol atığı gelişme, bölgeler arasında dehşetli farklılıklar gösterse de, 1950'lerin ortalarına doğru önemli bir ekonomik patlamanın koşullarını hazırlamıştır. Öte yandan bu yardımlar, ülkenin ABD'ye ekonomik ve askerî bağımlılığını, i ve dış politikasını şartlandıracak derecede yapısallaştırmıştır. 1954 yılından başlayarak Menderes Hkmeti, Amerika Birleşik Devletleri'yle bir seri ikili anlaşmalar imzaladı. Bu anlaşmalar gereğince ABD, lke topraklarında Türk Silahlı Kuvvetleri'nin hiçbir müdahale hakkının olmadığı bir seri askerî s kurma hakkını kazanıyordu. slerde görev yapan Amerikan vatandaşlarına geniş hukuki hak ve ayrıcalıklar tanınmıştı. Ama en önemlisi, bu anlaşmalar aracılığıyla ABD, ülkeye dolaylı ve dolaysız bir askerî saldırıya karşı koymak için doğrudan müdahale etme hakkını kazanıyor ve Türk hükümeti, bir i ayaklanma durumunda Amerikan müdahalesini talep etme olanağını elde ediyordu. Bu son hüküm Menderes Hkmeti tarafından 1959 yılında imzalanmış, fakat Meclis'in onayını alamamıştı.²⁶

Demokrat Parti, kazandığı geniş halk desteğine rağmen otoritesini gerçekten sağlam kılmak için, devlete hâkim olmaya devam eden sivil ve askerî bürokrasiyi ya doğrudan kontrol etmek ya da hiç değilse etkilemek zorunluluğunu hissediyordu. Bu nedenle işe alınma ve terfilere politik kriterler sokulmuş, Cumhurbaşkan-

25 N. Yalman, "Intervention...", s. 130.

26 F. Ahmad, *The Turkish Experiment*, s. 130-140.

lığı, Savunma Bakanlığı gibi eskiden beri askerlere ait olan görevler sivillere devredilmişti. 1950'lerin sonlarına doğru Genel Kurmay başkanları ile Bakanlar Kurulu arasındaki olağan periyodik toplantılar durdurulmaya başlanmıştı.

Bu önlemler 1955 civarında subaylar, özellikle de genç kurmaylar arasında, önemli aydın gruplarının ve üniversite öğrencilerinin de katıldığı güçlü bir muhalefetin doğmasına yol açmıştı. Bu muhalefet, laikliğin ve Kemalist ilericiliğin temsilcisi ve garantisi sayılan silahlı kuvvetlerle Türk toplumunun modernleşmiş kesimleri arasındaki güçlü özdeşleşmeyi gösteriyordu. Öte taraftan silahlı kuvvetlerin radikal kanadının, gerici değerlere sıkı sıkıya bağlı olarak değerlendirdiği bir halk için lüks saydığı demokratik sisteme has mekanizmalara karşı ne denli hazırlıksız ve hoşgörüsüz olduğunu kanıtlıyordu. Bu anlayış, genç kurmayları otoriter bir reformculuk adına ülkenin yönetimini üstlenme arzusu etrafında birleştiriyordu.

1950'lerin ikinci yarısında başlayıp 1958'de ödemelerin durdurulması ve yeni krediler karşılığında Türk lirasının %300 oranında değer kaybına uğramasına neden olan bir ekonomik istikrar programının kabul edilmesini izleyen ağır ekonomik kriz, ilk askerî müdahalenin koşullarını hazırlıyordu.²⁷ 1960 Mayıs'ında generalden yüzbaşıya çeşitli rütbelerden 38 subay, Milli Birlik Komitesi adına iktidarı ele geçirdi. Ancak çok geçmeden ordu içinde MBK'nin girişimine güçlü bir destek olmadığı ve komitenin de belli bir politik projeden yoksun olduğu açıkça görülecekti. Bu durum, genç kurmaylara nispeten daha ılımlı olan askerî hiyerarşinin üst seviyesinin, silahlı kuvvetlerin güçlü birlik ruhunu ve disiplin bağlarını kullanarak durumun kontrolünü eline geçirmesine yardımcı olacaktı. Bu yeni içeriği ile MBK, 1930'larda CHP'nin tüzüğünü oluşturan ve sonradan Anayasa'ya dahil edilmiş olan altı Kemalist ilke üzerine temellendirilen eski millî birlik prensibini yeniden hayata getirecek bir asker-sivil bürokrat koalisyonu oluşturmayı önerecekti. Bu antlaşma, Türk milletini, değişik sınıf çıkarları arasındaki çatışmalardan uzak, uyumlu bir toplumsal birlik olarak kabul ediyor ve herhangi bir sınıfın çıkar-

larının gözetilmesini, devletin bütünlüğüne potansiyel bir suikast olarak değerlendiriyordu.

Demokrat Parti'nin devletin toplum ve ekonomi üzerindeki egemenliğini yumuşatma girişimlerine askerlerin verdiği ılımlı cevap, sosyal, ekonomik ve politik açılardan farklılaşmış ve sürekli bir değişimin içerisine girmiş olan bir ülkeye 1930'larda oluşturulmuş Kemalist ilkelerin mekanik bir şekilde yeniden uygulanmasıydı. Bu amaçla askerler sürekli vesayetleri altında tutacakları bir rejim yaratıyorlardı. Silahlı kuvvetler, kendi görüşlerini kuvvetle empoze etmiş, bunu yaparken de DP'nin belli başlı yöneticilerine karşı ibret verici cezalar uygulamışlardı: Başbakan Menderes, Dışişleri Bakanı Zorlu ve Maliye Bakanı Polatkan idam cezasına çarptırılmışlardı.

MBK, yürütme yetkisini, kendisinin atadığı ve kontrol ettiği sivillerden oluşan bir Bakanlar Kurulu'na bırakarak bütün yasama haklarını eline almıştı. Bundan sonra askerlerin eylemlerini desteklemiş olan aydınlar çağırılarak yeni bir anayasanın yazılması ve silahlı kuvvetlerin durumunu iyileştirecek bir seri reformun yürürlüğe konulması işlemlerine başlanmıştı. Bu reformlar sayesinde askerî kurumlar sivil topluma nazaran önemli ölçüde bağımsızlaşıyordu. Kısa sürede asker maaşları, aynı seviyedeki sivillerinkine nispetle %60 oranında artış kaydediyor, ordunun yaşam koşullarını gözle görülür bir şekilde iyileştiren bir dizi hizmet verilmeye başlanıyordu. Hükümetin MBK'nin doğrudan kontrolü altında olduğu yılda askerî kurumların yararına onayladığı girişimler arasında, yarattığı sonuçlar açısından en önemlisi, her ordu üyesinden hizmettekilerin maaşlarının %10'unun, emeklilerin maaşlarının %5'inin doğrudan doğruya kasasına yatırıldığı Ordu Yardımlaşma Kurumu'nun (OYAK) kurulması idi. Bu intizamlı ve sürekli sermaye birikimi sayesinde OYAK, çok kısa bir süre içerisinde üyelerinin pek çok hizmet ihtiyacını karşılamakla kalmamış, otomobil, iletişim araçları, tarım makineleri, lastik, sigorta gibi en verimli sektörlerle yatırım yapmak için kullanılan büyük bir sermayeye sahip olmuştu. Tam anlamıyla girişimci bir şirket haline gelen OYAK'ın 1972 yılındaki geliri 300 milyon dolar olarak hesaplanıyordu.²⁸

28 A.g.e., s. 194-196, OYAK'ın 1970 yıllarında Türk ekonomisindeki yeri üzerine, s. 280-281.

1961'de MBK tarafından onaylanan anayasanın saptadığı yeni kurumsal çehre, liberal ve otoriter eğilimler arasında politik ve ideolojik bir uzlaşmanın ifadesiydi. Topluma ve bireylere liberal sisteme özgü pek çok özgürlük ve güvence tanınmış, öte yandan sosyal, kültürel ve ekonomik gelişme, devlet planlamasına bağlanmıştı. Askerlerin kurumsallaşmış kontrolü altına alınmış olan hükümet tekrar sivillere devredilmişti. MBK, daimi bir parlamenter grup haline gelmiş ve Genel Kurmay Başkanı, yetkili bakanlar ve silahlı kuvvetler temsilcilerinden oluşan bir Milli Birlik Konseyi kabineye milli güvenlik açısından önemli sayılan politik kararları alma ve koordine etme konusunda yardımcı olma görevini üstlenmişti.

Ülkenin politik yaşamına vurdukları ilk darbe ile askerler, sadece üstün statülerini onaylamakla kalmamış, bunu aynı zamanda kurumsallaştırmışlardı. Üstelik, OYAK sayesinde silahlı kuvvetler, ülkenin ekonomik sistemi ile de içiçe girmişti. Askerler, politik-kurumsal bekçi konumuna yerleştirilmiş, kendine özgü çıkarları olan, toplumdan büyük ölçüde bağımsız bir grup haline gelmişlerdi.

Anti-empyrialist muhalefet ve politik şiddet

Ülkede 1948'den beri ilk defa olarak 1960'larda, ABD'ye ve NATO müttefiklerine karşı bir ülkede, güvensizlik ortaya çıkmıştı. Kıbrıs kriziyle boğuşan Türkiye, kendisini tam bir politik izolasyon içinde bulmuştu. Bu politik yalnızlığın yanı sıra, en önemli müttefiki ABD de ülkeye askeri ambargo koymuştu. Bu durum büyük bir rahatsızlığa ve bütün politik safların paylaştığı yaygın milliyetçilik duygularının doğmasına neden olmuştu. Bu ortamda, Menderes hükümetinin 1954'ten başlayarak ABD ile imzaladığı ikili anlaşmaların halka duyurulması, aydın çevreler ve üniversite öğrencileri arasında ülkenin Amerikan empyrializmine bağlılığı üzerine tartışmalara yol açmıştı. Kuvvetli bir milliyetçiliğin körüklediği bu tartışma, hızlı biçimde yayılan politik yayınların da etkisiyle, özellikle büyük şehir merkezlerinde geniş bir anti-empyrialist hareket doğurmuştu. Aynı yıllarda, 1961 Anayasası'nın getirdiği örgütlenme ve ifade özgürlüğünden de yararlanarak

kent merkezlerinde, tabanını özellikle üniversite ve sendika çevrelerinin oluşturduğu küçük bir işçi partisi de güçlenmekteydi.²⁹

1950 ve 1960 yıllarında ülkenin çeşitli bölgelerinde ve farklı ekonomik sektörlerinde adil olmayan bir biçimde gerçekleşen kapitalist gelişme, eski sosyal ve ekonomik hiyerarşileri değiştirmeye başlamıştı. Özellikle Batı ve Orta Anadolu'nun kırsal bölgelerinde küçük esnaf ve tüccarların oluşturduğu geniş bir ağ ile ekonomik gelişme sürecine katılmayı başarmış yeni bir seçkinler grubu ortaya çıkmaktaydı. Dine, bölgesel kültür ve geleneklere bağlı, politik sahnede önce Demokrat Parti, daha sonra da Adalet Partisi tarafından temsil edilen bu yeni seçkinler grubu, ülkenin yaşadığı sosyal, politik ve kültürel çeşitlenme karşısında daha radikal temsilcilikler aramaya başlamıştı.³⁰

Böylece Cumhuriyetçi seçkinlerin kendilerini özdeşleştirmiş oldukları kimliğe ve dünya görüşüne, onların "yukarıdan" empoze ettikleri Batılılaşmaya karşı, din ve etnik geleneklerden gelme direniş biçimleri, diğer bir deyişle "koruyucu kimlik" modelleri üretilmeye başlıyordu.³¹ Böylesi bir ortamda Cumhuriyetçi seçkinler ve onların *efendi-baba* pozisyonundan halka empoze etmiş oldukları dış kökenli kimlik modelleri bir çeşit iç kolonizasyon gibi görülme ve yargılanmaya başlanıyordu.

Kıbrıs krizinin ertesinde ülke, ABD'ye olan bağımlılığını dengeleyebilecek yeni bir uluslararası konum bulmak amacıyla bir yandan Stalin sonrası Sovyet dünyasına, öte yandan da Avrupa Ekonomik Birliği'ne dahil ülkelere yaklaşıırken, geleneksel partiler de, daha kesin ve belirli politik ve ideolojik seçimlere yöneliyorlardı. CHP ülkenin laik ve Batılılaşmış katmanlarındaki liderliğini korumaya çalışarak sosyal-demokrat eğilimli bir partiye dönüşürken, eski DP'nin devamı olan Adalet Partisi, ilerlemiş kapitalist sektörlerin sözcülüğünü üstleniyor, bu partinin çeşitli bölünmelerinden ise yeni sağcı partiler doğuyordu. Bu çeşitlenme

29 Bkz. K.H. Karpas, "The Turkish Left", *Journal of Contemporary History* 1/2 (1966); aynı yazar, "Socialism and the Labor Party of Turkey", *Middle East Journal*, 21 (1967); I.P. Lipovsky, *The Socialist Movement in Turkey 1960-1980*, Leiden 1992.

30 Bu gelişmeler üzerine Bkz. Ç. Keyder, *State and Class in Turkey*, Londra 1987.

31 D. Kandiyoti, "Gendering the Modern", s. 118-120.

sayesinde Kemalist modernleşme projesinin marjinal bir konumda bırakarak üzerinde durmaya gerek görmediği kimlik taslakları, kendilerini ifade etmeye, hatta toplumda kültürel ve politik egemenliği elde etmek için rekabet etmeye başlıyorlardı. Bu rekabet bir yandan dinî ideolojiyi yeniden bir kültürel alternatif olarak gündeme getiriyor, öte yandan da yeni milliyetçi ve sosyalist görüş açılarından laikliğin farklı yorumlarını yayıyordu.

Politik elitin içerisinde oluşan bu bölünme, askerlerin konumunu iyice güçlendiriyordu. Nitekim silahlı kuvvetler, 1971'de toplumda giderek yükselen politikleşmeyi durdurmak amacıyla yeniden hükümete el koydu. Bu yeni müdahalenin hedefi özellikle sosyalist ve anti-emperyalist hareketti. Etkisi giderek yaygınlaşmakta olan Türkiye İşçi Partisi yasa dışı ilan edildiği gibi, sendikalaşma özgürlüğü, grev hakları ve üniversite özerkliği kısıtlanmıştı. Silahlı kuvvetler bu seçimleriyle dolaylı yoldan da olsa, politik yelpazenin sağındaki aşırı uçlara meşruluk kazandırıyordu.

1970 ve 1980 yıllarında birbirini izleyen koalisyon hükümetleri, hızlı bir modernleşmeye tâbi tutulan toplumun bu çok renkli değişimini yönetmeyi başaramamış, değişimin ürettiği toplumsal öfke ve tatminsizliği ifade eden sosyal kaynaşmalar, idare edilemez duruma gelmişti. Çatışmanın kültür ve kimlik alanlarında yaşanıyor olması politik mücadeleyi şiddet dolu, bölgesel, kültürel ve dinî çatışmalara dönüştürüyordu. Politik mücadelenin bu nitelikleri, sistemin tümüne muhalif radikal ideolojilerin yayılmasına geniş imkân sağlıyor ve halen marjinal bir konumda olsalar da, şovenist milliyetçilerin ve Şeriat'ın hâkim olduğu bir toplum düzenini öneren Müslüman militanların en temel besin kaynağını oluşturuyordu. 1973 seçimlerinden itibaren Türkiye sürekli artan yaygın bir politik şiddetin etkisi altına giriyordu. Seçimler, hiçbir partiye çoğunluk vermiyordu; 1973 ve 1980 yılları arasında birbirini izleyen beş koalisyon hükümetinin kurulabilmesinde kilit rol oynayan, milliyetçilik ve din söylemi üzerine odaklanmış iki aşırı sağcı parti, bu konumlarından yararlanarak önemli bakanlıkları ele geçiriyor ve devlet kurumlarını büyük ölçüde kendi sempatizanları ile doldurmayı başarıyorlardı.

Böylece kurumlara sızan güçlü bir politikleşme, ideolojik ve kültürel bölünmeleri devletin en iç noktalarına taşıyordu. Polis-

ten, ortaokul ve lise öğretmenlerine, radyo-televizyondan hukuk organlarına varan bu güçlü politik kutuplaşma, kamu yaşamının bütün sektörlerine giriyor ve şiddetin iyice artmasına katkıda bulunuyordu. Bu şartlarda düzenin ve kamu güvenliğinin kontrolü gittikçe zorlaşıyordu. Politik yelpazenin her iki kanadının da mücadele aracı olarak kabul ettiği terörizm, kurbanlarım, devlet görevlileri arasından seçmeye başlıyordu. Ancak bu seçime kurbanların temsil ettikleri kurumlar değil, bağlı oldukları politik cephe sebep oluyordu. Çatışma, ideolojik planın ötesine geçerek, etnik ve dinî mezhep ayrılıklarını da içine almaya başlıyor, nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan Sünnilerle azınlıkta olan Aleviler arasında, genellikle güvenlik güçlerinin taraflı davranışlarının kontrol edilmesini olanaksız kıldığı dehşetli kavgalar patlak veriyordu. Öte yandan Kürtler arasında Marksist kökenli bir özgürlük hareketi örgütlenmeye başlıyordu. 1978 ile 1980 yılları arasındaki şiddet eylemlerine ilişkin istatistikler, tam güvenilir olmasalar da, kurban sayısında dehşet verici bir artış kaydedildiğini gösteriyor.³²

1973-1980 yılları arasında Türk toplumunu etkisi altına alan yaygın şiddet olgusu, sistemi değiştirmeye yönelik herhangi bir stratejinin ifadesine benzemiyordu. Her ne kadar kendisini politik terimlerle bir sağ-sol çatışması olarak ifade ediyorsa da, protestonun zehirleyici niteliğinin kökleri, toplumun kendine özgü özelliklerindeydi.³³ Bu şiddet bir taraftan modernleşmenin ürettiği değişimlere karşı bir tepki, diğer taraftan ise hiçbir uzlaşma olanağına yer bırakmayan, muhalif, rekabetçi, hiyerarşik ve kişiselleşmiş bir politik kültüre has özelliklerin ifadesiydi. Bir uzlaşma ruhunun gelişimine engel olan, toplumun en derin noktalarına işlemiş, cesaret, dürüstlük, adalet duygusu ve gerçekten yapılmış veya yapıldığı varsayılan bir haksızlığın intikamının mutlaka alınması gerekliliği gibi, yüceltilmiş askerî, erkek değerleriydi.³⁴

Bu dehşet verici çatışmada Kemalizmin ülke üzerine sermeye çalıştığı yüksek kültür örtüsü yırtılıyor, örtmesi gereken kültür ve

32 Bu olayların bir özeti için Bkz. C.H. Dodd, *The Crisis of Turkish Democracy*, Huntingdon, Cambridge 1983, s. 32.

33 A.g.e., s. 33.

34 C.H. Dodd, *Democracy and Development in Turkey*, Beverley 1979, s. 69-76.

kimlikleri açıkta bırakıyordu. Böylece geniş sosyal gruplar, kültür ve kimlik planında kendilerine ait hissettikleri Doğulu bir çehreyi yeniden keşfediyorlardı. Bu çehreyi Cumhuriyet ideolojisinin temsil ettiği modern ve rasyonel görünüme karşı savunmaya başlıyorlardı. Bu Doğulu çehreler, ülkede kök salmış modernliğin çeşitli görünümlerini farklı seviyelerde kabul etmek için gerekli stratejileri oluşturmakta kullanılıyordu. Böylece modernliğin farklı sosyal ve kültürel sektörlere has, değişik yorumları ortaya çıkıyordu. Bu yorumların her biri, modernliğin getirdiği talepleri kendi özellikleri ve farklılıkları içinde eritme yöntemlerini, şiddet yoluyla tüm topluma empoze etmeye çalışıyordu.

Kemalizmin ilk eleştirel yorumu:

Anadolu üzerine odaklanan romanlar

Edebiyatta Kemalizmin ilk yorumları ve ona getirilen ilk politik eleştiriler savaş sonrası yıllarda başlamış ve şehir/köy karşıtlığı üzerine temellendirilmişti. Bu kapsamda şehir, yaşam modelleri ve iktidar hiyerarşileriyle kırsal dünyayı ekonomik, kültürel ve ahlâkî açıdan sömüren, ezen ve dışlayan başlıca gerçeklik olarak tanıtılıyordu. Anadolu yaşamını kendisine konu edinen romanlarda devletin ve modernleşme projesinin ülkenin en önemli gerçekliğine olan yabancılığı açığa çıkarılıyor, egemen kurumlar ve onların temsilcileri, köylüleri sömüren başlıca unsurlar olarak gösteriliyordu. Türk edebiyatının bu romanlarla ilk kez gerçekçi bir yaklaşımla kırsal dünyaya yönelmesi, bize de, kent gerçekliğinin dışında kalmış erkeklik modellerini inceleme olanakını sunuyor.

Eleştirmenlerin, başlangıç tarihini genel olarak Mahmut Makal'ın *Bizim Köy* adlı kitabının yayınlandığı 1950 yılı olarak saptadıkları köy edebiyatını³⁵ incelemeye, gerek konu, gerekse de anlatım teknikleri ve kurgu açılarından öncü konumundaki *Kuyucaklı Yusuf* romanı ile başlayabiliriz. Sabahattin Ali'nin 1937'de yayınlanan bu romanı, Anadolu gerçeğinin yoksulluk ve geri kalmışlığım, belli bir gelişme modeline bağlı olarak değil, devlet ku-

35 Bkz. B.Moran, *Türk Romanına..*, II cilt., s. 15-129.

rumları tarafından da desteklenen yerel seçkinler ile halk arasında yaşanan bir kültür ve ahlâk çatışması çerçevesinde sergiliyor.

Batı Anadolu'nun bir ilçesinde, Edremit'te geçen romanda, şehir/köy çatışması, romantik edebiyatın işlediği doğa/toplum düzeni ikileminde ifade ediliyor. Bu ilçe, ahlâksızlık, yolsuzluk ve sömürünün hâkim olduğu, hükümet kurumları tarafından desteklenen güçlü ve zengin bir azınlığın hiçbir cezadan korkmadan halkı baskı altında tuttuğu bir yerdir. Sosyal kontratın temelindeki yasalar, bu azınlığın kural tanımaz iktidarını meşru kılmaktan başka bir işleve sahip değilmiş gibidir. Doğa/sosyal düzen ikilemi, bir yandan doğanın ve şehir yaşamının birbirlerine zıt renklerle gösterilmesi ile, öte yandan ise, romanın kahramanı Yusuf'un kişiliği, başından geçen olaylar ve şehirle kurduğu ilişki aracılığı ile anlatılıyor. Bu anlatım çerçevesinde doğayı ifade eden her şeye canlılık ve uyum hâkim iken, şehri ifade eden her unsur şiddet, yapaylık ve yozlaşmışlık ile çevrili. Görüldüğü gibi şehrin temsil ettiği modern toplum betimlemesinde, geleneksel toplumun iç/dış ayrımı tamamen tersine dönmüş, için temsil ettiği temizlik, uyum gibi değerler dışa, doğaya aktarılmıştır.

Yusuf bir nevi "soylu ilkel"dir.³⁶ Edremit'e yakın bir köyde doğan Yusuf'un annesi ve babası öldürülür. Güvenlik kuvvetleriyle suç mahalline gelen ve küçük öksüzü anne ve babasının cesetlerinin yanında bulan Edremit kaymakamı, onu evlat edinir ve şehre götürür. Yusuf içine girdiği bu yeni ortamdaki hayat tarzını benimseyemeyecek, kendisini her şeye ve herkese yabancı hissederek, doğayla yakın bir ilişki içerisinde yalnız başına yaşamaya çalışacaktır. Okumayı ve çalışmayı reddeder, zamanını kırlarda, ağaçları ve bitkileri seyrederek, üvey babasının küçük zeytinliğiyle uğraşarak geçirir. Şehir ile kuramadığı uyum, doğa ile arasında tabii bir biçimde bulunur. Yusuf "Bir sur harabesi üzerinde çıkan bir yabani incir ağacı gibi"³⁷ büyümektedir. Öte yandan mahalledeki çocuk grupları arasında Yusuf'un yeri, neredeyse adaletin uygulayıcılığını üstlenmiş olan en güçlü grubun içerisinde:

36 A.g.e., s. 24.

37 S. Ali, *Kuyucaklı Yusuf*, İstanbul 1982 (ilk basım 1937), s. 36.

“Burada çocukların büyük adamlar gibi, muhtelif sınıfları, muhtelif grupları vardı (...) En itibarlı ve sözü geçen sınıf, kabadayı, aynı zamanda ağırbaşlı olanlardı. Bunlar olur olmaz şeyler için kavga etmezler, fakat kavga ederlerse ucunda ölüm olsa da yılmazlar (...) Bunlardan sonra terbiyeli ve kendi halinde çocuklar gelir. Bunların hemen hepsi mektebe gider ve çalışkandır. Kimseye çatmazlar. Kendilerine çatılsa bile mukabele etmezler ve yollarına giderler. Taarruz daha ileriye giderse ağlıyarak babalarına şikâyet ederler. Fakat babalarından ziyade (...) namuslu kabadayıların himayeleri bunları korur (...) Bir de haylâz, kavgacı, insafsız kabadayılar vardır. Bunların da gözleri hiçbir şeyden yılmaz; fakat diğerleri gibi ağırbaşlı değildirler. Durup dururken kavga, vukuat çıkarırlar (...) Mahalle bunlardan yaka silker ve uslu çocukların en yıldıkları bunlardır”.³⁸

Yaştlarının saygısını kazanmış, sertliği, kararlılığı ve dürüstlüğüyle kendini çocuklar arasında böylesine iyi bir şekilde kabul ettirmiş olan Yusuf’un şehir yaşamına adapte olmakta çektiği güçlüklerin sebebi nedir? Yusuf’un sorunları, yetişkinlerin dünyası, özellikle de özdeşleşmesi gereken, baba ve öğretmen figürlerinin temsil ettiği erkeklik modeline ilişkindir:

“Yusuf, senelerden beri hiç kimseye karşı kalbinde muhabbet beslemiyor ve bir insanı sevebilmesi için ona hayran olması lâzım geldiğini anlıyordu. Hürmet ve takdir hisleri beslemediği, hatta tepeden baktığı ve küçük gördüğü insanları nasıl sevebilirdi? Salâhattin Bey’i bir parça seviyorsa, buna sebep; Yusufu çok kızdıran aczinin yanında, bu adamın harikulâde denecek kadar iyi bir kalbe mâlik olmasıydı”.³⁹

Kahramanın gözünde üvey babanın “aczi”, onun karısını yönetmekteki başarısızlığımdadır ve bu zayıflık, Salâhattin Bey’in otoritesinin kamu alanındaki tüm yansımaları da etkilemektedir.

Yazar, onun yaptığı evliliği taşra şehirlerinin gelenek ve göreneklerine karşı şiddetli ve etkili bir polemikle anlatır:

38 A.g.e., s. 38-39.

39 A.g.e., s. 117.

“Salâhattin Bey, gençliğini deli gibi geçirdikten, hayatın tadılmadık zevkini bırakmadıktan sonra, birdenbire yorgunlaştığını, artık daha fazla koşacak kuvveti olmadığını görmüş, beş sene kadar evvel, bu kendisinden tam onbeş yaş küçük kızla evlenivermişti. Bizim küçük Anadolu şehirlerimizde bu müzmin evlenme hastalığı daima hüküm sürmektedir. En kuvvetliler bile bir iki sene dayanabildikten sonra bu amansız mikroptan yakalarını kurtaramazlar ve kör gibi, önlerine ilk çıkanla evleniverirler. Tabii bu evlenmede herhangi bir müşterek hayattan ziyade, erkek için evde bir kadın bulunması; kız için de ‘münasipçe bir kısmet’ varken kaçırılmaması düşünülmüştür. Bu izdivaç mikrobu, evlendikten sonra faaliyetine başlar: Evvelce bir takım emelleri olan, yükselmek, kendini göstermek, eser vermek isteyen adamlara bir kalenderlik, bir lâkaytlık gelir. Evde meram anlatmağa aslâ imkân olmıyan, seviyesi, ahlâk telâkisi, dünyayı görüşü ve itiyatları büsbütün ayrı bir mahlûkla daimî bir beraberlik insanı dış hayatta da bedbin yapar ve bütün insanlardan şüpheye düşürür...”⁴⁰

Evliliği yöneten mekanizmaları ve bu kurumun erkek kişiliği üzerindeki etkilerini böylece özetledikten sonra, yazar, bu evli çiftin yaşamında, Türk taşrasında en birincil ilişkileri yöneten iktidar mekanizmalarını irdelemeye devam eder: “Salâhattin Bey oldukça güzel olan bu kızı evvelâ kendisi ile bir ayarda bir mahluk gibi değil, güzel bir kedi, bir kuzu gibi sevdi”.⁴¹ Ama çok geçmeden:

“anladı ki, bu kızcağız kendisini hiç de küçük, basit görmekte, bir müsavat istemektedir. Gene pek az zaman içinde tespit etti ki, bu güzel kedinin çok sivri turnakları, bu kuzunun sert boynuzları vardır (...) Kapalı büyüyen ve bu şekilde bütün tabii arzu ve ihtiyaçlarını içinde hapsedmeye mecbur olan genç kız, gayet tabii olarak sinirli ve mânen bozuk bir mahlûktu. Anası onu gezmeye götürürken bir saat saçlarını düzeltmeye uğraştığı halde, ne anasının, ne babasının aklına bu kafanın içi ile de bir parça meşgul olmak düşüncesi gelmemişti. Onlar işportaya konan bir elma gibi, onu süsleyip temizlemişler, parlat-

40 A.g.e., s. 27-28.

41 A.g.e., s. 28.

mışlar, sonra yağlı bir müşteriye okutmuşlardı. Kız yetiştirmekten de gaye bu değil miydi? (...) Salâhattin Bey kızın yaşının küçük olduğunu, gözlerini dünyaya kendi evinde açtığını düşünerek onu yola getireceğini, kendisine bir arkadaş yapabileceğini zannetti durdu. Ona evlât ve kardeş muamelesi yapacak oldu ve çirkin bir alayla karşılandı; efendi ve hâkim muamelesi yapacak oldu, ya isyan, yahut da, daha ileri gidecek olursa, bayılma nöbetleri ile karşılaştı; en nihayet ona tam bir mûsavat vermek isteyince de bir sûrû yersiz taleplere, saçma hareketlere ve sonradan görme arzulara tahammül mecburiyetinde kaldı. Bereket versin, Anadolunun bu yalnız kendine mahsus dertleri yanında gene yalnız kendine mahsus çareleri vardır. Bunlardan en birincisi rakıdır. (...) Salâhattin Bey de içiyordu ve kocasının sarhoşluğu karısını herkes nazarında yavaş yavaş bir şirret ve tecrübesiz kız mevkiinden alıp bir sabır ve feragat melâikesi mertebesine çıkarıyordu...”.⁴²

Yusuf, ne üvey annesi olan bu kadına tahammül edebilmekte ne de onun şiddetine çaresizce katlanan üvey babasının utanç verici durumunu kabul edebilmektedir:

“Yusuf evin içindeki bu anlaşılmaz hallere şaşkın şaşkın bakıyordu. Anasıyla babası arasında da kavga olurdu ama, bunlara kavgadan ziyade babasının herhangi bir şeye kızıp acısını anasından çıkarması demek daha doğruydı. Çünkü zavallı kadıncağız mukabele etmek, hattâ ağzını açmak şöyle dursun, gözlerini bile kaldıramaz, sessiz sessiz ağlardı. Yusuf bir kadının çenesini bu kadar açabilmesine hayret ediyor, bunlara tahammül eden kaymakama biraz da merhametle bakıyordu. Kendisine karşı yapılan muamelelere aldırış ettiği yoktu. Bir evde sözü geçecek, hükmü yürüyecek yegâne adam o evin erkeği olduğuna ve bu erkek de kendisini istediğine göre, Şahinde Hanım’ın sözlerinin bir kıymeti olamazdı (...) karı koca kavga ederken, adeta kin ve istihfaf ile Şahinde’ye dikilen gözleri, Salâhattin Bey’e ilişince öyle yumuşaklaşır, öyle tatlı ve birçok şeyler söyleyen kıvılcımlarla dolardı ki...”.⁴³

42 A.g.e., s. 29-30.

43 A.g.e., s. 32-33.

Yusuf'un okuma-yazmayı öğrendikten sonra öğrenimine devam etmeyi reddetmesi açık bir şekilde üvey babasına benzemek korkusundan kaynaklanmaktadır:

"Sen bile okudun, bildin de ne oldun sanki? Benim babam bir şeycikler bilmezdi ama, evinde sözü geçerdi dedi ve usulca, mahrem bir tavırla ilâve etti: Şu Şahinde anam sabahacak edecek gibi dırlanır durur da bir yolunu bulup onu bile susturamazsın; ne edeyim ben senin okumanı?"⁴⁴

Şahinde, sadece kocasına karşı kaprisli ve saldırgan değil, aynı zamanda kimseden çekinmeyen ahlâksız bir kadındır. Şehrin umursamaz zenginlerinin etki alanına girmekten özenle kaçan kocasının tersine, cahilliğinin de etkisiyle, kiminle görüştüğüne aldırmaz. Güç ve zenginliğin çekiciliğine kapılarak yöredeki bir fabrikanın sahibi olan zengin ve kibirli Hilmi Bey'in ahlâksız ailesiyle dostluk kurar. Bu ailenin ahlâki düşüklüğü özellikle cinsellik alanında betimlenmiştir: Evin hanımı lezbiyendir, baba ve oğul, ölçüsüz, kuralsız ve sorumsuz bir cinsel hayat yaşar, ergenlik çağındaki çocukları kendi zevkleri için baştan çıkarır, fakir halkın korumasız genç kızlarına tecavüz ederler.

Yusuf'un sevdiği tek kişi üvey kız kardeşi Muazzez'dir. Onun eğitimini ve sorumluluğunu tamamen üstlenir. Böylece sonradan evleneceği bu genç kıızı, 19. yüzyılda yaşamış olan atalarının yapmaktan hoşlandığı gibi, kendi elleriyle biçimlemeye çalışır:

"Muazzez on yaşına gelmişti. Birkaç sene devam edip dört sınıflı iptidâiyi de bitirmişti. Şimdi annesinden ziyade bazı iyi kalpli ve alâkalı komşuların sayesinde nakış, gergef ve biraz da dikiş öğreniyor, kendisiyle akran olan kızlarla beraber terzi Mürüvvet Hanımdan ut dersi alıyordu. Fakat bu ut derslerini Yusuf pek az sonra birdenbire kestirdi".⁴⁵

On üç yaşını doldurduğunda Muazzez, birdenbire olgun bir genç kız oluvermiştir, birçok talibi vardır ama o içten içe yalnız Yusuf'u sever: "Atlas entarisinin hafifçe kabaran göğsü, bütün hicabına ve gayretine rağmen, zavallı Ali'nin gözlerini dayanılmaz bir te-

⁴⁴ A.g.e., s. 36.

⁴⁵ A.g.e., s. 48.

cessüs ve hayretle kendisine çekiyordu".⁴⁶ Muazzez'in güzelliği, sadece Yusuf'u ve onun tek arkadaşı Ali'yi değil, neredeyse ilçenin bütün delikanlılarını, en kötüsü de kasabanın en zengin ve önemli kişisi Hilmi Bey'in ahlâksız oğlu Şakir'i de büyülemiştir. Bu ilgiden büyük memnuniyet duyan Şahinde, Muazzez'i sık sık Şakir'in anesine ziyarete götürmeye başlar. Yusuf ise Muazzez'i rahatsız ettiği için Şakir'i döver ve kızı Ali'yle nişanlar. Böylece Ali'nin Şakir tarafından öldürülmesiyle son bulacak iflah olmaz bir düşmanlık başlar. "Delil yetersizliği" gerekçesiyle cezasız kalacak olan bu cinayetten sonra, Yusuf ve Muazzez birbirlerine aşklarını itiraf eder ve evlenmek için kaçarlar. Bu zor durumda, okuyucuya zayıf ve karısını idare etmekten aciz bir erkek olarak tanıtılan kaymakam, kararlı bir baba gibi davranma gücünü bulur. Çocukların kaçtukları yere gider, evliliklerini onaylar ve onları eve getirir. Yetkisi sayesinde hemen hemen okuma yazma bilmeyen Yusuf'u kaymakamlık dairesine kâtip olarak işe alır. Babanın himayesi sayesinde kavuşulan mutluluk, Salâhattin Bey'in ölümüne kadar sürecektir.

Evlilik ve iş hayatı kahramanın kişiliğinde önemli değişiklikler yaratır. Eskinin o sözünü kimseden saklamayı bilmeyen, kendine sonsuz güven duyan, kimseye boyun eğmeyen dürüst, inatçı ve asi Yusuf'u, Muazzez'in kocası ve kaymakamlıkta kâtip olduktan sonra, o zamana kadar girmeyi reddettiği dünyada kendisine sağlam ve saygıdeğer bir yer edinme arzusu duymaya başlar. Bundan sonraki adım, üvey babasının temsil ettiği ve ona nasihat ettiği erkeklik anlayışını özümsemeye başlamaktır:

"Hayattan fazla şeyler bekleme. Dünyada her felâketin içinden en az zararla sıyrılmanın yolu hayata uymak, muhite uymak, hiç sivrilmemektir. (...) Hayatı olduğu gibi kabul etmeli ve ona ne bir şey ilave etmeli, ne de ondan bir şey eksiltmeli (...) İnsan dediğin mahluk hiçbir şeyi değiştiremez. Bunun için, gönülünün rahat olmasını istersen, gördüğün fenalıkların bile bir hikmeti olduğunu düşün".⁴⁷

Kaderinin kendisine hazırladığı tuzak Yusuf'u ağına düşürmekte gecikmeyecektir. Üvey babasının ölümünden sonra, Şakir ve

46 A.g.e., s. 51.

47 A.g.e., s. 204.

fabrikatör babası, ilçenin yeni kaymakamını, Yusuf'u vergi tahsil-darı olarak kullanmaya ikna ederler. Yusuf, işini kaybetmemek için, genç karısını kayıinvalidesine emanet ederek uzak köylerde dolaşmak üzere uzun süreler Edremit'ten ayrı kalmayı kabul etmek zorunda kalır. Yusuf da "evlilik mikrobi" ile körleşmiş, zihin açıklığını kaybetmiştir. Ne düşmanlarının ona kurduğu tuzağın, ne de evde bıraktığı kadınların yaşamında meydana gelen değişikliklerin farkına varır. Yusuf'un kazancı, aileye eski refahını sağlayabilecek güçte değildir; Şahinde Hanım yaşam koşullarını mütevazılaştırmaktansa, para ve hediye karşılığında Şakir ve onun dejenere olmuş arkadaşlarına evinde, anne otoritesine karşı gelecek güçte olmayan kızını da onlara sunarak, akşam yemekleri ve eğlenceler düzenlemekte bir sakınca görmez. Böylelikle geleneksel ataerkil değerleri iktidar gücü ve para ile değiştirmiş olan bir dünyada, masumiyet ve aşk, kaybolmuş bir ahlâkın kurbanı olurlar. Ama bu durum, gene kadınların güvenilmezliğinden kaynaklanmıştır.

Yusuf'un sosyal düzene entegre olma girişimlerine kesinlikle son verecek olan olay, onun beklenmedik bir zamanda eve dönüp kendisini sarhoş karısı ve kayıinvalidesi eşliğinde yiyip içen kalabalık bir erkek topluluğunun karşısında bulması ile cereyan eder. Kadın üzerine icra ettiği kontrolün yeni sosyal şartlarda aldığı dolaylı biçim, erkeği eskisine nisbetle daha huzursuz ve asabi kılmakta, korkularının gerçeğe dönüşmesi halinde tepkilerini çok şiddetli hale getirmektedir. Nitekim deli gibi ateş etmeye başlayan genç adam, orada bulunanların büyük bir kısmını öldürüp karısını yaralar. Roman, Yusuf'un kırdaki karısını gömüp atını tek başına dağlara doğru sürmesiyle son bulur.

Yazar Kuyucaklı Yusuf'u bir üçlemenin ilk cildi olarak tasarlamıştı,⁴⁸ bu yüzden kahramanını, reddettiği sosyal düzenin dışına, doğanın bağrına taşıyıp, düşmanlarından intikam almak için harekete geçme noktasında bırakarak romanını bitirir. Başka bir deyişle Yusuf'un evrimi, onu, sosyal çatışmanın asi bir kişinin eylemleriyle ifade edildiği uzun bir roman serisinin kahramanı, "olumlu eşkiya"lardan⁴⁹ biri olmaya doğru götürmektedir.

48 B. Moran, *Türk Romanına...*, cilt II, s. 78.

49 E. Hobsbawm, *Bandits*, Londra 1972, s. 42-43.

“Olumlu eşkiya”nm Türk halk edebiyatı ve folklöründe, neredeyse bir arketip oluşturacak derecede güçlü kökleri bulunmaktadır. Bu asi kahraman kişiliğinin edebiyatımızdaki en önemli örneği, Türkiye’nin en tanınmış ve yetenekli yazarı Yaşar Kemal tarafından *İnce Memed*’de⁵⁰ yaratılmıştır. İnce Memed de Kuyucaklı Yusuf gibi, babasızdır, evlat edinilir ama topluma entegre olmayı başaramaz; onun da isyanı sevdiği kadını elinden almaya çalışan güçlü ve zengin bir adamla olan rekabetinden kaynaklanır; o da rakibini silahlı bir çatışmada öldürür, sevdiği kadını kaçıır ve yine silahlı bir çatışmada onu kaybeder.⁵¹

Bu tür roman kişilikleri aracılığıyla toplum, yitirdiği atavi erkek modellerini aramaktadır. Eşkiyalar, yabancı bir kültür sisteminin “üvey babalığını” kabullenemeyen, geleneksel düzende kadın vücudu üzerindeki kontrolleri sayesinde korudukları iç alan üzerindeki mutlak egemenliği yitirmenin verdiği acıyı ve güçsüzlüğü şiddete çeviren ve bu şiddetle, kaybettikleri erkekliği geri almaya çalışan kişilerdir. Yitirdikleri ev yeniden kurulamayacağından, enerjileri, korunmasız halkı savunmaya yönelir, bu amaçla atlarını tek başlarına dağlara, kurulu düzenin uzağındaki vahşi doğaya sürerek iç/dış dengesini harap eden, için uyumunu kaosa dönüştüren zorbalara karşı isyan eylemini başlatırlar. Bu şekilde ağırlık yeniden, doğrudan doğruya kaba gücün hâkim olduğu dışa geçer. Burada erkek, iç evrende kendini zayıf kılan tüm duygusal etkilerden uzak, kendi doğasıyla başbaşa ve yenilmezdir. Bu çerçevede kaba gücün kullanılış biçimi ve içerdiği anlam önemlidir. Gerek Kuyucaklı Yusuf, gerekse de İnce Memed, zorbalığa karşı isyan eder ve kendilerine has bir adaleti yeniden kurmaya çalışırlar. Kadınların namusunun bekçisi, adalet ve dürüstlüğün garantisi, hak ve onurun temsilcisi olan bu yalnız ve iffetli savaşçılara gösterilen, neredeyse bir ilahlaştırma ve efsaneleşmeye kadar varan saygının sebebi, korudukları toplulukların “baba”sı olarak algılanmalarıdır.

Anadolu’nun içinde bulunduğu koşullar ve şehir/köy çatışması üzerine odaklanan kayda değer diğer bir roman da Orhan Kemal’in *Bereketli Topraklar Üzerinde*’sidir. 1954’te yayınlanan ro-

50 İlk cildi 1955 yılında, diğerleri ise 1969 ve 1984 yıllarında yayınlanmıştır.

51 Bkz. B. Moran, *Türk Romanına...*, cilt II, s. 78-93.

man üç köylünün mevsimlik işçi olarak şehre yaptıkları “yolculuk” etrafında kurgulanmıştır. Bu, tehlikeli ve bilinmezliklerle dolu yolculuğa başlayan üç köylüden yalnızca birinin, kısa süreli bir şehir deneyimi vardır ve üstelik şehirde yıllarca çalışmış olan amcasının da tavsiyelerinden yararlanabilmektedir; diğerlerini uyarır: “Şehir yerinde göz kulak olalım kendimize kardaşlar. Neden derseniz, şehir yeri köy yerine benzemez. Şehir adamı köylüyü cin çarpar gibi çarpar. Birbirimize iyice sarılahım, el sözüne kulak asmayalım”.⁵²

Orhan Kemal’in *Bereketli Topraklar Üzerinde*’si köylerinden kalıp Çukurova’nın verimli topraklarına kış boyunca hayatta kalmalarını sağlayacak ekmek parasını kazanmaya giden mevsimlik işçilerin hiyerarşinin en alt basamağında yer aldıkları, sefillere ait korkunç bir dünyayı anlatır. Çukurova’da acımasız bir şekilde sömürülen fakirler, işsizler, ırgatlar, işçiler ve köylüler, sadece açlıklarını ve cinsel isteklerini doyurmak amacı ile yaşayan hayvanlaşmış varlıklardır. Açlık, çaresizlik ve dışlanma duygusu, onları insafsız adamların elinde oyuncak etmiştir. Her türlü himayeden yoksun kalmış olan kadınların, artık hiçbir ahlâkî endişeleri yoktur. Gövdeleri, bir anlık dostluk, bir lokma ekmek, birkaç kuruş para vaadi karşılığında herkese açık olan, üzerinde herkesin hak yürüttüğü ve istediği sürece hâkimiyet kurduğu alanlara dönüşmüştür. Kadın erkek bu sefiller, pis ağılarda uyur, çöp dolu çukurlarda çiftleşir, kurtlu ekmekle beslenirler.

Köylüler şehirlilerin kendileri üzerinde kurduğu iktidar karşısında tamamen çaresizdirler. Şehirle olan geçici temaslarında, iyice zora düşmemek için, ırgatbaşları veya en düşük seviyeli devlet memurları gibi doğrudan ilişkiye girdikleri kişilere karşı uysalca davranmayı, onların istediklerini yapmayı, onlardan gelen hakaret ve aşağılamalara karşılık vermemeyi öğrenmişlerdir. Birlikte yola çıkan üç köylü arkadaş, Çukurova’da kaldıkları süre boyunca bütün bu deneylerden geçerler. Arkadaşlardan en zayıf olanı bulaşıcı bir hastalığa yakalanır, tedavi edilemez ve ölür. Şefkatli, yumuşak karakterinin kurbanı Ali ise, büyük acılar çeker ve sonunda o da ölür. Dev gibi güçlü bir adam olan Ali’nin kadınlara

52 O. Kemal, *Bereketli Topraklar Üzerinde*, İstanbul 1972 (ilk basım 1954), s. 22.

karşı büyük zaafı vardır. Ali, yol arkadaşının, “Şehir yerinde siz siz olun avrat kısmına kulak asmayın (...) Kulak astınız mı yandı- nız”⁵³ diye verdiği ısrarlı öğütlere rağmen, uzun süre şehirde ya- şamış ve böylece masumiyetini kaybetmiş olan güzel Fatma’ya sı- rılsıklam âşık olur. Onun için her şeyi yapmaya hazır olan bu adam, Fatma’nın gözünde yenilmeye mahkûm, aptal ve düşünce- siz bir köylüden başka bir şey değildir. Onun samimi duygularıy- la vakit kaybetmek istemez. Bir taraftan onun sözde sevgilisi olur ve himayesine girer, öte yandan şehir yaşamına daha iyi entegre olmuş bildiği, bu yüzden de gözünde *gerçek erkek* olanlar ile iliş- kilerini sürdürür. Ali, Fatma’nın alışık olduğu şiddet ve aşağılayı- cılıkla dolu bir erkek değildir ve kadın onu, bu modele olan ya- bancılığından ötürü de küçümser. Ali, Fatma ile birlikte olabil- mek için yol arkadaşlarını terk ederek bir pamuk çiftliğinde çalış- maya gider. Orada Fatma’dan hoşlanan çiftlik kâhyası Ali’yi tarla- lardan uzaklaştırıp hasat yerine gönderir. Biçerdöver makinesinde çalışmaya koyulan tecrübesiz köylü, bacağına makineye kaptıra- rak ağır yaralanır ve ölür.

İşin ve paranın bulunduğu şehre birlikte giden üç köylüden sa- dece Yusuf geri dönmeyi başarır. O, kendini kadınlara vermemiş- tir, şantiyelerde çalışmış, duvar örmeyi öğrenmiş, böylece bir meslek edinmiş, kış için ihtiyacı olduğundan çok para kazanmış, ailesi için hediyeler ve bir gazocağı satın almayı başarmış, hatta okuma yazma bile öğrenmiştir. Köy halkının ilk defa tanışacağı ‘başarılı’ erkek olmaya hak kazanmıştır. Ama hangi bedelle? Yu- suf’un Çukurova’da geçirdiği zaman küçümsenmeler, hakaretler, hatta fiziksel şiddetle dolmuş, o bütün bunlara, sadece amacına ulaşmak için, “el öpmekle ağız kirlenmez” diye diye katlanmış, kendine işkence edenlerin yüzüne bakarken içinden gülmüştür. Köyünde, köylülerin hayatlarında ilk kez gördüğü eşyaları getir- diği için, başarılı bir erkek olacak, ama şehirde gülünç ve cahil bir köylü olmaya devam edecektir. Nitekim Yusuf düşük rütbeli bir demiryolu memuruna başarısını, kazandığı öz saygıyı, yeni edindiği meslek sayesinde bütün ailesini bolluk içinde yaşatmak için şehre taşımayı planlayabildiğini anlatırken memur, öfkesine

hâkim olamaz: "Köyünden de çıkmaya kulak asma! (...) 'Niye?' 'Şehri pislettiğiniz yeter!' 'Biz mi kirletiyoruz?' 'Fazla konuşma, gözü açıklığın da lüzumu yok. Yallah. Marş!'"⁵⁴

Anadolu üzerine yazılmış roman örneklerini ne kadar çoğaltırsak çoğaltalım, temel sorun olarak hep, modernlikle temasın aşağıladığı geleneksel köylü erkekliği ile karşılaşırız. Üstelik bu modernlik görünürdeki refah sembolleriyle köy erkekliğinin aşağılanmasını iyice belirginleştirirken, aynı zamanda da modern şehir uygarlığı ve onun tartışılmaz üstünlüğünü tek başına temsil etme ayrıcalığını ele geçirmiş bir egemen erkeklik modelini de iyice güçlendirmektedir. Osmanlı ekonomik sisteminin köylülere verdiği yaşam güvencesi, kapitalist ekonomiye has bir iş piyasası adına yitirilmiştir. Ancak bu iş piyasası, köylüleri yeni bir hiyerarşinin belli bir basamağına yerleştirerek onlara bir statü, bir işlev vermekten acizdir. Piyasa ekonomisinin nesnesi haline gelen köylülerin önünde sadece iki seçenek kalmıştır: Kaybettikleri erkekliğin intikamını alan 'eşkiya'nın eylemlerinde teselli bulmak veya her türlü aşağılanmaya, horlanmaya ve şiddete boyun eğerek, modern dünyada bir yer edinmeye çalışmak. İlk seçimin bedeli, tam bir acz içinde yaşamaksa, ikincisinin de kendi değerlerini ve köklerini yitirmektir.⁵⁵

Her durumda kırsal dünyadaki erkeklik anlayışı, ahlâkî değerleri ve aile namusunu koruma yönünde bir kararlılık, fizikî güç ve cesaretle sıkı sıkıya bağlı olmaya devam etmektedir. Köy topluluğu, 1950'lerden itibaren tarımda kaydedilen kapitalist gelişmelere rağmen, geleneksel modeller üzerine yapılanmaya devam etmekte, cemaatin içerisindeki hâkimiyet ilişkileri, pazar ekonomisinin anonim ilişkilerine değil de, karışık ve zorlayıcı bir onur yasasının ve cemaat içi fizikî ve manevi güç rekabetinin hâkim olduğu, daha ilkel ve kişisel ilişkilere dayanmaktadır.

Yaşar Kemal'in muhtemelen 1960'lardaki ortamdan esinlenerek yazdığı *Yılanı Öldürseler* (1976) adlı dramatik hikâyesinde, altı-

54 A.g.e., s. 385.

55 1700'lerin son safhalarındaki Fransız toplumuna ilişkin, erkeklik modelleri üzerinde durmasa da benzer bir yorum için bkz. R. Tilly, *The Vendée*, Cambridge 1964. 20. yüzyıl Rusya'sı için ise, T. Shanin, *The Awkward Class: Political Sociology of Peasantry in a Developing Society: Russia, 1910-1925*, Oxford 1972.

yedi yaşlarındaki Hasan, erkek olabilmek için annesini öldürmek zorunda bırakılacaktır. Hasan'ın Güneydoğu Anadolu'da zengin bir toprak sahibi olan babası, karısı Esme'nin eski taliplisi Abbas tarafından öldürülmüştür: "Abbas'a vermediler Esme'yi. Abbas Esme yüzünden üç kişiyi yaraladı. İkisi felç kaldı, birisi topal. Abbas'a çok gün verdiler. Abbas'ı ta Diyarbakır hapishanesine sürdüler".⁵⁶ Esme ile Hasan'ın babası Halil'in evliliği bir tecavüzden doğmuştu:

"Esme'ye aşık olmuştu Halil, Esme kendisini istemeyince bir gece onu altı kişiyle babasının evinden zorla kaçırdı. Elini ayağını bağlayıp ırzına geçmek istedi. Esme direndi. Bir hafta sonraydı ki, ona afyonlu şerbet içirip öylesine muradına erdi. Aylığında Esme her şeyi anladı. Başı döndü, çok kustu. Kendinden utandı. Hep kanıyordu. Halil onu aldı, evine getirdi, bir imam çağırıp onu orada nikâhladı. Sonra da daha o gün hükümet nikâhıyla da nikâhladı".⁵⁷

Istenen kadını elde etmek önemli bir erkeklik meselesi. Bu süreçte kadının rızasının alınması çok önemli bir yer tutmuyor, önemli olan kadını elde etmek için erkeklerin kendi aralarında girdikleri rekabet. Zengin toprak sahibi Halil, bir kadın tarafından reddedilmeyi kabul edemezdi; onun üstün konumu, erkek iradesini, herkesin önünde ispatlamasını gerektiriyordu. Tecavüz, Esme'nin kendine seçim hakkı atfetmesinin haklı cezası ve Halil'in cesaret ve erkekliğinin ispatıydı.

Esme'yi mutsuz bir kadından sevinç dolu bir anneye dönüştüren oğlunun doğmasından birkaç yıl sonra, "Abbas geldi Esme'nin arkasından. Bir daha geldi. Hapisten kaçmıştı. Esme ona yalvardı, git Abbas, diye. Hapise düştün sen. Her şey bitti."⁵⁸ Ama Abbas, rakibi Halil'i öldürünceye kadar tekrar tekrar, yorulmadan, bıkmadan geri dönmüştü.

Halil'in ailesi ve bütün köy halkı Esme'yi artık evli barklı ve çocuk sahibi olmasına rağmen, katilin kendisine yaklaşmasına izin verdiği için, kocasının ölümünden sorumlu tutarlar. Artık Ha-

56 Y. Kemal, *Yılanı Öldürseler*, İstanbul 1987, s. 30.

57 A.g.e.

58 A.g.e., s. 29.

san'ın erkekliği, kendi elleriyle annesini kurban ederek tüm cemaatin üzerine sürülen lekeyi temizlemesine bağlıdır. Bu intikamın alınması için en çok ısrar eden, dul kalarak "aile reisi" konumuna gelmiş olan babaannedir:

"Yaa, aslanım, yaaa yigidim Hasan, baban gibi biri yoktu koca Çukurova'da. (...) Senin de amcaların adam mı, baban vurulduğu gün, eğer adam olsalardı, tutarlardı o gelinin saçından götürürlerdi Halil'immin mezarının başına, alırlardı keskin usturayı ellerine, basarlardı boğazına usturayı (...) Şimdi o gelin de, torunumun anası, torunum, senin anan olaraktan karşımda salınıp gezmezdi."⁵⁹

Ama Hasan'ı ana katili etme çabasında babaanne yalnız değildir. Amcası Mustafa ona bir tüfek getirir:

"Bu tüfeği sana getirdim Hasan. Bu tüfek senin dedenin tüfeğidir. Deden vasiyet etti, dedi ki, bu tüfeği ocağımızın öcünü alacak ocağımızın ilk yigidine verirsin. Bu tüfeklen hem av avlar, hem de istersen ocağımızın öcünü düşmanlarımızdan alırsın. Hadi gidelim de ilk olaraktan benim yanımda kullan tüfeğini".⁶⁰

Tüfek eline verildiği andan itibaren çocuk, babasının intikamını alması için herkes tarafından teşvik edilir. Ataerkil kültüre hâkim olan korkuların en büyüğü, gerçek sevgi duygularının felç edici gücüdür. Bu gücün hâkim olduğu durumlarda erkekliğin trajik boyutunu, iktidarını sürdürmek için boyun eğmesi gereken kurallar ve kendi benliğinin en hassas noktası arasındaki çatışmada izlemek mümkündür. Bu açıdan belki de böylesi toplumlarda 'anneyi öldürmek' 'babayı öldürmekten' daha önemli bir ritüel geçiş oluşturuyor. Bunu, koronun sözlerinde, yüksek bir şiirsel anlatımla görüyoruz: "Anayı öldürmek kolay mı? İnsan anasına kıyamaz, ana kokusuna doyamaz." "Daha bir sabi çocuk Hasan, büyüseydi, büyük olsaydı, anası da olsa, o Esme'yi bir gün yaşatır mıydı?" (...) "Anasım öldürmek için bir insan çok yürekli olacak" "Zaloğlu Rüstem gibi olacak". "Koroğlu gibi olacak" "Mustafa Kemal gibi, Gizik Duran gibi olacak" (...) "Fıkara, bir kımık sabi

59 A.g.e., s. 35-36.

60 A.g.e., s. 25.

çocuk nasıl öldürsün anasını".⁶¹ Bütün bu baskılar sonucunda çocuk, gerçekten annesini öldürüp hapse girecek, bu yalnızca erkeklerle ayrılmış dünyada çektiği acının sonunda, erkekler arasında gerçek bir erkek olarak hayatını kuracaktır:

"Birkaç ay önce Hasan beni aramış, buldu. Hali vakti çok yerindeymiş. Üç tane biçerdöveri varmış, beş traktörü, bilmem kaç dönüm tarlası... Kocaman bir konak yaptırmış ki, heey konak derim sana... Otuz dönümlük bir portakal bahçesinin içindeymiş. Evlenmiş, çok güzel bir karısı varmış. Altı da çocuğu olmuş, üçü erkek üçü de kız (...) Çukurova insanları gittikçe zalim, kötü sevgisiz oluyormuş. Dost diyecek hiç dost kalmamış. Kendisi o kadar insan içine girmiyormuş".⁶²

Türk romanının ele aldığı sorunlar arasında oldum olası merkezî bir yer tutan aile, Cumhuriyet döneminde, oğulların bakış açısından sorgulanmaya başlıyor. Bunun nedenini, hukuki reformların, sanayileşme ve şehirleşme süreçlerinin aile yapısında oluşturduğu değişimler sonucu görünür hale gelen şiddetli kuşak çatışmasında bulabiliriz.

1960 ve 1970'lerde oluşmaya başlayan, Türk aile yapısındaki değişimleri zaman ve biçim açısından inceleyen bilimsel çalışmalar, 1980'lerde iyice zenginleşmiştir.⁶³ Bu çalışmaların verileri üzerine

61 A.g.e., s. 82-83.

62 A.g.e., s. 119.

63 Bu çalışmalar üzerine metodolojik ve kavramsal bir tartışma için bkz. G. Rasuly-Paleczek, "Some Remarks on the Study of Household Composition and Intra-Family Relations in Rural and Urban Turkey", aynı yazar (der.), *Turkish Families in Transition*, Frankfurt-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1996, s. 1-43. Türk ailesi üzerine çalışanların karşılaştıkları önemli sorunlardan biri ailenin Osmanlı dönemindeki boyutları üzerine bilgilerin yetersizliğinden kaynaklanıyor. J. McCarthy, "Age, Family, and Migration in Nineteenth Century Black Sea Provinces of the Ottoman Empire", *International Journal of Middle Eastern Studies*, X (1979), s. 309-323; aynı yazar, *Muslims and Minorities. The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*, New York-Londra 1983; ve I. Ortaylı, "The Family in Ottoman History", T. Erder (der.), *Family in Turkish Society* içinde, Ankara 1985, s. 93-105 üç nesli birarada barındıran ataerkil aileyi gerek kırsal gerekse kentsel bölgelerde baskın aile modeli olarak öneriyorlar. Oysa Osmanlı şehirleri üzerine yaptıkları çalışmalarda, H. Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa 1600-1700", *International Journal of Middle East Studies*, XII (1980), s. 231-244; A. Duben, C. Behar, *Istanbul Ho-*

burada detaylı tartışmalara girmeyeceğiz. Araştırmacılar genellikle, çekirdek ailenin ülkede hâkim aile modeli olduğu, ancak ailelerin çekirdek yapısının mutlaka güçlü bir bireyleşme anlamı taşımadığı üzerinde birleşiyorlar. Nitekim ailenin çeşitli nesillerden üyeleri, ayrı hanelerde de yaşasalar, birbirlerine bağımlılıklarını muhafaza ediyorlar,⁶⁴ Türk ailesi, bireylerin yaşamında yalnız duygusal açıdan önemli bir birim olmaya devam etmekle kalmıyor, güçlü bir ekonomik dayanışma kaynağı olmayı da sürdürüyor.⁶⁵ Nermin Abadan-Unat bu açıdan, "Türkiye'de çekirdek aileler az veya çok işlevsel bir geniş aile ağına bağlıdır"⁶⁶ tezini savunuyor.

Türk ailesi, çok güçlü akrabalık bağlarına sahip, geleneksel özelliklerini büyük ölçüde korumaya devam eden, yaş ve cinsiyete dayalı görev dağılımıyla, bireylerin yaşamlarında merkezî önemi olan bir birlik olarak gösteriyor kendisini.⁶⁷ Doğal olarak aile-

useholds ve N. Vergin, "Social Change and Family in Turkey", *Current Anthropology*, XXVI/5 (1985), s. 571-75, yaygın ataerkil ailenin sadece seçkin çevrelere has olduğunu, toplumun geri kalan kısmında çekirdek ailelerin hâkim olduğunu gösterdiler. Paul Stirling *Turkish Village*, New York 1965'te geniş ataerkil ailenin Türk halkının çoğunluğu için ideal aile modelini temsil ettiğini, ulaşılmak istenen bir statü sembolü olarak görüldüğünü öne sürüyor. Bu iddia S. Timur, *Türkiye'de Aile Yapısı*, Ankara 1972; aynı yazar, "Charakteriska der Familienstruktur in der Türkei", N. Abadan-Unat (der.), *Die Frau in der türkischen Gesellschaft* içinde, Frankfurt/Main, 1985, s. 56-77 gibi çalışmalarda da destek buluyor. Geniş ataerkil ailenin idealize edilmesinde oğulların ekonomik bağımsızlığa ulaşmakta karşılaşmaları güçlükler ve yaşlıların genç nesillerin bakımına olan ihtiyaçları gibi sosyo-ekonomik nedenler önemli rol oynuyor. Bu ekonomik bağımlılığa göğüs germe görevini genellikle oğullar üstlendiklerinden onların aile içerisindeki statüleri yüksek olmaya devam ediyor. N. Erdentug, *A Study on the Social Structure of a Turkish Village*, Ankara 1959; Ç. Kağıtçıbaşı, "Sex Roles, Value of Children and Fertility in Turkey", aynı yazar (der.), *Sex Roles, Family and Community in Turkey* içinde, Bloomington 1982, s. 151-181; G.O. Fişek, "Psychopathology and the Turkish Family: A Family Systems Theory Analysis", aynı eserde, s. 295-323; N. Abadan-Unat, "Die Familie in der Türkei - Aspekte aus struktureller und juristischer Sicht", *Orient*, XXVIII/1 (1987), s. 66-83.

64 A. Duben, "The Significance of Family and Kinship in Urban Turkey", Ç. Kağıtçıbaşı (der.) *Sex Roles* içinde; M.B. Kiray, "Metropolitan City and the Changing Family", T. Erder (der.), *Family in Turkish Society* içinde, Ankara 1985, s. 79-89; N. Vergin, "Social Change and the Family in Turkey", *Current Anthropology*, XXVI/5 (1985), s. 571-575.

65 N. Abadan-Unat, "Die Familie in der Türkei - Aspekte aus struktureller und juristischer Sicht", *Orient*, XXVIII/1 (1987), s. 71.

66 M. Kiray, "Metropolitan City", s. 81; N. Vergin, "Social Change", s. 574.

67 D. Kandiyoti, "Urban Change and Women's Roles in Turkey: an Overview and Evaluation", Ç. Kağıtçıbaşı (der.) *Sex Roles* içinde, s. 101-121.

lerin bütün bu nitelikleri, sosyal sınıf, yaşam çevresi ve kültür seviyelerine bağlı olarak, önemli farklılıklar gösteriyor. Genellikle en az iki nesil öncesinden şehirleşmiş, eğitim seviyesi yüksek, modern ve iyi kazanç getiren mesleklerde çalışan kişilerden oluşmuş ailelerde eşler arasında daha geniş ortak ilgi alanları ve daha eşit ilişkiler gözlenmektedir. Bu tür ailelerin üyeleri daha geniş kişisel özgürlüklere sahip olmaktadır. Bununla birlikte, Emelie A. Olson tarafından 1970'lerin ilk yıllarında Ankara'da yapılan araştırmaların ortaya koyduğu gibi, bu tür ailelerde de geniş ölçüde çift odaklı bir yaşam hâkim olup, aile bireyleri sosyal faaliyetlerini kendi cinsleriyle yürütür ve aile içi ilişkilerinde de hemcinsleriyle daha kolay ve derin yakınlıklar kurarlar.⁶⁸ Bu eğilim, daha yakın zamanlarda şehirleşmiş, daha düşük eğitim seviyeli, daha mütevazı iş ve gelire sahip ailelerde, iyice kuvvetlenmektedir. Bu tip ailelerde iç ilişkiler, yaş ve cinsiyete dayanan daha net bir hiyerarşi ile belirlenmiştir ve baba ile erkek çocukların ailenin kadın üyeleri üzerindeki otoriteleri daha güçlü ve etkindir.

Sosyo-ekonomik yapıda Cumhuriyet'in kuruluşunun yol açtığı değişiklikler, evlilik ilişkilerine daha çok şiddet katmış gibi görünüyor. Ailenin kadın üyelerinin cinselliğini ve yaşamını kontrol etme imkânları konusunda daha güvensiz hale gelen ve tek başlarına ailenin geçimini sağlama olanaklarını yitiren erkekler, bu küçük düşürücü durum karşısında daha otoriter tutumlar takınmaya ve daha yaygın bir şekilde şiddete başvurmaya başlıyorlar.⁶⁹

Büyük ölçüde otobiyografik üç romanı, *Baba Evi* (1949), *Avare Yıllar* (1950) ve *Eskici ve Oğulları*'nda (1962) Orhan Kemal, ataerkil Türk ailesinin mükemmel olmayan dönüşümü ile ilgileniyor. Yazarın zengin bir milletvekili ve önemli bir avukat olan ba-

68 E.A. Olson, "Duofocal Family Structure and an Alternative Model of Husband-Wife Relationship", Ç. Kağıtçıbaşı (der.) *Sex Roles* içinde, S. 33-73. N.Vergin, "Social Change"de aynı görüşü paylaşıyor.

69 D. Kandiyoti, "Bargaining with Patriarchy"; aynı yazar, "Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women", *Signs*, 3 (1977), s. 57-73; aynı yazar, "Urban Change and Women's Roles", Ç. Kağıtçıbaşı (der.), *Sex Roles*, s. 101-120; H. Bolak, "Aile İçi İlişkilerin Çok Boyutlu Kavramlaştırılmasına Yönelik Öneriler", Ş. Tekeli (der.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, İstanbul 1990, s. 235-247.

bası, rejime karşı verdiği politik mücadele yüzünden Suriye'ye sürgüne gönderilmiş, burada sefalet içerisinde yaşamak zorunda kalmıştır. Orhan Kemal, *Baba Evi*'nde babasını şiddetli ve otoriter bir figür olarak tanıtıyor ve onun baskısından kurtulmak için nasıl aileyi terk edip Adana'ya, tarlalarda pamuk toplayıp, fabrikalarda işçilik yapmaya kaçtığını anlatıyor.

İlk ikisi yazarın kendi "haturaları" olarak değerlendirilebilecek bu üç roman arasında, onları ayıran kronolojik uzaklığa rağmen, tema, karakterler ve durumlar açısından temel bir süreklilik var. Nitekim üçüncü roman üzerine Kemal şöyle yazıyor: "Topal eskici bir parça babama benzerdi... O da onun gibi tok sözlü... Onun gibi lâfi ağzında... Topal eskici vatanın kurtuluşu için bacağına verenlerdense, babam da kendini feda edenlerden biridir".⁷⁰ *Baba Evi* ile *Eskici ve Oğulları*'ndaki baba figürleri arasındaki benzerlik de yalnızca, vatan sevgisi için katlandıkları, birini bacağından, diğerini varlığından, makamından, hatta ülkesinden eden ağır fedakârlıklarla sınırlı değil. Her iki baba da sonunda fakirleşiyorlar ve egemenliklerinin kamusal ifade biçimlerinden yoksun kalıyorlar. Bu şekilde geçerliliği teorik bir hal alan, aile içerisindeki uygulaması her şeyden çok şiddet ve korku üzerine temellenen otoriteleri, aileyi birarada tutabilecek kapasitesini yitiriyor. Her iki baba da, varlıklarını yitirdikten sonra aile üyelerinin iş güçlerine indirgenmiş olan geçim kaynaklarının kontrolünü sıkıca elinde tutuyor. Bu kaynakların sömürülmesinde kendilerine tanımaya devam ettikleri meşruiyet, aile üyeleri üzerindeki baskıyı iyice dayanılmaz hale getiriyor. Böylece ideolojik ve kültürel nedenlerle halen üstü örtülü kalmaya devam etse de, derin bir huzursuzluk, bir isyan havası, babalık hâkimiyetinin mutlaklığını sorgulamaya başlıyor.

Bu, romanlar ilerledikçe açıklığa kavuşan, geleneksel ataerkil ailenin şimdiye dek tanımadığı bir çatışmadır. Her iki baba da oğulları arasından, babasının kendisi için planladığı geleceği kabullenmek istemeyen isyankâr ruhlu olanı tarafından açıkça protesto edilir. Baba otoritesini her geçen gün biraz daha şiddetli hale getiren de bu, isyankâr oğulun, söz ve davranışla sürekli dışa vurduğu hoşnutsuzluktur.

70 B. Moran, *Türk Romanına...*, cilt II, s. 59.

“Kıllı kalın parmağı, okumamı istediği satırın başındadır. Fakat... büyük halamın su gibi çalıştırdığı dersten kafamda eser kalmamıştır. Yalnız kıllı kalın parmak... satırın başında... parmağın kıl diplerindeki deliklere gözlerim dikili... Okusana! Sırtımda bir kaşıntıdır başlar (...) Birdenbire bir tokat, bir tekme... Ekseriya babaannem, beni yerden alır, yukarlara kaçırırken, babam ter ter tepiniyordur: Benim gibi, benim gibi bir adamın oğlu ha!”⁷¹

Şiddet ve korku üzerine temellendirilmiş olan bu ilişkide çocuğun istediği tek şey babasından kaçmaktır. Oğulun gerçek bağımsızlığı tarafından desteklenmeyen bu arzu, baba figürünün daha derin boyutlar kazandığı *Eskici ve Oğulları*’nda sergilenen mekanizmalarda daha büyük belirginlik kazandığı gibi, kararsız ve çelişkili bir duygudur.

Eskici, ataerkil bir ailede, güçlü bir baba otoritesi altında, fakat küçük bir prens gibi büyütülmüş, zengin bir toprak ağasının oğlu olarak tanıtılır. Belli bir olgunluğa eriştiğinde, açıklanmayan bazı sebepler yüzünden baba mirasını almayı reddetmiş, demirci olarak kazandığı yüksek gelirle yaşamayı tercih etmiştir. Savaşta bacağına kaybetmesi, demircilik yaparak kazandığı gelire ve toplumda edindiği saygın yere son verir. Tahta bir bacakla eski mesleğine devam edemeyince, biri evli diğeri henüz bekâr olan iki oğluyla birlikte çalışmak üzere, bir eskici dükkânı açar. Dükkânın sahipliği ile birlikte, iki ailenin ekonomik kaderi üzerine karar verme yetkisini de sıkıca elinde tutmaktadır. Ahlâkı bütün, fakat huy-suz, kaba ve hoşgörüsüz karakteriyle, müşterilerini kızdırıp onları rakiplerine yöllayacak kadar çekilmez bir adamdır.

Baba otoritesinin, ne şekilde ifade edilirse edilsin kabul edilmesi gerektiğine inancıyla çocuklarına ve bütün ailesine karşı elinden geldiğince kötü davranır. Evde yaşamaya devam eden asi karakterli küçük oğul ağabeyine, babasının şiddetine maruz kaldığı en son olaylardan birini şöyle anlatmaktadır:

“Bacım şöyle oturuyordu, elinde bir iş, kız işi, iş işliyordu. O ne kız diye sordu. İş dedi bacım. Ne işi dedi. Bacım gene iş dedi, kız işi. Lan ne işi diye böğürdü. Bacım da tepsi örtüsü dedi. Vay sen misin? Açtı ağzını yumdu gözünü. Hangi misafirlerine

71 O. Kemal, *Baba Evi*, İstanbul 1971 (ilk basım 1949), s. 8-9.

kahve ikram edeceksiniz de tepsi örtüsü işliyorsunuz? Ben sakat alil bir insanım, hepinizin gözü üstümde. Yarın bir köşede kıvrıla kalırsam hanginiz bana el uzatabilirsiniz? Tuuu... Bura ma geldi, lakin kör şeytan kör gözüne, lânet yüzüne dedim, sabrettim. Aklıma hep sen geldin. Karışsam seni katacak. İstemedim senin katılmanı. Anamdır dayanamadı, yahu dedi, sandığın dibinde yarım arşın aile bezi kalmıştı, bir iki çile de pamukaki, yeni alma değil. Duyan da bir şey beller, şu karşıklar den utan. İşte avradın dediği diyeceği bu. Ne orospulugunu kodu, ne hacanalığını. O ona, o ona. Derken moruk avradın üstüne hışımla bir kalktı. Vuracak. Dayanamadım, girdim aralarına. (...) tuttum bileğini, dedim senin Allahını kibriyanı... Büyük oğul, gene az önceki dehşetle: Vah vah vah.. Ne biçim lâflar bunlar Ali? Baba oğuluna, oğul babasına. -Bırak, ağzımdan kaçiverdi. -Kaçiverdi olmaz Ali, çok çirkin!"⁷²

Bu olay, küçük oğulun baba evini terk edip ağabeyine sığınmasının, iki kardeşin babalarının sömürü ve şiddetinden kurtulmak için işçi olarak pamuk tarlalarında çalışmaya gitme planları yapmalarının nedenidir. "El adamın yanında çalışsam, dan dun etti mi dikilirim hiç olmazsa. Bu? Üstelik bir de baba. El adamı, kazancımı çıkarır verir. Babamız boğaz tokluğuna çalıştırır, ağzının kokusu da caba!"⁷³

Küçük oğlunun eve dönmediğini gören baba kendi kendine düşünür:

"Bir evlât, iyi bir evlât anaya babaya sırtarmaz, hele asla evini terk etmezdi. Dağ taş toprağın sahibi, attığı attık, tuttuğu tuttuk dedesine karşı babası nasıldı? Bir günden bir güne babasının karşısında lâhavle dememiş, küçük oğlunun yaptığı gibi babasına el kaldırmamıştı. Evet anasını korumuştur ama, karşısındaki de babasıydı. Bir baba, bir baba ne demekti? Baba döverdi de söverdi de, sırası gelince severdi de. Babaya el kalkmazdı. İsterse anasını dövmek değil, yatırıp ktır ktır boğazlasın!"⁷⁴

72 Orhan Kemal, *Eskici Dükkanı*, Ankara, 1982 (ilk basım, *Eskici ve Oğulları*, İstanbul 1962), s. 74.

73 A.g.e., s. 79-80.

74 A.g.e., s. 81.

Babaya hak verircesine, baba evini terk edip ailenin dağılmasına neden olmanın verdiği suçluluk duygularıyla kıvranan gençler, babalarının pamuk tarlasında onlara ulaşip birlikte çalışarak bütün aileyi birarada barındırabilecek bir ev kurmak için gerekli parayı kazanmak teklifini sevinçle karşılarlar. Aileyi birarada tutma ve ne olursa olsun babanın himayesi altında güvenceli yaşama isteği, oğulların baba despotluğundan kurtulup kendi özgürlüklerine kavuşma isteklerine baskın çıkmaya devam etmektedir. Nitekim yazar *Baba Evi*'nde şöyle yazmaktaydı:

“Onun varlığında bana evimin dağılmamasını temin eden bir tılsım var gibi geliyordu. Onu sevmediğim, ondan korktuğum, ondan süratle uzaklaşıp kurtulmak için can attığım halde, onu gene de sırtımı dayadığım bir ağaç (...) kadar kuvvetli buluyordum”.⁷⁵

Bütün bu romanların ortak olarak paylaştıkları sorun, değişmiş ekonomik koşullarda ailenin gereksinmelerini karşılama yeteneği üzerine temellenmiş otoriteden yoksun kalan erkek kimliğinin çözüm bulunamayan bunalımıdır. Aile reisinin, elindeki ekonomik gücün mutlakiyetini yitirmesiyle, otoritesini, değişik temel, değer, işlev ve biçimlerde yeniden kurarak ailesi ve sembolik olarak da toplum üzerindeki hâkimiyetinin biçim ve içeriğini yeniden oluşturması gerekmektedir.

Sosyalist hareket ve ataerkil yapılar

O mavi gözlü bir devdi
Minnacık bir kadın sevdi.
Kadının hayali minnacık bir evdi,
bahçesinde ebrulii
hanımeli
açan bir ev.
Bir dev gibi seviyordu dev.
Ve elleri öyle büyük işler için
Hazırlanmıştı ki devin,

75 Orhan Kemal, *Baba Evi*, s. 82.

yapamazdı yapısını
çalamazdı kapısını
bahçesinde ebruliii
hanımeli
açan evin.
O mavi gözlü bir devdi.
Minnacık bir kadın sevdi.
Mini minnacıktı kadın.
Rahata acıktı kadın
Yoruldu devin büyük yolunda
Ve 'elveda!' deyip mavi gözlü deve,
girdi zengin bir cücenin kolunda
bahçesinde ebruliii
hanımeli
açan eve.⁷⁶

Büyük komünist şair Nâzım Hikmet 1930 yılında yazdığı bu şiirle, devrimci uğraşını, her şeyden, hatta aşktan bile önde tutma kararını ilan ediyordu. Şair, daha adil bir toplumun kurulması için vereceği büyük mücadeleye hazırlanan bir devin, ailesiyle birlikte içine kapanacağı bir ev inşa edemeyeceğini haykırıyordu.

Bu isyanda, Nâzım Hikmet'in fikir ve şiirlerini biçimleyen Bolşevik devletin ilk yıllarının devrimci ve kültürel atmosferinin yankısını buluyoruz. O yıllarda:

"... gevşeyen ahlâkî yükümlülüklerin, son bulduğu ilan edilen ebedi gerçeklerin içinden, hakikaten yeni bir insan doğabilecekmiş gibi geliyordu. Yeni ahlâk ve yeni gerçeklik, sosyalizmin tatbikiyle yaratılacaktı. 1918'de yeni evlilik ve aile yasasını hazırlayan genç devrimcilerin düşüncesine göre, sosyalist uygulama, ailenin ve devletin sona ermesi gerektiğini öne süren Marksist teoriye uygun olmalıydı. Bireysel özgürlükler üzerine kurulmuş [burjuva] toplum geride bırakılmalıydı".⁷⁷

Dinî inancın baltalandığı, eşcinselliğin ve kürtajin yasallaştırıldığı, nikâhsız beraberliklerin meşru addedildiği, kadın erkek ara-

76 N. Hikmet, *Bütün Eserleri*, cilt I, *Şiirler 1916-1951*, Sofya 1967, s. 221.

77 G.L. Mosse, *L'immagine*, s. 168.

sında mutlak bir eşitliğin vadedildiği bu ortamda, kişinin ahlâkî bütünlüğü, sosyalist toplumun kurulması için verilen sınıf mücadelesine yaptığı katkı ile ölçülecekti.

1924 yılında, Sovyet Cumhuriyeti'nden kararlı bir komünist olarak yurda dönen Nâzım Hikmet, disiplinli ve inançlı bir mücadele adamıydı. Komünist ahlâk anlayışına kuvvetle dayanan şairin gözünde erkeklik, tutkulu bir irade ve iyi belirlenmiş bir hedefle mücadeleye katılmayı ve mücadele içindeki konumunu tereddüt etmeden korumayı bilmekle eşdeğerdi.

Bu özelliklerle şair, Türk edebiyatçılarının genellikle yaptıkları gibi, sosyal sorunları ahlâk ve kimlik planında tartışma gerekliliğini hissetmiyordu. Böylece onun yazıları, Türk erkeğinin gelenek ve modernlik arasında sıkışıp kalmış kimliğine yeni bir yetkinlik verme çabasından kurtuluyordu. Karşı cinsle ilişki, toplumsal şartlanmalardan görece biçimde bağımsızlaşarak, eşitlik ve dayanışma üzerine temellenebiliyordu.

Ancak unutmamak gerekir ki, ne Nâzım Hikmet ne de sosyalist ve komünist hareketler, ataerkil düzene karşı geliyorlardı. Devrimcinin hayatını paylaşacak kadının, doludizgin bir aşkın karşılığında, erkeğinin mücadelesini ve beraberinde gelen hapis, eziyet, fakirlik, uzun yalnızlık dönemleri gibi zorlukları, kahramanca kabullenmesi gerekiyordu. Nâzım Hikmet, Türk hapishanelerinde toplam on beş yıl geçirdikten sonra ikinci eşini ve birkaç aylık oğlunu bırakarak Sovyetler Birliği'ne sığınmak zorunda kalmıştı. Sevdiği kadınlar için hapishanede yazdığı şiirlerdeki derin lirizmin gösterdiği gibi, şairin, kendini geleneksel düzene evrensel bir alternatif olarak sunan sosyalist kültür tarafından yeniden yorumlanıp güçlendirilmiş olan erkek kimliği, karşı cinsle ilişkilerini, idealleri için verdiği mücadele içinde eritmesini sağlıyordu:

Bu geç vakit
bu sonbahar gecesinde
kelimelerinle doluyum;
zaman gibi, madde gibi ebedi,
göz gibi çıplak
el gibi ağır
ve yıldızlar gibi pırıl pırıl

kelimeler.

Kelimelerin geldiler bana,
yüreginden, kafandan, etindendiler.

Kelimelerin getirdiler seni,
onlar: ana

onlar: kadın

ve yoldaş olan...

Mahzundular, acıydılar, sevinçli, umutlu,
kahramandılar,
kelimelerin insandılar...⁷⁸

Ve sonra,

...

Sen yıldızların altında yakılan ateş gibisin sevgilim,
sana dokunuyorum.

İnsanların içindeyim seviyorum insanları.

Hareketi seviyorum.

Düşünceyi seviyorum.

Kavgamı seviyorum.

Sen kavgamın içinde bir insansın sevgilim,
seni seviyorum.⁷⁹

Yukarıda da söylediğimiz gibi, Nazım Hikmet, çağdaş Türkiye'nin hem edebi hem de politik panoraması içinde tek bir figürdür. Yıllarca hapiste kalan, polis takibatına uğrayan şairin eserleri uzun süre boyunca serbestçe okunamamış ve okuyucu kitlesinin duyarlığını derinden etkilemelerine imkân olmamıştır.⁸⁰ Öte yandan anti-komünist önyargılar ve devletin baskıcı politikaları, iyi organize olmuş bir sosyalist hareketin doğmasını engellemekle kalmamış, ülkede Marksist düşüncenin klasiklerinin okunması ve özümsemesini de önlemiştir. Bunun sonucu olarak, 1960'ların sonlarında, Batı'daki öğrenci hareketlerinin de etkisiyle filizlenmeye başlayan Marksist eğilimli politik hareket, esinlendiği

78 N. Hikmet, *Bütün Eserleri*, s. 308.

79 A.g.e., s. 330.

80 1960'lı yıllarda bir iki şiirinin dergilerde görünmesinden sonra başlayan eserlerinin yayınlanması maalesef dikkatsizce ve sistematik olmayan bir şekilde gerçekleştirilmişti.

felsefi ve kültürel birikim üzerine dağınık ve yüzeysel, bir bilgiye temellenerek doğmuştur.

Türk solu, Kemalizmin ilerici-milliyetçi içeriğine kendi anti-emperyalizmi içinde yeniden hayat vermiş, milli burjuvaya Batı emperyalizminin yerli ortağı gözüyle bakarak, devletin ve toplumun, varlığını emperyalist ülkelerin desteğine borçlu burjuva-oligarşik bir koalisyonun hâkimiyeti altında olduğu sonucuna varmıştı. Böylece, işçi sınıfının devrimci harekete katılması, stratejik bir sorun olmaktan çok teorik bir gereksinmeye dönüşmüş, aydınlar ve üniversite öğrencileri, devrimin gerçek aktörleri olarak ortaya çıkmışlardır.⁸¹

Böylece vatanseverlik ve milliyetçilikle canlandırılmış olan eski erkeklik değerleri yeniden yüceltiliyor, erkeklik, ortak bir idealin hizmetinde, bireysel mücadeleden daha yüce bir mücadele içerisinde tanımlanıyordu. Kemalistler milleti düşmanın boyundurduğundan kurtarmışlardı, şimdi de sosyalistler onu sömürgecilerin elinden kurtarma savaşına girişiyorlardı. Kemalizmin başlattığı eseri tamamlama amacıyla doğmakta olan Türk sosyalist hareketi, Kemalist geleneğin özellikle askerî ruhuna bağlı kalarak, saldırganlık, fedakârlık, her derde ve acıya katlanmayı bilmek gibi nitelikleri, önerdiği yeni erkekliğin temel unsurları olarak saptıyordu. Bununla birlikte, hareket birçok yönden, kendi erkeklik idealini geleneksel olandan ayırıyordu. Kadınlarla erkekler arasında formel bir eşitliği kabul ediyor, kadınları ev duvarları arasına kapatılmış basit yardımcıları olarak değil, mücadele arkadaşları olarak görüyordu. Ancak bu formel eşitlikte erkekler daha üstün bir konumda bulunuyorlardı. Sınıf mücadelesinin gerçek militanları onlardı; cesaret, fedakârlık ve yoldaşlık ideallerini, kısacası savaşçı imajını onlar temsil ediyorlardı. Erkek olmak, yeniden, üzerine düşen görevi yerine getirmek, her şarta göğüs germek ve her an düşmanla boy ölçüşmeye hazır olmak demekti.⁸²

Birbirini izleyen askerî darbelere rağmen, sosyalist romancılar arasında, çok uzun bir süre boyunca, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin

81 Ç. Keyder, *State...*, s. 283. Bu konuda ayrıca Bkz. F. Berktaş, "Has Anything Changed in the Outlook of the Turkish Left on Women?", Ş. Tekeli (der.), *Women in Contemporary Turkey* içinde, Londra 1985, s. 250-262.

82 G.L. Mosse, *L'immagine...*, s. 169-173.

ilerici ve devrimci bir gücü temsil ettiği inancı devam etmiştir. Türk sol hareketinin militanları, orduyu, özellikle de genç subayları, daha adil bir toplumun gerçekleştirilmesi yolunda verdikleri mücadelede başlıca müttefikler olarak görmekteydiler. 1960 ve '70 yılları arasında Türk solunun önemli yazarlarından olan Samim Kocagöz'ün son romanlarından biri *İzmir'in İçinde*'de (1975) asker, mümkün olan tek ilerici figür olarak tanıtılıyor ve böylece, sosyalist olmaktan çok militarist bir roman ortaya çıkmıştı.⁸³

İzmir'in İçinde'de askerî değerler, toplumun erişebileceği en yüce değerler olarak sunuluyordu: "Askerlik işinin birinci özelliği, soğukkanlı olmasını bilmek, hislerini, heyecanlarını akıl yoluyla baskı altında tutabilmektir".⁸⁴ Modern erkekliğin genel olarak üzerinde temellendirilmiş olduğu bu değerler, yazarın gözünde sadece askerlere hastı. Bu değerlere sahip bir otoritenin nasıl olup da toplumdaki hâkimiyetini şiddet üzerine kurması gerektiğini kendine hiç sormayan yazar, asker bir babanın sosyalist oğlu olan Emre'nin ağzından bu hâkimiyetin toplum üzerinde işleyişini övünçle tarif eder: "Babam, hiç kızmamış gibi, Adnan Menderes'i kulağından tutar, oturduğu koltuktan atıverir".⁸⁵ Otoritesini silahının gücüne dayanarak dayatmaya alışmış bir erkeklik anlayışı, başka tür bir hâkimiyeti düşünemez bile. Aynı romanda emekli bir albay şöyle devam eder:

"Ordu, bırakalım savaş görevini, memleket yönetiminde, yönetim bir çıkmaza girdiğinde 1908'den beri ulusuna karşı görevini yapmıştır... Yapmıştır ya... Mustafa Kemal bir yana, çıkmaza el koyduktan sonra, siviller, sivilleşen askerler, bir türlü çıkar yolu doğru dürüst bulamamıştır."⁸⁶

Sosyalist hareket, askerî geleneğe olan bağlılığı, erkeği her şeyden önce bir savaşçı olarak algılamasıyla, kadını, yeniden, dikkatleri kendi üzerine çekerek herkesin katılması gereken toplu mücadeleye zarar verecek potansiyel bir tehlike olarak değerlendirmeye başlıyordu. Kadınlarla kuracakları ilişki, militanların dikka-

83 M. Belge, *Edebiyat Üstüne Yazılar*, İstanbul 1994, s. 86.

84 S. Kocagöz, *İzmir'in İçinde*, İstanbul 1973, s. 28.

85 A.g.e., s. 101.

86 A.g.e., s. 139.

tini dağıtabilir, onların güvenilirliklerini tehdit edebilirdi. Doğaları gereği eninde sonunda, geleneklerin güven verici çözümlerini politik mücadelenin zor koşullarına tercih edecek olan kadınlar, sosyalist hareketin içerisinde konumları şüpheli olan varlıklardı. Onların militanlıklarının kabulü, erkeklerinkine nisbetle çok daha uzun ve çetrefil deneyler gerektiriyor, bir kez kabul edildikten sonra da grubun tüm kontrol kapasitesi onların üstünde yoğunlaşıyordu.

Türk sosyalist hareketi, ailenin yerine hiçbir alternatif önermiyordu. Aksine aile kurumunu manevi değerlerin başlıca koruyucusu olarak destekliyordu. Hareket, cinsel serbestliğe kararlı bir biçimde karşı koymakla kalmıyor, militanlarının iffeti üzerine titiyor ve cinselliklerini sıkı bir kontrol altında tutuyordu.

Tarihî romanlarıyla sosyalist hareketin önemli bir kesiminin paylaştığı bir sosyal gerçeklik yorumunun oluşmasına büyük etkisi olmuş önemli romancılardan Kemal Tahir'in geleneksel ataerkil yapılara bağlılığı ve kadına karşı beslediği korku, şaşkınlık yaratacak derecede güçlü. Önemli romanlarından biri olan *Kurt Kanunu*'nun (1969) kahramanı Emin Bey kız kardeşi Perihan'ı, mahkemeye boşanma davasına gelmiş bir hanımla kıyaslayarak şöyle tanıtır:

“Perihan boşanmaya gelmez kadınlardandı. Ya hiç boşanmadan bir erkeğin gölgesinde, ölene kadar, kül kedisi gibi sessiz yaşayacak, ya da dulluğunu doğuştan beraber getirmiş Osmanlı anaları gibi, tek başına en çetin yalnızlıkların hakkından gelerek, etekleri tertemiz ölecekti”.⁸⁷

Emin Bey, kız kardeşi ile ilgili tüm betimlemelerinde, onun kadınlığını, cinselliğini yadsırken, annelik özelliklerini yüceltir: “Buğday rengindeki yüzü kırıksız, gözleri kocamandı. Tepeden tırnağa güzeldi ama *etiyle kışkırtıcı değildi*”.⁸⁸ Bu iffetli, kendini tamamen kocasının iradesine bırakmış kadın, yalnız olduğu bir anda kocasının yaralı bir dava arkadaşına yardım etmek için onu evde saklamak zorunda kalır. Eve döndüğünde olanları öğrenen kocası, gerek karısına gerek dostuna yüzde yüz güveniyor olsa

87 K. Tahir, *Kurt Kanunu*, Ankara 1969, s. 259.

88 A.g.e., s. 261.

da, Perihan'ın 'boş kağıdı'nı "evliliği sürdürmeye yaradılışının el vermeyeceğini"⁸⁹ bildiren bir mektup eşliğinde kayınbiraderi Emin Bey'e gönderir. Kocanın bu davranışı, gerek yediği darbenin etkilerinden kurtulup yeniden "durgun" ve "yiğit" kimliğine bürünmüş olan Perihan'ın, gerekse erkek kardeşi Emin Bey'in gözünde, son derece haklı ve doğrudur. Cinselliği, ciddi bir şekilde yerine getirilmesi gereken manevi ve toplumsal görevlere kurban eden bu tutum, Kemal Tahir'in romanlarında yalnızca "uygarlaştırıcı" misyonlarını yerine getirmek zorunda olan sosyal katmanlardan kişiler için geçerlidir. Perihan'ın iffetiyle, alını açık yaşayıp ölmesi gerekirken, kömürcünün karısı Hayriye: "Ersiz yaşamaktan ölmek iyi" der ve romanın önemli kahramanlarından Abdülkerim'i "sanki parmaklarının var gücüyle mıcıklaya mıcıklaya yoklar". Abdülkerim Hayriye'yi hırsla yatağa vurur. Ar duygusundan tamamen yoksun Hayriye, "sırt üstü yat[ar] (...) Gövdesi alabildiğine gevşek, bacakları alabildiğine açıldı[r]".⁹⁰

Sosyalist edebiyatın toplumun sınıf yapısına ilişkin yorumunda, ezilen kategoriler, bakımlı, uyumlu, temiz evleri ve sebatları ile ailelerine ve kocalarına saygınlık kazandıran fakir ama onurlu anneleriyle yüceltilir. Buna karşılık bir hizmetçinin ücretli emeği ile temiz ve parlak tutulan burjuva evleri, aile bireylerinin mutluluğunu ve saygın bir hayat sürmelerini sağlamak amacıyla çaba gösteren bir kadından yoksun, düzensizlik ve yolsuzluğun hâkim olduğu alanlar olarak gösterilir.

Sosyal çelişkiler manevi planda yorumlanır, zenginlik ve güç, ahlâkî çöküntü ile özdeşleştirilir. *Yenişehir'de Bir Öğle Vakti*'nde (1973) 1970'lerin en dikkate değer kadın yazarlarından Sevgi Soysal, sınıf yapısı ve bu yapının oluşturduğu şartları betimlemek amacıyla, üç sosyalist militanı karşılaştırır. Bunlardan ikisi, Doğan ve Olcay, burjuva bir aileye mensup iki kardeş, Ali ise, babanın işçilik yaptığı mütevazı bir ailenin oğludur. Bu sosyal köken, Ali'yi sağlam değerlere sahip, her zaman yaptıklarının ve düşündüklerinin bilincinde bir erkek, olgun, dürüst ve ölçülü bir devrimci yapar.

89 A.g.e., s. 258.

90 A.g.e., s. 215.

Doğan bir süre yurtdışında okumuş bir aydındır. Teorik planda radikal bir sosyalist olsa da, pratikte burjuva köklerinin koşullandırdığı, disiplini kabul edemeyen ve bireysel eğilimlerinden kurtulmayı başaramayan bir gençtir. Olcay, kardeşiyle aynı sosyal ve kültürel temelleri paylaşıyor olsa da, Ali'ye olan aşkı sayesinde, kendi sınıfının olumsuz koşullandırmalarından sıyrılabilir.

Doğan ve Olcay'ın annesi Mevhibe Hanım, Kemalist dönem milletvekillerinden birinin kızıdır:

"Babası çok sertti. Babasına kahve götürürken yüreği korkudan patlayacak gibi çarpardı. Hiç affetmezdi babası. Hiçbir kusuru affetmezdi (...) Sağlığında hiç gün göstermemişti çocuklarına. Mevhibe Hanım hiç lükse alışmamıştı kızlığında. Şimdi de sevmeydi lüksü. Sadece evinin temiz, düzenli, iyi aileye yakışır biçimde döşenmiş olmasına özen gösterirdi. İyi terziden giyinirdi. Eski gazeteleri bile atmazdı. Boşalan her kavanozu saklardı (...) kızı 'Bu eve girince, zamanı gelince kullanılmak üzere kilere kapatılmış turşu küpü gibi hissediyorum kendimi. Boğuluyorum bu evde' diye bağırırmıştı anasına. (...) Mevhibe hanım eski Halk Partililerdendi. Yıllardır kadın kollarında çalışıyor ve bu kollara bağlı yardım derneklerinden birini yönetiyordu. Her perşembe dernek yönetticileri ya hastaneye, ya öksüzler yurdu-na, ya da düzenledikleri sünnet düğününe giderlerdi. Çarşamba öğleden sonraları briç oynardı. Ayda bir kabul günü vardı. Kabul günü çok kalabalık olurdu (...) babasından kendisine kalmış olan ve kolay tükeneyeceği benzemeyen irâdını, tümüyle kendisine ayırmıştı. Kocasına hiç vermezdi bu paradan. Evine bakmak onun işiydi (...) kızının kolej taksidini o vermişti (...) Olcay şimdi de üniversiteye başladı. Oğlu Avrupa'dayken, bursu kesilince borçlarını ödemesi için ona da para göndermişti bir iki kez. Keşke orada tahsili için para göndermeye razı olsaydım, derdi. Şimdi burada üniversiteye başlayalı, daha beter oldu. Anlaşılmaz, tasvip edilmez çocuklardı bunlar. Kendi tam bir Atatürk çocuğuydu. Türklüğüyle, babası ile övünür, sorumluluklarını, ödevlerini bilirdi. Çalışkan. Sözü'nün eri..."⁹¹

91 S. Soysal, *Yenişehirde Bir Öğle Vakti*, Ankara 1977 (ilk basım 1973), s. 116-117.

Mevhibe Hanım Kemalist reformların amaçlamış olduğu tipik kadındır. Duygusal açıdan kısır olan bu kadının, kimliğı, oynadığı role ve yerine getirdiğı sosyal işleve sıkı sıkıya bağımlıdır. Olcay ile Doğan'ın babası Salih Bey ise, fakir bir ailede, zor şartlar içinde yetişmiştir. Çocuk iken:

"Sevmiyordu anasıyla babasını. Ama onlara karşı saygılıydı. Kendisine engel olmasınlar diye çevresindeki büyüklere saygılı olmayı uygun görüyordu. Onlarla takışmak, tartışmak sadece ilerlemeyi durdurtucu, hayatı zorlaştıracı bir şeydi. Salih'in hiçbir engele, zorluğa ihtiyacı yoktu. Tanıdığı, varlığına izin verdiği tek zorluk çalışmaktı. Yenilmesi gereken bu zorluğa veriyordu bütün gücünü. Anasını gereğinden fazla sevse, çamaşırının ortasında suyu bitince dersini bırakıp çeşmeye su almaya gitmesi gerekecekti. Babasını fazla sevse, babasına dükkânda yardım etmesi gerekecekti, çalışacağı yerde. Kardeşini sevse, kaptan başını kaldırıp onu çişe tutması gerekecekti. İşte bir yığın engel. Sevmek sadece yeni zorluklar getirecek, beyaz çoraplı çocukla arasındaki ayrıcalığı çoğaltacak. Onu kara çoraplı, miskin çocuklar halkasında tutacaktı".⁹²

Burjuvazinin, başka bir deyişle "sınıf düşmanlarının" en ayırdedici özellikleri, kendilerinden başkasını sevememeleri, bireycilikleri, daha doğrusu, egoistlikleridir. Kendi çıkarlarını korumak için her şeyi ezip geçmeye hazır bu en insani değerlerden bile yoksun erkek ve kadınlar, "yapay" yaratıklardır, yaşamları yalnızca görünürdedir. Bütün enerjilerini kendilerini kamu dünyasında kabul ettirmeye adanmış olan erkekler, ailedeki babahk işlevlerinden vazgeçmişlerdir. Evlilik yoluyla kurulan aile birliğı, ne aşkı ne de geleneklerin ona yüklediğı himaye duygusunu içerir. Salih Bey, ne çocuklarının ne de karısının yaşamı ve manevi dünyası ile ilgilidir. Aile, üyelerinin, duygularını işe karıştırmadan kendilerine düşen görevleri yerine getirdikleri, sözleşmeye dayalı bir birliğı barındıran anonim bir alana dönüşmüştür. Olcay'ın:

"içi buz gibi donardı babasıyla anasının ilişkisinden. Bir gün olsun, birbirlerine sıcak, delice bir söz söylediklerini, bir gün

92 A.g.e., s. 106.

olsun anasının, babasının yanağına bir öpücük kondurduğunu, bir gün olsun babasının anasının kıcına bir şaplak patlattığını, bir gün olsun önce hırçınlaşıp sonra ağlaşarak kavga ettiklerini, bir gün olsun aralarında cinsel bir ilişki olduğunu belirten bir davranışta bulunduklarını görmemişti (...) Sevgisiz ve soğuk soru-cevaplar. Karşılıklı ödev ve sorumlulukları hatırlatan konuşmalar ve susmalar”.⁹³

Oysa Ali'nin ailesi sıcak, sevgi dolu bir birlikteliktir. Onun anesi ve babası doğal, içten, değerlerini özenle koruyan, sade ve mütevazı insanlardır:

“[Annem] güzeldi evet. Ona bakmaya doyamazdım. Çok da kıskanırdım. O kadar ki, bir ara anamın babamı aldattığına inanmaya başlamıştım. Annem her gün sokağa çıkarırdı beni. Bir yere gitmez, öyle yürürdük. Meydandaki bankta yan yana otururduk. Bir genç teğmen vardı, dışarı çıktığımız zamanlar peşimize takılırdı. Annem fark etmemiş gibi yapardı. Ama kudururdum ben. Artık etmediğimi komazdım anama (...) Yolda yürürken anama çok bakan olurdu. Bu yüzden ben sokağa çıkmak istemez, sokakta hırsımdan anamı tekmelerdim (...) Babam akşam döndüğünde anamı soluk görürse, çocukla çıkıp hava alsana, derdi. Annem, bana bakarak gülerdi. Anamı sokaklara salıyor, diye babama öfkelenirdim (...) ortaokula yeni başladığım günlerdeydi; öğleden sonra, pencerenin önüne oturmuş ders çalışıyordum, tam o sırada biri pencereden içeri bir mektup attı. (...) Anama yazılmış bir aşk mektubuydu bu. Gerçi mektuptan anamın bu işle en ufak bir ilgisi olmadığı ortaya çıkıyordu ama (...) artık benim için anam orospu olmuştu”.⁹⁴

Annesinin temiz tutmak için günde en az on defa eşliğini yıka-
dığı evde çatışma yoktur, problemler gerçek ve samimi duygular
sayesinde çözümlenir.

Öğrenci hareketinin militanları arasında cinsellik bir tabudur. Kızlara *bacı* (bektaşî geleneğinden gelme bir terimin kullanılması ilginç) diye hitap edilir. Bu, kadın erkek arasında karşılıklı saygı

93 A.g.e., s. 119-120.

94 A.g.e., s. 192-193.

ve dayanışma duygularının, aynı idealleri paylaşmanın, cinselliğin soyutlanmasıyla mümkün olabileceği inancını vurgulamaktadır. Ali ve Olcay arasındaki ilişki de uzun bir süre cinsellikten bağımsızdır:

“Olcay Ali'deki ilgiyi seziyor, ama aralarına hep Ali'nin koyduğu o uzaklığı nasıl aşacağını kestiremiyordu. Ali'nin hiçbir zaman ona kendiliğinden yakınlaşmayacağını çoktan anlamıştı. Olcay hep 'bacı' kalmak istemiyordu. Ali'ye büyük bir yakınlık duyuyor, başka erkeklerden hoşlanmıyordu. İlişkilerini güçlendirmenin kendisine düştüğünün farkındaydı. Ama Ali'nin kendisini kınayacağından çekindiği için bu adımı atamıyordu. 'Seni bacı bellemiştik biz, bu burjuva karısı numaraları da ne oluyor?' derse ya Ali. Buluştukları zaman genellikle yürürlerdi. Ali parası olmadığı için Olcay'ı bir yere davet edemez, Olcay'ın çağrılarını ise, 'Biz Osmanlı'yız' diye kesinlikle reddederdi. Olcay Ali'nin bu tavrının temelinde kadını aşağı gören bir Doğulu anlayışının yattığını söylerdi. O zaman Ali, 'Belki haklısın, ama böyle ince işlerin çözümünün sırası değil henüz' derdi. (...) bu uzun yürüyüşlerinden birinde, dönerken ansızın durmuştu Olcay. 'Ne var bacı?' 'Bu bacı sözcüğünü ne anlamda kullanıyorsun?' 'Allah Allah, dostum, kardeşim, gözüm, anlamına, yani böyle, bacım!' 'Sevdiğin kadına da bacım der misin?' Bir süre susmuştu Ali 'Düşünmedim bunu. Hiçbir kadını sevmedim ki aslında'. (...) Ali'lerin evinin önüne geldiklerinde, 'Sana çay yapayım' dedi Ali. Olcay evdekilerin Konya'da olduklarını biliyordu. Yine de Ali, eve girmeden, evdekilerin Konya'da olduklarını Olcay'a söylemek gereğini duydu. Her zamanki sade, dürüst açık tavrıyla. Ali mutfakta çay yaparken Olcay yanma gelip, bütün eski ilişkilerini, duymuş olduğu boşluğu, çürüme, yozlaşma korkularını anlattı. Ardından, 'Bunlarla, bunlara rağmen sevecek misin beni?' diye sordu. Ali Olcay'ın başını tuttu. 'Aslında daha çok yakınsın şimdi bana, sen bu düzeni sadece kafan ve duygunla beğenmediğin için bana yakın değilsin. Aynı benim gibi bir kurbansın, kurtuluşunu değişime bağlamış bir kurban' (...) Divanda çıplak oturmuşlar, sırt sırta dayanmışlardı (...) 'Bırak ben doldurayım çayları' 'Olur bacı'. 'Bacı', bu söz

Olca'yı bu kez öyle sevindirdi ki. Şimdi ilişkileri o eski dost, kardeş niteliğini yitirmemişti demek".⁹⁵

Modern Türk edebiyatının önemli bir diğer temsilcisi Fûruzan'ın 47'liler (1974) adlı romanı, devrimci gençlik hareketini şiddetli bir baskıya maruz bırakan 1971 askerî darbesini takip eden dönemde yazılmış romanların ilginç bir örneğidir. Bu darbe sırasında yüzlerce üniversite öğrencisi hapsedilmiş, işkence görmüş, hatta öldürülmüştü. Bu şiddetin sonucunda, sol muhalefet saflarındaki militanların güvenilirliğini, hapis, ceza ve işkence sürecindeki, kahramanlık ve kararlılıklarıyla değerlendirmek yaygın bir tutum haline gelmişti.

Ancak bütün bunların ötesinde 47'liler'de yazarın dikkati, Cumhuriyet'i kuran babaların yürürlüğe koydukları modernlik ve bunun sonucunda ortaya çıkan kimlik sorunu üzerinde odaklanıyor. Öğrenciler, görünüşte ideolojik bir sınıf söylemi içerisinde mücadele ediyorlarsa da, içinde bulundukları hareket, daha çok bir nesil çatışmasından ateşlenmiş temalar üzerine yoğunlaşmışa benziyor. Gençler, babalarının oluşturduğu kültür ve kimlik modelinin hâkimiyetine karşı çıkıyor, onların yerine koyabilecekleri alternatif bir manevi ve kültürel söylem arıyorlar. Devletin hoşgörüsüz tutumunda da bir babanın, özgürlük kavgası veren isyankâr oğluna karşı duyabileceği türden bir kızgınlık ve tahammülsüzlük ağır basıyor.

Baba-devlet, oğulların özgürleşme dileğini ve onların adalet ve ahlâkî değerlere saygı talebini, kendi otoritesine karşı yöneltilen yıkıcı bir eylem olarak yorumluyor. Bu girişimi engellemek ve kendi kontrolünü tekrar sağlamak amacıyla, bütün zorlayıcı gücünü kullanmakla kalmıyor, milliyetçi ideolojinin ayırıcı niteliklerinin radikalleştirilmesini de teşvik ederek, çatışmanın daha da şiddetlenmesine katkıda bulunuyor. Bozkurtlar⁹⁶ olarak tanınan paramiliter gruplar bu bağlamda, baba otoritesinin onayladığı oğullar konumunu alıyor. Bu onaylanmış oğullar, gerek sosyo-kültürel, gerekse de kurumsal alanda, ataerkil otoriteyi, en şid-

95 A.g.e., s. 204-207.

96 Bu erkeklik arketipi üzerine Bkz. A.N. Çağlar, "The Greywolves as Metaphor", A. Finkel, N. Sirman (der.), *Turkish State, Turkish Society* içinde, Londra 1990.

detli yanlarını güçlendirerek yenilemeye çalışıyorlar. Açıkça faşist bir karaktere sahip olan bu gruplar, Turan idealinin, anti-komünizm ve anti-materyalizm ile bir araya gelmesinden oluşan bir kültür dağarcığına sahiptiler. Bu dağarcık, 1930'larda oluşturulan resmî tarih tezinin⁹⁷ güçlü etnik kökenlerinin faşizmin sosyal teorisi ve soğuk savaş retorikleriyle birleşmesinden oluşan bir senteze dayandırılmıştı. Bozkurtların milliyetçiliği, katı ve saf, saldırgan ve cesur bir erkeklik modelini içeriyordu. Hareketin yorumunda Batı, Türkiye'nin gücünü göstermesine izin vermeyerek onu az gelişmişlik şartlarında tutmaya kararlı, "düşman" bir güç konumundaydı. Dış dünya üzerine yapılan bu şovenist yorumun yarattığı, toplumu onu rahatsız eden unsurlardan temizlemek ve devleti hem içeriye hem de dışarıya karşı güçlendirmek gerekliliği, disiplinli bir militarizme ihtiyaç doğuran temel nedendi. Bu kapsamda aile, sağlam ve güçlü ataerkil yapısına dönerek devletin gücüne dahil olmalıydı. Faşist hareketin geleneksel yapıları savunuşu, özellikle cemaatin onayı ve onur kıstasına dayalı bir saygınlık kavramının hüküm sürdüğü küçük köy ve kasabalardan yaygın bir destek görmesinin başlıca nedeniydi. Saygınlık kavramı etrafında oluşturulan bu erkek değerleri, faşist hareket içerisinde kendilerine politik bir konum buluyor, uluslararası plana aktarıldıklarında Türk devletinin onur ve saygınlığının savunulmasını ifade ediyorlardı.

Füruzan'ın 1947 dolaylarında doğan roman karakterleri, Kemalist prensiplerin şekillendirdiği popülist bir devrimcilik anlayışına sahip üniversite öğrencileridir. Sorunları, ahlâkî değerler üzerine temellendirilmiş bir vatanseverlik çerçeve ile sınırlıdır. Yazar, kahramanların sosyalist ve anti-emperyalist harekete katılmaya iten sebepleri, onların çocukluklarında, ailevi ve toplumsal ilişkilerinde arar. Bu romanda Füruzan'ın 1970'lerin Türk solunu temsil edişinde eleştiriye ve ironik bir yaklaşıma yer yoktur. Anlatılan harekete bağlı militanlar, inandırıcılıktan yoksun tavır ve konuşmaları ile, insandan çok ahlâkî, politik ve kültürel açılardan iyi programlanmış robotları andırırlar.

Romanın kahramanı Emine, kendisini tamamen solcu üniver-

97 Bkz. B.E. Behar, *İktidar ve Tarih*.

site hareketine adanmış, genç bir öğrencidir. Gerçekliği ak veya kara olarak algılayan Emine, çevresindeki herkesi net bir biçimde 'iyi' ve 'kötü' diye sınıflandırır. Uzlaşmayı, hoşgörü duymayı, kendini rahat bırakmayı bilmez. Polis tarafından tutuklanan bir grup öğrencinin arasında yer alan Emine, hapishanede, diğer bütün arkadaşları gibi işkence görür, bu sırada da çocukluk yıllarından başlayarak, hayatım yeniden gözden geçirir. Emine'yi hapse ve işkenceye götüren suçlar polis tarafından şöyle sıralanmıştır:

"Yıkıcı eylemlere karışmış. Amerikan filosunu protesto için yapılan mitinge katılmış. Boykot komitesinde görevlendirilmiş. Yasak kitap ve dergiler: *Yankee Go Home* adlı broşür. Almanya baskı. İngilizce. André Malraux – *Umut*. Maksim Gorki – *Benim Üniversitelerim*, Ana. Türkiye'de komünizm hareketi üzerine bir deneme – Haluk Faruk Erginsoy. V.I. Lenin – *İki Taktik*, Parti Tarihi, Kemalist Devrim İdeolojisi – E.T. Eliçin. Demir Ökçe – Jack Londra (...) Bu ve bunların benzeri kitap için zabıt tutulmasını istemek ve direnmek için gülünç bir istekte bulunan sanıklara, bunların yıkıcı faaliyetlerin unsurları oldukları anlatılarak, son Türk devletinin, kökü dışarda birtakım cereyanları kesinlikle bitirme kararını verdiği iyice anlatılmıştır".⁹⁸

Görüldüğü gibi, Emine ve arkadaşlarının maruz kaldığı tutuklanma ve işkence, (elektrik şokuna tutulacak, tecavüze uğrayacak, dayak yiyecek, hücrelere yapayalnız kapatılacak, öğrenimlerine devam ve kamu kuruluşlarında çalışma imkânını kaybedeceklerdir) devletin, evlatlarının, birkaç anti-emperyalist gösteri ile bezemiş, düşünsel plandaki arayışlarına vermiş olduğu cevaptır.

Emine'nin hapiste deşelemediği anıları sayesinde onu politik mücadeleye katılmaya sevkeden nedenleri öğreniyoruz. Genç kız, hali vakti yerinde ve aydın bir ailenin kızıdır, üniversitede okumaktadır ve özgürdür: kısacası toplumun ayrıcalıklı sınıfına mensuptur. Fûruzan kahramanının, çevresinde gözlemlediği sosyal haksızlıklara karşı başkaldırısını sezdiriyor olsa da, onun isyanını, özellikle kültürel ve ahlâkî sorunlar ve kimlik meselesi ile açıklıyor. Hapishanedeki anılarında Emine, çocukluk yılları bo-

98 Fûruzan, 47'iler, İstanbul 1996 (ilk basım 1974), s. 11.

yunca aile ortamında yokluğunu hissettiği içten sevgiyi ve ebeveynlerinin, özellikle de annesinin ikiye bölünmüşlüğüne düşünür.

Emine'nin anne ve babası inanç dolu iki genç Kemalist öğretmen olarak, öğrenimlerini bitirir bitirmez milleti "uygarlaştırma" misyonunu yerine getirmek amacıyla Anadolu'da görev istemişler ve Erzurum'a tayin edilmişlerdir. Emine'ye ebeveyninin idealist gençlikleri hiçbir şey ifade etmez. Çocukluk anılarını deşerken, annesinin davranışlarının, özellikle de köylülere ve yerli Erzurum halkına karşı tasladığı üstünlüğü bir saplantı haline getirir. Annesi, kendi gençliğinden şöyle bahseder: "Bize büyüklerden Allah'tan korkar gibi korkmayı belletmişlerdi. Dünya işsizlikten kırılıyordu. Bizse bükülmez bir Türklük onuruyla yetiştiriliyorduk. Her şey para değildi. Bizim görünüşümüz okumuş yazmış olduğumuza tanıklık ederdi".⁹⁹

Ailenin sosyal konumunu muhafaza etme, hatta daha da iyileştirme stratejileri her şeyden önce kız çocukların iffetinin muhafaza edilmesine bağlıdır. Bu endişe, kızların yaşamı üzerinde son derece sıkı bir kontrole yol açar. Emine'nin "güzeller güzeli" ablasının ailenin uygun görmediği, Erzurum'da bulunan bir aştuba-ya âşık olması, korkunç çatışmalara neden olur. Genç kızın sevdiği aştubayla dansettiği bir düğünden döndüklerinde, baba kızgınlığını ifade eder:

"Halkevlerini düşmanca yok eden, biz halktan yanayız diye ezanı Arapça okutup, milletimizi gericilerin kucagina atan o topluluğun önünde dans etmek. Allah kahretsin beni rezil etmeniz yetmiyormuş gibi aynı adamla iki kere dansa kalkmak, böyle bir densizliğe ne diyelim bilmem. Adam sarhoş, bulunduğu yeri kolayca unutuyor. Sivil giyinse ne olacak, tanınmaz mı sanki. Bizim burada adımız, yerimiz var".¹⁰⁰

Baba tartışmayı iyice şiddetlendirdikten sonra aşk yüzünden asileşen kızını yola getirme görevini karısına bırakarak yatmaya gider. Babanın dile getirdiği endişeler, politik ve sosyal sebepler etrafında dönerken, annenin müdahalesi doğrudan cinsel davranışlar üzerinde toplanacaktır:

99 A.g.e., s. 40.

100 A.g.e., s. 34.

“O senin körpeliğine vurgun. Etinin düzgün ayva tüylerinden öteye, pürüz olmayan derisine değmek ister. Unutma, kızsın. Evleneceğin adam sahiplenmeli sana (...) Ertegün üsteğmenmiş. Bir kız ne denli saf pak olursa, kocasının karşısında öylesine başı dik olur”.¹⁰¹

Daha sonra sevgilileri korumaya çalışan Emine'ye döner: “Ab-lan çok güzel bir kız. Varlıklı, rahat bir evlilik yapabilir”.¹⁰² Emine annesini “Charles Dickens'in tefecilerinden kadın kılığına girmiş biri gibi”¹⁰³ görür ve onu işkencecileri ile kıyaslar:

“O adamlardan görebildiklerinin çoğu (...) yapay insandılar. Hiçbir anıyı, ılıkığı, acıyı, güveni taşımamış organları metal bir sıvıyı pompalıyordu vücutlarına. Beyinlerindeki çizgilere, sevmeyi ve şaşmayı bilmediklerinden, yeni yeşermiş dalgalı tar-ların yeşilinden hiç renk yansımamıştı”.¹⁰⁴

Annesi gibi, devletin bu baskıcı ve işkenceci temsilcilerinin davranışları da, üzerine kimliklerini şekillendirdikleri rollerin on-ları insanlıklarından çıkarmış olması ile açıklanıyor.

Emine, anılarında babasını daha büyük bir sevgi ve anlayışla anar, ona çok defa hak verir. Oysa annesi onun gözünde affedilemezdir; yaptığı yanlışların bütün sorumluluğunu ona, onun her şeye sahip olmak isteyen despot kişiliğine yükler. Annesinin şöyle anlattığını hatırlar:

“Aileyi, çocuklarımı birarada tutmaya çalıştığım yıllarda çektiğim acıları sizlerle paylaşamazdım ki. Küçüktünüz. (...) Beni o yarı bunak anneannen mi destekleyecekti. Yoksa düşler içinde yaşayan melankolik teyzen mi? Yoksa yakışıklılığıyla çevresini etkileyen, göstermelik, yumuşak başlılığından ötürü, evini anında unutan baban mı? Babanı sana anlatmayı yersiz buluyorum. Belleğin şaşmaz, dikkatin tespitler yapmıştır. Bir erkekle kadının karı koca olduktan sonraki geçen yıllarında kadına düşen ezilme payının, ilerde tanıyanlarca 'mütehakkim kadındı'

101 A.g.e., s. 37.

102 A.g.e., s. 49.

103 A.g.e., s. 50.

104 A.g.e., s. 42.

dedikleri eşi ortaya çıkardığım unutma. Ya da tam tersi olup 'Ne kadar iyi kadımdır, başına vur, lokmasını ağzından al' dedikleri. Ben ilkinı seçtim (...) Bugünkü halinizi yalnız bana borçlusunuz".¹⁰⁵

Emine'nin ablası zengin bir işadamlıya evlenecek, erkek kardeşi ise öğrenimini tamamlamak için yurtdışına gönderilecektir. Anne-baba, Erzurum deneylerinden sonra Ankara'ya taşınmış, okul kitapları basan bir yayınevi açarak zengin olmuşlardır; ailenin sınıf atlama stratejisine uymayı reddeden tek kişi Emine'dir ve ebeveyninin gençliklerindeki idealistliklerinden çok farklı olmayan bir şekilde, hayatını, milleti sefaletten kurtarma çabasına adanmıştır.

Emine'nin Haydar isminde, Erzurum'un bir köyünde doğmuş bir dava arkadaşıyla aşk ilişkisi vardır. Ancak Haydar ondan farklı olarak, son derece fakir bir ailenin çocuğu olup, idealist bir avuç öğretmen ve kendinden bir yaş büyük ağabeyinin ısrar ve teşvikleri sayesinde, gece gündüz çalışarak, ağır mücadeleler vererek, üniversiteye kadar varabilmiştir. Ortaokul ve liseyi okumak için geldiği şehirde karşılaştığı davranışları şöyle anlatır:

"Kurban ağabeyim Erzurum'da beni bakırcılara iletip 'Bir işin ucunu tutasın Haydar ha?' demişti. Ağabeyim dememe bakma, benden iki yaş büyüktür (...) Sonraları geldiğinde o yabancı elde bile nerelerde barındığımı hiç sormadı. Bizde işin töresidir bu. Bıyığı terlemeye duran çocuk kendini yönetmeyi bilir. Her gelişinde yanında çalıştıklarına 'Aksilik etmez ha, işini iyi tutar ha?' diye büyüklenerek sorardı".¹⁰⁶

Haydar fakir bir köylü olduğu için istenmeyen bir misafir olarak görüldüğü okul ve şehir çevresinin aşağılamalarına ve ayakta kalmak için yapması gereken ağır işlere katlanır. Küçümser davranışlar daha ilk günden, kayıt yaptırdığı ortaokulun müdürüyle karşılaştığında başlar: "Müdür üstümü başımı şöyle süzdü. 'Çocuğa bir şeyler uydursanız' dedi. Bunu Kurban'a söylüyordu (...) Böylesi pek talebe kıyafeti olmuyor. Elden düşme ya da tanıdık

105 A.g.e., s. 173.

106 A.g.e., s. 271.

bildik birilerinden birşeyler edinip değiştirin üstünü bu çocuğun”¹⁰⁷ dedi. Okul ortamı soğuktur, öğretmenler genel olarak ilgisizdirler: “Öylesine ciddi öğretmenlerdi ki bu her davranışımızı korkulu, yanlış yapma kuşkusu içinde geliştirdi. Şimdi düşünüyorum da, (...) onların ciddiliği, sertliği hayatlarının hangi yönde harcandığı hesaplaşmasından geliyordu”.¹⁰⁸ Bununla beraber idealist, öğrencilerini anlamaya ve yönlendirmeye çalışan öğretmenlerle de karşılaşır; bunlardan Haydar’ın yaşamında yeni ufuklar açacak olan biri şöyle tarif ediliyor: “Kenan öğretmen diye bir Türkçeci gelmeye başlamıştı bize. Müthiş bir şiir tutkunuydu (...) Yunus’u onla tanımıştık. Nazım’ı da”.¹⁰⁹

Haydar’ın ailesi, Erzurum çevresindeki dağ köylerinin birinde son derece güç şartlarda yaşamaktadır:

“Barınağımızın pisliğinden, anamın gittikçe görmez olan gözlelerinden, anlatmalarından bıkmıştım. Askerliği kaçaklığından ötürü yedi yıl bitmemiş, ciğerini tükürüp genç yaşta ölmüş babamın ‘türemeyesice’ diye anlatılmasından bıkmıştım. Asker kaçağı babamın köylü sigarasını alıp da içebilmek tutkusuyla donunu bile satar olmasını dinlemekten bıkmıştım. Oralardan kurtulmak, okumak istiyordum”.¹¹⁰

Haydar ve Emine arasındaki aşk, arama ve tutuklamaların birbirini izlediği günlerde aynı apartmanda saklandıkları zaman doğmuştur. Bu zoraki birlikteliğin başladığı andan, ilk öpüştükle-ri ana kadar on gün geçer. Fûruzan’ın gözünde, bu aşk ilişkisinin en önemli özellikleri, saflığı ve politik ideallerle yoğrulmuş olmasıdır. Emine maruz kaldığı korkunç işkenceler yüzünden beden ve ruhen yıkılmış bir şekilde hapisshaneden çıkar. İşkencecilerinden biri sonuçtan pek memnun, ayna tutup yüzünü gösterir ona: “Bak kendine! Diyordu. Bak ne berbat bir karı oldun. Artık senin üstünden devrimci olanlar da, kimse geçmez”.¹¹¹

Haydar’ın tutukluluğu devam ederken, işçi olarak Almanya’ya

107 A.g.e., s. 272.

108 A.g.e., s. 276.

109 A.g.e., s. 276.

110 A.g.e., s. 272.

111 A.g.e., s. 373.

hareket etmek üzere olan ağabeyi Emine'yi görmeye gider. Emine, ağabeyinden Haydar'ın büyük ihtimalle idam cezasına çarptırılacağını öğrenir. Bu korkunç haber, genç kadının içerisinde uzun bir hesaplaşmayı başlatırsa da bu, özellikle politik mücadelenin bundan böyle alması gereken biçimlerin değerlendirildiği bir iç hesaplaşmadır. Bundan sonra Emine'nin, Haydar için söyleyebileceği tek şey: "O uygun gördüğü gibi yaşamasını bilmişti, ölmesini de bilirdi"¹¹² olur.

Haydar'ın ağabeyinin ziyaretinin Emine'nin gözündeki önemi, sevdiğinden haber getirmesi değil, halktan kişilerin "saf duyguları, içtenlik ve dürüstlükleriyle" ilişki kurmasına ilk fırsat oluşudur. Emine onun sıcaklığı ve sadeliği sayesinde tekrar hayata döner. Artık hapishaneden erken çıkarıldığı için mücadele arkadaşlarının kendisinden şüphe edeceklerini düşünmekten vazgeçmiştir. Nitekim Haydar'a bir mektup yazmaya karar verir:

"Sana yazamadım. Açıklamak gereksiz. Tutukluluğum bitti. Öğrenmişsindir. Neden bitti? Deyip sormazsın, biliyorum (...) Beklenmedik bir şey olmasaydı kolay yazamazdım sana (...) Biri çıktı geldi Haydar, o katıksızlığıyla yuğdu arıttı beni (...) Kurban geldi, Haydar (...) Her şey güzellendi. Annemleri bile Kurban'a kötü geçemedim (...) benim bu savaşa girişimin salt yetiştirme yanlışlığına bağlanacak köklerle yetinilecek yanları azaldı".¹¹³

Hapishane, politik kıyım, işkence, "sosyalist" Türk edebiyatının merkez konularıdır. Komünist ahlak her şeyden önce disiplin, bulunulan konumu tereddüt etmeden koruma kapasitesi, her türlü acıya, eziyete ve fedakârlığa hazır olmak anlamında yorumlanmıştır. *Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu*'nda (1976) Sevgi Soysal, Ankara kadınlar cezaevindeki devrimci militanların hayatını anlatır. Devlet kurumlarının babaca fakat saldırgan ve şiddet dolu otoritesine başkaldıran oğulların verdiği mücadelede kadınlar, ait oldukları örgütlerin erkekçe yasalarına uymaları gereken, "yardımcı savaşçılar"dır ve imtihan anı (hapishane) geldiğinde onlar da erkekçe bir azim göstermelidir. "Behice Hanım, TİP davasının başlamasıyla, üstündeki o yorgun ve bezgin havayı atıverecek, içi

112 A.g.e., s. 462.

113 A.g.e., s. 451-452.

ve dışıyla yenileniverecek. Dirençli, dipdiri gidip gelecek mahkemeye. 'Erkek Behice' olacak çoğumuzun gözünde".¹¹⁴ "Gülay gelir gelmez takımını topladı. Türkân'la şakalaşmalarımıza bozuluyor. 'Devrimci ciddiyetle bağdaşmaz' buluyor"¹¹⁵ "Hatice uzun kıvrık saçlı, boylu, dünya sevimlisi bir kız. Hafif doğulu şivesiyle konuşması, ona ayrı bir sevimlilik katıyor. Kendisini ihbar eden faşist kızların taklidini yaparak güldürüyor bizi. Inanmış, 'erkek' sıfatının tam oturduğu kızlardan".¹¹⁶

Her ne kadar kadınlar militanlıklarında "erkek" olsalar da, kadınlıklarını unutmamakta, davranışları hareketin maneviyatını geniş ölçüde etkilemektedir:

"Havalandırmalarda topluca jimnastik yapmak düşüncesi 'Şafak' grubunda benimseniyor (...) Dikenli tellerin dışında tomsonlu erler, dikenli teller içinde birlikte jimnastik yapan kızlar (...) Gülay bozuluyor: 'Yahu kardeşim böyle serserilik olur mu, erlerin karşısında, bizim halk böyle şeylere bozulur...' (...) Şafakçılar da jimnastığı sürdürüyorlar. Yıldırım Bölge'deki erkek tutuklular da bozulmuş jimnastik işine. 'Kızlar jimnastik mimnastik yapmasın' diye haber iletmışler. Ben de en çok buna bozuluyorum. 'Yahu erkek tayfasının buyurduğuna uyup durmasanıza, sizin kendi kafanız yok mu? Tabii bu görüşlerim 'feminist' bulunuyor".¹¹⁷

Asker ve sivil bürokratların, serbest meslek sahiplerinin çocukları olan çoğunluğu orta sınıf ailelerden genç sosyalistler için en önemli sorun, dediğimiz gibi, babaların inşa ettiği kültürel ve politik egemenliğe karşı gelmektir. Fakat kendini kabul ettirmek için kaba güce ihtiyaç duyan bu baba otoritesine karşı, onların önerdiği alternatif model de aynı temel değerlere saplı kalır. Toplum üzerindeki egemenliğini tartışma götürmez bir ahlak anlayışı, sert bir askerî disiplin ve iffetli bir yoldaşlık yoluyla kabul ettirecek bir erkekliktir bu.

Belki de bu yüzden, devrimcilerin hayatı ve devrimci hareket

114 S. Soysal, *Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu*, Ankara 1982 (ilk basım 1976), s. 21.

115 A.g.e., s. 111.

116 A.g.e., s. 112.

117 A.g.e., s. 179.

üzerine yazılmış romanların tümü, ahlâk ve kimlik problemleri üzerine yoğunlaşır. Bireylere yürümeleri gereken yolu işaret edecek bir organizasyonun eksikliği kuvvetle hissedilmektedir. Bireysellik ve bireysel sorumluluğu reddetmeye devam eden sosyalist militanlar, kendilerini özdeşleştirebilecekleri normatif bir topluluğa derinden ihtiyaç duymaktadırlar. Sevgi Soysal *Şafak*'ta (1973) roman kahramanı Mustafa'nın kendisine kılavuzluk edecek bir yasalar ve normlar bütünü bulmak, aynı zamanda da yaşamını bu idealize edilmiş yasalara uygun biçimde organize etmeye layık olup olmadığına araştırmak için verdiği yorucu savaşı anlatır. Bu savaşı, Mustafa, her şeyden önce cinsel içgüdülerine karşı verir. Uzun yıllardır evli olan Mustafa, politik faaliyetleri yüzünden onun yaşadığı şehre sürgün edilen genç gazeteci kadına duyduğu cinsel isteği fantezi planında tutmayı başararak, başkalarıyla içinde olduğu ilişkilerin biçim ve anlamlarını, arzu ettiği ve doğru olduğuna inandıklarıyla karşılaştırarak, kendisini tâbi tuttuğu sınava kazanacaktır.¹¹⁸

Sosyalist hareket, Kemalizmin laik ilkelerinden ve Batı seçiminde yola çıkıp, onu aşacak bir düzen kurmayı hedefleyen yegâne politik hareketti. Dikkatini özellikle kimlik ve kültür ile ilgili sorunlar üzerine yoğunlaştırmış olmasına rağmen, cinsler arasındaki ilişkilerin toplumda geçerli biçimlerine alternatifler oluşturmayı hedeflemiyordu. Kadın-erkek ilişkisi, cinsellik, toplumsal cinsiyet kimlikleri gibi konuların ele alınması için sosyalist toplumun kurulmasını beklemek gerekiyordu.

Güçlü anti-emperyalist çizgilere sahip olan hareket, sosyal çatışma ve çelişkilerin analizini emperyalist sömürü / kurban millet ikilemi üzerine temellendiriyor; toplumun sınıf yapısını ve kendine özgü iç mekanizmalarını etkin bir biçimde kavrayamıyordu. Bunun ötesinde politik liderliğin seçkinlere mahsusluğu fikrine katılıyor, üniversite gençliğini ve aydın çevreleri, değişimin başlıca önderleri olarak ileri sürüyordu.

Sosyalistlerin Cumhuriyetçi babalarına yönelttikleri ilk suçlama, Batı uygarlığını gereğinden fazla yücelterek ülkeyi emperyal-

118 S. Soysal, *Şafak*, Ankara 1975.

list politikalara bağımlı kılınmış olmalarıydı. Bu noktadan yola çıkan hareket, milli ve gerçekten halka özgü olarak algıladığı her şeyi idealize etmeye varıyordu. Ancak bu idealleştirme, ister istemez, geleneksel kültür ve kimlik modellerini eleştirmesine engel oluyordu. Böylece sosyalistler, yeni erkeklik modelini, geleneksel erkek kimliğine hâkim olan dürüstlük, sadakat, cesaret gibi modernlik öncesi sıfatlar üzerine oluşturmaya mahkûm kalıyorlardı. Geleneksel değerler üzerine inşa edilmiş bu erkek modeline bağlılıkları ile sosyalistlerin burjuva yaşamına has kadın erkek ilişkilerine önerdikleri alternatifler, modernleşme öncesine ait, mülkiyet duyguları, hâkimiyet ve şiddetle ifade edilen ilişkilerin yeniden gündeme getirilmesinden ibaret kalıyordu.

Erkek kimliğinin oluşturulmasında model olarak hareketin modern nitelikleriyle çelişen bu özelliklerin kullanılması, sosyalistlerin ülkenin modernleşmesi ile ilgili mekanizmaları etkin bir biçimde yorumlamalarına engel oluyordu. Böylece sosyalist hareket ekonomik ve endüstriyel gelişmenin, iç pazarın büyümesinin, sosyal hareketliliğin, kırsal bölgeleri hızla boşaltan iç ve dış göçün, eğitimin yayılmasıyla artan fırsatların ve teknolojinin daha yaygın biçimde kullanılmasının sonucu olarak toplumda meydana gelen farklılaşma sürecine yabancı kalıyordu. Bu olgular toplumun her katmanındaki hayat beklentilerini değiştirirken, ideoloji ve kimlik problemlerinin içerisine kapanmış olan sosyalist hareket, bu değişiklikleri algılamak, yorumlamak ve kanallize etmek imkânını bulamıyordu.



7. 1980'lerdeki Türk Toplumunda Kimlik Modelleri

Bireyciliğin muğlak gelişimi

Politik oluşumların, değişimi anlamak ve yönlendirmekteki başarısızlıkları ve 1970'lerin yaygın politik şiddetine, 1980'lere doğru bir de derin ekonomik kriz ekleniyordu. Kuvvetli bir döviz sıkıntısı, devlet desteğine dayanan geleneksel endüstrileşme politikalarının sürdürülmesini olanaksız kılıyordu. ABD ve IMF tarafından Türk ekonomisini kurtarmak amacıyla açılan krediler, endüstriyel büyümenin sınırlandırılmasını, ihracatı teşvik edici politikaların cesaretlendirilmesini, liranın değerinin düşürülmesini, iç pazarın tamamen serbestleştirilmesini ve yaratılacak yeni ihtiyaçlarla teşvik edilmesini öngören yeni bir ekonomik ve mali politikanın tatbik edilmesine bağlanmıştı.¹

Kendine özgü çelişkilerin iç savaşın eşiğine sürüklemiş olduğu bir ülkenin ekonomik yapısının böylece kökten değiştirilmesi gerekliliği, 1980'lerin başında yeni bir askeri müdahaleye yol açıyordu. Askerler, içinde bulunulan durumun gereksinmelerine cevap vermek için görünüşte çelişkili iki hedef saptıyorlardı. Bunlardan birincisi, toplumu şiddetli ve acımasız bir baskı ile uzlaş-

1 C.H. Dodd, *The Crisis...*, s. 58-59.

tırmak, ikincisi ise, devleti gelişmenin her yönünü kontrol eden bir merkez olmaktan çıkaracak ve serbest girişimi cesaretlendirecek yeni bir iktidar biçimi oluşturmaktı. Bu hedefler görünürdeki çelişkili niteliklerine rağmen, Türkiye'nin 1980 başlarında içinde bulunduğu gerçeklikte birbirinden ayrılamaz, hatta birbirini tamamlayıcı bir görünüm alıyorlardı.²

Bu son askerî müdahale, diğerlerinden farklı olarak, üç yıl gibi uzun bir süre boyunca sivilleri hükümetten uzak tutmuştu. Anayasa bir kez daha değiştirilmiş, sivil bürokraside geniş bir 'temizleme' hareketi gerçekleştirilmiş,³ bütün siyasi partiler kapatılmış, liderlerine belirli bir süre boyunca ülkenin politik yaşamına aktif biçimde katılmaları yasaklanmıştı. Gerek sağ, gerekse sol hareketlerin militanları çeşitli takibatlara tâbi tutulmuş ve cezalara çarptırılmışlardı.⁴ Tüm kurumları politik platformdan uzaklaştırma yönünde önemli çabalar sarf edilmişti. Politik çağrışımları olabilecek sözcüklerin listesi yapılmış, bu sözcüklerin kullanılmaması basın, radyo ve televizyona tavsiye edilmişti. Okul programları yeniden gözden geçirilmiş, üniversite eğitimini kontrolü altında tutacak bir organ oluşturulmuştu. Rejim üniversite öğrencilerine ve hatta doçentlere, derslere çeşitli ideolojik gruplara bağlılıklarını ifade edebilecek biçimde giysilerle girmeyi, sakal ve bıyık uzatmayı yasaklamıştı.⁵

Bu şekilde 1980'ler Türkiye'si, ekonomik alanda neredeyse vahşi diyebileceğimiz bir liberalizmi yürürlüğe koyarken, aynı anda tamamen depolitize olmuş, sıkı bir kontrol altına alınmış, kültürel açıdan pazarın gereksinmelerine şartlandırılmış bir toplum yarat-

2 N. Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, İstanbul 1993, s. 8.

3 Bürokrasinin politik açıdan tarafsızlığını elde etmek amacıyla yaklaşık 18.000 sivil bürokrat adli veya idarî çeşitli cezalara çarptırılmıştı. Bkz. C.H. Dodd, *The Crisis...*, s. 52.

4 İşaret etmek gerek ki sol hareket çok daha fazla baskı gördü. 1981 Eylül'ünde resmî istatistiklerin gösterdiği kadarıyla tutuklanan altı militandan yalnız biri sağdandı. Eylül 1982'de cezaevlerinde 80.000 sol militan bulunmaya devam ediyordu ve bunların 30.000'i hâlâ yargılanmayı bekliyordu. İki yıl içerisinde 20 ölüm cezası ifa edilmişti. 1974-1980 yılları arasında silahlı kuvvetler arasına sızmak ve yaklaşık 600 kişinin ölümünden sorumlu olmak gibi suçlarla yargılanan MHP üyesi meşhur Bozkurtlar, 200'den fazla ölüm cezası istenen bir dava sonunda serbest bırakılmışlardı. 1983 Şubat'ta bunlar arasından sadece üç lider hapse olmaya devam ediyordu. A.g.e., s. 53.

5 A.g.e., s. 57.

mayı amaçlayan bir rejime de tâbi oluyordu. Aileler tüketime cesaretlendiriliyor; yeni yetişen nesillerin eğitiminde vurgu, rekabet yeteneklerinin edinilmesi üzerine yapılıyor; ne pahasına olursa olsun 'köşeyi dönmek' en önemli kavram haline geliyordu.⁶ Kurallarını empoze eden bir ekonomik sistem karşısında savunmasız bırakılmış, aile haricinde herhangi bir himaye ağından tamamen yoksun, ücretleri sürekli olarak aşındıran güçlü bir enflasyon tarafından boğulan bireyler, yaşamlarını garanti altına almak için bir yol bulmak zorundaydılar. Ekonominin serbest bırakılması, ihracata yapılan güçlü yardımlar, enflasyonist politikalar, resmi kurumların hoşgörüsünden de yararlanarak, giderek büyüyen ve zenginleşen bir illegal ekonominin de doğmasına yol açıyordu.

Toplum yaşamının gündemine getirilen şey, modernliğin en zararlı, en kötü yanlarının hiç tartışmasız bir biçimde kabulü idi. Refah artıyordu ama öteden beri süregiden kültürel, kişisel ve sosyal kimlikle ilgili sorunlar çözümsüz kalmaya devam ediyordu. Kemalistlerin, küçük bir seçkinler grubu çerçevesinde kalsa da, yeni sembolik ifadelerle dünya görüşünü yeniden oluşturma çabaları, yerinde büyük bir boşluk bırakarak iflas etmişti.⁷ Bu seçkinlerin benimsemiş olduğu, dış kökenli kimlik ve dünya görüşünün çok büyük bir tepki yaratmış olmasının esas nedeni, bunların empoze edilmiş biçimiydi. Politik gücü elinde tutan bir grubun geri kalan halk üzerine uyguladığı bu hâkimiyet, bir nevi 'iç kolonyalizm' olarak algılanmıştı. Egemen gruplar modernleşme sürecinin yarattığı güçlerin geleneksel iktidar ilişkilerini etkilemesine ve değiştirmesine izin vermemişlerdi. Gerçek bir vatandaşlık statüsüne sahip özgür bireylerden oluşan eşitlikçi bir toplum yaratmaya karşı gösterilen bu direniş, yukarıdan empoze edilen kimliklere karşı isyanı, bir ölçüde aşırı milliyetçiliğin, bir ölçüde ise dinî söylemin sunduğu, bir nevi himaye edici kimlik arayışlarına doğru yönlendirmişti. Bu himaye edici kimliklerin yegâne laik alternatifi ise, eleştirel filtrelerden muaf bir şekilde modernliği kabul etmekte.

6 Bkz. C. Kozanoğlu, *Cilalı İmaj Devri. 1980'lerden 1990'lara Türkiye ve Starları*, İstanbul 1992.

7 L. Köker, "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası", *Toplum ve Bilim*, 71 (1996), s. 150-168.

Bu kabullenmenin en güçlü göstergesi, yeni kültürel normların oluşturulduğu alanlar haline gelen kitle iletişim araçlarının kazandığı önemdi.⁸ Dikkat, ilk kez, tüketici niteliğiyle en önemli ilgi merkezi haline gelen birey üzerinde toplanıyordu. Bu ilgi, kitle iletişim araçları tarafından *mahrem* kavrayışının, yani utanma duygusu ve özel alanın korunması ihtiyacının yok edilmesine yol açıyordu. Erkek ve kadınların özel yaşamları didiklenmeye, onların davranışları, arzuları, cinsel tercihleri ortaya dökülmeye başlanıyordu.⁹ Bu, dedikodu ve gösteriş şeklinde açığa vurulan tercihler, eşcinselliği, travestiliği, biseksüelliği, kimi zaman kışkırtmak amacı ile, kimi zaman sadece gündemde tutmak amacıyla olağanüstü olgular haline getirerek cinsel yaşamı sınıflandırıyordu.

Özel yaşamların böylece ortaya dökülmesi, sorunları ve cinsel kimlikleri daha iyi kavramak amacıyla belli bir çerçeveye yerleştirmeye veya toplumda hâkim olan önyargıları tartışmaya yaramıyordu. Amaç, sadece bireysel davranışların çeşitliliğini sergilemek, onları görünür kılmaktı. Bu şekilde yeni ekonomik düzende tüketici kimliğiyle merkezî önem kazanan bireye, Kemalizmin milli topluluk üzerine yerleştirdiği vurgu yüzünden şimdiye dek reddedilen bir meşruiyet tanınmış oluyordu. Ancak bireylere tanınmaya başlanan meşruiyet, sistemin ihtiyaç duyduğu tüketici figürünün doğmasına hizmet etmeyi amaçlıyordu. Birey, bir bütün olarak algılanmamaya devam ediyor, yaşamı, sistemin ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde parçalara ayrılıyordu. Özel yaşamların böylece parçalanıp, parçaların yaşamın genel anlamının dışında değerlendirilmesi en yaygın kültürel pratik haline geliyordu. Gerçekliğe bir anlam vermeyi güçleştiren bu yöntem, milli

8 Kitle iletişim araçlarının 1980'lerde ulaştığı önem hakkında çok geniş bir kaynakçaya sahibiz. Bunlar arasında, Bkz. C. Kozanoğlu, *Cilalı İmaj Devri...*, aynı yazar, *İnternet, Dolunay, Cemaat*, İstanbul 1997; N. Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*; S. Alankuş-Kural, "Türkiye'de Medya, Hegemonya ve Ötekinin Temsili", *Toplum ve Bilim*, 67 (1995), s. 76-111; Ş. Alpay, "Journalists: Cautious Democrats", M. Heper, A. Öncü, H. Kramer (der.), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* içinde, s. 69-91; A. Oktay, *Toplumsal Değişme ve Basın*, İstanbul 1978; J. Rossant, "Turkish Television: Uncontrolled Growth of Private Stations", *Communications and Broadcast Review*, Sonbahar 1992, s. 23-31; H. Şahin, A. Aksoy, "Global Media and Cultural Identity in Turkey", *Journal of Communication*, 43/2 (1993), s. 31-41.

9 N. Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, s. 17.

dil ve tarihe de uygulanıyor, vatandaşların kimliklerini yakından ilgilendiren bu konular da, bir anlam karmaşası yaratacak derecede 'spot'laştırılıyordu. Gerek dil, gerekse tarih, genel anlamlarından soyutlanıp, yaşanan an için gerekli yeni fantezi, arzu ve ihtiyaçların yaratılmasına yarayan simgelerle dolu bir görüntüler kümesine indirgeniyordu.¹⁰ Böylece farklılıklar, sosyal doku tarafından tanınmadan ve entegre edilmeden meşrulaştırılıyor ve toplum yaşamının bireysel boyutu da ancak bu anlamda keşfediliyordu. Her benlik biçimi, yeni arzu ve gereksinimler yaratabildiği ölçüde, sergilenebilir hale geliyordu.

"Çarpık kentleşme"

Türk toplumundaki, köyde yaşayan geleneksel kesimler - kentte yaşayan modern kesimler ayrımı 1980'lerde ortadan kalkmışa benziyordu. Kırsal bölgelerden büyük şehir merkezlerine doğru 1950'lerde başlayan kuvvetli göç, bu kesimleri tamamen birbirine karıştırmıştı.

Şehirleşme süreci tarımın modernleşmesi ile büyük hız kazanmıştı. Marshall planının Türkiye için öngördüğü krediler, bir yandan tarıma modern teknik ve makineleri sokarak binlerce tarım işçisini işsiz bırakmış, öte yandan da İstanbul, İzmir, Adana, Ankara gibi büyük şehir merkezlerinde endüstrileşme sürecini teşvik ederek ve kamu işlerini başlatarak yeni iş olanakları yaratmıştı.¹¹ Ancak iş olanakları gereksinmenin çok altında kalmaya devam ediyordu.¹² Kentleşme olgusunun başından itibaren hiçbir zaman kent nüfusunun artma oranı ile endüstri ve hizmet alanındaki istihdamın artma oranı arasında gerçek bir ilişki gözlenememişti.¹³

10 A.g.e., s. 9-10.

11 M. Bazin, "L'ouverture des Campagnes", S. Yerasimos (der.), *Les Turcs, Orient et Occident, Islam et Laïcité* içinde, Paris 1994, s. 79-90.

12 "Göçmenler kent ekonomisinin istenmeyen unsurlarıydılar (...) eğitimleri, belirli bir meslekleri, kentin sosyo-ekonomik yaşamına ait deneyleri yoktu (...) marjinal işler bile azdı. Göçmenler kahvelerde, kaldırımlarda veya otobüs duraklarında doğmuş gayri resmi iş pazarlarında bir iş için bekliyorlardı" T. Şenyapılı, "Economic Change and the Gecekondu Family", M. Kıray (der.) *Structural Change in Turkish Society* içinde, Bloomington, Indiana 1991, s. 239.

13 "Şehre göçen köylülerin sayısı 1980'e kadar yaklaşık 4 milyon olarak tahmin ediliyordu; 1980'den 1990'a kadar, 10 yıl içerisinde göç devam etmiş, 4 milyon

1940'ların sonlarına doğru, kentlere ilk göçler başladığında, kırsal bölgelerdeki yaşam standartları çok düşüktü. Mahmut Makal'm köy edebiyatını başlatan meşhur kitabı, *Bizim Köy* (1950) kentin modernleşmiş aydınlarına acımasız bir biçimde Cumhuriyet'in ünlü, "Köylü milletin efendisidir" retoriğinin ne denli boş bir slogan olduğunu göstermişti. Türkiye'nin 35 bin köyünde yaşayan nüfus, derin bir yoksulluk içerisindeydi. Yaşamım geleneksel hayatın değişmez ritminde kaybolmuş bir şekilde sürdürüyordu.

Öte yandan aynı yıllarda, inşa edilmeye başlanan geniş bir kara yolu ağı, ülkeyi kaplayan radyo yayınlarının başlaması ve yavaş yavaş doğan bir milli pazar sayesinde, kentsel yörelerle kırsal yöreler arasındaki fiziksel ve psikolojik uzaklık azalmaya başlıyordu. Bütün bu olgular kentin çekim gücünü artırıyordu. Köylüler, iş piyasası, beklentilerine cevap vermeyi garanti etmediği halde, daha yüksek yaşama standartları özlemeye başlıyorlardı.¹⁴

Köylülerin üretici bölgelere doğru mevsimlik yer değiştirmelerle başlayan hareketliliği, sonu görünmeyen bir göçe dönüşmüş ve çok kısa bir zamanda kırsal ve kentsel nüfus oranlarını değiştirmişti. 1950'ye dek nüfusun %82'si kırsal bölgelerde yaşarken 1990'da kentsel yörelerde yaşayan nüfus, toplamın %59'unu oluşturur olmuştu.¹⁵ Yalnızca 40 yıl içerisinde gerçekleşen böylesi

köylüyü daha kente taşımıştır. 1989'da 19 milyon sayısındaki toplam işçi nüfusunun sadece 2.6'sı endüstride ve 5.1'i hizmet sektöründe istihdam edilmişti". Bkz. Y. Sertel, "Destructuration Sociale et Crise Economique (1946-1991)", *Peuples Méditerranées*, 60 (1992), s. 56-57.

- 14 Köyden göç Türkiye'nin Almanya ile ikili anlaşma imzaladığı 1961 yılından itibaren milli sınırları aşarak Avrupa'ya doğru genişleyecekti. Ekonomik büyümenin rekabete soktuğu Belçika, Hollanda, İsviçre, Avusturya, Fransa ve İsveç de, işçi ihtiyaçlarını karşılamak amacı ile 1964-1965 yılları arasında benzeri anlaşmalar imzalayacaklardı. O andan 1973-1974 yıllarında sınırların kapatılmasına dek göç, özellikle ülkenin doğu bölgelerinde pek çok köyü tamamen boşaltacaktı, Bkz. R. Kastoryano, "Les Emigres", S. Yerasimos (der.), *Les Turcs* içinde, s. 69-109. Bu konuda ayrıca Bkz. A. Gitmez, *Dış Göç Öyküsü*, Ankara 1981, aynı yazar, *Yurtdışına İş Göçü ve Geri Dönerler: Beklentileri... Gerçekleşenler*, İstanbul 1983.
- 15 Kentleşme olgusu özellikle 1970-1990 arasında çok güçlü bir devinim kazanmıştı: 1950'de kent nüfusunun oranı %18.1 idi, bu oran 1955'te %22,5, 1960'ta %26.3, 1970'te %35.8'e çıkıyor, 1980'de %45.4'e, 1990'da, toplam nüfus sayısı 56.473.000 iken, %56.3'e varıyordu. Masif iç göçün ilk yıllarında senede yaklaşık 200 bin kişi şehirlere akarken, bu sayı 1985-1990 arasında yaklaşık 670 bine varıyordu. Örneğin 1950'de nüfusu 1 milyon civarında olan İstanbul'da 1990'da yaklaşık 8 milyon kişi yaşıyordu ve bu büyümenin büyük kısmı her yıl kente

masif bir yer değiştirme, sürecin nitelikleri göz önünde tutulduğunda, tabii ki olumlu bir modernleşmenin işareti olarak kabul edilemezdi. Bazı araştırmacılar tarafından “çarpık kentleşme” olarak tanımlanan bu olgu, her şeye rağmen Türkiye’ye yeni bir çehre vermiş, yeni gelenleri içinde eritip kendi kültürüne dahil edemeyen şehirleri kırsallaştırmıştı.

Birçok gelişen ülkenin paylaştığı bu “çarpık kentleşme” olgusu, büyük şehirlerin etrafında yeni yerleşim bölgeleri oluşturuyordu. Göçmenler, sözlüklerin “şehirlerin etrafında bir gece içerisinde hiçbir izin olmaksızın inşa edilmiş bir veya iki odalı ev”¹⁶ diye tanımladıkları *gecekondu*’ları¹⁷ kuruyorlardı. İş ve konut gereksinimine cevap vermekten aciz bir sisteme bireysel ve toplu cevaplar olarak düşünebileceğimiz¹⁸ gecekondu mahalleleri, kentlerin çevresinde modernliğe geçiş alanları oluşturuyorlardı.

Gecekondu sakinleri genellikle işportacılık, ayakkabı boyacılığı, taksi, dolmuş ve kamyon şoförlüğü, kapıcılık, garsonluk gibi, hizmet sektörünün marjinal işlerinde çalışıyorlardı. Bir iş bulduktan sonra eski köylüyü bekleyen ikinci adım, ailesinin geri kalan kısmını içerisinde toplayacağı gecekonduyu inşa etmek oluyordu. Müsait bir alan bulmak, ertesi sabah belediye memurlarını bir emrivaki karşısında bırakacak şekilde bir gece içerisinde bu gecekonduyu çatmak, başlıbaşına bir sanattı. Bu yüzden bir gecekondu mahallesinin doğumunda grup dayanışmasının merkezî önemi vardı. Kurucu grubun üyelerinin gecekonducularını güvenlik kuvvetlerinin müdahalelerine karşı müdafaa etmeye azimli olmaları gerekiyordu.

Bütün hükümetler gecekondu yapımını yasaklamaya yönelik

yaklaşık 120 bin kişi taşıyan göç sayesinde gerçekleşiyordu. Bkz. F.C. Shorter, “The Crisis of Population Knowledge in Turkey”, *New Perspectives on Turkey*, cilt 12 (Bahar 1995), s. 1-31.

16 A. Püsküllüoğlu, *Öz Türkçe Sözlük*, Ankara 1979, s. 178 ; R. Keleş, *Kentbilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1980, s. 48.

17 Bkz. R. Keleş, *Türkiye’de Şehirleşme Hareketleri (1927-1960)*, Ankara 1961, Mimarlar Odası Ankara Şubesi (der.), *Türkiye’de Kentleşme*, Ankara 1971.

18 İ. Acaroğlu, “Conditions of Socio-economic and Spatial Change in Gecekondu (Squatter) Areas around Turkish Cities”, *Ekistics*, cilt 38 (1974), s. 224. Ayrıca, M. Kıray, “Gecekondu. Az Gelişmiş Ülkelerde Hızla Topraktan Kopma ve Kentle Bütünleşememe”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, cilt 27, 3 (1972), s. 561-573.

yasalar yürürlüğe getirmiş, güvenlik kuvvetlerini yapılmış olan gecekonduları yıkmakla görevlendirmişlerdi.¹⁹ Ancak bu sonu olmayan bir mücadele idi. Bir yıkımdan diğerine, gecekondu tekrar inşa edilmekle kalmıyor, sayıları da artıyordu. Kanunlar, sürekli büyüyen bir gecekondular mahallesinin varlığını sonunda kabullenmek ve onu belediye sınırlarına dahil etmek zorunda kalıyorlardı.

1970'li yıllarda devlet, ekonomik ve sosyal kalkınma planlarında, belediye sınırlarına dahil edilmiş gecekondular mahallelerinin imarına olanak tanımıştı. Bu önlem gecekondular sakinlerine, kendilerine verilen kolaylıklı kredileri de kullanarak hanelerinin bulunduğu toprağı satın almak ve belediye otoritelerinden mahalle için kanalizasyon, elektrik, su, yol ve okul gibi alt yapı servislerini elde etme hakkını veriyordu.²⁰ Bu, belediyeler ve kent halkı için maliyeti çok yüksek olan bir uzlaşma idi. Smir yörelerinde gittikçe genişleyen gecekondular mahalleleri, kentlerin her türlü planlı büyüme olanaklarını ellerinden alıyordu.²¹

Arabesk kültür

Birçok araştırmacının öne sürdüğü gibi, kentleşme süreci Türkiye'de yeni bir insan tipolojisi yaratıyordu. Yeni kentleşen köylüler, geleneksel değerlerini muhafaza etmekle beraber, yeni davranış ve kültürel çizgiler de ediniyorlardı. Beslenme, giyim, tüketim

19 1960 yılında başlayan planlı kalkınma dönemine dek gecekondular üzerine beş tane yasa vardı. Birincisi 1948 yılında yürürlüğe konmuştu ve sadece Ankara ve çevresine yönelikti, yapılmış olan gecekonduların iyileştirilmesi ve yeni yapımların engellenmesini öngörüyordu. 1949'da yürürlüğe giren yasa gecekondular yapımını yasaklıyor, yapılmış olanların özel mülkiyet haklarını zedeledikleri için, yıkılmasını emrediyordu. 1953'teki yeni bir kanun o ana dek inşa edilmiş gecekonduların meşrulaştırıyor, belediyeleri halk konutları yapılabilecek arsaları belirtmekle görevlendiriyordu. 1959'da yürürlüğe giren bir başka yasa ise, gecekondular yapımını engellemek amacıyla belediyelere kent sınırlarındaki kamu topraklarına halk konutları inşa etme konusunda yetki veriyordu. A. Özsoy, *Gecekonduların Biçimlenme Süreci ve Etkinliklerinin Analizi*, doktora tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1983.

20 Sorunun hukuki gelişmeleri üzerine Bkz. R. Keleş, *100 Soruda Türkiye'de Şehirleşme, Konut ve Gecekondular*, Ankara 1972, s. 88-111 ve 212-218 ve 1990'a dek güncelleştirilmesi için, O. Ekinci, *Dünden Bugüne İstanbul Dosyaları*, İstanbul 1995, s. 19-41.

21 Bkz. M. Heper, "The Plight of Urban Migrants: Dynamics of Service Procurement in a Squatter Area", M. Kıray (der.), *Structural Change* içinde, s. 249-260.

alışkanlıkları değişiyor, kitle iletişim araçlarından geniş ölçüde yararlanmaya başlıyorlardı.²² Kent yaşamına daha fazla kök salmış olan kesimlerle birlikte sürdürdükleri yaşam, zamanla, yeni iletişim biçimleri üretiyordu.

1960 ve 1970'lerin politik atmosferinde gecekondu, kentli aydınların gözünde kapitalizmin sosyal adaletsizliklerine karşı savaşmayı daha acil hale getiren suçluluk ve sorumluluk bölgeleriydiler. Bu duygular, gecekondu sakinlerine ses veren 'toplumcu gerçekçi' bir edebiyat tarafından ifade ediliyordu. Oktay Rıfat'tan Fakir Baykurt'a, Sevgi Soysal'dan Füzûzan'a neredeyse bütün önemli çağdaş yazarların verdikleri eserlerle bu türün çok zengin örneklerine sahibiz.²³ Aydınlar, sosyologlar, roman yazarları haricindeki kent seçkinleri ise, genellikle yeni kentleşen nüfusa karşı kuşkulu idiler. Gecekondu onların şehir peyzajı hakkındaki özelemlerine bir tehdit teşkil ediyordu; kentin yüreğine köylerin ilkel konut modellerini taşıyan bu evler, fakirliğin ve az gelişmişliğin sembolleriydi.

1970'li yıllarda gecekondu sakinleri de, diskografi endüstrisinin kaydettiği gelişmelerden yararlanarak özellikle müzik alanında, *arabesk*²⁴ adını alan, kendilerine özgü bir alt kültür üretmeye başlıyorlar, bu müzik dolmuş ve kahvelerden tüm kente ve şehirlerarası servis yapan otobüslerden tüm ülkeye yayılmaya başlıyordu.²⁵ Arap müziğinden klasik Osmanlı müziğine, askerî marşlardan Avrupa hafif müziğine kadar her türlü stil ve ritmin birbirine

22 Bkz. B. Gökçe, *Gecekondu Gençliği*, Ankara 1971; K. Kartal, *Kentleşme ve İnsan*, Ankara 1978, P. Magnarella, "From Villager to Townsman in Turkey", *Middle East Journal*, 24 (1970).

23 Bu edebiyat üzerine kısa bir tanıtım yazısı için: S. Özer, "1960'tan Bu Yana Roman ve Kısa Öyküde Kentleşme Olgusu ve Kentleşme Sorunları", I-II, *Yazko Edebiyat*, 32-33 (1983), s. 88-100 ve 110-120.

24 I. Markoff, "Popular Culture, State Ideology and National Identity in Turkey: The Arabesk Polemic", Ş. Mardin (der.), *Cultural Transitions in the Middle East* içinde, Leiden 1994, s. 225-235. Bu olgu üzerine ayrıca, M. Stokes, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, Oxford 1992, aynı yazar, "Islam, the Turkish State and Arabesk", *Popular Music*, 11/2 (1992), s. 213-227. Aynı yazar, "Turkish Arabesk and the City: Urban Popular Culture as Spatial Practice", A. Ahmed, S. Donnan (der.), *Islam, Globalization and Modernity* içinde, Londra 1994, s. 21-37.

25 O. Tan, "Arabesques", S. Yerasimos (der.), *Les Turcs* içinde, s. 153-157; C. Koza-noğlu, *Cilalı İmaj Devri...*

karıştırılmasıyla yaratılan bu müzik, arzu ve tatminsizlik ile marjinalliğin yarattığı güçsüzlük duygularını ifade ediyordu. Bu alt kültür aracılığıyla bir zamanın köylüleri, gerek köylerinden kendileri ile getirdiklerini, gerekse de kentleşme hülyalarından edinebildiklerini şehir kültürüne aktarıyorlardı.

İlk arabesk plak, Orhan Gencebay²⁶ tarafından 1968 yılında çıkarılıyor ve devlet tarafından kontrol edilen radyoların bütün engellemelerine karşın, 45 binden fazla satıyordu. Arabeskin kralı haline gelen Gencebay'ın ikinci plağının satışı kısa zamanda 600 bini geçiyordu. Kral, başarısını "özgür", "esnek", tüm katı kurallardan yoksun bir müzik üretmiş olmakla açıklıyordu.²⁷ Ama bu teknik niteliklerin ötesinde arabesk hoşşa gidiyordu ve çok satıyordu, çünkü önemli bir sosyal kesimin acısını ve mahzunluğunu dile getiriyor ve ister istemez bir protesto aracı haline geliyordu. Bu müzik yeni bir sosyal ve kişisel benlik arayışının haykırılan ifadesiydi. Kral'ın meşhur bir şarkısı, "Tanrım beni baştan yarat!" diyordu.

1980'li yıllarda arabesk, çok geniş bir olguya verilen isme dönüşüyor, Türkiye'nin ilk gerçek kitle kültürünü oluşturuyor, halk yaşamının her alanına yayılıyordu.²⁸ Yiyecek ve içeceklerden giyim kuşama, iletişimden mizah anlayışına, alan ve zamanın kullanım biçimlerine dek yeni kentleşmiş çevrelerin yaşam tarzlarından gelip kent kültürünü değiştirmeye hizmet eden tüm öğeler, arabesk içerisinde toplanıyordu.²⁹

Arabesk, modernliğin geleneksel kültürle karşılıklı iletişiminin ifadesiydi. Arabesk müzik, "Batsın Bu Dünya", "Acıların Çocuğu", "Ben Sana Yandım" vs. gibi akla ilk gelen şarkı isimlerinin açıkça gösterdiğince, tevekkül, karamsarlık, pasiflik gibi, Doğu düşünme tarzının temel öğeleri kabul edilen içeriklere öncelik veriyordu. Öte yandan gene arabesk, Türk köylülerinin, cesaret, cömertlik, acıya dayanma, isyan, vs. gibi ideolojik, psikolojik ve geleneksel değerlerini, kent ortamında yeniden yorumlayarak ileri sürüyordu. Böylece ortaya çıkan, bunalım içinde, gerçeklik ve

26 M. Özbek, *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İstanbul 1991.

27 Orhan Gencebay ile mülakat, *Nokta* (Haziran 1984), s. 56-57.

28 A. Oktay, *Türkiye'de Popüler Kültür*, İstanbul 1993, s. 235-247.

29 O. Tan, "Arabesques", s. 155.

kader karşısında kudretsiz bir erkeklikti. Orhan Gencebay gibi, gür bıyıkları ve kararlı hareketleriyle görünüşte en belirgin hatlarla işlenmiş bir erkekliğin temsilcisini, kadere teslim olduğunu haykırırken dinlemek gerçekten çok etkileyici oluyordu. Erkekliğin geleneksel hatları, arabesk ışığında tekrar yorumlanırken, kendilerine has somut dayanma noktalarını yitiriyor ve güçlüler ile güçsüzler arasındaki temel çelişkilerin ifadesine dönüşüyorlardı.³⁰ Arabesk, acıyı bir bakıma toplumsallaştırıyordu. Ancak bunu yaparken, ne acının kaynağındaki nedenleri araştırıyor, ne de acının aşılması olanakları üzerinde düşünüyordu. Acı ve ıstırap, neredeyse varoluşu kanıtlayan ince bir hazza dönüşüyorlardı.

Türk toplumunun seçkin tabakalarının ve aydınların gözünde arabesk, kitsch ile aynı anlamdaydı. Bu çevrelere göre arabesk olgusu, içeriği ile yazgıcılığa, alkolizme, ahlâk dışı davranışlara, şiddete yol açıyor, kıskançlık, aşırı sahiplenme, erkeklik onurunun her durumda korunması gerekliliği gibi duyguları haklı çıkarıyordu. Arabeskin, modern yaşamda yeri olmaması gereken bu geleneksel erkek değerlerini çekici hale getirme kapasitesi şiddetle yargılanıyordu. Oysa arabeskin melankolik lirizmi kendini, her türlü sınıf engelini aşarak, çağdaş Türkiye'nin sosyal, kültürel ve politik özgürlüklere yol açamayan, sadece maddi planda kalmış bir modernlik ile bu modernliğin çeşitlendirdiği toplumun gereksinimlerine cevap vermekten aciz bir geleneksellik arasında sıkışmış kimliğinin ifadesi olarak kabul ettirmeyi başarmıştı.

"Çarpık kentleşme" ve edebiyatı

Latife Tekin (1957) romanlarında göç ve marjinallik temalarını işleyen en önemli yazarlardan biri. Yazarın doğrudan doğruya yaşamış olduğu deney, gecekondulu halkının yaşamını herkesten daha etkili bir biçimde yazmasına neden oluyor. Yaşam tecrübesi sayesinde

30 A. Oktay, *Türkiye'de Popüler Kültür*, s. 237. M. Stokes'un önemle üzerinde durduğu gibi icra edenlerin ve dinleyenlerin çok büyük bir çoğunlukla genç delikanlılar olduğu arabesk tamamen erkeksi bir olgu. Şarkıların sözleri, şarkıcıların homoseksüelliği ve travestizmi ile arabesk birçok şekilde iğdiş edilmişlik ifade eden bir imajlar bütünü ile kendisini takdim ediyor. Bu bakımdan arabesk şehirleşmiş Türkiye'de egemenlik ilişkilerinin yaşanma biçimleri üzerinde çok önemli bir araştırma zemini oluşturuyor.

de Tekin bu hayatı, sadece eski köylülerin modern yaşam karşısındaki boynu büküklükleriyle değil, aynı zamanda onların büyük gücü, yaratıcılığı ve iyimserliğinin de ifadesiyle aktarmayı başarıyor.

Çağdaş edebiyat sahnesinde kendini 1980'li yıllarda otobiyografik özellikteki *Sevgili Arsız Ölüm* (1983) adlı romanı ile kabul ettiren Latife Tekin, bireysel ve toplumsal kimliğin ve Türk toplumunun güncel koşullarında kadın veya erkek olmanın anlamlarının araştırılması açısından yeni bakış açıları getiriyordu.

Onun eserlerinde fakirlik, ekonomik veya sosyal bir veri olmaktan çok, yaşam üzerinde belirli bir görüş açısı ve bilgi üreten kolektif bir psikoloji ve kültürel bir konum olarak ifade ediliyordu. Metropolün düşmanca tavrı ve içinde yer alınmayan bir ortamda yaşamının doğurduğu dehşetli yalnızlık duygusu karşısında köylülerin elindeki tek silah, paylaştıkları bu bilgi dağarcığı idi. Kadınların en önemli bekçileri olduğu bu bilgi, eski halk kültürünün cin, iblis ve azizlerle yüklü büyü hazinesiyle donatılmış büyük bir adaptasyon kapasitesiydi. Bu dağarcığın içerdiği güçlere kendini emanet eden bireyler, her türlü ortamda yaşamlarını garanti altına alabilmekteydiler.

Sevgili Arsız Ölüm'de anne figürü, bu kadınlara özgü hafızanın canlı bir abidesi gibidir. Bir radyo, bir soba, bir su tulumbası gibi garip nesneler arasında bir garip nesne olarak, cinsine has hafıza dışında her türlü savunmadan yoksun bir şekilde kocasının köyüne getirilmiş olan bu kadın, diğer köylüler arasında kendine sağlam bir yer edinmeyi ve ailesinin karmaşık dinamiklerini yönetmeyi başaracaktır:

“Huvatın şehirden getirdiği kadın pek yaman çıktı. Az zamanda tandırda ekmek pişirmeyi, koyun kırmayı, tezek yapmayı, kuzu emiştirmeyi, tavuk teleğiyle çocuk düşürmeyi öğrendi. (...) Sadece, yolda önüne bir erkek çıkınca durup erkeğe yol vermesini öğrenemedi (...) Kızın arkasından bir de oğlan doğurunca iyice yerine yerleşti”.³¹

Kocası, Huvat, daima evin dışında, diğer erkeklerle bitmez tükenmez bir rekabet içinde tüm âleme becerikliliğini ispatlama ça-

31 L. Tekin, *Sevgili Arsız Ölüm*, İstanbul 1983, s. 12.

bası içinde yaşamaktadır. Şehirde çalıştığından uzun süreler boyunca köyden uzak kalır. Köye her dönüşünde köylüleri hayrete düşürecek tuhaf bir şey getirir beraberinde. Köye getirdiği en son tuhaf şey, otobüs, “günün birinde ... sırtım bahçe duvarına dayayıp huzura”³² kavuşunca Huvat, yine saplantı ile avcılığa başlar:

“Şafakla beraber tüfeği omuzuna takıyor, itini de yanına katıp çıkıp gidiyordu. Akşam karanlığında av çantasından kan damlata damlata geliyor, tavşan etinden başka da hiçbir şey yemiyordu (...) Öyle ki Atiye sağdan soldan boş fişek kovanları toplamaktan, kovanların ağzına göre yuvarlak yuvarlak kağıt kesmekten, içlerini saçmayla doldurmaktan bıktı (...) Bir gece Huvat’ı sıvazlaya sıvazlaya uyuttuktan sonra, fişeklerin hepsini topladığı gibi kuyuya attı. Huvat ertesi gün, ortalıkta dört döndü. Bağırды, yalvardı. Günlerce Atiye ile küslük çekti. Sonra sonra duruldu. Dama bir güvercinlik yaptı. Bahçenin bir köşesinde keklik beslemeye başladı (...) Atiye, kocasının bu halinden huylandı, korktu. Saçından üç tel çekip hocaya okuttu. Huvat’tan uğrun muska yazdırıp, keklikliğin, güvercinliğin içine gömdü...”³³

Keklik sevdasından kurtulan Huvat bu sefer de kendini yumurta oyununa kaptırır, bundan sonra köye ilk varan siyasi partiye yazılır ve evin odalarından birini okula dönüştürmeye karar verir. Köyden köye dolamp partiye üye toplamaya, arada bir kirli çamaşırlarını yıkasın diye Atiye’ye yollamaya başlar. “Atiye Huvat’ın yolladığı kirlileri ‘sevda bozma’ muskalarının suyuyla yıkadı. Donunu içliğini her defasında okutup Çerçi’nin eline öyle verdi”.³⁴

Latife Tekin’in getirdiği orijinallikler arasında, kadın dünyasının analizini, nesilden nesile ulaştırılmış bu cinse özgü bilgi demetini deşifre ederek yapmayı denemesi, ataerki yapılar açısından en ilginç olanı. Bu bakış açısı, kimlik arayışını, dış görünüşleri bir yana bırakarak içselleştirmeye izin veriyor. Onun romanlarında kadınlara özgü hafıza, bir yandan içe, ev dünyasına dönük, etkisini aile üyelerinin duygusallıkları üzerine icra eden çok

32 A.g.e., s. 14.

33 A.g.e., s. 14-15.

34 A.g.e., s. 21.

büyük bir gücün ifadesi olarak beliriyor. Öte yandan aynı hafıza, kadın ve bağlı olduğu kişilerin hizmetinde, psikolojik direnme ve hayatta kalma stratejilerine gerekli araçları sağlıyor. Sevgili Arsız Ölüm'deki anneden başlayarak, onun kadın karakterleri, kadınca sezgileri sayesinde, ezilenlere has bir bilinç geliştiriyorlar. Bu, nesnel ve öznel itaat zorunluluğuna bağlı olarak geliştirilen özel bilinç sayesinde, ihtiyaçları önceden sezip karşılamak veya anlaşmazlıklardan önce davranmak için gerekli gözcülük yeteneğini ediniyorlar. Bu şekilde ataerkil alan içerisinde kadınlar, sadece güçlünün gücünü kendi aleyhine çevirerek veya büyüye başvurmak yoluyla da olsa, bir miktar egemenlik kullanabiliyorlar.

Sevgili Arsız Ölüm'ün Atiye'si, elindeki her türlü araca başvurarak kocasına, kocasının kalın kafalılığına, onun yokluğuna, sorumluluk duygusunun gelişmemişliğine karşı, sürekli mücadele verir. İstanbul'a göç eden aile, yoksulluğa düştüğünde ve ekonomik kriz baba otoritesini tamamen ortadan kaldırdığında, ailenin birliğini ve ayakta kalmasını garanti eden tek güç Atiye'nin hafızası, zayıflara özgü bilgisi olacaktır.

Romanın erkek karakterleri, özellikle de baba, şehir ortamında, aileyi etkisi altına alan işsizliğe paralel olarak küçük düşürücü bir dönüşüme uğrarlar:

"Huvat, köpek kanı yağdığı gün, erkenden asık bir yüzle eve geldi. Arkasından Halit'le Seyit içeri girdi. Topluca kara sövüp saydılar. O kış işsiz kaldılar (...) Huvat'ın havalar ısınınca işlerin açılacağına dair ettiği yeminler havaya gitti, bahar rüzgârlarına karıştı. İşler açılmadı (...) Günlerini yol müteahhitliği yaptığı sıralarda bavul bavul para kazandığını (...) düşünmekle, geçmişinde gönlünü gezdirmekle geçirmeye başladı. Atiye 'Müteahhitlik alnına yazılmadı ya, elin ayağın tutuyor yevmiye git anam' diye Huvat'ın etrafında dört döndü (...) Ama kocasını el kocaları gibi yevmiyeye gönderemedi. Huvat 'Ben yevmiyeye gidemem, herkesi kendime güldüremem' diyerek Atiye'yi çaldı çaldı azarladı".³⁵

İçine düştüğü iktidarsızlık hissi Huvat'ı dine yöneltir:

35 A.g.e., s. 74-76.

"Koltuğunun altına iki yeşil kaplı kitap aldı. İki de bir cebinden tarağı çıkarıp sakalını taraya taraya yemek sofrasındayım demedi, misafirlikteyim demedi, kitapları dizinin üstüne yatırıp önüne gelene vaaz vermeye başladı. Dirmit'le Mahmut'u götürüp cami okuluna kayıt ettirdi. Aliye'nin Nuğber'in başını bağlattırdı. Çocuklarının yanında uzanıp yatmasını yasakladı. Her sabah evden çıkarken, evdekileri sıraya dizdi. Elini uzatıp öptürdü (...) gün günden hocalığı ilerletti. Ayın yedi günü kendini camiye kapattı, geri kalan günleri oruç tuttu. Evi barkı unuttu. Atiye, Huvat'tan umudu kesince, Halit'le Seyit'in etrafında dört dönmeye, onların elini gözlemeye başladı. Seyit, 'Ben delikanlı değil miyim kız, sizi aç bırakmam' deyip sabah ezanı okunmadan yollara düştü. Halit işten kaçıp eve geldi, Atiye'nin bağırıp çağırmasına, laf dokundurmasına aldırmadan, aynaların karşısına geçti; bir 'Şu bendeki gözlerin güzelliğine bak!' diye övündü, bir 'Ben niye mühendis değilim!' diye dövündü".³⁶

Bir taraftan şehirdeki iş pazarında gerekli uzmanlıklardan yoksun olarak rekabet etmenin güçlüğü, öbür taraftan kendileri hakkında besledikleri yüksek fikirler, ailenin erkeklerini büyük bir ümitsizliğe iter. Ciddi ve yorgunluk nedir bilmez bir işçi olan Seyit, soğuk şantiyelerde kalorifer borularını kaplaya kaplaya verem olur. Seyit'in hastalanmasıyla ailenin geçimini garanti etme görevi sorumsuz ve tembel kardeş Halit'e düşer:

"Halit babasının dilinden, annesinin dik dik bakmasından kurtulmak için sabah kalkar kalkmaz başını alıp kahveye gitti. Akşam suçlu suçlu gelip bir köşeye çekildi (...) Huvat sonunda dayanamadı. (...) oğlunun arkasına düştü. Halit babası arkasından kahveye girdikçe içinden sövdü saydı. Elindeki sigarayı yere atıp kızgın kızgın üstüne bastı (...) Sigara içmek, oynamak için babasının kalkıp gitmesini bekledi (...) Babasından yakasını kurtarmak için çalışmaya başladı. Kazandığı paranın yarısını eve getirdi, yarısını kırptı. (...) (Huvat) Halit'in üstüne yürüdü. Oğlunun boydan boya koca kalıbına tükürdü. Tükürmekle öfkesini alamadı. Ellerini havaya kaldırıp ağlamaya başladı".³⁷

36 A.g.e., s. 76-77.

37 A.g.e., s. 90-91.

Erkek otoritesi, bütün ezikliğine rağmen, eskiye nispetle daha büyük bir şiddetle evde, özellikle kadınlar üzerinde hâkimiyetini sürdürmektedir. Evin büyük kızı, artık evlenme yaşına gelmiş olan Nuğber, komşunun pencerede gördüğü oğluna âşık olmuştur. Atiye kızına yardım etmek için onu

“alıp alıp parka çıkmaya başladı. Nuğber elinden işini iğnesini bıraktı. Başını açtı. Aynanın karşısına geçti. Gözünün önünde bir tutam kahkûl kesti. Huvat koltuğunun altında yeşil kitapları, öksüre öksüre merdivenden çıktıkça, bu defa Atiye, kızını kocasından kaçırarak delik aradı. Ama kızı Huvat’tan kaçırıyım derken Seyit’e yakalandı. Seyit Atiye’yle Nuğber’i parktan önüne katıp eve getirdi. ‘Ben delikanlı değil miyim kız, bu kızın hali ne!’ deyip Nuğber’i ayağının altına aldı. Saçlarını yoluk yoluk etti. İki gün sonra da tahminleyip komşu oğlanın yolunu çevirdi. Sokakta ne kadar insan varsa camlara döküldü. Halit kardeşinin kavgaya tutuştuğunu duyar duymaz (...) Seyit’e yardıma vardı. Oğlanın anası babası düşüp sokağın ortasına bayıldı. Nuğber banyoya kaçıp üstünden banyoya kilit vurdu. Kilit Nuğber’i kardeşlerinin elinden kurtarmaya yetmedi. Nuğber kardeşlerinden, Atiye Huvat’tan dayak yedi. Dayağın ortasında kapıya polis geldi. Toplanıp karakola gittiler (...) Huvat o gece eve gelir gelmez, üçten dokuza şart edip Atiye’yi boşadı. Dirmiş’ti, Mahmut’u, Seyit’i yanına çekti, Nuğber’le Halit’i evlatlıktan reddetti. Sonra kalkıp kendini denize atmaya gitti. Seyit bir ağıtla babasının arkasından koşup yetişti. Önüne durdu. (...) Gözlerini karanlık sulara verip yalvarmaya başladı. O yalvardıkça Huvat yeni gelin gibi nazlandı. Onlar orada ‘Atardın! Atmazdın!’ diye çekişip dururken evdekiler Huvat’ın ölümüne sebep olacak olan Nuğber’i ortalarına aldılar. Kıza bir dayak daha attılar. Nuğber dayağın üstüne banyoya kapanıp çamaşır sodası yedi. Gelip odanın ortasına ‘Kût!’ diye devrildi. O devrilir devrilmez Huvat önden, Seyit arkadan içeri girdiler. Huvat bir ağıtla Nuğber’in başına oturdu, Seyit ‘Bacım! Bacım!’ diyerek Nuğber’in üstüne yumuldu. Ağlaya ağlaya Nuğber’i kucığına alıp aşağı indirdi. Doktora götürdü”.³⁸

38 A.g.e., s. 78-79.

Sevgili *Arsız Ölüm*'de anlatılan şahsi ve ailevi şehirleşme tecrübesi, koral bir anlatımla 1984 yılında yayınlanan *Berci Kristin Çöp Masalları*'nda yeniden ele alınıyor. Masalların kahramanı, 1950 yıllarında İstanbul çevresinde doğan pek çok gecekondu mahallesinden birini, Çiçektepe'yi inşa edip orada yaşamaya başlayan, bir grup kişi:

"Bir kış gecesinde, gündüzleri kocaman tenekelerin şehrin çöpünü getirip boşalttıkları bir tepenin üstüne, çöp yığınlarından az uzağa, fener ışığında, sekiz kondu kuruldu. Sabah konduların üstüne yılın ilk karı düştü. Borca alınmış ziftli kâğıtlardan, inşaat tahtalarından, at arabalarıyla harmanlardan taşınan briketlerden kurulan bu sekiz konduyu ilkin çöp ayıklamaya gelen insanlar gördü (...) Sabah naylon legenden çatıları, eski kilimlerden kapıları, muşambadan camları, ıslak briketlerden duvarlarıyla, çöp yığınlarının çevresinde, ampul ve ilaç fabrikalarının alt yanında, tabak fabrikasının karşısında, ilaç artıklarının ve çamurun kucağına bir mahalle doğdu".³⁹

Köylülükten sıyrılmaya başlayan gecekondu kurucuları bu yeni ortama, asırlardır aralarında sürdürdükleri fısıldaşmayı taşıyorlardı. Bu fısıltı, giderek çok sesli bir koroya dönüşecek, yavaş yavaş tek tek sesler kendilerini duyurmaya başlayacaklardı. Tekin masallarında, bu fısıldaşmanın geçirdiği evrim aracılığıyla, metropolün yabancı ve düşmanca ortamında varlığını garanti etmek için zor bir mücadeleye giren Çiçektepe halkının hikâyesini anlatıyor. Bu hikâye, rüzgârın, martıların, fabrikaların seslerinin katıldığı sürekli bir kakafoni ile gelişiyor. Topluluk, üyelerinin birbirlerine karşı takındıkları kavgacı ve alaycı tavırlara rağmen, yüksek seviyede bir grup dayanışmasına sahip olmayı başarıyor. Bu başarının gerçek nedeni, topluluğun terk ettiği kırsal dünyaya has insan ilişkilerini muhafaza etmeye devam etmesi. Bu insan ilişkilerinde bireylerin yaşantısı, devamlı bir gerilim, kıskançlık, baskı ve birliktelik duygusu içinde, topluluğun yaşamı ile kenetleniyor.

Çiçektepe halkı, en basit ihtiyaçlarını bile nasıl giderebileceğini bilmeden, şehirde kendine bir hayat yaratmanın mücadelesini ve-

39 L. Tekin, *Berci Kristin Çöp Masalları*, İstanbul 1984, s. 9-10.

riyor. Gecekonduların kurulmasından itibaren birbirini izleyen bir olaylar dizisi, eskinin artıkları üzerinde yeni bir topluluğu, Çiçektepe halkını yaratıyor. Çiçektepe'ye özgü âdetler, dil, şarkılar, şiirler ve kurallar oluşuyor. Göçmenler, buldukları malzemelerle nasıl evlerini icat ettilerse, aynı şekilde, köyde edindikleri bilgilerle içinde bulundukları ortamın olanaklarını bir araya getirerek yeni geçim yolları yaratmaya çalışıyorlar. Ekonomik sorunlarla, dolayısıyla fiziksel ortamın şartlarıyla erkekler uğraşıyorlar. Nitekim Çiçektepe'yi bir an rahat bırakmayan rüzgâr, bütün erkekleri sakat ediyor. Sakatlıktan kurtulan erkeklerin şehre karşı tutumları derinden değişmeye başlıyor. Kadınlar ise Çiçektepe'deki yeni hayatın gerçek yaratıcıları. Topluluğun yegâne hazinesi olan geleneklerden gelme çözümleri muhafaza edenler onlar. Yeni yuvalarını muska ve dualarla yalnız yıkıcılardan değil, bitmek bilmeyen rüzgârın etkilerinden de koruyorlar. Aynı şekilde, hastalıkları sevdiklerinden, işsizliği kocalarından uzak tutmak için uğraşıyorlar. En sonunda, çöp ve yoksulluk üzerine, yeni bir varoluş yaratmayı başarıyorlar.

İki cinsin işlev ve yaşam alanları arasındaki geleneksel mesafe varlığını muhafaza ettiği sürece, Çiçektepe kadınları kendi evlerinde ve içinde yer aldıkları toplulukta, hep bilip kullandıkları hâkimiyeti sürdürüyorlar. Çiçektepe'ye modern hayatın unsurlarının girmeye başladığı ana kadar, onların gücü ve hâkimiyeti topluluğun güncel yaşantısında kendini hissettirmeye devam ediyor. Tirintaz Fidan'ın "gece dersleri" ile cinsellikleri üzerine düşünmeye başladıkları andan itibaren kadınlar, toplumsal sahneden uzaklaşmaya, ilk fahişeler Çiçektepe'ye ulaşmaya başlıyorlar. Kadımların, varlıklarını kadın olarak sürdürme ihtiyaçlarını öne sürmek üzere harcadıkları her çaba, erkeklerde bunalıma yol açıyor. Kocalar, karılarının bu yöndeki her protestosunu bastırma görevini üstleniyorlar. Onların cinsel tatmine ulaşma hakkını, sevmek, anne ve eş olmanın ötesinde kadın olarak görülme isteklerini, şiddetle reddediyorlar. Kadınların ulaşmak istedikleri özgürlük, genellikle ancak yalnızlığı kabul etmek veya fahişe olmakla mümkün.

Gecekondu sakinlerinin kadın veya erkek iş piyasasına dahil olmaları, ancak çok yüksek maliyetleri kabul etmeleriyle müm-

kün olabilecektir. Kadınlar evlenmeye niyetleri olmadığına yemin etmeye zorlanacak, hatta hamileliklerine son verecekler, erkekler ise, fabrikalarda maruz kaldıkları zehirlenmeler yüzünden cinsel iktidarsızlık çekmeye başlayacaklardır.⁴⁰

Çöp tepelerine nihayet arabesk zamanı da gelir. Belirli bir refaha ulaşmış olan topluluk, kendine has, tüketim temelli bir modernlik oluşturmaya başlar:

“Herkes gitti (...) buzdolabı alıp kondusuna getirdi. Buzdolaplarını duvarlara dayayan konducular birer ikişer bankaya çekildi. Banka cüzdanlarını koyunlarına sokan konducuların yüreklerine şıp şıp sevinç damladı. Sevinç şıptırtılarından sonra Çiçektepe’liler arasında bitmek bilmeyen bir eşya yarışı başladı (...) Bir satıcı Çiçektepe’nin tüm kadınlarına likör takımı satmayı başardı. Bir başka satıcıdan da konduların tüm kadınları kırmızı tül perde aldı (...) Gazino Otel’ler açıldı. Gazino Otellerin kapılarına yanıp sönen cinsten sarı, kırmızı, mavi ampuller takıldı (...) müzik yapma işine sarılan Çingeneler en kıvrak havaları öyle dokunaklı tellerden çaldılar ki, Gazino Otellere efkar dağıtmaya gelen insanlar duman olup savruldu. Masaların az uzağında yan yana dizilmiş sandalyelerde oturan edalılar eğilip memelerini göstererek, öne kıvırdıkları dudaklarını pespembe dilleriyle yalayarak müşterileri avutamadı. İçki ve çingene çalgısının etkisiyle eskardan komaya giren insanlara el altından esrar ikramında bulunuldu”.⁴¹

Latife Tekin’in 1989 yılında yayınlanan üçüncü kitabında, *Buzdan Kılıçlar*’da, kente göçenlerin 1980’li yıllardaki marjinal yaşamı anlatılıyor. Artık şehir yaşamına bir ölçüde entegre olmuş olan gecekondulu semti, şehri çevreleyen uzak bir kemer haline gelmiştir. Bireyler burada şehirli olmanın ayrıcalığını, sahip oldukları mallar aracılığı ile yaşamaktadırlar. Kimlikler, tüketim maddeleriyle entegre olacak derecede dışarı taşınmıştır. Kitabın kahramanı Halilhan, kimliğinin anlamını sahip olduğu eski bir Volvo arabada bulmaktadır:

40 A.g.e., s. 121-122.

41 A.g.e., s. 111, 124-125.

“Volvo, kıyılarındaki evlerini, ıslak kibrit kutularına benzetip gizlice sevdiği, her gün derin bir eksiklik duygusuyla seyrettiği şehirden ona bir armağandı. Ayağını azıcık oynatarak muazzam güçlere hükmedebilen, bir direksiyon çevirmesiyle tonlarca ağırlıktaki araçlara yön verebilen tekniğin selamı”.⁴²

Halilhan ulaşılabilir bir dünyanın hatıralarıyla yüklü kıymetli bir parçayı elde etmiş olmanın verdiği kıvançla arkadaşının “kulağına bir enerji kütesinin kendisini güdümlendiğini” fısıldamış ve “volvonun onları ülke ekonomisine yön veren kişilerle buluşturacağından kuşku duymadığını”⁴³ eklemişti. Araba onunla şehir arasındaki tek köprü, düşlerini içinde taşıyan somut bir kutuydu:

“Torpidosunda renkli dünyası, kıvrım kıvrım kabloları, orijinal çöp torbası, bardak tutacağı, elektrikli minik süpürgesi (Halilhan’ın yandan kaplığı bu alet sözüm ona ta Amerika’dan getirtilmişti) aynasında sallanan lastik kartalı, siyah peluşu, çıkma paynır setiyle”⁴⁴

Volvo, sahibinin yaratıcılığını ifade edebileceği tek yer, ona her zaman tatmin vermeye hazır tek şeydi:

“Volvonun aynasını, elektronik donanımını, farlarını ürpererek okşadığı, yüzünü bir fısıltı gibi kaputuna sürdüğü sıralarda o harika yakıştırmayı, ‘vitesli tespih’ denen lafı uydurdular. Pılık pırtık adamlar Halilhan’m tespih niyetine otomobil çektiğini iddia ediyorlardı”.⁴⁵

Kahraman tüm yaşamını Volvo’ya teslim etmişti. Duygusal yaşamı bile Volvo tarafından idare ve ifade ediliyordu:

“On gece kadar önce, eve doğru yol alırken Volvo birden ana yoldan sapmış, karanlık dar sokaklardan geçip kendiliğinden adı Bella olan bir pavyonun kapısına dayanmıştı. Halilhan’ın içinden su gibi bir şeyin aktığını hissetmesiyle kendini pavyonda bulması bir olmuştu. Gözlerinin sahnede bulunan Brezilya

42 L. Tekin, *Buzdan Kılıçlar*, İstanbul 1989, s. 15.

43 A.g.e.

44 A.g.e., s. 19-20.

45 A.g.e., s. 20.

revüsünden bir dansçının gözlerinin içine gömüldüğünü, kalbinden vurulduğunu, sıcak yarasını tutarak boş bulduğu bir koltuğa çöktüğünü hatırlıyordu. Siyah dalgali saçlı, ince uzun bacaklı, baldırlarını önden tümüyle açıkta bırakan kuyruklu eteğinin uçları tavus kuşuna benzeyen kuşlarla işli Brazilya'lı, bir anda kanına girip damarlarında fırtınalar koparmıştı, ıssız hücreleri hâlâ cayır cayır sızlıyordu. Volvo tam tamına altı gece, kalbinin çarpıntısını duyar duymaz motorunu gaza vermiş, revü programa çıkmadan Halilhan'ı Hızır gibi Bella'ya yetiştirmiş, Halilhan da bir yerden emir almış gibi kadının başından aşağı tas tas gül yaprağı dökmüştü. Nihayet sahneden masasına eğilmiş, insanın içini gıcıklayan bir Türkçe'yle 'Seni seviyorum Halilhan' dedikten sonra çabucak çekilip bir daha dönmek üzere ışıkların altında yitmişti".⁴⁶

Şans eseri bulunmuş bir işin getirdiği tüm kazancı gül yapraklarına yatırıp helak eden Halilhan yeniden Volvosuyla yalnız kalmıştı.

Buzdan Kılıçlar'da Latife Tekin'in fakirleri şehir gerçeğine marjinal konumdaki yaşamlarında göreceli bir refaha kavuşmuşlardır. Ancak bu, ulaşılamaz olmaya devam eden bir modernlikten arta kalanlara sahip olarak elde edilen refahın maliyeti çok yüksektir. Halilhan Volvo'sunu ve ona sahip olmakla kazandığını sandığı saygınlığı muhafaza edebilmek için öz kardeşlerini dolandırmaya, karısı ve çocuklarını aç bırakmaya hazırdır. Dünyaya zavallı eşyalar aracılığı ile bakmak yeni ve giderek büyüyen bir fakirliğe yol açar. Bu insani ve kültürel yeni fakirlik bir öncekinden, maddi yoksunluktan çok daha acıdır.

Eşcinsellik

1980'li yıllarda ideolojilerin prestijlerini yitirmiş olmalarının yanı sıra bireyin, tüketici sıfatıyla da olsa kendini güçlü bir biçimde kabul ettirmesi, bastırılmış cinsel kimliklerin kendilerini ifade etmesine olanak sağlıyordu. Bir yandan laik ve aydın çevrelerde doğan bir feminist hareket, diğer taraftan ise eşcinsellerin sanat sah-

46 A.g.e., s. 23-24.

nesinde, özellikle de müzik alanında kendilerini kabul ettirmele-ri, bu durumun ilk göstergeleri arasındaydı.

Murathan Mungan'm şiir, oyun, hikâye ve romanları bu bağ- lamda özel bir ilgiyi hak ediyorlar. Mungan, kültürlü ve çok ince- likli bir yazar; dil üzerine bir estetikçi titizliğiyle çalışıyor. Ülke- nin son yıllardaki en iyi edebi ürünleri arasında yer alan yazıla- rında, Türkiye'deki erkek kimliğini problematik bir biçimde ele alıyor. Erkek olmanın bireysel ve toplumsal anlamı üzerinde yo- ğunlaşıyor, bu oluş süreci içerisindeki şiddet ile hesaplaşıyor. Mungan'ı başka birçok yazarla, özellikle kadın yazarla birleştiren diğer tema ise, gerek erkeklerin gerek kadınların aşk ilişkileri ya-şamakta karşılaştıkları zorluk. Onun kitaplarında ontolojik bir imkânsızlık olarak ortaya çıkan aşk, genellikle cinsel istekle ka- rıştırılan bir ihtiras, 'kendi'nin sınırlarını aşp 'öteki'ne açılmayı başaramayan, otistik, kendine döngü bir beraberlikte sıkışp ka- lan bir içgüdü olarak ifade ediliyor.

1985 yılında yayınlanan, Mungan'm babasına ithaf ettiği *Cenk Hikâyeleri*'nde yazarın çocukluğundan hatırladığı masal, hayal ve imajları yeniden işleyerek türettiği hikâyeleri buluyoruz. Konular aşk/şiddet, ölüm-ayrılık/dönüş, arkadaşlık/ihanet, cesaret/korkaklık gibi ikilemler üzerine odaklanıyor. Şiddet, her şeyin üzerinde orta- ya çıkan, 'Doğulu' erkek benliğinin en belirleyici özelliği olarak ifa- de ediliyor. Mungan kitapta varlığı yokluktan ayıran ince çizgi üze- rinde hareket ederek kendinde ve toplumda erkek benliğinin ne anlama geldiğini, neyin gerçekten erkeği tanımladığını araştırıyor.

Cenk Hikâyeleri'nde toplanmış olan öykülerin hemen hepsi Anadolu'daki yaygın geçiş ritüellerini anlatıyor. Bu ritüellerde er- genlik yaşındaki çocuklar yaşlılarıyla boy ölçüşerek erkekliğe ulaştıklarını ispatlamak zorundalar. Örneğin *Ökkeş ile Cengâver*'de⁴⁷ cinsel çekimden yoksun olmayan derin bir dostluk-

47 Hikâyenin başlığı, Mungan'ın birçok eserinde olduğu gibi, iki kahramanın an- lam yüklü isimlerinden oluşuyor. Yazar Ökkeş sözcüğünü 'derin olan, sevmeyi bilen' olarak açıklıyor. Bu kelime büyük bir olasılıkla Türkçe *ök* (topuk) ve Farsça fiil kökü *keş*ten (acı çeken) oluşuyor. Böylece oluşan Ökkeş 'ezilmiş, to- puk altında kalan' anlamım taşıyor: Genç kahramanın pasif, uysal konumunu gösteren, anlamlı bir isim. Cengâver ise tam karşıt özellikleri ifade ediyor. Mun- gan'ın 'öfkeli, kurumlu' olarak izah ettiği bu sözcük de Farsça kökenli; mücade- leci, savaşçı anlamlarını taşıyor. (G. Bellingeri ve U. Marazzi'ye yardımları için teşekkür ederim.)

la birbirine bağı, her şeyi paylaşan iki gencin hikâyesi anlatılıyor. 'Geçiş' töreni gereğince iki arkadaş aralarında boy ölçüşerek cesaret, kararlılık, dayanıklılık seviyelerini, yani erliklerini göstereceklerdir:

"Yedi kat urganla dolamışlardı ağaca. Bağlanırken al basmıştı Ökkeş'i (...) Cengâver erliğini sınavacaktı obanın ve törenin gözünde. Oysa Ökkeş, Cengâver'i sınıyordu (Bu törende kim-
senin bilmediği buydu) (...) Ya şimdi Cengâver'in dost yumru-
ğu yüzünü tanınmaz mı edecekti Ökkeş'in? (...) Boyları aynı-
ydı. Yüzleri aynı. Gözleri aynıydı. Yaşları aynı. Masumdular. (...) Erliğin hoyrat yasası karartmamıştı gözlerindeki bayramları
(...) (Ökkeş) ilk yumruğu karnında duydu. Başını kaldırdı, gözleri değdi birbirine. İşte o an gözleri kıvılcım aldı Ökkeş'in. O ocak o zaman harlandı. Cengâver'in erliği asılı kaldı havada
(...) Parmakları çözüldü. Ökkeş'in gözleri töreyi, erliği, her şeyi unutturdu Cengâver'e. Can acısı değildi Ökkeş'in gözlerindeki. Bunu en iyi Cengâver bildi. Bu gözler ilk kez böyle bakıyordu kendisine. Anladı ki artık dövdüğü Ökkeş değildi (...) Cengâver gözlerini kurtardı Ökkeş'ten. Başını öne eğdi. 'Mecburum Ökkeş' dedi. 'Töre gereği, bilirsin'. Ökkeş anlamaz göz-
lerle bakıyordu. Hiçbir dile çevrilmez olmuştu gözleri (...) 'De-
de keşke beni seçseydi' dedi Cengâver. Ağaca bağlamalık diye beni seçseydi. Ağaca bağlananın işi kolaylıyor, inan. Ağaca bağ-
lanan ilk yumruğu atmıyor, yalnızca bekliyor (...) Seni dövme-
ye mecburum. Yüreğim dağlansa da, aklım yüreğimle cenk tu-
tuşsa da, yumruğumu törenin buyruğuna vermeye mecburum. Bağışla beni! Erliğim ortada. Ve benden başka onu koruyacak kimse yok. Ökkeş susuyordu. Ökkeş hiçbir şey anlamıyordu. Eğer ağaca bağlanan Cengâver olsaydı, kendi vurabilir miydi ona? Böyle kıyasıya, böyle acımasız, böyle düşmanca vurabilir miydi? Cengâver ağlıyordu. Yalvarıyordu. Ökkeş'i değil, yum-
ruklarını dövüyordu sanki. 'N'olur söv bana Ökkeş. Anama, babama, atama söv! Ağzına geleni söyle, n'olur bir şey de Ök-
keş! Utancım la baş başa bırakma beni' (...) Ökkeş canının dışı-
na çıkmıştı sanki, bedenini unutmuştu. Her şeyi unutmuştu
(...) boynu düştü. Cengâver soluk soluğa toprağa çöktü. Yakla-

şan atlıları bekledi. Yumruğu kanıyordu. Atlılar Ökkeş'i çözdüler. Urgan halkalanarak ağacın eteğine yığılıverdi. Ökkeş'i bir atın sırtına vurup yolladılar. Cengâver ağaca baktı. Ağaç suçsuzdu. Tek başınaydı (...) Cengâver erliğini sınıamıştı Ökkeş'in genç bedeninde. Açtığı yaralar ne denli zorluysa erliği o denli zorlu olacak demektir".⁴⁸

Şiddet, erkeklığın en belirleyici özelliği. "Boyacıköy'de Kanlı Bir Aşk Cinayeti"nde resimli romanların Superman'ı az önce tecavüz ettiği Sofokle'nin trajik kahramanı Antigone ile konuşuyor:

"Size nasıl olsa tecavüz edilecekti. Bunun daha erken olmasında sizin için yarar var. Hem biliyor musunuz tecavüz insanı olgunlaştırır. Benim içinse ayrı bir anlamı vardı bu tecavüzün. Gücümü ilk kez sınadım ben. Hani herkesin hayran olduğu o doğa üstü gücüm var ya. (...) Hiçbir zaman kullanılmamış bir güçtü o. İlk kez kullandım. Bilerek, isteyerek, seçerek ilk kez. Birine tecavüz etmek, varolduğunu duymaktır. Bir gizli teoridir tecavüz".⁴⁹

Tanınmış çocuk masallarını yeniden ele aldığı *Kırk Oda*'da Mungan aşkı bir hastalık gibi, aniden ortaya çıkan bir delilik gibi tarif ediyor. Aşk bir rüyadır, bir çılgınlıktır, gerçeğe döküldüğü anda ortadan kaybolur. Mungan "sevdiğimizizin suretini unutana dek seraplara sevdalanmayı severiz. Sevdalar ve düşler uçar gider; gerçek olan, onlar için çekilen acılardır"⁵⁰ ve biz bunlara âşık oluruz diye yazıyor. "Zamanımızın Bir Kül Kedisi"nde de şöyle bir bölüm var:

"Prens oymalı koltuğunda canı sıkılmış oturuyordu (...) Kımıldamayan gözlerle çevresini gözlüyordu (...) Salondaki bütün genç kızlardan daha güzeldi (...) İnsanlar iki yana çekilerek yol veriyorlardı Külkedisine. Herkes büyülenmiş gibiydi. Prens büyülenmiş gibiydi. 'Ne kadar bana benziyor bu kız' dedi (...) O

48 M. Mungan, "Ökkeş ile Cengâver", *Cenk Hikâyeleri*, İstanbul 1989 (ilk yayın 1986), s. 101-106.

49 M. Mungan, "Boyacıköy'de Kanlı Bir Aşk Cinayeti", *Kırk Oda*, İstanbul 1993 (ilk basım Ankara 1987), s. 30.

50 F. Berktaş, *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*, İstanbul 1994, s. 17.

görmeli gecenin bir düş, sayrılı ve sanrılı bir düş olmadığını gösteren tek kanıt olarak o cam ayakkabı kaldı (...) (Külkedisi) ilkin ayakkabının üzerine koydu ayağını, ardından ayağına geçirmeye çalıştı. Ansızın bütün coşkusu, sevinci, umutları söndü. O cam ayakkabı Külkedisinin de ayağına olmadı. Ertesi gün diye bir şey yoktu”.⁵¹

Aynı şekilde, “Yüzyıllık Uyuyan Güzel”de prens sevdiği prensesin yüzyıldır uyuduğu odaya nihayet vardığında:

“Delicesine tutkun olduğu prensesi ilk kez görecekti (...) Uykusuyla büyülenmiş güzelliğine, efsanesinin güzelleştirdiği yüzüne uzun uzun baktı. (...) Sonra kararını verdi: Aradan yüzyıl geçse de uyandırmayacaktı onu (...) Uyandırdığında bu sevdanın, bu büyüünün, bu tılsımın bozulacağım biliyordu çünkü; bir bakış, birkaç söz, bir dokunuş, her şeyi bozacaktı. Sevmek suskunluktu, sevmek kesin bir sessizlikti, sevmek uzaklıktı, sevmek dokunamamak, erişememek, sevişememektir. Ya da yüzyıllardır böyle öğretilmişti sevmek. Öte yandan sevmek göze almaktı, sonuna dek gitmekti (...) Prensесin yüzyıl beklemiş dudaklarına o masal öpücüğünü kondururken böyle karmaşık duygular içindeydi işte. Sevmek imkânsızlıktı”.⁵²

Prens prensesi uyandırdığında aniden “anladı ki uyuyan güzelin kendisini değil masalını seviyordu Prens (...) Bu öpücükle onu kazandım, onu yitirdim”.⁵³ Aşkın bu imkânsızlığı er veya geç her durumda kendini gösterecektir. Yapılması mümkün olan tek şey aşk çevresinde düşler kurmaktır.

“Aşkın Gözyaşları veya Rapunzel ile Avare”nin kahramanı Ümit, kendi kendine düşünüyor aşk üzerine:

“Aşk gerçekten çekip gitmiş miydi hayatımızdan? (...) Annesi Güzin Hanım’ı düşündü Ümit. Ağabeyi Ömer bir kıza sevdalanmıştı, üç yıl sürdü sevdası, tam evlenecekken annesi Güzide Hanım girdi araya ayırdı onları. Onları kimse ayıramaz sanıyordum. Sanıyorlardı. Kızın ailesini tanıımıyordu annem. Ne idüğü

51 M. Mungan, “Zamanımızın Bir Kül Kedisi”, *Kırk Oda*, s. 43 ve 46.

52 M. Mungan, “Yüzyıllık Uyuyan Güzel”, *Kırk Oda*, s. 122-123.

53 A.g.e., s. 124.

belirsiz bir aile olduğunu düşünüyordu. Ailesini tanımadığı, geçmişini bilmediği bir gelin onun gözünde bütün kötülüklerin kaynağıydı. Başkalarının (çocuklarının) hayatına hükmetmeden yaşayamayacak kadınlardandı. Oysa kendisi hanidir oğlu için kız bakıyordu. Nitekim Sevil denilen kız o zaman çıktı ortaya (memleketlisiydi). Ağabeyim Ömer uzun zaman direndi. Anneme karşı koydu. Çünkü o kızı çok sevmişti, onun için aşk şiirleri yazmış, gözyaşları dökmüştü, içip içip sarhoş olmuştu. Bunlar da sahici değilse, neydi sahici olan? Hayatımızda sahici olan neydi? Sonra birlikte Adana'ya kaçmışlardı. Annesi Güzide Hanım peşlerinden gitmiş, oğlunu o kızıdan ayırmıştı. Bütün analık haklarıyla, bütün helal edilmeyen sütleriyle, bütün süpürge ettiği saçlarıyla, bütün boşa harcadığı emeklerle gitmiş ve oğlunu kızıdan ayırıp geri dönmüştü. Sabah karanlığında inmişler Ankara'ya, yol boyu otobüste hiç konuşmamışlar, eve geldiklerinde annemin yüzünde savaştan çıkmış muzaffer bir komutan edası vardı. Oğlunu uçurumun kenarından kurtarmış, görevini başarıyla yerine getirmiş, bir kez daha analığını göstermişti. Yüzü yorgun, fedakar, yıpranmış ve mutluydu. Hiçbir zaman o sabahki kadar nefret etmedim annemden. Kız ona orada, Adana'da teslim olmuş. Ağabeyim bunu hiç bağışlamadı sanırım. Yani kızın kendisine teslim olmasını, nikâhı beklememiş olmasını (...) 'Kızdı' dedi ağabeyim. Çarşıfta kanını gördüm. 'Oyun etmiş sana' dedi annem. 'Kan sürmüştür'. Günlerce evde konu edildi kızın kız olup olmadığı. Günlerce evde bu konu tartışıldı. Ağabeyim ikircikliydi. Annem 'Kız olsa mahkemeye verirdi' dedi 'Dava açardı'. Mahkemeye vermedi. Dava açmadı. Annemin de ağabeyimin de kuşkularını büyüttü bu. Oysa o, kızlığından daha önemli bir şeyi kaybettiğini düşünüyor olmalıydı (...) Ağabeyimin savunmaları da ufaldı, eridi; kim bilir belki o da kızın kız olmadığına inandı sonunda (...) Sonra ağabeyim Sevil'le evlendi. Üç çocukları var".⁵⁴

Kadın erkek arasındaki aşk, annelerin gözcülüğünü yapmayı sürdürdükleri değerler tarafından şartlanmaya devam ediyor. Aşk, yalnızca cinsellik olarak algılanırken, evlilik daha değişik, toplu-

54 M. Mungan, "Aşkın Gözyaşları ya da Rapunzel ile Avare", *Kırk Oda*, s. 138-139.

mun daha 'önemli' olarak değerlendirdiği özellikler üzerine kurgulanıyor. Erkekler, aşık oldukları kadın ile ilişki içerisinde değil-ler, onu tanımıyorlar, aşklarını kendilerine itiraf etmeleri bile, onun için içip sarhoş olmak, onun için şiirler yazmak, en önemli-si de onun için ağlamak gibi, sevdikleri ile birlikteliği değil, yalnızlıklarını gerektiren eylemler sonucu mümkün oluyor.

Eşcinsel aşta durum daha değişik değil. Ümit, Efkâr isimli bir dolmuş şoförüne 'delicesine' âşık:

"Efkâr'ın sürücülük belgesindeki şipşak çekilmiş görüntüsün-de bile erkeklığın esmer hüznü bakar bakmaz seçilir. (...) kor-san güzeli bir kenar mahalle bıçkım olarak on beş yaşından be-ri direksiyon sallıyordur; sıkı sürücüdür; arabasına kız gibi ba-ka; havalı kornası üç mahalle aşağıdan duyulur. Kırmızı mor ışıkların biri yanıp biri sönerken en içli, en yeni şarkılar çalar arabasında. En son çıkan şarkılar. Yüzlerce kavgaya girmiş çık-mışlığı vardır Efkâr'ın. Mahallesinde ve muhitinde delikanlı çocuk diye bilinir; harbidir, yalana, riyaya ağız düşürmez, kim-senin malında, namusunda gözü yoktur. (...) Kostak delikanlı dediysek öyle yedi bela gözlü değildir; tersine kız gibidir yüzü; yüreği çocuk, kendiyse sıkı delikanlıdır. Hani façasını değiştir Çankaya bebesi sanırsın (...) Saldırgan, atak, kıyıcı görünüşüne karşı, içi yumuşaktır, çekingen ve utangaçtır aslında".⁵⁵

Ümit'in Efkâr'a duyduğu aşk karşılıksız kalmaz, birlikte üç yıl kadar derin bir sevgiyle yaşarlar. Üç yılın sonunda Efkâr, "Beni seviyorsan eğer bir şey isteyeceğim senden. Tek bir şey" "Bütün erkekler hayatları boyunca tek bir şey isterler" dedi Ümit: "Her şeyi..." Efkâr acılı gülümsedi. Omuzlarını silkti "Bak üç yıldır se-ninle birlikteyiz" dedi "Sana Allah gibi taptım (...) Bu üç yıl bo-yunca çevrem, ailem, arkadaşlarımın baskısına karşı bütün gücümle direndim. Seni korudum, aşkımızı korudum (...) Ama artık direnecek, karşı koyacak gücüm kalmadı. Şimdi senden bir isteğim var: Beni seviyorsan eğer, ama gerçekten seviyorsan (...) ameliyat ol artık" dedi Efkâr. "Kestir şunu, kadın ol (...) kadın olursan evleniriz. (...) Ha kadın olmuşsun ha erkek ne çıkar?"

Ümit günlerce kıvrandı durdu. Bedeninin sınırmdaydı (...) Bir gün... bir sabah... "Peki" dedi Ümit. "Eğer kestirirsem, ameliyat olursam inanacak mısın seni sevdiğime?" "İnanacağım" dedi Ef-kâr. "Ölünceye kadar inanacağım" (...) Bıçak altına yattı Ümit. Erkekliğini uğurladı bedeninden (...) çıktı hastahaneden Ef-kâr'a koştu. "Adım ne olsun?" demişti Ef-kâr'a "Adımı sen koy anam gi-bi, babam gibi, beni yeniden doğuran, yeniden yaratan gibi adımı sen koy" dedi. "Ümit kalsın" dedi Ef-kâr (...) Ve sonra kadınlığı-nın dokuz ayına varmadan terk etti Ümit'i Ef-kâr "Kusura bakma" dedi. "Bu böyle olmayacak. Böyle de olmayacak".⁵⁶ Ümit'in baş kaldırısı, aşkı ne pahasına olursa olsun arayışı, hatta aşk için ben-liğinden vazgeçmeyi göze alışı böylece biter. Ümit aşkı için "Bu dünyayı elinde tutanları memnun" etmeye kalkar, Ef-kâr onu bıra-kır, çünkü erkekler, sevgililerinin en çok sevdikleri şeyini öldü-rürler.⁵⁷

Kırk Oda'daki diğer hikâyelerde de karakterler sürekli değişiyorlar, erkekler kadın oluyor, kadınlar erkek. Ancak cinsel kimliklerin bu değişimleri cinsiyet ikileminin ütöpik olarak aşılmasını değil, gene toplumun derin şartlandırmaları yüzünden duyguların yaşanmasında cinslerin çektikleri zorlukları ifade ediyor. Bir anlamda kişilerin düşlerini ve isteklerini kendi cinsel kimliklerini yeniden yorumlayarak yaşadıkları hayata tercüme etmekte çektikleri zorlukların ifadesi bu. Ve bu zorlukların sonucu olarak da kişiler aşk ilişkilerini gerçekten yaşama şansına kavuşamıyorlar. Gerçek bir aşk, iki tarafın da tam anlamıyla özne olmasını gerektirirken, kişilerin kendilerini algılama biçimleri ile toplumsal cinsiyet kalıpları arasında çok güçlü bir bağın varlığı hissediliyor. Tomris Uyar, 1980 darbesinin ardından Türk aydınlarının yaşadıkları perspektif krizi üzerine gözlemlerini topladığı *Günlerin Tortusu* (1985) adlı kitabında şöyle yazıyordu:

"İyi giyinmeyi, güzel bir koku sürmeyi bile 'kadınca' bir tutum sayıyor dünyadaki erkek çoğunluğu. Kendine güvensizliğin bu kertesini akıl alır gibi değil. Ünlü terziler, eşcinsel erkekler olmasa, 'erkek giyiminden' söz edilemeyeceğini ileri sürüyorlar. Ödün

56 A.g.e., s. 146-147.

57 A.g.e., s. 148.

vermekten böylesine korkmak bir hastalık olsa gerek; çünkü verilen ödün, dünyayı güzelleştirmeye yarıyor temelde".⁵⁸

Uyar'ın sözünü ettiği "güvensizlik" veya benim, kendinden başka olandan korku diye yorumladığım bu olgu, yalnız insanların estetiğine zarar vermekle, aşkı yaşanamaz bir ilişki haline getirmekle kalmıyor, içerisinde barındırdığı şiddet ile, toplumların demokratik bir yaşam sürmelerine, eşitliğin insanların arasına gerçekten girip varlık kazanmasına da engel oluyor.

Feminizm

Toplumsal cinselliğin yeniden yorumlanması yolundaki çabalar '70'li yıllarda yazmaya başlayan kadın romancı ve hikâyeciler tarafından etkin bir biçimde işlenmişti. Özellikle Sevgi Soysal ve Adalet Ağaoğlu'nun eserleri, cinsiyet belleğinin sadece formel planda ulaşılmış olan özgürlük ve eşitliği hazmedip öznel yaşama, 'kendi'nin içselleşmiş imajına tercüme etmekte çektiği zorluklar üzerine çok önemli ipuçları içeriyorlardı. Yukarıda sözünü ettiğimiz Adalet Ağaoğlu'nun *Ölmeye Yatmak* romanının kahramanı olan tanınmış üniversite profesörü, Aysel, onun profesyonel kimliğine saygısı olan bir meslektaşı ile evlidir. Görünüşte böylesine başarılı ve mesut bir kadın olan Aysel, kadınlığını bir öğrencisi ile yaşadığı kısa süren evlilik dışı ilişkide keşfettiği için hayatına son vermeye karar verir. Romanda Aysel'in bunalımı bir öğrenci ile yaşadığı ilişkideki açık eşitsizlikten doğmaz. Onu intiharın eşğine taşıyan, Kemalizmin kadınlara kamu alanına dahil olabilmek için ödettiği bedelin farkına varmasıdır. Başka bir deyişle, toplumsal alandaki yerini kazanabilmek için Cumhuriyet kadınının vücudundan ve cinselliğinden vazgeçmek zorunda bırakılması. Kemalist özgürleşme sürecinin içinde olan kadın ve erkeklerin yaşam deneylerini öznelştirmelerinin imkânsızlığı sonucunda, ideolojik planda karşılıklı sevgi üzerine kurulduğu kabul edilen evlilik bir hapse dönüşür:

"Erkek çocuklar ayrı, kız çocuklar ayrı gözaltında tutuluyor, ortaya gizli hayatlar çıkıyor, birbirlerine düşman kılınan iki ay-

rı dünya, evlilik adı altında dört duvar arasına tıklıyor. 'Neslin bekası' için tıklıldıkları bu hücrede kadın da, erkek de havasızlıktan boğuluyor".⁵⁹

Ölmeye Yatmak'ın kahramanı Aysel, elindeki her şeyi ailesiyle, içinde bulunduğu toplumsal çevre ile mücadele ederek, adının 'hafif kız'a çıkması riskine katlanarak elde etmiştir. Ancak bütün bu mücadele kişisel özgürlüğünü değil, sadece okumaya devam etme hakkını kazanmak için verilmiştir. Aysel bir anlamda kendisi ve diğerleri ile bir iddiaya tutuşmuş, kendine ve herkese hayata aktif bir biçimde katılabileceğini ve bunu yaparken de 'hafif bir kadın' olmayacağını ispat etmeye çalışmıştır. Aysel gelecekteki kocası ile nişanlanışını şöyle anlatıyor:

"Biz Beethoven senfonilerini dinledik. Son senfonide koro: 'Hep insanlar kardeş olun!' diye haykırırken Ömer'le ben gururla ellerimizi birbirine kenetliyorduk. Yanaklarımız al al. İlericiliğimiz, Atatürk devrimciliğimiz Beethoven'e, oradan da barış ve kardeşlik düşüncesine kadar uzanmıştı işte. İşte en sonunda, Cumhuriyet'in bir erkek ve kızı olarak elele, yan yana pembe ufuklara ulaşmış oluyorduk... Ben Mülkiye üçüncü sınıfta. O aynı fakültede ünlü bir profesörün gencecik asistanı. İkimiz de Fransızca biliyoruz hem ve Beethoven'ın bütün senfonileri de ezberimizde nerdeyse. Atatürk başımızın üstünden bize bakıyor. Göğsü kabarıyor. Konserden çıkıp eve dönerken Sağlık Sokağı'ndaki akasyaların altında öpüştük (...) artık öpülmekle gebe kalınmayacağını biliyorum çok şükür! (...) Tek şeye dikkat etmem gerekecekti: Nikâha kadar aybaşı olmaktan kesilmemeye... Ertesi gün Atatürk'ün huzurunda, bir ondan izin aldığımızı bilerek yani, Ömer'le nişanlandık".⁶⁰

Aysel'in mutluluğu, kendisinin dışında, reformcu bir grup kişinin yeni bir toplum yaratmak için oluşturduğu düşü gerçeğeleştirilmiş olmaktan kaynaklanıyordu. Onun kadın kimliği bu düşle yaşadığı özdeşleşmeden geliyordu. Ancak Aysel'in kendi geleceği için kurduğu düş, kendi ihtiyaçlarını, kendi arzularını temsil et-

59 A. Ağaoglu, *Göç Temizliği*, s. 90.

60 A. Ağaoglu, *Ölmeye Yatmak*, s. 328.

miyor, 'varılması gereken' ideal bir ortamın kişiliğini ifade ediyordu. Nitekim Aysel, evleneceği kişiyi bile bu düşün ihtiva ettiği imajlara uygunluğunu sınavarak seçiyordu. Bu evliliğin yaratacağı çift, kültür ve yaşama biçimleri açısından Aysel'in içinde doğup büyüdüğü aileden farklı olacaktı. Ama bu yeni çift de, eski aile ile aynı normatif ahlâkı, aynı temel değerleri paylaşmaya devam edecekti. Aysel'in mücadelesi bu normlara karşı olmamıştı hiçbir zaman. Onun için evlilik, herkes tarafından kabul edilir bir şekilde, düşlerinin modern kadını gibi yaşamanın tek yolu idi. Kendine modern bir erkek seçip evlenmek baba evinden alm açık çıkıp, 'babayı öldürmeden', hiç değilse görünürde onunkinden değişik bir yaşam kurmanın tek yoluydu. Bu yüzden Aysel'in iç çekişmeleri ancak öğrencisi ile yaşadığı rasgele fakat tutkulu ilişki ile ortaya çıkıyor. Aysel bu ilişkide, kadın gövdesinin, kadınca isteklerinin farkına ilk kez varıyor ve şöyle düşünüyor:

"Yeniden diri, dolu bir kızdım. Bütün aklım, bilgim, saçlarım, dudaklarım, göğsüm, belim, dünyaya bakışım, gülüşüm, söyleyişim bir bütün halinde ortaya dökülüyordu. Bir arada hem saygıdeğer, hem saygıdeğmez; hem kusursuz, hem kusurlu, hem giyinik, hem çıplak. *Hem kadın hem insan* (...) O sabahтан başlayarak ilk kez gövdemle elle tutulur, bakılıp görülür, somut bir şey olduğunu anladım".⁶¹

Ama ömür boyu şartlanmaların etkisi bu yeniden doğan benliğin gelişmesine izin vermeyecektir. Sonunda Aysel intihara karar verecek, ölmek için seçtiği yatağa kadar onu takip eden iç yargıcı, orada da yakasını bırakmayacak, onu tüm yaşamını yeniden ele alıp değerlendirmeye mecbur kılacaktır: "Yatağın içinde yeniden güldüm. İşte kendimi bir kez daha yakalıyorum böylece. Ölüyorsam bütün bunların ne önemi var? Açık düğmelerimin, resepsiyondaki delikanlının, (...) Hele bir fahişeye benzemiş olmaktan korkuşum!".⁶² Aysel'in ölüm yatağından hayata yeniden doğarak kalkması ancak bu yargıcıla çatışmaya girmeyi nihayet kabul etmesiyle mümkün olacaktır.

1980'lerin ilk yıllarında Duygu Asena otobiyografik niteliği

61 A.g.e., s. 189, 191.

62 A.g.e., s. 67.

baskın, *Kadının Adı Yok* başlıklı bir roman yayınlıyordu. Büyük bir skandala neden olan, çok geniş bir şehirli kadın kitlesi tarafından okunan bu roman, feminizmin Türkiye'deki ilk bildirisi haline gelmiş, 1987 yılında sekizinci kez basılmış, 1988 yılında filme çekilmişti. Romanın feminist bir sloganı andıran başlığı *Kadının Adı Yok*, Asena'nın politik ve kültürel seçimini ifade ediyor. Asena, Kemalistlerin uyguladığı kadın özgürlüğü programının sağladığı şartlardan yararlanarak yetişmiş yeni nesillerin, 1980'lerin modernleşmiş Türkiye'sinde kadın olmaktan ötürü karşılaştıkları sıkıntıları araştırıyor. Önemli sayılan ve yüksek gelir getiren mesleklerde çok sayıda kadının kariyer yaptığı bu modern toplumda, kadına ismini veren, onun kendisini nasıl temsil etmesi gerektiğini kararlaştıran, erkek olmaya devam ediyor.

Romanda meslek sahibi bir kadının, erkeklere ait toplumda kendine yer edinirken, aynı zamanda da kendi kendini adlandırma yolunda verdiği özgürleşme mücadelesi anlatılıyor. Bu mücadele, sertlik, rekabet, kazanmaya kararlılık gibi erkek değerlerinin hâkim olduğu bir dünyada var olabilmek için kahramanın da aynı değerleri benimsemesini gerekli kılıyor. Bu değerleri benimsemesi, onun erkekler tarafından, onların eşiti olarak algılanmasına yeterli değil. Çevresindeki erkekler, onunla rekabetlerinde, kadınlığını sürekli hatırlatarak onun, mesleki olmasa da cinsel zayıflığını vurguluyorlar. Ayakta kalmak için kendi cinselliği ile ilgili toplumsal ve kültürel tabuları yıkmak yolunu seçen kahraman, içinde yetiştiği derin baba korkusuna rağmen cinsinin toplumsal oluşumunda merkezî önem taşıyan bekâretten başlamak üzere bu yıkım mücadelesine girişiyor. Yaşadığı bir seri güç ve aşağılayıcı evlilik öncesi ilişkiden sonra evlendiğinde yeni mutsuzluklarla karşılaşılıyor. Çocuk aldırarak, aldatılmak gibi acılı deneyler yaşıyor. Bir iş arkadaşı ile evlilik dışı ilişki kuruyor; bu ilişki yüzünden işinden atılıyor, ev sahibi tarafından aşağılanıyor. Bütün bu deneylerin tek öğretisi, bir kadının önemli cinsel tabuları yıkıp toplumun yargılarına, ayıba ve acıya katlanmayı kabul etmesi, egemen erkek değerlerini kendinin etmesi, hâkim cinsle tam bir eşitliğe ulaşması için yeterli değil. Onun konumu, hep marjinal olmaya devam edecek, hatta ait olduğu cinsin yaşamını düzenleyen normlara karşı geldiği için yalnızlığa mahkûm edilecektir.

Pierre Bourdieu'nün erkek hâkimiyeti üzerine olan son eserlerinden birinde⁶³ ifade ettiği gibi, toplumsal cinsiyet rollerinin, ekonomik-politik ve ideolojik yapılara nispetle şaşırtıcı bir bağımsızlıkları var. Bu roller, sosyalleşme işlemiyle ebedi hale getiriyorlar. Bu sosyalleşme işlemi, sadece cinslerin toplumsal kaderini değil, aynı zamanda da onların, kendilerinin olarak içselleştirdikleri imajları oluşturuyor. Yani toplumsal dünya, bedeni, cinselliği olan bir gerçeklik olarak oluşturup, onu, kendine has cinsellik anlayışının ve cinsel farklılığı temsil eden asıl değerlerin koruyucusu haline getiriyor. Bu farklılığın etkileri, bedenlerde çok uzun süreli izler bırakmakla kalmıyor, bireylerin sadakatle bağlı kalacakları, kendilerini algılama taslaklarına dönüşüyorlar.

Bu anlamda, cinslerin içselleştirmiş oldukları bir hafızanın varlığından söz edebiliriz. Bu mekanizma, iktidar ve cinsel hâkimiyet yapılarının kurbanlar tarafından da kabulünü garanti altına alıyor. Latife Tekin'in romanlarında göstermiş olduğu gibi, kadınların erkeklere karşı kullandıkları büyü gibi sembolik stratejiler, onların bağımlılık konumunu onaylıyor. Çünkü bu stratejilerle harekete geçirilen sembolik araçlar ve bunların kullanılmasında güdülen amaçlar (sevilen veya nefret edilen erkeğin aşkını veya iktidarsızlığını elde etmek), erkek merkezli bir yaklaşımdan besleniyorlar. Hâkimiyet ilişkisini gerçekten tersine çevirmekten aciz olan bu çabalar, tam aksine, kadımların zararlı varlıklar olarak takdim edilmesini onaylıyor. Kadınlara atfedilen tamamen olumsuz kimliğin üzerine kurulduğu bir dizi yasaklama, aynı anda, ihlal edilme olanağını da içeriyor. Kadınların erkeklerden çektikleri tüm fiziksel veya sembolik şiddete karşı oluşturdukları bütün o yumuşak, neredeyse görülmez şiddet gibi. Bu tür şiddet, büyüden yalana, tepkisizlikten kurnazlığa, boyun eğmişlere özgü boğucu sevgiye kadar, pek çok çeşitlilik gösteriyor. Bu, sevenin, onu avucunda tutana kurbanlığını açığa vurarak suçluluk duyguları verdiği bir sevgi türü. Böylece kurbanın sonsuz bağlılığı ve sessiz acısı, mukabele edilmesi imkânsız bir hediye gibi sunuluyor ve hükmeden, ödenilemez bir borcun altında kalıyor. Böylece kadınlar, bir yandan intikamlarını alırken, öte yandan da hangi davra-

63 P. Bourdieu, *Il dominio maschile*.

nış benimseselerse benimsesinler, sonunda fesatlıklarını ispatlıyor ve böylece onlara konulan tüm yasakları ve zararlı doğaları hakkındaki önyargıları haklı çıkartıyorlar.⁶⁴

Bu durum, Türkiye ortamında, bizi tekrar kadının kışkırtıcı ve toplum için tehlikeli doğasına ad veren fitne kavramına götürüyor. Kimlik ve cinselliklerine bu toplumsal yaklaşımın kadınlar tarafından içselleştirilmiş olması, şüphesiz, ataerkil sistemin en önemli temellerinden birini oluşturuyor. Carol Bertram'ın yakın zamanda yayınlanan bir makalesinde değindiği gibi, bu konu, 1970'lerden itibaren Türk feminist yazımının önemli motiflerinden birini oluşturuyor.⁶⁵ Bertram'ın andığı hikâyelerde kadınların kendileri ile ilgili imajları çok sıkı bir şekilde ev içi düzene bağlı. Kadınların cinselliği, kontrol edilmediği takdirde, toplumsal düzensizliklerin olası bir kaynağı olduğundan, kadına içinde bulunduğu ortamı kontrol altında tutmak görevi veriliyor. Bu görev, gündelik yaşam pratiğinde ev içinin temizliğinin ve düzeninin sağlanmasını kadın için saplantı şeklinde yaşanan bir ihtiyaç haline getiriyor. Fitne korkusunun hâkim olduğu ev içinde, duygusal ilişkilerin, mahremiyetin yaşanması ve kişilerin kendilerini gerçekleştirmesi mümkün olamayacağından, kadın benliğinin yeniden yaratılması ve böylece duygusal açıdan doyurucu bir ailenin oluşturulması, evin ve sembollerinin yeniden inşasından geçiyor.

Feminist yazım bu şekilde kadın özgürlüğünün modernist paradigmasını tersine çevirmiş oluyor. Modernleşme söyleminde kadının özgürlüğü onun kamu alanına katılım derecesiyle ölçülüyordu. Oysa bu yeni söylem, sorunu iç alanların yeniden oluşturulması gerekliliğine taşıyor. Feminist anlatımın odak noktası haline gelen ev içi alanda ailenin duygusal kısırlığının incelenmesinde geleneklerden miras alınan cinsel rollerin katılığı üzerinde duruluyor. Bu katı rol ayrımı kadını, toplumsal düzen fikrinin üzerine temellendiği ev içi düzenin koruyucusu olmaya mahkûm ediyor. Bu yüzden kadının kendini yeniden yapılandırması ister istemez evin yeniden inşa ve organize edilmesine bağlı. Aynı kav-

64 A.g.e., s. 41- 43.

65 C. Bertram, "Reconstructing the House. Restructuring the Self, Renegotiating the Meanings of Place in the Turkish Short Story," Z. Arat (der.), *Deconstructing* içinde, s. 263-274.

ramlardan yola çıkarak feminist yazım ev alanını bir isyan arenası olarak betimliyor. Bu arena içerisinde çeşitli kadın karakterler geleneksel olarak onların kimlik ve işlevlerine bağlanmış imaj ve sembollerini yıkmaya girişiyorlar. Kendilerine ait imajı geleneklerin birleştirdiği fitneden ayırarak, rolleri gereğince kendilerinden beklenen davranışlara bilinçli olarak karşı gelerek, yeni bir çehre oluşturmaya çalışıyorlar.

Füruzan'ın 1968 yılında yayınladığı "Taşralı" adlı kısa öykünün⁶⁶ iki kahramanından biri, kimliğini bir paşa karısı olmaktan alan dul bir hanım. Bu hanım, hizmetçisi ile birlikte neredeyse dinî bir yaklaşımla uygulanan temizlik ritüelleri içinde eski bir evde yaşamaktadır. Evin düzenine gösterilen ayrıntılı dikkat ve özen onun kadın kişiliğinin önemli bir parçasını, bir anlamda kadınlığının rehberini oluşturur. Taşra'da yetişmiş fakir yeğeni, teyzesinin yardımı ile üniversiteye devam etmek için bu eve vardığında, teyzenin ilk telaşı genç kıza temizlik ritüellerini tanıtmak olacaktır: "...demek üniversiteye gitmeye kararlısın. Vallahi kızım ne demeli bilmem. Jale'yi okuttuk da ne oldu. Evlenip gene çoluktu çocuktu, kocaydı...".⁶⁷ Teyzesi ile arasında hemen doğan bir 'sevgisizliğin' bilincinde olan genç kız, onunla karşılaşmasını şöyle yorumluyor: "Bana anlattıklarına benziyordu (...) (Saygın bir kadındır. Evinin titizliği temizliği dillere destandır. Eli sıkıdır ama, eh o da bir çeşit meziyet. Koskoca paşayı kaybetti, hanımefendice içine attı acısını. Ağladı sızladı ama, evini düzenini korudu)".⁶⁸ Görüldüğü gibi kadının şerefli konumunu muhafaza edebilmesi, evinin, özellikle herkesin kontrol edebileceği görünür kesiminin, düzenini korumasına bağlı. Nitekim yeğen evin etrafını dolaştığında farkına varır ki "Alt bahçe öndeki gibi bakımlı değil, ekşimiş bir çöp kokusu geliyordu aşağıdan".⁶⁹

Yaşlı teyze, kadının işlevini, kendi doğasını ve içinde yaşadığı çevreyi kontrol altında tutmak olarak algılayan bir toplumsal düzenin bilinçli bekçisi. Nitekim evi, bu kontrol görevine adanmış

66 Burada alıntılanan öyküler, yukarıda sözünü ettiğimiz makalede, C. Bertram tarafından da kullanılıyor.

67 Füruzan, *Taşralı*, aynı yazar, *Parasız Yatılı*, İstanbul 1982 (ilk basım 1971), s. 29.

68 A.g.e., s. 27-28.

69 A.g.e., s. 27.

parlak bir abide gibi, toplum gözünde onun başarısını tasdik ediyor. Bu işlev tabii ki geleneksel düzendeki kadınların tammadıkları, kadına modernliğin, modern ailenin, burjuva 'yuva'sının armağan ettiği bir işlev. Bununla bir yandan kadınlar tamamen erkeklerinin ve toplumun elinde olmaktan bir miktar olsun çıkmış, vücutları ve cinsellikleri üzerine gerekli kontrolün bir kısmını kendi ellerine almış bulunuyorlar. Ancak bu kontrolün çok önemli bir bölümü onların aile içerisindeki işlevleri, özellikle de ailenin mekânı olan evin bakımına göstermeleri gereken büyük itina aracılığıyla uygulanıyor. Böylece gene kadının bilinci, duyguları, yargılama gücü tamamen yaşamının dışında bırakılmaya devam ediliyor. Bunun da ötesinde kadın toplumdan, özellikle de kendi hemcinslerinden ayrılmış, sadece kendisi ve evi arasında bir kısır çıkmaza kapatılmış oluyor. Bütün bunların, bir kısmını aşağıda göreceğimiz sonuçları, gerek kadınların öznel yaşamları, gerekse de toplum yaşamı açısından son derece önemli.

Kadınların enerjilerinin büyük ölçüde yaşadıkları mekânın saygınlığını garanti etmek ve bu araçla kendi saygınlıklarını ispatlamak yolunda harcanıyor olması, önemli bir önceliğe işaret ediyor: duygusallıktan ve cinsellikten ziyade kendi sosyal rolünün gerektirdiği ödevleri yerine getirmek. Bu açıdan geleneksel düzenle olan devamlılık son derece açık. Bundan hareketle kadınlar aralarında 'saygın', 'hafif meşrep', vs. olarak sınıflandırılıyorlar. Nitekim taşralı yeğenin annesi evliliğinde aşka daha büyük önem verdiği için ablasının alaylarına, hatta kimi yerde acımasına hedef oluyor. Yaşlı hanımefendinin de söylediği gibi genç yeğenin babası "yakışıklı bir adamdı".⁷⁰ Onun babasının fiziksel yapısı ve karakteri üzerine bilgi verilmesine rağmen, paşa üzerine tek bilimiz paşalığı, yani toplumsal konumu. Bir erkeği erkek yapan onun güzelliği veya iyiliği değil toplumsal işlevidir ve beraber olduğu kadının sosyal konumu, hangi sınıfa mensup olursa olsun, bu işlevden kaynaklanır. Taşralı yeğenin annesi duygularının hâkim olduğu seçimi ile, ne kadar uğraşırsa uğraşsın hiçbir zaman 'rasyonelliğini' duygularının üstünde tutmayı bilen ablasının saygınlığına ulaşamayacaktır. Aynı şekilde taşralı yeğen de duygusal açıdan zengin bir yaşa-

70 A.g.e., s. 30.

ma duyduğu ihtiyaç neticesinde teyzesinin 'temizlik ritüel'leri ile bir arada sürdüremeyecektir yaşamını.

Nazlı Eray'ın "Monte Kristo"sunda ev kadını Nebile'nin başkaldırısı yukarıda özetlemeye çalıştığımız olguları çok açık terimlerle ifade ediyor. Nebile kocası ve çocuklarıyla sürdürdüğü yaşamın kısırlığından bezgin, kaçmaya karar verir. Evi ile özdeşliği öylesine kuvvetlidir ki, dış dünyaya has alternatifleri, yol ve caddeleri, otobüs ve trenleri hiç hesaba katmaz. Çamaşırlığın duvarının dibinde bir tünel kazmaya başlar. Böylesi bir tünel onu nereye götürebilir? Tabii ki yandaki daireye, bitişikteki bir eve. Bu evde Nebile'nin sürekli dinlediği ve kendi yaşamının tamamen ötesinde, kendine yabancı, hatta aykırı, topuklu terliklerle dolaşan bir hanım vardır.

Nebile tüneline kazmayı bitirir, her günkü işlerini yaparkenki tabiliğiyle saçlarını, tırnaklarını yaptırır, siyah bir gece elbisesi ve yüksek topuklu ayakkabılar giyer, bırakacağı evin gereğince düzenli ve temiz olup olmadığını son bir kez kontrol eder ve nihayet tünele girer. Vardığı yer yandaki evin beyinin karanlık oda olarak kullandığı küçük bir odadır. Günler geçer, bıraktığı aile nihayet, onun yokluğunda, ona karşı duyduğu sevgiyi hatırlar, sonra onun yerine bir temizlikçi koyup yeni bir düzene girer. Nebile Hanım ise hep kazdığı tünelin sonunda ulaştığı karanlık odadadır. Odanın sahibi adam başlangıçtaki kısa bir şaşkınlıktan sonra, önce onu besler, sonra kokulardan başlayıp elbiselere, oradan da doğum kontrol haplarına varan 'ihtiyaçlar'ını gidermeye, hatta çiçek getirmeye başlar. Görünüşte Nebile Hanım ev kadınlığı rolünü tamamen terk etmiştir; herkesin her türlü ihtiyaçlarını gideren kişi olmaktan çıkmış, ihtiyaçları giderilen bir kişi olmuştur. Ancak bu yeni konumda, onu besleyen erkeğin bir nesnesidir. Kadınlığının 'karanlık' cephesini yaşadığı bu 'karanlık oda'da önceki yaşamına nispetle çok daha zavallı bir duruma düşmüştür. Nitekim çok geçmeden metresi olduğu erkeğin karısı yaşamının gerçek saplantısına dönüşecek, bir kadına toplumda saygınlık verebilecek, bildiği tanıdığı tek statüye, ev kadınlığı statüsüne duyduğu özlem her şeyin ötesine geçecekti:

"Nebile, gündüzleri Feriha Hanım'ın ev işleri ile uğraşmasını dinliyordu, uzandığı yerden (...) Selahattin Bey'i karısından

çok kıskanıyordu (...) Nebile'nin Feriha Hanımla ilgili çok merak ettiği şeyler vardı. (...) Dayanamayıp Selahattin Bey'e soruyordu: Çok merak ediyorum Selahattin, karın bulaşıkları ne ile yıkıyor? Çiti ile mi yoksa Pril ile mi yıkıyor? Ne olur söyle bana (...) Benim için bulaşıkların ne ile yıkandığı, çamaşır tozunun markası (...) çok önemli Selahattin (...) Nebile (...) Bütün gün dinleniyor (...) Selâhattin Bey'in hediye ettiği siyah dantela geceliğini giyiyor yatağın üstüne uzanıp karanlık odadan çıkıp evin içine geçeceği günü bekliyordu".⁷¹

Nebile'nin umutsuz kaçıışının götüreceği hiçbir yeni yer yoktur. Eğer gün ışığında yaşamak, benzerleri arasında bir yere sahip olmak istiyorsa, bir erkeğin eşi olup onun yuvasının bekçiliğini üstlenmek zorundadır.

Bu durum, Zeynep Karabey'in 1980 yılında yayınlanan "Sessizlik" adlı öyküsünde görüldüğü gibi, kadının kendine has bir mesleğinin olması durumunda da değişmemektedir. Bu öykünün kahramanı olan kadın, iki çocuk annesi genç bir yazardır. İkinci kitabının yazımını bitirmek için evinde çalışmaktadır. Evin tamamının bakımından o sorumlu olsa da evin içerisinde 'benim' diyebileceği bir yer yoktur. Kocanın, çocukların eşyaları her köşeyi istila etmiş durumdadır. Kadın yemek masası üzerinde çalışır. Çalışmak için kendine has bir alana sahip olmadığı gibi, kendine ayırabileceği bir zaman da yoktur. Evin içerisinde herkes, o hariç, eve yabancı gibidir: kimse pantolonunun, pijamasının, dış fırçasının, çorabının yerini bilmez. Bunları bulmak, her şeyden önemlisi düzen içerisinde tutmak kitabı için çalışmak zorunda olan genç kadının yapamadığı işler arasındadır. Kitabını bitirebilmek için kadının seferber edebileceği zaman ve enerji onun cinsel yaşamından, kendisine bakımı için harcadığı zamandan 'çalınmaktadır'. Kahramanın kendi yaratıcılığından vazgeçmemek için bir kenara bırakmak zorunda kaldığı bütün bu 'uğraşlar' onu sonunda 'kadınlığından' uzaklaştırırlar. Böylece kadınlığının gerektirdiği işlevlere cevap vermeyen karısını uğraşlarına bırakan koca, kendine bir sevgili bulur ve bir başka kadının garanti ettiği düzenin

71 N. Eray, "Monte Kristo," S. İleri (der.), *İlk Gençlik Çağına Öyküler 2* içinde, İstanbul 1992, s. 248-249.

içerisinde yaşamaya gider. Öykünün kahramanının kendisi için zaman, yer, vs. gibi istekleri cevapsız kalmaya, kendisi de bu sorunları ortaya atmaya ısrar ettiği sürece yalnız yaşamaya mahkûmdur.⁷²

Dinî çözüm: Islâm'a dönüş

Feministlerin, toplumsal cinsiyetin Kemalizm tarafından yeniden tanımlanmasından doğan sonuçları özel yaşamda inceleme çabalarının yanı sıra, 1970'lerde, Türkiye'de, kadınların geniş ölçüde katıldıkları bir dinî hareket de ortaya çıkıyordu.⁷³ 1970'lerden itibaren giderek büyüyen bu hareket genel seçimlerde oyların önemli bir kısmını toplayarak hükümeti oluşturacaktı. Bu olgu, Türkiye'nin önemli bir parçasının modern davranış kodlarının yaygınlaşmasını kendi sosyal ve kültürel kimliklerine güçlü bir tehdit olarak yaşamış olduğunu ve halen de yaşadığını göstermektedir.

Islâm'a dönüş olgusu başlangıcında ülkenin geri kalmış kırsal kesimlerinin gelişime karşı yürüttükleri direncin bir ifadesi olarak algılanmıştı. Bu bölgelerde devam eden dine bağlılık, eğitimin ve modernliğin diğer özgürleştirici mekanizmalarının yaygınlaşmamış olması ile izah ediliyordu. Oysa 1970'li yıllarda dinî kural-lara uygun biçimde yaşama isteği, doğrudan doğruya büyük şehirlerden, üniversitelerden gelmeye başlıyordu. Üniversitelerde

72 Z. Karabey, *Sessizlik*, aynı yazar, *Kötü Bir Yaratık*, İstanbul 1983, s. 39-42.

73 Türkiye'de dinî hareket üzerine yapılmış çok sayıda araştırma arasında, Bkz. B. Toprak, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden 1981; A. Evin (der.), *Modern Turkey, Continuity and Change*, Opladen 1984; Ş. Mardin, *Religion and Social Change*; aynı yazar, "Religion and Politics in Modern Turkey," J.P. Piscatori (der.), *Islam in the Political Process*, Londra 1983; Ali Y. Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, İstanbul 1985; R. Çakır, *Ayet ve Slogan. Türkiye'de İslamî Oluşumlar*, İstanbul 1990; R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey*, Londra 1991. Harekete kadınların katılımı üzerine Bkz. B. Toprak, "Religion and Turkish Women," N. Abadan-Unat (der.), *Women in Turkish Society* içinde, Leiden 1981; N. Göle, *Modern Mahrem*, A. İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik*, F. Acar, "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın," Ş. Tekeli (der.), *Kadın Bakış Açısından* içinde; M. Akkent, G. Franger, *Başörtü*, Frankfurt 1987; C. Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul 1988; A. Baykan, "Women Between Fundamentalism and Modernity," Bryan S. Turner (der.), *Theories of Modernity and Postmodernity* içinde, Londra 1990.

giderek artan sayıda başörtülü, pardesülü genç kızlar, tesettür kurallarını uygulamaya başlıyorlardı. Bu şekilde İslâm yeni bir 'sığınak' haline geliyordu; İslâmî hareketin içerisindekiler, dini, modernliğin başka bir yorumu, modernliği yaşamanın başka bir biçimi olarak sunuyorlardı.

İslâm'ın kimlik kaynağı ve yaşam biçimi olarak yeniden gündeme gelmesi, özellikle de Kemalizmin kendilerine sunduğu özgürlük modelini reddeden kadınların harekete bilinçli katılımı, Cumhuriyet toplumunda büyük bir şaşkınlık yaratıyordu. Bu şaşkınlığı güçlendiren unsurlardan birisi de, bu kadınların modernliğin eğitim, meslek sahibi olmak ve iş piyasasına katılmak gibi unsurlarını reddetmeksizin dinî kurallara uygun biçimde giyinmek ve yaşamak hakkı istemeleri idi. Bu yeni hareket, laik Cumhuriyet toplumunun üzerine varoluşunu temellendirdiği ilericî/tutucu, aydın/cahil, modern/geleneksel gibi ikilemlerin işlerliğini yok ediyordu. Üniversite otoritelerinin koyduğu yasaklar karşısında dinî gereklere uygun biçimde giyinme haklarını müdafaa etmek isteyen üniversite öğrencisi genç kızlar, son derece modern mücadele yöntemlerine başvuruyor, oturma eylemleri, yürüyüşler, hatta açlık grevleri düzenliyorlardı. Bu davranış yalnızca Kemalist feminizmin gururunu kırmakla kalmıyor, modernlik ve laiklik planında fethedilmiş olan hedeflere de bir saldırı olarak algılanıyordu.

Müslüman kadınların hareket noktasını, modern yaşama katılış biçimlerini yeniden belirlemek isteği oluşturuyordu. Hareketin öncüleri, Kemalizmin etki alanının uçlarından geliyordu. Kırsal bölgelerden gelip, şehir yaşamına entegre olmuş, büyük kısmı üniversiteli olan bu kadınların feminist karşıtlarından farklı olarak amacı, kadınlığın cinsel hafızasını veya tepeden inme bir özgürlüğün toplumsal cinsiyet mekanizmalarında oluşturduğu depremi araştırmak değildi. İslâmcı harekete katılan kadınlar, dinin kendilerine sunduğu koruyucu yapıların himayesine sığınmaya çalışıyor ve bunu yaparken modernliğin kendilerine kazandırdıklarından vazgeçmeyi de düşünmüyorlardı. İslâm'ın kadınlara sunduğu koruyucu yapıların himayesini arayarak Müslümanlığa has cinsel kimliklerin yeniden gündeme getirilmesi isteği, Müslüman kadınları da toplumsal cinselliğin hafızasına yöneltiyor ve onlar

da, ister istemez feministlerin yaptığı gibi, yaşam alanlarının kullanım şeklini mücadelelerinin merkezine yerleştiriyorlardı.

Kadınların toplumsal cinselliğin yeniden tanımlanması sorununa doğrudan müdahale etmeleri böylece, gerek laik feminist çevrelerde, gerekse Müslüman çevrelerde, modernleşme paradigmasını tersine çeviriyordu. Kadınlar özgürlüklerine veya yeni bir yaşam biçimine, toplum hayatına katılarak değil, iç alandan yola çıkarak, Türk toplumuna özgü ataerkil yapıların, kadını fitne ile özdeşleştiren temel içeriklerine karşı mücadele ederek kavuşabiliyorlardı.

MacLeod'un Mısırlı orta sınıf kadınların tesettür hareketi üzerine yazdığı gibi, Türkiye'de de bu olgu "uyuşmacı bir protesto"nun⁷⁴ niteliklerini taşıyor. Bu nitelikler sayesinde tesettürü seçen kadınlar, erkeklerden ayrı bir dünyaya kapatılmadan, dolayısıyla kamu alanından ihraç edilmeden, kendilerine daha uygun buldukları bir modernlik ve cinsel kimlik oluşturmayı deneyebiliyorlar. İç dünyaya ait, kendi toplumsal cinsellik hafızalarını oluşturan değer ve tanımları kamu alanına taşımayı öneriyorlar. Kendilerinin 'özel' ve mahrem kimlikleri yeniden, vücutlarını örten giysileri tarafından garanti ediliyor. Gövdelerini örten giysiler aracılığı ile evi, ev içi dünyasını modern alana taşıyor ve bununla kendilerine toplumda belirli bir saygınlık ve hürmet garanti etmeye çalışıyorlar.

Latife Tekin'in özel bir konuşmamızda⁷⁵ söylediği gibi Müslüman kadınlar, erkek dünyasında tamamen silahsız kalmamak için alternatif bir yöntem deniyor, bu dünyaya, kendilerine has geleksel hâkimiyet gücünü taşıyarak girmeyi deniyorlar. Müslüman kadınlar, dünyayı başları örtülü olarak istila ederken, bir yandan kendilerini yabancı gözlerden koruyor, ama öte yandan, kendilerini sadece başını örtmeyen hemcinslerine değil, Müslüman erkek dünyasına da karşı kılan büyük bir görünürlük kazanıyorlar.⁷⁶

74 Bkz. A.E. MacLeod, *Accommodating Protest: Working Women, The New Veiling and Change in Cairo*, New York 1991 ve aynı yazar, "Hegemonic Relations and Gender Resistance: The New Veiling as Accommodating Protest in Cairo", *Signs*, Bahar 1992, s. 533-557.

75 İstanbul'da, Mayıs 1997'de.

76 N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 110.

Diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de tesettür dünyası son derece karmaşık ve farklılıklarla dolu bir evren. Her şeyden önce akılda tutulması gereken husus tesettür seçiminin, büyük çoğunlukla kadınlar tarafından bağımsız bir şekilde yapılıyor olması. Batı giyimini tesettür için terk etme kararı veren kadın, kendi benliğine ilişkin politik bir seçim yapmış ve bu seçimi ilan etmiş oluyor. Bunun dışında tesettür, çok seyrek durumlar haricinde, zamanımız Müslüman kadınlarının ninelerinin giydikleri geleneksel giysilerin seçimi anlamına gelmiyor. Tesettür, şık ve pahalı eşarplardan uzun tayyörlere ve daha geleneksel çarşafalara kadar, çok zengin çeşitlilikler içeren bir seçim. Dinî kurallara uyup saçları, kolları, bacakları ve vücudun hatlarını örttükten sonra kadınlar, giysilerinin renk ve biçimini seçmekte kendilerini özgür hissediyorlar. Nitekim sadece Müslüman kadınlara hitap eden, hatta onlar için defileler düzenleyen bir moda endüstrisi giderek büyüyor. Aynur Ilyasoğlu’nun yazdığı gibi, Müslüman kadınlar, anonim olmayı reddetmekle kalmıyor, aynı zamanda giyimlerinde bireysel tercihlere ve kadınsı bir vurguya yer bırakmayı da önemsiyorlar.⁷⁷

Müslüman giyimine dönmek için Batılı giyimi terk etmek, bu seçimi yapan kadınların gözünde çok geniş sembolik anlamlar içeriyor. Türkiye’de uzun süre uygulanan laikliğin dini, dayanak noktalarından uzaklaştırmış olduğunu da hesaba katarsak, ilk anda akla gelen sembolik anlam, tabii ki belli bir kültürel ve politik harekete aitliğin ortaya konması. Müslüman kadınlar, içinde yaşadıkları toplum düzenine alternatif bir düzen getirmeyi öneren ideolojik bir evrene bağlılıklarını şüphe götürmez biçimde açığa vurarak, kuvvetli bir görünürlük elde ediyorlar. Bir yandan Batı aleyhtarı ve milliyetçi duyguların en belirgin bayrakları oluyorlar, öte yandan modernliği İslâm aracılığı ile yeniden yorumlama çabalarına tartışılmaz bir meşruluk sağlıyorlar.

Doğal olarak bu simgeler, seçkin Müslüman kadınlar için geçerli. Bu seçkin kadınlar şehir hayatına önemli ölçüde entegre olmuş, üniversiteye devam eden veya modern ve iyi gelir getiren mesleklere sahip olan kadınlar. Onların tesettürü seçmeleri, özel-

77 A. Ilyasoğlu, *Örtüla Kimlik*, s. 25-27.

likle ilk zamanlarda, hareketin başlıca provokatif niteliğini oluşturdu. Buna karşın, gene aynı dönemde, tesettürü seçen kadınların büyük bir çoğunluğu şehir yaşamının daha marjinal kesimlerinde bulunuyordu. Bu kadınların modernlik ile ilişkisi büyük şehir yaşamının sunduğu yeni olanakları kullanarak, bağımlı konumlarda da olsa iş piyasasına katılıp aile bütçesine katkıda bulunmaktan öteye gidebilmiş değildi. Ailelerine daha yüksek yaşama standartları garanti etme arzusunun iş piyasasına ittiği ve dışarıda çalışmanın getirdiği güçlükleri kabul ettirdiği bu kadınlar, içinde bulundukları geleneksel benlik ve yeni işlevler arasındaki çelişkilerden çok daha büyük ölçüde etkilenmekteydiler.

Geleneksel çevrelerinde anne ve eş olarak saygıdeğer bir konumda olan bu Müslüman kadınların diğer cins ile ilişkileri kardeş, baba ve koca gibi yakınları ile sınırlıdır. Bu ilişkiler çerçevesinde kendilerine ve muhataplarına uygun korunma stratejilerine sahiptirler ama dış dünyada, iş yerinde karşılaştıkları kadın erkek ilişkilerine has mekanizmaları tanımazlar. Geleneksel ortamından, evinin duvarlarından dışarıya çıkan kadın, karşılaştığı erkek bakışlarında kendini sadece cinsel bir nesne olarak algılanan bir varlık olarak yeniden keşfeder. Erkek cinselliği üzerinde düşünülmemiş olması, özellikle Kemalist modernleşmeyi uçlarından yaşamış, kent yaşamına geç katılmış, yeterince entegre olamamış olan erkeklerin, kendilerini ve cinselliklerini algılama biçiminde hiçbir evrimin gerçekleşmemesine yol açtı. Bu yüzden dış dünyada karşılaştığı her kadını cinselliğinden yararlanılabilir bir nesne olarak görmeye devam eden bu erkeklerin bakışları altında kadınlar kendilerini çıplak hissediyorlar. Dış dünyadaki kadın erkek ilişkilerinde büyük zorluk yaratan diğer unsur da kendilerine ait bildikleri bir alanın kadınlar tarafından işgal edildiğini görmenin erkeklerde yarattığı tedirginlik hatta saldırganlık duyguları. Bu duyguların çeşitli ifadelerine karşılık vermeye hazır olmayan kadınlar için tesettürün ne önemli bir sığınak olduğunu söylemeye bile gerek yok. Vücudunu saklayarak onu erkeklerin saldırgan bakışlarından kurtaran kadın, kendisi ile 'hafif kadın' arasındaki farkı belirlemiş oluyor. Yani bir anlamda giysilerinde ahlakının, temizliğinin, sadakatının sembolünü taşıyarak, dış alanda da ev içinde layık görüldüğü saygın eş ve anne kişiliğini devam ettiriyor.

Buraya kadar saydıklarımıza bir de iş dünyasına katılan geleneksel kadının kocası ile ilişkilerinde oluşan değişimleri, aralarında doğan, o zamana kadar bilinmedik gerilimleri de katmak gerek. Otoritesinin büyük kısmını evin geçimini sağlıyor olmaktan alan Türk erkeği için karısının, kızının, kız kardeşinin “dışarı”da çalışmasını kabullenmenin zorluğu besbelli. Bu durum, onun evin gereksinmelerini karşılamadaki yetersizliğini göstermekte ve erkeklik onurunu tehlikeye sokmaktadır. Bunun da ötesinde ev dışında çalışan bir kadını kontrol etmek çok daha zordur. Kadın başka erkeklerle biraradadır ve bu durum ondan sorumlu olan erkeğin onun cinselliğini kontrol etme görevini yerine getirmesine engeldir. Üstelik kadının şehirdeki dışarıdalığı köy gibi sınırlı ve kontrol edilebilir bir alanda olmadığı için erkeğin görevini, bildiği, güvendiği kişilerle paylaşmasına da olanak yoktur. Bu açıdan tesettür, kadının kendinden sorumlu olan erkeklere verdiği bir güvence işlevini yükleniyor. Tesettürlü kadın bir yandan saygınlığına tekrar kavuşuyor, öte yandan da özel hayatında ortaya çıkan bilinmedik çatışma ve gerilimlere bir son veriyor ve belki de en önemlisi, modernliğin sunduğu olanaklardan yararlanmaya devam etmeye imkân buluyor. Müslüman kadının tesettür seçimindeki uyumcu unsur, onun kamu yaşamına katılmasının erkeklerinde yarattığı huzursuzluk ve gerilimlere verdiği cevap ise, aynı seçimin protesto niteliği, fitne olarak algılanmasına dolaylı biçimde de olsa ettiği isyandır.

Müslüman hareketin ürettiği edebiyatta kadınların verdikleri eserler çok büyük yer kaplıyor. Bu, kuvvetli bir kurgudan, çatışma ve gerilimden yoksun metinleri, roman veya öykü olarak adlandırmak zor olsa da, buralarda geleneksel toplumsal cinsiyet kalıplarının geçirmekte olduğu evrim üzerine çok önemli ipuçları bulmak mümkün. Sözünü ettiğimiz hikâyelerin ortak bir özelliği politik açıdan öğreticilikleri, dolayısıyla da her biri, hareketin önemle üzerinde durduğu belirli sorunlara odaklanmış. Bu açıdan bakıldığında hikâyeleri yayın tarihlerine göre sıraya koyarak hareketin (hiç değilse belli bir kesiminin) geçirdiği kültürel-ideolojik evrimi görmek de mümkün.

Üzerinde durulan konuların başında tesettür seçimi geliyor. Bu konuda yazılmış kitapların en tanınmış örneklerinden biri, Şerife

Katırcı'nın 1989 yılında yayınlanan *Müslüman Kadının Adı Var*⁷⁸ adlı kitabı. Kitapta küçük yaşta annesiz kalıp bir dadı tarafından büyütülmüş, babası şefkatli bir biyoloji profesörü olan Dilara adında bir genç kızın hikâyesi anlatılıyor. Tıp fakültesinde öğrenci olan ve tamamen laik bir ortamda büyümüş olan Dilara, Erciyes'te babasının yanında tatilini geçirirken bir trafik kazasında karısını kaybedip yeni doğmuş oğlu ile onlara sığınan bir genç adamla karşılaşılıyor. Bu genç adam sayesinde Kuran ve Müslümanlıkla tanışan Dilara, giderek eski dünyasından uzaklaşıyor ve tesettürü, Müslümanlığı kendine yaşam yolu olarak seçiyor. Bu seçimlerin yarattığı tüm zorluklara göğüs geriyor, başkaları, özellikle de başka kadınlar için çalışmayı, yoksullara yardım etmeyi, son derece sade bir biçimde yaşamayı kendine esas amaç olarak benimsiyor ve sonunda, karşılaştığı andan beri içten içe sevdiği genç dul ile evlenerek, onun öksüz oğluna anne oluyor.

Zekiye Oğuzhan'ın 1998 yılında yayınladığı *Bir Başörtüsü Günü*'nde anlatıldığı gibi tesettür seçimi, geleneksel çevreler kapsamında uyum sağlayıcı özelliklere sahip olsa da, içinde yaşanılan toplum bütününde, özellikle de toplumu yöneten laik milliyetçi kurallar açısından, büyük problemler yaratıyor. Seçimin militanca tadını artıran bu çatışma, Müslüman kadınların yaşamlarında çok önemli çelişkiler yaratıyor. Pek çok kadın işinden oluyor, üniversite talebeleri hor görülüyor.⁷⁹

Müslüman hareketin kültürel ve politik içeriğini laik modern toplum ile sürekli bir polemik içerisinde irdeleyen kitaplarda odak noktası yeniden büyük ölçüde iç veya mahrem dünyanın modernliğin başlıca içeriği olan maddiyattan ayrı tutulması gerekliliğine taşıyor.⁸⁰ Bu açıdan Cihan Aktaş'ın verdiği sonuçlar ilginç:

“Modern rasyonalite, kişisel olanın dışlanmasına ihtiyaç duyduğuna göre, modernliğin insana verdiği değerlerin ifadeleri ola-

78 A. İlyasoglu tarafından da incelenmiş olan bu kitap, Duygu Asena'nın yukarıda sözünü ettiğimiz *Kadının Adı Yok* adlı kitabına bir cevap teşkil ediyor. Bu bakımdan feminist protestoya bir alternatif oluşturma amacının açık bir ifadesi.

79 Z. Oğuzhan, *Bir Başörtüsü Günü*, İstanbul 1998. Ayrıca bkz. C. Aktaş, *Tesettür ve Toplum. Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul 1992.

80 C. Aktaş, *Mahremiyetin Tükenişi*, İstanbul 1995.

rak kişisel kimlik araştırması ve özgerçekleştirim, modern bir masal olmaktan öte gidememektedir (...) Kadın ve erkek kimlikleri arasındaki uçurumun kapatılması iddiası, bu uçurumun yerini cinsel özellikleri yozlaştıran dikenlerle, ısırgan otlarıyla kaplı bir zemin yapmıştır. (...) mahremiyeti tüketirken yeniden üretemeyen modernlik, bu kısırlığın sıkıntılarını yaşıyor”.⁸¹

Bu teşhisten yola çıkan Aktaş, öykülerinde de, Müslümanlığın modernliği doğru ve insani bir biçimde yeniden yorumlamasında mahremiyetin temsilcisi ve bekçisi konumundaki kadınlara çok önemli yer veriyor.

Böylece mahremliğin mekanizmalarını araştırmaya başlayan Aktaş, ister istemez en birincil ilişkileri yöneten iktidar mekanizmalarındaki çelişkilerle karşılaşılıyor. Örneğin “Uzun Cümle” adlı bir öyküsünde evlenmek amacı ile görüşmekte olan iki Müslüman gencin birbirleri üzerine düşüncelerini okuyoruz. “Başkalarının koyduğu disiplin içinde yer almak” istemeyen kız, genç adama “güven ve umut verecek hiçbir şey yapmıyordu. Sadece uzun uzun konuşuyor ve yazmak istediği uzun mu uzun tek bir cümleden, o cümleye yetişmeyi isterken yüreğini sıkıştıran, dünyadan el etek çekme hissi uyandıran kaygılardan söz edip duruyordu”.⁸² Erkeği fena halde etkilemektedir genç kızın dünyası. Hatta sık sık kendini ona âşık hissetmektedir. Öte yandan kızın dünyasına hâkim olan, onu başkalarından böylesine farklı kılan bu nitelik, onu fena halde korkutmaktadır:

“Kızın içinde onu kendi varlığına uzak tutan, aşka bile dirençli kılan yabancı, zararlı bir güç olduğunu düşünüyordu. O gücü bulup elleriyle çekip sökmek istiyordu kızın iç dünyasından (...) Hiçbir zaman huzur bulamayacaktı ve huzur veremeyecekti. Bir an, neler vaad ederse etsin kızın gözlerinde yanan ateşten vaz geçemeyeceğini düşündü. O ateş kendisi için yansın (...) Veya, o ateşi söndürme başarısı kendisine ait olsun istiyordu”.⁸³

81 A.g.e., s. 10, 11, 13.

82 C. Aktaş, *Uzun Cümle*, aynı yazar, *Son Büyülü Günü*, İstanbul 1995, s. 23-24.

83 A.g.e., s. 23, 31 (altını ben çizdim).

Böylece, bir bakıma, Müslüman kadına evlilik öncesi ve evlilik sonrası olmak üzere iki değişik kimlik öneriliyor: "Seçilen" adlı öyküde anlatıldığı gibi "dava"da yan yana yürümek üzere seçilen kadın ile evlenip mahremiyeti paylaşmak üzere seçilen kadın, birbirinden son derece farklı. Müslüman erkeğin dava arkadaşı olacak kadının kendini nasıl ifade etmesi ve erkekle ne tür ilişki kurması gerektiği şöyle anlatılıyor:

"Sıradan bir kız gibi yönelmemelisin ona. Çünkü ne sen sıradan birisin, ne de o. Bir fikri, bir misyonu temsil ediyorsunuz. Yakınlığında kuşkulanıp da belki hor görebileceği ifadeler bulmamalı. Cinselliğini hissettirmemelisin, iç dünyanın kırılğanlığını yansıtmamalısın, gülüşünde çekici tonlar yakalayamamalı. Bir erkek arkadaşı ile konuşuyormuş gibi konuşabilmeli seninle".⁸⁴

Bu militan genç Müslüman kızın içten içe sevdiği 'dava arkadaşı' evleneceği kadını 'dava'nın dışından seçiyor, "Yüksek topuklu ayakkabıları üzerinde elbisesinin eteklerini dalgalandırarak yürüyen"⁸⁵ bir kızla nişanlanıyor. Yazar Müslüman erkeklerin evlenme konusundaki tutumunu şöyle özetliyor:

"Müslüman erkekler evlerinde iyi aile terbiyesi görmüş ev kızlarını yeğliyorlar. En azından evlenecekleri kızın böyle bir özelliğe sahip olabileceğine inanmaları gerek. Evlilikten, evlenecekleri kızdan çok şey bekliyorlar. Geleneklere karşı çıksalar da, özellikle evlenirken geleneksel değerlere ve ölçülere başvurmayı daha güvenli sayıyorlar (...) evlendikten sonra eşlerini evlerin kuytulugunda çocuk büyötmeye terk ediyorlar".⁸⁶

Bu şekilde algılanan evlilik kurumunun işlerliğini garanti etmek son derece zor ve bu zor görevin hemen tamamı, erkekler olgun olmadıklarından, dünyayı duyguları ile algılamayı bilemediklerinden ötürü, kadınların omuzunda. Emine Şenlikoğlu'nun 1997'de yayınlanan *Kadınları Kadınlar da Ezıyor - Gizli Bir Saplantının Romanı* adlı kitabı bu konu üzerine ilginç yorumlar içeriyor. Kitapta "Aileye Hizmet Derneği"nde gönüllü olarak çalışan, küçük bir kız

84 C. Aktaş, *Seçilen*, aynı yazar, *Son Büyölü Günler*, s. 120-121.

85 A.g.e., s. 130.

86 A.g.e., s. 126-127.

annesi, Meziyet Hanım, üç yıldır kendisinden uzak duran, hatta ona hakaret eden kocasının “iyileşmesini” sabırla bekledikten sonra ondan ayrılmaktan başka seçeneği kalmadığını görür. Arkadaşı Habibe Hanım ile birlikte derneğin önemli üyelerinden biri olan Meziyet Hanım’ın büyük desteklerinden biri de dernekte sekreterlik yapan Ayşegül adlı genç kızın şefkat dolu dostluğudur. Bu genç kızın da yardımı ile bir daire kiralayan Meziyet Hanım kızı ile birlikte bu yeni evde, babasının yardımı sayesinde, kendine yeni bir hayat kurmaya çalışmaktadır. İçinde bulunduğu, Müslümanlığı yaşamlarına politik ve kültürel seçim olarak tercüme eden kişilerin çoğunlukta olduğu ortamda herkes ona yardım etmektedir. Yeni taşındığı dairedeki komşulardan biri, kocasının askerlik arkadaşı Malik Bey, bu yardım arzusunu son derecesine vardırır, neredeyse Meziyet Hanım ile kızını kendi ailesine dahil eder. Bu ilgi, kocasının hayal kırıklığına uğratmış olduğu Meziyet Hanım’ı öylesine etkiler ki kadın, Malik Bey’e karşı ‘kara sevdaya’ tutulur.

Kitapta erkekler, yanlış yoldaşlar ve İslâm’ı da kadınlarını da anlamazlıktan gelen kişiler olarak tanıtılıyor. Bu yanlışlarının nedeni de, onların dış dünya ile, maddiyat ile sürekli temas halinde olmaları. Meziyet Hanım, kocası Ali’nin ondan uzaklığını hep onun “aşırı çalışması” ile izah ederken, Ali, yaptıklarından pişmanlık duymaya başladığında şöyle bir itirafta bulunuyor: “Sermayem büyüdükçe kalbimdeki şeytani arzular da büyüdü. İşim arttıkça Allah’tan uzaklaştım. Para gördükçe bozuldum. (...) yanımda çalışanlardan birine âşık oldum”.⁸⁷

Derneğe yardım istemek için gelen kadınlar da dahil olmak üzere kitaptaki tüm kadınlar, erkeklerin yanlışlıkları üzerine hemfikirler:

“Yazarlara gidin söyleyin, biraz da erkekleri işlesinler. Erkekler sanıyorlar ki, aşağıladığı halde kendi hanımlarının gözü dışarı bakmaz. Kadının duygularına önem verilmiyor (...) Dinî kitaplara bakıyorum hep erkeğin arzuları konu edilmiş. Bence kadınların ruh hali de işlenmeli”.⁸⁸

87 E. Şenlikoğlu, *Kadınları Kadınlar da Eziyor. Gizli Bir Saplantının Romanı*, İstanbul 1997, s. 201.

88 A.g.e., s. 94-95.

Bu algılamaya rağmen kitap, kadınların görevleri üzerinde ısrar ediyor. Aileye Yardım Derneği'nin saptamalarına göre:

"Kadınları ağlatanların yarısına yakını yine kadın. Kadınların çoğu 'kocamı başka bir kadın elimden aldı' diye ağlıyor. Bazı kadınlar kaynanasından, kimi gelininden, kimi görümcesinden ya da komşusundan dertli. Kimi kadını da patron kadınlar ağlatıyor. Birçok kadını da kocasının başka kadını tercih edişi ağlatıyor. O başka kadınlara mesaj ulaştırmak, onları eğitmek lazım. Başkasının kocasını elinden almaya kalkmasınlar".⁸⁹

Nitekim kendisi ile ilgilenmeyen kocasına duyduğu bilinçaltı tepki yüzünden başka bir erkeğe aşık olup ne yapacağım bilmez hale gelen bir kadına Meziyet Hanım, yakın gelecekte aynı derde düşeceğinden habersiz, neredeyse saldırıyor: "Tabii ki kahrolmanız lâzım. Evli bir kadın nasıl başkasına aşık olabilir? İffet anlayışı nerede kaldı? (...) Kalbinden bu aşkı silmeyi başarmalısın"⁹⁰ diyor. Kendisine karşı da daha yumuşak değildir Meziyet Hanım: "Günah işlememek için adeta kendini"⁹¹ yakar. Onun acısının esas nedeni, yüreğini imanı ile kontrol etmekteki acizidir. Nihayet kontrollü bir şekilde de olsa çiftlerin birbirlerini severek seçmeleri kabul edildikten, aile, burjuva yaşamının yüceltilen 'yuvasına' dönüştürüldükten, ailenin gerek kadın gerek erkek üyeleri, modern yaşamla ilişki içerisinde yaşamaya başladıktan sonra, iç dünyanın ahengi ve dışın maddiyatından korunması, büyük ölçüde ideolojinin görevi haline geliyor. Öte yandan bu durum, kadının konumuna görülmedik bir değişim getiriyor. Kadın gerçek bir özne haline geliyor; kendi duygularını, kendi doğasını, kendi iffetini kendisi için ve *doğrudan doğruya* koruyabilen ve koruması gereken, seçimlerinden sorumlu bir kişilik ediniyor.

Kısacası, en azından militan Müslüman kadınlar için gençlik yıllarında üniversitede cesaretle ve her şeyden önemlisi, bağımsızca yapılan tesettür seçimi ile başlayan bu öznelleşme süreci, arkadaş grubu içerisinde aynı seçimin doğurduğu güçlülere karşı mücadeledeki dayanışma ile devam ediyor. Evlilik bu etkin, kül-

89 A.g.e., s. 90.

90 A.g.e., s. 60-61.

91 A.g.e., s. 119

türel ve politik plandaki faal varlığı, geleneksel eş ve anne rollerine kapatmaya çalışıyor ve bu, varlıkta derin bir hayal kırıklığına yol açıyor. Kadın-erkek Müslümanların, kültürel ve ideolojik seçimleri yüzünden modernlik ile ilişkilerinde ortaya çıkan muğlak konum, iç ve dış ortamlar arasında yeni dengelerin oluşturulmasını gerekli kılıyor. Yukarıda gördüğümüz gibi, tesettürün temsil ettiği “uyuşmacı protesto”, bu yeni dengelerin oluşturulması gerekliliği ile ilginç perspektifler açıyor Müslüman çiftlerin önünde.

Modernleşme ve laikleşme sürecinin yarattığı, ataerkil yapıların yeniden düzenlenmesi ihtiyacı, erkeğin kimlik ve otoritesinin yeniden tanımlanmasını gerektiriyordu. Bireysel kimliklerin cemi-yetçi yapıları ile dinin, toplumdaki ilişki, değer ve davranışları belirleyen gücü, duyulan bütün ihtiyaca rağmen, Osmanlı İmparatorluğu devam ettiği sürece, geleneksel ‘hâkim baba’nın (*patriarch*) yetkili ve sorumlu bir burjuvaya dönüşmesine izin vermemişlerdi. En birincil ilişkileri yöneten iktidar mekanizmalarının ve toplumsal cinsiyet kodlarının direnme kapasiteleri öylesine büyük olmuştu ki, erkekliğin başarılı bir modern örneğini yaratma çabaları, toplumun benliğini yitirme kaygıları ile çarpışmıştı. Nitekim, değişim yanlılarının gözünde bile, toplum üzerinde otoritesini kabul ettirmeye muktedir modern erkek modelinin karşısı, ‘aşırı’ Batılılaşmış kişilikte özetlenmişti. Toplumun değişme süreci içerisinde Osmanlı imgelemi, görünümü ve davranışlarıyla, sosyal dokuyu mahvetme tehdidini temsil görevini bu kişiliğe vermişti.

Öte yandan, modernleşme süreci, doğası gereği, erkekliğin asli ve elle tutulur bir değer haline gelmesini empoze etmiş, getirdiği vatan ve vatandaşlık kavramları ile toplumun, tümünün temsili-ni, savunmasını ve güçlendirilmesini devredeceği, tek cinsli bir topluluğun oluşturulması gerekliliğini ortaya çıkararak, düşmanların karşısına dikilebilecek bir erkeklik modeline ihtiyaç yaratmıştı. Ancak bu erkeklik modelinin karşı koyması gereken düşmanın, Osmanlı-Türk toplumunda, aynı zamanda ulaşılmak istenen uygarlığı temsil eden bir müttefik olması, benliklerin yeniden inşa edilmesi sorununu iyice karmaşık hale getirmiş ve geleneksel ataerkil yapıların direnme gücünü artırmıştı. Yeniden tanımlanmasında, erkekliğe, Türk toplumuna yabancı değerlere

karşı bir koruyuculuk anlamı da yüklenmiş ve sonuçta geleneksel toplumsal cinsiyet ilişkileri muhafaza edilmişti. Böylece sadece kadın ve erkek arasındaki uyumsuz farklılıklar değil, aynı zamanda iki cinsin ve 'iç' ve 'dış' alanların ayrılığı, aralarındaki iletişimin imkânsızlığı ve cinsel benliklerin sosyal oluşumunda gözlenen geleneksel özellikler devamlılıklarını sürdürmüştü.

Osmanlı-Türk modernleşmesinin önündeki diğer önemli sorun ise seçkinler ile halk arasındaki net ve derin kopukluk, hatta farklılıktı. Osmanlı düzeni, çeşitli etnik ve dinsel grupların oluşturduğu toplumsal gövdesinden; kimlik, kültür, dil ve zevk bakımından büyük ölçüde farklı bir yönetici sınıf oluşturmıştı. Modernleşme sürecinin ileri safhalarında bu yönetici sınıf, boyunduruğu altındaki topluluklar arasında Müslüman-Türk unsuruna verdiği öncelikli konumla, milli cemaate çok benzer bir gerçeklik oluşturmaya kadar varmıştı. Ancak bu öncelikli konum da, aynı dinî inanca bağlı olmak gibi oldukça belirsiz bir aidiyet duygusu sayılmazsa, Anderson'un kullandığı anlamda bir 'hayalî cemaat' (*imagined community*) yaratmaya ve seçkinleri halka bağlamaya yeterli olamıyordu. Böylece Osmanlı toplumunu milli bir devletin oluşumuna doğru götüren modern devinimler, aralarında belli bir kültürel ve ideolojik türdeşlik ve kendilerine has modernlik görüşleri üretmeye başlamış olan küçük bir seçkinler cemiyetinin içinde kapalı kalmıştı.

Atatürk tarafından inşa edilen milli devlet, toplum üzerindeki egemenliğini, yeni bir sosyal perspektife yerleştirdiği bu temellere dayandırmıştı. Ancak devleti inşa eden babaların imzalamış oldukları yeni toplumsal sözleşmeyle beslenen bu sosyal perspektif de, din ve geleneklerin kimlik ve kültür düzeyinde o güne dek yerine getirdikleri işlevleri üstlenebilecek, inandırıcı bir söylem oluşturmayı başaramıyordu. Bu durumda yeni toplumsal sözleşmeyi imzalayan babalar, küçük bir azınlık olmaktan çıkamıyor, topluma egemenliklerini ve oluşturdukları ideal erkeklik modelini, zorlayıcı yöntemlerle empoze etme yolunu seçiyorlardı.

Osmanlı toplumundaki çeşitli 'hayalî cemaatleri' bir araya getirerek tek bir milli toplum yaratmayı başaramayan Kemalist milliyetçilik, ülkeye empoze etmeye çalıştığı yüksek kültür örtüsünün altında, çeşitli toplumsal kesimlere aidiyet bilinci ve kim-

lik modelleri sunan değişik hayalî cemaatlerin yaşamalarına göz yumuyordu. Öte yandan en birincil ilişkileri yöneten iktidar mekanizmaları konusunda milliyetçi seçkinler de kendi kavrama ve yorumlarını kökten değiştirecek bir süreçten geçmemişti. Politik yaşamda, ekonomik düzende, kurumsal organizasyonda oluşan kökten değişimler, bu değişimlere doğrudan doğruya katılmış şehirli seçkinler için bile, kimlik alanında önemli izler bırakmamıştı.

Millet, toplumsal cinsiyet gibi, kimliğini farklılık üzerine temellenmiş bir sisteme dahil olmaktan alan, ilişkisel bir kavram. Kadın ve erkeğin kendilerini tanımlamak için birbirlerini dışlamalarının gerektiği gibi, milli kimlik de, gerçekten sahip olduğu içerikten çok, dışında bıraktıkları ile betimleniyor. Kendini tanımlamak için bir başkaya (alterity) ihtiyacı olan millet, ister istemez, karşı koyduğu tarafından modelleniyor.⁹²

Türk milletini inşa edenlerin önünde (babaları, Osmanlı reformcuları gibi) iki 'başka' bulunuyordu: Ülkeyi modern öncesi şartlara bağlı tutan, büyük ölçüde Müslüman dini üzerine kurulmuş gelenekler ve Batı dünyası ile olan bağımlılık ilişkileri. Dolaşısı ile Kemalistler, topluma dinî-geleneksel gereksinimlerle derinden çatışan kadın ve erkek kimlikleri sunarken kendi sosyal ve bireysel kimliklerinin tanım ve meşruiyeti üzerindeki tehditlere karşı mücadele veriyorlardı. Böyle bir ortamda, hâkimiyet araçlarını yeniden tanımlamaya, düzenlemeye, onarmaya ve daha sağlam bir şekilde saptamaya yetenekli yeni egemen erkeklik modellerinin üretilmesi kaçınılmaz bir zorunluluk idi.

Yararlandığımız edebi eserler bu çabaları aydınlattılar. Erkek kimliğinin içine düştüğü derin kriz, kararsızlık ile toplum üzerindeki hâkimiyetini belirlemekte, bu hâkimiyeti uygularken kullanacağı yöntem ve araçları seçmekte çektiği güçlükler üzerine net çizgilerle çizilmiş bir tablo verdiler elimize. Bu güçlük ve kararsızlıklar roman sayfalarında, kimi zaman erkeklerin kendi aralarındaki ilişkilerde, kimi zaman kadınlarla olan beraberliklerinde, ama hep, toplumsal cinsiyet kalıpları kapsamında yansıtıldı. Bu anlamda iç ve dış alanların onmaz ayrılığını kırmayı şiddetle red-

92 A. Parker, M. Russo, D. Summer, P. Yaeger (der.), *Nationalisms and Sexualities*, Londra 1992, s. 5.

deden, cinslerin sosyal oluşumlarının temellendiği kültürel yapıların dayanıklılığı ve direnci, bütün açıklığı ile ortaya ıktı. Sonuçta Kemalist laiklik ve onun modern bir millet yaratma çabalarına en köklü isyanın, sembolik planda bu ayrılığı yeniden bütün gücü ile gündeme getiren başrtsnde ifadesini bulmuş olması basit bir tesadf eseri olmasa gerek.

KAYNAKÇA

(Bu kaynakçaya metinde kullanılmış olan roman ve hikâyeler ve toplu eserlerde yer alan makaleler dahil edilmemiştir.)

- Abadan-Unat, N., "Die Familie in der Türkei – Aspekte aus struktureller und juristischer Sicht", *Orient*, XXVIII/1 (1987).
- Abadan-Unat, N., (der.), *Die Frau in der türkischen Gesellschaft*, Frankfurt/Main, 1985.
- Abadan-Unat, N., (der.), *Türk Toplumunda Kadın*, Ankara 1982. (1. baskı 1979).
- Abou-El-Haj, R. A., *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire. Sixteenth to Eighteenth Centuries*, New York 1991 (*Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Canan Şahin Özel, Ankara, 2000).
- Abu-Lughod, L., *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Beduin Society*, Berkeley 1986.
- Acaroğlu, I., "Conditions of Socio-Economic and Spatial Change in the Gecekondü (Squatter) Areas Around Turkish Cities", *Ekistics* içinde, cilt 38 (1974).
- Acker, J., "The Problem with Patriarchy", *Sociology* içinde, 23/2 (1989).
- Adivar, H.E., *Mor Salkımlı Ev*, İstanbul, 1979.
- Adivar, H.E., *The Memoirs of Halide Edib*, Londra, 1926.
- Adivar, H.E., *Türk'ün Ateşle İmtihanı*, İstanbul, 1962.
- Ahmad, F., *The Making of Modern Turkey*, Londra, 1993 (*Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Y. Alogan, İstanbul, 1999).
- Ahmad, F., *The Turkish Experiment in Democracy, 1950-1975*, Londra 1977 (*Demokrasi Sürecinde Türkiye*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, 1992).
- Ahmad, F., *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics: 1908-1914*, Oxford 1969 (*İttihat ve Terakki: 1908-1914*, çev. Nuran Yavuz, İstanbul, 1984).

- Ahmed, A., Donnan S., (der.), *Islam, Globalisation and Modernity*, Londra, 1994.
- Ahmet Cevdet Paşa Tezâkir, I-XII, (haz.) Baysun, C., Ankara, 1953.
- Aile Araştırma Kurumu (der.), *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, Ankara, 1992.
- Akaltun, N., *İslâm Hukukunda Aile Hukuku*, Ankara, 1971.
- Akçura, Yusuf, *Türkçülük*, (haz. Toker), İstanbul, 1990.
- Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, (haz. Karal, E. Z.), Ankara 1976.
- Akdağ, M., *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Ankara, 1975.
- Akı, N., *Yakup Kadri Karaosmanoğlu*, İstanbul, 1960.
- Akkent, M., Franger, G., *Başörtü*, Frankfurt, 1987.
- Akşin, S., *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul, 1987.
- Aktepe, M., *Patrona Halil İsyanı (1730)*, İstanbul, 1958.
- Akyüz, K., "La Litterature Moderne de Turquie", Boratav P.N., (der.), *Philologiae Turicae Fundamenta* içinde, cilt II, Wiesbaden, 1964.
- Al-Hibri, (der.), *Women and Islam*, Oxford, 1982.
- al-Marghinani, *The Hedaya*, (trad. ing. haz.) C.Hamilton, Londra, 1870.
- Alankuş-Kural, S., "Türkiye'de Medya, Hegemonya ve Ötekinin Temsili", *Toplum ve Bilim*, 67 (1995).
- Alpkaya, G., "Tanzimat'ın 'Daha Az Eşit' Unsurları, Kadınlar ve Köleler", *Otam*, (Haziran 1990).
- And, M., *Osmanlı Tiyatrosu. Kuruluşu-Gelişimi-Katkısı*, Ankara, 1976.
- And, M., *Tanzimat ve İstibdat döneminde Türk Tiyatrosu*, Ankara, 1972.
- Anderson, B., *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra-New York 1983. (İtal. *Comunità immaginate: Origini e diffusione del nazionalismi*, Roma 1996). (Hayalî Cemaatler, çev. İskender Savaşır, İstanbul, 1993).
- Anderson, J.N.D., "Invalid and Valid Marriages in Hanafi Law", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XIII (1950).
- Andrews, W. G., "The Sexual Intertext of Ottoman Literature: The Story of Me'ali, the Magistrate of Mihalich", *Edebiyat* 3 (1989).
- Andrews, W. G., *Poetry's Voice, Society's Song. Ottoman Lyric Poetry*, Seattle-Londra 1985. (Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı, çev. Tansel Güney, İstanbul, 2000).
- Andrews, W.G., Black, N., Kalpaklı, M., (haz.), *Ottoman Lyric Poetry, An Anthology*, Austin, 1977.
- Arai, M., *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, Leiden 1992 (Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği, çev. Tansel Demirel, İstanbul, 1994).
- Arat, Z. F., (der.), *Deconstructing Images of the Turkish Woman*, Londra, 1998.
- Aristarchi, G., *Législation Ottomane (1873-88)*, 7 cilt, İstanbul, 1873-88.
- Ata, S., "Türk Kadınlarına: Aile", *Kadınlar Dünyası*, 72 (14 Haziran 1329/27 miladî 1913).
- Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (der.), *Millî Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*, Ankara, 1990.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 2 cilt, Ankara, 1989.
- Atatürk, M.K., *Söylev (Nutuk)*, 2 cilt, Ankara, 1966.

- Aydemir, Ş. S., *İkinci Adam*, 3 cilt, Ankara, 1963-1965.
- Azim, F., *The Colonial Rise of the Novel*, Londra, 1993.
- Bacqu  -Grammont, J.L., Dumont, P., (der.), *Contributions    l'Histoire Economique et Sociale de l'Empire Ottoman*, Louvain, 1983.
- Barkan,   .L., "İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II (1942).
- Battini, M., *L'Ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alla crisi della democrazia in Francia, 1789-1914*, Torino, 1995.
- Bausani A., Scarcia Amoretti B., (der.), *Il Mondo Islamico tra Interazione e Acculturazione*, Roma, 1981.
- Behar, B.E., *İktidar ve Tarih. Türkiye'de Resm   Tarih Tezinin Oluşumu*, İstanbul, 1992.
- Belin, F.A., "  tude Sur la Propri  t   Foncière en Pays Musulman et Specialement en Turquie", *Journal Asiatique* (1862).
- Benbanaste, N., *  rneklerle Türk Musevi Basının Tarihçesi*, İstanbul, 1988.
- Benjamin, W., *Ursprung des Deutschen Trauerspiels*, Frankfurt 1978 (İtal. *Il dramma barocco tedesco*, Torino, 1971).
- Berkes, N. *Türkiye'de   ağdaşlaşma*, İstanbul, 1978 (*The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964).
- Berkes, N., "Ziya Gökalp; His Contribution to Turkish Nationalism", *Middle East Journal*, 8 (1954).
- Berkes, N., (haz.), *Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays of Z. Gökalp*, Connecticut, 1981 (I. baskı 1959).
- Berkta  , F., *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*, İstanbul, 1994.
- Beysanoğlu, Ş., (haz.), *Ziya Gökalp: Makaleler IX*, İstanbul, 1980.
- Bienen, H., (der.), *The Military Intervents. Case Studies in Political Development*, New York, 1968.
- Birand, M.A., *Emret Komutanım*, İstanbul, 1986 (*Shirts of Steel. An Anatomy of the Turkish Armed Forces*, Londra, 1991).
- Bombaci, A. *Storia della letteratura turca*, Milano, 1956.
- Boudhiba, A., *Sexuality in Islam*, Londra, 1985.
- Bourdieu, P., *La Domination Masculine*, Paris 1998 (İtal. *Il dominio maschile*, Milano, 1998).
- Bozdoğ  n, S., Kasaba, R., (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle-Londra 1997. (*Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*,   ev. Nurettin Elh  seyni, İstanbul, 1998).
- Brockelmann, C., (der.), *History of the Islamic Peoples*, Londra, 1982 (I. baskı 1948).
- Brooks, P., *Reading for the Plot*, New York 1984 (İtal. *Trame: intenzionalit   e progetto nel discorso*, Torino, 1995).
- Cahen, C., "Mouvements Populaires et Autonomisme Urbain Dans l'Asie Musulmane du Moyen Age", *Arabica*, V (1958), s. 225-250; VI (1959), s. 25-56, 233-65.
- Cahen, C., *Pre-Ottoman Turkey, (1071-1330)*, Londra, 1968. (*Osmanlılardan   nce Anadolu'da Türkler*,   ev. Yıldız Moran, İstanbul, 1979).
- Caporal, B., *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, Ankara, 1982.
- Castells, M., *The Information Age: Economy, Society and Culture. Cilt II, The Power of Identity*, Oxford, 1997.

- Cevdet, P., *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*, İstanbul, 1946.
- Chauncey, G., *Gay New York: Gender, Urban Culture, and Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York, 1994.
- Chebel, M., *L'Esprit de Sérail. Perversions et Marginalités Sexuelles au Maghreb*, Paris 1988 (İtal. Pavanello, G., *La cultura dell'harem. Erotismo e sessualità nel Maghreb*, Milano, 1992).
- Chehata, C., *Droit Musulmane*, Paris, 1970.
- Chmielowska, D., *La femme turque dans l'oeuvre de Nabi, Vehbi et Vasif*, Varşova, 1986.
- Combs-Schilling, M.E., *Sacred Performances. Islam, Sexuality and Sacrifice*, New York, 1989.
- Crone, P., *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, 1980.
- Cunbur, M., "Türk Kadınıyla İlgili Sorunlar", *Erdem (Atatürk özel sayısı)*, 4/12, 1988, s. 685-732.
- Çakır, R., *Ayet ve Slogan. Türkiye'de İslâmî Oluşumlar*, İstanbul, 1990.
- Davis, E., *The Ottoman Lady. A Social History from 1718 to 1918*, New York-Londra, 1984.
- Davison, R.H., *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton, 1963.
- Delaney, C., *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley 1991 (Tohum ve Toprak, çev. Selda Somuncuoğlu-Aksu Bora, İstanbul, 2001).
- Devereux, R., *The First Ottoman Constitutional Period: a Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore, 1963.
- Dino, G., *La Genèse du Roman Turc au XIX Siècle*, Paris, 1973
- Dirks, S., *La Famille Musulmane Turque*, Paris-La Haye, 1969.
- Dodd, C.H., *Democracy and Development in Turkey*, Beverley, 1979.
- Dodd, C.H., *The Crisis of Turkish Democracy*, Huntingdon, Cambridge, 1983.
- Doi, A.R.I., *Shari'ah. The Islamic Law*, Londra, 1984.
- Duben, A., Behar, C., *Istanbul Households. Marriage, Family and Fertility, 1880-1940*, Cambridge 1991. (*Istanbul Haneleri*, İstanbul, 1996).
- Dumont, P., (der.), *Turquie. Livres d'Hier, Livres d'Aujourd'hui*, Strasbourg-Istanbul, 1992.
- Dunne, B.W., "Homosexuality in the Middle East: an Agenda for Historical Research", *Arab Studies Quarterly*, 12/3-4, 1990, s. 55-82.
- Durakbaşı, A., "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, 9/52 (1988).
- Düzdağ, M.E., *Şeyhülislam Ebussud Efendi'nin Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, 1983.
- Ekinci, O., *Dünden Bugüne İstanbul Dosyaları*, İstanbul, 1995.
- Eliot, Sir C., *Turkey in Europe*, Londra, 1965.
- Engelhardt, Ed., *La Turquie et le Tanzimat*, 2 cilt, Paris, 1882-4.
- Erdentuğ, N., *A Study on the Social Structure of a Turkish Village*, Ankara, 1959.
- Erder T., (der.), *Family in Turkish Society*, Ankara, 1985.
- Evin A., (der.), *State, Democracy and the Military in Turkey in the 1980s*, Berlin, 1988.

- Evin, A., (der.), *Modern Turkey, Continuity and Change*, Opladen, 1984.
- Evin, A.O., *Origins and Development of the Turkish Novel*, Minneapolis, 1983 (*Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Osman Akınhay, İstanbul, 2004).
- Eyuboglu, I.Z., *Divan Şiirinde Sapık Sevgi*, İstanbul, 1991.
- Farooqi, S., McGowan, B., Quataert, D., Pamuk, Ş., (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, cilt 2 1600-1914, 2 cilt, Cambridge, 1994.
- Ferne, E.W., (der.), *Women and the Family in the Middle East*, Austin, 1985.
- Findikoglu, Z.F., *Essai sur la Transformation du Code Familial en Turquie*, Paris, 1936.
- Findley, C.V., "La Soumise, la Subversive: Fatma Aliye, Romancière et Féministe", *Turcica*, XXVII (1995).
- Findley, C.V., *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, Princeton 1980 (*Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform*, çev. İzzet Akyol ve Latif Boyacı, İstanbul, 1994).
- Findley, C.V., *Ottoman Civil Officialdom*, Princeton 1992 (*Kalemiyeden Mülkiyeye*, çev. Gül Ç. Güven, İstanbul, 1996).
- Finkel, A., Sirmen N. (der.), *Turkish State, Turkish Society*, Londra, 1990.
- Finn, R.P., *The Early Turkish Novel*, İstanbul, 1984.
- Frey, F.W., *The Turkish Political Elite*, Cambridge (Mass.), 1965.
- Gallotta, A., Marazzi U. (der.), *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli, 1982.
- Georgeon, F., *Aux Origine du Nationalisme Turc. Yusuf Akçura (1876-1935)*, Paris 1980. (*Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri. Yusuf Akçura*, çev. Alev Er, İstanbul, 1996).
- Gerber, H., "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa 1600-1700", *International Journal of Middle East Studies*, XII (1980), s. 231-244.
- Gerber, H., *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany-New York, 1994.
- Gibb, E.J.W., *A History of Ottoman Poetry*, E.G.Browne (der.), 6 cilt, Londra, 1900-1907.
- Gibb, H.A.R., Bowen, H., *Islamic Society and West*, Cilt I, Oxford-Londra-New York-Toronto, 1950.
- Gilmore, D., *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, Londra, New Haven, 1990.
- Gitmez, A., *Dış Göç Öyküsü*, Ankara, 1981.
- Gitmez, A., *Yurtdışına İşçi Göçü ve Geri Dönerler: Beklentileri ... Gerçekleşenler*, İstanbul, 1983.
- Goldmann, L., *Pour une Sociologie du Roman*, Paris, 1964.
- Göçek, F.M., Balaghi, S., (der.), *Reconstructing Gender in the Middle East. Tradition, Identity and Power*, New York, 1994.
- Gökalp, Z., *Malta Mektupları*, Tansel F.A., (haz.), Ankara, 1965.
- Gökalp, Z., *Türkçülüğün Esasları*, Ankara 1977 (I. baskı, İstanbul, 1939).
- Gökçe, B., *Gecekondü Gençliği*, Ankara, 1971.
- Göle, N., *Modern Mahrem*, İstanbul, 1991.
- Gölpınarlı, A., *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul, 1931.
- Gürbilek, N., *Vitrinde Yaşamak*, İstanbul, 1993.

- Hall, D.E., *Fixing Patriarchy, Feminism and Mid-Victorian Male Novelists*, Londra, 1996.
- Halman, T.S., (der.), *Contemporary Turkish Literature: Fiction and Poetry*, Rutherford, 1982.
- Hanioglu, Ş., *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, cilt I, İstanbul, 1985.
- Harris, G.S., "The Role of the Military in Turkish Politics", *Middle East Journal*, 1 (1965), s. 54-66; 169-176.
- Hatem, M., "Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women", *Comparative Studies in Society and History*, 29/4 (1987).
- Haupt, G., Dumont P., (der.), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketler*, İstanbul, 1977.
- Haupt, G., "Le Debut du Mouvement Socialiste en Turquie", *Le Mouvement Social* 45 (1963).
- Hayber, A., H. Edib, Y. Kadri ve Reşat Nuri'nin Romanlarında Nesil Çatışmaları, İstanbul, 1993.
- Heper, M., Güney A., "The Military and Democracy in the Third Turkish Republic", *Armed Forces and Society*, 22/4 (1996), s. 619-642.
- Heper, M., Öncü, A., Kramer, H., (der.), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, Londra, 1993.
- Heper, M., *The State Tradition in Turkey*, Washington 1985.
- Heyd, U., *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya-Gökalp*, Londra 1950 (*Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, çev. Kadir Günay, Ankara, 1979).
- Heyd, U., *Studies in Ottoman Criminal Law*, Londra 1973.
- Hobsbawm, E., *Bandits*, Londra 1972 (*Haydutlar*, çev. Fatma Taşkent, İstanbul, 1995).
- Holbrook, VR., *The Unreadable Shores of Love. Turkish Modernity and Mystic Romance*, Austin 1994 (*Aşkın Okunmaz Kıyıları*, çev. E. Kihç-E. Köroğlu, İstanbul, 1998).
- Ilyasoglu, A., Insel, D. (haz.), *Türkiye'de Dergiler ve Ansiklopediler (1849-1984)*, İstanbul, 1984.
- Ilyasoglu, A., *Örtülü Kimlik*, İstanbul, 1994.
- Imber, C., *The Ottoman Empire 1300-1481*, İstanbul, 1990.
- Imber, C., *Wandering Dervishes, Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar (Univ. of Manchester 1977-1978)*, Manchester, 1980.
- İmce, M.S., (haz.), *Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Seyahatleri (1925)*, Ankara, 1959.
- İnalçık, H., "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, XIV (1959).
- İnalçık, H., *The Ottoman Empire: The Classical Age (1300-1600)*, Londra-New York, 1973 (*Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ 1300-1600*, çev. Ruşen Sezer, İstanbul, 2003).
- İnan, A., "Müslüman Türklerde Şamanizmin Kalıntıları", *Makaleler ve İncelemeler* içinde, Ankara, 1968.
- İnan, A., *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, İstanbul, 1971.
- İşin, E., "19.yy.da Modernleşme ve Gündelik Hayat", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, 1985, s. 538-563.

- Itzkowitz, N., *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Chicago-Londra, 1972.
- Jajawardena, K., *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra, 1986.
- Jameson, F., *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Art*, Ithaca-New York, 1981.
- Javelidze, E., "On the Typology and Method of Research into Medieval Turkish Poetry", *Journal of Turkish Studies*, 7 (1983).
- Kafadar, C., *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, 1995.
- Kağıtçıbaşı, Ç., (der.), *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, Bloomington, Indiana 1982.
- Kandiyoti, D., "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society*, 2, n.23 (1988), s. 274-290 (*Cariyeler Bacılar Yurttaşlar içinde*, çev. Aksu Bora vd., İstanbul, 1997).
- Kandiyoti, D., "Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women", *Signs*, 3 (1977), s. 53-73 (*Cariyeler Bacılar Yurttaşlar içinde*, çev. Aksu Bora vd., İstanbul, 1997).
- Kandiyoti, D., "Slave Girls, Temptresses and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel", *Feminist Issues*, (Spring 1988), s. 35-50 (*Cariyeler Bacılar Yurttaşlar içinde*, çev. Aksu Bora, İstanbul, 1997).
- Kandiyoti, D., (der.), *Women, Islam and the State*, Londra 1991 (*Cariyeler Bacılar Yurttaşlar içinde*, çev. Aksu Bora vd., İstanbul, 1997).
- Karal, E.Z., "Önsöz", Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset içinde*, Ankara, 1976.
- Karpat, K., "Social Themes in Contemporary Turkish Literature", *Middle East Journal*, 14 (1960), s. 29-44; 153-168.
- Karpat, K., "Socialism and the Labor Party of Turkey", *Middle East Journal*, 21 (1967).
- Karpat, K., "The Ottoman Family: Documents Pertaining Its Size", *International Journal of Turkish Studies*, 4/1 (1987).
- Karpat, K., "The Turkish Left", *Journal of Contemporary History*, 1/2 (1966).
- Karpat, K., *Ottoman Population, 1830-1814: Demographic and Social Characteristics*, Madison-Wisconsin, 1985.
- Kartal, K., *Kentleşme ve İnsan*, Ankara, 1978.
- Katip Çelebi, *Mizanu'l-haqq fi ihtiyar-i'l-ahaqq*, 1656. (İng. haz. G.L.Lewis, *The Balance of Truth*, Londra 1957).
- Kayalı, K., *Ondu ve Siyaset 27 Mayıs-12 Mart*, İstanbul, 1994.
- Keddie, N.R., "Problems in the Study of Middle Eastern Women", *International Journal of Middle East Studies*, 10 (1979), s. 225-240.
- Keddie, N.R., Baron, B. (der.), *Women in Middle Eastern History*, New Haven, 1991.
- Keddie, N.R., Beck, L., (der.), *Women in the Muslim World*, Cambridge Harvard, 1978.
- Keleş, R., *100 Soruda Türkiye'de Şehirleşme, Konut ve Gecekondu*, Ankara, 1972.
- Keleş, R., *Kentbilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1980.
- Keleş, R., *Türkiye'de Şehirleşme Hareketleri (1927-1960)*, Ankara, 1961.
- Keyder, Ç., *State and Class in Turkey*, Londra 1987 (*Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, çev. Sabri Tekay, İstanbul, 1989).
- Khadduri M., Liebesny, H.J., (der.), *Law in the Middle East*, Londra, 1955.

- Kıray, M. (der.), *Structural Change in Turkish Society*, Bloomington, Ind., 1991.
- Kıray, M., "Gecekondu. Az Gelişmiş Ülkelerde Hızla Toprakdan Kopma ve Kentle Bütünleşememe, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, cilt 27/3 (1972), s. 561-573.
- Kızıltan, M., *Fatma Aliye Hanım. Yaşamı, Sanatı, Yapıtları ve Nisvan-ı İslâm*, İstanbul, 1993.
- Kissling, H.J., "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire", Von Grünebaum, G.E., (der.), *Studies in Islamic Cultural History* içinde [American Anthropologist, n. 76, (1956)], s. 125-135.
- Koçu, R.E., *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, İstanbul, 1969.
- Konyalı, İ.H., "Cariyeler ve Esir Pazarı", *Tarih Dünyası*, 1/2 (1950), s. 27-30.
- Kortepeler, C.M., *The Ottoman Turks: From Nomad Kingdom to World Empire*, İstanbul, 1991.
- Kozanoğlu, C., *Cilalı İmaj Devri. 1980'lerden 90'lara Türkiye ve Starları*, İstanbul, 1992.
- Kozanoğlu, C., *İnternet, Dolunay, Cemaat*, İstanbul, 1997.
- Köker, L., "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine. Kemalizm ve Sonrası", *Toplum ve Bilim*, 71 (1996), s.150-168.
- Köksal, D., "Nationalist Theory in the Writings of Halide Edib", *The Turkish Studies Association Bulletin*, 17 (Sonbahar 1993), s. 79-90.
- Köprülü, M. F., *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul, 1929 (*Türk-Moğol Şamanizminin Sofu Müslüman Düzenine Etkisi*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 1929).
- Köprülü, M. E., *Les Origins de L'Empire Ottoman*, Paris, 1935 (*Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu, 1959).
- Köprülü, M. F., *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul, 1919.
- Köprülü, M.E., "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Te'siri Hakkında Bazı Mülahazalar", *Türk Hukuk ve İktisad Tarihi Mecmuası*, I (1931) (*Ital. Alcune osservazioni intorno all'influenza delle Istituzioni bizantine sulle istituzioni ottomane*, Roma, 1953).
- Kudret, C., (der.), *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, İstanbul, 1987.
- Kunt, M., *The Sultan's Servants. The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York, 1983.
- Landau, J.M., (der.), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Leiden, 1984.
- Lapidus, I.M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988 (*İslâm Toplumları Tarihi*, çev. Yasin Aktay, İstanbul, 2002).
- Leila Hanoum, *Le Harem Impérial et les Sultanes au XIX Siècle*, Brüksel, 1991.
- Lerner, D., Robinson, R.D., "Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force", *World Politics* içinde, 13 (1960-61), s. 19-44.
- Levend, A. S., *Divan Edebiyatı*, İstanbul, 1943.
- Levend, A. S., *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara, 1972.
- Levend, A.S., *Edebiyat Tarihi Dersleri: Tanzimat Edebiyatı*, İstanbul, 1934.
- Lewis, B., *Islam, from Muhammad to the Capture of Constantinople*, cilt II: *Religion and Society*, Oxford, 1987.
- Lewis, B., *İstanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, Norman (Oklahoma) 1963.

- Lewis, B., *Race and Slavery in the Middle East: a Historical Enquiry*, New York, 1990.
- Lewis, B., *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford 1968 (*Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kırıatlı, Ankara, 1993).
- Lewis, B., *The Political Language of Islam*, Chicago-Illinois 1988 (Ital. Scarcia, B.A., *Il linguaggio Politico dell'Islam*, Roma-Bari 1991) (*İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul, 1997).
- Lindner, R.P., *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington, 1983.
- Lipovsky, I.P., *The Socialist Movement in Turkey 1960-1980*, Leiden, 1992.
- Lord Kinross, *Atatürk. The Rebirth of a Nation*, Londra 1964 (*Atatürk. Bir Milleti Yeniden Doğuşu*, çev. Necdet Sander, İstanbul, 1966).
- Lotman Ju. M., Uspenskij, B.A., *Tipologia della cultura*, Milano, 1975.
- MacLeod, A.E., "Hegemonic Relations and Gender Resistance: The New Veiling as Accomodating Protest in Cairo", *Signs*, Bahar (1992), s. 533-557.
- Magnarella, P., "From Villager to Townsman in Turkey", *Middle East Journal*, 24 (1970).
- Marcus, J., *A World of Difference. Islam and Gender Hierarchy in Turkey*, Londra-New York, 1992.
- Mardin, Ş., "Center-Periphery Relation: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus* içinde, 102/1 (1973), s. 169-190 ("Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", çev. M. Türköne-T. Önder, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, İstanbul, 1990).
- Mardin, Ş., "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century", Benedict P, Tümerterkin, E., Mansur, F., (der.), *Turkey: Geographical and Social Perspectives*, Leiden, 1974, s. 403-446. (*Türk Modernleşmesi* içinde)
- Mardin, Ş., (der.), *Cultural Transitions in the Middle East*, Leiden, 1994.
- Mardin, Ş., *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1905*, İstanbul, 1983 (I. baskı Ankara, 1964).
- Mardin, Ş., *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany 1989 (*Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, çev. Metin Çulhaoglu, İstanbul, 1992).
- Mardin, Ş., *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton 1962 (*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. F. Unan-İ. Erdoğan-M. Türköne, İstanbul, 1996).
- McCarthy, J., "Age, Family, and Migration in Nineteenth Century Black Sea Provinces of the Ottoman Empire", *International Journal of Middle Eastern Studies*, X (1979), s. 309-323.
- McCarthy, J., "Foundation of the Turkish Republic: Social and Economic Change", *Middle Eastern Studies*, 19 (1983), s. 137-158.
- McCarthy, J., *Muslims and Minorities. The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*, New York-Londra 1983 (*Müslümanlar ve Azınlıklar*, çev. Bilge Umar, İstanbul, 1998).
- Meeker, M., "Meaning and Society in the Middle East: Examples from Black Sea Turks and the Levantine Arabs", *International Journal of Middle East Studies* 7 (1976), s. 243-70.
- Mernissi, F., *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Londra 1985 (I. baskı 1975) (*Peçenin Ötesi*, çev. Mine Küpçü, İstanbul, 1995).

- Mernissi, F., [sotto lo pseudonimo di Fatma A.Sabbah], *Women in the Muslim Unconscious*, New York, 1984.
- Milli Eğitim Bakanlığı (der.), *Tanzimat*, İstanbul, 1940.
- Mimarlar Odası Ankara Şubesi (der.), *Türkiye'de Kentleşme*, Ankara, 1971.
- Montagu, M.W., *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, (haz. R. Halsband), Oxford 1965. (Ed. It., haz. Stefani, L.) *Lady Montagu, M.W., Lettere Orientali di una Signora Inglese*, Milano 1984 (*Şark Mektupları*, çev. Ahmed Refik, Kasım 1998).
- Moran, B., "Alafranga Züppeden Alafranga Haine", *Birikim*, 27 (1977).
- Moran, B., *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, 3 cilt, İstanbul, 1983.
- Mosse, G.L., *Nationalism and Sexuality: Middle Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, Madison, 1985.
- Mosse, G.L., *The Image of Man*, Oxford 1996 (Ital. *L'immagine dell'uomo*, Torino, 1997).
- Murray, S.O., Roscoe, W., *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, N.Y.-Londra, 1997.
- Mutluay, R., *50 Yılım Türk Edebiyatı*, İstanbul, 1976.
- Namık Kemal, "Aile", *İbret* n.56, 1872, Tanpınar, A.H., (haz.), *Namık Kemal Antolojisi içinde*, İstanbul, 1942.
- Namık Kemal, "Medeniyet", *İbret* içinde, 74, (1872).
- Namık Kemal, "Terbiye-i Nisvan", *Tasvir-i Efkar* içinde, 457, (1283/1866).
- Nye, R.P., *The Military in Turkish Politics, 1960-1973*, Michigan, 1977.
- Ocak, A.Y., *Bektaşî Menakibnamelerinde İslâm Öncesi inanç Motifleri*, İstanbul, 1983.
- Ocak, A.Y., *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au Xiiiè Siècle*, Ankara, 1989.
- Okay, O., *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, Ankara, 1975.
- Oktay, A., *Toplumsal Değişme ve Basın*, İstanbul, 1987.
- Oktay, A., *Türkiye'de Popüler Kültür*, İstanbul, 1993.
- Olson, R.W., "Jews, Janissaries, Esnaf and the Revolt of 1740 in Istanbul", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, cilt XX, (1977), s. 185-207.
- Olson, R.W., "The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, cilt XVII, (1974), s. 328-344.
- Ortaylı, İ., *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, 1983.
- Özbek, M., *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İstanbul, 1991.
- Özbudun, E., *The Role of the Military in Recent Turkish Politics*, Cambridge, 1996.
- Özer, S., "1960'tan Bu Yana Roman ve Kısa Öyküde Kentleşme Olgusu ve Kentlileşme Sorunları", I-II, *Yazko Edebiyat*, 32-33 (1983), s. 88-100; 110-120.
- Özön, M.N., "Türk Romanı Üzerine", *Türk Dili* (Roman özel sayısı) III, (Temmuz 1964), s. 585-603.
- Özsoy, A., *Gecekondu Biçimlenme Süreci ve Etkenlerinin Analizi*, Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1983.
- Öztürk O.M., Volkan, V.D., "The Theory and Practice of Psychiatry in Turkey", *American Journal of Psychotherapy*, 25 (1971), s. 240-71.

- Öztürk, O.M., "Psychological Effects of Circumcision as Practiced in Turkey", *Turkish Journal of Pediatrics*, 7, (1963), s. 240-71.
- Öztürk, O.M., "Ritual Circumcision and Castration Anxiety", *Psychiatry*, 36 (1973), s. 49-60;
- Parker, A., Russo, M., Summer, D., Yaeger P., (der.), *Nationalisms and Sexualities*, Londra, 1992.
- Parla, J., *Babalar ve Oğullar. Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul, 1990.
- Parla, T., *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, Leiden 1985 (Ziya Gökalp, *Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, haz. E Üstel-S. Yücesoy, İstanbul, 1989).
- Parla, T., *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*, 3 cilt, İstanbul, 1991-1992.
- Parlatır, İ., *Tanzimat Edebiyatında Kölelik*, Ankara 1987.
- Pateman, C., *The Sexual Contract*, Cambridge 1988 (Ital. *Il Contratto Sessuale*, Roma, 1997).
- Penzer, N.M., *The Harem*, Londra, 1965.
- Piccone, Stella S., Saraceno, C., (der.), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Bologna, 1996.
- Pierce, L.P., *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York-Oxford 1993 (*Harem-i Hümayun*, çev. Ayşe Berktaş, İstanbul, 1993).
- Pipes, D., *Slave Soldiers and Islam*, New Haven-Londra, 1981.
- Piscatori, J. P., (der.), *Islam in the Political Process*, Londra, 1983.
- Poulton, H., *Top Hat, Grey Wolf and Crescent. Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, Londra 1997 (*Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilal*, çev. Y. Alogan, İstanbul, 1999).
- Prince Sabahaddin, "Les Turcs et le Progrès", *Revue des Deux Mondes*, IV, 1905, s. 443-448.
- Püsküllüoğlu, A., *Öz Türkçe sözlük*, Ankara, 1979.
- Ramsaur E.E., Jr., *The Young Turks-Prelude of the Revolution of 1908*, Princeton 1957 (*Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, çev. N. Ülken, İstanbul, 1972).
- Rasuly-Palczek, G., (der.), *Turkish Families in Transition*, Frankfurt-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, 1996.
- Repp, R.C., *The Mufti of Istanbul*, Oxford, 1986.
- Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, 3 cilt, İstanbul, 1967-68.
- Rossant, J., "Turkish Television: Uncontrolled Growth of Private Stations", *Communications and Broadcast Review*, Sonbahar, (1992), s. 23-31.
- Rouget, G., *Musica e trance*, Torino, 1986.
- Rouquie, A., (der.), *La Politique de Mars*, Paris, 1981.
- Rustow, D., "The Army and the Founding of the Turkish Republic", *World Politics*, 11 (1959), s. 515-552.
- Said, E., *Orientalism*, Londra 1978, Ital. *Orientalismo*, Torino 1991 (*Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul, 1999).
- Sakallıoğlu, Ü.C., *AP-Ordu ilişkileri. Bir İnkılabın Anatomisi*, İstanbul, 1993.
- Samipaşazade Sezai, *Sergüzeşt*, İstanbul, 1970 (I. baskı 1889).
- Sarıbay, A.Y., *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, İstanbul, 1985.

- Saz, L., *Haremin İçyüzü*, İstanbul, 1974.
- Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964.
- Schacht, J., *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford, 1950.
- Schick, I.I., Tonak, E.A., (der.). *Turkey in Transition. New Perspectives*, New York 1987 (*Geçiş Sürecinde Türkiye*, İstanbul, 1990).
- Schimmel, A., *Meine Seele ist Eine Frau. Das Weibliche im Islam*, München 1995 (Ital. *La mia anima è una donna. Il femminile nell'Islam*, Genova, 1998).
- Schmidtke, S., "Homoeroticism and Homosexuality in Islam: A Review Article, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 62/2 (1999), s. 260-266.
- Sertel, Y., "Destructuration Sociale et Crise Economique (1946-1991)", *Peuples Méditerranées*, 60 (1992), s. 52-70.
- Shanin, T., *The Awkward Class: Political Sociology of Peasantry in a Developing Society: Russia, 1910-1925*, Oxford, 1972.
- Shaw, S.J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, cilt I, *Empire of the Ghazis. The Rise and Decline (1280-1808)*, Cambridge, 1976.
- Shaw, S.J., Shaw, E.K., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, cilt II, *Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge 1977 (*Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, 1994).
- Shorter, F.C., "The Crisis of Population Knowledge in Turkey", *New Perspectives on Turkey* içinde cilt 12 (Bahar) 1995, s. 1-31.
- Silay, K., (haz.), *An Anthology of Turkish Literature*, Bloomington, 1996.
- Silay, K., *Nedim and the Poetics of the Ottoman Court*, Bloomington, Indiana, 1994.
- Smile, S., *Self-Help*, Londra, 1953.
- Sönmez, E., *Turkish Women in Turkish Literature of the Nineteenth Century*, Leiden, 1969.
- Stirling, P., *The Structure of Turkish Peasant Communities*, (Doktora Tezi, Oxford University, 1951).
- Stirling, P., *Turkish Village*, Londra, 1965.
- Stokes, M., "Islam, the Turkish State and Arabesk", *Popular Music* içinde, 11/2 (1992), s. 213-227.
- Stokes, M., *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, Oxford 1992 (*Türkiye'de Arabesk Olayı*, çev. Hale Eryılmaz, İstanbul, 1998).
- Strauss, J., "Romanlar, Ah! O Romanlar! Les Débuts de la Lecture Moderne dans L'Empire Ottoman (1850-1900)", *Turcica*, XXVI (1994), s. 125-163.
- Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, İstanbul, 1974.
- Şahin, H., Aksoy, A., "Global Media and Cultural Identity in Turkey", *Journal of Communication*, 43/2 (1993), s. 31-41.
- Şemseddin Sami, *Kadınlar*, İstanbul, 1311/1893.
- Tanpınar, A.H., (haz.), *Namık Kemal Antolojisi*, İstanbul, 1942.
- Tanpınar, A.H., *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul, 1969.
- Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul, 1956 (I. baskı 1949).
- Tapper, R., (der.), *Islam in Modern Turkey*, Londra, 1991 (*Çağdaş Türkiye'de İslâm, Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, çev. Özden Arkan, İstanbul, 1993).

- Taşkıran, T., "Şemseddin Sami ve Kadınlar", *Türk Yurdu*, 1 (Haziran 1955), s. 946-950.
- Tekeli, Ş., (der.), *Women in Contemporary Turkey*, Londra, 1985.
- Tekeli, Ş., (der.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul, 1990.
- Tilly, R., *The Vendée*, Cambridge 1964 (İtal. *La Vandea*, Torino, 1976).
- Timur, S., *Türkiye'de Aile Yapısı*, Ankara, 1972.
- Toledano, E.R., "The Imperial Eunuchs of Istanbul: From Africa to the Heart of Islam", *Middle Eastern Studies*, XX/3 (1984), s. 379-90.
- Toledano, E.R., *The Ottoman Slave Trade and its Suppression, 1840-1890*, Princeton, 1982.
- Toprak, B., *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden, 1981.
- Tosh, J., "What Should Historians Do With Masculinity? Reflections on Nineteenth-Century Britain", *History Workshop Journal* 38 (1994).
- Trimberger, E.K., *Revolution From Above*, New Jersey, 1978.
- Tucker, J.E., "Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of Nineteenth Century Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, 15 (1983), s. 321-326.
- Tucker, J.E., *In the House of the Law. Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley-Londra, 1998.
- Tuğlacı, P., *The Ottoman Palace Women*, İstanbul, 1985.
- Tuğlacı, P., *Women of Istanbul in Ottoman Times*, İstanbul, 1984.
- Tunçay, M., *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara, 1981.
- Tunçay, M., *Türkiye'de Sol Akımlar*, Ankara, 1978 (I. baskı 1967).
- Turner, B.S., (der.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, Londra, 1990.
- Türkdogan, O., *Kemalist Modelde Fert ve Devlet İlişkileri*, İstanbul, 1982.
- Uğur, A., *Keşfedilmemiş Kıta. Günlük Yaşam ve Zihniyet Kalıplarımız*, İstanbul, 1991.
- Uluçay, Ç., *Harem*, Ankara, 1971.
- Ulunay, R.C., *Sayıli Fırtınalar*, İstanbul, 1955.
- UNESCO, *Social Science Research and Women in the Arab World*, Londra, 1984
- Us, H.T., (haz.), *Ahmed Midhat'ı Anıyoruz*, İstanbul, 1955.
- Uşaklıgil, H.Z., *40 yıl*, İstanbul, 1969 (I. baskı 1936).
- Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara, 1965.
- Ülgener, S.F., *İslâm, Tasavvuf ve Çözüm Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul, 1981.
- Vergin, N., "Social Change and Family in Turkey", *Current Anthropology*, XXVI/5 (1985), s. 571-575.
- Vincent, M., "The Martyrs and the Saints: Masculinity and the Construction of the Francoist Crusade", *History Workshop Journal*, 47 (1999), s. 69-98.
- Volkan, V.D., *Cyprus-War and Adaptation: A Psychoanalytic History of two Ethnic Groups in Conflict*, Charlottesville, Virginia, 1979.
- Volkan, V.D., Itzkowitz, N., *The Immortal Atatürk, A Psychobiography*, Chicago-Londra, 1984 (*Ölümsüz Atatürk*, İstanbul, 1998).
- Vryonis, S. Jr., "Nomadization and Islamization in Asia Minor", *Dumbarton Oaks Papers*, XXIX (1975), s. 41-71.

- Vryonis, S. Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley, 1971.
- Vryonis, S. Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley, 1971.
- Walby, S., *Theorizing Patriarchy*, Oxford, 1990.
- Walters, M., "Patriarchy and Viriarchy: An Exploration and Reconstruction of Concepts of Masculine Domination", *Sociology*, 23/3 (1989), s. 193-211.
- Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr-Tübingen, 1922. L'edizione critica (haz.) J. Winckelmann, 1956 (Ital. *Economia e Società*, cilt I *Teoria delle categorie sociologiche*, Torino, 1999; *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul, 2001).
- Weiker, W.F., *The Turkish Revolution 1960-1961. Aspects of Military Politics*, Washington, 1963.
- White, C., *Three Years in Constantinople, or Domestic Manners of the Turks in 1844*, 3 cilt, Londra, 1845.
- Williams, R., *Marxism and Literature*, Oxford 1977 (*Marksiizm ve Edebiyat*, çev. Esen Tarım, İstanbul, 1990).
- Willis, J.R., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 cilt, Londra, 1985.
- Wright, J.W., Jr., Rowson E.K., (der.) *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York, 1997.
- Yalçın, H.C., *Kavgalarım*, İstanbul, 1910.
- Yasamee, F.A.K., "Abdulhamid II and the Ottoman Defence Problem", *Diplomacy and Statecraft* içinde, 4/1 (1993), s. 20-36.
- Yerasimos, S., (der.), *Les Turcs. Orient et Occident, Islam et Laïcité*, Paris 1994.
- Yıldız, H.D., (der.), *150. yılında Tanzimat*, Ankara, 1992.
- Young, G., *Corps de Droit Ottomane*, 7 cilt, Oxford, 1905-6.
- Yücel, H.A., *Edebiyat Tarihimizden*, Ankara, 1957.
- Zilfi, M. (der.), *Women in the Ottoman Empire*, Leiden- New York- Köln 1997 (*Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul, 2000).
- Zürcher, E.J., *Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire 1876-1923*, Londra 1994 (*Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik*, çev. Mete Tunçay, İstanbul, 1995).

- I. Ahmet 69
 II. Abdülhamit 70, 73, 82, 83, 92, 143, 144, 145, 146, 147, 162, 169, 170, 188, 271, 272
 II. Beyazıd 68
 IV. Murat 45
 XII. Milletlerarası Kadınlar Kongresi 245
 XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi 9, 18, 19
150. Yılında Tanzimat 66
 "19. Yüzyılda Modernleşme ve Gündelik Hayat" 55
 100 Soruda Türkiye'de Şehirleşme, Konut ve Gecekondu 368
 "1960'tan Bu Yana Roman ve Kısa Öyküde Kentleşme Sorunları" 369
 1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar 333
 40 Yıl 151
 47'iler 351
 50 Yılın Türk Edebiyatı 9
 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler 247
- A History of Islamic Societies* 27, 33, 34
A History of Ottoman Poetry 16
A Study in the Social Structure of a Turkish Village 332
 "A Study of Islamic Herstory" 24
A World of Difference. Islam and Gender Hierarchy in Turkey 41, 42
 Abadan-Unat, Nermin 10, 332, 399
 "Abdülhamit II and Ottoman Defence Problem" 83
 Abdülmecit 197
 Abou-El-Haj, R.'A. 31
 Abu-Lughod, L. 48
 Acaroğlu, İ. 367
 Acayib-i Âlem 112
Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling and Change in Cairo 401
 Acker, J. 10
 Adalet Partisi 314
 Adıvar, Halide Edip 72, 73, 92, 168, 169, 171, 188-191, 193, 201, 207-211, 213, 214, 216, 217, 219, 229, 268-272, 274, 275, 282
 "Age, Family and Migration in Nineteenth Century Black Sea Provinces of the Ottoman Empire" 331
 Ağaoglu, Adalet 265, 268, 389, 390
 Ağaoglu, Süreyya 246, 247

- Ahmad, F. 143, 297, 301, 303, 310
 Ahmet Mithad'ı Anıyoruz 87
 Ahundov, Mirza Fathali 146
 "Aile" 99
 "Aile İçi İlişkilerin Çok Boyutlu Kavramsallaştırılmasına Yönelik Öneriler" 333
 Akaltun, N. 60
 Akatlı, E. 10
 Akçura, Yusuf 146
 Akdağ, M. 55
 Akı, N. 195
 Aksoy, A. 364
 Akşin, S. 143, 163
 Aktaş, Cihan 405, 406, 407
 Aktaş, Sevim 7
 Akyüz, A. Kemali 9, 117
 "Alafranga Züppeden Alafranga Haine" 10
 Alankuş-Kural, S. 364
 al-Ghazali, A.H. (İmam al-Gazali) 45, 60, 62
 Al-Hibri, A. 24
 Ali, K. 235
 Ali, Sabahattin 317, 318
 Aliye, Fatma 137-140, 171
 Almanya 170, 206, 300, 351, 355, 366
 Alpay, Ş. 364
 Alp kaya, G. 84, 85
 Amerika 300, 306, 310, 313, 314, 380
 An Anthology of Turkish Literature 187
 An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1600-1914 64
 An Introduction to Islamic Law 80
 Ana 351
 Anadolu 26-28, 64, 73, 208-214, 217, 227, 237, 240, 256, 266, 283, 303, 306, 307, 317, 318, 320, 321, 325, 328, 352, 382
 And, M. 100
 Anderson, B. 35
 Anderson, J.N.D. 60, 411
 Andrews, W.G. 16, 95
 Anıtkabir 301
 Ankara 279, 281, 282
 Anzak Burnu 207
 Araba Sevdası 129, 133, 134, 135, 154
 "Arabesques" 369, 370
 Arai, M. 187
 Arat, Z.E. 213, 248, 250, 256, 394
 Aray, M. 143
 Arıkan, T. 251, 255
 Aristarchi, G. 81
 Armstrong, H.C. 165, 170, 229, 230, 237, 244
 Asa, E. 10
 Asena, Duygu 391, 392, 405
 Askeri Akademi 146
 Aşk Dalgası 187
 Aşk-ı Memnu 150, 155-158
 "Aşkın Gözyaşları veya Rapunzel ile Avare" 385, 386
 Ata, S. 172
 "Atatürk and Civil Bureaucracy" 230
 Atatürk and the Modernization of Turkey 230
 Atatürk, Mustafa Kemal 21, 164, 165, 170, 188, 205, 207-211, 217, 225, 226, 228, 230, 231, 235-239, 244-247, 250-252, 254, 255, 257, 260, 263, 297-299, 301, 306, 330, 342, 345, 390, 411
 Atatürk. Bir Milletten Yeniden Doğuşu 170, 209, 229, 230, 236, 244, 246, 298
 "Atatürk İnkılabının Gerekçesi" 250
 Atatürk. The Rebirth of a Nation 207
 Atatürk'ün Başlıca Nutukları 238
 Atatürk'ün Hususiyetleri 235
 Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri 213, 248, 255, 263
 Atatürk'ün Şapka Devriminde Kastamonu ve İnebolu Seyahatleri 235, 237, 239
 Atatürk'ün Türk Kadını Hakkındaki Görüşlerinden Bir Demet 251
 Ateşten Gömlek 214, 217, 219, 220
 "Attitude to Slavery During the Tanzimat" 66
 Aux Origine du Nationalisme Turc. Yusuf Akçura (1876-1935) 146
 Avare Yıllar 333
 Avrupa 13, 16, 75, 81, 84, 86, 87, 89, 92, 93, 109, 114, 119, 126-131,

134, 137, 144, 147, 149, 177, 178,
180, 184, 195, 196, 198, 200, 202,
206, 221, 235, 236, 244, 249, 251,
254, 260, 270, 345, 366, 369
Avrupa Adab-ı Muaşeretini yahut
Alafranga 131, 177
Avrupa Ekonomi Birliği 314
Ayaslı ve Kiracıları 287, 288
Aydınlanma 88, 89
Azim, E 20
Baba Evi 333, 334, 335, 337
Babalar ve Oğullar: Tanzimat
Romanının Epistemolojik Temelleri
89, 91, 95, 103, 118, 135
Babıâli Caddesi 87
Bacqué-Grammont, J.L. 53
Balkanlar 28, 145, 146, 163, 206
Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı 241, 245,
252
Balzac 154
Bandits 324
"Bargaining with Patriarchy" 10, 333
Barkan, Ömer Lütfi 28, 63
Baron, B. 1
Basiret 97
Başçı, K.P. 213, 214
Batı Avrupa 13, 15, 69
Battini, M. 145
Bayar, Celal 301
Baykurt, F. 369
Bazin, M. 365
Beck, L. 24
Beethoven 390
Behar, B.E. 228, 350
Behar, C. 64, 65, 71, 85, 148
Belge, Murat 342
Belin, F.A. 81
Bellingeri, Giampiero 22
Benati, Fiammetta 22
Benbanaste, N. 86
Benim Üniversitelerim 351
Benjamin, W. 20
Berci Kristin Çöp Masalları 377
Bereketli Topraklar Üzerinde 325, 326
Berkas, Niyazi 14, 79, 80, 88, 121,
143, 148, 173, 175, 177, 178, 249

Berktaş, E 341, 384
Bern 331
Bertram, Carol 394, 395
Between Two Worlds: The Construction
of the Ottoman State 25
Beyoğlu 127, 135, 138, 189, 190
Beyond the Veil. Male-Female Dynamics
in Modern Muslim Society 36, 43,
44, 45, 62
Beysanoğlu, Ş. 177, 249
Bir Baş Örtüsü Günü 405
Bir Ömür Böyle Geçti 247
Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı
İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön
Türklük 143
Bir Türk Ailesinin Öyküsü 221
Birinci Dünya Savaşı 194, 195, 206,
221, 222, 283
Birleşmiş Milletler Sözleşmesi 300,
301
"Bizans Müesseselerinin Osmanlı
Müesseselerine Tesiri Hakkında
Bazı Mülâhazalar" 32
Bizim Köy 317, 366
Black Skin, White Masks 240
Black, N. 95
Bolak, H. 333
Bombaci, A. 19
Boratav, P.N. 9
Boudhiba, A. 44, 52, 62
Bourdieu, Pierre 58, 393
Bourget 154
Bowen, H. 25, 33, 67
"Boyacıköy'de Kanlı Bir Aşk Cinayeti"
384
Bozdoğan, S. 231, 240
Brockelman, C. 58
Brooks, P. 20
Browne, E.G. 16
Buzdan Kılıçlar 379, 380, 381
Cahen, C. 28, 29
Caporal, B. 47, 167, 172, 180
Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler
ve Toplumsal Dönüşümler 104
"Cariyeler ve Esir Pazarı" 69
Cemal Bey 73

- Cenk Hikayeleri 382, 384
 Cevdet Paşa 128
 Cevdet, P. 10
 "Charakteriska den Familienstruktur
 in der Turkei" 332
 Chatterjee, P. 93
 Chauncey, G. 58
 Chebel, M. 52
 Chehata, C. 60
 Cilalı İmaj Devri. 1980'lerden 1990'lara
 Türkiye ve Starları 363, 364, 369
 "Class and Patriarchy as Competing
 Paradigms for the Study of Middle
 Eastern Women" 24
 Combs-Schilling, M.E. 11, 13
 Comte, August 144, 169
 "Conditions of Socio-Economic and
 Spatial Change in Gecekondu
 (Squatter) Areas Around Turkish
 Cities" 367
 Contributions a l'Histoire Economique e
 Sociale de l'Empire Ottoman 53
 Corps de Droit Ottomane 81
 Crone, P. 66
 Cultural Transitions in the Middle East
 369
 Cumhuriyet Halk Partisi (Halk
 Fırkası) 230, 297, 301, 303-306,
 311, 314
 "Cumhuriyet Döneminde Kemalist
 Kadın Kimliğinin Oluşumu" 248
 "Cumhuriyet Döneminde Modern
 Kadın ve Erkek Kimliklerinin
 Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği
 ve 'Münevver Erkekler'" 252
 "Cumhuriyetle Yaşat Kadınların Yaşam
 Tarihi Anlatılarında Kadınlık
 Durumları, Deneyimler, Öznellik"
 247
 Cunbur, M. 138, 238, 241, 245
 Cyprus War and Adaptation: A
 Psychoanalytic History of Two Ethnic
 Groups in Conflict 52
 Çağlar, A.N. 349
 Çalığıuşu 266
 Çamlıca 121, 123, 134
 Çanakkale Savaşı 207
 Çığıracan, İbrahim Hilmi 117
 Çiçektepe 377, 378, 379
 Çin 83, 146, 163, 249
 Çögenli, M. Sadi 35
 Çukurova 326, 327, 330
 D'Afflitto, Isabella Camera 22
 Dalga 187
 D'Antone, Lea 22
 Dar Kapı 260
 Davis, F. 47, 72, 73
 Davison, R.H. 88
 de Kock, Paul 87
 de Montépin, Xavier 87
 de Saint-Pierre, Bernardin 87
 de Zordo, Ornella 22
 Deconstructing Images of the Turkish
 Woman 176, 202, 245, 248, 256,
 394
 Delaney, C. 50
 Demir Ökçe 351
 Demokratik Parti 301, 303, 304, 306,
 310, 312, 314
 Demolins, Edmond 145
 "Destructuration Sociale et Crise
 Economique (1946-1991)" 366
 "Development of the Shari'a Under the
 Ottoman Empire" 80
 Devereux, R. 88
 Dış Göç Öyküsü 366
 Di Castri, Beatrice 22
 Dickens, Charles 353
 "Die Familie in der Turkei - Aspekte
 aus struktureller und juristischer
 Sicht" 332
 Die Frau in der turkischen Gesellschaft
 332
 Dilde, Fikirde, İşte Birlik 146
 Dino, G. 87
 Dirks, S. 60
 Diyarbakır 329
 Dodd, C.H. 361, 362
 Doğan, İ. 177
 Doğu Anadolu 205
 Doi, A.R.I. 63
 "Dressing for Revolution: Mother,

- Nation, Citizen and Subversive in the Ottoman Satirical Press" 202
- Droit Musulmane* 60
- du Terrail, Ponson 87
- Duben, A. 64, 65, 71, 85, 107, 148, 331, 332
- Dumas, Alexandre 87, 121
- Dumlupınar 250
- Dumont, P. 53, 87, 181
- Dunne, B.W. 48
- "Duofocal Structure and An Alternative Model of Husband-Wife Relationship" 333
- Durakbaşı, A. 245, 252
- Durkheim, Emile 173
- Dünden Bugüne İstanbul Dosyaları* 368
- Düzdağ, M.E. 50, 57
- Ebu us Suud Efendi 50, 57
- "Economic Change and the Gecekondu Family" 365
- Edebiyat Tarihi Dersleri* 9
- Edebiyat Tarihimizden* 195
- Edebiyat Üstüne Yazılar* 342
- Edebiyat Üzerine Makaleler* 104
- "Educating the Daughters of the Republic" 256
- Einaudi 100
- Ekinci, O. 368
- Ekrem, Recaizade M. 129, 133-135, 154
- Eliçin, E.T. 351
- Elliot, Sir C. 83
- Elmalılı Hamdi Yazır 35
- El-Saadawi, N. 24
- Emil, B. 129
- Empire of the Ghazis. The Rise and Decline (1280-1808)* 25
- Encyclopaedia of Islam* 67
- Enver Paşa 164, 165, 206-208
- Eray, Nazh 397, 398
- Erdentuğ, N. 332
- Erder, T. 331, 332
- Ergin, O. 105
- Erginsoy, Haluk Faruk 351
- Erişirgil, Mehmet Emin 252
- Erzurum 352, 354, 355
- Esaret* 113
- Esendal, Memduh Şevket 287, 288
- Eskici ve Oğulları* 333-336
- Essai sur la Transformation du Code Familial en Turquie* 179
- Etnografya Müzesi 299
- "Etude Sur la Propriété Foncière en Pays Musulman et Specialment en Turquie" 81
- Evin, Ahmet O. 9, 147, 154, 157, 193
- "Evli Kadının On İki Meziyeti" 252
- Evliya Çelebi 45
- Family in Turkish Society* 331, 332
- Fanon, F. 240
- Farouqhi, S. 64
- Fatih Sultan Mehmed 32, 38, 65
- Fecr-i Ati 193, 194
- Felâhun Bey ve Rakım Efendi* 71, 103, 114, 115, 126, 132
- Feltrinelli 58
- Fenelon 87
- Ferne, E.W. 24
- Fındıkoğlu, Z.E. 179
- Filippini, Sandra 22
- Fils, Dumas 87, 134
- Findley, C.V. 67, 79, 139, 140
- Finkel, A. 349
- Finn, Robert P. 9, 97, 98, 118, 150
- Finocchi, Luisa 22
- Fişek, G. O. 332
- Fixing Patriarchy, Feminism and Mid-Victorian Male Novelists* 11
- Flaubert 154
- Fleming, K. K. 176
- Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries* 31
- Fouillée, Alfred 173
- "Foundation of the Turkish Republic: Social and Economic Change" 205
- Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp* 173, 177, 178
- Fransa 80, 145, 232, 366
- Fransız Devrimi 88
- "From Villager to Townsmen in Turkey" 369

Fuat Paşa 84
 Fûruzan 350, 351, 355, 369, 395

Galatasaray Lisesi 250
 Gallotta, A. 91
 Gasprinski, Ismail 146
Gay New York: Gender, Urban Culture, and Making of the Gay Male World, 1890-1940 58
Gecekondu Biçimlenme Süreci ve Etkinlerinin Analizi 368
 "Gecekondu. Az Gelişmiş Ülkelerde Hızla Toprakdan Kopma ve Kentle Bütünleşememe" 367
Gecekondu Gençliği 369
 Gencebay, Orhan 370, 371
 "Gendering the Modern. On Missing Dimensions of Turkish Modernity" 55, 57, 97
 Genesis I/1 92
 George, Lloyd 218
 Georgeon, F. 146
 Gerber, Haim 31, 33, 63, 331
 Gibb, E.J.W. 16, 53
 Gibb, H.A.R. 25, 33, 67
 Gide, André 260
 Gilmore, D.D. 51, 233
 Ginsborg, David 22
 Ginsborg, Paul 22
 Ginzburg, Lisa 22
 Gitmez, A. 366
 Gizik, Duran 330
 "Global Media and Cultural Identity in Turkey" 364
 Goldmann, L. 20
 Gorki, Maksim 351
 Göç Temizliği 390
 Göçek, Fatma Müge 31, 67, 144, 250
 Gökalp, Ziya 172-178, 186-188, 201, 227, 241, 249
 Gökçe, B. 369
 Gökçen, Sabiha 255
 Göle, N. 240, 246, 248, 263, 401
 Gölpinarlı, A. 28
 Gönülal, İ. 250
 Grey Wolf 165, 170, 229, 230, 237, 244

"Greywolves as Metaphor" 349
 Grünebaum, G.E. 29
 Guadagni, Annamaria 22
 Gundle, Stephen 22
 Gurbetoğlu, A. 177
 Gülhane Fermanı 79, 82
 Gültekingil, Ayşe Sulhiye 7
 Günal, Asena 7
Günlerin Tortusu 388, 389
 Güntekin, Reşat Nuri 266-268, 276, 277
 Gürbilek, N. 362, 364
 Gürpınar, Hüseyin Rahmi 181, 182, 184-186, 275

H. Edip, Y. Kadri ve R. Nuri'nin *Romanlarında Nesil Çatışmaları* 196
 Hacı, İbrahim 92
 Hacımirzaoglu, A. B. 247
 Haliç 151
 Hall, Donald E. 11
 Hamet, M. 24
 Hamit, Abdülhak 110
 Hamoun, L. 68
 Hanioglu, M.Ş. 143, 164, 165
Harem 68, 187
Haremin İçyüzü 69, 70
 Harp Akademisi 309
 "Has Anything Changed in the Outlook of the Turkish Left on Women?" 341
 Hasan Hüsnü Paşa 70
 Haupt, G. 181
 Hayber, A. 196
 "Hayriye" 53
 "Hegemonic Relations and Gender Resistance: the New Veiling as Accomodating Protest in Cairo" 401
 Heper, M. 30, 226, 227, 230, 364, 368
 Heyd, U. 53, 173
 Hikmet, Nâzım 338-340
History of Ottoman Poetry III 53
History of the Islamic Peoples 58
History of the Ottoman Empire and Modern Turkey 25, 163, 297, 299, 304

- Hobsbawm, E. 324
 Holbrook, V.R. 16
 "Homoeroticism and Homosexuality in Islam. A Review Article" 48
Homoeroticism in Classical Arabic Literature 48, 58
 "Homosexuality in the Middle East: An Agenda for Historical Research" 48
 Hugo, Victor 87
Hukuk-u Aile Kararnamesi 178, 180, 248
 "Hürriyet, Medeniyet, İrade" 129
 Hüseyinzade Ali Bey 146
 Hz. Muhammed 80
Il Dominio Maschile 58, 393
Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism 35
 Imber, C. 25, 28, 53
 IMF 361
Immortal Atatürk, A Psychobiography 164, 208, 218, 246, 255, 298
In the House of the Law. Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine 61
Influence du Chamanisme Turco Mongol sur les Ordres Mystique Musulmans 27
 Instituto Universtario Orientale 91
 Internet, Dolunay, Cemaat 364
 "Invalid and Valid Marriages in Hanefi Law" 60
 "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective" 10, 25, 64
Islam, From Muhammad to the Capture of Constantinople 67
Islam, Globalization and Modernity 369
 "Islam, the Turkish State and Arabesk" 369
Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature 48, 57
Islamic Society and the West 25, 33, 67
Istanbul and the Civilisation of the Ottoman Empire 67
Istanbul Households, Marriage, Family and Fertility, 1880-1940 64, 85, 107, 148, 331
 Işm, E. 55
 Itzkowitz, N. 67, 164, 208, 218, 246, 255, 298
 İbni Sina 59
 İbret 109
 İhsan, Ahmet 87
İhya 'Ulum al-din 45, 62
 İkinci Dünya Savaşı 58, 299
İktidar ve Tarih. Türkiye'de Resmî Tarih Tezinin Oluşumu 228, 350
 İleri, S. 398
İlk Gençlik Çağına Öyküler 2 398
 "İlk Türk Kadın Romancı Fatma Aliye Hanımın Eserinde Kadın ve Aile Hayatı" 10
 "İlm-i Tedbir-i Menzil, Oikonomia ve İktisat" 59
 İlyasoğlu, Aynur 172, 247, 402, 405
 İmece, M.S. 235, 237, 239
İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı 82
 İnalçık, H. 25, 32, 67, 80
 İnan, Afet 245, 255
İnce Memed 325
 İncil 194
 İnönü, İsmet 258, 297-300, 304
 Insel, D. 172
 İntibah 121
 İslâm 10, 11, 13, 15, 23-26, 28, 33, 34, 40, 42, 44, 60, 65, 66, 69, 70, 82, 135, 162, 173, 227, 294, 400
İslâm Hukukunda Aile Hukuku 60
İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı 45
 İstanbul Teknik Üniversitesi 368
İstanbul'un İçyüzü 180, 181
 İstiklal Mahkemeleri 229, 237
 "İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler" 28
 İsviçre Medeni Kanunu 244, 249, 250
 İttihat ve Terakki 162, 163, 165, 178
 "İzdıvaç ve Tenakih Maddesi Hakkında Tenbihatı İlanname" 84
 İzmir 231, 237, 238, 365
 İzmir'in İçinde 342

- Jameson, F. 20
 Java, Abdülhamit 83
 Jazelidze, E. 18
 "Jews, Janisseries, Esnaf and the Revolt of 1740 in İstanbul" 83
 "Journalists: Cautious Democrats" 364
 Jön Türkler 108, 143-145, 162, 163, 167, 181, 188, 193, 194, 205, 208, 226, 228, 273, 274, 301
 Jön Türkler ve İttihad ve Terakki 143, 163
 Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1905 143, 145

 Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak 384
 Kadının Adı Yok 392, 405
 "Kadınlar" 106
 Kadınlar Dünyası 172
 Kadınları Kadınlar da Eziyor - Gizli Bir Saplantının Romanı 407, 408
 "Kadınlarımız ve Spor" 244
 Kafadar, C. 25
 Kafkasya 117
 Kağıtçıbaşı, Ç. 254, 332, 333
 Kalp Ağrısı 268, 269
 Kalpaklı, M. 95
 Kandiyoti, Deniz 10, 24, 25, 55, 56, 57, 64, 97, 104, 105, 332, 333
 Kanuni Sultan Süleyman (Kanuni) 33, 34, 37, 38, 53, 68, 228
 Kanunname-i Ali Osman 32
 Karabey, Zeynep 398, 399
 Karadeniz 208
 Karal, E.Z. 146
 Karaosmanoğlu, Yakup Kadri 180, 193-197, 199, 200, 220, 275, 278, 279, 281, 283, 287
 Karay, Refik Halit 180, 181
 Karnaval 108
 Karpas, Kemal H. 10, 63, 187
 Kartal, K. 369
 Kasaba, R. 231, 240
 Kastamonu 236, 239
 Kastoryano, R. 366
 Katurcı, Şerife 405
 Katip Çelebi 37
 "Kavgalarım" 87

 Kaya Sultan 45
 Kazan 146
 Keddie, N.R. 10, 24
 Keleş, R. 367, 368
 Kemal, Ali 167
 Kemal, Namık 88, 90, 99, 100-102, 109, 120, 121, 125, 126, 129, 136, 170, 178
 Kemal, Orhan 325, 326, 333-337
 Kemal, Yaşar 325, 328, 329
 Kemalist Modelde Fert ve Devlet İlişkileri 228
 Kemalizm 278, 279
 "Kemalism as Identity Politics in Turkey" 245, 248, 252
 Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını 47, 167, 172, 180
 Kendi Mektuplarında Enver Paşa 164
 Kentbilim Terimleri Sözlüğü 367
 Kentleşme ve İnsan 369
 Keşfedilmemiş Kıta. Günlük Yaşam ve Zihniyet Kalıplarımız 45
 Keyder, Çağlar 231, 341
 Khadduri, M. 80, 84
 Kıbrıs 313, 314
 Kırar, M. 332, 365, 367, 368
 Kırar, M.B. 332
 Kırım Savaşı 79, 86, 128
 Kırk Oda 384-386, 388
 Kızılıçık Dallar 277
 "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası" 363
 Kiralık Konak 196, 197, 198
 Kissling, H.J. 29
 Kocagöz, Samim 342
 Koçu, R.E. 57
 Kolontay, Alexander 186
 Kont Sforza 218
 Konyalı, İ.H. 69
 Kortepeter, C.M. 25
 Kozanoğlu, C. 363, 364, 369
 Köker, L. 363
 Köksal, Duygu 213
 Köprülü Mehmed Paşa 27, 28, 29, 32, 45
 Köroğlu 330
 Köy Enstitüleri 242, 254

- Kramer, H. 364
 Kudret, C. 181
 Kuleli Askeri Okulu 224
 Kunt, Metin 67
 Kuntay, M.C. 171
 Kuran-ı Kerim (Kuran) 13, 24, 35, 40, 41, 44, 46, 62, 95, 138, 272, 405
 Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâlî 35
 Kurt Kanunu 343
 Kurtuluş Savaşı 195, 201, 206, 208-214, 217, 225-227, 229, 231, 258, 279, 280, 283, 297
 Kutsal Kitap 20
 Kuyucaklı Yusuf 317, 318, 324, 325
- La Crise en Orient* 167
La Dame aux Camelais (Ladam o Kamelya) 121, 134
La Famille Musulmane Turque 60
La Génèse du Roman Turc a XIX Siècle 87
 "La Littérature Moderne de Turquie" 9
La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe siècle 28
La Turquie et le Tanzimat 81
 "La Soumise, la Subversive: Fatma Aliye, Romancière et Féministe" 139, 140
 Lancaster, R. 229
 Landau, J.M. 230
 Lapidus, I. M. 27, 33, 34
 Latife Bekir Hanım 245
 Latife Hanım 246
Law in the Middle East 80, 84
 "Law: Sultan Law (Kanun) and Religious Law (Şeriat)" 80
 Le Bon, Gustave 173
 "Le Debut du Mouvement Socialiste en Turquie" 181
Le Harem Imperial et les Sultanes au XIX. Siècles 68
Le Mouvement Social 181
 Le Play, Frederick 145
 Le Sage 87
Législation Ottomane 81
- Lenin, V.I. 351
 Lerner, D. 306
 "Les Emigres" 366
Les Origines de l'Empire Ottoman 28, 29
Les Sciences Sociales 145
Les Turcs 369
 "Les Turcs" 366
 "Les Turcs et le Progrès" 167
L'Esprit de Sérail. Perversions et Marginalités Sexuelles au Maghreb 52
 Levend, A.S. 187
 Lewis, Bernard 37, 66, 67, 79, 81-83, 88, 143, 145
 Lewis, G.L. 37
 "L'Islam Hétérodoxe en Anatolie" 27
 Liebesny, H.J. 80, 84
L'immagine dell'uomo 100, 220, 243, 338, 341
 Lindner, R. P. 27
 Lord Kinross 170, 207, 209, 229, 230, 236, 237, 244, 246, 298
L'Ordine della Gerarchia. I Contributi Reazionari e Progressisti alla Crisi della Democrazia in Francia 145
 Lotman, J.M. 20
 Louvain 53
 "L'ouverture des Champagnes" 365
- MacLeod, A.E. 401
 Madam Bovary 198
 Magnarella, P. 369
Mahremiyetin Tükenişi 405
Mai ve Siyah 150, 151, 152, 155, 157
 Makal, Mahmut 317, 366
 Makedonya 145, 162
 Malraux, André 351
Malta Mektupları 178
Manhood in the Making. Cultural Concept of Masculinity 51, 233
 Marazzi, Ugo 22, 91
 Marcus, Julie 41, 42
 Mardin, E. 80
 Mardin, Şerif 55, 83, 88, 90, 128, 143, 145, 195, 369
 Markoff, I 369
Marxism and Literature 20

- "Matmazel's nell'harem. Le governanti europeee nell'Impero ottomano" 92
 MBK 313
 McCarthy, J. 205, 331
 McGowan, B. 64
 "Meaning and Society in the Middle East: Examples from Black Sea Turks and the Levantine Arabs" 50
 Mecelle 84, 179
 "Medeniyet" 109
 Meeker, M. 50
 Mehmet Ali 128
 Mehmet Halife 38
 Melâmilik ve Melâmiler 28
 Melek Ahmet Paşa 45
 Mélikoff, I. 27
 Melzig, H. 238
 Menderes, Adnan 304, 310, 312, 313, 342
 Mernissi, Fatima 36, 43-45, 62
 "Metropolitan City and Changing Family" 332
 Mevlevi 272, 273
 Mezopotamya 227
 MHP 362
 Mısır 117, 128, 227
 Midhat, Ahmet 71, 87, 90, 92, 102, 103, 107, 108, 110-115, 119, 120, 126, 127, 130-132, 134, 167, 177
 Mihnetkeşan 102
 Milano 19, 20, 58
 Millet Meclisi 209
 Milli Birlik Komitesi 311
 Milli Korunma Kanunu 299
 Milli Savunma Bakanlığı 308
 Mithat Paşa 72
 Mizancı, Mehmet Murat 145
 Mizanu'l-haqq fi ihtiyar-i'l-ahaq 37
 Modern Mahrem 246, 248, 263, 401
 Mohr 30
 Montagu, M.W. 68
 "Monte Kristo" 397, 398
 Mor Salkımlı Ev 72, 171
 Moran, Berna 9, 10, 148, 182, 184, 317, 324, 325, 334
 Mosse, G.L. 100, 211, 220, 243, 338, 341
 "Mouvements Populaires et Autonomisme Urbain dans l'Asie Musulmane du Moyen Age" 29
 Muhazarat 139
 Mukaddime 131
 Mungan, Murathan 382, 384-386
 Murray, S.O. 48, 57
 Mussolini 241
 "Mustafa Ali on Luxury and the Status of Symbols of Ottoman Gentleman" 91
 Mustafa Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım 245
 Mutluay, R. 9
 Müftü Kemal Paşazade 53
 Mümeyyiz 117
 Mürüyü't-tevârih 47
 Müslüman Kadının Adı Var 405
 Mystères de l'Inquisition 87
 Nabi, Yusuf 53
 Naci, Muallim 89
 Nadir, Mehmet 89
 Napoli Doğu Bilimleri Enstitüsü 22
 Nasihatname 79
 Nationalism and Sexuality: Middle Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe 211, 412
 "Nationalist Theory in the Writing of Halide Edip" 213
 Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse? 93
 NATO 300, 306, 307, 313
 Nazım, Hüseyin 87
 Nedim 57
 Nedim and the Poetics of the Ottoman Court 15, 16, 17, 20, 48, 57
 Nietzsche 182
 Nisvan-ı İslam 137, 138
 Nocentini, Luciana 22
 "Nomadization and Islamization in Asia Minor" 28
 Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia 27
 Norman 67
 Nutuk 217

- Oblomov 133
 Ocak, A. Y. 28
 Oguzhan, Zekiye 405
 Oktay, A. 364, 370, 371
 Olson, Emelie O. 333
 Olson, R.W. 83
 Onar, S.S. 84
 "On the Typology and Method of Research into Medieval Turkish Poetry" 18
 Orga, İrfan 221, 223, 224
 Orientalism 23
 Origins and Development of the Turkish Novel 9, 147, 154, 157, 193
 Orman, S. 59
 Ortadoğu 19, 20, 23, 26, 29, 63, 64, 66, 117
 Ortaylı, İ. 82, 331
 Osman Hamdi Bey 87
 Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı 32
 Osmanlı İmparatorluğu (Osmanlı) 13, 15, 19-21, 23, 25-27, 29-34, 36, 37, 39, 45-48, 53, 55-57, 59, 61, 63-71, 74, 75, 77, 79-90, 93, 95, 100-102, 104, 110, 111, 114-116, 120
 Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. yüzyıllar) 28
 Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketler 181
 Osmanlı Tiyatrosu. Kuruluşu-Gelişimi-Katkısı 100
 "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisi ile İlgili" 32
 "Otobiografi" 164
 Ottoman Civil Officialdom 67
 Ottoman Empire and Islamic Tradition 67
 "Ottoman Lyrics: Introductory Essay" 95
 Ottoman Lyrics Poetry. An Anthology 95
 Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics 63
 OYAK 312, 313
 Ökkeş ile Cengâver 382, 384
 Ölmeye Yatmak 255, 257, 265, 389, 390
 Ölümünün 100. Yılında Namık Kemal 129
 Öncü, A. 364
 Örneklerle Türk Musevi Basınının Tarihçesi 86
 Örtülü Kimlik 402
 Özbek, M. 370
 Özbudun, S. 246
 Özer, S. 369
 Özgün, Öykü 7
 Özön, M.N. 130
 Özsoy, A. 368
 Öztürk, O.M. 52
 Pamuk, Ş. 64
 Parasız Yatılı 395
 Pariste Bir Türk 103
 Parker, A. 412
 Parla, Jale 89, 91, 95, 103, 118, 134, 135
 Parla, T. 173, 226
 Parlatur, İ. 66, 109, 112
 Parsons, T. 30
 Pateman, C. 249
 "Patriarchy and Viriarchy: An Exploration and Reconstruction of Concept of Masculine Domination" 10
 "Patterns of Patriarchy: Notes for an Analysis of Male Dominance in Turkish Society" 10
 Paul et Virginie 117, 134
 Penzer, N.M. 68
 Petzen, B. 92
 Philologiae Turcicae Fundamenta 9
 Pierce, Leslie P. 37, 48, 50, 53, 56, 68
 Pipes, D. 66
 Platon 230
 Poetry's Voice, Society's Song. Ottoman Lyric Poetry 16
 "Popular Culture, State Ideology and National Identity in Turkey: The Arabesk Polemic" 369
 Popular Music 369

Popüler Kültür ve Orhan Gencebay

Arabeski 370

Poulton, H. 83, 147, 163

Pour une Sociologie du Roman 20

Prens Sabahaddin 145, 167

Pre-Ottoman Turkey (1071-1330) 28

"Problems in the Historiography of Women in the Middle East. The Case of Nineteenth Century Egypt" 24

"Problems in the Study of Middle Eastern Women" 24

Prudhomme, Sully 150

"Psychological Effects of Circumcision as Practiced in Turkey" 52

"Psychopatology and the Turkish Family: A Family Systems Theory Analysis" 332

Püsküllüoğlu, A. 367

Quataert, D. 64

Race and Slavery in the Middle East: A Historical Enquiry 66

Radcliff, Anne 87

Raîk'in Annesi 189

Ramsaur Jr., Ernest E. 143

Rasim, Ahmet 92

Rasuly-Paleczek, G. 331

Reading for the Plot 20

Reconstruction Gender in the Middle East Tradition, Identity and Power 250

"Reconstructing the House. Reconstructing the Self, Renegotiating the Meanings of Place in the Turkish Short Story" 394

Reform in the Ottoman Empire 88

Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey 297

Repp, R.C. 33

Reşit Paşa 75

Rethinking Modernity and National Identity in Turkey 55, 231, 240

Revolution From Above 13

Rıfat, O. 369

Rıza, Ahmet 144, 145, 162, 167

Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire. Ottoman Westernization and Social Change 31, 67, 144

"Ritual Circumcision and Castration Anxiety" 52

Robinson, D. 306

Romanlar, Ah! O Romanlar! Les Debuts de la Lecture Moderne dans L'Empire Ottoman 86, 87, 89, 92, 117, 134

Romantizm 88, 90

Roscoe, W. 48, 57

Rossant, J. 364

Rousseau, J.J. 120, 249

Rowson, E.K. 48

Rönesans 89

Rumeli 25

Russo, M. 412

Rusya 146

Sabbah, F.A. 43

Sacred Performances, Islam, Sexuality and Sacrifice 11, 13

Sadreddin Efendi 179, 180

Said Nursi 83

Said, E. 23

Saint-Pierre, B. de 117

Salih Zeki Bey 168, 169

Sami Paşa 70, 73

Sami, Şemseddin 71, 75, 90, 97, 98, 106

Samsun 208

Sayıli Fırtınalar 55

Saz, L. 69, 70

Schacht, J. 80

Schmidtke, S. 48, 58

Sebil-ur-Reşat 180

"Seçilen" 407

Selanik 145, 164

Self Help 130

Sem. di Studi Asiatici 91

"Seniority, Sexuality and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society" 48, 50, 53, 56

Sergüzeşt 108, 117, 118

Sertel, Y. 366

- Servet-i Fünun 154, 155, 193
 Sessizlik 399
 Sevdâ-i Say-u Amel 130
 Sevgili Arsız Ölüm 372, 374, 377
 "Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women" 333
 "Sex Roles, Value of Children and Fertility in Turkey" 332
 Sex Roles Family and Community in Turkey 254, 332, 333
 Sexuality in Islam 44, 52, 62
 Seyfettin, Ömer 187
 Sezai, Samipaşazade 108, 110, 116, 117
 "Shadows in the Missionary Garden of Roses: Women of Turkey in American Missionary Texts" 213, 214
 Shakespeare, William 89
 Shanin, T. 328
 Shari'ah. *The Islamic Law* 63
 Shaw, E.K. 297, 299, 304
 Shaw, S.J. 25, 163, 297, 299, 304
 Shorter, F.C. 367
 Siddik, Emin 117
 Silay, K. 15-17, 19, 20, 48, 57, 187
 Sırrı, L.A. 9
 Sinekli Bakkal (*The Clown and His Daughter*) 73, 74, 271, 272, 274, 276
 Sirman, N. 349
 Siyasi Hatıratım 92
 "Slave Girls, Tempresses and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel" 10
 Slave Soldiers and Islam 66
 Slaves and Slavery in Muslim Africa 66
 Slaves on Horses: *The Evolution of Islamic Polity* 66
 Smiles, Samuel 130
 "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa 1600-1700" 331
 "Social Change and Family in Turkey" 332, 333
 "Social Environment and Literature. The Reflection of the Young Turk Era (1908-1913) in the Literary Work of Ömer Seyfeddin (1884-1920)" 187
 "Social Themes in Contemporary Turkish Literature" 10
 Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire 1876-1923 181
 Sodom ve Gomore 199, 200
 Sofokle 384
 "Some Remarks on the Study of Household Composition and Intra-Family Relations in Rural and Urban Turkey" 331
 Son Büyülü Günler 406, 407
 Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi 10, 59, 99, 106
 Sovyet Cumhuriyeti 339
 Sovyetler Birliği 300, 314, 339
 Soysal, Sevgi 344, 345, 356-358, 369, 389
 Sökmen, Müge 7
 Sönmez, E. 10
 Söylev 225, 226, 235, 236
 Spencer, Herbert 169
 St. Petersburg Üniversitesi 146
 Stalin 314
 State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective 31, 33, 63, 341
 Stirling, Paul 307, 332
 Stokes, M. 369, 371
 Storia della letteratura Turca 19
 Stowe, H.B. 116
 Strauss, Johann 86, 87, 89, 92, 134
 Structural Change in Turkish Society 365, 368
 Suavi, Ali 109
 "Subaltern Studies" 93
 Sue, Eugène 87
 Sufizm 19
 Summer, D. 412
 Superman 384
 Şafak 358
 Şahin, H. 364
 Şair Evlenmesi 97
 Şarkiyatçılık 16

Şem'dâni-zâde Süleyman Efendi 47
"Şemsettin Sami ve Kadınlar" 75
Şenlikoğlu, Emine 407, 408
Şeyhülislam Ebussud Efendinin
Fetvaları Işığında 16. Asır Türk
Hayatı 50, 57
Şıpsırdı 183, 184, 185
Şinasi 90, 109
Şinasi, İbrahim 88, 97

T.B.M.M. 297

T.C. Başbakanlık Aile Araştırma
Kurumu 59, 106

T.C. Başbakanlık Kurumu 99
Taaşuk-i Talât ve Fitnat 71, 97, 98, 99

Tabiiyet-i Osmanlı Kanunnamesi 84

Tahir, Kemal 343, 344

Takrir-i Sükun Kanunu 236, 237

Tan, O. 367, 369

Tanpınar, A.H. 9, 18, 19, 104

Tanzimat 81

Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri
10

Tanzimat Edebiyatında Kölelik 67, 109,
112

Tanzimat Hatt-ı Hümayunu 84

"Tanzimat'ın Daha Az Eşit Unsurları"
85

"Tanzimat'ın Daha Az Eşir Unsurları,
Kadınlar ve Köleler" 84

"Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma"
10, 55

Tarde, Gabriele 173

"Tarih Ezeli Bir Tekerrürdür" 187

Tarih-i Gülmanî 38

Taşkıran, T. 75

"Taşralı" 395

Teali-i Nisvan Cemiyeti 171

Tekeli, Şirin 10, 333, 341

Tekin, Latife 371-373, 377, 379-381,
393, 401

Telemaque 87

Tepebaşı 151

"Terbiye-i Nisvan" 136

Tesettür ve Toplum. Başörtülü

Öğrencilerin Toplumsal Kökeni

Üzerine Bir İnceleme 405

"The Age of Reforms" 64

The Arabesk Debate: Music and
Musicians in Modern Turkey 369

The Awkward Class: Political Sociology
of Peasantry in a Developing Society:
Russia 328

The Balance of Truth 37

The Bureaucratic Reform in the Ottoman
Empire 67, 79

The Colonial Rise of the Novel 20

The Complete Letters of Lady Mary
Montagu 68

"The Crisis of Population Knowledge
in Turkey" 367

The Decline of Medieval Hellenism in
Asia Minor 28

The Disorder of Women: Democracy,
Feminism and Political Theory 249

The Early Turkish Novel 9, 97, 98, 118,
150

The Emergence of Modern Turkey 79,
81, 82, 83, 88, 143, 145

"The Esnaf and the Patrona Halil
Rebellion of 1730: A Realignment
of Ottoman Politics?" 83

"The Family in Ottoman History" 331

The First Ottoman Constitutional
Period: a Study of the Mithad
Constitution and Parliament 88

The Genesis of Young Ottoman Thought
88, 90

The Harem 68

The Imperial Harem 37, 68

"The Imperial Eunuchs of Istanbul:
From Africa to the Heart of Islam"
66

"The Majalla" 84

"The Martyrs and the Saints:
Masculinity and the Construction
of the Fracoist Crusade" 212

The Masculinity Studies Reader 229

The Memoirs of Halide Edib 168, 188

The Mufti of Istanbul 33

The Origins of Muhammedan
Jurisprudence 80

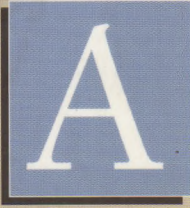
The Ottoman Empire 80

The Ottoman Empire 1300-1481 25

- The Ottoman Empire: The Classical Age* (1300-1600) 25, 67
- "The Ottoman Family: Documents Pertaining Its Size" 63
- The Ottoman Lady. A Social History from 1718 to 1918* 47, 72, 73
- The Ottoman Palace Women* 68
- The Ottoman Slave Trade and its Suppression, 1840-1890* 66, 71
- The Ottoman Turks: From Nomad Kingdom to World Empire* 25
- "The Plight of Urban Migrants: Dynamics of Service Procurment in a Squatter Area" 367
- The Political Language of Islam* 37
- The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Art* 20
- "The Problem with Patriarchy" 10
- "The Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity" 240
- The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society* 50
- "The Sexual Intertext" 53
- "The Significance of Family and Kinship in Urban Turkey" 332
- The Social and Political Thoughts of Ziya Gökalp* 173
- "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire" 29
- The State Tradition in Turkey* 30, 226, 227
- The Sultan's Servants, The Transformation of Ottoman Provincial Government* 67
- The Theory of Social and Economic Organisation* 30
- "The Theory and Practice of Psychiatry in Turkey" 52
- The Turkish Experiment in Democracy* 301, 303, 310
- The Turkish Ordeal* 208, 209, 213
- The Unreadable Shores of Love. Turkish Modernity and Mystic Romance* 16
- The Vendée* 328
- The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics: 1908-1914* 143
- The Young Turks-Prelude of the Revolution of 1908* 143
- Theorizing Patriarchy* 12
- Thérèse Raquin* 89
- Three Years in Constantinople or Domestic Manners of the Turks in 1844* 70
- Tietze, A. 91
- Tilly, R. 328
- Timur, S. 332
- Toledano, E.R. 66, 71, 110
- Tom Amcanın Kulübesi* 116
- Top Hat, Grey Wolf and Crescent* 83, 147, 163
- Toplumsal Değişme ve Basın* 364
- Tosh, J. 234, 243, 260
- Trablusgarp Savaşı* 165
- Trimberger, E.K. 13
- Tucker, J.E. 24, 60
- Tuğlacı, P. 68, 76
- Tunçay, Mete 181
- Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities* 364
- "Turkish Arabesk and the City: Urban Popular Culture as Spatial Practice" 369
- Turkey in Europe* 83
- Turkish Families in Transition* 331
- Turkish Nationalism* 187
- Turkish Nationalism and Turkish Republic* 83
- Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected Essays of Z. Gökalp* 175
- Turkish Nationalism in the Young Turk Era* 143
- Turkish State, Turkish Society* 349
- "Turkish Television: Uncontrolled Growth of Private Stations" 364
- Turkish Village* 332
- "Turkish Women and the Republican Reconstruction of Tradition" 250
- Turkish Women in Turkish Literature of the Nineteenth Century* 10

- Turquie. Livres d'hier, Livres d'Aujourd'hui* 87
- "Türk Ailesi" 177, 249
- Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri* 187
- Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman* 181
- Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* 27, 28
- Türk Giyim, Kuşam ve Süsleme Sözlüğü* 57
- Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası* 55
- "Türk Kadınıyla İlgili Sorunlar ve Değerlendirmeler" 138, 241, 245
- Türk Kadınlar Birliği* 245, 246
- "Türk Kadınlarına: Aile" 172
- Türk Maarif Tarihi* 105
- Türk Ocağı* 146
- "Türk Romanı Üzerine" 130
- Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* 9, 148, 182, 184, 317, 324, 325, 334
- Türk Silahlı Kuvvetleri* 306, 307, 310, 312, 315, 341
- Türk Toplumunda Kadın* 10
- "Türk Toprak Kanunu Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi" Kanunnamesi 81
- "Türk Yazınında Kadın İmgesi" 10
- Türkçülüğün Esasları* 173, 175, 178
- Türkçülük* 146
- Türkdoğan, O.* 228
- Türkistan* 83
- Türkiye* 11, 12, 64, 172, 178, 210, 230, 232, 235, 244, 249, 276, 281, 295, 299-302, 308, 313, 315, 325, 332, 340, 350, 362, 365-368, 370, 371, 382, 392, 394, 401, 402
- Türkiye'de Aile Yapısı* 332
- Türkiye'de Çağdaşlaşma (The Development of Secularism in Turkey)* 14, 80, 88, 121, 143, 148, 249
- Türkiye'de Dergiler ve Ansiklopediler* 172
- Türkiye'de Kadın Olmak* 246
- "Türkiye'de Medya, Hegemonya ve Ötekinin Temsili" 364
- Türkiye'de Popüler Kültür* 370, 371
- Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları* 226
- Türkiye'de Sol Akımlar* 181
- Türkiye'de Şehirleşme Hareketleri (1927-1960)* 367
- Udi* 139, 140
- Uğur, A.* 45
- Uluçay, C.* 68
- Ulunay, R.C.* 55
- Umut* 351
- "Urban Change and Women's Roles in Turkey: an Overview and Evaluation" 332, 333
- Ursprung des Deutschen Trauerspiels* 20
- Us, H.T.* 87
- Uspenskij, B.A.* 20
- Uşaklıgil, Halit Ziya* 150-152, 154, 155, 156, 158, 161
- Uyar, Tomris* 388, 389
- Uzakdoğu* 173
- Uzun Cümle* 406
- Uzunçarşılı, İ.H.* 32
- Üç İstanbul* 170, 171
- Üç Tarz-ı Siyaset* 146
- Ülgener, S.F.* 45
- Üsküdar* 126
- Vahdeddin* 170
- Varlık Vergisi* 300
- Vatan yahut Silistre* 100, 101
- Veiled Sentiments: Honor and Poetry in Bedouin Society* 48
- Veli, Hacı Bektaş-ı* 29
- Vergin, N.* 332, 333
- Verne, Jules* 87
- Vincent, M.* 212
- Virginia* 52
- Vitrinde Yaşamak* 362, 364
- Volkan, V.D.* 52, 164, 208, 218, 246, 255, 298
- Voltaire* 87
- Vryonis Jr., S.* 28
- Vurun Kahpeye* 214, 216, 217
- Walby, Silvia* 12
- Walters, M.* 10

- Wandering Dervishes, Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar* (Univ. Of Manchester 1977-1978) 28
- Weber, Max 30
- "What Should Historians Do with Masculinity? Reflections on Nineteenth-Century Britain" 234, 243, 262
- White, Charles 70
- "Whither the Project of Modernity? Turkey in the 1990's" 231
- Williams, R. 20
- Willis, J.R. 66
- "Women and Islam" 24
- Women and the Family in the Middle East* 24
- "Women As Preservers Of The Past" 176
- Women in Contemporary Turkey* 341
- Women in Middle Eastern History* 10
- Women in Modern Turkish Society* 10
- Women in the Islam World* 24
- Women in the Muslim Unconscious* 43
- Women in the Ottoman Empire* 48
- Women of Istanbul in Ottoman Times* 76
- Wright Jr., J.W. 48
- Yaban* 283, 287
- Yaeger, P. 412
- Yalçın, Hüseyin Cahid 87, 92
- Yalman, N. 310
- Yanık, Nevzat H. 35
- Yaprak Dökümü* 276
- Yasamee, F. A. K. 83
- Yavuz Sultan Selim 129
- Yenişehir'de Bir Öğle Vakti* 344, 345
- Yerasimos, S. 365, 366, 369
- Yeryüzünde bir Melek* 119
- Yılanı Öldürseler* 328, 329
- Yıldırım Bölge Kadınlar Koğuşu* 356, 357
- Yıldız, H.D. 66, 129
- Yılmaz, Levent 7
- Young, G. 81
- Yurtdışına İş Göçü ve Geri Dönerlerin Beklentileri... Gerçekleşenler* 366
- Yücel, H.A. 195
- "Yüzyıllık Uyuyan Güzeli" 385
- "Zamanımızın Bir Kùlkedisi" 384
- Zilfi, M. 48
- "Zina' in Ottoman Law" 53
- Ziya Gökalp: Makaleler* 177, 249
- "Ziya Gökalp; His Contribution to Turkish Nationalism" 173
- Ziya Paşa 88, 109
- Zola, Emile 89, 154
- Zürcher, E.J. 181



taerkillik, gerek bilimsel dilde gerekse günlük dilde ‘uluorta’ kullanıldığı için anlam kaybına uğramış bir kavram. Kimi zaman fazla geniş kullanılıyor, kimi zaman fazla dar. Kimi zaman -“maçoluk” eşliğinde-

küçümseyici, aşağılayıcı bir ifade olarak kullanılıyor, kimi zaman da ‘teknik’ bir terim olarak uzmanlık jargonuna sıkışıyor. Bu eserde Ayşe Saraçgil, ataerkillik kavramına açıklık ve genişlik kazandırıyor. Ataerkilliği, aile yapısı modeli olmanın ötesinde; toplumların dünyayı algılama biçimlerini, toplumsal deneyimin birikimini ve iktidar mekanizmalarını belirleyen yapıların bütününe ifade eden kilit bir kavram olarak ele alıyor. Bu çözümlemeyi, Osmanlı İmparatorluğu’ndan modern Türkiye’ye uzanan modernleşme sürecine bakarak yapıyor yazar. “Resmen” ve yukarıdan aşağıya bir yöntemle başlatılan kurumsal modernleşme sürecinin ataerkil yapılarla girdiği etkileşim, bu süreci kavramanın temel önemde bir boyutu. Zira geleneksel ile modernin, birey ile cemaatin, çocuğa ve kadına ayrılmış ‘iç’ ile toplumsal hayatın cereyan ettiği ‘dış’ arasındaki zaman zaman çatışmaya yol açan gerilimin odağında, ataerkil yapılarla modernizm arasındaki ‘pazarlıklı’ ilişki var. Ayşe Saraçgil, tüm bu yapıların, çatışmaların, değişimlerin ve değişmeyenlerin edebiyattaki yansımalarını, yüz elli yıllık değişim sürecinin sınır ve sonuçlarını inceliyor. ■



İLETİŞİM 1057
ARAŞTIRMA
İNCELEME 175

ISBN 975-05-0291-4



9 789750 502910