

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>

Hülya Adak

HALİDE EDİB VE SİYASAL ŞİDDET

ERMENİ KIRIMI, DİKTATÖRLÜK VE ŞİDDETSİZLİK

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



HÜLYA ADAK

Sabancı Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Programı'nda Karşılaştırmalı Edebiyat dalında Doçent olarak, Freie Universitaet Berlin'de ise Alexander von Humbolt Vakfı'na bağlı araştırmacı olarak çalışmaktadır. Araştırma alanları otobiyografi ve roman kuramı, Avrupa ve Türk tiyatrosu, toplumsal cinsiyet ve cinsellik, milliyetçilik ve hafıza çalışmalarıdır. Eserleri arasında 20. yüzyıl kültürel tarihini otobiyografiler üzerinden incelediği *Hundert Jahre Türkei: Zeitzeugen erzählen* (Erika Glassen'la birlikte), *New Perspectives on Turkey*'nin özel dosyası *Gender, Ethnicity, and the Nation-State* (Ayşe Gül Altınay'la birlikte) ve *işte böyle güzelim / So ist das, meine Schöne* (Ayşe Gül Altınay, Esin Düzel, Nilgün Bayraktar'la birlikte) sayılabilir. Ayrıca *PMLA*, *South Atlantic Quarterly*, *Querelles*, *New Perspectives on Turkey* gibi dergilerde makaleler yayınlamıştır.



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

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

HÜLYA ADAK
HALİDE EDİB VE SİYASAL ŞİDDET
ERMENİ KIRIMI, DİKTATÖRLÜK VE ŞİDDETSİZLİK

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 538
SOSYOLOJİ 24

ISBN 978-605-399-365-0

1. BASKI İSTANBUL, ŞUBAT 2016

© BİLGİ İLETİŞİM GRUBU YAYINCILIK MÜZİK YAPIM VE HABER AJANSI LTD. ŞTİ.
YAZIŞMA ADRESİ: İNÖNÜ CADDESİ, No: 43/A KUŞTEPE ŞİŞLİ 34387 İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 64 63 - 311 61 34 / FAKS: 0212 297 63 14 • SERTİFİKA No: 11237

www.bilgiyay.com
E-POSTA yayin@bilgiyay.com
DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

YAYINA HAZIRLAYAN FAHRI ARAL

TASARIM MEHMET ULUSEL

DİZGİ VE UYGULAMA MARATON DİZGİEVİ

DÜZELTİ REMZİ ABBAS

DİZİN BEYZA BECERİKLİ

BASKI VE ÇİLT MEGA BASIM YAYIN SAN. VE TİC. A.Ş.

ÇİHANGİR MAH. GÜVERCİN CAD. No: 3/1 BAHA İŞ MERKEZİ, A BLOK KAT 2 AVCILAR İSTANBUL
TELEFON: 0212 412 17 00 / FAKS: 0212 422 11 51 • SERTİFİKA No: 12026

Istanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data

A catalog record for this book is available from the Istanbul Bilgi University Library

Adak, Hülya.

Halide Edib ve siyasal şiddet: Ermeni kınımı, diktatörlük ve şiddetsizlik / Hülya Adak.
206 pages, 26 illustrations, 16x23 cm.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-605-399-365-0

1. Adivar, Halide Edib, 1885-1964. 2. Adivar, Halide Edib, 1885-1964 —Criticism and interpretation.
 3. Adivar, Halide Edib, 1885-1964 —Knowledge —Feminism.
 4. Women authors, Turkish —20th century —Biography.
 5. Turkish fiction —20th century —History and criticism. 6. Turkey —History —Revolution, 1918-1923.
 7. Turkey —Ethnic relations —History —20th century. 8. Nationalism —Turkey. 9. Orientalism —Turkey.
 10. Armenian question. 11. Turkey—Politics and government, 1918-1960. I. Title.
- DR592.A4 A33 2016

HÜLYA ADAK

**HALİDE EDİB VE SİYASAL ŞİDDET
ERMENİ KIRIMI, DİKTATÖRLÜK VE ŞİDDETSİZLİK**

...hayatımdaki ışıklara...
Aral, Nuran, Güngör ve Dorothy İz'e...

İçindekiler

ix Teşekkür

xi Sunuş

EROL KÖROĞLU

1 GİRİŞ

- 4 Biyografi Niyetine
- 6 Kurtuluş Savaşı'nda
- 8 Gönüllü Sürgün: Londra ve Paris
- 10 Ve Hindistan...
- 11 1935'teki Yolculuk
- 13 Absürt Tiyatro...
- 15 İstanbul Üniversitesi'nde Profesör...
- 16 Halide Edib Üzerine Çalışmalar
- 17 Halide Edib ve Siyasal Şiddet

23 BİRİNCİ BÖLÜM Büyük Felâket (Medz Yeğern)

- 25 Olaysızlık ve Tanıklık...
- 28 "Savunmacı Cumhuriyet Anlatısı"nın Yarattığı Sessizlikler...
- 30 İttihadçı Politikalara Direnirken...: Halide Edib
- 35 Sürgünden Özür: Adana Katliamı
- 38 *Yeni Turan*'daki Federe Devlet: Turan İmparatorluğu
- 39 Türk Ocağı'nda İttihadçılara Karşı Direniş
- 41 Ayn Tura'da Müslümanlaştırılan Ermeni Çocukları
- 44 Savaş Zamanı Suriye'de Osmanlı Eğitim Politikaları...
- 47 "Derunî Bir Çocuk Propagandası": *Ateşten Gömlek*
- 51 *Memoirs of Halide Edib*
 - 51 1920'ler: "Büyük Felâket" Üzerine
Avrupa ve Amerika'da Yayımlanan Tanıklıklar
 - 52 *Memoirs*'da Tartışılan Kaynaklar...
 - 54 André Nicolayévitch Mandelstam (1869-1949)
 - 56 *Memoirs*'da "Savunmacı Cumhuriyet Anlatısı"
 - 56 "Karşılıklı Katliamlar": Adana Katliamı
 - 57 Mukatele Tezi
 - 58 Tehliryan Davası'ndan Sonra Talat Paşa ve Ermeni Tehciri...
 - 60 Ermenileştirilen Müslüman Çocuklar
 - 62 Kırımın "Olay" Olarak Yazımına/Tanıklığa Doğru...
 - 63 Gomidas Vartabed: Ataları "Türk" Olan Ermeni Papaz ve Müzisyen
 - 64 "Babanın Günahları": "Millî" Kahramanların Büyüsünün Bozulması
 - 66 Siyasî Turancılığın Reddi

- 67 “Sopa Siyaseti” ve Ermenistan’ın Gölgesinde: *The Turkish Ordeal*
- 70 *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin*
- 75 “Ölümlerin Güvenli Olmadıkları Yerde...”
- 77 Yasın Kaybı

81 İKİNCİ BÖLÜM Şiddetsizlik: Hindistan ve Ötesi

- 83 İktidar Eleştirisi Olarak Şiddetsizlik...
- 85 Halide Edib’in Siyasi Teleolojisi...
- 86 Türler-arası Bir Metin...
- 88 Oryantalist Kurgu Olarak Hindistan
- 89 “Oryantalizm Alla Turca”
- 92 *Inside India: Biyografik Sözlüğün Siyasi Özneleri*
 - 92 Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948)
 - 93 Karizmatik Liderlik
 - 96 Reform
 - 97 Hinduizm
 - 99 Satyagraha/Sivil İtaatsizlik
 - 101 Sosyalizm ve Cavaaharlal Nehru (1889-1964)
 - 103 Abdülgaffar Han (1890-1988): İslâm, Sosyalizm ve Şiddetsizlik
 - 105 Kadın Biyografileri: Kadın ve Siyaset
 - 105 Harem Edebiyatına Karşı “Kadınların Tarihi”
 - 107 Brachmacharya’yı Zor Kılan Sister Kasturbay (1869-1944)
 - 108 Peregrini-Osman’ın Hindistan Versiyonu: “Yüce” Sister Miraben (1892-1982)
 - 109 Doğu’nun En Üstün Kadın Siyasetçisi: Sarojini Naidu (1879-1949)
 - 111 Satyagraha’ya Dahil İsimli Kadınlar
 - 112 Müslüman Kadınlar
 - 115 Hint Bağımsızlık Tarihi ve “Hint Hilâfet Hareketi”
 - 121 *Hindistan’a Dair*’de Yer Almayan Siyasi Tartışmalar
 - 121 Hindistan ve Ötesi: Şiddetsizliği Düşünürken

123 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Absürt Diktatörlükler

- 125 Kanonun Dışında
- 127 Absürt Tiyatro Tanımları
- 130 *Maske ve Ruh: Makinalar Arasında Nasreddin Hoca ve Şekispir*
- 132 *Masks or Souls?* (1953): İkinci Dünya Savaşı’nın Ardından
- 132 Tek-Adam Tanrı
- 134 “Führer Kültü”
- 135 Matem Yasağı ve Yasın Tekelleşmesi
- 137 “Devrim”den “Diktatörlük Kurmacası”ndaki “Sinik”lik Hiyerarşisine

- 137 Harf Devrimi
- 140 Türk Tarih Tezi
- 142 Dilin Uyumsuzluğu
- 144 Nesnel Düşmanlar
- 146 Siyasi Ütopyasızlık
- 151 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM 1950'ler: Absürt Tiyatro ve Siyaset Üzerine
 - 154 Bilim, Teknoloji ve Şiddet
 - 155 Kitle İnsanı: Martinler, Smithler, Omletler, Robotlar...
 - 159 Diktatörlük ve Totaliterlik; Hannah Arendt ve Halide Edib Üzerine Notlar
- 163 BEŞİNCİ BÖLÜM Halide Edib'in Eserlerinde Toplumsal Cinsiyet ve Feminist Politika
 - 165 Cinsel Şiddet Yazıya Dökülürken
 - 166 Kadınlara Ait Siyasi Tarihin Eksikliğinde
 - 166 Feminist Siyasetin Absürt Olduğu Yerde
- 169 Sonuç
 - 169 Şiddetsizlik ve "Vicdani Ret" Tartışmaları
 - 171 Distopya
 - 172 Veda Niyetine
- 175 EK
 - 179 Siyasî Vedaname
- 183 Kaynakça
- 191 Dizin

Sabancı Üniversitesi'ne, verilebilecek en cömert akademik izinlerden birini verdikleri ve izin döneminde (her dönem olduğu gibi) beni sonsuz destekledikleri için Prof. Nihat Berker, Prof. Hasan Mandal, Prof. Mehmet Baç, Prof. Ayşe Kadioğlu, program arkadaşlarım Ayşe Gül Altınay, Ayşe Öncü, Sibel Irzık, Annedith Schneider ve tüm Kültürel Çalışmalar grubuna, Jale Parla'ya, her zaman yanımda duran İnci Ceydeli'ye, bana ve bu çalışmaya gösterdikleri ilgiden ötürü tüm Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Forumu üyelerine ve özellikle Prof. Nakiye Boyacıgiller, Ayşe Yüksel, Deniz Tarba Ceylan, Alev Topuzoğlu, Huriye Arıkan ve Olcay Özer'e, bu kitaptaki konular üzerine yoğunlaşmamı sağlayan pek çok konferansın organizatörlerine (özellikle Hrant Dink'i Anma Atelyeleri organizasyon grubuna), tüm desteği için Fatma Onat'a, araştırma malzemeleri konusunda yardımları için Esen Egemen Özbek'e, arşivini büyük cömertlikle paylaşan ve en keyifli Halide Edib sohbetlerini mümkün kılan İpek Çalışlar'a, ayrıca Ömer Sayar'a; kitap üzerinde titiz çalışmaları, dostluğu ve desteği için Fahri Aral'a; Orient Institut İstanbul der Max Weber Stiftung'a, bu kitabı destekledikleri için, ayrıca yardımları ve dostlukları için Prof. Raoul Motika, Richard Wittmann, Sara Nur Yıldız, Astrid Menz, Barbara Pusch, Helen Pfeifer, Alexandre Toumarkine, Malte Fuhrmann ve Martin Greve'ye, "New Religious Movements" çalışma grubundan Laurent Mignon, Fabio Salomoni ve Timour Muhidine'e; Alexander von Humboldt Vakfı'na, hem araştırmamın devamını, hem de Berlin'de geçirdiğim akademik dönemi her anlamda mümkün kılan sevgili dostlarım

Claus Schöning, Barbara Kellner-Heinkele, Claudia Ulbrich, Gabriele Jancke, Azade Seyhan, Erika Glassen, Christoph Neumann, Fikret Adanır, Işık Özel, Ingeborg Huhn, Martin Leutzsch, Ece Göztepe, Aykut Çelebi, Ayşe Tetik, Karin Schweissgut, Talin Bahçıvanoglu, Elke Hartmann, Vahe Tachjian, Mihran Dabag, Leyla Taştan ve Julia Watson'a, ayrıca FU Berlin'i ikinci evim kılan Zeliha Gültekin ve Sevinç Güler'e, Robert Kolej kütüphanesinden Şiir Tursan ve Nilüfer Göksan'a, ilgi ve desteğini hep hissettiğim Ferhunde Özbay'a, kitapla ilgili değerli eleştirileri için Süha Oğuzertem'e; editör olarak verdiği destek için Ararat Şekeryan'a; Hindistan bölümünü yazmam konusunda beni en çok yüreklendiren çalışma grubu "Women's Autobiographies in Islamic Societies" üyelerine ve özellikle Delhi'de gerçekleştirdiğimiz konferansı organize eden Siobhan Lambert Hurley'e, Hilâfet hareketini yeniden değerlendirmemi sağlayan sevgili Gail Minault'a, Halide Edib'in İngilizce eserleri üzerine yoğunlaşmam konusunda beni destekleyen Reina Lewis ve Teresa Heffernan'a, Ermeni edebiyatı hakkında beni derinleştiren Marc Nichanian'a, Ermeni edebiyatı tartışmalarını çeşitli platformlarda mümkün kılan Osman Kavala'ya, tiyatro konusundaki merakımı borçlu olduğum Dorothy İz, Oya Başak ve Cevza Sevgen'e; en önemlisi her konuda, her zaman beni destekleyen Sinan, Didem Durakbaşı, Ayşe Gül Altınay, Nurten, Ekin, Selma, Sinem, Adil'e ve özellikle Nuran ve Güngör Adak'a; şüphesiz en çok da Aral'a minnettarım...

Hülya Adak mahallemizi, Türkiye'nin entelektüel muhitini mutlu etmeyecek, ezber bozucu bir çalışmayla karşımızda! Hem Halide Edib Adıvar gibi pek tartışmalı bir yazarı ele alıyor, hem de bu yazara “siyasal şiddet”, “Ermeni sorunu”, “diktatörlük” gibi netameli konular üzerinden yaklaşıyor. Oysa Halide Edib, yaşamöyküsündeki tüm tartışmalı noktalar göz ardı edilip erken dönem kadın hakları savunucusu olarak, Türk modernleşmesinin en başarılı ilk kadın figürlerinden biri olarak anılmakla ne kadar güvenli hale getirilmişti. Şimdi bu konforu bozmak, Halide Edib'i ve onun üzerinden bir sürü tehlikeli konuyu düşünmek, kara kara düşünmek gerekecek. Bu yüzden size teşekkür etmemiz gerekecek Sayın Adak, size teşekkür etmemiz gerekecek!..

Entelektüel konformizm ve kolaycılığa yönelik bu kara mizah bir yana, Hülya Adak'a sarsıcı, şaşırtıcı ve düşünmeye sevk edici çalışması nedeniyle gerçekten teşekkür edilmesi gerektiğine inanıyorum. Çünkü “siyasal şiddet” olgusu, Halide Edib'i benim gibi özellikle edebi üretimi, romanları üzerinden okuyan büyük çoğunluk için temel bir referans noktasıdır. Bir örnek olarak yazarın erken dönem romanlarından olan *Seviye Talip*'i anabilirim: Bu romanda bireysel olanın, bir kadının bedenine sahip olma talebinin aslında ne kadar toplumsal ve siyasal bir krize yol açtığını izleriz. Seviye Talip, kocası kendisini boşamayı reddettiği için sevdiği adamla nikâhsız yaşamak zorunda kalır ve bu yüzden, kocanın kışkırtmasıyla gelişen bir toplumsal tacize maruz kalır. Romanın sonunda, Seviye'ye âşık erkek anlatıcı önce ona tecaüz eder, ardından bunun yükünden kendini kurtarmak için 31 Mart Ayak-

lanması'nı bastırmaya gelen Hareket Ordusu'na dâhil olarak, çatışmalar sırasında “şehit” olur. Her anı siyasal şiddetle örülen bir romandır *Seviye Talip* ve aslında Halide Edib'in eserinin genelinde bu durum hüküm sürer.

Hülya Adak, bu kitabında uzmanı olduğu ve akademik kariyerinde önemli bir yer ayırdığı Halide Edib'e ne kadar ciddiyetle, önemseyerek yaklaştığını gözler önüne seriyor. Yazar hakkında yıllara yayılan yayınlarına rağmen, Adak burada soru sormaya, Halide Edib'le ilgili tartışmayı zenginleştirmeye ve derinleştirmeye yönelik bir yaklaşım sergiliyor. Bu nedenle, bu kitabı okumayı tamamlayanların, doygun bir biçimde değil, akılları takılmış ve rahatsızca düşünür halde yollarına devam edeceklerini tahmin ediyorum. Çünkü Adak, “Şiddetsizlik, Ermeni Sorunu ve Diktatörlük” alt başlığında ifade ettiği üç ana sorunsalın her birini, önce yazarın bunları söz konusu eserlerinde ele alışını tarihsel ve eleştirel bir biçimde okuyarak, sonra da bunların “siyasal şiddet” açısından bağlantısına Hannah Arendt ve feminist politika göndermeleriyle işaret ederek tartışıyor. Sonuçta ortaya sorunu verip hemen akabinde çözümü gösteren basit bir monografi değil, Halide Edib'in o kadar önemsenmeyen çalışmalarını ve bunların üretilme bağlamlarını daha fazla önemsememize ve tartışmamıza yol açacak bir entelektüel katkı çıkıyor.

Hülya Adak'ın dikkatini yönelttiği ve önümüze getirdiği Halide Edib metinlerinin önemli bir özelliği var: Bunlar yazarın genel okur kitlesi tarafından alınılanışında çok büyük bir yere sahip olmayan eserler. Her ne kadar anılarının ilk cildini oluşturan *Mor Salkımlı Ev* oldukça tanınan ve kabul gören bir eser de, romanları kadar önemsendiğini söylemek yine de kolay değil. Kaldı ki, Hülya Adak bu çalışmasında Ermeni sorunu üzerinden baktığı özyaşamöyküsel ve kurmaca dışı malzemeye, Hindistan ve şiddetsizlik açısından tartıştığı *Inside India*'ya, ya da absürt tiyatro biçimiyle ilişkisi üzerinden ve diktatörlüğü konu edinişi açısından okuduğu tiyatro oyununa sorunsuz bir metin incelemesi yapmak için yaklaşmamış. Ele alınan her metin, Halide Edib'in önemli bir özelliği üzerinden, üretim dilleri ve hitap ettikleri okur kitlesiyle ilişkileri dolaşımıyla da tartışılmakta. Bu ne demek? Örneğin Halide Edib orijinalini İngilizce olarak 1926'da Londra'da yayımladığı *Memoirs*'ını, 1963'te Türkçe olarak ve *Mor Salkımlı Ev* başlığıyla yayımladığında basit bir çeviri ediminden öte bir olayla, yayım tarihleri ve mekânlarının farklı bağlamlarında konumlanarak birbirinden çok ayrışan iki ayrı metinle karşılaşırız. Bu durum *Inside India* için de, *Maske ve Ruh/Masks or Souls* ikilisi için de geçerli.

Halide Edib, hayatı boyunca sadece bir yazar, bir romancı olmanın çok ötesine geçmiş, farklı yollarla toplumun derinliklerine inen, başı ağrıyan bir kamu-

sal aydın olmuş. Dolayısıyla ne zaman bir şey yazacak olsa, bu daha önce yazdığı İngilizce bir eserin Türkçesi ya da Türkçe bir eserin İngilizcesi olduğunda bile, farklı okurlara seslenmek ve sözünü o andaki bağlama uyarlamak durumunda kalmış. Hülya Adak'ın çalışması Halide Edib'in hayatındaki bu komplikasyonu anlaşılır bir biçimde izlememize yardımcı oluyor. Bu çalışmayı okumayı tamamladığımızda, "Halide Edib şudur" ya da "şöyledir" kestirmeciliğinin artık hemen hiçbir pozisyon için kolay olamayacağını söyleyebiliriz. Hülya Adak, Halide Edib'in entelektüel ve siyasal bir figür olarak ne kadar karmaşık, ikircimli ve zor olduğunu hakkıyla ortaya koyuyor. Tıpkı bu kitapta ele alınan siyasal şiddet, şiddetsizlik, Ermeni sorunu ve diktatörlük kadar karmaşık, ikircimli ve zor... Ancak elbette anlayışın ve daha olgun bir değerlendirmenin kapılarını aralayacak bir karmaşıklık, ikircim ve zorluk burada görünür olan. Adak'ın zamanında, yerinde ve derinlikli katkısının okuruna ulaşması umuduyla...

EROL KÖROĞLU

Giriş

UNESCO'nun 2014 yılını Halide Edib'i anma yılı ilan etmesiyle Halide Edib ismi yeniden gündemimize girdi. Fakat bu isim, ölümünün 50. yılında bile hâlâ lise edebiyat derslerinden bize miras kalan romanlarla, örneğin *Ateşten Gömlek* ve *Vurun Kahpeye*'yle anılmaktadır. Hafızamızı biraz daha yoklarsak, bu cılız listeye *Sinekli Bakkal* romanını da ekleyebiliriz şüphesiz. Ayşe, Aliye, Rabia karakterlerinin yaratıcısından bağımsız bir Halide Edib tanımlayabilir miyiz diye sorulduğunda ise “mandacı yazar” der kimilerimiz, “feminist” diye de eklerler. 2010 yılında İpek Çalışlar'ın *Biyografisine Sığmayan Kadın*'ıyla tanışanlarımız ise, *Seviye Talip*, *Handan*, *Yeni Turan* gibi Halide Edib'in erken dönem romanlarını, İttihadçılar ve Mustafa Kemal'le olan siyasi ilişkilerini, on beş yıl süren gönüllü sürgün dönemi siyasi fikirlerini, iki evliliğini ve duygu dünyasını daha derinlemesine irdelemeye başladı. Artık bu sayede, yazar, aktivist, akademisyen, feminist, asker, kadın kimlikleriyle daha detaylı bir Halide Edib resmi çizebiliyoruz.

20. yüzyılın belki de en üretken kadın yazarlarından biri olan Halide Edib'in hâlâ Türkçe olarak yayımlanmamış eserleri bulunuyor. Halide Edib, roman yazarı olarak bilinir; ama otobiyografisinin İngilizce yazıldığı (*Memoirs of Halide Edib* ve *The Turkish Ordeal: Being the further memoirs of Halide Edib* başlıklarıyla) ve bazı bölümlerinin Türkçeye çevrilmediği, yani *Mor Salkımlı Ev* ve *Türk'ün Ateşle İmtihani*'nin sadık çeviriler olmadığı pek bilinmez. Ancak 2014 yılında, Hindistan seyahatnamesi *Inside India*'nın kısaltıl-

mış bir versiyonu¹ Can Yayınları'ndan yayımlanmıştır. Tarihsel ve siyasi analizlerini derlediği *Turkey Faces West* [*Türkiye'de Şark-Garp Çatışması*] ve *Conflict of East and West in Turkey*'nin [*Türkiye'de Doğu ve Batı Uyumsuzluğu*] yanı sıra, *Masks or Souls?* [*Maskeler veya Ruhlar?*] başlıklı oyunu da halen kitap olarak Türkçede yayımlanmamıştır.

Halide Edib ve Siyasal Şiddet'te, Halide Edib'in İngilizce kaleme aldığı bazı eserlerini Türkiyeli okurlara sunmayı düşünüyorum. Paradoksal olarak, ben de Halide Edib'in Türkçe yayımlanmamış eserlerinin tümünü Chicago Üniversitesi'nin Joseph Regenstein Kütüphanesi'nde bulabildim; halen Türkiye'de bu eserlerin tümünün bulunabildiği bir kütüphane bilmiyorum. Bu çalışmada, Edib'in siyasal şiddet (Büyük Felâket), milliyetçilik, sömürgecilik karşıtı mücadele ve şiddetsizlik, son olarak da Avrupa ve Türkiye'de diktatörlük üzerinden daha az çalışılan (ya da hiç çalışılmamış olan) orijinal olarak İngilizce yazdığı *Turkey Faces West*, *Conflict of East and West in Turkey*, *Inside India* ve *Masks or Souls?* adlı eserlerini inceleyeceğim. Bunu yaparken, yazarın mektuplarına, makalelerine, gazete yazılarına, iki ciltlik otobiyografisine (*Memoirs* ve *The Turkish Ordeal*), romanlarına (örneğin, *Ateşten Gömlek*), tiyatro eserlerine (*Kenan Çobanları*, *Maske ve Ruh*) ve biyografisine göndermeler yapmaya çalışacağım. Dolayısıyla, Halide Edib'in siyasi fikirlerini farklı türlerle nasıl ifade ettiğini (roman, otobiyografi, seyahatname, absürt tiyatro) ve aynı zamanda çiftdilli bir yazar olarak farklı dilbilimsel/kültürel alanlarda yazmasının getirdiği kavramsal farkları da incelemek istiyorum. Örneğin, Osmanlı döneminde Büyük Felâket üzerine yazdıkları ve İngiliz-Amerikalı okurlar için yazdıkları arasındaki farklar oldukça önemlidir.

BIYOĞRAFI NİYETİNE

İpek Çalışlar'ın çok kapsamlı çalışmasından sonra yazarın yeniden biyografisini yazmak oldukça zor olmakla birlikte, Halide Edib'in siyasi tartışmalarına girmeden kısaca hayat hikâyesiyle ilgili bazı dönüm noktalarını hatırlamak, hatta bu kitapta üzerinde durduğum eserleri, konuşmaları, seyahatleri, gönüllü sürgün dönemini daha detaylı analiz etmek tartışmaların arka planını takip etmek için önemli olacaktır.

1 Halide Edib kendisi bu kısaltılmış versiyonu onaylamıştır. Fakat Halide Edib'in kendi çevirisi tefrika halinde basılmış, kitap halinde yayımlanmamıştır. Bu metin ilk defa Can Yayınları tarafından 2014 yılında basılabilmektedir. Bkz. Halide Edib Adivar. *Hindistan'a Dair*. İstanbul: Can Yayınları, 2014. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Halide Edib (1884-1964), Osmanlı-Türk kadın yazarlarının eserlerine baktığımızda dönemsel olarak ilk olmasa da, belki de en üretken kadın yazarlardan biridir. Yirmi bir romanı, dört hikâye kitabı, üç tiyatro eseri, akademik ve siyasi eserleri, edebiyat çevirileri ve iki ciltlik otobiyografisiyle hem İngilizce hem de Türkçe olarak, henüz tümü incelenmemiş pek çok eser üretmiştir. Osmanlı toplumunda aristokrat sayılabilecek bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Halide Edib, 1893'te Üsküdar Amerikan Koleji'nde eğitimine başlar, 1901'de ise okulun ilk Müslüman-Türk kadın mezunu olur.

1908'de II. Meşrutiyet'in ilanı Halide Edib açısından oldukça yenilikçi ve heyecan verici bir dönem olarak tarif edilir; kendisi de bu devrim vasıtasıyla “yazar” olduğunu ifade eder.² Aynı yıl kamu alanına kadın hakları aktivisti, gazeteci ve “hatip” olarak girer. Tevfik Fikret'in Hüseyin Cahid (Yalçın) ve Hüseyin Kâzım Kadri³ ile birlikte kurdukları *Tanin*'de yazmaya başlar ve aynı zamanda kadınların eğitimi ve çocuk bakımı üzerine faaliyetlerde bulunan Teali-i Nisvan Cemiyeti gibi çeşitli kadın kulüplerinin kuruculuğunu üstlenir. 1911'den itibaren Türk Ocağı'nda da aktif olarak çalışır ve burada çeşitli konferanslar verir.

Halide Edib, İttihadçılarla 1913'e kadar yakın ilişkiler içindedir ve hatta kadınlara sağladıkları haklar konusunda bu dönemi oldukça ilerici olarak görür. Bâbîâli Baskını ve 1915-16'daki katliamlar yazarın İttihadçılardan siyasi olarak koptuğu dönüm noktalarıdır. Gerçi 1916 ve 1917 yıllarında Cemal Paşa'nın yönetimindeki Suriye'de Osmanlı öğretmen okulları kurulmasında ve Ayn Tura'daki yetimhanede müfettiş olarak görev alır; fakat Cemal Paşa'nın ihtida⁴ politikalarına katılmadığını on yıl sonra yazdığı hatıratında dile getirecektir.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, 1919'da İstanbul'daki meşhur mitinglerde yüzbinlerin katıldığı konuşmalar yapar, halkı “Milli Mücadele” doğrultusunda yüreklendirir. Osmanlı İmparatorluğu'nun daha fazla toprak kaybetmesini engellemek için ise bir dönem Amerikan mandasını desteklediğini ifade eder. Bu konu, o dönem tartışılan siyasi çözümlerden sadece biridir

² *Memoirs*, s. 260.

³ Hüseyin Kâzım Kadri (1870-1934) valilik ve mebusluk gibi görevlerde çalışmış devlet adamı ve yazardır. 1910 ve 1911 yıllarında Halep valiliği, 1912'de Meclis-i Mebusan'da Manisa mebusluğu yapar. Birinci Dünya Savaşı esnasında İttihad ve Terakki Partisi'nin yönetici kadrosuyla görüş ayrılığına düştüğü için görevlerini bırakarak Beyrut'a yerleşir. Birinci Dünya Savaşı sonrası çeşitli nazırlık görevleri alır (1920-1922). Cumhuriyet döneminde aktif siyasetten ayrılır. Halide Edib, *Memoirs*'da Hüseyin Kâzım Kadri'den övgüyle bahsedecektir. Bkz. *Memoirs*, s. 401.

⁴ Müslüman olmayı seçme.

ve bu fikrine rağmen, Halide Edib 1920’de Ankara’ya gider ve Milli Mücadele’ye katılır. Amerikan “manda”sını savunduğu mektubunun *Nutuk*’ta yer almasıyla birlikte “mandacı” tanımı Halide Edib’in 1920’lerdeki İngiliz, Fransız ve Yunan işgaline karşı silahlı mücadeleye verdiği destekle çelişkili bir şekilde “milli hafıza”da yer eder. Halide Edib, *Nutuk*’taki “mandacılık” tartışmasına *The Turkish Ordeal*’ın ilk bölümlerinde cevap verir, fakat bu eserin Mustafa Kemal ve Kurtuluş Savaşı dönemiyle ilgili eleştirileri eserin uzun yıllar Türkiye’de basılmasına engel olur. Eser, 1960’larda Mustafa Kemal’le ilgili eleştiriler değiştirilerek *Türk’ün Ateşle İmtihanı* başlığıyla basılır.⁵

Kurtuluş Savaşı’nda

Matmazel Halide Edib, eğitilmiş bir Türk kadını değil sadece; onda bir Amazonluk da var. Onu yakın zamanda Ankara’da ziyaret eden bir İtalyan gazeteci, duvarları tüfekler, altıpatlarlar, kılıçlar ve hançerlerle ısı ısı bir odada bekliyormuş. Ansızın dörtünelen gelen bir atın sesini duymuş ve pencereden baktığında Matmazel Halide Edib’i muhteşem bir safkanın üstünde görmüş; başörtüsü atın rüzgârıyla dalgalanıyormuş. Ayağında kahverengi binici çizmeleri, belinde bir altıpatlar varmış. [...] Sonra propaganda konuşmaya başlamış.⁶

Halide Edib’in idama mahkûm olduğuyla ilgili haber 13 Mayıs 1920’de gazetelerde yayımlanır. Bunun üzerine Halide Edib, Dr. Adnan ve Kuvay-ı Milliye hareketine katılmak isteyen başka liderlerle birlikte Anadolu’ya kaçmayı başarır. Bu sırada, 1922’de İtalyan bir gazetecinin⁷ yazarın odasını tüfekler, tabancalar, hançerler ve kılıçlarla bezenmiş şekilde tasvir etmesi, ardından propaganda yapmak için at sırtında gelen bir kadın resmi çizmesiyle birlikte, Halide Edib Milli Mücadele (1919-22) sırasında “asker” ve “propagandacı” sıfatlarıyla betimlenir. Yazar, Birinci Dünya Savaşı’ndan hemen sonra mitinglerde konuşmalar yaparak Yunan taarruzuna ve Anadolu’nun İtilaf Devletleri’nce işgaline karşı direnişi harekete geçirmeyi hedeflemiştir.⁸ 1919-22 arasında ise Mustafa Kemal’in komutasındaki milli ordunun savaş muhabirliğinin yanı sıra, gazetecilik, yazarlık ve editörlük de yapmıştır. Aynı dönem, Halide Edib Anadolu Ajansı’nın kurucuları arasında yer alır ve Kuvay-ı Milliye’de başcavuşluğa terfi eder.

5 Halide Edib Adıvar, *Türk’ün Ateşle İmtihanı*, Kurtuluş Matbaası, İstanbul, 1962.

6 “Kemal’s Fair Press Agent”, *New York Times*, 6 Eylül 1922.

7 A.g.m.

8 Adak, “Epic”, s. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



Halide Edib (en sağda), Anadolu'ya geçtikten sonra İstanbul'da bir dostuna yazdığı mektupta şöyle diyordu:"... Anadolu'yu çok seviyorum... At binip, kurşun atıyorum."

Halide Edib'in vatanseverliği, 20 Mart 1920'de *New York Times*'ta yayımlanan bir makalede, İtilaf Devletleri'ne karşı bir tehdit olarak değerlendirilir: Halide Edib adı, Mustafa Kemal ve Rauf Bey'den hemen sonra gelmektedir ve makalede Halide Edib "Türk vatanseverleri arasındaki en önemli kadın lider" ve "milli hareketin en tanınmış konuşmacısı ve örgütçüsü" olarak tasvir edilir. Büyük mitingler düzenleyip bu mitinglerde konuşma becerisi, "Türklerin ülkelerini parçalayacak plan iddialarına karşı o kadar öfkelenmesine yol açmıştır ki, müttefiklerin Yüksek Şurası miting yapılmasını yasaklamıştır." Britanya basını ise ondan "fesatçı ve tehlikeli bir kışkırtıcı" diye söz eder.⁹

9 "Turk Nationalists Organize to Resist", *New York Times*, 20 Mart 1920, 9

Halide Edib'in ulusal romanslarından, *Ateşten Gömlek* (1922) İngilizce, Almanca, Rusça, İsveççe ve Fransızcaya çevrilmiştir. Halide Edib, *Vurun Kahpeye* (1923) romanında Kuvay-ı Milliye'nin Yunanlılar ve Anadolu'daki İslâmcı "yobaz"larla olan mücadelelerini kadın baş karakterler vasıtasıyla aktarır. Bu arada, Yunan taarruzu üzerine araştırma yapıp, rapor hazırlamak niyetiyle Halide Edib, Yakup Kadri ve Yusuf Akçura savaş sonrası Türk köylerinde gözlemlerde bulunur ve bu gözlemlerden yola çıkarak, Halide Edib iki hikâye kitabı hazırlar: *Dağa Çıkan Kurt* ve *İzmir'den Bursa'ya*.¹⁰

Gönüllü Sürgün: Londra ve Paris

Halide Edib ve eşi Dr. Adnan 1925'te İngiltere'ye gidip, 1929'da Paris'e taşınmış ve 1938'e kadar bir kısa seyahat haricinde Türkiye'ye dönmemişlerdir. Halide Edib'in eserlerinde bu gönüllü sürgünün somut nedenlerini bulmak kolay değildir: En önemli neden Mustafa Kemal'in tek parti rejimi ve uyguladığı Takrir-i Sükûn'la Dr. Adnan'ın da kurucularından olduğu muhalefet partisini, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, kapatmış olmasıdır. Bu sırada, kadınların seçme seçilme haklarına kavuşamaması, Halide Edib'in aktif siyasetin dışında kalması anlamına gelmiştir; Halide Edib 1924'te kadınların siyaset dışında bırakılmaları konusunda adım atmadıkları için hiçbir partiyi desteklemediğini ifade eder.¹¹

Halide Edib, Londra'da yaşadığı dönemde otobiyografisini iki cilt halinde yayımlar: *Memoirs of Halide Edib* (1926) ve *The Turkish Ordeal: Being the further memoirs of Halide Edib* (1928). İlk cilt Halide Edib'in çocukluğunu, gençliğini, Salih Zeki'yle olan ilk evliliğini, çocuklarını, Birinci Dünya Savaşı'nı, Osmanlı Ermenileriyle ilgili İttihadçı politikaları tartışır; *The Turkish Ordeal* ise savaş sonrası İstanbul'un işgali, o dönemin toprak kavgaları ve Kurtuluş Savaşı üzerine kuruludur. Otobiyografisinde ise 1923 sonrasına, Cumhuriyet'in kuruluşuna çok kısa ipuçlarıyla değinir, tek öğrendiğimiz, Cumhuriyet dönemi kurulan iktidara "diktatörlük" eleştirisi getirir ve çeşitli farklarla İttihadçıların istibdat dönemine benzetir.¹²

Paris'te kaldıkları dönemde (1929-39), Dr. Adnan, École des Langues Orientales Vivantes'ta Türkçe dersleri verir; Halide Edib ise Londra, Amerika, Hindistan'a araştırmacı ve misafir profesör olarak çağırılır, seminerler, konuşmalar yapar. 1928'de Williamstown Siyaset Enstitüsü'nün ilk kadın

10 Sonuncusu Yakup Kadri, Falih Rıfkı ve Mehmet Asım ile birlikte yazılmıştır.

11 Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, s. 69.

12 *Memoirs*, s. 268. Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://irantey.org>



Halide Edib ile eşi Dr. Adnan Adıvar, 1925'ten sonra önce Londra'ya daha sonra Paris'e yerleşti. 1938'e kadar devam eden ve adeta bir "gönüllü sürgün" denilebilecek bu dönemde ikisi de araştırmalar yapıp, dersler verdi.

konuşmacısı olarak Amerika'ya davet edilir. Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi dönüşümleri üzerine yaptığı konuşmalar *Turkey Faces West* (1930) başlıklı kitapta yayımlanır.

1931'de Columbia Üniversitesi'nin Barnard College'de bir dönem misafir profesör olarak görev alır. 1935 yılında *The Clown and His Daughter* basılır, bir yıl içinde de aynı eser Türkçe olarak *Sinekli Bakkal* başlığıyla yayımlanır. 1942 yılında *The House of the Dead* adlı romanı yayımlanır. 1942 yılında *The House of the Dead* adlı romanı yayımlanır.

Ve Hindistan...

1935 yılında konuşma vermek için Camia-i Milliye-i İslâmiye'nin ve Dr. Ensari'nin davetini kabul ettiğimde, zihnimde Hindistan'la ilgili hiçbir somut resim yoktu. Farklı kültürlerden pek çok Hintliyi dinlemiştim ama hepsi birlikte tutarlı bir bütün oluşturmuyordu. Ahenkten yoksun, binlerce ses. Büyük bir orkestranın müzik aletlerini akort ettiği andaki sesler gibi – bir senfoni-ulus.¹³

Halide Edib'in, Hindistan'a karşı ilk merak ve heyecanının başladığı dönem çocukluk yıllarıdır. Rudyard Kipling'in romanı *Kim*¹⁴ sayesinde Hindistan'ı keşfeder. Tekrar tekrar okuduğu bu romana sıklıkla geri döner, mürebbiyesine Hindistan'la ilgili bildiği her şeyi defalarca anlattırır.¹⁵ Çocukluğunda en çok ilgisini çeken konulardan biri Budizm'dir. 7 Ocak ve 14 Nisan 1913'te İstanbul'da, daha sonra 1935'te kendisine Hindistan'da ev sahipliğini yapacak olan Edinburgh eğitilmiş tıp doktoru Ensari'yle tanışır. Dr. Ensari, Aralık 1912'de Hindistan hükümetinin desteğiyle gönderilen bir tıp komisyonunun başındadır. Halide Edib, *Inside India*'da Birinci Dünya Savaşı sonrası Hindistan'da güçlenen Hilâfet Hareketi'nin Türkiye ve Hindistan için farklı anlamlarını inceler.¹⁶

1920 yılında Halide Edib, Abdurrahman Kureyşi ile Ankara karargâhında Kurtuluş Savaşı esnasında ortak bir hedef doğrultusunda çalışır: Bağımsızlık. Kureyşi aslında Balkan Savaşları sırasında Hint Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin üyesi olarak Osmanlı İmparatorluğu'na gelen, Birinci Dünya Savaşı boyunca Osmanlı ordusunda görev alan ve Kurtuluş Savaşı'na katılan Hint siyasi aydınlarından biridir. 1923'te ise Türkiye'yi temsil etmek üzere Kâbil'e gönderilmiştir. Abdurrahman Kureyşi 21 Mayıs 1925 gecesi İstanbul'da faili meçhul bir cinayete kurban gider.¹⁷ Halide Edib, *Inside India*'da 1935'te Kureyşi'nin Peşaveri'deki ailesini ziyaret ettiğini anlatır.¹⁸

13 *Inside India*, s. 9.

14 *Kim* Nobel ödüllü İngiliz yazar Joseph Rudyard Kipling'in (1865-1936) en tanınmış romanlarından biridir. Eser önce tefrika halinde, 1901'de ise kitap olarak basılır. Romanda, İrlandalı bir ailenin öksüz kalan oğlu Kim'in Hindistan'daki serüvenleri üzerinden 19. yüzyıl sonu Orta Asya'da Rusya ve İngiltere arasındaki siyasi çekişmeler tartışılır. Roman, Kim'in, İngiliz hükümeti hizmetinde casus veya Budist olma arasında yaşadığı bocalama ve iç çekişme üzerinedir.

15 Çalışlar, *Biyografisine Sığmayan Kadın*., s. 388.

16 Halide Edib'in çeşitli eserlerindeki Hilâfet tartışmaları için bkz. Birinci bölüm.

17 *Inside India*, s. 84. Bir iddiaya göre de Rauf Bey'e (Orbay) henzerilerek öldürülmüştür.

18 Bkz. *Inside India*, s. 90-96. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

1923 yılında Camia-i Milliye-i İslâmiye'yle bağlantılı Dr. Zâkir Hüseyin (1897-1969), Mucib, K. A. ile 1928 yılında ise başkonuşmacılardan biri olarak katıldığı Williamstown Konferansları sırasında ise Sarojini Naidu'yla (1879-1949) tanışır. İlk tanışmalarında Sarojini Naidu'dan hiç hoşlanmaz, hatta onu önemsiz bir karakter olarak betimler.¹⁹ Ancak zamanla bu ilk izlenimleri çok değişecek, *Inside India* adlı eserinde Avrupa ve Amerikalı okurlarına Sarojini Naidu'yu övgü dolu tasvirlerle tanıttacaktır!²⁰

1932'de *Ateşten Gömlek* yeniden İngilizceye çevrilir²¹ ve Lahor'da *Daughter of Smyrna* başlığıyla Ahmediye mezhebine bağlı bir örgüt tarafından basılır.²² Böylelikle Halide Edib'in ismi Hindistan'da duyulur. 1930'lar da bağımsızlık mücadelesi üzerinden Hindistan'da gelişen politik tartışmaları, bağımsızlığını kazanan Türkiye örneğiyle pekiştirir. Önsözde editör romanı yayımlamaktaki amacının Hintli okurlarında “ulusal özgürlük”, bağımsızlık, “ulusal onur”u alevlendirmek, ²³ olduğunu dile getirir.

1935'teki Yolculuk

Inside India, 1935'te Halide Edib'in çıktığı Hindistan seyahatinin ve verdiği konuşmaların ertesinde orijinal olarak İngilizce yazıldıktan sonra Londra'da 1937'de George Allen & Unwin Ltd. tarafından, 1938'de New York'ta Macmillan tarafından basılır. Halide Edib tarafından Türkçeye çevrilen eser *Hindistan'a Dair* başlığıyla kısmen *Tan* gazetesinde (1938), eksiksiz olarak ise *Yeni Sabah*'ta (1940) tefrika edilmiş olsa da kitaplaştırılmamıştır.²⁴ *Inside India*, İngilizce olarak ilk basımından yaklaşık altmış beş yıl sonra yeniden, 2002'de, bu sefer Delhi'deki Oxford University Press tarafından, Prof. Mushirul Hasan'ın önsözüyle yayımlanır.

1924'te Türkiye'nin Hilâfeti ilgasıyla birlikte Hindistan'da yaşanan halkı kırıklığı 1935'te bu ülkeye seyahat eden Halide Edib'i etkilemiş midir? Hatta şu soruyu sormak daha yerinde olacaktır: 1930'larda Hindistan'a konferans vermek için önce Rauf Orbay'ın, sonra Halide Edib'in davet edilmesi tesadüf müdür? Yoksa, bu iki ismin çağrılması tek parti rejimine karşı muhalif

¹⁹ Orijinal alıntı şu şekildedir: “A cat-fish of no political importance... The big fish left to themselves die, but if a cat-fish is there, the stimulus keeps them alive.” (*Inside India*, Preface by M. Hasan, s. xiii.)

²⁰ Bkz. “Concerning Sarojini Naidu and Other Indian Women”, *Inside India*, s. 25-32.

²¹ *Ateşten Gömlek*'in ilk İngilizce çevirisi 1924 yılında *The Shirt of Flame* başlığıyla New York'taki Duffield & Company tarafından basılmıştır.

²² *Inside India*, s. xxxii.

²³ M. Y. Khan, *Daughter of Smyrna*'nın önsözünden, s. viii.

²⁴ Enginün, *Halide Edib'in Eserlerinde Doğu ve Batı Mesalesi*, s. 49.

görüşlerinden dolayı mıdır?²⁵ İkisinin de Dr. Ensari'nin yakın dostları olduğunu Ensari ile Halide Edib ve Dr. Adnan Adıvar arasındaki yazışmalardan öğreniriz.²⁶ Bunun dışında hilâfetle ilgili görüşlerinden dolayı çağırılmış olmalarına ne kişisel yazışmalarında²⁷ ne de Halide Edib'in biyografisinde²⁸ rastlarız. Ayrıca, eklemek gerekir ki, 1929'daki Williamstown konferansları ve *Turkey Faces West* eserinden itibaren Halide Edib hilâfetin ilgasını savunmuştur.

Halide Edib Hindistan'da büyük ilgiyle karşılaşır, konuşmalarına katılmak isteyen binlerce izleyici bilet satın alarak konuşmalarını izler.²⁹ Haydarabad Şehir Meclisi'nde verdiği konuşmaya 5 bin kişi, Kalküta'daki konuşmasına ise 10 binin üzerinde dinleyici katılır.³⁰ Halide Edib'in Yeni Delhi'deki Camia-i Milliye-i İslâmiye'de (National Islamic University) yaptığı sekiz konuşma 1935 yılında *Conflict of East and West in Turkey* başlığı altında Lahor'daki S. M. Eşref'ten (Delhi'deki ev sahibi) Dr. Ensari'nin önsözüyle kitaplaşır.³¹ Bu kitap, 2009'da *East Faces West: Impressions of a Turkish Writer in India* başlığıyla Aakar Books tarafından yeniden yayımlanır.³²

Halide Edib, Camia-i Milliye-i İslâmiye'deki konuşmalarından önce Sarojini Naidu, Begüm Majidul Nisa, Begüm Şah Nawaz ve Aruna Asaf Ali gibi dönemin öncü kültürel ve siyasi aktivist kadınlarıyla buluşmuş; ayrıca Lady Irwin College ve Purdah Club'da konuşmalar yapmıştır.³³ Hindistan gezisi boyunca kadın hakları aktivisti Kemaladevi (Chattopadhyaya) ve Sarojini Naidu, Halide Edib'e eşlik etmişlerdir.³⁴

Halide Edib'in 19 Ocak 1935'te verdiği konferansa Mahatma Gandhi başkanlık yapar. Gandhi'nin başkanlığı ve yazar hakkında söyledikleri, özellikle de onun Hindistan'ı hiç kopmayacak bir bağla birleştirecek potansiyelde olduğunu binlerce seyircinin önünde ifade etmesi³⁵ Halide Edib'in "bu ülkede onur konu-

25 1933 yılında Rauf Orbay Camia-i Milliye-i İslâmiye'de dört konuşma yapar. (*Inside India*, MH Intro, s. lvii) Mushirul Hasan, Halide Edib'in Hindistan'dan aldığı davetin TCF'nin Hilâfet konusundaki politikalarından bağımsız olduğunu ileri sürer. (Bkz. Hasan, *Between Modernity*, s. 172) Yine de, Rauf Orbay ve Halide Edib peş peşe neden Hindistan'a çağırılmıştır sorusunu sormak gerekir diye düşünüyorum. Bu ziyaretleri Rauf Orbay ve Halide Edib'in sadece kişisel bağlantılarıyla açıklamak mümkün müdür, yoksa siyasi duruşlarıyla da ilişkili olabilir mi?

26 Bkz. Enginün, *Araştırmalar*, Dr. Ensari'den Dr. Adnan'a Mektup, 12 Kasım 1935, s. 568-569.

27 Bkz. Enginün, *Araştırmalar*.

28 Bkz. Çalışlar, *Biyografisine Sığmayan Kadın*.

29 Hasan, *a.g.y.*, s. xx-xxi.

30 Mushirul Hasan, *a.g.y.*, s. xxi.

31 Çalışlar, s. 389.

32 Hasan, *Between Modernity*, s. 128-9.

33 Hasan, *Inside India*'nın önsözü, s. xvii.

34 Çalışlar, s. 387.

35 *Inside India*, s. 51. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ğu olarak ağırlandığını” bize kanıtlar.³⁶ Dr. Ensari de kişisel yazışmalarında Halide Edib’in Hindistan seyahatinin önemini altını çizer: “Ne kadar büyük bir şahsiyet olduğunu biliyorsunuz. [...] Ona Türk feminist lider mi dersiniz, ya da dünya çapında tanınmış bir eğitimci ve yazar mı fark etmez. Bizim için ziyareti çok önemli olan ender şahsiyetlerden biridir Halide Edib.”³⁷ (20 Ekim 1934) Dr. Ensari’nin *Conflict of East and West in Turkey* kitabına yazdığı önsözde çizdiği Halide Edib portresi etik, ahlâkî, karizmatik özellikleriyle Halide Edib’i ön plana çıkarır; Ensari, Halide Edib’in Hindistan ve “Doğu sorunu” hakkında sesini duyurabilecek en önemli şahsiyetlerden biri olduğunu iddia eder.³⁸

Hindistan seyahatini gerçekleştirebilmek için Türkiye ve modernleşme süreci hakkında yapacağı konuşmaları çoktan hazırdır, ki bunlar ileride *Conflict of East and West in Turkey* kitabının malzemesi olur. Fakat Hindistan’daki en yakın dostlarından biri olan ve Delhi’de geçirdiği dönem boyunca ona ev sahipliği yapan Dr. Ensari’nin Halide Edib’den daha zorlu bir talebi olacaktır: Seyahatindeki gözlemlerini, Hindistan tarihi üzerine okuduklarını, tanıştığı Hintliler arasındaki politik tartışmaları, bağımsızlık mücadelesindeki önemli mihenk taşlarını anlatacağı bir kitap hazırlamak. Halide Edib, Hindistan seyahatinden sonra Paris’e döndüğünde *Inside India*’yı yazma konusunda ikirciklidir; Hindistan hakkında bir kitap hazırlamak çok zorlu bir deneydir onun için. Yalnız Dr. Ensari’ye verdiği sözü de tutmak ister. Kaldı ki bu söz, dostu Dr. Ensari’nin 1936’daki vefatından sonra daha da önem kazanacaktır.

Absürt Tiyatro...

Halide Edib, 9 Ocak 1935’te Mahatma Gandhi’nin yaşadığı yer olan Varda Aşram’da, Gandhi’yle aralarında geçen sohbetlerden birinde, o dönem yazdığı bir oyuna değinir:

Halide: Gandici, mekanikleşme belasıyla nasıl mücadele edeceksin? Nasıl insanların ruhlarını muhâfaza edeceksin?

Gandi: Bu soruların cevabı şiddetsizlik, Hindu-Müslüman birliği, dokunulmazlığın kaldırılması ve köylülere kendilerine ait olanların geri verilmesi ilkelerinde yatar. Harican aktiviteleri ve köy endüstrilerini canlandırmaya yönelik hareket de önemlidir, şiddetsizlikle bağlantılıdır. 350 milyon insanın yaşadığı bir ülkede mekanikleşme üzerine düşünmek kötüdür, günahtır. Tüm insanlar makinedir, ama yağlanmalı ve formda olmalıdırlar. Benim amacım da bu.

³⁶ Çalışlar, s. 385.

³⁷ Hasan, *Between Modernity*, s.127.

³⁸ *Conflict of East and West*, Dr. Ensari’nin Önsözü, s.11-12.

Halide: Bağımsızlık mücadelesini, eminim kazanacaksın, ama mekanikleşme, korkarım, Hindistan'ı da esir alacak.

Gandi: O vakit şiddetten kaçış yolu bulamayız. 1908 kadar erken bir tarihte öngörmüştüm bunu, o tarihten beri tüm aktivitelerimi şiddetsizlik üzerine yönlendirdim. Hindistan'ın tümünden mekanikleşmesi kaçınılmaz biçimde “şiddet”e vesile olur.

Halide: Biliyorum, biliyorum. Ama o kadar zor ki. Ruhun muhafaza edilmesi gerekiyor. Ben *Maskeler ve Ruhlar* diye bir oyun yazdım. Tabii ruhtan çok maske var ama ruhlara bir kreş hazırlarsak, çok faydalı olur.

Gandi: Evet, Gerçek için tek bir tanık bulabilirsek...

Halide: Ben çok iyimser değilim zira karşı taraf daha güçlü.

Gandi: Ben hiç iyimserlikten ödün vermedim. En karanlık saatlerde, umut kıvılcımları hep içimde oldu.

Halide: Kendi ümidini yok edemezsin, biliyorum.

Gandi: Kesinlikle haklısın. Ümidi hiçbir zaman öldüremezsin. Ümidimi desteklemek için görsel / somut bir dayanak ortaya koyamıyorum. Ama asla sırtım yere gelmez benim.

Halide: Umarım hiç gelmez, umarım hiç gelmez.³⁹

Halide Edib'in Gandhi'ye siyasi kaygılarını ifade ederken “yazdığım oyun” diye referans verdiği *Maskeler ve Ruhlar* oyununun tarihçesi ilginçtir. 1936 yılında Paris'te oyun üzerinde çalışırken dostu Charles Richard Crane'e oyunu şu sözlerle tarif eder: “Bir çılgınlık anımda başladığım bir Nasreddin Hoca piyesini bitirmeye çalışıyorum. Ama bana öyle geliyor ki dünyanın bugünkü halinde Nasreddin Hoca bile artık eskisi kadar komik olamıyor.”⁴⁰ 1930'larda Halide Edib'in kendi oyununu tanımlayabileceği kategoriler henüz oluşmamıştır. Martin Esslin'in “absürt tiyatro” kavramını tiyatro tarihine 1950'lerde özellikle Paris'te oyun yazan bir grup yazarın eserlerine 1961'de *Theater of the Absurd* başlıklı çalışmasıyla referans vererek kazandırdığını düşünürsek, yirmi yıl öncesinde bu tarzda eser veren Edib'in belki de o dönem Paris'te içinde bulunduğu sürrealizm ve Dada gibi akımlardan etkileneceği yazdığı “fantastik öğeler” içeren oyununa neden “fantezi piyes” demiş olduğunu anlayabiliriz.⁴¹

³⁹ M. Hasan, *Inside India*'nın önsözü, s. xix. Hasan bu pasajı Mahadev Desai'nin “Weekly Notes”undan alır. CWMG, cilt L, s. 69-70.

⁴⁰ Çalışlar, s. 394.

⁴¹ Halide Edib'in Paris dönemine ait çok az belge bulunabilmiştir, o dönem tiyatroya ve başka sanat türlerine olan ilgisi hakkında kısıtlı olarak bilgi edinmemiz mümkün olur. Çalışlar, Halide Edib'in yazılarında birkaç Picasso sergisi ve kukla tiyatrosu dışında Paris dönemi hakkında pek detay bulunmadığını iddia eder. (Çalışlar, s. 399)

Halide Edib'in "fantezi piyes"i, kendisinin *Yedigün* dergisinde "Arka Sokaktan Görüş" başlığı altında yazılar yazdığı ve hatta "Yedigün"ün yıldızı⁴² olduğu dönemde, *Maskeli Ruhlar* başlığıyla 1937-38 yıllarında tefrika olarak *Yedigün*'de yayımlanır. Oyun, 1945'te *Maske ve Ruh* başlığıyla kitaplaştırılır.⁴³ Yazarın İngilizce olarak yeniden yazdığı *Masks or Souls?* ise belirli değişikliklerle, 1953'te Londra'da George Allen & Unwin Ltd. tarafından yayımlanır. Aynı dönem Halide Edib, George Orwell'in *Animal Farm*'ını "Hayvan çiftliği" başlığıyla⁴⁴ (1952) Türkçeye kazandırır. Bu dönem ürettiği eserlerden, Avrupa ve Türkiye'deki diktatörlüklerle meşgul olduğunu ileri sürebiliriz. Oyunun hem Türkçe versiyonunda, hem de İngilizcesinde yazarın, Kemalist devrimlerle ilgili ve tek parti rejimiyle ilgili karamsarlığını açıkça görebiliriz. *Masks or Souls?*'da Türkiye'deki iktidar, Nazi Almanyası ve Mussolini liderliğinde İtalya'ya benzetilir.

Maske ve Ruh Türkiye'de hiç sahnelenmemiştir, Amerika'da ise *Masks or Souls?* çok yankı uyandırmamış olmakla birlikte, Hilary Blecher tarafından 1997-98 sezonunda New York'ta "Women's Projects and Productions" tarafından sahneye konulmuştur.⁴⁵

İstanbul Üniversitesi'nde Profesör...

Halide Edib, eşi Dr. Adnan ile birlikte 1939'da temelli olarak Türkiye'ye döndükten sonra İstanbul Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde profesör oldu. Bu dönemde üç ciltlik *İngiliz Edebiyatı Tarihi* ile Shakespeare'in *Hamlet*, *Size Öyle Geliyorsa Öyledir*, *Coriolanus*, *Antonius ve Kleopatra* oyunlarını Türkçeye kazandırdı.

1950'de Demokrat Parti İzmir milletvekili olan Halide Edib, dört yıl görev yaptığı mebusluk döneminde hayal kırıklığına uğrar ve aktif siyaseti 1954'te yazdığı "Siyasi Vedanamesi"yle bırakır. 1954'ten sonra hikâye ve roman yazmayı sürdürür ve 1964'te yaşama veda eder.

⁴² Çalışlar, s. 394.

⁴³ Bu bölümde oyunun Türkçesini analiz ederken, oyunun tefrika halinde basılan *Maskeli Ruhlar* versiyonuna değil, kitaplaştırılan *Maske ve Ruh* basımına gönderme yapacağım.

⁴⁴ "Hayvan çiftliği", *Cumhuriyet*, nr. 10054-100074, 27 Temmuz-16 Ağustos 1952.

⁴⁵ Adak, "Epic", s. xvii. (Bkz. <http://www.womensproject.org/past-reading.html>) Birkaç yıl öncesine dek, "Women's Project and Productions"ın arşivine kolaylıkla ulaşılırken, şimdi bu adaptasyonlarıyla ilgili bilgi internet ortamında bulunmamaktadır. <https://rantey.org>

HALİDE EDİB ÜZERİNE ÇALIŞMALAR

2000 yılından başlayarak, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları, Oryantalizm ve sömürgecilik sonrası eleştiri, Oto/biyografi Çalışmaları, Hafıza Çalışmaları alanlarına ve Türk edebiyatına artan ilgiyle birlikte Avrupa, Amerika, Almanya, Hindistan ve Türkiye’de Halide Edib’e yönelik çalışmalar ivme kazandı. İnci Enginün’ün 1978 yılında yayınladığı kapsamlı çalışması *Halide Edib Adıvar’ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, yazarın romanları, akademik çalışmaları, makaleleri hakkında yön gösterici oldu; eser, aynı zamanda, Halide Edib’le ilgili yazılanların da kapsamlı bir bibliyografyasını içermektedir. Bu eseri, Ayşe Durakbaşı’nın *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*’i izledi; ayrıca Nazan Aksoy, kadın otobiyografilerini incelediği *Kurgulanmış Benlikler*’de Halide Edib’in otobiyografisine, Mor Salkımlı Ev ve *Türk’ün Ateşle İmtihanı* kitaplarından yola çıkarak kapsamlı olarak yer verdi. Hakan Erdem, *Tarih-Lenk*’te *The Turkish Ordeal* ve sadık çevirisi zannedilen *Türk’ün Ateşle İmtihanı* arasındaki farkları detaylı olarak inceledi.

Türkiye dışında ise, Halide Edib’le ilgili yayınlanan sayısız makaleye ek olarak, Gorgias Press tarafından basılan “Cultures in Dialogue” serisi⁴⁶ kapsamında Reina Lewis ve Teresa Heffernan, Halide Edib’in otobiyografisi, *Memoirs of Halide Edib* ve *The Turkish Ordeal* de dahil olmak üzere Osmanlı ve Türkiyeli kadın yazarların İngilizce yazdıkları otobiyografileri ve seyahatnameleri bir dizi içinde yayınladılar. Yayımlanan eserler arasında Grace Ellison’ın *An Englishwoman in a Turkish Harem*’i, Demetra Vaka Brown’ın *The Unveiled Ladies of Istanbul*’u, Melek Hanım’ın *Thirty Years in the Harem*’i, Selma Ekrem’in *Unveiled*’i ve Hester Donaldson Jenkins’in *Beyond Turkish Lattices: The Story of a Turkish Woman’s Life*’i sayılabilir.

Reina Lewis ayrıca *Rethinking Orientalism: Women, Travel, and the Ottoman Harem*’de “Cultures in Dialogue” serisindeki metinlerin yakın bir okumasını yaparak, maskülinist ve Doğu’nun sessiz olduğu/sessizleştirildiği varsayımıyla şekillenen Oryantalizm eleştirisine bu metinlerin nasıl cevap verdiğini inceledi. İsviçre’deki Unions Verlag, *Türkische Bibliothek* (Türk Kütüphanesi) serisi kapsamında 20. yüzyıl Türk edebiyatından pek çok eseri Almancaya kazandırmış, aynı zamanda *Memoirs* ve *The Turkish Ordeal*’ı tek cilt halinde, *Mein Weg durchs Feuer* başlığıyla yayımlamıştır (2010).

Mushirul Hasan, son on yılda *Conflict of East and West in Turkey* ve *Inside India*’nın (kapsamlı önsözlerle) Hindistan’da yeniden basılmasını sağ-

lamış, Halide Edib'in yazdıkları ve Hindistan ziyaretini ele aldığı *Between Modernity and Nationalism: Halide Edib's Encounter with Gandhi's India*'yı yayımlamıştır.

Türkiye içinde Mehmet Kalpaklı öncülüğünde Halide Edib'in bazı eserleri Özgür Yayınları ve Can Yayınları tarafından yeniden basılmış, İpek Çalışlar'ın 2010 yılında yayımlanan biyografisiyle (*Halide Edib: Biyografisine Sığmayan Kadın*), 80 yıllık bir hayat öyküsü ilk kez detaylı bir şekilde incelenmiştir. Amerika'da "Turkish Studies Association Board" Türkiye'de Türk dili ve kültürü üzerine eğitim yapmak isteyen lisans öğrencilerine her yıl "Halide Edib Adıvar Bursu" vermektedir. Halide Edib'e ilgi ölümünün 50. yılı olan 2014'te artmış, 23 Ocak 2014'te Mimar Sinan Üniversitesi'nde pek çok araştırmacının katıldığı bir "Halide Edib Sempozyumu", 24-25 Aralık 2014'te ise İstanbul Şehir Üniversitesi'nde "Türkiye'de Kadın Yazarlığın Tarihi III: Halide Edib Adıvar" konferansı düzenlenmiştir.⁴⁷ Ayrıca UNESCO, 2014 yılı anma programına Türkiye'den ilk kez bir kadını, Halide Edib'i dahil etmiştir.

HALİDE EDİB VE SİYASAL ŞİDDET

2005 yılında gerçekleşen "İmparatorluğun Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri: Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları" konferansından bu yana, Ermeni Soykırımı tartışmaları öncelikli olarak 1915-16'yı tarihsel olarak inceleme ve tanımlama yönünde gelişti. Bu süreçte, çeşitli anılar, tanıklıklar ve akademik eserler Türkçeye tercüme edilip yayınlandı. Bu ilk evreden sonra, 2009'dan itibaren, akademisyen ve aktivistler (süregelen inkâr politikalarına rağmen) "özür dileme"nin yöntemlerini araştırmaya başladılar. 2009'da bir internet sitesi vasıtasıyla yayımlanan ve yaklaşık 30 bin imza toplayan "Özür Diliyoruz" kampanyası bu tarz girişimlere örnek olabilecek bir kampanyaydı. 2013 yılında ise farklı devlet özürlerini tarihsel arka planıyla tartışan bir sergi ve kitap hazırlandı: Asena Günal'ın derlediği *Bir Daha Asla! Geçmişle Yüzleşme ve Özür*. Ayrıca son birkaç yıldır 24 Nisan'da İstanbul'da farklı kamusal mekânlarda anma törenleri düzenlendi.⁴⁸ Ayrıca 2007'den bu yana ise Hrant Dink Vakfı, Sabancı, Boğaziçi ve Bilgi Üniversitesi düzenli olarak çeşitli konferanslar organize etmektedir. Dolayısıyla 2005'ten itibaren 1915-16 üzerine olan tartışmalar merak, araştırma,

⁴⁷ Mimar Sinan Üniversitesi'ndeki konferansın programı ve sunumlarından bazılarının özetleri için bkz. <http://www.bianet.org/bianet/kadin/153030-olumunun-50-yilinda-halide-edib-i-anlattilar>.

⁴⁸ Burada ayrıca Durdu'nun girişimleri kastedilmeli. Bkz. <http://www.durdu.org/>

olayları tanımlamayla başlayıp sorumluluk alma ve yas tutmaya doğru evrilmiştir.⁴⁹

2005 sonrası gelişen çalışmalar eşliğinde, 1909 ve 1915-16'da Osmanlı Ermenilerinin maruz kaldığı siyasal şiddete Halide Edib gibi açıkça tepki gösteren, Adana Katliamı için özür dileyen bir aktivistin Birinci Dünya Savaşı sonrası "savunmacı" bir üslûpla soykırımı "karşılıklı mezalim" terimi arkasına gizlemeye çalışmasını incelemek 1909-1930 arası Halide Edib'in tarihsel dönemeçlerini anlamak açısından önemli olacaktır.

Bu kitabın Birinci Bölümü'nde, Halide Edib'in "Adana Katliamı" ve "Büyük Felâket" üzerine konuşmaları, yazıları, aktivizmi, otobiyografisi ve siyasi eserleri arasındaki tarihsel ve siyasi dönüşümlerini ele alacağım. Halide Edib ve "Büyük Felâket" konusunda, İpek Çalışlar'ın adı geçen çalışması ve Murat Belge'nin *Edebiyatta Ermeniler* başlıklı kitabının yanı sıra Keith David Watenpaugh ve Sima Aprahamian gibi tarihçilerin makalelerinde çeşitli incelemeler bulabiliriz. Fakat bu bölümde, bu konu üzerine daha kapsamlı bir incelemede bulunarak hem yazarın Birinci Dünya Savaşı sonrası milliyetçi dönüşümünü hem de farklı bir dilbilimsel ortamda (İngilizce) yazdıklarını savaş sonrası Avrupa ve Amerika'daki Ermenilere uygulanan şiddetle ilgili yazılan tanıklıklar bağlamında nasıl ele alabileceğimizi sorgulamak istiyorum.

Halide Edib, 1909-16 yıllarında, hem 1909 Adana Katliamı, hem de 1915-16'da Osmanlı Ermenilerine uygulanan soykırım konusunda muhalif bir isimdir. 1909'da katledilen Adana Ermenileri için yazdığı "Özür Mektubu"yla özür diler, faillerin bulunması konusunda çalışılması gerektiğini vurgular; 1913 sonrası İttihadçı politikalarını ise sert bir üslûpla eleştirir. Ne yazık ki, Halide Edib'in 1909-16'daki duruşu ancak 2000'li yıllardan sonra, özellikle de 1915-16'daki soykırım üzerine Türkiye'de yapılan akademik çalışmalardan sonra tartışılabilmiştir. Halide Edib'in 1916'da Türk Ocağı'ndaki "katliam politikaları"na karşı muhalif duruşu büyük ihtimalle İttihadçı çevrelerden ve İstanbul'dan da uzaklaşmasına ve o yılı Cemal Paşa'yla birlikte Suriye'de eğitim faaliyetlerinde çalışarak geçirmesine yol açmıştır. Ayn Tura yetimhanesinde görev alması, bazı Ermeni tarihçiler tarafından "Cemal Paşa'nın Ermeni çocuklarını Müslümanlaştırma politikalarının işbirlikçisi" olarak yorumlanmasına neden olsa da, Halide Edib bu politikalara karşı duruşunu otobiyografisinin ilk bölümü olan *Memoirs*'da etraflıca tartışır.

⁴⁹ Bu yas törenlerine Hrant Dink için düzenlenen anma yürüyüşleri ve toplantılarını da eklemek mümkündür. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://fanthey.org>

Halide Edib, Birinci Dünya Savaşı sonrasında yazdığı *Ateşten Gömlek*'te bu muhalif tavrından pek bahsetmez. Kurtuluş Savaşı mücadelesi için Avrupalıların taktığı “barbar Türk” imajından kurtulmayı, geçmişi bir kenara bırakmayı ve 1915-16 üzerinden “toplulu hafıza kaybını” öngörür. 1926-30 yılları arasında kaleme aldığı İngilizce eserlerinde de (*Memoirs, The Turkish Ordeal, Turkey Faces West*) 1915-16 meselesini gittikçe artan “savunmacı” bir söylemle anlatır. Bu dönem eserlerini incelemek için, Avrupa ve Amerika’da Birinci Dünya Savaşı’nın ertesinde yayınlanmış olan eserleri gözden geçireceğim. Bu esnada, özellikle o dönem insan hakları üzerine çalışan André N. Mandelstam’ın aktivizmini ve eserlerini tartışmak istiyorum. Bunu yaparken, Halide Edib’in hem tarihsel dönüşümünü, yani Birinci Dünya Savaşı sonrası milliyetçiliğini, hem de dilbilimsel dönüşümünü, İngilizce olarak Avrupalı ve Amerikalı okur kitlesine yazdığı savunmacı eserleri sorgulamaya çalışacağım.

İkinci Bölüm’de, Halide Edib’in kaleminden Hint bağımsızlık hareketini (Swaraj) inceleyeceğim; temel olarak *Inside India* (1937) üzerinden hem Hindistan bağlamında hem de uluslararası platformda “şiddetsizliği” ele alacağım. Halide Edib, *Inside India*’yı belli değişikliklerle kitaplaştırmak istemiştir. Ancak bu eser *Hindistan’a Dair* başlığıyla *Tan* gazetesinde tefrika edilebilmiş; kitap olarak ilk kez 2014’te Can Yayınları tarafından basılmıştır. *Hindistan’a Dair* ilk tefrika edildiğinde basında da çok fazla eleştiri almamıştı.⁵⁰ Yalnızca 30 Ocak 1948’de Gandhi’nin katliamından sonra kendisiyle Gandhi hakkında bir görüşme yapılmıştır.⁵¹ Hindistan konulu diğer yazılar da kitap üzerine değil, Halide Edib’in Hindistan’la ilişkileri,⁵² ya da 1952 tarihli bir konuşması üzerinedir.⁵³ Andrew Finkel, 2008 yılında gerçekleştirdiği Hindistan seyahati sırasında bu metinle tanıştığını ve çokkültürlülük ve siyaset bağlamında 1930’lar için çözümler üretebilmesi açısından eserin kayda değer olduğunu ifade eder.⁵⁴ İnci Enginün’ün (1978), benim (2004), İpek Çalışlar (2010), Mushirul Hasan (2010) ve Alparslan Nas’ın (2013) birkaç referansı dışında, *Inside India*’daki sömürgecilik karşıtı bağımsızlık, şiddetsizlik, çokkültürlülük, sosyalizm ve Hilâfet-İslâm tartışmaları Türkiyeli okurlara ulaşmamıştır.

50 “Halide, *Tan* gazetesine Hindistan izlenimlerini yazmış, kıyamet kopmamıştı.” Çalışlar, s. 394.

51 *Akşam* gazetesi, 6 Şubat 1948.

52 Örneğin, Türk-Hindistan Dostluk Cemiyeti Halide Edib’i başkan seçer. *Akşam* gazetesi, 20 Aralık 1949.

53 *Vatan* gazetesi, 17 Ağustos 1952.

54 *Today’s Zaman*, Andrew Finkel, *Inside India*, 13.02.2008. <https://rantey.org>

Halide Edib'in 1935'teki ziyareti ve konuşmaları Hindistan'da çok büyük ilgiyle karşılanıp, dönemin önemli gazetelerinde hakkında düzenli yazılar çıksa da,⁵⁵ yazarın eserleri 1940-2000 arasında Hindistan'da yeniden basılmaz ve 1935'teki ziyareti de unutulur. 2000'e gelindiğinde *Conflict of East and West*'in bir kopyası Bhai Vir Singh Sahitya Sadan kütüphanesinde, *Inside India*'nın birer kopyası da yalnızca üç büyük kütüphanede⁵⁶ bulunabiliyordu. 2000'lerde ise özellikle tarihçi Mushirul Hasan öncülüğünde *Inside India* ve *Conflict of East and West* yeniden basıldı. Hasan, 2010 yılında, *Between Modernity and Nationalism: Halide Edib's Encounter with Gandhi's India* başlıklı bir de monografi yayımladı.

Bu bölümde amacım, *Inside India*'yı hem Türkiye'de Hindistan üzerine yazılanlar bağlamında hem de İngiltere'de ve Amerika'da gelişen kadın edebiyatı, özellikle harem edebiyatına kıyasla incelemek; ayrıca bu eserdeki türler-arası deneyin (katılımcı gözlem, etnografi, seyahatname, biyografik sözlük, otobiyografi) Halide Edib'in Hindistan için öngördüğü siyasi teleolojiyle (sosyalist, demokratik, Hindu-Müslüman birliğine dayalı, çokdinli, çokkültürlü) nasıl örtüştüğünü analiz etmektir. Halide Edib'in incelediği önemli portrelerle *Inside India*'nın hem Indoloji söyleminde, hem de Türkiye'de Hindistan üzerine yazılanlar incelendiğinde ortaya çıkan özgün konumuna yer vermeye çalışacağım.

Üçüncü Bölüm'de, Halide Edib'in absürt tiyatro türünde yazdığı eserleri tartışıyor olacağım. Halide Edib, *Turkey Faces West* ve *Conflict of East and West in Turkey* gibi eserlerinde "diktatörlük" ve bunun Avrupa ve Türkiye'deki örneklerini tartışıyor olsa da, bu konuyu en derinlemesine incelediği ve dramatik türle siyaseti en mükemmel şekilde bağdaştığı eser *Masks or Souls?*'u, yani 1953'te İngilizce olarak yayımlanan bir absürt tiyatro eseridir.

Türkiye, Almanya ve İtalya'daki tek adama dayalı "diktatörlük" örneklerini bir arada eleştirdiği bu eserinde Halide Edib, İkinci Dünya Savaşı sonrası siyasi ütopya kurgulamanın imkânsızlığını da tartışır. Eserde, sağ ve sol ideolojilerin çöküşü, "kitle-insan"ının yaratılışıyla "siyasi özne" olma ihtimalinin imkânsızlaştığı bir siyasi ortam sorunsallaştırılır.

55 Bkz. Çalışlar, 383; 396. Halide Edib *Hindustani Times* için Hüseyin Akhtar Raipuri'yle Mustafa Kemal'in ölümünü izleyen günlerde yaptığı görüşmede tek parti dönemine karşı çok sert bir tavır takınmaz; İnönü'nün tek parti rejiminde yaşanan sorunların üstesinden gelebileceğini savunur. (H. A. Raipuri, "İsmet İnönü and Turkey's Future", 9 Ocak 1939)

56 (*Inside India*, Preface by Mushirul Hasan, s. ix) *Inside India*'nın bulunduğu kütüphaneler şunlardır: Nehru Memorial Museum and Library, New Delhi; the Maulana Azad Library, Aligarh Muslim University, Aligarh; the Indian Institute of Advanced Studies, Shimla

Aslında eserin erken bir versiyonu, *Maskeli Ruhlar* başlığıyla 1937-38 yıllarında *Yedigün*'de tefrika edilir. Oyun, 1945'te *Maske ve Ruh* adıyla kitap olarak basılır. Şu ana kadar bu eserle ilgili yapılan araştırmalardan⁵⁷ farklı olarak, iki eseri ayırttırmak ve aralarındaki farkları, özellikle Halide Edib'in İkinci Dünya Savaşı deneyiminden sonra yazdığı *Masks or Souls?*'daki farklılıklar üzerinden (Avrupa ve Türkiye'deki diktatörlüklerin karşılaştırma- lı analizi, modernleşme teleolojisinin çökmesi, siyaset yapabilmenin imkân- sızlığı, ütopyanın absürtlüğü, vb.) incelemeyi planlıyorum.

Maskeli Ruhlar/Maske ve Ruh ya da *Masks or Souls?*'u ele alan incelemeler oldukça azdır: İnci Enginün, *Maske ve Ruh/Masks or Souls?*'u tek bir oyunmuş gibi ele alır (1978: 389-396); ben *Memoirs of Halide Edib*'e yazdığım “An Epic for Peace” başlıklı önsözde, kısaca oyunun absürt tiyatro özellikleri üzerinde durmuştum;⁵⁸ Bernadette Andrea, Doğu-Batı ikilemini ve oryantalist yazım biçimlerini incelediği “Dialogism Between East and West: Halide Edib's *Masks or Souls?*” adlı yazısında, oyunun İngiliz edebiyatı ve Shakespeare referanslarına değinir; Özlem Ezer bir makalesinde (2013) Halide Edib'in “pasifist milliyetçiliğini” inceler ve son olarak, İpek Çalışlar'ın çalışmasında oyunun yayın tarihini bulabiliriz.⁵⁹ Bu yayınlar dışında, *Maske ve Ruh/Masks or Souls?* hakkında kapsamlı analizler bulmak mümkün değildir.

“Absürt Diktatörlükler” bölümünde birkaç amacım olacak: (1) Halide Edib'in bu iki eserini farklı eserler olarak, özellikle İkinci Dünya Savaşı deneyimiyle geliştirdiği karşılaştırmalı diktatörlük analizlerini incelemek; (2) Türkiye ve Avrupa'daki absürt tiyatro kanonları içerisinde bu eserleri analiz etmek, dolayısıyla absürt tiyatronun şu ana kadar yapılan çalışmalarda “erkek,” “Avrupalı” bir kanondan mütevellit “apolitik” bir tiyatro türü olduğunu sorunsallaştırmak. Bu esnada, Batı Avrupa'daki tiyatro eserleriyle Halide Edib'in *Maske ve Ruh/Masks or Souls?*'unu paralel okuyup aslında Eugène Ionesco ve Samuel Beckett'in eserlerinin hem “siyaset”le ilişkisini kurmak, hem de çoğunlukla “diktatörlük” ve totaliter rejim eleştirileri ve bu rejimlerin yarattığı “siyasi kriz” üzerine eserlerini şekillendirdiklerini iddia etmek isterim. (3) Son olarak, *Masks or Souls?*'u bu eserden iki yıl önce yayımlanan *The Origins of Totalitarianism*'le karşılaştırarak, Hannah Arendt ve Halide Edib'in siyasi düşünceleri arasındaki paralellikleri kurduktan sonra, Halide Edib'in özellikle de diktatörlük ve totaliter rejim arasında bir ayırım yapmadığı için, Hannah Arendt'ten ayrıştığı noktaları tartışacağım.

⁵⁷ Bkz. Enginün, 1978; Ezer, 2013.

⁵⁸ Adak, *Epic*, s. xvi-xxii.

⁵⁹ Çalışlar, s. 394-395.



BİRİNCİ BÖLÜM

Büyük Felâket (Medz Yeğern)

**Ermeni Kırımı sırasında Van'dan
Kafkaslara göçeden Ermenileri tasvir eden
bir Rus gravürünün çizimi.**

OLAYSIZLIK VE TANIKLIK...¹

Antigone bize, insanlığın matemden oluştuğunu ve matem yaşağının nasıl insanı inkâr olduğunu göstermiştir.²

Teşkilat-ı Mahsusa ile İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin eylemlerini gizlemek için Birinci Dünya Savaşı ile ilgili belgelerin “arşivinin” yok edilmesi,³ Marc Nichanian'a göre tarihi, bir disiplin olarak “mükemmel anlamda iktidarsız” bırakmıştır.⁴ Tarihin olguları ortadan kalktıkça, geriye kalan tek “olgu”, “arşiv yıkımı”dır. Nichanian, “imha iradesinin” sadece katliamı değil, arşivleri yok etmeyi, belleği silmeyi ve kurbanların yasını tutmayı

- 1 Bu bölümün kısa bir versiyonu *Dünya Edebiyatı Deyince...* adlı kitapta “Birinci Dünya Savaşı'nın ‘Matem Yaşasına’ veda: ‘Türk Jeanne d’Arc’ı Halide Edib ile büyük kırılmanın ötesindeki belirsiz topraklara yolculuk” başlığıyla yayımlanmıştır (çev. Sila Okur, Varlık, İstanbul, 2009). Ayrıca yine kısa ve oldukça farklı versiyonları “Beyond the Catastrophic Divide: Walking with Halide Edib (the Turkish Jeanne d’Arc) through the Ambiguous Terrains of World War I” ve “La Perte du Deuil: Halide Edib sur la Violence Politique à l’Égard des Arméniennes” başlıklarıyla yayımlanmıştır.
- 2 Bu satır, David Kazanjian ve Marc Nichanian arasındaki bir tartışmada, Kazanjian’ın Nichanian’dan yaptığı alıntıdır. Kazanjian ve Nichanian, “Between Genocide and Catastrophe”, s. 129.
- 3 Taner Akçam, Osmanlı arşivlerinde Ermeni katliamını belgeleyen bir dizi kaynağa işaret eder. Bu bağlamda, İttihad ve Terakki’nin ve Teşkilat-ı Mahsusa’nın belgeleri imha edilmiş olabilir ama başka belgeler, katliamın “olguşallığını” desteklemektedir. Taner Akçam, “Osmanlı-Türk belgelerine göre İttihad ve Terakki’nin 1915’te Ermenilere yönelik politikaları”, (2007), s. 179.
- 4 Nichanian, *Writers of Disaster*, s. 14.

yasaklamayı da içerdiğini öne sürer. Yazar, aynı sorunsalı sadece 1915-16'yla bağlantılı olarak değil, 1895 ve 1909 pogromlarıyla ilgili olarak da ortaya koyar: “Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı İmparatorluğu Ermenilerinin soykırım vahşetine maruz kalmalarından önce, katliam, kurbanların toplu ruh hallerine genel bir matem yasağı dayatmıştır.”⁵

Nichanian'ın bahsettiği “matem yasağı” yalnız “arşiv”i ilgilendiren bir konu değildir, aynı zamanda 20. yüzyıl boyunca yazılmış siyasi hatıratın da epistemolojisini belirler. Türkiye’de devlet adamlarının, komutanların, gazetecilerin, diplomatların ve yazarların, 1915-16 arasını kapsayan ve birinci ağızdan anlatılan anılarının çoğu, bu dönemi “olaysız” ve neredeyse ittifak halinde, “bir şey olmamıştır” şeklinde anlatır.⁶ Bu gruba hem İttihadçı *apologia*’lar (örneğin Cemal Paşa’nın 1920’de, Talat Paşa’nın ise 1921’de kaleme aldığı hatıraları) hem de “imparatorluktan ulusa geçiş” otobiyografileri dahildir. Mustafa Kemal’in *Nutuk*’u (1927) veya Kâzım Karabekir’in *İstiklal Harbimizin Esasları* (1933) ve *Ermeni Mezalimi: 1917-1920 Arasında Erzin-can’dan Erivan’a* adlı eseri sadece “tanıklık” değil, “devletin tanıklığı” niteliğindedir. Devlet adamları ve komutanların kalemlerinden çıkan bu tanıklıklar, inandırıcılığı yüksek belgelerdir; sözgelişi *Nutuk*, mitik niteliğe sahiptir ve 20. yüzyılda Türkiye Cumhuriyeti’nde tarih yazımının büyük bölümünü etkilemiştir.⁷ Bu tanıklıklar “olaysızlığın” tanıklığını yapar veya “tarihi olayları” Ermenilerin Müslümanlara karşı 1917-20 arasında uyguladıkları mezalim şeklinde anlatır (Kâzım Karabekir’in *Ermeni Mezalimi* bu son argümana iyi bir örnektir). Dolayısıyla “imha iradesi” sadece Teşkilat-ı Mahsusa ve İttihad ve Terakki’nin Birinci Dünya Savaşı ile ilgili belge arşivinin imhası değil, “olaysızlığa” ulusal bağlamda karşı konulamaz yetki ve inandırıcılıkla *tanıklık eden* ve bunları *doğrulayan* “tanıklıkların” bilinçli bir üretkenlikle oluşturulması anlamına da gelir. Böylece, Türkiye bağlamında tarih; “olgulardan” arındırılır ve içine “olgu” niyetine “olaysızlık” doldurulur.

Bu tanıklıklar üzerinde yapılacak geniş bir genelleme, tümünün “savunmacı Cumhuriyet anlatısı”nın temel hareket noktalarına⁸ uygun olduğu-

5 Nichanian, “Catastrophic Mourning”, s. 99-100.

6 Türk devlet adamı ve komutanlarının oto/biyografik anlatılarının ve 20. yüzyılı anlatan diğer anıların 1915-16 olaylarını nasıl yansıttığının irdelenmesi için bkz. Hülya Adak, “Ötekileştiremediğimiz kendimizin keşfi: 20. yüzyıl otobiyografik anlatıları ve Ermeni tehciri”, 2007, s. 231-253.

7 *Nutuk*’taki ulusal mitlerin incelemesi için bkz. Hülya Adak, “National myths and self-narrations: Mustafa Kemal’s *Nutuk* and Halide Edib’s *Memoirs and The Turkish Ordeal*”, (2003), s. 509-528.

8 “Savunmacı Cumhuriyet anlatısı”nın öne çıkan nitelikleri için bu bölüme bakınız. Birinci Dünya Savaşı’ndaki mezalimlerin anlatılarının ve bunların “vatandaşlık” yoluyla meşrulaştırılmasının

nu ortaya koyar: “Tüm Osmanlı Ermenileri asi, hain ve ayrılıkçıdır” ve “düşmanlarımız tarafından kullanılarak Osmanlı İmparatorluğu’nu bölmeye ve özerk bir Ermenistan kurmaya yönlendirilmiştir”, bu nedenle de “1915-1916’da meydana gelen katliamın sorumlusu onlardır.”⁹ Ancak bu metinler arasındaki nüansların altını çizmek için, Michel Foucault’nun yaptığı belge/anıt ayırımına değinelim:

Ben *arşivi* [...] bir kültürde yargıların ortaya çıkışını ve kayboluşunu, korunuşunu ve imha edilmesini, olaylar ve nesneler olarak paradoksal varoluşlarını belirleyen bir kurallar dizisi olarak tanımlıyorum. Arşivin genel bağlamında söylem olgularını irdelemek, onları (gizli bir anlamlılığı veya inşa kuralları olan) *belgeler* şeklinde değil, *anıtlar* şeklinde değerlendirmeyi getirir.¹⁰

Nichanian, belge için şunları ekler: “[Belge] mutlaka zaten araçsallaştırılmıştır, her zaman başka bir işleve hazırdır: Olası bir biyografi olabilir, ezilmiş ve sakatlanmış varoluşları ortaya çıkarabilir, bir bağlamı tekrar canlandırabilir, belgenin içeriğindeki olayları da içine alan daha geniş bir alanı tarif edebilir,” ama “anıt sadece kendisi içindir.”¹¹

Bu tanıklıkların tümünün “savunmacı Cumhuriyet anlatısı”nı destekleyen belgeler olduğu varsayımını sorgulamak gereklidir. Türkiye’deki anıların, tanıklıkların, belgelerin tümü “savunmacı Cumhuriyet anlatısı”na hizmet etmemektedir. Türkiye’de yayınlanan anıları ve tanıklıkları da “anıt” olarak irdelersek, bu metinlerin Birinci Dünya Savaşı esnasında yaşanan kıırma, tehcire ve zorla döndürmeye göndermede bulunduklarını görebiliriz. Bu sayede, metinlerdeki eleştirel duruşu daha yakından inceleyebiliriz. İnkâr kültürünün ve 1915-16’nın yazılmasındaki tabuların hüküm sürdüğü dönemlerde bu metinler belki soykırımı açık şekilde ele almayacaklardır, ya da tutarsız görüşler ifade edeceklerdir. Halide Edib’in eserlerini tahlil etmek, bu tarz dönüşümleri veya tutarsızlıkları daha iyi inceleyebilmek adına önemli olacaktır. Halide Edib’e odaklanmadan önce, inkâr kültürünün şekillendirdiği “savunmacı Cumhuriyet anlatısı”nın bazı özelliklerini incelemek önemlidir.

analizi için ayrıca bkz. Fatma Müge Göçek, “What is the Meaning of the 1908 Young Turk Revolution? A Critical Historical Assessment in 2008”, (2008), s. 208-211.

9 Hüseyin Cahit Yalçın (ed.), *Talat Paşa’nın Hatıraları* (1946), s. 51-56.

10 Marc Nichanian, “Testimony: From Document to Monument”, 44. Michel Foucault’dan alıntı, *Essential Works of Foucault*, ed. Paul Rabinow, The New York Press, New York, 1998, s. 310, 333. not.

11 A.g.e., s. 45.

“SAVUNMACI CUMHURİYET ANLATISI”NIN YARATTIĞI SESSİZLİKLER...

Müge Göçek, 1915-16 döneminin çevresindeki ulusal mitlerin üç aşamasını şöyle açıklıyor: 1) “Soruşturmacı Osmanlı anlatısı” (1915-18), katliamların veya ölümlerin “olguşallığını” sorgulamadı. Katliamların gerçekleştiğini kabul eden bu anlatı, ne olduğuna ve neden olduğuna dair sorular sordu. Osmanlı Devleti, katliamların meydana geldiğini kabul etti ve sanıkların yargılandığı mahkemelerin tutanaklarını yayımladı.¹² 2) “Savunmacı Cumhuriyet anlatısı” (1923’ten günümüze), 1915’teki Ermeni katliamını tümüyle inkâr ederek “ölümleri unutulmaya yüz tutmuş anılar” haline getirdi.¹³ Olayların vicdani suçu, Osmanlı Türkü sanıklar dışında herkese yükletilebilirdi. 1915 olaylarının sorumluluğu Ermeni mağdurlar ve Batılı güçlere yüklendi. Bu anlatı, Ermenilerin 1917’de Müslümanlara yaptığı mezalimle, Rumların 1919-22 arasında Müslümanları katletmesiyle ve ASALA’nın 1970-80’lerde Türk diplomatlara düzenlediği suikastlarla pekiştirildi. 3) “Milliyetçilik sonrası eleştirel anlatı” (1990’lardan günümüze) ise, “milliyetçi ana anlatıyı doğrudan veya dolaylı eleştiren, ancak Ermeni ölümleri üzerine odaklanmayan” eserleri içeriyor. Bunlar, Türkiye’de “gelişmekte olan sivil toplumun bilgi ürünleri.”¹⁴

Bir makalemdе, “savunmacı Cumhuriyet anlatısının” köklerinin, özellikle de Sevr Antlaşması’nın oluşturduğu tehdit nedeniyle Birinci Dünya Savaşı’nın hemen ertesinde yatıyor olabileceğini öne sürmüştüm. İttihadçılar Savaş Mahkemesi’nin suçlamalarından sıyrılmaya ve “Turan İmparatorluğu’nun kurulması için Türki/Müslüman dünyadan kabul görmeye”¹⁵ çalışırken, kendilerini savunmak için makaleler, röportajlar vs. yayımladılar. “Savunmacı Cumhuriyet anlatısı” bugün Göçek’in ortaya koyduğu “milliyetçilik sonrası eleştirel anlatı” ile birlikte yaşamaktadır. Bundan sonra, 1918’den günümüze uzanan bu “anlatının” –ortak özelliklerini sıralamak ve anlatıyı tarihinden koparmak pahasına olsa da–bunun öne çıkan bazı niteliklerini göstermek istiyorum.

“Savunmacı Cumhuriyet anlatısı”na göre, Ermenilerin ve Anadolu’daki Hristiyan nüfusun katledilmesine, 1915-16 olaylarının “misilleme” olarak adlandırılmasıyla Balkan Savaşı’nda Avrupa’daki Türk ve Müslüman nüfusa

12 Göçek, “Reading Genocide”, s. 111.

13 A.g.e., s. 117.

14 A.g.e., s. 110.

15 Adak, “Identifying”, s. 168.

yapılan mezalim üzerinden haklılık kazandırılır. Buna göre, Anadolu Hristiyanlarının katledilmesi 1912’de Balkan Türk ve Müslümanlarının katledilmesinin intikamıdır.¹⁶

Misillemeyle haklı çıkarmanın ardından “mukatele tezi”, yani iki tarafın da karşılıklı olarak aynı sayıda birbirini öldürdüğü iddiası ve kendisini en çok Anadolu’daki Osmanlı Ermenilerinin demografik bakımdan küçültülmesiyle belli eden “rakam cambazlığı” süreci gelir.¹⁷

“Savunmacı Cumhuriyet anlatısı” aynı zamanda İttihadçı liderlerin Birinci Dünya Savaşı’nın hemen öncesindeki Turancı hedeflerini *gizlemeyi* de içerir. Bir devlet politikası ve bölgesel milliyetçilik olarak Turancılık, Küçük Asya’dan Orta Asya’ya uzanan bir etno-lengüistik imparatorluk kurmayı içeriyordu. En yayılcı Turancılık hayallerinden birini kuran Enver Paşa’nın Turan tahayyülü ise, bazı kaynaklara göre abartılı bir biçimde Fas’tan Kore’ye uzanan bir coğrafya olarak tarif ediliyordu.¹⁸ Turancılığın bir devlet politikası ve Birinci Dünya Savaşı’na Almanya’nın yanında girme saiki olduğunun bastırılması, Küçük Asya’da Ermenilerin yok edilmesinin ve kalanların (çoğunlukla kadın ve çocuklar) zorla Müslümanlaştırılmasının böyle emperyalist bir hayalden kaynaklandığını gizleyebilirdi.¹⁹

Ayrıca anlatı “tehcir” ve “katliam” arasında bir antitez ilişkisi kurarak, tehcirin kendi devletlerine karşı ayaklanan Ermenilere karşı bir “savunma” önlemi olduğunu kanıtlamaya çalışır. Buna göre, devlet barışçıl bir politika güdüyordu ve Ermeni vatandaşlarını korumak niyetiyle, tehcir sırasında onların uğradığı katliamların sorumlularını şiddetle cezalandırmıştı.²⁰ Bu mit, 1915-16 olaylarını anlatmakta “soykırım” kavramının kullanılmasına karşı (bugüne dek süregelen) direncin ve bunun yerine “tehcir” ifadesinin kullanılmasının “tarihi” arka planını hazırlar (tabii “tehcir”, “soykırım” veya “katliam”dan arındırılmıştır ve Ermenilerin ölümü, “açlık, hastalık, savaş alanında yapılan saldırılar” gibi gerekçelerle açıklanır). Böylece katliamlar “gelişigüzel” yaşanmış “amaçsız” olaylar haline gelmiştir; hatta artık “katliam” bile değil, “belli belirsiz saldırılar” halini almıştır.²¹ Bunun sonucunda,

¹⁶ A.g.e., s. 160.

¹⁷ Altınay ve Türkyılmaz, “Unravelling Layers of Gendered Silencing”, s. 27.

¹⁸ Zarevand, s. 44. “Turancılık etkisi” ya da Turan fantazması için ayrıca bkz. Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandanın Millî Kimlik İnşasına, İletişim, İstanbul, 2010, s. 157-159.*

¹⁹ Bkz. Adak, “Identifying”, s. 159, 163.

²⁰ A.g.e., s. 162.

²¹ A.g.e., s. 167. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

1915-16 yıllarında Teşkilat-ı Mahsusa tarafından düzenlenen ve İttihad ve Terakkî'nin parasıyla desteklenen Osmanlı Ermeni nüfusunu “imha etme iradesi”, “yaşamamışlık” haline getirilerek ortadan kaldırılmaktadır.

Son olarak, “savunmacı Cumhuriyet anlatısı”nı pekiştirmekte etkili olan bazı unsurlar arasında Ermenilerin 1917’de Müslümanlara uyguladıkları mezalim, Müslümanların Demokratik Ermenistan Cumhuriyeti’nde uğradıkları etnik temizlik (1918-20), Rumların 1919-22 (1918-20) arasında Müslümanları katletmeleri, “Woodrow Wilson’ın Ermenistan’a Küçük Asya’daki Van, Erzurum, Bitlis ve Trabzon gibi önemli kentleri vaat ettiği”²² Sevr Antlaşması²³ da sayılabilir.

İTTİHADÇI POLİTİKALARA DİRENİRKEN...:

HALİDE EDİB

Halide Edib’in yaşamöyküsü ve eserleri, tarihyazımının, tüm tarihsel aktörleri “sanık/kurban” kategorilerine sığdıran analizlerden daha karmaşık bir iş olduğunu gösterir. Birinci Dünya Savaşı’nın sonunda Halide Edib’in düşünceleri değişir, yazar 1920’lerde yazmaya başladığı İngilizce eserlerinde ise gitgide artan bir milliyetçi çizgi sergiler.

Halide Edib, M. Zekeria’nın sözleriyle, “Türk milli hareketinin ruhu”, “çevresine vatanseverlik ateşi saçan, okurlarında ve dinleyicilerinde isyan isteğini uyandıran ve kışkırtan sönmez bir yanardağ”²⁴ olsa bile, böyle bir “milli duygu”, Büyük Felâket’e doğrudan karışmış olmasını gerektirir mi? 1920’lerin kimi Ermeni kaynakları, bu soruya olumlu cevap veriyor.

Halide Edib ve kız kardeşlerini İstanbul’da Amerikan Kız Koleji’nden tanıdığını iddia eden Ermeni yazar Aghavnie Yeghenian, “Muhteşem Halide Edib Hanım’ın Ermeni Gözünden Portresi”ni²⁵ çizerek, Halide Edib’in milliyetçiliğini ve vatanseverliğini överek ona “Türk ‘Jeanne d’Arc’ı” lakabını ta-

22 A.g.e., s. 152.

23 Türkiye’de “Sevr Sendromu” olarak adlandırılan “yok edilme korkusu”nun (ve bugüne kadar süregelen) özlü bir analizi için bkz. Murat Pakar, “Egemen Politik Kültürün Dayanılmaz Ağırlığı”, Murat Pakar, *Psiko-Politik Yüzleşmeler* (2007), s. 131-152; Fatma Müge Göçek, “Why is There Still a ‘Sèvres Syndrome’? An Analysis of Turkey’s Uneasy Association with the West” yayımlanmamış makale.

24 M. Zekeria, “Turkey’s Fiery ‘Joan of Arc’; Her Double Role as Leader”, *New York Times*, 26 Kasım 1922.

25 Aghavnie Yeghenian, “The Turkish Jeanne d’Arc: An Armenian Picture of Remarkable Halide Edib Hanoum”, *New York Times*, 17 Eylül 1922. Bu kaynağı hatırlattığı için İpek Çalışlar’a teşekkür ederim. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

kan bir makaleye²⁶ cevap veriyor. Yeghenian'a göre, "[Halide Edib] ün ve güç kazanma fırsatını, *her sıradan Türk'ün içgüdüyle yaptığı gibi*, Ermeni zulmünün başlangıcında bulmuştur ve ünlü kariyerine, "Şam ve havalisinde geçirdiği iki yıl" zarfında başlamıştır"²⁷ ki Yeghenian bunu Halide'yi Ankara yoluna, "Türk Jeanne d'Arc'ı olarak anılmasını sağlayan mevcut şöhretine"²⁸ çıkaran aracı olarak tasvir eder.

Yeghenian, Halide Edib'in Ermeni katliamındaki siyasi duruşu nedeniyle Enver, Talat ve Cemal Paşalar'ın üçlü diktasına en yakın isimlerden biri olduğunu öne sürüyor. Bunlardan Cemal Paşa, Yeghenian tarafından "Suriye Diktatörü, Ermeni tehcirinin kumandanı ve üçlünün en gaddarı haline gelen [adam]" olarak tasvir ediliyor ve Türk gazeteci Ali Kemal Bey'in sözleriyle, "salt cinayet ve yağma yetenekleri nedeniyle ün kazanmıştır" deniyor.²⁹ Yeghenian, Halide Edib'in Şam'daki faaliyetlerinin, İttihad ve Terakki'nin Ermenileri katletme ve sağ kalanları döndürme planına destek verdiğinin kanıtı olduğunu iddia ediyor: "Ortaklarıyla Ermeni kadınlarına ve kızlarına uygulanacak eziyet şekillerini planladıktan sonra [Halide Edib], bunların öksüz kalan çocuklarını Türkleştirme görevini de üstlendi."³⁰ Yeghenian, Halide Edib'in bir dizi konuşma için Amerika'ya gelme olasılığından da hayal kırıklığıyla söz ediyor: "Halide Edib'in dostları, onu Ermeni katliamını reddetmesi için Amerika'ya gitmeye teşvik etmektedir."³¹

New York Times'ta 25 Mayıs-26 Kasım 1922 tarihleri arasında Halide Edib hakkında yayımlanan bir dizi makale, çelişkili bir Halide Edib por-



Halide Edib, Talat Paşa'nın Ermenilere karşı şiddet uygulamayı öngören politikasını eleştirirken; kendisine karşı kişisel olarak takındığı tavır "kasap" diye adlandırdığı ve elini sıkmadığı Bahaeddin Şakir'e göre daha hayırhah olmuştur.

²⁶ Halide Edib'in, Yeghenian'ın makalesinden bir hafta önce yayımlanan bu "idealist" tasviri için bkz. "The Turkish Jeanne d'Arc", *New York Times*, 10 Eylül 1922.

²⁷ Yeghenian, a.g.m. İtaliye bana ait.

²⁸ A.g.m.

²⁹ A.g.m.

³⁰ A.g.m.

³¹ A.g.m.

tresi ortaya koyuyor. Bir taraf Halide Edib'in "soykırım niyetinden" söz ederken, diğer taraf "soykırımla olası alakasını" ve İttihadçılara yakınlığını reddediyor.

Halide Edib'in Büyük Felâket ile ilgili karmaşık ve bir bakıma paradoksal duruşunu, ancak biyografisine dair güncel tartışmalar ele alabilmıştır. Sözgeşi, Sima Aprahamian 2008 yılında düzenlenen "Halide Edib'e Farklı Yaklaşımlar" başlıklı yuvarlak masa toplantısında Halide Edib'in iki çelişkili anını yakalar:³² İlki, Ayn Tura yetimhanesindeki Ermeni öksüz-yetimlerin Türkleştirilmesiyle,³³ diğeri ise Halide Edib'in "kasap" dediği Bahaeddin Şakir ile el sıkışmayı reddetmesiyle ilgilidir.³⁴ Sima Aprahamian'ın sunumu her ne kadar Halide Edib'i ve Büyük Felâket'ten sonraki eserlerini sorunsallaştırmakla başlasa da, sonunda *Yeni Turan* ve *Ateşten Gömlek* romanlarının ilkinde Jön Türkler ve ikincisinde milli ordu tarafından savunulan Türk milliyetçiliğini tümüyle desteklediğini öne sürerek biter.³⁵ Halide Edib'in Ayn Tura yetimhanesindeki faaliyetleri konusunda kişisel düşüncem, onun özgül rolü ve görevi hakkında bir sonuca varmadan önce daha fazla tarih araştırması yapmamız gerektiğidir. Kimi Ermeni kaynakları, Halide Edib'in Ermeni yetimlerini ihtidaya *şüphe götürmez* katkısının bulunduğunu öne sürerken,³⁶ kimi Türk kaynakları (özellikle Yahya Kemal), yazarın Suriye'deki "eğitim faaliyetlerini" tümüyle alaya alıp bunu bilinçli bir "döndürme" girişiminden çok, bir kaynak, servet ve enerji israfı olarak görür, bu faaliyetlerin sadece Cemal Paşa'nın Suriye'deki askeri otoritesini pekiştirme amacı güttüğünü iddia eder.³⁷ Son olarak, Halide Edib, Cemal Paşa'nın Ayn Tura'daki "ihtida politikası" nı otobiyografisinde de sorgular.³⁸ Kısacası, Edib'in Suriye'deki fa-

32 Sima Aprahamian, "Feminism(s) and Representations: Halide Edib Adivar and Zabel Yesayan", (Kuzey Amerika Ortadoğu Çalışmaları Birliği'nde düzenlenen "Halide Edib'e Farklı Yaklaşımlar" yuvarlak masa toplantısında sunulan bildiri, Washington D.C., 22-25 Kasım 2008).

33 A.g.m. Aprahamian bu sonuca, Stanley E. Kerr'in *The Lions of Marash* adlı eserindeki bir resimaltı yazısından ("Halide Edib, Ermeni yetimhanesinin müdiresi olur") varıyor.

34 A.g.m. Alıntının kaynağı için bkz. Falih Rifki Atay, *Zeytindağı*, Bateş Yayınevi, İstanbul, 1981, s. 64.

35 A.g.m.

36 A.g.m. Ayrıca bkz. Nora Parseghian, "New Revelations on the Armenian Genocide: The French College in Aintoura, Lebanon or Jemal Pasha's orphanage where Armenian children were to be turkified", *Aztag English Supplement*, http://www.aztagdaily.com/EnglishSupplement/FEA_02012006_0001.htm.

37 Bkz. Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler*, s. 37.

38 Halide Edib'e göre, Cemal Paşa'nın Ermeni yetimlerini döndürmekteki argümanı "kaynak sıkıntısı"dır. Cemal Paşa, Müslüman yetimhanelerine sadece Müslüman çocukları yerleştirebileceğini, Suriye'de yeterli kadar Ermeni yetimhanesi olmadığını ve Müslüman yetimhanelerine yerleştirerek bu çocukların hayatını kurtardığını iddia eder. Öyleyse Halide Edib bundan büyük rahat-

aliyetlerinin daha ayrıntılı çerçevesini çizip yorumlamak için, Ayn Tura hakkında daha fazla kaynak toplamak yararlı olacaktır.

/// Bu bölümde, Halide Edib'in 1915-16 ile ilgili "ak veya kara" bir portresini çizmeden, biyografisinde ve eserlerinde önceden belirlenenlerden³⁹ farklı direnç noktalarına işaret etmek istiyorum. Halide Edib, Ermeni katliamlarına karşı durduğunu 1909-18 arası yazılarında, mektuplarında ve konuşmalarında doğrudan ifade etmiştir. Savaş sonrası yazdığı *Ateşten Gömlek*'te ve 1930'lara doğru kaleme aldığı (özellikle İngilizce) eserlerinde ise (örneğin *Memoirs*'ın bazı bölümleri, *The Turkish Ordeal* ve *Turkey Faces West*), "savunmacı Cumhuriyet anlatısı"na giderek yaklaştığını gözlemliyoruz.

Biyografisini incelediğimizde, Halide Edib'in bir yandan Talat Paşa'nın Osmanlı Ermenilerine şiddet uygulayan siyasi duruşunu eleştirip Bahaeddin Şakir'i "katil" diye kötülerken, diğer yandan Cemal Paşa ile Suriye'de işbirliği yapması dikkat çekicidir. Halide Edib, Cemal Paşa'nın savaş suçu işlemediğini mi düşünüyor-du? "Ermeni yetimlerin döndürülmesi"nin katliama oranla masumane olduğuna mı inanıyordu? Buradan hareketle, katliama karşı çıkarken döndürmeye katkıda bulunmuş olabilir mi? 1916 sonrası dönemde Ermeni tehciri ve katliamıyla ilgili fikrini tümünden mi değiştirdi? Kurtuluş Savaşı'ndaki "propagandist" rolü inkârcı bir tutum içine girmesine mi neden oldu? Aynı anda Türkçe ve İngilizce yazan, eserleri Türkiye, İngiltere, ABD ve Hindistan'da yayımlanan çift dilli bir yazar olarak, farklı okur kitleleri için farklı mı yazdı?



Halide Edib, Ayn Tura'da birlikte çalıştıkları Cemal Paşa'yı eleştirirken özellikle Ermeni çocuklarının Müslümanlaştırılması politikasına karşı çıkıyordu.

sızlık duyar ve şöyle söyler: "Benim böyle bir yetimhaneye ilgim olamaz." Halide Edib, *Memoirs*, s. 429.

³⁹ Halide Edib'in biyografisinde ve eserlerinde direnç noktalarından söz ettiğim önceki makaleler şunlardır: Adak, "An Epic for Peace", "Ötekileştiremediğimiz Kendimizin Keşfi." Ayrıca bkz. "The protracted purging of the tyranny of nationalism: Turkish Egodocuments and the Possibility of Armenian-Turkish Reconciliation", *Der Völkermord an Den Armeniern, Die Türkei und Europa: The Armenian Genocide, Turkey and Europe*, ed. Hans Lukas Kieser ve Elmar Plozza, Chronos Verlag, Zürich, 2006, s. 107-116. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte gelişen değişik siyasi dönemeçler mi Halide Edib'in yazma biçiminde dönüşüme yol açtı?

Milli kaynaklara göre, Halide Edib, Mart 1915'te Talat Paşa tarafından düzenlenen "Bilgi Derneği"⁴⁰ toplantısına katılarak, Çanakkale çarpışmasının yenilgiyle sonuçlanması ve İtilaf Devletleri ordularının Anadolu'ya girmesi durumunda başvurulacak savunma stratejilerini tartışmıştır. Türk entelektüelleri, böyle bir yenilginin Osmanlı İmparatorluğu'nun Rum ve Ermenilerini Osmanlı ordusuna karşı kıskırtacağından korkuyordu.⁴¹ Toplantı, olası hareket yolları üzerinde kavgaya tutuşan iki kampa ayrılmıştı: Bir yanda İttihadçılar, bir yanda İttihadçılara muhalif olan ve kendilerini Türkçü görenler. Yahya Kemal'in anlattığına göre, Halide Edib'in İttihadçılara muhalif grubu benimsediği ilk olay bu değildi. Yahya Kemal, o toplantıda Halide Edib ve Ağaoğlu Ahmet arasındaki şiddetli entelektüel anlaşmazlığın, Ağaoğlu'nun Halide Edib'e İttihadçı olmayanın Türkçü de olamayacağını ifade etmesi ve bağırmasıyla sonuçlandığını anlatır.⁴² Yahya Kemal ayrıca Halide Edib ile her görüşmesinde, onun *Merkez-i Umumi* tarafından takip edildiğini fark ettiğini de dile getirir. Yahya Kemal bunu Halide Edib'in Ermeniler ve Amerikalılarla yakın ilişkilerine bağlar ve devletin Halide Edib'ten hiç hoşlanmadığını iddia eder.⁴³

Halide Edib, 1916'da bir Türk Ocağı toplantısında yaptığı konuşmada, Ermenilere uygulanan şiddeti kınamıştır.⁴⁴ Yahya Kemal, konuşmaya Ziya Gökalp ve Köprülüzade Fuad'ın katıldığını bildirir. Ancak konuşmanın ayrıntıları sansüre uğramış ve *Siyasi ve Edebi Portreler* metninden çıkarılmıştır.⁴⁵

Yahya Kemal, Halide Edib'in siyasi ve belki insani duruşunda, Kurtuluş Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan dönüm noktasına işaret eder. Savaşa,

⁴⁰ Yahya Kemal, *a.g.e.*, s. 32. Toplantıda bulunanlar arasında Hamdullah Suphi, Ziya Gökalp, Köprülüzade Fuad, Celal Sahir, Halim Sabit, Hüseyinzade Ali, Doktor Adnan, Yusuf Akçura, Mehmet Ali Tevfik ve Ömer Seyfettin de vardır.

⁴¹ *A.g.e.*, s. 33.

⁴² *A.g.e.*, s. 34.

⁴³ *A.g.e.*, s. 37. Halide Edib'in 1913'ten sonra İttihadçılarla yollarını ayırması, olayı Balkan Savaşı ile 1918'de İtilaf Devletleri ile imzalanan mütareke arasında süren bir siyasi çekişme olarak tasvir eden gazeteci M. Zekeria tarafından da vurgulanır. M. Zekeria, *a.g.m.*

⁴⁴ Yahya Kemal, *a.g.e.*, s. 36. Ayrıca Falih Rıfkı da Halide Edib'in Türk Ocağı'ndaki konuşmasını hatırladığını anlatır ve Halide Edib'in İttihadçıların politikalarını (Ermeni meselesinde) eleştiren birkaç kişiden biri olduğunu iddia eder. Falih Rıfkı'ya göre bu yüzden Halide Edib (Hamdullah Suphi'yle birlikte) Türk Ocağı'ndaki muhalif gruptan biri olarak görülür. Ziya Gökalp, Halide Edib'in Ermenileri savunmasını ve İttihadçıları eleştirmesini "Bozgun edebiyatı yapıyor" diye yorumlar. (Falih Rıfkı Atay, *a.g.e.*, s. 63)

⁴⁵ *A.g.e.*, s. 36. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

azınlıklara uygulanan zulme karşı konuşan ve hareket eden bir kadın, Yahya Kemal'e göre, başçavuşluk rütbesine yükseltildiği ve Türk ordusuyla çok yakın ilişkiler kurduğu için, savaş makinesine kapılmıştı.⁴⁶ Yahya Kemal, 1922 yılında, tümüyle farklı bir kişiliğe büründüğü için Halide Edib'i tanıyamadığını söyler: Anti-militarist kişilik gitmiş, iktidar için yanıp tutuşan hırslı ve saldırgan bir “asker” gelmiştir.⁴⁷

Halide Edib'in Kurtuluş Savaşı sırasında ve hemen sonrasında savaşa ve militarizme dair ikili duruşu, edebi eserlerine, özellikle *Ateşten Gömlek* (1922), *Vurun Kahpeye* (1923) ve *The Turkish Ordeal*'a (1928) yansır. Bu bölümde, Halide Edib'in biyografisi ve eserleri incelenecek. Temel başlıklar arasında, Halide Edib'in 1909 Adana Katliamı sonrası yazdığı özür mektubu, *Yeni Turan* romanındaki Turan İmparatorluğu ütopyası ve öngördüğü federal devlet yapısı, Türk Ocağı'nda 1915-16 aleyhinde yaptığı konuşma, 1916'da Suriye'deki eğitim faaliyetleri ve Ayn Tura'daki çalışmaları, *Ateşten Gömlek*'te 1915'i nasıl incelediği ve Türk ulusal mitini 1915'le nasıl şekillendirdiği sayılabilir. 1920'lerde İngilizce yazdığı eserlerini, örneğin, *Memoirs*, *The Turkish Ordeal*, *Turkey Faces West*'i incelersek, kendisini Birinci Dünya Savaşı'yla eşzamanlı olarak veya savaş sonrası özellikle Avrupa'da yayımlanmaya başlayan tanıklıkların ve insan hakları deklarasyonlarının tartışıldığı bir ortamda bulan Halide Edib'in gittikçe “savunmacı Cumhuriyet anlatısı”na yaklaştığını gözlemliyoruz. Hatta yazar, 1929'a geldiğimizde İttihadçılara karşı muhalif sesini ve direncini *Turkey Faces West*'te İngilizce okuyan okurlarına duyurmamayı seçecektir.

SÜRGÜNDEN ÖZÜR: ADANA KATLİAMI

Halide Edib, 18 Mayıs 1909 tarihli *Tanin*'de Adana Katliamı için bir özür mektubu yayımlar. Mektup yayımlandığında yazar, 31 Mart'tan sonra ölüm tehlikesi altında olduğu için İstanbul'dan İskenderiye'ye gider. Bu özür mektubuna baktığımızda militarizmi ya da şiddeti herhangi bir şekilde kabul etmeyen bir Halide Edib görürüz. Hatta “öldüren kısma mensup olmanın” yeis ve hicabıyla Ermeni kardeşlerine hitap eder. Mektuba iki Ermeni kadından cevap gelir: Sırpuhi Markaryan 26 Mayıs 1909'da *Tanin*'de, Baydzar Torkomyan 28 Mayıs 1909'da *Yeni Gazete*'de Halide Edib'e özür mektubu için teşekkür eden yazılar yazarlar.⁴⁸ Yazıldığı yıldan sonra yaklaşık yüz yıl boyunca bu mektuba herhangi bir referans verilmez. Ancak yüzyılı aşan bir süreyi tamamladıktan sonra, İpek Çalışlar'ın *Bi-*

⁴⁶ A.g.e., s. 38.

⁴⁷ A.g.e., s. 38.

⁴⁸ Çalışlar, a.g.e., s. 75. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

yografisine *Sıgmayan Kadın* adlı çalışmasında mektubun bir kısmı yayımlanır;⁴⁹ daha uzun bir bölümü Mushirul Hasan'ın *Between Modernity and Nationalism* başlıklı eserinde yer alır.⁵⁰ Hasan mektuba yazdığı girizgahta, bu mektubu Kolej öğretmenlerinden Miss Dodd'un *The Revolution in Constantinople and Turkey: A Diary*'nin yazarı W. M. Ramsay'e verdiğini belirtir.⁵¹ Mektup, Murat Belge'nin geçen yıl yayımlanan *Edebiyatta Ermeniler*'inde de yer bulur:

Zavallı Ermeni vatandaşlarım, sizler kâbus-i Hamidi'nin en maslumları [...] en sahipsiz kurbanlar! Şimdi-ebediyen teessüs eden hürriyet-i mukaddeseye karşı ruhumda uyanan galeyan-ı meserret, sizin kararmış, silinmiş memleketiniz, kanlı naaşlarınız, bikes, yersiz yurtsuz tali-i giryani karşısında yaşlı bir handeye benziyor. Bu şad-ı milli, evlatları göğüslerinden koparılmış mahrum anaların gözlerindeki zalam-ı facia karşısında yerlere geçiyor.

...Türklüğün, bütün insanıyetin kızardığı bu baştan başa mezar olan Anadolu viranelerinin önünde, öldüren kısma mensup olmak yeis ve hıca-bıyla beraber ruhum sizin için bir ana elemi ıztırab ve mahrumiyeti ile sızlıyor, inliyor!...

...misli görülmemiş musibetiniz için, mütevazı ve mutazarri sizden af dilemeye geldim. Bu haile-i faciada sevgililerini gömmüş olanların ayrı ayrı kederlerini paylaşmak, biçare mezarların en küçüğünden en büyüğüne kadar başında diz çökerek mensup olduğum kavim namına ruhumun yaşlarıyla ağlamak ihtiyacını hissediyorum. Oh! Emin olun gönlümde bütün milletin nedamet ve hacaleti, ana toprağının matem-i siyahı var.

Şimdi siz Türklüğün namusunu kılıcınızla üzerinde tutuyorsunuz. Silah arkadaşlarınızın intikamını almak ve Meşrutiyeti saklamak için nasıl bir savlet-i ahenin ile koca bir tahtı devirdiniz ise, Türklüğün, Osmanlılığın elinde kalan Ermeni vatandaşlarımızın kanını da sizin pak kılıçlarınız yıka-yabilir.

İleri vatandaşlarım, Ermeni kardeşlerimiz hürriyet için kan döken silah arkadaşlarınızın kardeşleridir. Binlerce vatandaş kanı, kül olmuş bütün bir mamure, baştan başa makber olan bir memleket. Çocuklarla, kadınlarla, yere geçirilen bu Osmanlıların intikamını almazsanız, insanlıktan utanmayarak komşumuzu inletin bu canileri teeddüb etmezseniz, zannediyorum ki genç Türklüğün üzerinde ebedi bir nokta-i cehalet kalacaktır.⁵²

Halide Edib mektupta ölü sayısını 30 bin olarak verir, Mısır'daki Müslümanların da protestolar organize ettiklerine ve ayrıca Mısır Müslümanlarından katliama kurban gidenlerin ailelerine yardım için destek istendi-

49 Çalışlar, a.g.e., s. 74.

50 Hasan, a.g.e., s. 212-213.

51 Hasan, a.g.e., s. 210.

52 Halide Salih, *Tanin*, 18 Mayıs 1909. Aktaran Murat Belge, *Edebiyatta Ermeniler*, s. 65-67.

ğine değinir. Bu mektubun içeriği, hem Halide Edib'in eserleri arasında hem de Osmanlı Ermenilerine karşı işlenen siyasal şiddetin Türk edebiyatındaki yansımalarını incelediğimizde çok özgün bir yere sahiptir. Türk edebiyatını incelediğimizde çok ender olarak 1909'daki Adana Katliamı'na ve 1915-16 yıllarındaki soykırıma referans verildiğini görürüz. Türk edebiyatı deyince "yas edebiyatı" örneklerinin hemen hemen hiç olmadığı bir kanondan bahsedebiliriz. 2005'ten itibaren ise Ermenice veya başka dillerde yazılan bazı "yas edebiyatı" örnekleri Türkçeye çevrilmiştir.⁵³

Yas tutma, kurbanları anma, katliamın sorumluluğunu taşıyanlarla aynı "milletten" olmanın getirdiği pişmanlık, suçluluk, adalet arayışı, katliamın sorumluları üzerinden yapılan etik ve siyasi tartışmaların da aynı şekilde Türk edebiyatında örneklerini bulmak oldukça zordur.

Halide Edib'in özür mektubu, bu açıdan Türk edebiyatına öncü ve örnek bir metin olabilirdi. Halide Edib, bu mektupta siyasal şiddete maruz kalan tüm kurbanların yasını tutar. Mektubun başlarında yine çok büyük elem ve acılarla sonuçlanan Abdülhamid katliamlarına değinir ve 1909 katliamının otuz yılı aşkın bir tarihçesi olduğunu ve bu bağlamda incelenmesi gerektiğini iddia eder. Bu mektupta, Ermeniler "öteki" olmadığı gibi, tüm bireylerin vatandaş ve eşit oldukları bir Osmanlı milleti tahayyülü kurulur. Bu "millet" 30 bin kurbanın karşısında "sessiz bir mezar taşına" dönmüştür; her yer mezardır. Halide Edib'e göre, tüm Osmanlı toplumu bu yası paylaştığı gibi, faillerin bulunması konusunda da sorumluluk taşımaktadır. Bu mektupla Halide Edib, aynı zamanda hürriyeti ilan eden kadrolara da seslenir: Böyle müthiş bir devrimi gerçekleştirenler, bu devrimin idealleri uğruna Ermeni kardeşlerinin katillerini bulmak zorundadırlar.

Bu mektup bize Halide Edib'in "toplum adına seslenen bir aydın"ın fikriyatını aktarmakla kalmaz, aynı zamanda Halide Edib'in bu katliama olan kişisel tepki ve duygularının dışavurumunu da aktarır. Halide Edib yeis ve elem içindedir, tüm mezarların başında ağlama hissi duyar; utanç ve suçluluk duygularıyla mücadele etmektedir. Bunu yapan ırka mensup olmanın verdiği suçluluk ve sorumluluk duygularıyla yüklüdür.

Halide Edib'in eserlerinde bu yas, pişmanlık, suçluluk duyguları, hak ve adalet arayışı, belli bir dönemden sonra (özellikle 1919'dan sonra) değişir.

53 Zabel Yesayan'ın *Yıkıntılar Arasında*'sının bir bölümü ve Taniyel Varujan'ın iki şiiri Marc Nichanian'ın *Edebiyat ve Felâket* adlı eseriyle birlikte 2011 yılında Türkçe olarak yayımlanmıştır. (Nichanian, *Edebiyat ve Felâket*, s. 215-234.) Zabel Yesayan'ın *Yıkıntılar Arasında* başlıklı eseri tam olarak 2014'te Aras Yayınevi tarafından Türkçe olarak yayımlanmıştır.

Yazar, özüür mektubundan on yedi yıl sonra, İngilizce kaleme aldığı hatıratında tekrar Adana Katliamı üzerine yazacak ve “Memoirs of Halide Edib” başlığı altında inceleneyeceği gibi, aynı olay üzerine düşünceleri ve üslûbu farklı olacaktır.

YENİ TURAN'DAKİ FEDERE DEVLET: TURAN İMPARATORLUĞU

Halide Edib, 1909 Adana Katliamı'ndan birkaç yıl sonra yazdığı *Yeni Turan*'ın (1913) ise İttihadçıların “gerçekçi” bir temsili olduğu varsayımına karşı çıkacaktır. Halide Edib, *Yeni Turan*'ın romanda temsil edilen şekliyle ancak İttihad ve Terakki partisi için bir *ütopya* olduğunu vurgular:

Yeni Turan hiç şüphesiz bir ütopya idi ve ütopyalar gibi tahakkuk ettirilmesi mümkün olmayan gayeleri vardı. Bu eser, olgun ve liberal bir İttihad ve Terakki'nin hüküm sürdüğü, kadınların oy alabildiği yeni bir Türkiye'ye öykünür.⁵⁴

Bu olgunlaşmış İttihad ve Terakki, tarihsel anlamda militaristleşen ve 1913'teki Bâbiâli Baskını'nı organize eden İttihadçılardan oldukça farklıdır; romandaki “Yeni Turan” partisinin *barış ve rıza* üzerine kurulu bir politik anlayışı vardır. Turan İmparatorluğu da aslında emperyalisttir; ama federal devlet vurgusuyla her millete kendi toprakları üzerinde yerel otorite verecektir. Romanda tasavvur edilen Turan İmparatorluğu, kendi dil, ırk, din bağımsızlıklarına sahip çeşitli milletlerden oluşan bir federal devlet hayalidir.⁵⁵ Turan İmparatorluğu'nun ortak dili Türkçe, dini İslâm olacaktır. Fakat her bölgeye kendi milli karakterini muhafaza etmek özelliği veren bu İmparatorluk'ta ilk defa Federe Devletlerden Arap, Kürt ve Ermenilerin, hatta İran'ın da rızayla bulunabileceğinden bahsedilir:

O halde? O halde büyük Arabistan ve elinde kalan adalarıyla Asya ve ortak bir Türklük anlayışı altında toplanan meşruti bir federasyon yapmaya hazırlanmalı! Ve ancak bu federasyon bizi Avrupa'nın açığızlerinden kurtaracak, bazı kardeşlerimizi ana toprağı ile küçük bir emperyalist, hükümete karşı küçük bir baş kaldırma sonucunda, yabancı hükümetler pençesine düşmekten koruyacak.⁵⁶

⁵⁴ *Memoirs*, s. 332.

⁵⁵ *Yeni Turan*, s. 38.

⁵⁶ *Yeni Turan*, s. 38.

Turan İmparatorluğu Osmanlı içinde gelişen milliyetçiliklere ve ulusal bağımsızlık taleplerine karşı, Arap, Ermeni ve Kürtlerin ayaklanmalarını önleyebilmek için *Yeni Turan*'da Oğuz'un ürettiği federal devlet modelidir.

Bu roman oldukça liberal ve ütöpik bir federal devlet hayali içindedir, en önemli vurgusu şiddetsizlik, barış, rıza, birliktelik, ortak ideallerdir. Halide Edib'in metnin yazılış tarihinden sonra vurgulamaya çalıştıkları ise eşit de-recede önemlidir: Kendi görüşünü İttihadçıların o dönem ve özellikle sonrası şiddet politikasından ayırır.

TÜRK OCAĞI'NDA İTTİHADÇILARA KARŞI DİRENİŞ

Osmanlı İmparatorluğu 1914'te Birinci Dünya Savaşı'na katılır. Savaşın ikinci yılından itibaren de, İttihadçılar tarafından Osmanlı Ermenilerine karşı katliam ve tehcir politikaları uygulanır. 1916'da Türk Ocağı'nda yaptığı konuşma-da Halide Edib'in siyasal şiddete karşı tavrı oldukça nettir.⁵⁷ Yahya Kemal'in *Siyasi ve Edebi Portreler*'indeki ifadesine göre, Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü-zade, Halide Edib'in Türk Ocağı'ndaki konuşmasına katılırlar, yalnız konuş-manın detaylarını bu metinden öğrenemeyiz.⁵⁸ Konuşmanın içeriğiyle ilgili tek bilgiyi *Memoirs*'da buluruz. Burada yazarın özellikle üzerinde durduğu konu burjuvazinin millileşmesi, soykırımın temellerinin ekonomik olmasıdır:

1916'da Türk Ocağı'nda çoğunluğu İttihadçı olan çok büyük bir seyirci kitlesine Ermeni meselesi ve ulusal ekonomi üzerine konuşma verdim. Bu konunun faillere kurbanlardan daha çok zarar vereceğini iddia ettim. Konuşmamda 700 kişi mevcuttu.⁵⁹

Halide Edib, bu konuşmadan İttihadçılarının büyük hayalkırıklığına uğ-radıklarını ve protesto olarak onun evine ziyaretleri kestiklerini anlatır; hatta cezalandırılması için kimi İttihadçılarının Talat Paşa'ya başvurduklarını biliyo-ruz. Talat Paşa ise böyle bir cezayı gerekli görmez.⁶⁰ Halide Edib, Talat Paşa'yla yaptığı kişisel konuşmalarda da sert eleştirilerine devam eder; fakat Ta-lat Paşa Halide Edib'e karşı nezaketinde hiç kusur etmez.⁶¹

⁵⁷ Yahya Kemal, *a.g.e.*, s. 36. Bu bibliyografik bilgi için İpek Çalışlar'a şükran borçluyum.

⁵⁸ *A.g.e.*, s. 36.

⁵⁹ Edib, *Memoirs*, s. 387, çeviri bana aittir. Yahya Kemal konuşmanın detaylarını Ziya Gökalp ve Köprülü-zade Fuad'dan öğrendiğini bildirir: "Halide Edi[b] Hanım, Türk Ocağı'nda, katliam edi-len Ermenilerin lehinde bir konferans vermiş. Ziya Gökalp, yanında Köprülü-zade Fuad olarak, Ada iskelesinde, bu hadiseyi naklettiler." (Kemal, *a.g.e.*, s. 36)

⁶⁰ *A.g.e.*, s. 388.

⁶¹ *A.g.e.*, s. 349.

Halide Edib'in 1916'da Beyrut'ta kurduğu okulda görev yapan Harriet Fisher isimli misyoner de yazarın İttihadçı politikaları sertçe eleştirdiğini gözlemler. Amerikalı misyonerlerin raporlarında Halide Edib'le ilgili şu cümleleri buluruz:

Hiç kimse ülkesini benim sevdiğim kadar sevmeyebilir, ancak hiç kimse ülkesini benim eleştirdiğim sertlikte eleştiremez. Bu katliamların lekesini de milletin üstünden hiçbir şey temizleyemez.⁶²

Halide Edib, siyasal şiddet ve savaş karşısında çok büyük bir çaresizlik içindedir, ilk defa uzun bir süre boyunca (yaklaşık iki yıl) tek kelime yazı yazamaz. *Memoirs ve Mor Salkımlı Ev*'de şiddetin karşısındaki çaresizliğini sorunsallaştırır:

1916 yılının Eylül'ü harbin insanları ümitsizliğe sevkeden ıstırap ve sefaletle doludur. Muharriklik hayatım bence o günlerde ehemmiyetini kaybetmişti. Bir satır yazı yazamıyordum. Eğer Müslüman kadınlarının çekilebileceği bir manastır hayatı bizde olabilse idi, mutlak çekilirdim.⁶³

Bu dönem Türk Ocağı'ndaki faaliyetleri dışında anlamlı bulduğu tek alan eğitimidir. Belki bir kadın olarak da profesyonel yazarlık dışında bulabildiği tek mesleki alan budur:

Her ne ise bu vaziyette her insan mutlak insaniyete elinden geleni yapmak ister. Benim içim tek saha, talim ve terbiye sahası olabilirdi. O hizmet sahasını bana Lübnan ve Arap diyarı açtı. Ayin Tura Yetimhanesi'ndeki çocukların sayısı sekiz yüze çıkmış olduğunu, gerek orası ve gerekse Lübnan ve Suriye'de hazırlanmış plana göre mektep açma faaliyetini deruhte etmemi Cemal Paşa tekrar teklif ettiği zaman, düşünmeden kabul ettim.⁶⁴

Halide Edib, 1916'dan itibaren Suriye'deki eğitim faaliyetleri ise Ermeni tarihyazımında eleştirilecek, Ermeni çocuklarının Müslümanlaştırılması konusunda Cemal Paşa'yla birlikte suçlanacaktır.

62 James L. Barton (der.), *Turkish Atrocities: Statements of American Missionaries on the Destruction of Christian Communities in Ottoman Turkey 1915-17*, Gomidas, Londra, 1998, s. 164-165. Aktaran: Çalışlar, a.g.e., s. 140.

63 *Mor Salkımlı Ev*, s. 254.

64 A.g.e., s. 254.



Ayn Tura'da Ermeni çocukların eğitim gördüğü bir sınıf.

AYN TURA'DA MÜSLÜMANLAŞTIRILAN ERMENİ ÇOCUKLARI

1916'da Türk Ocağı'nda İttihadçılar sertçe eleştiren konuşmasından sonra Halide Edib için Suriye günleri başlar. Bu konuşma ve genel olarak İttihadçıların yürüttüğü şiddet siyasetine olan eleştirilerinden sonra İstanbul'u terk etmesi arasında muhtemel bir nedensellik arayabiliriz.

Halide Edib, Cemal Paşa'yı Beyrut'ta liberal bir öğretmen okulu açma konusunda ikna eder. Bu okula Lübnan ve Şam'dan öğrenci alınacaktır.⁶⁵ Halide Edib'in Ayn Tura yetimhanesindeki idari görevi yüzünden de Ermeni ve Amerikalı araştırmacılar, örneğin Aghavnie Yeghenian,⁶⁶ Stanley E. Kerr,⁶⁷ Nora Parseghian⁶⁸ ve Sima Aprahamian⁶⁹ onun İttihadçılarla Ermeni çocukların Müslümanlaştırılması konusunda işbirliği yaptığını iddia edeceklerdir.

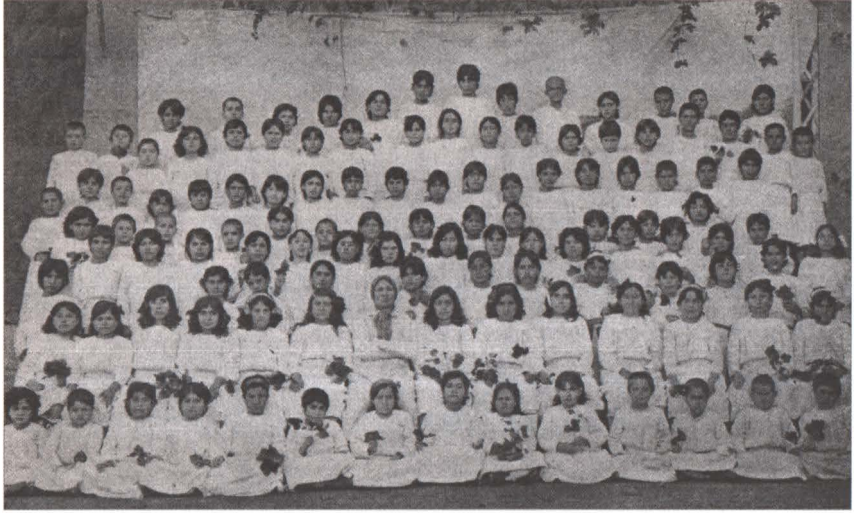
⁶⁵ Çalışlar, *a.g.e.*, s. 137.

⁶⁶ Yeghenian, *a.g.m.*

⁶⁷ Bkz. *The Lions of Marash*.

⁶⁸ Nora Parseghian, *a.g.m.*

⁶⁹ Aprahamian, 2008'deki konuşma.



Ayn Tura'da Müslümanlaşmış Ermeni kız çocukları.

Halide Edib'in Suriye'deki faaliyetleriyle ilgili Türklerin tanıklıklarını bulmak oldukça güçtür. Suriye yolculuğunun tanıklarından biri Falih Rıfkı Atay'dır. Yolda Bahaeddin Şakir'le tanışan Halide Edib "kasap" olarak nitelendirdiği Şakir'le el sıkışmayı reddeder.⁷⁰ Atay, 1916'nın Suriye'sini anlattığı bölümlerde, Halide Edib'i eğitim faaliyetlerine oldukça ciddi derecede eğilmiş, Ermeniler için de mücadele eden biri olarak tanıtır:

Bir akşam [Halide Edib'in] Arap çocuklarının bitlerini nasıl ayıkladığını, başka bir gün Lübnan müstakil mutasarrıfını, yolun üstünde yatan bir aç göremediği için, nasıl azarladığını dinledim. Cemal Paşa'ya rağmen, okulun içindeki kiliseyi olduğu gibi saklamaya muvaffak oldu.⁷¹

Yahya Kemal ise Halide Edib'in Suriye'deki faaliyetlerini pek önemsemez, hatta alaycı bir tavırla bu aktiviteleri Cemal Paşa'nın Suriye'deki askeri iktidarını güçlendirmek dışında işlevsiz olarak nitelendirir.⁷² Yahya Kemal, Halide Edib'in birçok kadın öğretmeninin Suriye'de çalışmasına aracı olduğu-

⁷⁰ Atay, *Zeytinadağı*, s. 64.

⁷¹ A.g.e., s. 64-65.

⁷² Kemal, a.g.e., s. 37.

nu ve ne “bizi” ne de “dilimizi” isteyen Suriye’ye Osmanlı dilini ve eğitimini götürmeye çalıştığını söyler. Yahya Kemal, Halide Edib’in Suriye’deki çabalarının, Anadolu’nun bu tür eğitim faaliyetleri için “bomboş” ve “fena halde muhtaçken” stratejik olarak yanlış olduğunu dile getirir.

[...] Birçok muallimleri seferber ederek Suriye’ye götürdü; bu manzarada biraz hiffet ve gülünç bir şey vardı; Anadolu bomboş dururken, yalnız Cemal Paşa’nın muvakkat bir hükümrانlığını tezyin etmek için, bizi ve lisanimızı pek özlemeyen Suriye’de bir maarif feyezânı, bhusus o Felâketler ortasında, birçok insanı acı acı gülümsetiyordu. Vakıa Cemal Paşa’nın Suriye’den kaldırılacağı ve İstanbul’a getirileceği şayi olur olmaz, Halide Edib Hanım Suriye’yi, o maarif intibahını, o mektepleri ve muallimleri bıraktı ve Cemal Paşa’dan önce İstanbul’a geldi. O kadar masraf, zahmet ve nümayiş muvakkat bir moda gibi geçmişti.⁷³

Halide Edib’in birinci tekil şahısta yazdıklarını inceleyecek olursak, Ayn Tura’dan son derece üzgün ayrıldığını, hükümete ise o bölgedeki Ermenilerin durumunu düzeltmeleri için talepte bulunduğunu gözlemleriz: Örneğin, bir mektubunda Ayn Tura’daki gözlemlerinden sonra daha insani politikalar üretmeleri konusunda Cavid Bey’den yardım diler:

...Esasen bu memleket bugünlerde hep insanı ağlatacak gibi. Eleminde o kadar derin ve ezilmiş bir şey var. Bilhassa Ermeniler, Cemal Paşa’nın aziz başına Allah’la beraber yemin eden, sırf burada yaşamak hakkını bulan bir sürü bedbaht Ermeni var. Mektebe bağlı binada da birçok var. Çöllerde ot yiyerek karınları şiştikten sonra kimi anasını, kimi babasını, birçokları da çocuklarını kaybettikten sonra buraya düşmüşler. Daha doğrusu, Cemal Paşa getirmiş. Belediye biraz yiyecek veriyor, oturuyorlar. Mu’tezir çocuklarıyla, kadınlarıyla ayrıca meşgul oluyorum. Küçüklerine bir sınıf açtık okutuyoruz... Dışarıdan anası aklıktan ölen, babası yanında öldürülen on iki yaşında bir Ermeni kızı geldi, iltica etti. Mahzun, büyük gözleriyle etrafımda dolaşıyor, lüzumlu lüzumsuz elimi öpüp ağlıyor... Yetimhaneler hayatta bir şeyin telafi edemeyeceği şeyi kaybetmiş yarı aç bedbaht çocuklarla dolu.

Ermeniler bana diyorlar ki, “Senin Suriye’ye gelmeni iki aydır uykumuz kaçarak bekledik. Bizim için bir şey yap. Dünyada bir Cemal Paşa, bir seni severiz.” Ben ne yapabilirim? Her gittiğim yerde bana mutlak sefalet manzaralarını gösterip ağlıyorlar. Şam’da beni bir saat eski dar sokaklarda dolaştırdıktan sonra götürdükleri bir yerde kadın, erkek söylediler, söylediler ve birdenbire çok metin görünen bir erkek başını kollarının arasına alarak yüksek sesle ağlamaya başladı. Bu hep böyle!

İşte yeni kabine bu emsalsiz zulüm ve cinayetin hiç olmazsa netayicini tahfif edemez mi? Şimdi bugün yaşayanlara insan hakkı veremez mi? Ben kendi hayatımla bu fena ve çirkin şeyi ödeyebilsem öderim. Fakat benim hayatım nedir ki? Hiç hem de pek gülünç ve küçük bir hiç!⁷⁴

SAVAŞ ZAMANI SURİYE'DE OSMANLI EĞİTİM POLİTİKALARI...

Halide Edib, hatıratında Cemal Paşa'nın Ayn Tura'daki "ihtida politikalarını" eleştirerek aktarır. Yazar, bir yandan Suriye'de Cemal Paşa'nın Ermenilere karşı koruyucu tavırlarını metheder (yazara göre Cemal Paşa, Talat Paşa'yla bu konuda mukayese edilemez), diğer yandan ise yetimhanelerde Ermeni çocukların Müslümanlaştırılmasına karşı çıkar. Halide Edib, kendi pozisyonunu, Cemal Paşa'nın çocuklar üzerinde uyguladığı zorlamalardan bağımsız, yetimhanelerde sağlık, hijyen ve eğitim müfredatını düzenleme, yaşam koşullarını düzeltme olarak tanımlar.

Cemal Paşa tarafından Suriye'ye gitme konusunda gönderilen ilk davet o dönemin genel Osmanlı misyoner faaliyetleri bağlamında tahlil edilir. Siyasi nedenlerle Suriye'deki Fransız okul ve manastırları kapatılacak, devlet okulları yeterli olmayacağı için, ordunun da desteğiyle yeni bir dizi okul açılacaktı.⁷⁵ Halide Edib bu misyonerlik sürecinde destek olacak ve Suriye'ye daha çok öğretmenlerin sevk edilmesini sağlayacaktı. Bu arada, Şam, Beyrut ve Lübnan'da açılacak olan pek çok okulun planını ve müfredatını da Halide Edib'in hazırlaması istenmişti.⁷⁶

Halide Edib'in Suriye'de ilk danıştığı kişi İttihadçılarla ciddi uyuşmazlık içinde olan, *Tanin*'in kurucularından eski Halep valisi "Hüseyin Kâzım Kadri Bey"dir. Hüseyin Kâzım Kadri Bey aslında Ermeni mültecilerin Suriye'de yerleşmeleri konusunda oldukça aktif çalışmıştır; fakat hükümetle uygulamalar konusunda ters düştükten sonra emekli olmuş, Saufar'da oturmaktadır. Hüseyin Kâzım Kadri Bey, mazbut bir dindardır, Kur'an'dan sureler okur, diktatörlüğe dayalı her iktidarın bozguna uğrayacağını iddia eder. Cemal Paşa'yla ılıman politikaları sayesinde iyi anlaşmaktadır.⁷⁷

Halide Edib, yeni açılacak devlet okulları hakkında bir rapor hazırlamak üzere görevlendirilir. Raporda okullarda Türkçe, Arapça ve Fransızca

⁷⁴ Halide Edib'in Cavid Bey'e yolladığı 1 Mart 1917 tarihli mektubundan. Aktaran: Enginün, *Araştırmalar*, s. 509-510.

⁷⁵ *Memoirs*, s. 391.

⁷⁶ *A.g.e.*, s. 391.

⁷⁷ *A.g.e.*, s. 401.

olmak üzere üç dilde eğitim yapılacağını ifade eder. Beyrut, Lübnan ve Şam'daki okullar birleştirilerek bir kolej ve bir öğretmen okulu kurulmasını öngörür. Bu okulun yeri de Beyrut olmalıdır.⁷⁸

Halide Edib'e göre, Ermeni yetimhaneleri Cemal Paşa tarafından açılmıştır ve Ermeni kadınlar tarafından yönetilmektedir. Hatta Suriye'deki Ermeni kadınların çoğu Cemal Paşa'ya âşıktır; mendillerinde Cemal Paşa'nın resmi vardır.⁷⁹ Ayn Tura yetimhanesini ise dört yüz çocuğun kaldığı, bir iki kadın ve iki erkeğin yönettiği bir yer olarak tarif eder.⁸⁰ Heyetin geldiğini duyup hazırlık yapan yetimhanedeki çocuklar, hazırlıklara rağmen perişan vaziyettedir. Hepsinin Türk ve Müslüman isimleri olsa da, Türk, Ermeni ve Kürt çocuklar vardır yetimhanede. Her bir çocuğun ayrı bir kişisel dramı vardır, "her birinin ailesi bir diğerrinin ailesi tarafından katledilmiştir."⁸¹

Halide Edib, "Türk isimli" çocuklar hakkında Cemal Paşa'yı eleştirir: "Bu Ermeni çocukları Müslümanlaştırıyorsunuz. Bir gün gelecek Türk nesillerinden bunun acısı mutlaka çıkartılacaktır."⁸² Cemal Paşa şu sözlerle uyguladığı politikaları savunur:

Birkaç yüz Ermeni oğlan ve kız çocuklarını Müslüman yaparak ırkım için menfaat elde ettiğimi mi zannediyorsun? Şam'da Ermeniler tarafından yönetilen Ermeni yetimhanelerinin halini gördün. Oralarda yer yok, ayrıca yeni bir Ermeni yetimhanesi açabilmek için de imkân kalmadı. Burası sadece Müslüman yetimlere açık ve yalnızca Müslüman yetimlerin burada kalmasına izin var. Bu kuruma trajedinin olduğu yerlerden Suriye'ye gelen her zavallının girebilmesi için imkân sağlıyorum. Yetimhane esasen Türk ve Kürtlerin. Ama ben ortalıkta dolaşan, aç sefil çocukları duyduğumda, onları Ayn Tura'ya gönderiyorum. Onları yaşatmamız lazım. Nasıl yaşattığımız beni hiç ilgilendirmiyor. Sokakta sefaletten ölmeleri daha dayanılmaz olur. [...] Savaş sonrası kendi halklarına dönerler. Umarım hiçbirisi kendi ırkının hangisi olduğunu bilmeyecek kadar küçük değildir.⁸³

78 A.g.e., s. 402.

79 A.g.e., s. 406.

80 A.g.e., s. 406.

81 A.g.e., s. 428.

82 A.g.e., s. 429.

83 A.g.e., Edib, *Mor Salkımlı Ev*'de de Cemal Paşa'yla olan "hayli çetin ve uzun münakaşaları"ndan bahseder. "Din ve milliyete Türk veya Müslüman ismi vermek zaruri idi. Esasen din dersi de verilmiyordu. Yani Ermeni çocuklarını zorla Müslüman yapmak gibi bir gaye yoktu." (*Mor Salkımlı Ev*, s. 253)



Halide Edib, 1915'li yıllarda.

Halide Edib, ilk ziyaretinde bu yetimhanede çalışmama konusunda oldukça nettir: “Bu yetimhaneyle benim hiçbir alakam olamaz!”⁸⁴ Cemal Paşa ona itiraz eder: “Gideceksin. [...] Onların sefaletini görünce, gideceksin ve bir saniye bile isimleri ya da dinleri üzerine kafa yormayacaksın. Ben insanlık dışı bir şey yapıyormuşum gibi konuşuyorsun. Yaptığım şey Müslüman çocukların ağzından ekmeği almak, bu kadar çok Ermeni çocuk olmasaydı, mevcut imkânlar Müslüman çocuklar arasında bölüştürülecekti.”⁸⁵ Halide Edib, *Memoirs'da* hangi pozisyonun doğru olduğu konusunda kararsız kaldığını ifade eder.

Halide Edib, evkaf okullarından istifa ederek İstanbul'a geri döner. Fakat Cemal Paşa'dan tekrar bir davet gelecektir; kendisi Suriye'deki okullarla ve özellikle Ayn Tura'yla ilgili yardım istemektedir. Bu esnada, yetimhane-deki çocuk sayısı sekiz yüze çıkmıştır ve çocuklar perişan vaziyettedir.⁸⁶ Halide Edib, bu davetin ardından Ayn Tura için bir müdür bulur ve kendisi de müfettişlik görevini üstlenir.⁸⁷ Halide Edib, Aralık 1916'da Suriye'ye gelir; artık Beyrut'ta oturacak ve tüm okulların Ocak'ta açılması için çalışacaktır.

Ayn Tura'nın yeni müdürü 1917 yılının ilk haftasında göreve başlar. Ancak, çocuklar hastalıktan ve sağlıksız koşullardan perişan bir durumdadır, sekiz yüz çocuğun beş yüzü hastadır.⁸⁸ Yeni bir doktorun göreve başlamasıyla durum biraz daha düzelir, müdür ise yetimhanenin koşullarından o derece bunalmıştır ki, yardım etmesi için Halide Edib'i yanına çağırır. Deyr Al Nasıra'daki görevlerini tamamlayan Halide Edib de bu ricayı kabul eder.⁸⁹ Yetimhanedeki en önemli vazifelerinden biri Kürt ve Ermeni çocuklar arasında barış ve huzuru sağlamaktır. Ailelerinin birbirlerini öldürmelerine tanık olan bu çocuklar son derece agresif

⁸⁴ A.g.e., s. 429.

⁸⁵ A.g.e., s. 429-430.

⁸⁶ A.g.e., s. 431.

⁸⁷ A.g.e., s. 431-432.

⁸⁸ A.g.e., s. 442.

⁸⁹ A.g.e., s. 443.

davranışlar sergilemektedir.⁹⁰ Halide Edib, birkaç ay içinde Ayn Tura'da "kahkaha" sesleri duymaya başlar, bu aylardır süregelen çalışmalarının karşılığında aldığı en özel hediyedir.⁹¹ Yaz aylarından sonra yetimhanedeki çocuk sayısı bin iki yüze yükselir.⁹² Yazarın en büyük korkusu savaşta Osmanlı tarafı yenilirse, çocuklara ne olacağıdır. Bu arada, Suriye'yi terk ederken, yetimhane için dört aylık yiyecek depolar.⁹³ Ermeni çocukların Kızıl Haç, Müslüman çocukların ise Kızılay tarafından Beyrut'tan çıkarılması konusunda Dr. Bliss ve Mr. Dodge'ı görevlendirir. Hatta bu taleplerinin de yerine getirildiğini, Mr. Crawford'un Ermeni çocuklarla ilgilendiğini aktarır.⁹⁴

Halide Edib misyoner Harriet Fisher'la yaptığı görüşmede Ayn Tura'daki çocuklarla ilgili isim değişikliğini şu cümlelerle kabul eder: "Evet isimleri değiştirildi, ama onlar çocuk; din ne demek bilmiyorlar. Şimdi onları doyurup giydirmek ve güvenliklerini sağlamak gerek."⁹⁵ Bu pasajdan isim değişikliği konusunda Halide Edib'in kendi görüşlerini veya kendi sorumluluğunu anlamak oldukça güçtür.

"DERUNÎ BİR ÇOCUK PROPAGANDASI": ATEŞTEN GÖMLEK⁹⁶

Halide Edib, savaş kaybedildikten sonra, Türk milletinin Ermeni "katliamlarının" lekesinden hiç kurtulamayacağından çekindiğini ifade eder:

...son kuvvetli günlerimizde güya Türk unsuruna bir hizmet olsun diye Hıristiyan, bilhassa Ermeni unsurunu yine "karmaşık" bir usul ile tehcir ettik. İlmhaya çalıştık. Senelerce süren bu usuller ve cinayetler neticesinde, yine hâkim binaenaleyh mesul unsur olmak hasebiyle bütün yük ve leke milletin masum alınına çökmüş omuzlarına yıkıldı.

⁹⁰ A.g.e., s. 447.

⁹¹ A.g.e., s. 449.

⁹² A.g.e., s. 452.

⁹³ A.g.e., s. 462.

⁹⁴ A.g.e., s. 469.

⁹⁵ James L. Barton, *Turkish Atrocities: Statements of American Missionaries on the Destruction of Christian Communities in Ottoman Turkey 1915-17*, Gomidas, Londra, 1998, s. 164-165. Aktaran Çalışlar, a.g.e., s. 140.

⁹⁶ Bu bölümde, daha önceki makalelerimde *Ateşten Gömlek*'e verdiğim referanslardaki olumlu yorumlardan oldukça ayrılmış durumdayım. Türk edebiyatı'nda bu kadar açık referanslarla 1915-16'dan bahsedilmesinin verdiği heyecanla, aynı zamanda Birinci Dünya Savaşı boyunca Halide Edib'in siyasal şiddete karşı muhalefetine devam ettiğine dair inancım bu romanı daha az eleştirel bir biçimde okumuştum. (Bkz. "Ötekileştiremediğimiz kendimizin keşfi: 20. Yüzyıl Otobi-yografik Anlatıları ve Ermeni tehciri" ve "Beyond the Catastrophic Divide: Walking with Halide Edib [the Turkish Jeanne d'Arc] through the Ambiguous Terrains of World War I")

Biz bugün milli hayatımızın en çetin ve kara günlerinde bulunuyoruz. Ve bizi en ziyade sıkan şey, Amerika ve İngiltere'ye karşı memleketinde masum tebaasına zulmetmiş ve masum tebaasını çocuklarıyla öldürmüş vaziyetinde kalmaktır.⁹⁷

İşte *Ateşten Gömlek* aslında tam da 1918'deki bu tedirginlik üzerine inşa edilir: Milletin üzerindeki bu "kara leke" nasıl silinebilir? Belki kendi kendimizi kandırarak, "derunî bir çocuk propagandası"na kapılarak bu mümkün olacaktır?

Ateşten Gömlek'in giriş bölümünde Türkiye'nin temel ulusal mitinin Büyük Felâket ile ilgili "toplu bellek kaybına" dayandığını ve millete inanmak, Türkiye'nin Milli Mücadelesi'ne destek vermek için kişinin kendisini şiddet dolu geçmişi unutmaya ve yok etmeye zorlaması gerektiği dile getirilir. Aşağıdaki pasajda anlatıcı, 1915-16'ya gönderme yapar:

[...] Propagandayı milli derdimizin en büyük devası telakki ediyorduk. Buna Bâbü'lî'nin köhne daireleri, hatta şehzadeler ve Padişah bile inanmış, İttihadçı, İtilafçı bütün bir millet propagandaya atılmıştı. Titreyerek hatırlarım. Dünyanın bütün insanlığı birdenbire alnımıza kötü, karanlık bir damga yapıştırmıştı. Ermeni kitalini yapan ve medeniyet düşmanı Almanlarla teşrik-i mesai eden medeniyet düşmanları bizdik. Zalim, barbar ve insaniyetin ortadan kaldırması lazım gelen insanlar bizdik. Bizde yeis filan yoktu, çocuk gibi yepyeni, taze ruhlarımızla medeni dünyanın bu fikrini tahsil etmeye karar vermiştik. Zalim olmadığımızı, söylenen şeylerin yalan olduğunu ispat eder etmez Avrupa, hakkımızı teslim edecekti. Hem hakkımızı teslim edecekti, hem hakkımızı mütevazı ve şayan-ı kabul bir şekilde sokmuştuk. Gazeteler, risaleler, makaleler neşrecek, tercüme edip Avrupa'ya gönderecektik, sonra Türk gençliği bunu İstanbul'a giren ecnebilere anlatacaktı. Her genç, ecnebi muhabirlerini arıyor, her kadın kocasını, kardeşini davet ettiği ecnebilere bu hakikatleri anlatıyor. İstanbul birbirine muhalif düşman anasıyla hep bunu yapıyordu. Şişli'de bu propagandaları yapan salonların başında annemin salonu vardı. Onun yaşlı başlı ve şayan-ı hürmet bir hanım olması salonunu bu işler için müsait bir hale sokuyordu.

Bütün Darülfünun gençleri, birçok zabıt, bütün Türk Ocağı bununla meşgul. İhsan, Cemal, ben hep bu işteyiz. Benim Hariciyet'teki mevkiimden istifade ediliyor. Bana iyi lisan bildiğim için bir nevi mümtaz insan diye bakıyorlar. Kimse hepimizin ne kadar çocuk ve gülünç olduğumuzun farkında değil. Fırsatlı, fırsatsız zehirlerini akıtan matbuat bu noktada müttehit. Yalnız içimizde, ırkan Türk olmadığını Mütarekeden sonra gelen bir nevi ilhamla anlayanlar bu işe dahil olmuyorlar, onlar Ermeni ve Rum kardeşle-

riyle beraber... Onlar da başka bir propaganda oyununda... Her evde, her içtimada bundan bahsediliyor.

[...] Bu günlerde dikkatle bakınca görüyorum ki bunları başkaları için değil, kendimiz için yaptık. Kendi içimizden kaynadık. Yoksa Fransızca, İngilizce neşriyat; değil Avrupa'da, İstanbul'da bile lehimizde olursa intişar edemiyordu. Böyle olduğu halde bile bu makaleler dişleri dökülmüş, ihtiyar ağızlar gibi, delik deşik çıkıyorlar. [...] Kendi kendimize yüzümüze hata, cinayet diye attıkları şeylerin daha fenalarını onların yapmış olduklarını söyledikten sonra, güya dünya bütün dediğimizi iştmiş ve bize hak vermiş gibi sakın ayrılıyorduk. Davamızın, hakkımızın kuvvetini hissettikçe bunu herkes anladı gibi hissediyorduk. Belki bu deruni çocuk propagandasının en güzel yeri burasıdır. Çünkü İstiklal Harbi'nde çektiklerimizi çekmek [...] için en evvel kendimiz kendimize inanmaya muhtaçtık.⁹⁸

Ateşten Gömlek'in ilk bölümünü okurken, “Hangi kuruluş miti kendi oluşum sürecini bundan daha iyi idrâk etmiş olabilir?” diye sormak gerekir. Fakat bu mitin kuruluşunun “idrâki” bir yana, Halide Edib'in edebi ve siyasi eserlerinde Birinci Dünya Savaşı'nın kaybıyla birlikte çok ciddi bir değişim gözlemleriz. Yazar, Türkiye'nin “kuruluş mitlerinin” oluşum sürecini bu romanda olduğu gibi “unutma” ve “inkârcılıkla” paralel yürüttüğü argümanlar kurar. Bu durum, sadece Türkçe yazdığı eserlere özgü değildir. Özellikle *The Turkish Ordeal* ve *Turkey Faces West* gibi 1920'lerde yazdığı İngilizce eserler için de geçerlidir.

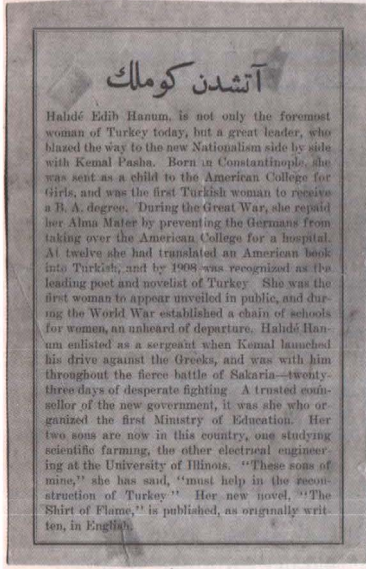
Esas olarak, *Ateşten Gömlek*'te Halide Edib'in İttihadçılara tavrı oldukça eleştireldir. İttihadçılar, bu romanda tüm Türk milletini aklama işlevi gören günah keçisinden farklı değildir. Masum Türk halkı, İttihadçıların şiddet politikaları yüzünden Birinci Dünya Savaşı sonrası Anadolu'da işgali yaşamıştır. Romandaki Ayşe, masum Türk halkının yas tutan annesidir; Yunanlılar tarafından eşi ve oğlu öldürülmüştür. Salime Hanım'ın kelimeleriyle: “İttihadçıların *günahını* böyle masum kadınlar öd[emektedir].”⁹⁹

Mr. Cook, İttihadçı politikaların “halktan bağımsız” olmadığını vurgulayan suçlamalarla Ayşe'ye saldırır. Bu diyalogda, Mr. Cook'un bazı soruları, özellikle Ermenilerle ilgili yaptığı yorumlar cevapsız kalır: “Yani siz Kolonel, İttihadçı olmadığınızı anlatmak istiyorsunuz. Hep aynı terane, paşalarınızdan kadınlarınıza kadar... Harp ilan edildiği zaman nerede idiniz? İngiliz esirlerine niye fena muamele ettiniz? Ermenileri niye kestiniz?”¹⁰⁰ Ayşe geç-

⁹⁸ *Ateşten Gömlek*, s. 15-17.

⁹⁹ A.g.e., s. 33.

¹⁰⁰ A.g.e., s. 37.



ABD'de *The Shirt of Flame* adıyla yayınlanan *Ateşten Gümlek*'in arka kapağı.

mişle hesaplaşmak ya da açıklamak için çaba sarf etmez, romanın başında Peyami'nin bize açıkladığı gibi, İstanbul ve İzmir kuşatmalarının haksız olduğunu iddia eder.¹⁰¹ Ayşe'ye göre tek odaklanılması gereken nokta Kurtuluş Savaşı'nda yaşanan süreç ve İngiliz emperyalizmidir.

Ayşe'nin, Peyami'nin, İhsan'ın "onurlu" direnişleri, kendi nefslерinden öte milletlerini düşünmeleri, kendilerini emperyalistlerle mücadeleye teslim etmelerinin hikâyesi İttihadçılarının günahlarını gölgede bırakır. Peyami'nin hikâyesinin "tarihsel" alanda pek bir önemi olmadığı iddia edilir, yaralıdır; Ayşe diye bir karakter "gerçeklik" platformunda bulunamaz, fakat başından çıkarılamayan kurşun nedeniyle hasta yatan Peyami'nin hikâyesi tarihten de öte, mitik bir alana öykünür.¹⁰²

...kafamda, ordumuzu ötesinde berisinde ince selviler ve çamlar görünen engin bir meşe ormanı halinde görüyordum. Gölgelezi ezeli, gövdeleri namaglup, dalları hulya ile çok ciddi ve deruni bir ısırtıpla dolu bir orman. Koca dünya bunu mütemadiyen biçiyor, büyük ağaçlarını yere seriyor. Fakat yere dökülen tohumlardan daha zengin geçen bir orman fıskırıyor. "Bu orman İzmir'e girecek" diye sayıklamış ve haykırışım.¹⁰³

"İzmir'e giren orman miti" geride bıraktığı *tarihsel* alandan (İttihadçı günahları ve Ermeni Soykırımı) hiyerarşik olarak daha üst bir düzeydedir. 20. yüzyıl Türk edebiyatında, *Ateşten Gümlek*'e "milli romans" olarak verilen önem de bu mitik öykünmeyi okurlar nezdinde de elde ettiğini gösterir. Kendi kuruluşunun temellerini açıkça ifade eden romanın 1915-16 referansları unutulur, Osmanlı Ermenilerine yapılan katliamların en önemli eleştirel seslerinden biri olan Halide Edib; "Kurtuluş Savaşı"nda güçlenebilmek, İstanbul ve

¹⁰¹ A.g.e., s. 38-39.

¹⁰² "Mit"- "Tarih" ayrımı için bkz. George Schöpflin, "The Functions of Myth and Taxonomy of Myths", *Myths and Nationhood*, Routledge, New York, 1997. s. 19.

¹⁰³ *Ateşten Gümlek*, s. 140.

Anadolu işgallerinin şiddetini vurgulamak adına Ermeni katliamları konusundaki “toplu bellek kaybı”na *Ateşten Gömlek* vesilesiyle katkıda bulunan ve böylelikle “İzmir’e giren orman” kendi “şiddet dolu” geçmişinden arındırılır.

MEMOIRS OF HALİDE EDİB

Mustafa Kemal’in tek partili bir rejim kurması, Halide Edib ve eşi Dr. Adnan’ın üyesi oldukları muhalefet partisinin kapatılması ve yeni kurulan hükümetin kadınlara seçme ve seçilme hakkı vermemesi ve Halide Edib’in siyasetten dışlanması nedeniyle 1925’te Mustafa Kemal ile “dönüşü olmayan bir ayrılık”¹⁰⁴ yaşayan karı-koca, yaklaşık on dört yıl “gönüllü sürgün”de kaldılar. Halide Edib, iki ciltlik otobiyografisini (*Memoirs of Halide Edib* ve *The Turkish Ordeal: Being the further memoirs of Halide Edib*) yurt dışında kaldığı dönem yazdı. İlk kitapta yazar, çocukluğunu anlatırken “imparatorluğun çok kökenli ve çok dinli yapısının (1886-1910) ve Türk milliyetçiliğinin farklı aşamalarının (1912-18)” altını çizmekteydi.¹⁰⁵ İkinci kitapta ise Kurtuluş Savaşı’nı (1919-22) anlatıp Cumhuriyet’in ilk belirtilerini ortaya koyuyordu.

Ancak Türkiye’de bu metinler, birkaç istisna dışında, Birinci Dünya Savaşı’nın ve trajik “1915-16” olaylarının karmaşık tasvirleriyle ele alınıp, irdelenemedi. Tabii burada dil, önemli bir sorun oldu. Orijinal adlarıyla *Memoirs* ve *The Turkish Ordeal*, Türkçeye bizzat Halide Edib tarafından, *Mor Salkımlı Ev* (1963) ve *Türk’ün Ateşle İmtihanı* (1962) başlıklarıyla çevrildi. Halide Edib’in yaşamındaki direnç noktalarının bazılarını öğrenmek isteyen Türkiyeli okurlar hayal kırıklığına uğrayacaktı; çünkü *Mor Salkımlı Ev*’de “Dünya Savaşı, 1914-1916” başlıklı bölüm o kadar kısaltılmıştı ki, Birinci Dünya Savaşı’nın nedenlerinin ve İttihad ve Terakki’nin savaşa girme kararının tartışması, Avrupa’da yayımlanan ve 1915-16 olaylarını Avrupa gözünden anlatan eserlerin irdelenmesi ve yazarın 1915-16 katliamına karşı yaptığı eleştirel konuşmalar tümüyle çıkarılmıştı.

1920’ler: “Büyük Felâket” Üzerine

Avrupa ve Amerika’da Yayımlanan Tanıklıklar

Halide Edib’in İngilizce yazdığı eserlerde, daha önce Türkçe yazdığı eserlerden farklı olan birkaç etken üzerinde durmakta fayda vardır. İngilizce olarak Avrupalı ve Amerikalı okurlara seslenmek, aslında eserleri sadece farklı bir

¹⁰⁴ Adak, “Epic”, s. 13.

¹⁰⁵ A.g.m., s. 14.

dil değil, bambaşka bir sosyo-kültürel ve tarihsel bağlamda yazmak demekti. Her şeyden önce, *Memoirs*'ın yayımlanma tarihine kadar (1926), Batı dünyasında 1915-16 üzerine çeşitli tartışmalar ve tanıklıklar yayımlanmaya başlamıştı. Halide Edib de *Memoirs*'da bu eserlerden uzunca bahseder ve bu eserlerle ilgili yorumlar yapar. O dönemde yazılan tanıklıklardan en önemlisi Henry Morgenthau'nun *Ambassador Morgenthau's Story* adlı kitabıdır.¹⁰⁶ Morgenthau, katliamlar yaşanırken, Near East Relief adında bir yardım fonunun kurulmasına katkı sağlamış ve katliamların Osmanlı dışında dünya basınına duyurulması konusunda çalışmıştır. İttihadçılarla diplomatik ilişkiler içinde bulunan Morgenthau, eserinde, İttihadçıların politikaları ve Talat ve Enver Paşalar hakkında detaylı portreler sunar. 1913'te başladığı Amerikan Büyükelçiliği görevinden 1916'da istifa ederek ayrılır.¹⁰⁷

Bu tanıklık dışında, 1922 yılında Ermeni Katolik Mihitarist Rahipler Birliği tarafından Viyana'da gözleme ve tanıklıklara dayalı Ermenice bir anı yayımlanır: Grigoris Balakian'ın *Armenian Golgotha: A Memoir of the Armenian Genocide, 1915-1918*'sının ilk bölümü.¹⁰⁸

Berlin'de ise 15 Mart 1921'de Talat Paşa, Soğomon Tehliryan tarafından öldürüldü, Tehliryan hakkında açılan davada Tehliryan'ın savunması "soykırım"ın hukuki tanımı, kavramsallaşması, soykırım tarihi ve siyaseti üzerine çalışan Raphael Lemkin ve Hannah Arendt için önemli bir zemin oluşturacaktı.

***Memoirs*'da Tartışılan Kaynaklar...**

Halide Edib, Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girme nedenlerini ve Ermeni katliamlarını analiz ettiği "Chapter XVI: The World War, 1914-1916" başlıklı bölümde, Avrupa'da yayımlanan üç eserin bu konuda çok aydınlatıcı olduğunu iddia eder.¹⁰⁹ Bu eserlerden ikisi Halide Edib'in de görüşlerini yansıttığı için çok detaylı tartışılmaz: Profesör Earle'ün 1923'te yayımlanan *The Bagdad Railway*¹¹⁰ adlı kitabı Birinci Dünya Savaşı arkasındaki

¹⁰⁶ Henry Morgenthau, Sr. *Ambassador Morgenthau's Story*, Doubleday, Garden City, N.Y. 1918. Bu eser 2006 yılında türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Henry Morgenthau. *Büyükelçi Morgenthau'nun Öyküsü*, Atilla Tuiyan (çev.), Belge Yayınları, İstanbul, 2006.

¹⁰⁷ Amerikan hükümeti ise Morgenthau'nun eleştirel çizgisine rağmen Ermeni katliamları konusunda Birinci Dünya Savaşı boyunca tarafsız kalmayı tercih eder.

¹⁰⁸ Balakian'ın *Armenian Golgotha*'sının ikinci cildi 1959'da Paris'te Araxes Matbaacılık tarafından yayımlanmıştır. Eserin tümü 2009'da Peter Balakian ve Aris Sevag tarafından İngilizce olarak yayımlanmıştır.

¹⁰⁹ *Memoirs*, s. 377.

¹¹⁰ Edward Mead Earle, *Turkey, The Great Powers, and The Bagdad Railway: A Study in Imperialism*, Macmillan Company, New York, 1923.

ekonomik nedenleri tartışır. Halide Edib'e göre eser "önyargısız bir otorite-nin" kaleminden çıkmıştır. (*Memoirs*, s. 378) Diğer eser ise [Milos] Boghitch-hevitch'in Paris'te yayımladığı *Les Causes de la Guerre*'dir.¹¹¹ Bu eser, Çarlık Rusyası'nın Avusturya ve Türkiye'ye karşı, Fransa'nın ise Almanya'ya karşı agresif politikalarından bahseder.¹¹²

Bu iki eser Osmanlı İmparatorluğu'na karşı önyargı gütmemekte ve İngiliz, Fransız ve Rus emperyalizmi konusunda da net ifadeler içermektedir. Halide Edib'in en problemli bulduğu, ama bir yandan da çok popüler olduğunu kabul ettiği eser A. Mandelstam'ın *Le Sort de L'Empire Ottoman*¹¹³ adlı kitabıdır. Halide Edib'e göre, 1914'e kadar İstanbul'daki Rus elçiliğinin görev yapan bu diplomat savaşla ilgili çok önemli belgeler derlemiş olmasına rağmen, aslında birkaç tezi savunmak için bu eseri yazmıştır: Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması, parçalanmasının gerekliliği, Türklerin "medeni" insanlar kategorisinde yer almaması, Jön Türklerin de Ermenileri katlettikleri için "savaş suçluları" olarak yargılanmaları. Eserde Ermeni katliamlarının detaylı raporlarının yanı sıra, diğer azınlıklara da gönderme yapılarak, Türklerin bu azınlıkları da katletme konusunda azimli oldukları dile getirilir.¹¹⁴

Halide Edib'in Mandelstam'ın argümanlarında karşı çıktığı noktalar Mandelstam'ın "önyargıları", "Balkan Savaşları'nda Türklerin katledilmesi konusundaki sessizliği", "Rus ordularıyla birlikte 1915'te Türkiye'ye giren Ermenilerin Türkleri nasıl katlettiği" konusundaki sessizliğidir.¹¹⁵

Ermeni katliamının ayrıntılı tasvirinin yanında, Türklerin yok etmek istediğini ileri sürdüğü diğer azınlıklarla ilgili abartılı suçlamalar var. Ancak Bulgarların 1912'de Türklere uyguladığı büyük katliama ve beraberindeki mezalime dair tek kelime edilmeyen, 1915'te Rus ordusuyla birlikte Türkiye'nin doğusuna giren Ermenilerin, uyguladıkları vahşet üzerine ayaklanan aynı Rus ordusunun Rus subayları tarafından anlatılan büyük Türk katliamına dair de hiçbir şey söylenmiyor.¹¹⁶

¹¹¹ *Memoirs*, s. 379.

¹¹² A.g.e., s. 379.

¹¹³ Yazarın ismi *Memoirs*'da yanlış hecelenmiştir, doğrusu André N. Mandelstam'dır. Bkz. André N. Mandelstam, *Le Sort de l'Empire Ottoman*, Librairie Payot, Lozan ve Paris, 1917.

¹¹⁴ *Memoirs*, s. 378.

¹¹⁵ A.g.e., s. 378. Bu konu için ayrıca bkz. Hans-Lukas Kieser, "Minorities (Ottoman Empire/Middle East)", *International Encyclopedia of the First World War: 1914-1918 Online*. (encyclopedia.1914-1918-online.net/article/minorities-ottoman-empiremiddle-east)

¹¹⁶ A.g.e., s. 378.

İki yazarın, imparatorlukların “azınlık politikaları”yla ilgili olarak kendi milliyetçi duruşlarından vazgeçmeden sürdürdüğü bu tartışmada Mandelstam’ın önyargılı bakış açısı ve görüşlerinin Avrupa’da kabul edilmesi, Halide Edib’in İttihadçı politikalar konusunda “savunmacı” bir tavra bürünmesine neden olur. Bu sırada, Mandelstam’ın “azınlık politikalarıyla” ve “uluslararası hukuk”la ilgili beyanları da, ne yazık ki Halide Edib tarafından tartışılmaz. Yazar, 1909’da ve Türk Ocakları’nda yaptığı konuşmada (1916) kullandığı insan hakları, vicdan ve kardeşlik eksenli argümanlarını artık kaybetmiş, Ermeni kırımını tartışmaktan öte, konuyu Avrupa ve Rus emperyalizmi tartışmasına çevirmiştir.

André Nicolayévitch Mandelstam (1869-1949)

“Soykırım çalışmaları”nda az tanınan André Nicolayévitch Mandelstam (Andrey Nikolayevich Mandelstam), iki dünya savaşı arası dönemde insan hakları hareketinin öncü ismi olup, Rus Çarlığı hizmetinde bir diplomat olarak görev yapar, 1899-1914 yılları arasında İstanbul’daki Rus elçiliğinde çalışır, 1914’te İsviçre’ye gönderilir ve Bolşevik Devrimi’nden sonra Paris’e sürgüne gitmek zorunda kalır. Paris’te kırım ve insan hakları üzerine akademik yazılar yazmaya başlar. Dönemin profesyonel insan hakları kuruluşlarına düzenli katkıda bulunan Mandelstam, ilk uluslararası insan hakları deklarasyonunu kaleme almıştır. Bu deklarasyon 1929’da Institut de Droit International’ın New York’ta yaptığı oturumda kabul edilir.¹¹⁷

Mandelstam, *Le Sort de L’Empire Ottoman* adlı eserinde, 1915-16 kırımını ile Osmanlı İmparatorluğu’nun egemenliği altındaki diğer azınlıklara uygulanan şiddetin bir “uluslararası hukuk” meselesi olarak incelenmesi gerektiğine vurgu yapar.¹¹⁸ Eserin “Le Sort de L’Empire Ottoman” bölümündeki önemli soru “Savaş sonrası [olası bir] Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu’nun boyunduruğundaki halklara hükmetmeli midir?” sorusudur.¹¹⁹ Mandelstam’ın tezi, her devletin kendi özerk alanı (siyasi-hukuki) olmakla birlikte, kendi azınlıklarına yapılan siyasal şiddet veya azınlıkların haklarının korunmadığı durumlarda (1915-16 sonrası Osmanlı İmparatorluğu gibi) uluslararası müdahalenin gerekli olduğudur.¹²⁰ Mandelstam, diğer eserlerinde de Hegelyen geleneğin “mutlak özerklik” kavramına mutlak bir biçimde karşı çı-

¹¹⁷ Aust, Helmut Philipp, “From Diplomat to Academic Activist: Andre Mandelstam and the History of Human Rights”, *European Journal of International Law* 25 (2014), s. 1.

¹¹⁸ Mandelstam, *a.g.e.*, s. 413.

¹¹⁹ Mandelstam, *a.g.e.*, s. 413.

¹²⁰ Mandelstam, *a.g.e.*, s. 447.

kar. Onun öne sürdüğü tez, daha çok “özerkliğin” göreceliği ve “toplumun sosyal ihtiyaçlarını karşılama” zorunluluğu üzerinedir.¹²¹

Mandelstam, İttihadçıların pek çok iddiasına karşı tezler geliştirmek üzere *Le Sort de L'Empire Ottoman*'ı kaleme alır: Birinci elden gözlemlediği Birinci Dünya Savaşı'na Osmanlı İmparatorluğu'nun girişini de İttihadçıların iddia ettiği gibi bir “meşru savunma” olarak değil, şovenizm, pan-Turancılık, pan-İslâmizmle açıklar. Üstelik azınlıklara karşı uygulanacak şiddet konusunda Almanya gibi bir müttefik bulunmasının da savaşa girme konusunda İttihadçıları yüreklendirdiğini iddia eder.¹²²

Ayrıca, Abdülhamid döneminden itibaren Ermenilere uygulanan şiddeti göz önüne alarak Ermenilerin tek bir vilayette yönetilmesi projesini ortaya atan kişidir. *Mandelstam Draft* (1913) olarak da bilinen bu tasarı, bağımsız yargı, azınlık dilinde okul ve eğitim hakkının ve başka hakların tartışıldığı bir belgedir.¹²³ Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla ortaya çıkan yeni siyasi ortamda bu tasarı uygulanamaz ve geçerliliğini yitirir. Mandelstam'ın *Le Sort*'da ve sonra yazdığı eserlerindeki kilit soru ise: “Ermeni Soykırımı'nı durdurmak için Avrupa güçlerinin neden bir şey yapmadıkları/yapamadıkları?” sorusudur.¹²⁴

Mandelstam üzerine araştırma yapan akademisyenler, kendisinin uluslararası hukuk, özerklik, azınlık hakları, soykırım çalışmaları için çok önemli bir isim olduğunu takdir etseler de, argümanlarını inşa ettiği uluslararası insan hakları hukukunun, kendisinin kullandığı ırkçılık ve ırkçı terminolojiden beslendiğini ifade etmişlerdir.¹²⁵

Sonuç olarak, Mandelstam ve Halide Edib, aslında azınlık politikalarında anlaşabilecek boyutta insan hakları aktivistleridir. Vurgulamak gerekir ki, *Yeni Turan*'daki federal devlet tahayyülü ve Ermenistan velayeti, bazı ayrıntılar dışında, *Mandelstam Draft*'inin Ermeni velayetiyle paralel özellikler taşımaktadır. Fakat, 1915-1916'dan sonra Mandelstam'ın Rus emperyalizmini görmezlikten gelmesini, Osmanlı'ya karşı önyargılı tutumunu¹²⁶ Halide Edib eserlerinde ön plana çıkarıp, Mandelstam'ın fikirlerine karşı savunmacı

¹²¹ Aust, a.g.m., s. 6. Aust'un tartıştığı kavram için bkz. Mandelstam, “Der internationale Schutz der Menschenrechte und die New-Yorker Erklärung des Instituts für Völkerrecht”, 2 *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* (1931), s. 335.

¹²² Bkz. Mandelstam, s. VIII-IX.

¹²³ Watenpaugh, s. 7-8. Ayrıca bkz. Mandelstam, a.g.e., s. 217.

¹²⁴ Aust, a.g.m., s. 5-6.

¹²⁵ Aust, a.g.m., s. 15.

¹²⁶ Bu durum sadece *Le Sort de L'Empire Ottoman* eseri için değil, daha sonraki eserleri için de geçerlidir, bkz. Aust, s. 15.

bir üslûpla karşı koymuştur. Halide Edib'in bu savunmacı tutumunun bazı örneklerini *Memoirs*'da bulabiliriz.

***Memoirs*'da "Savunmacı Cumhuriyet Anlatısı"**

Giritli Yunan'a ne kadar kin güderse, Ermeni de Türk'e o kadar kin güder.¹²⁷

Binlerce Makedonya göçmeninin Anadolu'ya geçerek vahşet öykülerini anlatması, Anadolu Müslümanları ile Hristiyanları arasındaki dostane ilişkileri baltaladı.¹²⁸

Memoirs çok karmaşık ve 1915-16 konusunda da oldukça tutarsız bir metindir. Bir yandan şiddete tanıklık etme, siyasal şiddeti eleştirme işlevini görür, diğer yandan "savunmacı Cumhuriyet anlatısı"na yakın bir çizgiyi savunur. Burada, öncelikle "savunmacı" anlatıyı tahlil etmek ve ardından Halide Edib'in eleştirel olduğu noktaları ele almak gerekir.

"Karşılıklı Katliamlar": Adana Katliamı

Memoirs'da, Halide Edib'in 1909'daki özür mektubuna ve 1916'daki açık direnişi ifade eden konuşmasına göre "savunmacı Cumhuriyet anlatısı"nın daha fazla izlerini buluruz. Halide Edib, burada 1909'la ilgili "milliyetçi" bir tavır içindedir. Anlatımında ön planda olan "kurbanlar"ın çektiklerine ses vermekten öte, "Ermeni milliyetçiliğinin" de bu tarz bir şiddete sebep vermiş olabileceğidir. 1909 Adana Katliamı'na yaklaşımı ise "empatik", "kurbanlara odaklanan", "etik" bir tartışma değildir artık. Bu metinde, yazarın ilgilendiği sorular şunlardır: failler kimdir; katliam nasıl başlamıştır? Gerçekte yazar bu konuda, Ermeniler arasında başlayan milliyetçilik ideallerinin de Ermeniler ve Türkler arasında güvensizlik ve şiddet yarattığına değinir. Katliamın sorumluluğunu Osmanlı Ahrar Fırkası'nda bulur. Öte yandan ise İttihadçılara karşı daha koruyucu bir tavır içindedir. Halide Edib'e göre Ermeni ve "ecnebi" kaynaklar katliamların Jön Türkler tarafından yapıldığını iddia ediyorlardı; fakat "başlarını sokacak delik arayan Jön Türklerin böyle bir katliam hazırlaması acaba mümkün mü idi?"¹²⁹ Bu yüz-

¹²⁷ Edib, *The Turkish Ordeal*, s. 8.

¹²⁸ Edib, *Conflict*, s. 72-73.

¹²⁹ *Mor Salkımlı Ev*, s. 159-160, *Memoirs*, s. 283.

den Halide Edib, *Memoirs*'da¹³⁰ İstanbul'da İttihadçıları öldürenlerin (muhafeftin) aynı şekilde Adana'da Ermenileri öldürdüğünü iddia eder.¹³¹

Memoirs'da Halide Edib, İttihadçıların iktidara gelmeden önce Taşnak liderleriyle anlaşmış olduklarını iddia eder. Hatta İttihadçıların parti programının Ermeniler tarafından da kabul gördüğünü, bazı Ermenilerinse çok samimi "İttihadçı" olduklarını savunur. Fakat bazı Ermeni liderlerinin "bölücü" faaliyetleri ve "müstakil bir Ermeni Devleti idealine inanarak, Avrupa efkârını Türkiye aleyhine çevirme" niyetleri¹³² onları imparatorluk içinde huzursuzluk yaratmaya sevk ediyordu. *Memoirs*'daki açıklamaya göre, bağımsız bir "Ermeni devleti" hayaliyle hareket eden liderlerin, Avrupa'daki kamunun ilgisini çekmek ve Avrupa'yı Türkiye'nin iç işlerine sokabilmek için "kurban" durumunda olan bir Ermeni milletine ihtiyacı vardı.¹³³

Memoirs'da, Halide Edib'in ifadesine göre, Adana'daki Türk mahallesinde Ermenilerin bomba ve silahlarla Türklere saldıracakları konusunda söylentiler yayılır. Korku ve panik Türk mahallesinde olduğu kadar Ermeni mahallesinde de kol gezer, siyasetçilerin de körüklediği bu korku sonucunda Adanalılar birbirlerine saldırırlar. Halide Edib bu kanlı dönemde Cemal Paşa'nın yeniden huzuru sağlamış olduğunu yazar, Cemal Paşa'nın girişimlerini överek bu sayede paşanın Adana Ermenileri arasında büyük saygınlık kazandığını öne sürer.¹³⁴ 1909'da sadece Türk tarafının saldırılarından bahseden Halide Edib, özür mektubunda bahsettiği "yas", "mağduru anma", "sorumluluk almak"tan vazgeçerek, Adana Katliamı'nı *Memoirs*'da "karşılıklı saldırılar" olarak anlatacaktır.¹³⁵

Mukatele Tezi

Halide Edib, "The World War I, 1914-1916" başlıklı bölümde, *Memoirs*'ı yazmadan önce Türk tarafı hakkında daha eleştirel olduğunu, Ermenilerin yaptığı şiddeti öğrendikten sonra ise fikirlerinin değiştiğini anlatır: "[O zaman] Ermeni meselesini bugün gördüğümden daha farklı görüyor-

¹³⁰ Bu pasaj *Mor Salkımlı Ev*'de yoktur.

¹³¹ *Memoirs*, s. 283.

¹³² *Mor Salkımlı Ev*, s. 160.

¹³³ *Memoirs*, s. 283-284.

¹³⁴ *A.g.e.*, s. 284.

¹³⁵ Halide Edib'in *Memoirs*'da "karşılıklı saldırılar" diye bahsettiği Adana Katliamı'nı tanımlamak-tan uzak olsa da, İttihad ve Terakki'nin katliamda parmağının olmadığı ihtimali bazı tarihçiler tarafından da onaylanır. Taner Akçam'a göre Adana'daki Müslümanlar 1908 devriminin modernleşme misyonuna karşı İttihadçıları destekleyen Ermenilere saldırmışlardır. İttihadçılar 20 bin Ermeninin öldürülmesinden sorumlu 124 kişiyi ölüm cezasına çarptırmışlardır. Akçam'a göre, katliamların failleri bazı yerel İttihadçı liderler olabilir. (*A Shameful Act*, s. 69-70)

dum. [...] Ermenilerin yaptıkları katliamdan habersizdim ve başkalarının aynı koşullar altında Türklerden yüz misli daha kötü olabileceklerini tahmin edememiştim.”¹³⁶

İşte tam da bu değişen bakış açısıyla, Halide Edib, “mukatele” veya “misilleme” kavramlarına doğrudan gönderme yaparak, Osmanlı’nın Birinci Dünya Savaşı’na katılmasının, hatta belki 1915-16 tehciri ve katliamının bile, Balkan Savaşı’na, Müslüman ve Türklerin Avrupa’da uğradığı katliamın yok sayılmasına karşılık olabileceğini ileri sürer. Bu nedenle *Memoirs*, Türk milliyetçiliğinin ilk aşamalarına, Balkan Savaşı’nın bir sonucu olarak odaklanır. Katliamın başlangıç noktası olarak Balkan Savaşı’nı ve Avrupalı güçlerin Müslüman ve Türklerin Avrupa’da katledilmesini görmezden gelmesini tahlil eden yazar, 1915-16 ile sonuçlanan intikam öyküsünü ve acımasız bir dersi, yani Türkler için imhanın önüne geçmenin veya “sağ kalmanın” yolunun başkalarını imha etmek olduğu tezini bu metinde öne sürer:

üç bin Makedon Türkü ve Müslümanın katledilmesi, son yüzyılın en büyük katliamlarından biri. [...] Ermeni katliamının doğurduğu infialin dörtte birini bile doğurmadı. Avrupa’nın Türkiye’deki Müslüman Türklere ve Hristiyan unsurlara uygun gördüğü iki farklı çözümün, Türkiye’de milliyetçiliği çok kuvvetlendirdiğini düşünüyorum. Bunlar ayrıca Türklerde, yok edilmekten kurtulmak istiyorlarsa başkalarını yok etmeleri gerektiği duygusunu uyandırdı.¹³⁷

Bir başka bölümde Halide Edib, konuyu şu şekilde inceler:

Konuyu bu denli kabaca ortaya koyduğum için üzgünüm, ama benim yaptığım, zamanın Avrupa diplomasisinin Türkler üzerindeki etkisini ve sonraki yıllarda yaşanan kanlı gelişmelerdeki sorumluluğunu aktarmak.¹³⁸

Bu sözleriyle yazar, 1915-16 mezaliminden doğrudan Avrupa diplomasisini sorumlu tutar.

Tehliryan Davası’ndan Sonra Talat Paşa ve Ermeni Tehciri...

Memoirs’da 1915-16’da “suçluların” İttihadçılar ve önderleri Talat Paşa olduğunun kesinliğini ve olayın sonsuz, tarif edilemez derece “ahlâk dışı” olduğunu en vurgulu biçimde ifade eden bölüm; Halide Edib’in Ermeni tehciri ve katliamını eleştirmesine karşı Talat Paşa’nın verdiği cevaptır:

¹³⁶ *Memoirs*, s. 387-8.

¹³⁷ *A.g.e.*, s. 333.

¹³⁸ *A.g.e.*, s. 334.

İnsanoğlunu kendi soyunu imhaya yönelten iki etken vardır: İdealistlerin savunduğu ilkeler ve bu imhanın belirli zümrelere sağladığı maddi çıkarlar.

İdealistler daha tehlikelidir; çünkü insan onlarla hemfikir olmasa da, onlara saygı duyma ihtiyacı hisseder. Talat bu türdendi. Ermeni tehcirinden sonra Talat'ı çok nadir gördüm. Çok iyi hatırlıyorum, bir gün bu konuyu konuşurken neredeyse kendini kaybetmiş, çok sert bir şekilde şunları söylemişti: “Bakınız Halide Hanım! Benim de sizin kadar vicdanım var ve insanların çektiği eziyet yüzünden geceleri uyuyamıyorum. Ama bu kişisel derdimdir ve ben bu dünyaya, kendi hassasiyetlerimi değil, halkımı düşünmeye geldim. Eğer bir Makedon veya Ermeni lider, eline fırsatı geçirir, bahanesini de bulursa, asla kullanmazlık etmez. Balkan Savaşı'nda bir bu kadar Türk ve Müslüman katledildi ama dünya suçlu gibi ağzını açmadı. Öyle inanıyorum ki, bir millet kendi çıkarları için doğrusunu yapar ve bunda başarılı olursa, dünya bunu takdir eder ve ahlâki bulur. Ben yaptıklarım için ölmeye hazırım ve bu yüzden öleceğimi de biliyorum.”¹³⁹

Halide Edib, bu pasajda, öncelikli olarak, İttihadçıların söyleminde “tehcir” olarak tanımlanan 1915-16 olaylarının “imha”yla eşanlamlı olduğunu ve “imha” olarak tanımlanabileceğini ifade eder. Halide Edib'in ikinci önemli iddiası, “imha”nın çoğunlukla “milliyetçilik” ve “milli çıkarlar” gibi birtakım ideallerin arkasına gizleniyor ve meşrulaştırılıyor olmasıdır. Yazarın üçüncü iddiası da, idealler arkasında gizlenmeye çalışılan “imha”nın mutlaka ekonomik çıkarlarla bağlantılı olduğudur, imhanın meşruiyet zeminini olan bu idealler de belli zümrelere sağlanan menfaatleri gizleme işlevi görür.

Pasajın tümü değerlendirildiğinde, *Memoirs*'ın çeşitli bölümlerinde olduğu gibi, Halide Edib'in Talat Paşa'yla zıt fikirde olduğunu gözlemlemek mümkündür. Halide Edib ve Talat Paşa'nın arasında geçen diyalogda da Halide Edib'in “vicdan”, “sorumluluk” ve “çekilen eziyet” üzerinden muhtemelen Talat Paşa'yı sertçe eleştirdiğini gözlemleriz. Fakat Talat Paşa “kişisel vicdan”ı “milli vicdan”ın arkasında gizlemeye çalışır. Benzer biçimde, Talat Paşa 1915-16 olaylarındaki kendi “sorumluluğunu” da unutturmaya çalışarak, birtakım Makedon ve Ermeni liderlerin eline geçecek farazi fırsatları Türk ve Müslümanları imha etmek için kullanacakları hipotezini ön plana çıkarır. Ek olarak, Talat Paşa buradaki bir başka argümanla daha sonraki yıllarda gelişecek olan “savunmacı Cumhuriyet anlatısı”nı öncüler: “savaş kazanılsaydı, imha konusunda ahlâki ya da hukuki bir tartışma olmayacaktı.” Talat Paşa'nın argümanları burada Walter Benjamin'in de “Theses on the

Philosophy of History” adlı makalesindeki “galiplerin belgesi” olarak “tarih” diye tanımladığı tarih kavramıyla paralellik gösterir.¹⁴⁰ Burada, “bireysel çıkarlarım değil”, “halkımın iyiliği” için bunu yaptım, diyen Talat Paşa gerçekte “kırım” için bambaşka bir “ahlâki zemin” hazırlığını da anlatmış olmaktadır. İleri sürdüğü bu argüman, katliamın kabul gördüğü, ulusun çıkarları için olduğu, kendisinin de uygulamayı yapacak “lider” olduğu üzerinden ilerler. Bu, Adolf Hitler ve Nazi iktidarındaki pek çok liderin de otobiyografilerinde kullandıkları bir stratejidir.¹⁴¹

Halide Edib bu pasajı katliamlar üzerine tanıklıkların mevcut olduğu bir ortamda, Talat Paşa’nın katili Tehliryan’ın Berlin’de aklandığı bir davadan sonra yazmaktadır. Bu pasajın son satırında da yazar, Talat Paşa’nın 1922’de bir Ermeni tarafından, “yaptıkları” için öldürüldüğünü kaydeder. Halide Edib, Berlin’deki Talat Paşa davasından ve dava hakkındaki düşüncelerinden ise bahsetmez.

Memoirs’da bu pasajın tümü Halide Edib’in eleştirel tutumuna işaret etse de, pasajın sonu, Talat Paşa’nın öldürüldüğünün duyurulması, Talat Paşa’nın kahramanlaştırılması riskini taşır. Bu da, Halide Edib’in ikircikli ve tutarsız duruşuna işaret eder. Yazar, bir yandan, Talat Paşa’nın politikalarını sert bir şekilde eleştirerek, “vicdan” ve “sorumluluğu” gündeme getirir; diğer yandan, Talat Paşa’nın “milli çıkarlar” uğruna verdiği mücadele yüzünden öldürüldüğünü okuyucuya hatırlatır. *Memoirs*’ın farklı bölümlerinde İttihadçıları kahramanlaştırmayı eleştiren Halide Edib için Talat Paşa’nın kahramanlaştırılması, metnin tutarsızlıklarından biridir.

Ermenileştirilen Müslüman Çocuklar

“Mukatele tezine” yani Ermenilerin aynı sayıda Türk ve Kürt katlettiğine örnek oluşturan en yakıcı sahnelerden biri, yazarın oyunundan bir müsamerde sahnelemeye çalışan çocukların bilinçdışı feryatlarıyla aktarılan “psiko-drama” benzeri sahnelerdir. Halide Edib’in “Kenan Çobanları”¹⁴² oyununun provaları sırasında çocuk oyuncu Jale, “sözleri, Vedi Sabra tarafından Yusuf’un öldürülmesi kararını veren kardeşlerinin¹⁴³ sözlerine uyarlanmış gözü dönmüş bir kalabalığı” temsil eden şarkıyı söylerken, “Alalım canını,

¹⁴⁰ “Muzafferlerin söylemi” için bkz. Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”, s. 221.

¹⁴¹ Bkz. Dabag, “Decisive Generation”, s. 123; Nazi dönemi “ahlâkın” Holocaust’un meşrulaştırılması için alet edilmesi konusunda, ayrıca bkz. Harald Welzer, *Taeter: Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*.

¹⁴² Vedi Sabra tarafından müzikal oyun haline getirilmişti. Edib, *Memoirs*, s. 459.

¹⁴³ Bu, İncil’deki “Yusuf ve Kardeşleri” öyküsüne göndermedir. A.g.e., s. 466.

alalım canını,”¹⁴⁴ der. Bu sözler Jale’nin bastırıldığı bazı anıları tetikler ve kendisi müsameredeki rolünden çıkarak bu olayları dile getirir:

Ayağa fırlayıp büyük bir telaşla bir o yana bir bu yana koşuşturmaya başladı; bir yandan da, o zamana kadar bilinçaltında kalmış kanlı sahneyi canlandırıyor.

[...] “Bak bu Sait, et döven Sait, eti böyle böyle döven” –dövme hareketi– “koyunların gırtlığını kesen” – aynı hareketi kendi minik boğazında yaptı. “Bak bu Hatice; ellerimden tuttu koşuyoruz, kilisedeki adamlar duymasın bizi”; muazzam bir dikkatle parmak uçlarına basarak yürüdü. “Geliyorlar, Ermeniler geliyor, Sait’i tuttular, boğazını kestiler, böyle böyle, Hatice’yi bıçakladılar, bıçağı çevirdiler çevirdiler, karnını deştiler.”¹⁴⁵

Halide Edib, “vahşet tanıklığının” böyle ortaya çıkmasının etkisini unutulmaz ve dehşetengiz olarak tanımlar:

Dehşetle dilimizi yutmuştuk; sonunda kimliğini ortaya koymuştu. Anlaşılan bir Kürt kıızıydı ve Sait ile Hatice’nin, anne ve babasının, kaçmaya çalışırken, kiliseden çıkan Ermenilerce katledildiğini görmüştü. Sabra da ben de kızın sözlerini ve oyununu unutamayacaktık.¹⁴⁶

1919’da olay Halide Edib için iyice unutulmaz bir hal alır, çünkü öksüz ve yetim çocuklar üzerine çalışan uluslararası komisyon, Jale’nin Ermeni olduğuna karar verir. “Daha birçok Türk çocuğu da bu duruma düştü,” diye ekler Halide Edib.¹⁴⁷ Belli ki bu episode da Avrupa ve Amerika’da, Müslümanlaştırılan Ermeni çocukları hakkında yayınlanan belgelere karşı yazmaktadır.

Halide Edib, *Memoirs*’ın özellikle Ayn Tura bölümlerinde Müslümanlaştırma konusunda Cemal Paşa’ya ters düştüğünü belirtir. Ancak tarihçi Watenpauğ, çocukların savaş sonrası cemiyetler vasıtasıyla kurtarılmaları sürecinde Halide Edib’in tavrını oldukça ırkçı bulur.¹⁴⁸ “Antisemitizm”in bir versiyonunu Halide Edib’in Ermenilere karşı yönelttiğini iddia eden Watenpauğ, Halide Edib’in savaş sonrası Hilâl-i Ahmer vasıtasıyla Ermeni çocuklarının üst sınıf Müslüman ailelere verilmesine vesile olduğunu öne sü-

¹⁴⁴ A.g.e., s. 466.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 466-467.

¹⁴⁶ A.g.e., s. 467.

¹⁴⁷ A.g.e., s. 467.

¹⁴⁸ Watenpauğ, “The League of Nations”, s. 1332.

rer.¹⁴⁹ Halide Edib'in savaş sonrası bu davranışları, sınıf ve Müslüman dayanışmasının, ulus-ötesi feminist dayanışmanın önüne geçtiğini de gösterir.

Watenpaugh'nun bahsettiği “tersine çevirme” (*inversion*) tekniğini Halide Edib *Memoirs*'da ve *The Turkish Ordeal*'da sıklıkla kullanmıştır. Watenpaugh'nun bulduğu “League of Nations” raporunda, Halide Edib'in savaş sonrası Ermeni çocuklarının Müslüman evlere yerleştirilmesi konusunda aktif olması da oldukça önemlidir. Halide Edib *Memoirs*'da bu konuya değinmez. Ama belli ki Ayn Tura'da Cemal Paşa'yı suçladığı argümanlarla savaş sonrası kendi uygulamaları arasında bir çelişki vardır. *The Turkish Ordeal*'da¹⁵⁰ bu durumu genel olarak savaş sonrası tüm yetimlerin Ermeni olarak kaydedilmesine verdiği tepki olarak anlatır. Bazı çocuklar ısrarla Ermeni olmadıklarını iddia etseler de kayıtlara Ermeni olarak geçirilmişlerdir. Elleri kim oldukları hakkında hiçbir belgenin olmaması da durumu iki taraf için oldukça zorlaştırmıştır.¹⁵¹ Bunun yanı sıra, Halide Edib'in Ermeni çocukları için Ayn Tura'daki tavrına göre savaş sonrası sergilediği farklı tutum, yazarın biçimlenmeye başlayan milliyetçi dönüşümüne işaret eden kanıtlardan biri olabilir.

Kırımın “Olay” Olarak Yazımına/Tanıklığa Doğru...¹⁵²

Halide Edib, Mandelstam ve diğer önyargılı ve ırkçı yazarlara karşı İngilizce kaleme aldığı metinlerde gösterdiği “savunmacı mantığı”, *Memoirs*'da tutarlı bir şekilde sürdürmez. Bu metin, aynı zamanda büyük bir trajedinin tanıklığını yapmaktadır.

Memoirs'da Ermenilere yapılan eziyetin sahneleri, katliamdan kaçan mağdurların durumu merhamet duygusuyla anlatılır. *Memoirs*'daki bu bölümler Halide Edib'in o dönem yaşanan şiddete karşı eleştirel tavrını yansıtır:

Konya'da istasyonda karşımıza bir sefalet manzarası çıktı. Çoğunluğu sığınmacı ve Kürt olan kalabalık bir Doğu Anadolu topluluk, aileleri ve birkaç parça eşyalarıyla istasyonda bekliyordu. Ermeni kurbanlarından sağ kalanlardı bunlar; Ermeni katliamından kaçıyorlardı.¹⁵³

¹⁴⁹ A.g.e., s. 1333. Watenpaugh'nun alıntılıdığı kaynak *Archives of the League of Nations, United Nations Organization, Geneva, Records of the Nansen International Refugee Office, 1920-1947, Registers of Inmates of the Armenian Orphanage in Aleppo, 1922-1930*, 4 cilt. Bu pasajın alıntılı olduğu rapor için bkz. 12/15100/4631, W. A. Kennedy, “Interim Report”, 25 Ağustos 1921, s. 3.

¹⁵⁰ *The Turkish Ordeal*, s. 16-18.

¹⁵¹ A.g.e., s. 16-18.

¹⁵² Nichanian, “Testimony”, s. 41.

¹⁵³ Edib, *Memoirs*, s. 392.

Memoirs'da "tehcir" kavramının kendisi "şiddet" le eşanlamlıdır. Tehcir ve kıtal yüzünden halk hükümetten ciddi şekilde soğumuştur. Ayrıca eser, savaş zamanı (özellikle de yenilginin muhtemel olduğu bir anda), Osmanlı ordusuna karşı çıkamayan Türk halkının çaresizliğini de dile getirmektedir:

Tehcir genele yayıldığında, halkın genel görüşü hükümete karşıydı. Ama ülke o sırada savaşın tam ortasıydı ve konu hakkında hiçbir şey yapılmamıştı. Türk halkı, çok zor bir zamandan geçiyordu: Hükümetin eylemleri genel anlamda tasvip görmüyordu, ama her Türk, ülkenin içinde bulunduğu tehlikenin bilincindeydi ve Türk ordusunun yenilmesi durumunda Türklerin amansızca yağmalanıp kökünün kazınacağını farkındaydı.¹⁵⁴

Gomidas Vartabed:

Ataları "Türk" Olan Ermeni Papaz ve Müzisyen

Halide Edib, *Memoirs*'da Gomidas'ın Paris'e gidebilmesi konusunda Dr. Adnan'ın Talat Paşa'dan izin aldığını iddia eder.¹⁵⁵ Ancak, bu durumun aksini iddia eden kaynaklar bulunmaktadır ki, örneğin Diran Lokmagözyan'a göre, Halide Edib ve Dr. Adnan'ın Gomidas'ın Osmanlı Devleti'ni terk etme konusunda hiçbir yardımı olmamıştır.¹⁵⁶

Yazar, *Memoirs*'da Gomidas'ın etnik kimliği konusunda da oldukça tutarsız bir tutum sergiler. Halide Edib'e göre, bir yandan Gomidas Türk Ocağı'nda tanıştığı "Ermeni papaz, müzisyen ve bestecidir",¹⁵⁷ diğer yandan Türk boylarından gelme bir aileye mensuptur: "Goumitas Kütahya'nın fakir bir Ermeni ailesinin çocuğu idi. Ana dili Türkçe, fakat Ermeniceyi büyüdükten sonra öğrenmişti. Ebeveynleri büyük ihtimalle Türktü ve Gregoryen Kilisesi'ne katılmışlardı... kökeni ne olursa olsun, Türk ya da Ermeni, [o] bir Ermeni miliyetçisiydi, ama huyu ve kalbi gerçek bir Anadolu Türk'ününküydü (bilinçsizce de olsa...)." ¹⁵⁸



**Halide Edib'in yakın dostu
Kütahyalı Ünlü müzisyen
Gomidas.**

¹⁵⁴ A.g.e., s. 386.

¹⁵⁵ A.g.e., s. 374.

¹⁵⁶ Çalışlar, s. 131-132. Alıntı araştırmacı ve yazar Diran Lokmagözyan'la Çalışlar'ın Kasım 2007'de internet üzerinden yaptığı görüşmedendir.

¹⁵⁷ *Memoirs*, s. 371.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 372.

Bununla birlikte, Gomidas'ın etnisitesi konusundaki tutarsız bu metin, illa ki Gomidas'ın eleştirilerini çürütme işlevi görmeyecektir. Halide Edib Gomidas'ın Birinci Dünya Savaşı sırasındaki “şiddetin sorumlularına” (İttihadçılara) öfkesini göstermek için kullandığı kelimeleri vurgular: “Bu toprağın bütün hainlerini yok edeceğim. Kötülük yapanların tümünü Tanrı'nın şehrinden kesip atacağım.”¹⁵⁹ İncil'den alınan bu dizeler, Halide Edib'in yorum olarak “Türk ve Ermeni acılarından” bahsetmesine rağmen,¹⁶⁰ Birinci Dünya Savaşı'nın “hainlerinin” kim olduğunu kesin bir ifadeyle vurgular.¹⁶¹

“Babamın Günahları”:

“Millî” Kahramanların Büyüsünün Bozulması

Memoirs'da İttihadçılar dönemindeki “doğru uygulamalara” ve “istisnalara” birçok örnek verilir.¹⁶² Cemal Paşa'nın Suriye'ye sürülen Hristiyanları “koruyucu tavrı”, Suriye'deki Hristiyanlara karşı katliam başlatan iki İttihadçıyı cezalandırması, kıtlık sırasında yetimhanelere yiyecek sağlaması, İzmir Valisi Rahmi Bey'in “vilayetinde düzeni sağlama teminatı vererek [...] Hristiyanları sürmeyi” reddetmesi¹⁶³ ve eski Halep Valisi Hüseyin Kâzım Bey'in merkezi hükümetle görüş ayrılığı nedeniyle istifa etmeden önce “hakkı insanlık ve kabiliyet sergileyerek Ermeni sığınmacıların Suriye'ye yerleştirilmesini düzenlemeyi üstlenmesi”¹⁶⁴ bunlardan bazılarıdır.

Memoirs'da Halide Edib'in milliyetçilikle ilgili en ciddi eleştirisi “milliyetçi liderlerin mitleştirilmesi”ne karşı duruşudur. Özellikle de İttihadçı liderlere “tapılmasını” şiddetle eleştirir. Halide Edib, eserlerine sonsuz bir ilham kaynağı olan, “ermişçe içtenliği ve ciddiyeti”yle¹⁶⁵ ünlü, hatta *Yeni Tutaran* romanındaki siyasi ütopyasını kurgulamasını sağlayan Ziya Gökalp'in kendisinde yarattığı muazzam hayal kırıklığından da bu bağlamda bahseder. Halide Edib, Ziya Gökalp'i takdir etmesine rağmen, onun savaşın son yıllarında İttihadçı liderlere övgüler düzme, “maddiyatçı felsefelerini” kurgulayıp haklı çıkarma tuzaklarına düşmesini eleştirmekten geri duramaz:

¹⁵⁹ A.g.e., s. 374.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 374.

¹⁶¹ A.g.e., s. 374.

¹⁶² Burada, bu olayların istisna olduğunu ve komutanların “işleri düzeltmek” için inisiyatif aldıklarını göz önünde tutmalıyız. “İstisnai uygulamaların” sıralanması, hatalı yönetim, katliam ve tehcir ile yürüyen genel düzeni doğrulamaktadır.

¹⁶³ A.g.e., s. 389.

¹⁶⁴ A.g.e., s. 400.

¹⁶⁵ A.g.e., s. 319.

Şimdi onu lambanın yeşil şapkası altında oturmuş, Yusuf Akçura'nın sert ve hayli kinayeli görüşlerine yumuşakça ve hoşgörüyü gülümserken, dinî, edebî ve ahlâkî açıdan daha iyi bir devletin, Türk kadınları ve çocukları için daha iyi bir ülkenin hayalini kurarken düşünüyorum ve Birinci Dünya Savaşı'nın son yıllarında İttihad ve Terakki'nin maddiyatçı felsefesine katlandığına, hatta bunu geliştirdiğine inanamıyorum.

Kahramana tapmaya karşı çıkmasına ve bunu "Birey yoktur, toplum vardır" diye dile getirmesine rağmen, önce İttihad ve Terakki'nin, daha sonra milliyetçilerin sivil liderlerine destanlar yazdı. Bu destanlar, tutarsızlıkları arasındadır.¹⁶⁶

Halide Edib'in "milli kahramanların" idealleştirilmesini önleme çabaları arasında, tarihi kişilikleri, tarihi değişim süreci içinde ortaya koymak vardır. Söz gelişi, yazara göre, "Trablusgarp Komutanı Enver Bey" ile 1913 sonrasının, daha doğrusu askeri darbe sonrasının Enver Bey'i aynı kişi değildir.¹⁶⁷ Hatta, Dr. Adnan'ın anlattıklarını aktararak "Enver Bey'in, bu 'akıl almaz bir hayat ve ruh safiyetine sahip olan' adamın, '1908'in sevgili Enver'inin'¹⁶⁸ artık "nefret edilen askeri diktatör" olduğunu dile getirir: "Dr. Adnan, ünlü yazarımız Süleyman Nazif'in bir sözünü sık sık tekrarlardı: 'Enver Paşa, Enver Bey'i öldürdü.'"¹⁶⁹

Yazar, *Memoirs*'da İttihadçı liderlerin kişilik ve eylemlerindeki çelişkileri ve tutarsızlıkları açığa çıkarır; zaafı ve kabahatlerini, üstünü örtmeden, başarılarıyla birlikte tahlil eder. Halide Edib'in İttihad ve Terakki rejimini değerlendirmesinde de benzer bir yaklaşım vardır: "Tarihi değişim" kabul edilip hem güçlü hem zayıf yönleri ortaya konduktan sonra, "hürriyet, adalet, müsavat ve kardeşlik vaat eden kansız bir devrimle" başa gelen, böylece "Türk topraklarına ve halkına" hem "yüce" hem de "cehen-nemî" olanı getiren¹⁷⁰ bir rejim. Dönemin en önemli reformları, maliyede ve orduda yapılmıştır (1913-15): Anadolu'da Milli Mücadele'de temel olacak ordunun baştan kurulabilmesi, "Enver'in attığı sağlam temeller sayesinde mümkün olmuştur."¹⁷¹ Bir yandan da, Halide Edib, rejimin askeri poli-

¹⁶⁶ A.g.e., s. 319.

¹⁶⁷ Edib burada Bâbü'l Baskını'na, yani İttihadve Terakki Cemiyeti tarafından 23 Ocak 1913'te düzenlenen askeri darbeye gönderme yapıyor.

¹⁶⁸ "1908", İttihadve Terakki Cemiyeti'nin ve Napolyonvari lideri Enver'in Sultan Abdülhamid tarafından rafa kaldırılan 1876 anayasasını tekrar yürürlüğe soktukları 1908 Jön Türk Devrimi'ni ifade etmektedir.

¹⁶⁹ *Memoirs*, s. 355.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 472.

¹⁷¹ A.g.e., s. 346.

tikasını şiddetle eleştirir, örnek olarak, İttihad ve Terakki'nin "Arnavutluk'taki isyanı bastırmaktaki sertlik ve şiddetini"¹⁷² veya İttihadçıların, yani "savaşın maddi menfaat çıkarmak isteyen askeri zümrenin" üstün nitelikli insanları, örneğin "Şeyhülislâm Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi"yi harcadığını ifade eder:

[Şeyhülislâm Hayri Efendi] İttihadçı rejimin askeri politikalarının altında ezildi. Bir rejimin emri altında bu kadar çok kabiliyetli ve akıllı insan bulundurulabilmesine az rastlanır; ama bu rejim, savaşın kirli manzarasından maddi kazanç koparmak isteyen zümrenin yol açtığı dar kafalılık ve uzağı görmeme nedeniyle, hem kendi şansını, hem Türkiye'nin şansını yok etti.¹⁷³

Talat Paşa'ya *Memoirs*'ın bir pasajında "idealist" diyen Halide Edib,¹⁷⁴ otobiyografinin tümünde "idealizmi", özellikle Talat Paşa'nın idealizmini sertçe eleştirir; çünkü birçok savaş, özellikle Birinci Dünya Savaşı, idealler uğruna çıkmıştır ve milyonlarca masum insanın canına mal olmuştur: "İdealler farklı farklı isimler takılması, vicdansız liderlerin elinde siyasi bir oyundur çoğunlukla; [oysa] oyunun tüm kurallarının yeni baştan yazılması gerekir."¹⁷⁵ Vardığı sonuç, "idealleri" sorgulamak, "kahramana tapmaya" karşı çıkmak ve "bizden sonraki kuşaklara, insanoğlunu sevmeyi, daha yüksek bir millî ahlâk için sürekli mücadele etmeyi, tüm halklar arasında daha büyük denge ve eşitliği" öğretmektir; çünkü ona göre bunlar "dünya üzerinde hayatın mümkün ve uzun ömürlü olmasını sağlayacak temel şartlardır."¹⁷⁶

Halide Edib, *Memoirs* ve *The Turkish Ordeal*'da Birinci Dünya Savaşı'ndaki kahramanını açıklar. Bu ne Enver, ne Talat, ne Cemal Paşa, ne de Mustafa Kemal veya Kâzım Karabekir'dir: "Karşılıklı Felâketi sezen ve sevgi dolu yüreğini hastaların hizmetine sunan" Protestan Ermeni Rahibe Anna'dır: "Çekilen eziyet ırk, cinsiyet ve sınıf tanımaz; bunun ortadan kaldırılması ise, kalıcı bir tatmin veren tek insani harekettir."¹⁷⁷

Siyasi Turancılığın Reddi

Birinci Dünya Savaşı'nda siyasi Turancılık, yani Anadolu'dan Orta Asya'ya uzanan tek kökenli ve tek dilli bir imparatorluk kurma hayaline destek

¹⁷² A.g.e., s. 329.

¹⁷³ A.g.e., s. 361.

¹⁷⁴ A.g.e., s. 387.

¹⁷⁵ A.g.e., s. 328.

¹⁷⁶ A.g.e., s. 328.

¹⁷⁷ A.g.e., s. 414.

veren bölgeci milliyetçilik, imparatorluğun Ermenilerinin imha edilerek, sağ kalanlarının Müslümanlaştırılmasının temelini atmış olabilir.¹⁷⁸ Halide Edib'in Turancılıkla ilişkisi en çok *Yeni Turan* romanıyla bilinir. Yazar, romanın İttihad ve Terakki'nin propaganda metni olarak algılanmaması¹⁷⁹ ve özellikle ütopyasının İttihadçıların siyasi Turancılığından ayrı tutulması için *Memoirs* ve *Mor Salkımlı Ev*'de *Yeni Turan*'a dair açıklamalar getirir. Yazara göre romandaki pasifist, ilerici, eşitlikçi, idealist Yeni Turan partisi, "edepli ve olgun bir İttihad ve Terakki'yi" temsil eder.¹⁸⁰ *Memoirs*'da ise, İngiliz eleştirmenlerin *Yeni Turan*'ın Turancılığın siyasi ifadesi olma ihtimali üzerinde hiç durmayışından memnuniyet duyduğunu dile getirir.¹⁸¹ *Yeni Turan* siyasi bir ütopya ise, Arnavutları, Arapları ve Ermenileri federal bir devlette birleştiren,¹⁸² böylece İran ve bölgedeki diğer küçük devletlerin de federasyona katılacağını uman Turancı bir imparatorluğu hayal eder. Bu federal devlete giden yol savaş, fetih veya katliamdan değil, yeni bir siyasi yapılanma ve rızadan geçer.

Bunun yanı sıra Halide Edib, Enver Paşa'nın Turancı ve pan-İslâmcı bir imparatorluk kurma hayalindeki belirsizliklere ve bu hayalin gerçekçi olmayışına da göndermelerde bulunur:

Osmanlı Türklerinin ifade ettiği Turancılık içinde Hristiyan Türklerinin yeri var mıydı? Yoksa sadece Müslüman Türkler için miydi ve Enver Paşa'nın hayata geçirmeyi bulanıkça hayal edip başaramadığı pan-İslâmcılığın, dinde birliğin üstüne ırkta da birlik sağlayacak bir türü müydü?¹⁸³

"SOPA SİYASETİ" VE ERMENİSTAN'IN GÖLGESİNDE:

THE TURKISH ORDEAL

1928'de İngilizce olarak yayımlanan *The Turkish Ordeal: Being the further memoirs of Halide Edib*, işgal dönemi İstanbul'unu, Kurtuluş Savaşı'nın Ankara cephesini, özellikle de savaş döneminde Mustafa Kemal ve etrafındaki kadroyu, Halide Edib'in kendi deneyimlerine dayanarak anlatır. Burada yazar, eşzamanlı olarak, *Nutuk*'taki Kurtuluş Savaşı analizlerine ve anlatımına da bu eserle karşı çıkacaktır. Otobiyografisinin bu ikinci cildinde Halide

¹⁷⁸ Adak, "Identifying", s. 163.

¹⁷⁹ Edib, *Memoirs*, s. 332.

¹⁸⁰ A.g.e., s. 332.

¹⁸¹ *Mor Salkımlı Ev*, s. 185. Pasaj şöyledir: "1926'da Chattam House'da Türkiye'ye ait yazıları gözden geçirirken nihayet İngilizlerin bu eserin siyasi bir Panturanizm olmadığını ifade eden pasajlara tesadüf ettim."

¹⁸² *Yeni Turan*, s. 38.

¹⁸³ *Memoirs*, s. 314.

Edib, Birinci Dünya Savaşı sonrası Anadolu ve İstanbul'u işgal eden müttefiklere bu haksızlığı ve işgalin Türkiye tarafında yarattığı acıları aktarabilme kaygısını içerir. Buna ek olarak kitapta, Sevr Antlaşması ve Osmanlı İmparatorluğu'nun bölünmesi konusundaki siyasi haksızlıkları da tartışacaktır. Ayrıca Halide Edib, Mustafa Kemal'e, o dönem de varolan yakınlığından ötürü, hem Ankara'daki durumu aktarır, hem de Mustafa Kemal konusunda eleştirilerini dile getirir. Otobiyografinin ikinci bölümünde, çok kısa da olsa, Halide Edib'in yeni kurulan rejimle ilgili kimi eleştirilerini de bulabiliriz.

Memoirs'daki 1915-16 üzerine yapılan tartışmalara göre, *The Turkish Ordeal*'ı savunmacı Cumhuriyet anlatısına çok daha yakın buluruz. İstanbul'un ve Anadolu'nun işgali sırasında Ermeni ve Yunanlıların Türklere karşı tavırlarını göstermek, geçmişî hatırlamaktan daha ön plandadır:

İç savaş ve ihtilal döneminde halkın acıları dayanılmazdı! Bir taraftan Sultan'ın hükümeti halka musallat olmuştu, Fransızlar Kilikya'yı işgal etmişler, Ermeni birliklerini de halka zulmetmek için gönderiyorlardı, Yunanlılar İzmir'de katliam, yangın, her türlü insani hukuka aykırı şiddet estiriyordu, İstanbul'daki müttefikler Türkleri kendi zevklerine göre eziyorlardı – tüm Batı dünyası'nın “Kahrolsun Türkler!” diye bağırıklarını duyuyor gibiydim. Garb siyasetçileri “Sopa Siyaseti”ni Şarklılar üzerinde kullanma konusunda ısrarcıydılar. Biz, milliyetçiler de, tüm bunların ortasında halkımızı yabancı taarruzlardan korumaya çalışıyorduk. Türk halkının çilesini o vakte kadar hiç anlamadığım derecede net anladım. Hem tüm dünyanın nefretiyle örülen duvarların arasına sıkışıp kalmışlardı, hem de iç çekişmeleri yüzünden kendi aralarında uyumsuzluk içindeydiler.¹⁰⁴

Nihayet, bu metinde o dönemin de en temel korkularından biri dışavurulur: Birinci Dünya Savaşı sonrası Ermenistan kurulacak ve Yunanlılar Batı Anadolu'yu ele geçirecekler midir?

Türkiye'de müttefiklerin ahlâkça üstünlüğüne ve onların insan hakları, adalet gibi büyük sözlerine inanmış olanlar dahi, bunları Türkiye'ye tatbik edebileceklerinden emin değildiler. O günlerde Wilson'un on dört prensibi şamatayla ilan edilince bütün dünyada büyük bir tesir yaptı ve Türklerin çoğunlukta olduğu yerlerde, istiklallerine dokunulmayacağı zannı hasıl oldu. Bu görüşlere inanan Türk aydınları, müttefiklerin hiç olmazsa iki şeyden sakınacaklarına inanıyorlardı. Bu şeylerden birincisi şuydu: Türkiye'nin doğusunda ve batısında bir Ermenistan kurmaya teşebbüs etmeyecekler.

¹⁰⁴ Pasajın çoğu kendi tercümem. Bazı cümleleri ise *Türk'in Ateşle İmtihanı*'nda bulabildim ve kaydettim. (*The Turkish Ordeal*, s. 160)

Çünkü, Ermeni tehcir ve kıtalinden önce de buralarda Ermeni nüfusu en az % 2, en çok da % 20'yi geçmemiştir. İkincisi; Yunanlılara [Anadolu'da] yer vermeyecekler. Çünkü, böyle bir teşebbüsün bu iki millet arasında kanlı bir mücadeleye yol açacağı muhakkaktı. Eğer, müttefikler bu iki şeyden kaçınmış olsaydılar, bugünün tarihi bambaşka bir şekilde gelişecekti.¹⁸⁵

Yukarıdaki bölümde görebileceğimiz gibi Halide Edib, Avrupa'nın "ahlâki üstünlüğü" meselesiyle oldukça meşguldür; ona göre "ahlâki üstünlük" ve "sopa politikaları" birbiriyle çelişki içindedir.

İstanbul'da Mütareke Dönemi'nde, müttefiklerin Ermeni ve Rumlarla işbirliği içinde çalışarak yarattıkları terör ortamı Türklerin büyük eziyet yaşamalarına neden olmuştur: "Müttefik kuvvetlerinin İstanbul'a girişiyle Rum ve Ermenilerin küstahlıkları arttı; [bunların] barışçıl Türk vatandaşlarına sokakta gösterdikleri muamele Felâketi."¹⁸⁶ Türk kadınları tramvaylardan aşağıya büyük hakaret görerek atılıyordu. Ayrıca, bu dönemde, yalnızca Hıristiyan mahkûmlar dini inançları gözetilerek serbest bırakılıyordu, sokaklarda ise terör esiyordu.¹⁸⁷

The Turkish Ordeal, *Nutuk*'ta Kurtuluş Savaşı'nın tek cephesinin Batı cephesi olarak anlatılmasına karşı, Doğu cephesini de ayrıntılı olarak dile getirir. Doğu cephesinin kumandanı Kâzım Karabekir'in en önemli amaçlarından biri de doğuda Ermenistan'ın kurulmasını engellemektir.¹⁸⁸ Kâzım Karabekir, Doğu cephesinde kendi başına hareket edecek, hatta İstanbul hükümetinin müttefiklerle muhtemel anlaşmasına karşı inisiyatif ele alacaktır:

[Kâzım Karabekir] herhalde Doğu'yu tehlikeli bir maceraya atmak istemiyordu. Aynı zamanda, ayrı bir hükümet kurmayı da istemiyordu. Çünkü, bunun şahsi olması ihtimalini görüyordu. Bundan dolayı, bir taraftan hükümet merkezini iknaya çalışırken, onun yabancı kuvvetler elinde bir oyuncak olmasına da mani olmak istiyordu. Her halde, Türk topraklarında bir Ermenistan kurulmasına karşı cephe alıyor ve bunun için hazırlanıyordu.¹⁸⁹

Bu metin, 1915-16'yı tamamen sahne arkasına atarak, 1917'den itibaren Müslümanlara karşı yapılan şiddeti anlatır. İlk verdiği örnek, 1916'dan itibaren General Antranik liderliğinde "Türklerle" karşı yürütülen şiddet

¹⁸⁵ *The Turkish Ordeal*, s. 4; *Türk'ün Ateşle İmtihanı*, s. 18-19.

¹⁸⁶ *The Turkish Ordeal*, s. 4.

¹⁸⁷ A.g.e., s. 5.

¹⁸⁸ A.g.e., s. 14.

¹⁸⁹ A.g.e., s. 45; *Türk'ün Ateşle İmtihanı*, s. 56.

kampanyasıdır.¹⁹⁰ Halide Edib'in bu eserde Ermeni meselesinin tarihçesini incelerken övdüğü iki tarihçi vardır: Prof. Albert H. Lybyer ve Prof. Arnold J. Toynbee.¹⁹¹

TURKEY FACES WEST: A TURKISH VIEW OF RECENT CHANGES AND THEIR ORIGIN

Halide Edib, 1928'de Williamstown Political Institute'a ilk kadın konuşmacı olarak davet edilir, konuşmaları ise 1930 yılında, *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin* başlığı altında basılır. Kitabın Edward Mead Earle tarafından yazılan önsözünde, yazarın o dönemin diktatörlüğüne eleştirel baktığı ve siyasal şiddetle milliyetçiliği birbirinden ayırmaya çalıştığı iddia edilir.¹⁹² Hatta Halide Edib kendi milliyetçiliğini mütteliklerin ve Yunan emperyalizminin sonucu olarak açıklar: "Siyasi milliyetçilik de insanların birbirini öldürmelerine sebep olan herhangi bir itikat kadar çirkindir."¹⁹³ Bu eser de maalesef bugüne kadar Türkçeye çevrilmemiştir.

Halide Edib, bu kitapta Birinci Dünya Savaşı sonrası politikalara daha çok odaklanır; Sevr Antlaşması ve Lozan'ı tartışırken, Büyük Felâket'e karşı mesafeli, hatta "Türk-Ermeni katliamları" diye referans verecek kadar da "savunmacı" bir anlatıya yaklaşır.

Halide Edib'in 1929 yılında Amerika'da bu tartışmaları yürüttüğünü hatırlamak ve o yılın "uluslararası insan hakları hukuku" açısından önemli bir yıl olduğunu unutmamak gerekir. André Mandelstam, 1929'da Institut de Droit International'ın New York toplantısında "Evrensel İnsan Hakları Bildirisi"ni¹⁹⁴ kabul ettirir. Bu bildiride tartışılan "medeni dünyanın" hukuki vicdanı ve devletler tarafından verilemeyen hakların tanınması talebinde bulunur. Bildiri her ferdin yaşam hakkı, mal mülk edinme hakkını garantiler, ayrıca herkesin kendi dilini konuşabilme ve o dilde eğitim alabilme hakkını savunur.¹⁹⁵ İnsan hakları tarihi çalışmaları için Mandelstam'ın bu bildirisi İkinci Dünya Savaşı öncesinde de, özellikle Ermeni meselesinin tartışıldığını, bu tartışmaların ve hukuki önerilerin sadece İkinci Dünya Savaşı sonrası dö-

¹⁹⁰ *The Turkish Ordeal*, s. 15.

¹⁹¹ *A.g.e.*, s. 61.

¹⁹² *Turkey Faces West*, s. xi.

¹⁹³ "Political nationalism is as ugly as any other creed which tends to make men exterminate each other." (*Turkey Faces West*, s. xi)

¹⁹⁴ "Declaration on the 'Universal Rights of Man.'" (Aust. a.g.m., s. 7)

¹⁹⁵ Bildiri için bkz. Aust, a.g.m., s. 8, 17-18.

neme ait olmadığını göstermek açısından önemlidir.¹⁹⁶ Ayrıca yine bu bildiriyle Mandelstam, devletin “mutlak özerkliği”nin artık sonuna gelinmiş olduğuna da işaret eder.

Elbette ki, Amerika’da Halide Edib’in yürüttüğü konuşmalar ve yayımladığı eserin arka planında Mandelstam’ın “deklarasyonu” ve “mutlak özerklikle” ilgili bildirilerinin olduğunu bilmek, bu kitabın savunmacılığını bir ölçüye kadar açıklayabilir. Bu eserde Halide Edib siyasal şiddete karşı duruşundan taviz vererek sadece Avrupa (ve Rus) emperyalizminden bahsedecektir.

Kitabın başında, Avrupa emperyalizminin yarattığı “Doğu Sorunu”ndan bahsedilir. Yazara göre, Avrupa emperyalizmi, Osmanlı İmparatorluğu’nda Müslüman-Hıristiyan halklar arasındaki farkları suistimal ederek Hıristiyan grupları Doğu’daki siyasi oyunlarına alet etmiştir.¹⁹⁷ 1908’e kadar Doğu Sorunu’nun başlıca yeri Balkanlar ve bu tarihten sonra da Anadolu’dur.¹⁹⁸

Osmanlı İmparatorluğu dağılırken yaşanan katliamlar, Avrupa’da ciddi ayrımcılık yapılarak ve farklı biçimlerde anlatılmış ve belgelenmiştir. Bu belgelere göre iki çeşit katliam vardır: Hıristiyan ve Müslüman katliamları.¹⁹⁹ “Batı’da basın Yakın Doğu’da gerçekleşen insanlık dışı katliamlar için iki değişik terim kullanır. [...] Kurbanlar Hıristiyanı, barbar Türkler tarafından “şehit” edilmiştir, kurbanlar Türk, ya da Müslümanı, medeni Hıristiyanlar tarafından adil ve kutsal bir amaç uğruna öldürülmüşlerdir.”²⁰⁰ Örnek olarak Türkler birkaç Yunan’ı katletti, Yunanlıların Türkleri katletmesini sessizce seyreden Avrupa kamuoyu Türklerin saldırıyla cevap vermeleri karşısında büyük tepki gösterdi.”²⁰¹

Tarih boyunca “Türk topraklarında” ne zaman yeni bir Hıristiyan devleti ortaya çıksa, ilk icraatı herhangi bir azınlığın kendi özerk devlet kurma teşebbüsünü engellemek için olası azınlıkları katletmek olur.”²⁰² Halide Edib, bu katliamların en trajik olanının Mora’da Yunanlılar tarafından öldürülen Müslümanlar olduğunu iddia eder. Bir sonraki büyük felâket ise Doğu

¹⁹⁶ Aust, a.g.m., s. 3.

¹⁹⁷ *Turkey Faces West*, s. 51.

¹⁹⁸ A.g.e., s. 52.

¹⁹⁹ A.g.e., s. 60.

²⁰⁰ A.g.e., s. 60.

²⁰¹ A.g.e., s. 60.

²⁰² A.g.e., s. 76.

Anadolu'daki "Türk-Ermeni karşılıklı-katliamlardır."²⁰³ Ve yazar Yunanlıların Anadolu'da Türklere karşı yürüttükleri katliamın sonuncu katliam olması dileğiyle bu bölümü bitirir: "Ve ümit ederiz Yunan Ordusu tarafından tamamen yok edilmeye çalışılan Anadolu Türklerine karşı gerçekleştirilen katliam bu bölgedeki katliamların sonuncusu olur."²⁰⁴

Bu bölümden de görüldüğü üzere, *Memoirs*'dan beri Ermeni katliamlarından da bahseden Halide Edib, bu eserde, 1915-16'yı İttihadçıların uyguladığı bir siyasal şiddet olarak ele almaz. Bu kitap, *The Turkish Ordeal*'da incelediğimiz gibi, "Ermenistan"ın kuruluşuna odaklanır. "Ermenistan" ilk olarak 1878'de Berlin Kongresi'nde telaffuz edilir:²⁰⁵ "Ermeniler Doğu Anadolu'dan Türkleri çıkarmak için kurulan Rus ve Avrupa oyununun kuklaları olarak kullanılacaktı. Balkan Hristiyanları da aynı şekilde Balkanlar'dan Türkleri çıkarmak için kullanılmıştı. Tabii Balkan Hristiyanları'nın, çoğunlukta oldukları için, dış yardım da alarak Türkleri yok etme ihtimalleri daha fazlaydı."²⁰⁶

Halide Edib, Abdülhamid dönemindeki katliamları da Ermenilerin bağımsızlık taleplerine verilen cevap olarak değerlendirmektedir ki, burada ilk kez "Hamid katliamlarını" ele alacaktır:

Ermeniler bağımsızlıklarını elde etmek için ayaklanma başlattılar ve terör yöntemleri kullanmaya başladılar. Abdülhamid de onlara aynı yöntemlerle cevap verdi. 1895'te İstanbul'da Ermenilerin ayaklanmasının akabinde, Abdülhamid'in onlara karşı baskıyı artırdığı ve Ermenilerin katledildiği bir süreç yaşandı. Bu katliamlar despot bir kralın Ermeni tebasına karşı uygulamaları olarak görülebilir ve Rusya'daki pogromlarla karşılaştırılabilir. Ama Abdülhamid'in tüm iktidar yılları göz önünde tutulursa, Ermeniler'in Abdülhamid'in baskı rejiminden Türkler kadar zarar görmedikleri iddia edilebilir. [...] Abdülhamid "meşrutiyet"i sağlayacak her fikri, her dayanışmayı bastırmak için elinden geleni yapmıştır. İç politikasının en önemli özelliği Türklere acı çektirmektir. Ermenileri kanlı bir şekilde bastırması dış politikasının bir parçasıdır. [...] [Abdülhamid] müttefiklerin İmparatorluğu parçalamak ve içişlerine karışmak için herhangi bir bahaneyi beklediklerini biliyordu. Son Osmanlı Padişahı olarak devleti bir imparatorluk olarak muhafaza etmeyi tasarlıyordu. Bu yüzden, Ermenilerin bağımsız Ermenistan tahayyüllerine acımasızca tepki verdi.²⁰⁷

²⁰³ İngilizcede bu olayı "Turko-Armenian inter-massacres in Eastern Anatolia" diye kaydeder, *a.g.e.*, s. 76.

²⁰⁴ *A.g.e.*, s. 76.

²⁰⁵ *A.g.e.*, s. 76.

²⁰⁶ *A.g.e.*, s. 89.

²⁰⁷ *A.g.e.*, s. 90-92. (Çeviri bana aittir)

Turkey Faces West'te Adana Katliamı için *Memoirs*'daki görüşlere benzer tahliller sunulur, daha detaylı bir rapor için Charles Woods'un *The Danger Zone of Europe* adlı eseri tavsiye edilir, ki Halide Edib Türklere düşman bir yazar olduğunu bile bile bu metni seçtiğini ifade eder: “[Woods] oldukça Türk karşıtıdır, ama adil bir rapor hazırlamıştır, olayların da tam yerinde analizini yapmıştır.”²⁰⁸

Halide Edib, 1915-16'yı “karşılıklı katliam” olarak inceler; Türkler ve Ermeniler, müttefikler tarafından farklı muamele görmüşlerdir, Ermenilerin durumu da hazindir: Bağımsız Ermenistan hayalleriyle katliama sürüklenmiş ve katledilmişlerdir. Sonucu ise tam anlamıyla bir “hiç”tir:

Suriye'de tam anlamıyla bir felâket yaşandı, Kafkaslar'da ise askerî olduğu kadar ahlâki bir yenilgi de söz konusuydu. Türk ordusunun haberi olmadan gizlice Rus ordusuna yardım etmek için hazırlanan Ermeniler tehcir edildi, tehcir sırasında ise katliamlar yaşandı. Ermeni kuvvetlerini Anadolu'ya getiren Rus ordusu Doğu vilayetlerinde Türkleri katlederek karşılık verdi. Ermeni katliamları tüm dünyada Türklere karşı keskin bir nefret dalgasını başlattığı gibi müttefiklerin basın organları vasıtasıyla savaş propagandası ve gerekçesi olarak kullanıldı.

Doğal olarak kimse Türk katliamlarından bahsetmedi. Bu yüzden aslında çok mutluyum, insanların acılarının siyasi amaçlara alet edilmesi hem insanlık dışı hem de sinik bir durum, şehit olan insanlar için de çok acı bir olay – o vakit çektikleri “insanlık trajedisi” olmaktan çıkıyor. Dünyada hiçbir ulus tümünden suçlanamaz, Türk, Ermeni ya da Yunan. Suçlu ulus diye bir şey olamaz.

Profesör Toynbee Lord Bryce'la birlikte Ermeni katliamlarının raporunu hazırladı. Toynbee çekilen acıların siyasi amaçlar için kullanılmasından nefret ederdi. *The Western Question in Greece and Turkey* [*Türkiye ve Yunanistan'da Batı Meselesi*] başlıklı kitabında Osmanlı Türklerinin katlettiği 600 bin Ermeni'den hep bahsedilir; fakat Kırgız Kazak Konfederasyonu'nda 500 bin Türkçe konuşan insanın Ruslar tarafından yok edilişlerinden hiç bahsedilmez.

Müttefikler tarafından Ermenilere ve Türklere yapılan muamele taban tabana farklıydı. Türkler hiçbir şey elde etmeyeceklerini biliyorlardı. Ermeniler müttefiklerin aslında imkânsız olduğunu gayet iyi bildikleri “Ermenistan” hayalleriyle teşvik edildiler.

Eğer Kafkaslar'da bir Ermenistan kurulsaydı, Rusya'nın egemenliği altında, Güney Türkiye'de kurulsaydı, Fransa'nın sömürgesi olurdu. Sonuçta Ermeniler hiçbir şey elde edemediler. İşlerinde bir nesilden diğerine aktardıkları ve kendilerine hiçbir faydası olmayan nefretle sadece başkalarını katlettiler ve kendileri de katledildiler.²⁰⁹

²⁰⁸ “[He] is rather anti-Turkish but gives a fair account, having studied the situation on the spot.” (A.g.e., s. 104)

²⁰⁹ A.g.e., s. 142-144. (Çeviri bana aittir)

Bu eserde Halide Edib, Kilikya'nın savaş sonrası durumunu anlatırken içinden çıkılmaz bir uyuşmazlık sahnesi çizer. Fransız işgali altında Ermeniler Türklere karşı çarpışmıştır:

Fransız otoritesi altında Ermeni birlikleri Türk evlerinde silah ve cephane aramak için görevlendirilmiştir; bu süreç iki ırk arasında çok kanlı çarpışmaların başlangıcı olmuştur. Belki bu iki ırk rahat bırakılsalardı savaş sonrası hayatta bir modus vivendi bulabileceklerdi. Bu koşullar altında, Ermeniler Kilikya Türkleriyle herhangi bir şekilde dayanışma içinde olma isteklerini kaybettiler, Türk nüfusu silahlı bir direniş organize etti, Fransızlar bölgeyi terk etmek ve anlaşma imzalamak zorunda kaldı. [Çarpışma sonrası] Ermeniler Fransızlar tarafından Suriye'ye yerleştirildi. Çok yazıktır ki, Ermeniler, Fransız otoriteleri tarafından Suriye'deki milli Arap isyanına karşı kullanıldı, fakat oradaki Fransız işgali devam ettiği sürece Ermenilerin de o bölgede güvende olduklarını iddia edebiliriz.²¹⁰

Son olarak, *Turkey Faces West*'in üzerinde durduğu en önemli nokta “Ermenistan İmparatorluğu”nun kurulmasının yarattığı kaygıya dayanarak, Türklerin Anadolu’da bunu engellemek için verdiği mücadeledir. Bu mücadeleyi anlatırken, metinde İttihadçıların faal olduğu katliamlara yer verilmez.²¹¹

Turkey Faces West'te bambaşka bir Halide Edib buluruz. Artık, 1909-18 arası Büyük Felâket karşısındaki eleştirel duruşundan eser kalmamıştır. Kitap boyunca en büyük mücadelesi Avrupa ve Rus emperyalizmine karşı durmaktır. “Barbar Türk” ya da “vahşi Türk ulusu” imajına karşı savunmacı tutumu Ermeni kırımını konusunda inkârcılığa ulaşmıştır. “Büyük Felaket”ten çok karşılıklı katliamlardan, Ermeni ayaklanmalarından, “Ermenistan” hayallerinden, mukatele tezleri ve Ermeni liderlerin isyanlarından bahsederek, Ermeni mağdurların acılarını görünmez kılacaktır.

²¹⁰ A.g.e., s. 166. (Çeviri bana aittir)

²¹¹ Halide Edib'in Profesör Lybler'dan alıntılarını şöylece açıklar: “Ermeniler Barış Konferansı'nda Akdeniz havzasındaki Kilikya'dan Karadeniz'e, Samsun ve Batum'u kapsayan [...] sadece Türkiye'nin değil, Rusya ve İran'ın da elindeki topraklardan onlara cömertçe verilecek bir alandan oluşan büyük bir imparatorluk istediler... bu toprakların yarısında bile hüküm süren bir Ermeni devleti tarihte hiçbir zaman görülmemiştir. Ermenilerin Türklere karşı besledikleri nefreti herkes bilir. Türkiye'nin güneyinde ve doğusunda benzer bir nefreti düşünün ve bu nefrete ve korkuya katliam ve tehirden önce bile Türklerin çoğunlukta olduğu bilgisini ekleyin. O zaman anlayacaksınız ki [bahsettiğim] Ermeni İmparatorluğu bahsi geçmeye başladığı andan itibaren Türkiye'nin doğusu ve güneyi bu fikri engellemek için her türlü önlemi almaya hazırdı.” (A.g.e., s. 170)

“ÖLÜLERİN GÜVENLİ OLMADIKLARI YERDE...”

Eylül-Kasım 1916 arasındaki iki ay, benim için savaşın en acı verici aylarıydı. Büyük bir umutsuzluk içindeydim; ülkemin içine düştüğü büyük Felâket ve umutsuz sefalet, hiç bitmeyecek gibiydi. Savaş sonsuz, eziyet sınırsız gibi geliyordu. Tek bir satır bile yazamadım ve İslâm’da kadınlar için manastır gibi bir kurum olsaydı, hiç düşünmeden buna katılırdım.²¹²

Nichanian’ın ifadesiyle, “tanıklık devriminden”²¹³ önce, 1915-16 olaylarından sağ çıkan Ermenilerin anıları, kendi başlarına analizi hak eden “anıtlar” değil, arşivlere hizmet eden “belgeler” olarak analiz edilmişse, benzer bir argüman 1915-16 olaylarını kapsayan Türk anlatıları/anıları/kişisel belgeleri için de söylenebilir. Bu belgelerde kamu arşivinden “olayın izini silmek” amacıyla ya da Birinci Dünya Savaşı bağlamında sadece Türk kayıplarının yasını tuttukları için “savunmacı Cumhuriyet anlatısı”nın amacına uygun olarak analiz edilmiştir. Ancak Nichanian’ın yerinde gözlemiyle, yakın zamandaki tarihyazımı, hafıza ve otobiyografi çalışmaları, bir yazı türü olarak “tanıklığın” kendi “sanatsal değeri” bağlamında tartışılabilmesinin önemine işaret ediyorsa, “tarihyazımı, tanıklık ve ‘olguların’ olgusalılığı arasındaki istikrarlı (ve ezeli) birlikte var olma durumu”,²¹⁴ konuyu inceleyenlerce sorgulanmalıdır.

Buradan hareketle, “anıt” olarak, yani metinler kendi başlarına ve kendi karmaşıklıkları içinde incelenirse, Türkiye’deki kişisel belgelerin tümünün “savunmacı Cumhuriyet anlatısı”na hizmet etmediği görülür. Burada ciltlerce kişisel belgeden söz etmiyorum; anlatmak istediklerim, Halide Edib’in bazı eserlerinin de örnek olabileceği istisnai metinler olabilir. Özellikle Büyük Felâket’e bir “olay” şeklinde tanıklık eden ve yine bu şekilde yazan, sanıkların “imha iradesini” ortaya koyan, “milli kahramanlara” tapınma biçimlerini eleştiren ve siyasi Turancılığa karşı çıkan *Memoirs*, “savunmacı Cumhuriyet anlatısı”na karşı birçok direnç noktasını da açığa çıkarmaktadır. Halide Edib’in 1915-16’da tanık olduğu dehşeti yazamaması, ifade edememesi,²¹⁵ Büyük Felâket’in bitimsizliği, Halide Edib gibi üretken bir yazarın iki yıl boyunca (1916-17) kalemı bırakmasına yol açar.

²¹² A.g.e., s. 431.

²¹³ Bkz. Nichanian, “Testimony”, s. 41-42.

²¹⁴ Nichanian, *Writers*, s. 41-42.

²¹⁵ Yukarıda, “Ölülerin güvenli olmadıkları yerde” başlığının altındaki *Mor Salkımlı Ev*’den yapılan alıntıya bakınız; s. 431.

Walter Benjamin, “Theses of the Philosophy of History” adlı yazısında bize şunları hatırlatır: “Ancak düşmanın kazanması halinde *ölülerin bile güven-de olmayacağına* yürekten inanan tarihçi, geçmişten umut duyma kıvılcımını alevlendirme kabiliyetine erişebilecektir. Bu düşmanın kazandığı zaferler henüz son bulmamıştır.”²¹⁶ Benjamin’e göre, “medeniyetin bir belgesi yoktur ki aynı zamanda barbarlığın da belgesi olmasın.”²¹⁷ Dolayısıyla, eğer bir “tarihsel maddeci” kendisini “muzafferlerin anlatısı olarak tarihten” olabildiğince kopararak müdahale etmezse; tarih, hep muzafferlerin belgesi olarak yazılmayı sürdürecektir. Benjamin’in düşüncesini takip edersek, kurbanlara veya “ölülere” adalet getiren bir tarih yazmak zordur, ama belki de imkânsız değildir. Muzafferlerin metinlerinde bile çatlaklar, tutarsızlıklar, dirençler vardır. Bu durumda kritik bir okuma stratejisi, bu kaynakları *kimi zaman* tersten, kimi zamansa niyetleri doğrultusunda okuyarak “muzafferlerin tarihini terse yatırmak”²¹⁸ olabilir (muzafferlerin tüm metinleri, anlatılarına hizmet etmeyebilir).

“Tarihi terse yatırmak” umuduyla, Türkiye’deki edebi kaynakların getirdiği imkânları açmaya çalışalım: Bazı Türk kaynakları, “olaya” tanıklık edip, bunu tarihi kanıt veya tanıklık olarak yazmaktadır. Böylece “tarihi bir siliş olarak soykırımın” gerekçelerini reddederek ve kurbanların “soykırıma uğradığının” kanıtına duyulan bitimsiz ihtiyacı ortadan kaldırarak, aşamalı ve çok hafif ölçüde olsa bile, “‘imha iradesinden’ sağ kurtulanların delilikten sıyrılmasına”²¹⁹ yardımcı olacaktır.

Halide Edib’in özellikle İngilizce yazdığı eserlerde, 1915-16 konusu açıldığında söylem karmaşıklaşır, tutarsızlaşır ve Kurtuluş Savaşı deneyimiyle birleşen Sevr paranoyası “siyasal şiddet” konusundaki tutarlı direncini kimi yerde kırar. Halide Edib’in eserlerine ters kronolojik sırada baktığımızda, İngilizce olarak ve Avrupa emperyalizmine karşı yazdığı eserlerdeki “savunmacı” söylemi yavaş yavaş yitirdiğini, özellikle Türkçe yazdığı sert eleştiriler, özür mektupları ve konuşmalarda “yas” için, İttihadçı politikaları eleştirmek için özgür bir alan açtığını görürüz. Dolayısıyla Halide Edib’in aktivizmi ve metinlerini derinlemesine ve değişkenlikleriyle inceleyerek iddia edebiliriz ki, 1915-16 söz konusu olduğunda, Halide Edib’in duruşu ne İpek Çalışlar’ın iddia ettiği kadar “muhalif” ne de Murat Belge’nin iddia ettiği derecede “inkârcıdır.”²²⁰ Halide Edib’in duruşu tarihsel olarak farklılık gösterir.

²¹⁶ Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”, s. 220. Bu kaynağı hatırlattığı için Marc Nichanian’a teşekkür ederim.

²¹⁷ A.g.m., s. 221.

²¹⁸ A.g.e., s. 221.

²¹⁹ Nichanian, *Writers*, s. 15.

²²⁰ Bkz. Çalışlar, *a.g.e.*, s. 507; Belge, *a.g.e.*, s. 62-70.

“YAS”IN KAYBI

Halide Edib’in 1909’daki “özür mektubu” ve tanıklar vasıtasıyla aktarılan 1916’da Türk Ocağı’nda yaptığı konuşması ile ayrıca kişisel mektupları; 20. yüzyıl boyu ve 21. yüzyıl başı edebiyatımız için pek tanıdık olmayan ve hatta yazarın kendi milliyetçi dönüşümünden sonra hem Türkçe hem İngilizce eserlerinde izlerini bulamadığımız kavramların, duyguların öncüsüdür. Öncelikle “1909 mektubu” Latin alfabesine aktarılıp, tartışılabilseydi, Türk edebiyatında 1909 ve 1915-16 üzerine –şu aşamada varlığından bahsetmenin mümkün olmadığı– bir “yas edebiyatı”nın öncüsü olabilirdi. Yüzyıl boyu Türk edebiyatına baktığımızda, belki burjuvazinin millileşmesinden, Birinci Dünya Savaşı’nın acılarının hatırlanmasına kadar²²¹ o döneme değinen ve eleştirel bir yaklaşım içinde olan pek çok eserden bahsedebiliriz; fakat 1915-16 mağdurları için bir “yas edebiyatı”ndan bahsetmek söz konusu değildir.

Burada bahsettiğim “yas” ve “yas edebiyatı”, “yas” tutarken “etik sorumluluk” üzerine odaklaşmayı gerektirir. Bu anlamda, Sigmund Freud’un 1917 tarihli “Mourning and Melancholia” makalesinden fikir olarak ayrılan, “yas”ın “tedavisi” üzerine değil, yani “teselli muamması”²²² (*consolation conundrum*) üzerine değil, “etik” boyutu üzerine tartışma açan post-hümanist filozofları, örneğin Blanchot, Lacan, Levinas, Kristeva ve Derrida’yı zemin almamız gerekebilir. Burada vurgu, “sorumluluk alarak yas tutmak/kaybetmek” üzerinedir. Bu yüzden de, Freud çok yaygın biçimde reddedilir; zira Freud’un tartıştığı “yasin tedavisi” yas tutanın kaybettiği kişiyle arasındaki libidinal bağların koparılmasını gerektirdiği için “ihanete eşdeğerdir.” *On Mourning: Theories of Loss in Modern Literature*’da Watkin’e göre yas tutan kişi kaybettiği kişi için kendisiyle olan ilişkisini düşünmeden önce sorumluluk almalıdır.²²³ Eleştirel bir perspektiften bakıldığında, bu durum, yası tedavi etmekten vazgeçmeyi gerektiren bir durumdur. Benzer duruşta olan, “etik sorumluluk” alarak yas tutma konusunda işaret edilebilecek edebi eserlere örnek olarak Frank O’Hara, Anne Sexton, John Ashbery’nin şiirleri veya Ian McEwan, Douglas Coupland’ın romanları gösterilebilir. Türkçede kısmi olarak, 2011’de yayımlanan, Zabel Yesayan’ın 1909 Adana tanıklığı *Yıkıntılar Arasında*’yı ve Taniel Varujan’ın “Kilikya’nın Küllerinde” ve “Yıkıntıların

²²¹ Bkz. Adak ve Altınay, s. 25. Bu makalede bahsedilen eserlere ek olarak Orhan Kemal’in *Kanlı Topraklar*’ı, Yaşar Kemal’in *Yağmırcuk Kuşu* ve *Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana* sayılabilir. Ayrıca bkz. Murat Belge, *Edebiyatta Ermeniler*.

²²² “The Fact that reconciling ourselves to the loss of loved ones means denying their singularity, effectively losing them for a second time.” (Watkin, *On Mourning*, s. 71)

²²³ Watkin, *a.g.e.*, s. 19.

Hanımefendisi” başlıklı şiirlerini de bu edebiyat örneklerinin arasında sayabiliriz.²²⁴

Halide Edib’in 1909 mektubu ve daha sonraki konuşmalarına geri dönersek, “özür dileme”, “vatandaşlık”, “eşit haklar” (bu hakları aslında 1908 devriminin heyecanıyla da telaffuz etmişti), faillerin yakalanması (suç, hukuk, adalet), faillerin ırkına mensup olmanın verdiği suçluluk hissi üzerinden adalet, vicdan, suçluluk kavramları ve duyguları üzerine olduğunu, hatta bu belgelerin geçmişle yüzleşmenin önünü açtığını iddia edebiliriz. Halide Edib’in 1909’da yazdığı mektup ve diğer mektupları İpek Çalışlar’ın çalışmasıyla 2010 yılında kısmen Türkçeye kazandırıldı, 1916’daki konuşmasının metni ise hâlen elimizde bulunmamaktadır. 1920’lerden sonra Halide Edib’in sadece İngilizce olarak yazdıklarını inceleyen kimi araştırmacılar da onun bu muhalif yönünü, siyasal şiddete karşı direncini bazı yazdıklarından görmekte zorlanmışlardır.²²⁵ 1917 sonrası Türk ve Müslümanlara karşı şiddetin yaşanmasıyla, Sevr Antlaşması’yla, Ermenistan’ın kurulmasıyla, Avrupa’da Büyük Felâket üzerine yazılanların bazılarının “Sopa Siyaseti” üzerine kurulu olmasıyla veya Mandelstam’ın *Le Sort de L’Empire Ottoman*’ı gibi bazı eserlerin oldukça ırkçı bir üslûpla yazılmış olmalarıyla birlikte Halide Edib’in bu eserlere karşı yazdığı İngilizce eserlerde soykırım konusunda savunmacı bir tavır içerisinde olduğunu ve muhalif sesinin kısıldığını gözlemleriz.

Halide Edib’in eserlerini kronolojik olarak takip ettiğimizde “milliyetçi dönüşümü” tarihsel olarak Mütareke Dönemi ve sonrasıyla eşzamanlıdır (örneğin, *Ateşten Gömlek*) ve özellikle İngilizce yazdıklarında (öncelikli olarak *The Turkish Ordeal* ve *Turkey Faces West* ve hatta bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz *Conflict of East and West in Turkey*) bu dönüşümü gözlemlemek mümkündür. Bir başka deyişle, 1918’den sonra yazdıklarında Halide Edib “Cumhuriyet anlatısı”na yakın argümanlar kurmaya başlar.

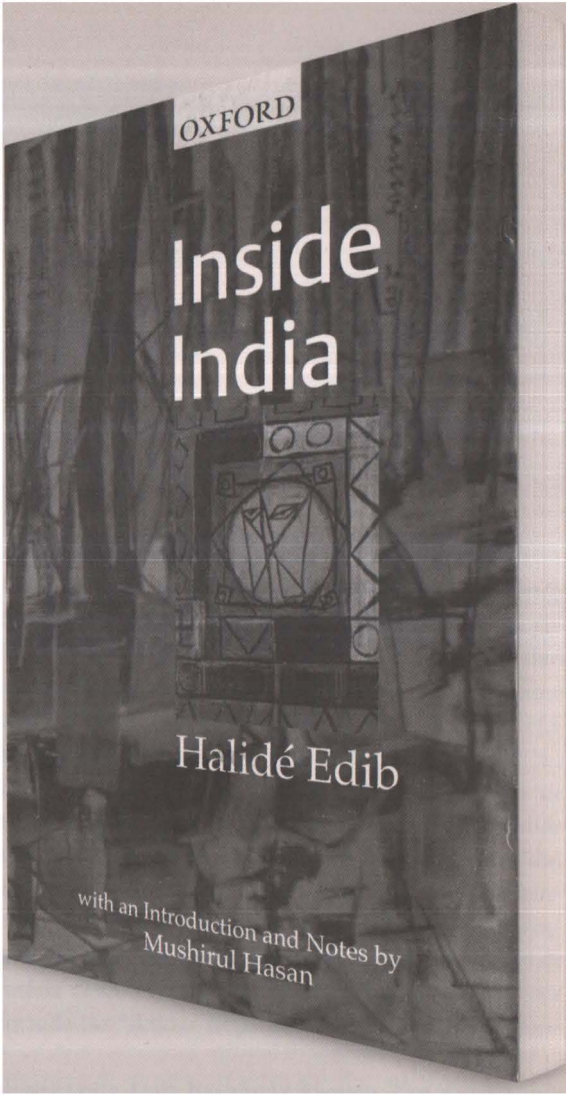
Aslında bu “milliyetçi dönüşüm” Kuvay-ı Milliye üyeleri tarafından da paylaşılan bir duruştur. Taner Akçam, Türk tarafının suçluları ulusal hukuk altında aslında yargılamak istediğini vurgular. Müttefiklere göre savaş dönemi İttihadçılar tarafından işlenen suçlar, Anadolu’nun Müttefikler arasında paylaştırılmasıyla cezalandırılmalıdır. Kurtuluş Savaşı “ulusal özerklik” ve ulusal veya uluslararası mahkemeler tarafından yargılanan suçluların arasındaki gerilimli alanda ortaya çıkmıştır. Zamanla Anadolu’nun parçalan-

²²⁴ Bkz. Nihanian, *Edebiyat ve Felâket*, s. 215-234. (Zabel Yesayan’ın *Yıkıntılar Arasında* başlıklı eseri tam olarak 2014’te Aras Yayınevi tarafından Türkçe olarak yayımlanmıştır.)

²²⁵ Bkz. Keith David Watenpugh, “Between...”

ması ve Ermeni katliamında suçluların yargılanması birbirinden ayırt edilemez bir hale gelir. Anadolu'nun bölünmesini isteyen Müttefikler dava sürecine karşı ilgilerini kaybetmeye başlarlar. Tabii Taner Akçam'ın bu konudaki sorusunu da unutmamak gerekir: Müttefikler Misak-ı Milli'yi savaş suçlularının yargılanması önkoşuluyla kabul etseydi, bu durum Türkiye tarihinde soykırımın kabulüne vesile olur muydu?²²⁶

Akçam'ın argümanlarının benzerini Halide Edib'in 1919 sonrası değişen tavrında da gözlemek mümkündür. Sormamız gereken önemli soru: Birinci Dünya Savaşı sonrası salt İttihadçıların yargılanması söz konusu olsaydı ve Ermeni Soykırımı Osmanlı'nın ya da yeni kurulacak Türkiye'nin topraklarının İttifak kuvvetleri tarafından paylaşılmasıyla bağdaştırılmasaydı, Halide Edib yüzyılın ilk 20 yılında gösterdiği muhalif aktivizmini İngilizce olarak daha güçlü bir şekilde ifade edebilir miydi? Bu soruyu daha da ileri götürebiliriz. 1920'lerdeki "insan hakları" söylemi emperyalizmle ve ırkçılıkla iç içe gelişmemiş olsaydı, Halide Edib'in savunmacılığını artıran "barbar Türk" ve "Sopa Siyaseti"yle mücadele etmek zorunda olmamak, onu kendi tanıklığının da olduğu 1909 katliamı ve 1915-16'daki soykırımın tutarlı bir "tanığı" olmaya, uluslararası platformda gelişen insan hakları deklarasyonlarını da Ermeni örneğini temel alarak şekillendirmeye yönlendirebilir miydi?



İKİNCİ BÖLÜM

 iddetsizlik: Hindistan ve ötesi

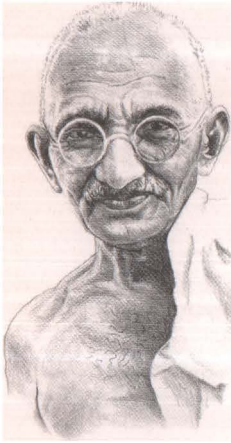
**Mushirul Hasan'ın Giriş yazısı ve notlarıyla
Oxford University Press'in bastığı
Inside India kitabı.**

İKTİDAR ELEŞTİRİSİ OLARAK ŞİDDETSİZLİK...

Inside India, Halide Edib'in felsefi ve siyasi olarak "şiddetsizliği" tartıştığı en önemli metinlerden biridir. Halide Edib bu eserde bağımsızlaşma yolundaki Hindistan'da kişiler ve örgütler üzerinden gelişen siyasi tartışmaları analiz eder; aynı zamanda tüm aktörleri "siyasi özne" olarak kurgulamanın yöntemleriyle deney yapmaya çalışır. *Inside India*'daki siyasi analizler ve Halide Edib'in "siyasi özne" olarak incelemeye çalıştığı Hint kadın ve erkekleri aslında hem Avrupa bağlamındaki Hindoloji söylemi,¹ hem de Türkiye'de Hindistan üzerine yazılanlara göre oldukça özgün bir konumdadır. Halide Edib'in ütopyası sömürgecilik karşısında birleşik, sosyalist bir Hindistan'dır, şiddetsizlik de direnişin en önemli prensibidir. Hindistan örneği "şiddetsizlik" ve "vicdani ret" tartışmaları için merkezi olsa da, *Inside India*'da tartışmalar aynı zamanda "şiddetsizliği" hem İngiliz sömürgeciliğine karşı, hem de kitabın basıldığı dönemdeki (1937) Nazi politikalarına ve artan militarizme karşı uluslararası platformda bir "iktidar eleştirisi" olarak göstermeye yöneliktir.

Inside India, *Hindistan'a Dair* başlığıyla kısmen *Tan* gazetesinde (1930), bütünlüklü olarak ise *Yeni Sabah*'ta (1940) tefrika edilmiş olsa da o dönem pek ses getirmemiş ve ancak 2014 yılında Can Yayınları tarafından kitaplaştırılmıştır. Paris'te geçirdiği yıllar boyunca (1929-39) Halide Edib'in

1 Bkz. Inden, s. 402.



Mahatma Gandi.

Hint siyasi liderleriyle ilişkilerini pekiştirdiğini, Hintli tanıdıklarıyla arasındaki mektuplar sayesinde de merak duyduğu pek çok konuyu tartıştığını, Hint siyasetiyle ilgili incelemekte güçlük çektiği detayları Hintli dostlarına danıştığını gözlemleriz. *Ateşten Gömlek*, 1932'de İngilizceye çevrildikten sonra *Daughter of Smyrna* başlığıyla Lahor'daki bir Ahmediye örgütü tarafından basılır. Böylelikle, kitabın önsözünde editör M. Y. Khan'ın da ifade ettiği gibi, Halide Edib Hindistan'daki milliyetçi duyguların alevlenmesine *Ateşten Gömlek*'le katkıda bulunur. 1935'te ise yaklaşık yirmi yıl önce, 1913'te İstanbul'da tanıştığı, o dönem Hindistan hükümetinin desteğiyle İstanbul'a gönderilen tıp komisyonunun başkanlığını yapan, Dr. Ensari tarafından bir dizi konuşma vermek üzere Delhi'deki Camia-i Milliye-i İslâmiye'ye davet edilir. Halide Edib'in konuşmalarına katılmak isteyen onbin-

lerce izleyicinin bilet satın alarak konferans salonlarını doldurması yazarın Hindistan'daki popülarlığının en açık göstergesidir. Haydarabad'da Şehir Meclisi'nde yaptığı konuşmaya 5 bin kişi, Kalküta'daki konuşmasına ise 10 binin üzerinde dinleyici katılır. Halide Edib'in Camia-i Milliye-i İslâmiye'de yaptığı sekiz konuşma *Conflict of East and West in Turkey* (*Türkiye'de Şark-Garp Çatışması*) başlığı altında Lahor'daki S. M. Eşref'ten 1935 yılında Delhi'deki ev sahibi Dr. Ensari'nin önsözüyle kitaplaştırılır.²

2000'lerden itibaren kadın çalışmaları, sömürgecilik sonrası eleştiri ve Türk edebiyatına olan ilginin artmasıyla birlikte Halide Edib'in eserleri yeniden basılır. *Inside India*'nın yeni baskısı önce 2002 yılında Oxford University Press'ten, müteakiben 2009'da *Conflict of East and West in Turkey, East Faces West: Impressions of a Turkish Writer in India* başlığıyla Aakar Books tarafından yayımlanır; son olarak da Halide Edib'in Hindistan yolculuğunu inceleyen bir eser yayımlanır: *Between Modernity and Nationalism: Halide Edib's Encounter with Gandhi's India* (Mushirul Hasan, *Modernlik - Milliyetçilik ekseninde: Halide Edib'in Gandhi'nin Hindistan'ıyla Karşılaşması*).

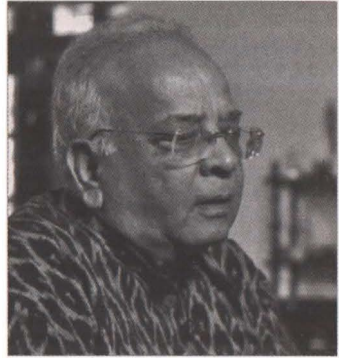
HALİDE EDİB'İN SİYASİ TELEOLOJİSİ...

Halide Edib, *Inside India*'da İngiliz sömürgeciliğini eleştirecek ve bağımsızlık mücadelesindeki Hindistan içindeki olası politik ihtimalleri tartışacaktır. Halide Edib, kendisini Kongre Müslümanlarına yakın bulur. Hindu ve Müslüman Cemaatçilerinden farklı olarak, Halide Edib, Abdülğaffar Han portresiyle, tek ulus prensibini pekiştirir. *Inside India*, Gandhi'ye övgü dolu bir metindir. Gandhi, Hindu-Müslüman birliğinin lideri olarak temsil edilir. Halide Edib, Dr. Ensari ve Abdülğaffar Han'ın siyasi fikirlerinin buluştuğu nokta olan "demokratik ve sosyalist" Hindistan projesiyle öne çıkar.³ Ayrıca, Abdülğaffar Han'ın felsefesinde en beğendiği unsur, İslâm'la tek barışabilecek ideolojinin sosyalizm olduğunu iddia etmesidir.

Halide Edib, Hint milliyetçiliğiyle Müslüman kimliklerini bir arada yaşatabildikleri için, Camia-i Milliye-i İslâmiye'deki tüm Hintlilere hayranıdır. Mushirul Hasan'a göre, Kongre Müslümanları hakkında yazılan istisnai bir eser dışında,⁴ Halide Edib bu analizi yapan yegâne yazardır.⁵ Camia'da verdiği konuşmaları derlediği *Conflict of East and West*'te 1920'lerde Türkiye'de yapılan reformları değerlendirir. *Conflict*, aynı zamanda yazarın Hintli okurları için de didaktik ve yol gösterici bir metindir. Eserde, bizlere kadınlar söz konusu olduğunda, kadınların oy haklarına sahip olduğu, aile hukukunun yeniden düzenlendiği (örneğin, çokeşliliğin yasaklandığı), kadınların erkeklerle eşit mesleki haklara sahip olduğu bir Hindistan haritası çizer.

Halide Edib, sınıf eleştirisini *Inside India*'nın farklı bölümlerinde tekrar eder. Bu konuda özellikle İngilizleri suçlayacaktır:

İngilizler Batılılaşmanın tüm menfaatlerini (tabii belalarını da) üst-orta ve üst sınıfa hibe etmeselerdi, tüm enerjilerini köylüleri kalkındırma yolunda kullansalardı, nasıl bir Hindistan olurdu, düşünün!⁶



Halide Edib, Camia'daki Hintli Müslümanların İslâmi kimlikleriyle Hint milliyetçiliğini birarada yaşatabilmelerini önemli bir özellik olarak nitelendirir. Mushirul Hasan'a göre bu yorumlar çok önemli sayılmalıdır.

3 *Inside India*, s. 227-228.

4 Bkz. W.C. Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, 1945.

5 Hasan, *Inside'in* Önsözü, s. xii. Halide Edib'in Hindistan Kongresi analizleri için bkz. *Inside India*, s. 166-167.

6 *Inside*, s. 49.

TÜRLER-ARASI BİR METİN...

Bu bölümde, *Hindistan'a Dair*'in kısaltılmış bir versiyon olduğu dikkate alınarak, *Inside India*'yı ele alacak; yazarın *Hindistan'a Dair*'de *Inside India*'da varolan hangi tartışmaları sessizce geçiştirdiğini incelemeye çalışacağım. *Inside India* bir kadın yazarın kaleminden çıkan, katılımcı gözleme, görüşmelere ve biyografiye dayalı, Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinde siyasete ve siyasi aktivizme vurgu yapan, dini pratikleri siyasi aktivizmle iç içe inceleyen, kadın ve erkek aktivistlerin seslerinin mümkün olduğunca duyulmasını sağlamayı hedefleyen bir eser olarak öne çıkar.

Inside India tarihyazımı, toplumsal cinsiyet, sınıf, sömürgecilik ve oryantalizm eleştirisi açısından Halide Edib külliyatı içinde özgün bir konumda olduğu gibi, aynı zamanda türler-arası bir deneydir. Barındırdığı farklı türleri göz önüne aldığımızda, *Inside India* sadece “anı” veya “seyahatname” değildir. Esere yazarın Hindistan'da tanıştığı liderlerin, aktivistlerin, dostların portrelerini içeren “biyografik sözlük” de denebilir.⁷ Halide Edib burada biyografik sözlüklerdeki gibi alfabetik olarak değil, tematik ve bazı bölümlerde kronolojik sıralamayla tanıştığı kadın ve erkek karakterlerin biyografilerini büyük bir titizlikle yazar. Bu kişilerin aldıkları eğitim, okudukları kitaplar, siyasi fikirleri, evleri, Hindistan tarihindeki önemleri, Avrupalı ve Türkiyeli çağdaşlarıyla benzerlik veya farklılıkları, Hindistan için kurguladıkları ütopyalar bu sözlüğün temel taşları olarak öne çıkar. Bu sayede, eserde Gandhi, Nehru, Sarojini Naidu, Muhammad ve Şevket Ali, Muhammad İkbâl başta olmak üzere Abdülgaffar Han'dan Dr. Zakir Hüseyin'e, Gandhi'nin eşi Sister Kasturbay'den Zohra Ensari'ye kadar detaylı bir portre panoraması buluruz.

Halide Edib, Hint siyasi tarihini örnek alarak tüm dünya ülkelerine ve özellikle sömürgecilik karşıtı direniş hareketleri için örnek göstermek istediği Gandhi gibi bir karizmatik lideri bulmuştur. Ancak Hint tarihini sadece Gandhi'nin biyografisini merkez alarak yazmaya da karşıdır. Bu yüzden tarih anlatımına yaklaşımı, çoğulcu biçimde Gandhi'nin düşüncesinde etkili olan kişilerden bahsetmek olduğu kadar, 1930'ların sonlarında aktif siyasette etkili olan liderlerin yaşamlarını da ayrıntılı olarak içermektedir.

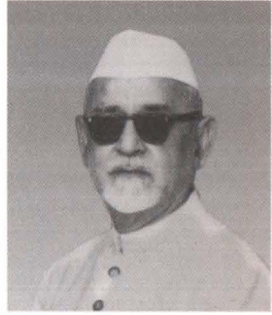
7 Biyografik sözlüğün erken örnekleri 9. yüzyılda İslâm dünyasında görülür. Bu türün, Halide Edib'in yazdığı dönemden önce Hindistan'da da birkaç örneği vardır. Halide Edib'in okumuş olabileceği (*Inside India*'da geçen karakterlerden bazılarını da içeren) bir örnek Hayavadana Rao'nun İngilizce yayımladığı *The Indian Biographical Dictionary* 1915'idir. 9. yüzyıldaki örneklerinde de Rao'nun Hint biyografik sözlüğünde de kadın tarihsel aktörler bulunur. Rao'nun biyografik sözlüğü sömürge kurumlarında yer alan İngilizleri de kapsar.

Halide Edib, *Inside India*'da, daha önceki eserlerinde, Osmanlı ve Türkiye tarihini ele alırken (özellikle otobiyografisi *Memoirs* ve *The Turkish Ordeal*'da, ayrıca *Turkey Faces West*'te) ihmal ettiği kadın ve siyaset konusunu ön plana çıkarmaya çalışır. Bir biyografik sözlük olarak *Inside India*, kadın portrelerini tanımamıza da imkân sağlamaktadır.

İngiliz karakterlerin yokluğu bu biyografik sözlüğün bağımsızlık yolunda bir tanıklığının (ya da ütopyasının) da ifadesidir. Sömürgecilğe karşı olası en büyük dirençlerden biri, Hindistan tarihini İngilizlerin hegemonyası dışında yazabilmektir.

Inside Inside, Hindistan'ın Oryantalist kurgulanış biçimlerine karşı bir direniştir. Hint tarihi aktörlerini kendi tarihlerinin özgün siyasi öznelere olarak betimler. Kitap, bir yanıyla Hindistan'ın farklı şehirlerini, değişik dini ve kültürel platformları tarif eden bir seyahatnamedir. Özellikle "India Seen on Highways and Byways" bölümünde Aligarh, Lahor, Peşaver, Lucknow, Benares, Kalküta, Haydarabad ve Bombay bölümlerinde anlatıcı Hindistan'ı egzotikleştiren Avrupa seyahatnamelerini eleştirir, sömürgecilik ve kast eleştirisini derinleştirebilmek adına gözlemlediği "fakirlik", "ayrımcılık", "sınıf" ve altyapı sorunlarıyla ve bu sorunların kökenleriyle ilgili analizler yapar.

Inside India, aynı zamanda "katılımcı gözlem"⁸ metoduyla yazılmış bir etnografi örneğidir. Anlatıcı anlattığı tarihsel aktörleri gözlemlediği gibi, onlarla birlikte Hindistan'daki mücadelenin ve tartışmaların içinde yer alır, kendi pozisyonu üzerine de sürekli eleştirilerde bulunur. Eser, siyasi analizleri mümkün kılan bir sömürgecilik ve kapitalizm eleştirisi; Hint milliyetçiliğinin olumlu olduğu kadar olumsuz yönlerini, Hint Müslümanlarının siyasi tartışmalarını, Hilâfet hareketini; hâlâ bu hareketin romantik izlerini taşıyan 1930'lar Hindistan'ı için önemini, ayrıca 1924'te Türkiye Cumhuriyeti için ve o dönemin Hindistan kaynaklı Hilâfet hareketi için farklı anlamlarını ele alır. *Inside India* Hindistan ve bağımsızlık mücadelesindeki uluslar için ve özellikle liderlik kültü, Mahatma Gandhi ve Gandhi'nin reformist çalışmaları, çokkültürlülük analizleri, İngiliz sömürgeciliği eleştirisi, pan-İslâmizm ve mil-



Camla-I Millîye-I İslamiye'nin kurucularından Hindistan'ın ilk Müslüman cumhurbaşkanı olan Dr. Zakir Hüseyin (1897-1969), halk düşüncelerinden dolayı bazı Hint Müslümanlar tarafından eleştirilmiştir.

⁸ "Katılımcı gözlem" için antropolog Cushing'in eserlerine bakılabilir. Örneğin *Zuni: Selected Writings of Frank Hamilton Cushing*, University of Nebraska Press, 1979.

liyetçilik tartışmaları üzerinden düşünüldüğünde de, bu anlamda bir siyasi ütopyadır. Kitap aynı zamanda kişisel gözlemler, anekdotlar ve hatıralar içeren bir otobiyografi örneğidir.

ORYANTALİST KURGU OLARAK HİNDİSTAN

Ronald Inden'a göre Hindoloji çalışmalarında en belirgin pozisyon, araştırmacının kendi bilgisinin doğal ve nesnel olduğu varsayımı üzerine hareket etmesi ve kendi pozisyonunun siyasi tartışmaya açık bir perspektif olduğunu gözönünde bulunduramamasıdır.⁹ Ayrıca Hindoloji'de araştırmacı ve araştırılan arasında hiyerarşik bir ilişki vardır. Hindoloji söylemi Hint medeniyetini Batı medeniyetinin antitezi olarak inceler, rasyonel olmayan "kast" ve kastı meşrulaştıran din olarak Hinduizm bu denklemde "Hint medeniyeti"ni temsil eder. İnsanın tarihsel ve siyasi aktör olabilmesi Hindoloji söyleminde bir "devlet" ya da "pazar" sayesinde değil, özcü bir biçimde "kast"la bağdaştırılır. Bu durumun sonuçlarından bazıları şu şekilde sıralanabilir: 1) Hint siyasi kurumları önemsenmez, 2) Bu "kurgusal" Hindistan'ı inanılır kılmak için, Hint düşüncesi rasyonel ve mantığa dayalı bir alandan bağımsız, sembolik ve mitik bir alan olarak tasvir edilir, 3) Kastı meşrulaştıran Brahmanizm ya da Hinduizm "idealist", dolayısıyla apolitik olarak tarif edilir.¹⁰ 4) Kasta farklı anlamlar da yüklenir: Kast kurumu yüzünden Hindistan siyasi ve ekonomik olarak yeterince gelişmemiştir; Hintliler kendi hayatlarının yönünü tayin edememiş,¹¹ bunun yanı sıra fetihlere karşı da kendilerini savunamamışlardır.¹²

Inden'a göre Hindoloji çalışmaları içinde Hindistan üzerine yapılan araştırmalar ikiye ayrılabilir: 1) Epistemolojik varsayımlarında pozitivist veya deneyci, ontolojik varsayımlarında realist ya da materyalist, 2) Alternatif olarak romantik, ruhani ya da idealist.¹³

Romantik pozisyonu tutan araştırmacılar faydacıl düşünürlerin eleştirdiği noktaları överler. Romantikler için pozitivistlerin eleştirel olarak tanımladıkları mitler, kozmolojiler, gelenekler ve felsefe büyük ilham kaynağıdır. Fakat romantikler bu mitleri överken kendi pozisyonlarını kutuplaşan herhangi bir uç üzerinden değil, pozitivist ve romantiklerin arasında bir yerde tanımlarlar.¹⁴

9 Inden, "Orientalist Constructions of India", *Modern Asian Studies*, Sayı 20, No. 3, s. 402.

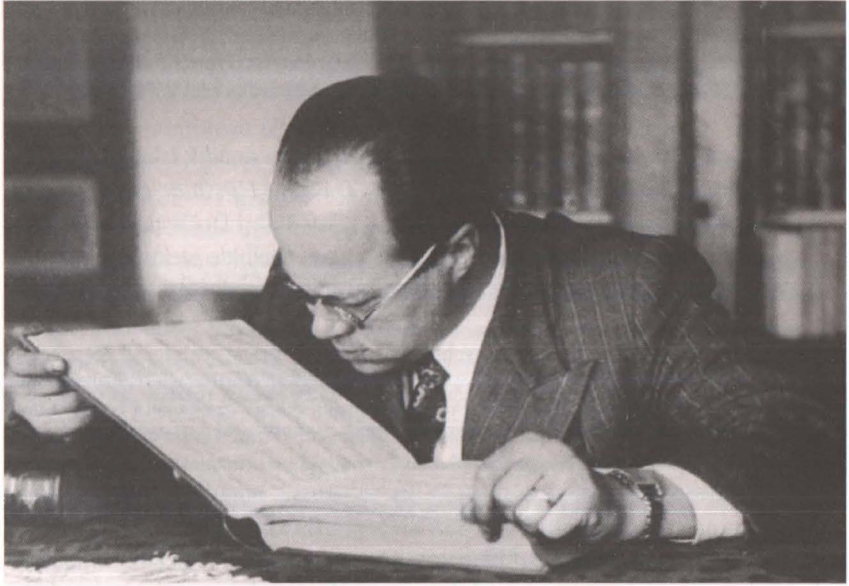
10 Inden, a.g.m., s. 402.

11 Inden, a.g.m., s. 428.

12 Inden, a.g.m., s. 403.

13 Inden, a.g.m., s. 430.

14 Inden, a.g.m., s. 433.



“Tanımıyoruz Hint’i. Tasavvufun ana kaynağı olan Hint’i tanıımıyoruz...” diyen ve Hint tarihi, edebiyatı ve mitolojisi üzerine önemli yorumlarda bulunan ünlü düşünür Cemil Meriç (1916-1987).

“ORYANTALİZM ALLA TURCA”

Hindistan hakkında Türkçe yazılanlar üzerine en kapsamlı bibliyografya Fuat Aydın’ın “Hint din, düşünce tarihine dair Türkçe bir bibliyografya denemesi”dir.¹⁵ Genel hatlarıyla Hindistan üzerine yazılanlara baktığımızda Hint tarihi, mitolojisi, siyaset tarihi, edebiyatı hakkında sayılı eser olduğunu gözlemleriz; ayrıca varolan eserlerin çoğu Avrupalı Oryantalist kaynaklara dayanılarak yazılmıştır.

Cemil Meriç, 1955-65 arası düzenli olarak yazdığı *Jurnal*’inde Hindistan üzerine yazılanlarla ilgili hoşnutsuzluğunu şu kelimelerle ifade eder:

[...] El-Birûni fikir hazinelerini taşımış Doğu’ya, Yunan felsefesiyle Himalaya bilgelerinin felsefesini karşılaştırmış, İslâm tasavvufuyla Hint tasavvufunu kaynaştırmış. El-Birûni’ye rağmen tanıımıyoruz Hint’i... Tarihin bütün kör düğümlerini kılıcıyla çözen ve kaderin karanlıklarını kılıcının pırıltısı ile aydınlatan Osmanlılar tefekkürde monogamdılar, Kur’an’la Hadis

¹⁵ Fuat Aydın, “Hint din, düşünce ve tarihine dair Türkçe bir bibliyografya denemesi”, *Divan: İlmî Araştırmalar* 16, 2004, s. 161-181.

yetiyordu onlara... Ne Dara Şükûh'un adını duyular, ne Upanişatların varlığından haberdar oldular. Tanımıyoruz Hint'i. Tasavvufun ana kaynağı olan Hint'i tanımlıyoruz. Osmanlılar İran tasavvurunu vülgarize etmekle yetindiler. Bhagavad Gita'nın tercüme edilmediği tek dil Türkçe'dir.¹⁶

Hindistan temalı oyunlarıyla 19. yüzyılın en tanınmış isimlerinden Abdülhak Hamid, kimi araştırmacılara göre *Duhter-i Hindu* ve *Finten*'de "sö-mürge edebiyatı"nın ürettiği Aydınlanmacı Batı-Vahşi Doğu arasındaki ikiliği sorunsallaştırmaya çalışsa da,¹⁷ Meriç'e göre, özellikle mektuplarında yalnızca Hindistan'ın egzotik bir şekilde temsil edilmesine katkıda bulunmuştur:

Abdülhak Hamid Bombay'dan bir iki kartpostal getirdi. [...] "Şair-i azam Bombay'a giderken başlıca merakı Hindistan cevizi ağaçları görmektir. 'Bel-de-i tüyur'da bol bol giderdi bu merakı. Ülkeler de kitaplara benzer. Kitaplara ve insanlara. Onlarda aradığımızı buluruz. Hamit'in mektuplarında Hint'ten tek pırıltı yok. Sanki Hint yalnız ormanları ve maymunlarıyla mevcut."¹⁸

Meriç, *Jurnal*'inde Hindistan üzerine yazılan ender kaynakların da Hint tarihi, edebiyatı, mitolojisi konusunda kapsamlı bir analiz içermediğinden hayıflanır:

Süleyman Nazif için meskenetin vatanı Hint. Bizi inkırazı sürükleyen içtimali vebanın kaynağı Ganj kıyıları. Kamus-u Alam'da yalnız coğrafyası var Hint'in. Tecessüsünün hudutları oldukça geniş olan Rıza Tevfik de hiçbir zaman Himalaya zirvelerine yükselemedi. Tasavvufu yakından ilgilenmesine rağmen Hint hakkındaki bilgisi diğer çağdaşlarınınkinden farksızdır. Koca Kamus-u Felsefe'de Hint'le ilgili tek sayfa yok.

Tanımlıyoruz Hint'i. Hikmet Bayur'un üç ciltlik Hint Tarihi'ne rağmen tanımlıyoruz. Hatta o üç ciltlik tarih müstensihisi Bayur da Hint'i tanımlıyor. Tanımlıyoruz Hint'i. Ankara Üniversitesi'nde Hindoloji diye bir şube bulunmasına rağmen tanımlıyoruz. Almanya'nın seçkin endiyanistlerinden Walter Rüben'in 'Eski Hint Tarihi'ne, Budizm Tarihi'ne rağmen tanımlıyoruz. Kanuni devrinde yazılan ve Osmanlıcadan Avrupa dillerine en fazla çevrilen Humayûnname'ye rağmen tanımlıyoruz. Binbir Gece'ye, Binbir Gün'e, Tutiname'ye, halk arasında dolaşan yüzlerce masala rağmen tanımlıyoruz. Ömer Rıza'nın çocuklar için yazılan Ramayana tercümesine, Kelile ve Dimne'sine rağmen tanımlıyoruz. Ömer Rıza da tanımlıyor Hint'i.

¹⁶ *Jurnal*, s. 148.

¹⁷ Mignon, s. 163.

¹⁸ *Jurnal*, s. 148.

[...] Osmanlılar ne Fevzi-i Hindi'yi, ne Hayyam'ı, ne Ürfi'yi anlamış. Muarraral Ebul Ala adını duyabilmek için Abdullah Cevdet'i beklemiş. [...]¹⁹

1960'lara kadar en kapsamlı Hint dilleri ve edebiyatları analizi yine Cemil Meriç tarafından *Hint Edebiyatı* başlığıyla 1964'te yayımlanır. Bu çalışma Mahmut Ali Meriç tarafından yayına hazırlanarak 1976 ve 1994 yıllarında *Bir Dünyanın Eşiğinde* başlığıyla yeniden basılır. *Bir Dünyanın Eşiğinde*'nin yöntemi Fransız yorumcularından Hint kaynaklarını özetlemek, özellikle Silvestre de Sacy'nin *Mélanges de Littérature Orientale*'i (1833), Romain Rolland'ın *Mahatma Gandhi*'si (1924) ve *La Vie de Ramakrishna*'sı (1930), Raymond Schwab'ın *La Renaissance Orientale*'i (1950) sayesinde Sanskrit Edebiyatı ve Orta Hint Dillerini, Klasik Edebiyatı, Yeni Hint Dilleri Edebiyatı'nı, Kutsal Kitapları (Vedalar, Upanişadlar, vs.) ve Dravit Edebiyatı'nı Türk okuruna tanıtmaktır. Hem kaynakları Fransız (Oryantalist) araştırmacılarıdır, hem de amacı Hint edebiyatının ve felsefesinin Avrupa'ya nasıl ulaştığını, bu yolculuğun Avrupa'da 19. yüzyıl için ikinci bir Rönesans'a nasıl yol açtığını göstermektir. Dolayısıyla 18. yüzyıldan başlayarak, Anquetil, Bernardin de Saint-Pierre, Voltaire gibi yazarlar vasıtasıyla Avrupa'ya Hint kültürü üzerinden yapılan yolculuğun ayrıntılarını anlatır. Ayrıca Cemil Meriç, Herder, Hegel ve Schopenhauer'ın 18. yüzyılda Wilkins'in İngilizce tercümesinden sonra Gita'lardan beslendiğini ifade eder. Wilhelm von Schlegel Gita'yı okumak için Sanskritçe öğrenmiş ve bu şiiri Latinceye çevirmiştir.²⁰ Tabii Gita'ların farklı düşünürler üzerinde etkilerinin analizi yoktur bu metinde. Amaç yine Avrupa felsefesinin önemli isimlerinin Gita kaynağından "kana kana içtiğini" göstermektir.²¹ Türkiye'de Hint edebiyatının algılanışı üzerine yorum yapmaz Meriç. Fakat bazı örneklerle Hint-Osmanlı arası ilişkilerden bahseder. Özellikle Avrupalı düşünürlerinden çok evvel Vedalar ve Upanişadların Farsçaya çevrilmesini sağlayan kişinin 17. yüzyılda yaşayan Şahcihanoglu Dara Şükûh isimli bir Türk Şehzadesi olduğunu iddia eder. Tüm Avrupa düşünürleri bu metinlere Farsça çeviriden ulaşmışlardır.²²

"Orientalizm alla turca"yı, Hindistan bağlamında incelemek mutlaka daha kapsamlı bir analiz gerektirir. Herzog ve Motika'nın 19. yüzyıldaki eserler tartışmasıyla Cemil Meriç arasındaki en önemli bağlantı çoğu eserin –örneğin Şemseddin Sami'nin Hindistan'daki politeizmi incelediği *Esatir*

¹⁹ *Jurnal*, s. 148.

²⁰ *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s. 144.

²¹ *A.g.e.*, s. 144.

²² *A.g.e.*, s. 61.

(1878)– Avrupalı Oryantalistlere dayanarak yazılmış olmasıdır. Bazı seyahat-namelerde Hindistan egzotikleştirilir. Hatta bazıları Hindistan’a seyahat etmeden yazılmıştır: Selanikli Tevfik’in *Musavver Hindistan Seyahatnamesi* (1900) gibi. Diğerleri ise Hindistan’daki mitleri, dinleri inceleyerek çok idealist, apolitik, İnden’in deyiimiyle “romantik” bir kurguyla karşımıza çıkarlar, ki Meriç’in *Bir Dünyanın Eşiğinde*’si de bu tarz eserlere iyi bir örnektir.

INSIDE INDIA: BİYOGRAFİK SÖZLÜĞÜN SİYASİ ÖZNELERİ

Halide Edib, swaraj yolunda Hintli aktörleri siyasi rolleri, aktivizmleri ve fikirleriyle tartışır; burada vurgulamaya çalıştığı siyasi yöntem “şiddetsizlik”tir. Gandhi-Nehru-Abdülğaffar Han portrelerinde derinlemesine tartıştığı “şiddetsizlik” de yine özcü bir biçimde Hinduizm’e ait olan bir özellik değil,²³ Müslümanların da başvurduğu bir “siyasi seçim” ya da direniş yöntemidir. Bu esnada, Halide Edib Hindistan’da swaraj yolunda paralel olarak yürütülen sosyal çalışmalardan da bahsedecektir. Örneğin dokunulmazlık ve kast tartışması (Gandhi bölümünde) Hinduizm içinden eleştirilecek, aynı zamanda çözümleri tartışılacaktır. Bu bölümde, *Inside India*’da biyografilerin temsilinde toplumsal cinsiyete dayalı farklılıklar olduğu için, erkek ve kadın siyasi aktörleri ayrı başlıklar altında incelenecektir.

Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948)

Hindistan deneyimiyle birlikte aradığı “karizmatik lider”i bulmuştur: Mohandas Karamchand Gandhi. Hatta Halide Edib’in o dönem Gandhi’ye düşkünlüğü başka yazarlar tarafından da onaylanır. Nâzım Hikmet, Kemal Tahir’e yazdığı mektuplarda Halide Edib’den “Gandhi’ci Halide Edib” diye bahseder.²⁴ Yazarın Gandhi’ye ilgisi tek taraflı değildir. Gandhi de Halide Edib’in Hindistan ziyaretini çok önemsemiş, 19 Ocak 1935’te Halide Edib’in Camia-i Milliye-i İslâmiye’deki konuşmasının başkanlığını yapmış,²⁵ ayrıca köylerdeki faaliyetlerini daha somut bir şekilde anlatabilmek için Halide Edib’i gezdirmiş, kendisine ev sahipliği ve rehberlik yapmıştır.²⁶

23 İnden, a.g.m., s. 409-410.

24 Nâzım Hikmet’e göre Halide Edib’in eserlerinde 3 dönem vardır: “Birinci devrede hâkim muhteva, mazi hasreti, lirik ve mistik felsefi idealizmdir. İkinci devrede hâkim unsur cinsiyet kavgasıdır: kadın erkek cinsleri birbirine düşman iki kutuptur.” Nâzım Hikmet, Halide Edib’in “Edebiyat kariyerindeki olgunluk dönemini “maziseverliği baki, ıslahatçı, demokrat, sosyal meselelere eğilen Gandhi’ci Halide Edib” diye betimler: “Üçüncü devrede kendi bakımından sosyal meseleler ön plana gelir.” (Nâzım Hikmet, *Kemal Tahir’e Mapusaneden Mektuplar*, Adam Yayınları, İstanbul, 1991, s. 23)

25 *Inside India*, s. 50.

26 A.g.e., s. 43.

Karizmatik Liderlik

Inside India'daki Gandhi, sadece Hindistan için değil, tüm dünya için ümit vaat eden bir liderdir. Halide Edib, Gandhi'yi Lenin'e benzetir ve daha da üstün bulur. Lenin hem şiddet hem de şiddet içermeyen yöntemleri kullanır, büyük bir devletin tüm güçlerine hükmeder. Oysa Mahatma Gandhi şiddetsizlik sınırları içinde kalır; siyasi projelerine şekil vermek için hiçbir devlet gücü kontrolü altında değildir. Hatta tam tersine, halkını kendisi zulüm altındayken, kimi zaman hapishaneden yönetmek zorunda kalır.²⁷

Halide Edib, Gandhi'nin karizmatik liderliğini vurgulayabilmek için öncelikle "karizmatik liderliği" tanımlar; tartıştığı iki kategori içinde, Gandhi'ye ikinci kategoride yer verir. İlk tip karizmatik lider onun tanımıyla "Napolyonvari"dir: "[Bu tarz liderler] kitleleri kendi egoları peşinde ölüme sürüklerler. Bu tip lider insanların içindeki iktidar, hırs ve şiddet tutkusunun abartılmış dışavurumu olduğu için tüm dünyayı hipnotize edebilir. Ama Napolyonvari liderin aynı zamanda yüksek rütbelere ihtiyacı vardır. Taç, taht, bilmem neleri olacak, yoksa olmaz. Bu tip liderlerin iktidar süslerini kaybetmeleri mümkün değildir, normal insanlar gibi yaşamaları söz konusu değildir."²⁸ İkinci tip karizmatik lider ise, Buda veya İsa gibi karakterleri çağrıştıırır ve özde ilk tipten çok farklıdır:

Ama her ne kadar insanlar basit olsa da, birbiriyle çelişkili ihtiyaçları, arzuları olabilir, bu yönden davranışlarını tahmin etmek zordur. Olağanüstü egoizminin, gözü kan olan bürümüşlüğü'nün yanında, sevgi, merhamet, insanlığa daha iyi hizmet etme ve geliştirme merakı da vardır. İşte bu duyguları gelişmiş alternatif büyük insan Buda veya İsa'dır... bu kategoriye Mahatma Gandhi'yi de katabiliriz. Çağımızda kimse, aziz ve peygamberler zamanından bu yana, iyiliğin yanında olduğu için, kitlelerin bu kadar sevdiği bir konumda olamamıştır. [...] Sadece Gandhi değil, onun izinde olan hayranları[nı] da tüm dünyanın takdirle karşılaşması gerekir. Çünkü Gandhi'yi izlemek demek hiçbir dünyevi beklenti içinde olmamakla eşdeğerdir. Hatta çoğu zaman Gandhi'yi takip edenler cezalandırılırlar. [...]²⁹

Gandhi ve Buda benzetmesi en çarpıcı biçimde 1948'de Gandhi'nin öldürülmesinden kısa süre sonra kaleme aldığı ekte yer alır.³⁰ O beyaz

²⁷ A.g.e., s. 201.

²⁸ A.g.e., s. 50-51. (Çeviri bana aittir)

²⁹ A.g.e., s. 51.

³⁰ Bkz. *Inside India*, s. lxxix-lxxiii. Yazının tarihi, 11 Ekim 1948'dir. Bu bölüm 2002'de yayımlanan *Inside India*'nın ilk bölümü olarak Mushirul Hasan tarafından eklenmiştir. Aslında bu orijinal metnin (yani 1930'larda basılan *Inside India*'nın) bir parçası değildir; fakat Halide Edib'in Gandhi

esvabın içinde, omuzları iki keskin uç, yüzü hareketsiz, Buda'ya benziyordu.

'Raghuwar Tumko meri laj...' dedi pandit, sitarıyla eşlik ederek. Tellerden çıkan müzik devam etti, tüm kalabalık, hatta mekânın tümü, Buda'ya benzeyen adam bile müzikte erimiş gibiydi. [...] Bu ahenk hem duyguların verdiği rahatsızlıktan uzak, insanı kendi bedeninden özgürleştirir gibiydi. Gerçekten bedeninin varlığından daha yükseklere çıkıyordu insan [...] huzura eriyordu, kaygılarından ve geçmiş denen çöplüğün birikimlerinden arınıyordu.

Tüm arzularını bir yana bırakan, kaygılardan ve "ben" ve "benim" ekleninden özgürleşen insan... huzura erecektir.

İçinde tüm arzuları dindiren insan, okyanusta dinen sular gibi [...] huzura erecektir.³¹

Bu bölümde olduğu gibi, *Inside India*'daki Gandhi bölümleri bize liderin mistik özelliklerini vurgulayan sahneler çizer. Fakat bunlar Gandhi'yi, İnden'in deyimiyle "apolitik" bir kimlikle temsil etmeye yönelik sahneler değildir. Gandhi bölümlerinde olduğu kadar başka liderlerden bahsederken de kişisel alan; metafizik, inanç, vicdan ve siyaset birbiriyle birebir örtüşen, hatta birbirini tamamlayan, geçişken alanlar olarak tarif edilir.

Gandıcilikte siyaset ve kişisel irade/hayat birbirinden ayrılamaz, birbirini bütünler. Siyasi alanda hedeflenen barış, sömürgecilğe karşı duruş, şiddetsizlik; kişisel terbiye, ahlâk, irade ve vicdandan geçer. Gandizm, bu yüzden tüm "dinleri" kucaklayan bir felsefedir. Gandhi'nin dua etme ritüellerine farklı dinlerden, inançlardan insanlar katılır; bu ritüellerin önemi hem barıştırmacı, birleştirici potansiyel taşımaları, hem de çoğulculuğu hedefliyor olmalarıdır. Dini ritüeller, birleştiren ve barışa yönlendiren çatışmayı engelleme potansiyelleriyle *Inside India*'da merkezi bir yerdedir. Herhangi bir din değil, çok-dinlilik, sadece birtakım insanlara özgü mekânlar değil, herkesin, kadın, erkek, her sınıfın yan yana olabileceği mekânlar, birlikteliği vurgulamak için önemlidir.

Birlikte yiyip oynayıp şarkı söyleyelim, ama zaman zaman da birlikte dua edelim. Tüm uyuşmazlıkların çaresidir dua – birbirimize karşı silahlarımızı indirdiğimiz yegâne andır...³²

portresiyle ilgili bize önemli ipuçları verdiği için burada alıntılanmak istedim.

31 A.g.e., s. lxxii.

32 A.g.e., s. 38.

Inside India'da ele alınan tüm mistik özelliklerine, metafizikle olan ilişkisine rağmen Halide Edib'in vurgusu Gandhi'nin "apolitik" olmadığıdır. Yazarın, 1935'teki Gandhi'yi ziyareti ve sonrasını Gandhi açısından kişisel ve siyasi bir kriz dönemi olarak tarif edebiliriz.³³ Buna rağmen (ve belki de tam da bu nedenle) Halide Edib, Gandhi'yi siyasetten uzak bir şekilde değil, onun siyasi faaliyetlerinin altını çizerek tasvir eder ve eylemlerini Hindu-Müslüman birliğini pekiştirici olarak niteler. İlginç olan, Gandhi'nin kendisinin de Halide Edib'in ziyaretini Hindu-Müslüman birliği için çok olumlu görmesidir. Gandhi kendi konuşmasında Hindistan ve Türkiye arasında pek çok paralel özellikten bahsetmiş, Hindistan Müslümanları ve Türk Müslümanları arasındaki benzerliklere değinmiştir. Bu esnada, Halide Edib'in ziyaretinin de Hindu ve Müslümanları birleştirebilecek güçte olduğunu dile getirmeye çalışmıştır: "[Hindistan Müslümanları], ki onlar kemiklerimizin etimizin bir parçasıdır, Halide Edib'in [Begum Saheba] aramıza katılması Hindu ve Müslümanları hiç kopmayacak bir bağla birbirine kenetlesin."³⁴

Halide Edib de belki Gandhi'nin Hint Müslümanları arasında lider olarak iktidarının azaldığını fark ettiği için tüm konuşmalarında ve *Inside India*'da yaptığı Hindistan yorumlarında, Hindu-Müslüman birliğini ve Gandhi'nin Müslümanların da lideri olduğunu vurgular. Gandhi'nin lider olarak gücü, aslında sadece Doğu ülkeleri için uygulanabilecek bir model değil, aynı zamanda Avrupa'nın sanayileşmesine, materyalizmine karşı örnek teşkil edecek potansiyeledir. Dolayısıyla, Halide Edib'in Gandhi'si tüm dünyanın üzerinde çalışmasını, örnek almasını istediği bir liderdir. Hatta *Conflict*'te Gandhi'ye "ideal neo-Müslüman" lakabını takar.³⁵

Hem Doğu hem de Batı dünyası [Gandhi'yi] yakından gözlemlemelidir, çünkü hem Doğu'nun hem de Batı'nın kurtuluşu için yöntemler üretmektedir. Batı'ya özgür, güçlü, etik ve barışçıl bir Doğu'yla birlikte çalışmanın yolla-

33 1935'te Halide Edib'in karşılaştığı Gandhi'yi tanımlamaya çalışırsak, bu dönemin Gandhi'nin aktif siyaseti, yani Kongre'yi bıraktığı (1934'ten sonra), aynı zamanda Hint Müslümanları arasında da önemini yitirmeye başladığı bir dönem olduğunu iddia edebiliriz. Gandhi'nin Kongre'de aktif olmak istemesinin en önemli nedeni Hindistan ulusu için birlikteliği sağlamak ve Kongre'nin o ulusun sesi olma konusundaki meşruiyetini elde etmektir. Fakat bu iki amaç doğrultusunda da tüm ümitleri hızla yerle bir oldu. Müslüman ve Hindular politik olarak ikiye bölündüler, bu anlaşmazlık çoğu zaman kanlı sahnelerle de yol açtı. Gandhi bütün bunların yanı sıra yaşlanmaktaydı; uygulamaya koyduğu siyasi pratikler, şiddetsizlik, vs. ise yeni siyasi dönemdeki genç liderler tarafından yaygın destek bulmamaktaydı. (Judith Brown, *Prisoner of Hope*, Yale University Press, New Haven-Londra, 1989, s. 277; 281-82)

34 A.g.e., s. 51.

35 *Conflict*, s. 222.

rını açar... Geleceğin sırrı maddeci ve manevi dengeleri eşit oranlarda karıştırabilen ulusların himayesinde olacaktır. Bana sorulursa, beden ve zihinsel saflığı, beden üzerindeki hâkimiyeti, dayanışma ve sevgiye olan yönelimi, bedensel emeğe, eğitime, gerçeğe ve barışa olan saygısıyla [Gandi] ideal bir “neo-Müslüman”dır.³⁶

Reform

Halide Edib’in Gandi’si tek bir inanç sistemine, tek bir dini veya siyasi çerçeveye, özetle bağnazlığa karşıdır. Gandi, pragmatik bir liderdir, çalışmalarında “deneysel” boyutu ön planda tutup, projelerini açık uçlu bırakmayı tercih eder: Gandi, deneme-yanılma yöntemiyle hareket eder. Vardığı sonuçlar kapalı uçlu değildir. Bu onu çok pratik bir lider yapar, oysa onu eleştirenler tam da bu yüzden ona hayalperestliği yakıştırmışlardır.³⁷

Halide Edib, bize Gandi’nin “11 yemini”ni siyaset ve metafiziğin, kişisel ve kamusal alanın bağdaştığı noktalarda açıklar; bu argümanlar vasıtasıyla, Gandi’nin salt “ruhani” bir ütopya peşinde olmadığını iddia etmektedir:³⁸

1. Şiddetsizlik (Ahimsa), 2. Gerçeklik (Satyam), 3. Çalmamak (Asteya), 4. Cinsellikten arınma (Brahmacharya), 5. Mülksüzlük (Asamgraha), 6. Beden emeği (Shareershrama), 7. İştahın kontrolü (Asvada), 8. Korkusuzluk (Sarvatrabhayavarjana), 9. Tüm dinlere eşit derecede saygı (Sarvadharmisanmanativa), 10. Milli mallar (Swadeshi), 11. Dokunulmazlıktan özgürleşme (Sparshabhavana).³⁹

Örneğin, Gandizm’de “çalmamak” (Asteya) sadece bireylerin hırsızlığı veya iradesi üzerine değil, her türlü “sömürü” üzerinden anlamlandırılmaktadır. Gandi, özellikle Hinduizm içindeki sömürü düzenini eleştirirken, aynı zamanda köy cemaatlerini sistem olarak çok ideal bulur. Hint köylerinin yeniden yapılandırılmasında ne Batı’nın ferde dayalı kapitalist sistemini, ne de Rus modeli komünizmi öngörür. Hint köylerinin sorunları söz konusu olduğunda, “mülksüzlük”, beden emeği ve Swadeshi hep birlikte uygulanırsa, başarıya ulaşılacaktır.⁴⁰ “11 yemin”in diğer yararı, sosyal hiyerarşilerin yıkıldığı bir Hinduizm anlayışını getirmeye çalışmasıdır.⁴¹

³⁶ A.g.e., s. 222.

³⁷ *Inside*, s. 200.

³⁸ A.g.e., s. 192.

³⁹ A.g.e., s. 186.

⁴⁰ A.g.e., s. 194.

⁴¹ A.g.e., s. 196.



Mahatma Gandi (1869-1948), 12 Mart 1930'ta 78 yoldaşı ile başlattığı önemli bir şiddetsiz direniş örneği olan Tuz Yürüyüşü'nde.

Hinduizm

Hinduizm içinde reform yapma gerekliliği, Gandi'nin hiçbir şekilde bağnaz olmadığını, reform konusundaki öncülüğünün Hinduizm'e olan inancından çok daha ön planda olduğunu kanıtlar. Halide Edib'e göre, Gandi spirüalizm alanında eşsiz bir liderdir. *Inside India*'da Gandi portresindeki en merkezi tartışmalar "dokunulmazlık" ve "kast" üzerinedir.

Ronald Inden, Hindoloji içindeki "kast" tartışmalarının Hintliler için birkaç açıdan "sorunlu" olduğunu iddia eder. Hindologların analizlerinde kast, Hint medeniyetinin özüdür. Hintliler kendi hayatları ve siyaset üzerinde iktidarları olan yarı bağımsız (*autonomous*) aktörler bile değillerdir. Sadece kastın sosyal, materyal gerçekliği tarafından yönlendirilen pasif insanlardır. Hintliler kendi tarihlerini yazamazlar; "kast" Hint tarihini şekillendirir.⁴²

Halide Edib *Inside India*'da okuyucularına Hindoloji söylemi içindeki "kast" ve "dokunulmazlık" tartışmalarından çok daha farklı bir çerçeve su-

⁴² Inden, a.g.m., s. 428.

nar. Gandhi portresinde “dokunulmazlık” çözülmesi gereken sosyal bir sorundur. Gandhi için çözüm hem Hinduizm içinde reformlarla başlayacaktır; ancak bu reformu gerçekleştirecekler Hindu olmalıdır. Gandhi, dokunulmazlığın bir Hindu günahı olduğunu düşünür.⁴³ Hinduizmi özgün kılan özelliklerden biri, tek bir peygamberin sözlerine ya da bir kitaba dayalı olmayıp kitaplarının sayısız, bu kitapların yazıldığı dönemlerin farklı ve üretildikleri dönemin şartlarına göre adapte edilmiş olmasıdır. Gandhi, kendisini Hinduizme bu “değişimle” olan dinamik ilişki üzerinden yakın hisseder.⁴⁴

“Hinduizm-dokunulmazlık-kast” tartışmasında, Gandhi Hinduizm içinden dokunulmazlık eleştirisi yapar. Gandhi’nin “kast” hakkındaki görüşleri kesin olmamakla birlikte, “dokunulmazlık”la ilgili durumu kesin ve netti. Ona göre, Hinduizmin devamlılığı için dokunulmazlığın kaldırılması gerekliydi. Hatta Gandhi’ye göre, Hinduların önemli kutsal metinlerinden “Gita”da dokunulmazlığın kaldırılmasını onaylayan dizeler vardır. Halide Edib, Gandhi’ye Gita’da bu öneri olmasaydı, nasıl bir reform yapacağını sorar. Gandhi’nin cevabı ise, Gita’lara rağmen, dokunulmazlığın kaldırılması gerektiği yönündedir. Gandhi, kast sisteminde de köklü reformlar üzerinde çalışmaktadır. Fakat Gandhi’ye göre bu reformlar için de önkoşul dokunulmazlığın kaldırılmasıdır.⁴⁵ Halide Edib, *Inside India*’da Gandhi’nin dokunulmazlık tanımına referans verir:

Sosyal olarak onları cüzzamlı diye tanımlayabiliriz. Ekonomik olarak kölelikten daha kötü durumdalar. Din bağlamında ‘Tanrı’nın Mekânı’ diye hatalı bir şekilde tanımladığımız yerlere bile alınmazlar. Kamuya açık yol, okul, hastane, kuyu, ne varsa kullanmaları yasaktır. [...] Bazı durumlarda belli bir mesafeyi aşarak onlara yaklaşmak suç sayılır... Kast avukatları ve doktorlar toplumun başka üyelerine verdikleri hizmeti onlara vermezler.⁴⁶

Gandhi’ye göre dokunulmazlık tümüyle bir “Hindu günahı”dır; Hindular dokunulmazlığı ilga etmeli ve bunu bir “tazminat” şeklinde düşünmelidirler.⁴⁷

⁴³ Halide Edib ise dokunulmazların İslâmiyet veya Hristiyanlığa dönüşme konusunda motive olmadıklarını iddia eder, dönüşüm onların kast statülerini değiştirecektir; ama Edib için ilginç olan insanların menfaatleri olsa bile din değiştirmek istememeleridir. (*Inside*, s. 44-45)

⁴⁴ *A.g.e.*, s. 44.

⁴⁵ *Inside*, s. 44.

⁴⁶ *A.g.e.*, s. 44. Halide Edib burada Gandhi’nin otobiyografisi *My Soul’s Agony*’den alıntı yapar. Sayfa numaralarını belirtmez.

⁴⁷ *A.g.e.*, s. 44.

Halide Edib'e göre, Gandhi, dokunulmazlıkla ilgili çalışmalarına, reform tasarılarına Hindu ve Müslümanların muhalefetine rağmen devam etmektedir.⁴⁸ Hindu bakış açısından bakıldığında, "dokunulmazlık" kampanyası beraberinde yeni bir kavram getirir: "Sosyal hiyerarşiden bağımsız bir Hinduizm anlayışı." Hinduizm içinde ben-siz bir Hindu azınlığının aldığı "11 yemin" bunu başarmıştır.⁴⁹

Gandizm aynı anda "işçiler ve emek" problemleri üzerine düşünmeyi gerektirir. Gandhi dokunulmazların yaptığı her işi, kanalizasyon temizleme işlerini bile⁵⁰ önemli bulur ve kendi de mutlaka iştirak eder. Halide Edib bunu Gandizm'in önemli prensiplerinden biri olarak tanımlarken, aynı zamanda "emeğin yüceltilmesinin", hatta "kutsal" kabul edilmesinin İslâmi bir prensip olduğunu kaydeder.⁵¹ Zaten Halide Edib'in Gandhi'nin aktivitelerinin en önemlilerinden saydığı "temizlik" kampanyası, Gandhi ve *Harijanlar* (Dokunulmazlar) tarafından köylerde organize edilir; 1935'in ortalarından başlayan kampanya aylar boyunca sürer. Gandhi'nin bastırdığı *Harijan* gazetesinde sürekli olarak kampanyanın gelişimi hakkında yazılar yazılır.⁵²

Satyagraha/Sivil İtaatsizlik

Inside India, salt Gandhi'yi yüceltmek için hazırlanmış bir övgü metni değildir. Halide Edib, Gandhi'nin bazı siyasi faaliyetlerine eleştirel olarak yaklaşır. Özellikle, 1934'te Gandhi'nin kendi inisiyatifiyle Satyagraha'ya son vermesi kendisine yönelik çok ağır eleştirilere neden olur. Nehru eleştirmenlerin başındadır; Nehru'ya göre Gandhi'nin Satyagraha'yı tasfiye etmesinin ardında metafizik ve mistik nedenler vardır.⁵³ Komünistler, Gandhi'nin burjuvaziyle ve İngilizlerle arasını bozmamak için bu yola gittiğini savunur.⁵⁴ Hint gençleri, Satyagraha devam etseydi, Büyük Britanya'yla bağımsızlık adına istediğimiz terimlerle anlaşma imzalayabilecektik diye iddia ederler.⁵⁵ Müslümanlar,

⁴⁸ A.g.e., s. 196.

⁴⁹ Gandhi'nin siyasi projelerine ek olarak Halide Edib'in "dokunulmazlık" için önerisi dokunulmazların genel bir greve çıkmalarıdır, yaptıkları işler o kadar önemlidir ki (tabaklama ve temizlik gibi) bu tarz bir grevi, Edib'e göre, kast Hinduları kaldıramayacaklardır. (A.g.e., s. 48)

⁵⁰ A.g.e., s. 48.

⁵¹ A.g.e., s. 48.

⁵² Tüm kanalizasyon olan yerleri toprakla kaplamak, sonra gübre olarak kullanmak; kadınlar ve erkekler için ayrı ayrı bu amaçla kullanılacak alanlar oluşturmak, ayrıca kamu hizmetine açık ya da evlerde bu amaçlı inşaat girişmek. (A.g.e., s. 187)

⁵³ A.g.e., s. 182. Alıntılanan yer: Nehru, *An Autobiography*, s. 506.

⁵⁴ A.g.e., s. 182.

⁵⁵ A.g.e., s. 182.

Satyagraha başarılı olsaydı Müslüman bir hegemonya oluşacaktı derler ve dolayısıyla farklı nedenlerle yine Gandi'yi şiddetle eleştirirler.⁵⁶

Gandi Satyagraha'yı durdurmuş olmayı kişisel olarak daha derin nedenlere bağlar. Satyagraha'ya bağlı olarak çok kan dökülmüş ve çok acı olaylar yaşanmıştır; ama Gandi'nin durdurma nedeni ölümlere, acılara son vermek değildir. Gandi'ye göre halk irade ve korkusuzluk üzerine yeteri kadar eğitilmiş değildi ve bu yüzden Satyagraha'ya devam edemeyecekti. Bu nedenle, Gandi kitlelerin eğitimine uzun yıllar boyunca katkıda bulunmayı tercih eder.⁵⁷ Gandi için, "satyagraha" sadece yabancı sömürgecilğe karşı değil, Asya tipi despotizmle mücadele etmek için de oldukça etkili bir yöntemdir.⁵⁸ Tabii bu yöntemin sonucu olarak, Asya halklarının özgürlüğü, ancak Asya tipi despotizme boyun eğmemesiyle mümkün olacaktır.⁵⁹

Gandi'nin ruhani, siyasi ve ekonomik boyutları kapsayan "karizmatik liderliği" Halide Edib'in yaklaşık 30 yıldır üzerinde yoğunlaştığı barışçıl karizmatik liderlerin (*Yeni Turan*'ın Oğuz'undan otobiyografisinde bahsettiği Hazreti Ali'ye kadar pek çok barışçıl lider örneği bulabiliriz eserlerinde) hayata geçmiş hali olsa da, Halide Edib, Hindistan tarihini bir tek liderin biyografisiyle anlatmayı eksik bir tarih anlayışı olarak görür. Ayrıca Gandi'nin "aktif" siyasetten çekildiği bir dönemde Hindistan için siyasi çözümleri tartışma yolundadır. Yazarın bu konudaki çözümü, öncelikle Gandi üzerinde etkisi olan; ama genel olarak Hint siyaset sahnesi üzerinde ön planda bulunan farklı isim, ideoloji ve tartışmaları sunmaktır.⁶⁰

Inside India'da, Halide Edib'in *Masks or Souls?* adlı oyunda inceleyeceği "tek-adam Tanrı" yoktur. Halide Edib, sosyalizm tartışması için Cavarharlal Pandit Nehru, sömürgecilik konusundaki görüşleri için Gopal Krishna Gokhale,⁶¹ din ve devlet işlerinin ayrılması ve Hilâfet'in yeniden kurum-sallaşması için Süleyman Nedvi,⁶² coğrafi milliyetçilik için Muhammed

56 A.g.e., s. 182.

57 A.g.e., s. 181.

58 A.g.e., s. 197.

59 A.g.e., s. 197.

60 A.g.e., s. 164.

61 Nehru, Abdülgaffar Han, Sister Kasturbay, Sister Miraben ve Sarojini Naidu incelemelerine bu bölümde yer verilecektir. Bu bölümde incelemeyeceğim bazı karakterler hakkında dipnotlarda kısaca açıklama yapacağım. Gopal Krishna Gokhale (1866-1915) sosyal reformcudur. Hint bağımsızlık hareketinin liderlerinden biridir. Ayrıca Hint Ulusal Kongresi'nin bir dönem başkanlığını yapmıştır.

62 Süleyman Nedvi (1884-1953) Hint tarihçisi, biyografi yazarı ve İslâm felsefecisidir. Dar'ül Musannefeen'in (Yazarlar Akademisi) kurucusudur. Ömer Hayyam'ın eserleri ve hayatıyla ilgili *Hayyam* adlı eseri 1933'te yayınlamıştır.

İkbal,⁶³ eğitim ve kadın hakları konusunda Dr. Zakir Hüseyin,⁶⁴ ayrıca Gandizm ve kadınların aktivizmi için Gandhi'nin eşi Sister Kasturbay, Sister Miraben ve Sarojini Naidu biyografilerini tartışacaktır. Burada özellikle şiddetsizlik ve sosyalizm tartışması için Nehru ve Abdülgaffar Han portresini ele alacağız.

Sosyalizm ve Cavaharlal Nehru (1889-1964)

Cavaharlal Nehru, 1935 Şubat'ına kadar hapisnede olduğu için, Halide Edib'le ancak yazarın Hindistan seyahatinden bir yıl sonra, 1936'da Paris'te buluşabilir. Bu buluşmanın detaylarına ulaşmak mümkün değildir. Mushirul Hasan'ın kaynaklarından bildiğimiz kadarıyla Nehru, Halide Edib'den özellikle kendi kişisel tarihçesinde Hindistan'ın önemini anlatmasını ister.⁶⁵

Halide Edib, *Inside India*'da, Nehru'nun siyasi projeleriyle Gandhi'ninkileri karşılaştırır. Her iki lider bağımsızlığın barışçıl yollarla edinilmesi gerektiği konusunda hemfikirdir; bağımsızlık sonrasında ise Hintli "kitlelerin" iyiliği ve çıkarlarını korumak için çalışan bir devlet kurmak önemlidir.⁶⁶

Halide Edib iki liderin temel farklılıklarını şöyle sıralamaktadır: Gandhi, din ve ruh üzerinden hayatı, siyaseti kurgular; Nehru için ise her şey ekonomi ekseninde döner. Gandhi Hinduizmi –üzerinde çok küçük değişiklikler yapmak kaydıyla– ana hatlarıyla korumak ister. Yalnız Hinduizm'e yeni bir tanım verilmeli, Hinduizmin yeni bir felsefesi olmalıdır, herkese eşit hakların tanınması için yeni bir *modus vivendi* üzerinde çalışılmalıdır. Gandhi, sınıfları koruma taraftarıdır; ama sınıflararası hareketliliğin ve esnekliğin olmasını destekler. Nehru eski sistemin tamamıyla kaldırılması taraftarıdır. Gandhi'nin taşra için sunduğu çözümler ise çok daha somuttur: Hindistan ulusunun en önemli ünitesi olarak köyü yeniden yapılandırmak ve tamamıyla kendi kendini idare eden bir yapı haline getirmek. Devlet yapısından bağımsız olabilmek için minimum mekanikleşme ve maksimum el sanatlarına (elişleri endüstrisi) yönelmek gerekir. Bu nokta-

⁶³ Muhammed İkbal (1877-1938) Urdu ve Farsça dillerinde yazan, Urdu edebiyatının en önemli şairlerinden biridir. İslâm felsefesi ve hukuku üzerine verdiği konuşmalar İngilizce olarak Oxford Üniversitesi Yayınları'ndan 1934 yılında *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* başlığıyla yayınlanmıştır.

⁶⁴ Dr. Zakir Hüseyin (1897-1969) Camia-i Milliye-i İslâmiye'nin kurucularından biridir ve bir dönem üniversitenin rektörlüğünü de üstlenmiştir. Ayrıca Zakir Hüseyin, Hindistan'ın ilk Müslüman Cumhurbaşkanı olmuştur.

⁶⁵ Hasan, *Inside*, s. xxix.

⁶⁶ A.g.e., s. 205.

da Halide Edib, Gandi'yi yerel yönetimi destekleyen bir "demokrat" olarak tanımlar.⁶⁷

Nehru'nun taşra için çözümü feodal yapıyı (*landlord system*) kaldırmak dışında pek net değildir. Şehirdeki emek gücü için planı ise var olan sosyalist sistemdir. Nehru, radikal merkezîyetçi bir görüşte olup, grupların bağımsızlığını kabul etmez. Ama aynı zamanda da bir demokrattır.⁶⁸

Nehru, bu fikirlerini geliştirirken, tüm Hint sisteminin kökten değişmesi gerektiğine kanaat getirmiş, Marksizme dayalı bir "sosyalizm"i, Rusya kadar ileri bir şekilde uygulanmasa da tek çözüm olarak formüle etmiştir.⁶⁹ Nehru'ya göre "milliyetçilik" sosyalizmle yan yana ve aynı anda olmalıdır çünkü milliyetçilik sömürgecilikten kurtulmak için önemlidir. Ayrıca Hindistan'da aşağıdaki reformlar gerçekleştirilmelidir:

- 1) Komünalizm kaldırılmalıdır, 2) yerli ve yabancı kapitalizmden kurtulmak önemlidir, 3) Hindistan'ın tüm kaynaklarının devlet tarafından idare edildiği millileştirme gerçekleşmelidir, 4) el işinin (*hand-made industry*) yerini çok kapsamlı sanayileşme almalıdır, 5) ekonomi dinin her alanda yerini almalıdır, 6) ancak bu koşullar gerçekleşirse ekonomik ve sosyal eşitlik sağlanabilir.⁷⁰

Inside India'da Nehru incelemesi de oldukça kapsamlıdır, Nehru'ya göre "sosyalizm" Hindistan'da herkes için çözüm üretmelidir; Nehru, sorunları ve çözümleri Hindu, Müslüman, Parsi diye ayırmaya karşıdır.⁷¹ Bu yönüyle Nehru, Hindistan'da "sosyalizm"i çözüm yolu olarak gören tüm aydınlardan ve gruplardan ayrılır. Hintli kitlelerin menfaatleri konusunda fikirler ürettiği için, kapitalist sınıf *Hindu Mahasabaha* grubu (yani Hindu *Communist*'leri) tarafından "sevilmeyen lider" kategorisindedir.⁷² Nehru'nun hedeflerinden biri "eski Hinduizm"i radikal biçimde değiştirmektir.⁷³

⁶⁷ A.g.e., s. 205.

⁶⁸ A.g.e., s. 205-206.

⁶⁹ A.g.e., s. 205.

⁷⁰ A.g.e., s. 205.

⁷¹ A.g.e., s. 202.

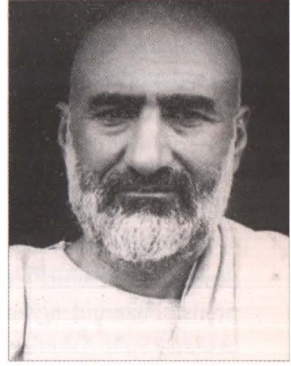
⁷² A.g.e., s. 202.

⁷³ A.g.e., s. 203.

Abdülgaffar Han (1890-1988):

İslâm, Sosyalizm ve Şiddetsizlik

“Hudutların Gandhi’si” olarak da tanınan Abdülgaffar Han’ın *Inside India*’daki portresi birkaç açıdan önemlidir. Öncelikle, Abdülgaffar Han, Hint swaraj’ının en önemli pasifistlerinden biridir; bu portre üzerinden Halide Edib, “vicdani ret” ve etrafında dönen tartışmaları gündeme getirir. Abdülgaffar Han, Hilâfet Hareketi’nde de çok ön planda olan, Utmanzei adlı köyde “milli okulların” kurulmasını teşvik eden ve 1924’te hapisneden çıktıktan sonra “Khidmatgars” (Allah’ın Kulları) organizasyonunu kuran liderdir. Bu kuruluşla birlikte birkaç prensip üzerinden anlaşılması ve yemin edilmesi gerekir, bu yeminlerden de görebiliriz ki, Abdülgaffar Han İslâmiyetle Şiddetsizlik prensibini birleştirmektedir: 1) Allah’a, cemaate ve anavatana itaat etmek, 2) şiddetsizlik, 3) Hizmet karşılığında hiçbir ödül almamak, 4) Korkusuzluk ve fedakârlık...⁷⁴



Yaşamı boyunca Gandhi ile birlikte birleşmiş bir Hindistan için mücadele veren, “hudutların Gandhi’si” diye de bilinen Müslüman lider Abdülgaffar Han.

Halide Edib, Abdülgaffar Han portresi üzerinde, bu portre vasıtasıyla birkaç varsayımı (özellikle o dönem Avrupalı okurların paylaştığı) sorunsallaştırmak için durur. Bu varsayımlardan birkaçı şu şekilde sıralanabilir: 1) Şiddetsizliğin özcü bir şekilde Hinduizm’e ait olduğu, 2) Şiddetsizliğin korkaklıkla/cesaret eksikliğiyle bağdaştırılabileceği,⁷⁵ 3) Şiddetsizliğin silah/donanım eksikliğiyle alakalı (bir seçim değil, zorunluluk) olduğu.

Abdülgaffar Han’ın yönetimi altında olan erkeklerin (Hüda-yı Hizmetkârlar), asker olmalarına ve fiziksel eğitimden geçmelerine rağmen, herhangi bir silah taşımalarına izin verilmezdi. Kan dökmenin kötülüğü üzerine eğitim alırlardı. Öncelikle İslâm’a, sonra Hindistan’a karşı sorumluluk taşımaları beklenmekteydi.

Nehru’nun vicdani ret tartışması da bu bölümde vurgulanır ve bu tartışmanın arka planda olduğu bir bağlamda “Abdülgaffar Han” ve Sınır Askerleri incelenir. Nehru “vicdani reddi” kişisel olarak çok asil bulmakla birlikte, pasifistlerin çoğunlukla acı çekmeyi salt acı çekmek uğruna tercih ettik-

⁷⁴ A.g.e., s. 222.

⁷⁵ İnden, Hindoloji söyleminin şiddetsizliği hem özcü bir şekilde Hinduizmle ve aynı anda cesaret eksikliğiyle bağdaştırdığını iddia eder. Bkz. İnden, s. 409.

lerini iddia eder. Buna Nehru “martyrdom complex” (şehitlik kompleksi) veya sadistik yönelim diyecektir. Nehru’ya göre bu fertçiliğin uç seviyesidir, ya da sadizmdir. Burada herhangi bir sosyal faydacılık yoktur.⁷⁶ Nehru portresinden görebiliriz ki “vicdani ret” tüm Hindistan coğrafyasının ya da tüm liderlerin olumlu bulduğu bir duruş değildir.

Halide Edib, bazı Hintlilerin vicdani reddi tercih etmelerinin arkasında fiziksel eksiklik, korku vs. olduğunu da tartışır. Bütün bu örneklerden sonra daha net bir şekilde gösterecektir ki: “Sınır Askerleri” için “vicdani ret” bir iktidar eleştirisi; ⁷⁷ toplum ve insan üzerinde tek kalıcı etkiyi şiddetsizlik prensibi üzerinden yapılan siyaset gösterebilecektir. ⁷⁸ Halide Edib için çarpıcı olan “Sınır Askerleri” söz konusu olduğunda bu prensibin korkaklıkla, cesaretsizlikle pek alakalı olmadığını göstermektedir. Metinde, Frontier Men’in güçlü ve korkusuz olduklarını tekrarlar anlatıcı. Ayrıca silah vs. gibi donanım da en rahat ulaşabilen kesimdir bu grup. Buna rağmen silah taşımaları, saldırı ve öldürme üzerinden eğitim almaları yasaktır. Abdülğaffar Han’ın inisiyatifiyle Sosyalizm, İslâm ve şiddetsizlik bir araya gelir. Hindistan’daki Müslümanların çoğunluğu Frontier Socialist Party’de bulunmaktadır. ⁷⁹ Ayrıca silah, kılıç, vs. gibi donanıma da en rahat ulaşabilen kesimdir bu askerler. Buna rağmen silah taşımaları, saldırı ve öldürme üzerinden eğitim almaları yasaktır. Abdülğaffar Han bölümünde, sosyalizm, İslâm ve şiddetsizliğin bağdaştırıldığı bir siyasi alan tanımlanır. ⁸⁰ Bu bölümde eksik olan şey, Peştunluların Hint siyaset sahnesindeki konumları üzerine daha kapsamlı bir analizin bulunmamasıdır.

1930’larda, Türkiye’de sosyalistlerin ihraç edilmesiyle eşzamanlı olarak, Halide Edib’in *Inside India*’da Nehru üzerinden yeni bir sosyalizm arayışını yazması başlı başına önemli bir siyasi direniştir. Aynı zamanda, Gandi-Abdülğaffar Han üzerinden şiddetsizlik ve dinler ötesi bir siyasi tavır, hem Müslümanlığı hem Hinduizmi hem de farklı inançları kapsayabilecek birleştirici bir şiddetsizlik ve sivil itaatsizlik prensibi sadece Hindistan için değil, uluslararası platformda geliştirilebilecek bir iktidar eleştirisi olarak ön plana çıkarılır.

⁷⁶ *Inside India*, s. 226.

⁷⁷ *A.g.e.*, s. 226.

⁷⁸ *A.g.e.*, s. 226.

⁷⁹ *A.g.e.*, s. 228.

⁸⁰ *A.g.e.*, s. 228.

Kadın Biyografileri: Kadın ve Siyaset

Harem Edebiyatına Karşı “Kadınların Tarihi”

Halide Edib, *Inside India*'yı yazarken “anlatıcı/yazar” olarak otoritesini hem Gandhi, Nehru, Dr. Ensari ve Hindistan bağımsızlık mücadelesindeki önemli isimlere olan yakınlığından, hem de cinsiyetinin getirdiği “kadın alanlarına” girebilme özgürlüğünden alır. *Memoirs* ve *The Turkish Ordeal* örneklerinde de gördüğümüz gibi, Halide Edib İngilizce okuyan okurlar için çok popüler olan “harem edebiyatı”⁸¹ türünde yazmaz. Eserlerin ne başlıkları bu yöndedir, ne de içerikleri stereotipik Oryantalist kadın portreleri içerir. *Inside India*'da Halide Edib ne “popülerlik” ne de “ticari” kaygı peşindedir, bu nedenle “harem” üzerine yazma ihtiyacı duymaz. Reina Lewis, bunu “harem edebiyatı”na katkıda bulunan diğer kadın yazarlara kıyasla Halide Edib'in bir “public profile”a sahip olmasına bağlar. Hatta *Memoirs* ve *The Turkish Ordeal* başlıklı iki ciltlik otobiyografisinin aldığı eleştirilere bakarsak, “harem egzotika”sından bahsetmeyişi de okurları etkilememiştir.⁸² Yani Halide Edib okur nezdindeki popülerliğini “harem edebiyatı”nda yazmamasına rağmen korur. Reina Lewis'e göre, Türkiye ve bağımsızlık yolunda mücadele veren diğer Asya ülkeleri arasında siyasi bağlar Halide Edib'in İngiltere dışında da ciddi okuyucuları olduğunu bize gösterir. Bunun yanı sıra, eserleri çeviriler vasıtasıyla Rus, Ukrayna ve Alman okurlarına ulaşır. Bu arada, Hint sömürgecilik karşıtı hareketin liderleri ile Türkiye arasındaki ilişkiler, aynı zamanda Türkiye'nin Asya'da kadınların özgürlüğü konusunda lider konumda olmasıyla ilintili olduğunu söyleyebiliriz.⁸³

⁸¹ Avrupa'da kadın seyahatnamelerinin en bilindiklerinden olan Lady Mary Wortley Montagu'nun *The Turkish Embassy Letters* (1716-1717) veya Elizabeth Craven'in *A Journey through the Crimea to Constantinople*'u (1789) harem ve kadın alanlarını (hamam vs.) konu edinse de, bir tür olarak “harem edebiyatı” esasen 19. yüzyılın ikinci yarısında sadece kadınların yazabildiği özel bir edebiyat türü olarak gelişir ve Birinci Dünya Savaşı esnasında ve sonrasında popülerliğini korur. Harem edebiyatı, 19. yüzyıl sonu - 20. yüzyıl başında Avrupa'da en çok satan edebiyat türlerinden biridir ve kadınlara özgü özel bir edebiyat alanı açar. (Lewis, s. 13-14) Bu tür, klasik ve modern Ortadoğu ve Asya'yla ilgilenen bir okur kitlesini doğurduğu gibi, kadın yazarlara da çok büyük haklara sahip oldukları önemli bir alan yaratır. (Lewis, s. 180) Hindistan üzerine yazılanlar da aynı paralelliktedir. Indira Ghose'ye göre Hindistan üzerine yazan kadın yazarların kitaplarını satılma konusunda en güvendikleri konu “harem” veya “zenana” üzerine yazdıklarıydı. (Lewis, s. 180. Lewis Indira Ghose'den alıntılar: Ghose Indira, *Women Travellers in Colonial India: The Power of the Female Gaze*, 1998, s. 30)

⁸² Lewis, s. 264-266.

⁸³ A.g.e., s. 39, 40.

Halide Edib'in ticari amaçla "harem edebiyatı"na katkı yapmaya ihtiyacı olmayışının yanı sıra, eleştirel olarak durduğu nokta da, Oryantalist stereotipleri dönüştürmeyi hedeflemesidir. Halide Edib'in, 1910'lardan itibaren, öncelikle "harem" stereotipine verdiği tepkileri görebiliriz. Grace Ellison, 1915 yılında Halide Edib'le yaptığı bir sohbette onun "harem" kavramından ne kadar rahatsız olduğuna değinir. Ellison, Halide Edib'e Osmanlı kadın hakları konusunda dayanışmayı hangi alanlarda sağlayabileceğini sorar. Halide Edib, "Bizim evlerimizden bahsederken tamamıyla yanlış anlaşılan harem kelimesini kelime dağarcıklarından silmelerini ister misiniz lütfen?" diye cevap verir.⁸⁴

Hindistan'da tanıştığı kadınları ve portreleri de "harem"de değil (bu kelimeyi de oldukça ender kullanır) "ev"lerinde anlatarak "kadın biyografileri" üzerine bize önemli bir pencere açar:

Evler içindekilerle aynı ruhu paylaşırlar. Bana birisinin evini göster ki sana onun nasıl bir insan olduğunu anlatayım. Bu yüzden kaldığım evler bana Hintliler hakkında çok ipucu verdi: Bu evleri detaylıca okurlarıma anlatmak isterim.⁸⁵

"Harem"ın taşıdığı anlam yükünden arındırılmış bu "ev"lerin içinde Halide Edib'in en önemli mücadelesi "oryantal kadın" stereotipini dönüştürmektir. Burada, sessizleştirilmiş, kuklalaştırılmış, nesneleştirilmiş isimsiz kadın kitleleri, "odalık" imajları yerine "bireysel", "siyasi ve entelektüel" olarak aktivizimleri ve fikirleriyle ön plana çıkan kadın karakterlerle tanışırız.

Halide Edib, "ev"lere girebilme ve "kadın hayatlarını" anlatabilme otoritesini kendisinde saklı tutar. *Inside India*'nın en önemli bölümlerinden bazıları kadın portreleridir. *Memoirs, The Turkish Ordeal* ve *Turkey Faces West*'e bakarsak, Halide Edib'in yaşadığı dönem ve öncesindeki Osmanlı kadın hareketinin, Osmanlı kadın yazarların, Kurtuluş Savaşı sırasında mücadele veren kadınların biyografilerine bu eserlerde yer vermediğini görürüz. Osmanlı'nın son yılları ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun, erkeklerin egemen olduğu bir dönemde tek başına mücadele eden bir kadının tarihi olarak anlatılır.⁸⁶ Bu nedenle, *Inside India*, Halide

⁸⁴ Ellison, s. 17; Lewis, s. 45. Bu duruş, farklı Osmanlı kadın yazarlarının da dominant Oryantalist söyleme karşı harem temsillerine gösterdikleri direnişle paraleldir. (Lewis, s. 2)

⁸⁵ *Inside India*, s. 101. Ayrıca bkz. M. Hasan, *Inside India*, s. xiv.

⁸⁶ Bkz. Adak, "Suffragettes...", s. 36-37.

Edib'in siyasi, tarihi eserleri ve otobiyografisi gözönünde tutulduğunda, "kadın biyografilerine" ve kadınların tarihine verdiği önem açısından özgün bir çalışmadır. *Inside India*, Halide Edib'in eserleri arasında kadınların tarihini ana akımlaştırma ve tarihi toplumsal cinsiyet eşitliğini gözönünde tutarak yazma denemesi olarak Halide Edib'in eserleri arasında öncü bir metindir.

Brachmacharya'yı Zor Kılan Sister Kasturbay (1869-1944)

Halide Edib'in tanıştığı en önemli ve en özgün kadınlardan biri Gandi'nin eşi Sister Kasturbay'dir. Halide Edib'in deyimiyle, "Dünyada tanıdığım en cesur kadın. Gandi'ye karşı çıkabilen tek kişi, ona her koşulda özgün fikirlerini ifade eden ve tepki veren kişidir Sister Kasturbay."⁸⁷ Halide Edib'e göre Sister Kasturbay'ın Gandi'ye olan aşkı, sevgisi ve hatta itaati ilginçtir. Halide Edib, "suttee", yani Asya'daki bazı toplumlarda görülen, bir kadının eşinin ölümünden sonra eşinin naaşı ile birlikte yakılması ritüelinin bazı durumlarda "gönüllü" olabileceğini düşünür. Sister Kasturbay'ın Gandi'ye sevgisi o kadar sınırsızdır ki, belki kendisine sorulsa, Gandi'nin ölümünden sonra kendisi de ölmek isteyecektir. Gandi'siz Sister Kasturbay'ı düşünmenin zor olduğunu ifade eder Halide Edib.

Gandi için Kasturbay "bir çocuk-eş, eş, anne, ve bedensel olarak tek birlikte olduğu kişidir."⁸⁸ Gandi'nin Brahmacharya deneyinin Sister Kasturbay'ın zarafeti karşısında çok zorlu bir sınav olduğunu da ifade eder Halide Edib. Kasturbay, en mümin insanı bile cezbedecek potansiyelindedir. Sister Kasturbay, Afrika kampları, hapisaneler, Ashram'lar başta olmak üzere her türlü zorluğa Gandi için ve Gandizm için dayanmıştır. Fakat Kasturbay, özgünlüğünü ve bireyselliğini de kaybetmez.⁸⁹ Bu "ideal", "insan-üstü" kadın portresinde somut çalışmalar, tartışmalar, konulara referansların eksikliği hissedilmektedir. Sister Kasturbay, Gandi hareketi içinde nasıl özgün konumunu korur? Gandi'yle Hint siyasetinde ayrıldıkları konular hangileridir? Kadın hareketi açısından Sister Kasturbay'ın öncü çalışmaları var mıdır? Bu soruların tümü bu portrede cevapsız kalır.

⁸⁷ *Inside India*, s. 40.

⁸⁸ *A.g.e.*, s. 39.

⁸⁹ *A.g.e.*, s. 40.



Aristokrat bir İngiliz ailesine mensup olan Madeleine Slade, din değiştirdikten sonra Sister Miraben adını alarak Gandi'nin yanında mücadele eder. 1931'de Gandi'nin İngiltere'yi ziyaretinde Lancashire'de (sağda).

Peregrini-Osman'ın Hindistan Versiyonu:

"Yüce" Sister Miraben (1892-1982)

Avrupalı okurlar için belki de en güçlü ve ikna edici olan hikâye dünyaca meşhur İngiliz aristokrat Sister Miraben'inkidir.⁹⁰ Bu bir "din değiştirme" hikâyesidir, ama bu gönüllü değişim esnasında aslında sade din değil, ev/ülke/mekân/aile değişikliğiyle çok yönlü bir değişim bir arada yaşanır. Sister Miraben'in hikâyesi Hindistan'da doğup büyüyen Gandhi Hareketi müdavimlerinden çok daha etkilidir. Bir İngiliz aristokrat ailesinin üyesi olarak doğan ve ileri yaşta bu hayattan vazgeçip Gandi'yle birlikte Hindistan için mücadeleye başlayan Sister Miraben bu açıdan çok etkili bir karakterdir.

Doğduğu ve büyüdüğü İngiliz ailesinin tek amacı "zevk"tir. Sister Miraben'e göre bu hayat tarzı tek kelimeyle "banal"dir. Anlatıcı Halide Edib, bu

konuda metni bölerek kendi bakış açısını da sunar. Sister Miraben aristokrat ailesinin zevk üzerine kurulu camdan hayatında kendini “evde” hissetmez.⁹¹

Sister Miraben “aristokrat İngiliz kadını olma” döneminde Paris’te Romain Rolland’ın yazdığı *Gandi* adlı eseri okur ve ardından Gandi’ye mektup yazmaya karar verir. Gandi’nin cevabı olumludur, Sister Miraben’i davet eder, ama çok zor ve “dünya nimetlerinden elini ayağını çekmiş” bir hayata hazır olması gerektiğini de vurgular. Sister Miraben’in bedenini olduğu kadar, ruhunu da eğitime tabi tutması gerekir. Sister Miraben, Gandi’nin önköşullarının hepsini yerine getirir: Sigara, et, alkol ve tüm başka alışkanlıklardan kurtarır bedenini. Bir yıl içinde Gandi’ye katılmaya hazırdır. Halide Edib, onunla tanıştığında 10 yıldır olabilecek en “zorlu” hayatı yaşamaktadır.⁹² “Sonunda *evimi* buldum,” der.⁹³ Sister Miraben, okurda, *evin* konumuyla, anlamıyla ilgili tüm beklentileri tersine çevirir.

Sister Miraben Hristiyan mıdır, Hindu mu? Halide Edib’e göre Hindu’dur. Gandi’nin “manevi evladı” ve “müridi” keçileri sağlar, temizlik yapar, öğretmenlik ve yazarlık yapar. Halide Edib’in hayran olduğu “yüce kadın” lâkabıyla anılır *Inside India*’da.⁹⁴ Wardha, yani Gandi’nin 1935’teki evinde Sister Miraben’in Sanskritçe Hindu Yazıtlar üzerinden duası bu “conversion”ın en etkili sahnelerinden biridir. Bu duanın sonunda Gandi’nin on bir yemini anılır ve tekrarlanır.⁹⁵

Bu portre de Sister Kasturbay’a belli ölçülerde benzerlik gösterir. Sister Miraben, sadece çok itaatkâr bir Varda Aşram mensubu mudur? Kendisi Gandizm’e neler getirir? *Inside India*’da bu soruların cevabını bulmak mümkün değildir.

Doğu’nun En Üstün Kadın Siyasetçisi:

Sarojini Naidu (1879-1949)

Inside India’nın kadın başkarakterlerinden Sarojini Naidu, Dr. Ensari’nin evinde Halide Edib’le birlikte misafir olarak kalır. Halide Edib’in gözlemlerine göre Sarojini Naidu “‘devrimci’dir, bağımsızlığa tüm hayatını adanmış, hapisanelerde uzun yıllar geçirmiştir. Hint meclisinde konuştuğunda her Doğulu kadının ne kadar heyecanlandığını hatırlarım. Sun-Yat-Sen’le birlikte Doğulu kadın siyasetçiler arasında sayılabilecek en önemli isimdir. [...]

⁹¹ A.g.e., s. 41.

⁹² A.g.e., s. 41-2.

⁹³ A.g.e., s. 42.

⁹⁴ A.g.e., 42.

⁹⁵ A.g.e., s. 184-186.



Siyasal kimliğinin yanısıra iyi bir şair de olan aktivist Sarojini Naidu, Gandhi'nin Tuz Yürüyüşü'ne katılmış, Kongre Partisi'nin başkanlığını yapmış ve eyalet valülüğünde bulunmuş ilk kadın aktivist olarak bilinir.

Eski Hindistan'da eminim kraliçe olurdu. 1935'in Hindistan'ında kabine üyesiydi.”⁹⁶

Sarojini siyasi yetenekleri ve zekâsının yanında müthiş bir şair ve hatiptir. Hittabet kabiliyeti dünyaca meşhurdur. Aynı zamanda yetenekleri, ruh halleri de değişiklik gösteren, hiç kimsenin tam anlamıyla çözemeyeceği olağanüstü bir bilmecedir. Bu yanıyla, taşımadığı tek özellik “önceden kestirilebilirlik”tir.⁹⁷

Kadın olarak yaptıkları en dinamik erkeği yoracak kapasitededir.⁹⁸ Naidu, iktidar merakıyla diktatörlüğü birbirine karıştırmaz; boyun eğmek ise beceremediği şeylerin başında gelir. Yetenekleri o kadar fazladır ki, siyasetçi Naidu yüzünden Hindistan olağanüstü bir tiyatrocuyu kaybetmiştir.⁹⁹ Sarojini Naidu'nun en üstün olduğu

konu konuşma yeteneğidir, yirmi yıldır kelimeleri kullanma biçimi ve yarattığı sihir Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinin hizmetindedir. Konuşmalarına hiç hazırlık yapmaz. Konuşmak “balıkların yüzmesi kadar” doğal gelir kendisine.¹⁰⁰ “Bağımsız Hindistan” tahayyülüne tüm izleyicileri inandırmış, hatta onları adeta hipnotize etmiştir.¹⁰¹ Sarojini Naidu aynı zamanda büyük bir kadın cemaatini düzenli olarak çevresinde toplar. Her dinden her sınıftan kadın feminist, aktivizmle ya da farklı konularla ilgili Naidu'yla her konuda konuşmak için kendisine danışır.¹⁰²

Bu idealize edilmiş üçüncü portrede de Halide Edib, bize Sarojini Naidu'nun somut feminist aktiviteleriyle ilgili bilgi vermez. Bir yandan Hint bağımsızlık hareketinin en önemli aktivisti, en önemli hatiplerinden biridir, diğer yandan ne konuşmalarından, ne de aktivizminden örnekler görürüz *Inside India*'da.

⁹⁶ A.g.e., s. 25.

⁹⁷ A.g.e., s. 26.

⁹⁸ A.g.e., s. 26.

⁹⁹ A.g.e., s. 26.

¹⁰⁰ A.g.e., s. 27.

¹⁰¹ A.g.e., s. 28.

¹⁰² A.g.e., s. 28.

Satyagraha'ya Dahil İsimsiz Kadınlar

Inside India'da, bu önemli portreler dışında, Hindistan tarihinde merkezi olan ama Gandhi'nin çevresinde ya da seçkin bir geçmişe sahip olmadıkları için çok ön planda olmayan kadınların da önemini vurgular *Inside India*. Halide Edib, metinde eşitliğe öykünen, özellikle sınıf-ötesi olmayı hedefleyen bir kadın tarihi yazma arayışı içindedir. Kadınlar sadece evlerde değil, kamusal alanlarda, sokaklarda, her yerdedir. Halide Edib, Bombay sokaklarından izlenimlerini şöyle aktarır: “[...] Kadınlar zannedilenin tersine ayrı alanlarda değiller. Genç erkek ve kadınlar özgürce hareket ediyorlar.”¹⁰³

Ayrıca *Inside India*'da Halide Edib, kadın hakları aktivisti Kamala Devi Chattopodhyaya'dan dinlediği bağımsızlık mücadelesi hikâyelerini de aktarır. Satyagraha “purdah”ın kırılmasını da birlikte getirmiştir, kadınlar sokaklara taşmış ve bağımsızlık peşinde birer “asker”e dönüşmüşlerdir. Tuz kanununu kırmak kadınlar sayesinde mümkün olmuştur: “Geleneğin tüm zincirleri koptu [...] kadınlar yüzyıllık perde arkasından pırl pırl askerler özgürlük askerleri olarak cepheye geldiler. Kadınların kahramanlığın doruklarına tırmanmasını Sivil İtaatsizlik hareketinin en önemli özelliği, beni en mutlu eden özellik olarak kaydettim.”¹⁰⁴ Kadınların İngiliz mallarına karşı protestoları, grev yapmaları vs. de bağımsızlık mücadelesinin dönüm noktalarıdır.¹⁰⁵

Halide Edib, ayrıca evde saklı “oryantal kadın” imajının tersine, Kamaledevi'nin tanıştırdığı hapis dönemleri geçiren Hintli kadınların hikâyelerini kaydeder: “Kamaledevi beni beyazlar içinde elele tutan ve yürüyen [...] bir grup genç kadınla tanıştırdı. Sivil İtaatsizlik dönemi hepsinin hapse girdiğini söyledi. Kamala'nınki çok uzun dönemliydi. [...] Doğu'nun kadınları hapse maruz kaldıklarında, anlamı farklı oluyor.”¹⁰⁶

Başı örtülü kadınlar satyagrahaya katılmış, bu yüzden İngiliz idaresinin zulmüne uğramışlardır. Yazar bu son cümlede bizi “zulüm/oppression” kavramını yeniden düşündürmeye yönlendirir. Dini baskı altında kalan Hint kadınının “purdah”dan kurtulması, onu başka bir “zulüm” alanına, sömürge yönetimine sokmuştur.

¹⁰³ A.g.e., s. 11.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 178-179.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 180.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 11.

Müslüman Kadınlar

Biyografi genellikle tür olarak protagonisti yücelten, hatta idealleştiren bir yöntemle yazılır.¹⁰⁷ Biyografik metinler anlatıcı ve protagonist arasına konulan uçurum üzerinden üçüncü tekil şahısta yazılır. 19. yüzyılda kadın biyografileri bu temsil ettikleri kadınları “iyi anne, iyi eş, iyi kız çocuğu” ya da Virginia Woolf’un deyimiyle “evdeki melek”¹⁰⁸ olma özellikleriyle idealleştirmişlerdir. Genelde bu tarz biyografilerde, maskülinist normlar sorgulanmaz, ya da kadın protagonist din üzerinden kadınlara biçilen rollere karşı koymaz. Ayrıca bu tür biyografiler özgün ve isyankâr bir hayat tarzını ve bunun örneklerini mümkün kılmaz. Özel hayat alanında da stereotip birtakım ideal eş, anne, kız çocuğu portreleri dışına genelde çıkılmaz; bu biyografilerdeki protagonistler bireysellik, özgünlük, nedensellik, tutarlılıktan yoksundurlar.¹⁰⁹ “Evdeki melek” miti Lytton Strachey’nin *Eminent Victorians* (1918) ve Virginia Woolf’un *Orlando*’suyla (1928) yıkılmaya başlanır.

Inside India bu açıdan nasıl portreler çizer? Daha önce de belirttiğim gibi, metin Halide Edib’in hedeflerini de ifade eder: Yazarın eserlerinde “oryantal”, kapalı, ev hapsinde, sessiz, pasif, apolitik, tarihsel süreçleri olmayan, statik ve zamanda donmuş birtakım kadın stereotiplerine karşı politik hayatta aktif, sokağa çıkan, mücadele eden, eğitim ve aktivizm konularında ön planda olan farklı kadınlarla tanışırız.

Fakat özgün, bireysel özellikleriyle ön planda olan kadınlar mıdır bunlar? Sarojini Naidu portresi için bunu bir yere kadar söyleyebiliriz. Sister Kasturbay ve Sister Miraben daha çok Gandizm’in içinden anlatılırlar. Kendilerine ait alanları oldukça dardır, bireysel ve özgün olarak da Gandizme ne katkılarını anlatılmaz, tartışılmaz. Hiçbir kadının özel hayatı, duyguları hakkında detaylı bilgi yoktur. Bazı kadınlar da “idealize edilen”, Kasturbay ve Miraben örneklerinde olduğu gibi bağımsızlık mücadelesi içinde “aktivist” olma özellikleri dışında var olamazlar.

Fakat bu kadınlarla karşılaştırıldığında anlatım biçimi olarak en ciddi fark “Müslüman kadın” portrelerinde görülür: Anlatıcı-protagonist arasına bir yüceltme ilişkisi değil, çoğu kendi çağdaşları olsalar da “zamansal olarak bir hiyerarşi” koyar. Anlatıcı “başka bir zaman ve mekânda” yaşayan Hintli Müslüman kadınların portrelerini anlatıyor gibidir. Bu zamansal hiyerarşiyi

¹⁰⁷ Freud anlatıcı-biyografi yazarı ilişkisini biyografi yazarının “büyük insan” ya da ideal baba imajıyla regresif bir şekilde özdeşleşmesinden kaynaklanan “patografi” olarak adlandırır. (Freud, “Leonardo da Vinci”, s. 223)

¹⁰⁸ Woolf, s. 236-238.

¹⁰⁹ Adak, “Gendering...”, s. 189.

de, modernleşme teleolojisi içinde bazı “özcürleştirici” gördüğü süreçleri (başörtüsünün kaldırılması, kamusal alanların kadın erkek ayrımı yapılmadan düzenlenmesi, daha fazla eğitim ve mesleki imkânlar, vs.) kadın olarak Türkiye’de daha önce tamamlamış olmasına bağlar. Halide Edib, bir yanıyla okura kendi “Müslüman” kimliğini hatırlatır: Hindistan’a vardığı gün Ramazan olduğu için çok mutludur, 8 yıllık sürgünü boyunca ilk defa “Oryantal” bir ülkede Ramazan geçirmektedir.¹¹⁰ Bir yandan da Hindistan’da karşılaştığı Müslüman kadınlara göre farklı ve üstün bir Müslüman’dır.

Purdah Club’da Begüm Muhammed Ali¹¹¹ Jön Türk Devrimi’yle kamusal alana çıkan kadın aktivistleri andırır. Begüm Muhammed Ali’yle yaptıkları tartışmalarda yeniden 1908’deki Meşrutiyet yıllarına dönmüş gibidir Halide Edib: “Eşinin ilkelerine sadık kalır. [...] Yirmi sekiz yıl önceki Türk kadınları gibidir, kendini sosyal konularda vatanının hizmetine sevkeder. [...] Müslüman kadınları bir şeyler başaracaklarsa, Purdah’ı bırakmadan başaracaklardır. Kendisi erkeklerle görüşür, başörtüsünü takarak tabii, bu da 1908 orta sınıf Türk kadının tıpatıp benzeridir.”¹¹² Begüm Muhammed Ali gibi tüm Purdah Club’ünün kadınları onu 28 yıl öncesinin Türkiye’sine götürür.¹¹³

Bu açıdan bakıldığında özellikle “Müslüman kadınlar”, “başörtüsü” ve “purdah” konularına gelindiğinde anlatıcı Johann Fabian’ın¹¹⁴ formüle ettiği şekilde zamansal olarak bir geri dönüş yaşar; mekân değişikliği (Hindistan’daki Müslüman kadın alanları), aynı zamanda zamansal olarak geri gidiştir.¹¹⁵ “Müslüman” olduğunu defalarca vurgulayan Halide Edib için bu, “anlatıcı” olarak biyografik protagonistlerinden (Hintli Müslüman kadınlardan) mesafe alma ihtiyacına işaret ediyor olabilir. Belki anlatıcı Avrupalı okur gözünde Avrupa’ya marjinaldir (hiçbir şekilde “bizden” biri olarak tanımlanamaz). Ama bir yandan Hindistan’daki Müslüman kadınlardan da medeniyet teleolojisi içinde üstün ve daha ileri bir zamanda yaşayan bir “kadın” olarak temsil edilir.¹¹⁶

¹¹⁰ Hasan, *Inside India*, s. xvii. Alıntı *Bombay Chronicle*’dandır, 8 Ocak 1935.

¹¹¹ 1931’de vefat eden Muhammed Ali’nin eşi.

¹¹² *Inside India*, s. 30.

¹¹³ A.g.e., s. 31.

¹¹⁴ ‘Johann Fabian’a göre mekân “zaman”la bağlantılı olarak incelenmelidir. Araştırmalarında göstermeye çalıştığı antropolojinin kendi çalışma nesnesi nasıl yarattığıdır: Batılı gözlemci için toplumların hem mekânsal hem de zamansal olarak uzaklığının kurgulandığıdır. (Lewis, s. 254)

¹¹⁵ Lewis, s. 254.

¹¹⁶ Halide Edib’in Hintli dinleyiciler için kadınların siyasi, hukuki ve eğitim hakları konusunda hazırladığı konuşmalarında (bkz. *Conflict of East and West in Turkey*) Türkiye’de kadın tarihini nasıl

Bir yandan anlatıcı “emperyal merkez/metropole” hiçbir zaman dahil edilmez.¹¹⁷ Tabii bu Osmanlı kadınlarının dominant söylemle bağlantıları demek değildir. Örneğin İngiliz kadınlarının Hindistan deneyimleri onlara “beyaz üstünlük” kazandırıyor.¹¹⁸ Benzer biçimde Halide Edib de “modernleşmiş” bir Müslüman ülkeye mensup olmanın üstünlüğüyle Müslüman kadın portreleri çizer.

Begüm Muhammed Ali gibi tüm Purdah¹¹⁹ Kulübü’nün kadınları onu 28 yıl öncesinin Türkiye’sine götürür, Purdah’daki kadınlar Hint ulusunun aktivitelerine katılamazlar, pek çok açıdan “dışarıdadırlar.”¹²⁰ Bu açıdan bakıldığında “Müslüman kadınlar” gözlemci Halide Edib için, Johann Fabian’ın kuramsallaştırdığı şekilde zamansal olarak bir geri dönüş anlamına gelir, mekân değişikliği (Hindistan’daki Müslüman kadın alanları), aynı zamanda zamansal olarak geri gidiştir.¹²¹ Purdah Kulübü’nün üyeleri sanki

incelediğine bakmak Hindistan’a kadınlarla ilgili reformlar konusunda ne gibi yol haritaları çizdiğini gözlemlemek açısından önemlidir. Bu sayede, Türkiyeli kadın olmak ve Hintli (Müslüman) kadın olmak arasındaki farkı da *Conflict*’te çizilen Türkiye kadın hakları ve iyi örnekler tariflerinde daha iyi görebiliriz. *Conflict*’te kadın hakları konusunda en önemli bulunduğu konular “poligami” ve “purdah” konusudur. “Purdah” hem örtünmek, hem de kadın-erkek mekânlarının ayrılması anlamına gelir. Hatta Müslüman toplumlarının (Hristiyanlıkla karşılaştırılınca) çöküşünün en temel iki nedenini bu iki kavramla açıklar. (*Conflict*, s. 180) Halide Edib’e göre poligaminin tarihçesi için İslâm öncesi Arabistan incelenmelidir, İslâm poligamiye sınırlı şekilde hoşgörü göstermiştir. Poligami “fuhuş”u sınırlandırır, ikinci eşin çocuklarını meşrulaştırır, ama bir yandan Müslüman ailesinin birliğini ve gücünü kısıtlar. Hristiyan dünyasında kadınlar ekonomik eşitsizliklerden mağdur olurlar, Müslüman Doğu’nun kadınları aile kurumu içinde hiçbir zaman eşlerinin tam anlamıyla partnerleri seviyesinde olmazlar. (*Conflict*, s. 182)

Halide Edib’in *Conflict*’te Osmanlı dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti’nden kadın tarihine verdiği “iyi” örneklerden bazıları şu şekildedir (örnekler *Conflict*’in 190-201. sayfalarındandır): Osmanlı kadınlarının inisiyatifleriyle kurulan vakıflar ve filantropi geleneği, Abdülhamid döneminde *Kadınların Dünyası* gazetesi ve kadın yazarların derin sosyal ve eğitim problemleri üzerine yazdıkları yazılar ve Birinci Dünya Savaşı dönemi kadın aile taburları, Türk Ocağı’nda kadınlara çocuk bakımı derslerinin verilmesi, Kurtuluş Savaşı’nda köylü kadınların rolü (Fatma çavuş örneği), Cumhuriyet’le kadının profesyonel ve eğitim alanında imkânlarının genişletilmesi. Bu örneklerle Hintli kadınlar için de poligami ve purdah’ın bırakıldığı, mesleki ve eğitim alanlarında kadınların ön plana geçtiği, bağımsızlık mücadelesinde erkeklerle yan yana oldukları bir alan tarif edilir. Ayrıca aile hukukundaki reformlar ve siyasi hakları üzerinden Cumhuriyet reformları methedilir. Türkiye’ye uyarlanan İsviçre Medeni Kanunu örneklerle detaylandırılır: Poligami kesin olarak kaldırılmış, miras hakları ve boşanma mahkeme çerçevesine alınmıştır. Bu metinde 1930’daki oy verme hakkı üzerinden örnekler verilir. Halide Edib’in konuşmalarını hazırladığı dönem yerel yönetimlere kadınların alınmış olduğu dönemdir, bu gelişmenin seçme seçilme hakkı yolunda kayda değer bir başlangıç olduğunu savunur Halide Edib.

117 Lewis, s. 181.

118 A.g.e., s. 181.

119 “Purdah” hem “örtünmek” anlamına gelir, hem de kadın-erkek mekânlarının ayrılması demektir.

120 *Inside India*, s. 31.

121 Fabian’ın mekân/zaman denklemi için bkz. Reina Lewis, *Rethinking Orientalism*, s. 254.

Hindistan tarihine has değillerdir, siyaset dışı, tarih dışı, daimi bir zamansal sürgünde yaşarlar.

Inside India daha çok siyasi figürlerin portrelerinden oluşur, metinde çok ender olarak kolektif mücadelenin ve aktivizmin anlatıldığı bölümler de vardır. Bu esnada, Hint tarihi ve siyasetiyle ilgili bireyler ötesi analizler yapabilmek imkânına erişiriz. Bu bölümde, Halide Edib'in "swaraj" tartışmasında birkaç açıdan önemli olan "Hint Hilâfet Hareketi"ni ele alacağım.

HİNT BAĞIMSIZLIK TARİHİ VE "HİNT HİLÂFET HAREKETİ"

Halide Edib'in Hindistan seyahati sırasında (1935) "Hilâfet" konusunda duyulan gerginliğe Dr. Ensari 1935'te *Conflict*'e yazdığı önsözde değinirken, Hintlilerin Hilâfet konusunda hâlâ devamlılığını koruyan hassasiyetlerinin altını çizer. "Hilâfetin Türkiye'de kaldırılmış olması gezi boyunca" arka "planda bir gerginlik ve hoşnutsuzluk kaynağı" olarak durur. Ensari'ye göre, "hilâfetin kaldırılmasıyla birlikte, dünya Hintli Müslümanların kafasına yıkılmış, geçen süre içinde yaraları ancak biraz iyileşebilmişti. İslâm cemaatinin kahraman üyesi Türkiye, şimdi mirasyedi bir oğlan gibi algılanmaktaydı. Müslüman önder Ensari, "Halide Hanım Camia'daki konferanslarını planlarken Hintlilerin bu konudaki duyarlılığını bilemezdi, bu yüzden açıktan bu mesele üzerine konuşmadı," diyor.¹²² Halide Edib aslında geç dönem Osmanlı ve 1920'lerdeki Cumhuriyet tartışmalarında "hilâfet sorunu"nu *Turkey Faces West*'te kapsamlı şekilde inceler ve bu esnada hilâfetin kaldırılmasını pek çok faktörü bir arada tartışarak savunur.

Yazar, hilâfetin Osmanlı dönemi ve hatta Osmanlı öncesindeki dönemin tarihçesini analiz ettikten sonra,¹²³ özellikle üzerinde durduğu noktalar arasında 1) 1918 sonrası Hilâfetin siyasi bir kurum olarak tamamen işlevsiz olması, 2) İslâm'a dayalı bir uluslararası örgütlenmenin Arap ve Müslümanların Osmanlı'ya karşı savaş dönemi silahlı mücadelesi sonucunda imkânsız olması, 3) Hatta İngiliz ve Fransız ordularındaki Müslüman askerlerin de aynı şekilde Osmanlı'ya karşı savaşmış oldukları ve aynı nedenlerle İslâm'a dayalı bir birlikteliğe engel teşkil etmeleri, 4) Bunlara ek olarak Osmanlı hanedanından seçilecek bir Halife'nin 1924'teki genç cumhuriyet için çok ciddi bir siyasi rakip olmasından bahseder.¹²⁴

¹²² Dr. Ensari, *Conflict*'in önsözü, s. XI.

¹²³ *Turkey Faces West*, s. 205.

¹²⁴ A.g.e., s. 207.

Halide Edib, *Conflict*'te ise hilâfetin 1920'ler Türkiye'si için geçerliliğini yitirmiş bir kurum olduğunu, son halifenin Sevr Antlaşması'nı imzalayarak "Milli Mücadele"ye ihanet ettiğini ifade ettiği argümanlarla, hilâfeti sadece Osmanlı ve Türkiye bağlamında analiz etmeye devam eder. Birinci Dünya Savaşı sırasında Panislâmizm düşüncesi tam anlamıyla çökmüş, halife emperyalistlerle işbirliği yapmak adına ulusal bağımsızlıktan ödün vermiş; hatta 1919-22 arası "hilâfet ordusu" kendi halkına karşı Anadolu'da çarpışmıştır. Halide Edib'in bu metinde ayrıca vurgulamaya çalıştığı nokta hilâfet kurumunun kaldırılmasının meclis üyelerinin onayı ile olduğu için, sorumluluğun salt Mustafa Kemal'de değil, tüm meclis üzerinde olduğudur.¹²⁵

Dr. Ensari, Halide Edib'in Camia-i Milliye-i İslâmiye konuşmalarındaki argümanlarının Hint Müslümanları tarafından çok da takdir edilmediğini ifade eder. Hatta Mushirul Hasan, Dr. Ensari'nin Halide Edib'in konuşmalarından sonra Kemalist reformları desteklemek ve laikleşme sürecinde atılan bazı adımları savunmak için yazarın izleyicilerine liberal bir çerçeve çizdiğini ileri sürer.¹²⁶

Halide Edib 1930'da yayımladığı *Turkey Faces West*'te, 1920'den sonra Türkiye bağlamında tartıştığı hilâfet konusunun Türkiye'nin siyasi geleceğinde pek yeri olmadığını, fakat Müslüman dünyasının hilâfeti yeniden hayata geçirmek için daha aktif olabileceğini savunur.¹²⁷ Hindistan konuşmalarını verdikten sonra büyük ihtimalle Hilâfet konusunda dinleyiciler arasında oluşan gerginliklerden etkilenerek böyle bir ihtimali Hindistan bağlamında telaffuz etmez ve gelecek için Hindistan'a hilâfeti önermez. Fakat *Inside India*'daki hilâfet hareketi analizi önceki eserlerinden –*Turkey Faces West* ve *Conflict of East and West in Turkey*– oldukça farklıdır, bu analiz Hindistan'ın "aktivizm" tarihini yazmayı hedeflemektedir.

Öncelikle, Birinci Dünya Savaşı sırasında, Hintliler, hilâfeti muhtemel "dominyon statüsü" için tasarlamış, "Hilâfet Hareketi" esnasında ve sonrasında Hindistan'ın kendi milliyetçilik ve bağımsızlık hareketi hilâfet taleplerinden

¹²⁵ Hilâfet Hareketi liderlerinden bazıları hilâfetin kaldırılmasında tek sorumlu olarak Mustafa Kemal'i görürler. Hilâfetin Türkiye Cumhuriyeti tarafından ilgası "Hilâfet Hareketi"nin doruk anlarını yaşayan Hindistan'da o kadar büyük hayal kırıklığı olur ki hilâfet hareketinin liderlerinden Muhammed Ali (1878-1931) ve diğer Müslüman liderler bu durumu uzunca bir süre kabul edemez; ayrıca "Khilafat Çalışma Komitesi" Kurtuluş Savaşı'ndaki hizmetleri karşılığında Mustafa Kemal'e verdikleri "İslâmiyetin Kılıcı" unvanını –hilâfetin ilgasından tek başına Mustafa Kemal'i sorumlu gördükleri için– Haziran 1924'te geri alır. Hint Hilafetistlerinin ve Müslüman teologlarının gözünde Mustafa Kemal şeytanlaşır. (*Inside India*, Önsöz, s. xiv)

¹²⁶ Bkz. Hasan, *Between Modernity*, s. 196.

¹²⁷ *Inside India*, s. 207.

çok daha öncü bir rol oynamıştır. Birinci Dünya Savaşı'nda ise Hint askerleri İngiliz ordusunda Osmanlı'ya karşı çarpışmıştır. Gerçi Halide Edib Hint-İngiliz ortaklığının sömürgecilik ilişkileri içinde pek bir seçenek olmadığını tartışmaz. Fakat Hint askerleri bir yandan da bir anlaşma gereği İngilizler tarafından dır çünkü savaş sonrası Hindistan'a "Dominyon Statüsü" verileceği üzerinden anlaşılmıştır. Dolayısıyla Halide Edib'in vardığı sonuçlar "bağımsızlık" yönünde Hintlilerin hem ilk Hindu-Müslüman Birliği örneklerinden birini bu dönem göstermiş oldukları, hem de esas amaçlarının "Hilâfet"i veya Osmanlı'yı desteklemek değil, "bağımsız" Hindistan yönünde ilerlemek olduğudur.

Halide Edib Birinci Dünya Savaşı'ndaki Hintlilerin tavırlarını şöyle açıklar: Hint Müslümanının kendi vatanına bağlı, Hindistan dışındaki Müslümanlarla olası bağlarından çok daha güçlüydü. Hindistan'ın çıkarlarıyla kendi dini duyguları çeliştiğinde, seçimleri Hindistan'ın çıkarları yönünde olmuştur. Eğer İngiltere Birinci Dünya Savaşı sonrası Hindistan'a "dominyon statüsü" vermiş olsaydı, "hilâfet ayaklanması" sadece duygusal bir alana kısıtlı kalırdı.¹²⁸

Birinci Dünya Savaşı sırasında "milli" duygular ön planda olduğu gibi, aynı şekilde savaş sonrası da "hilâfet hareketi"nin temel motivasyonu bağımsızlık yolunda "sivil itaatsizlik"tir. Hindu-Müslüman Birliği'nin ender örneklerinden biridir bu dönem, tüm liderler de (Mevlana Muhammed Ali, Dr. En-sari, Hakim Ecmel Han ve Mahatma Gandhi) halkı bu yönde örgütlemeye çalışır.¹²⁹ Halide Edib hilâfet hareketine katılan Hintlilerden biriyle yaptığı görüşmeyi ve o dönem yaşanan heyecanı *Inside India*'da okurlarına aktaracaktır:

Hint bağımsızlığı etrafında ulusal birlik adına ilk defa bu derece büyük bir mutluluk hissettik. Hilâfet bizler için eski nesillere ya da kitlelere göre berrindirdiği dini anlam gibi bir anlam ifade etmiyordu. Sivil itaatsizliği bile analiz etmeyi bıraktık. En önemli olay tek amaç etrafında birleşmiş bir ulus oluşumuzdu [...] birlikte yan yana, omuz omuza ölüme dek duracaktık.

128 *Inside India*, s. 212-213. Halide Edib "milliyetçiliğin" Panislâmizm'den daha çekici bir siyasi oluşum olduğunu sadece Hindistan için değil, diğer "Müslüman sömürgeler" için de iddia eder. "Müslüman sömürgeleri olan Batılı Müttefiklerin şu noktayı idrak etmeleri oldukça önemlidir: Müslümanlar arasında hayata bakışları açısından bazı benzerlikler olsa da din merkezli bir hayattan bağımsız olarak da bir milliyetçilik anlayışları vardır. Hint Müslümanları Afgan-Müslüman hegemonyasını istemez ve buna karşı savaşı; Arap Müslümanları ise bağımsızlıklarını kazanırlarsa, Türk-Müslüman hegemonyasını istemez ve herhangi bir gayri-Müslim hegemonyasına karşı nasıl savaşıyorlarsa, buna karşı da savaşırlar. Geçmişte Alman İmparatoru, yakın geçmişte Signor Mussolini, Müslümanlığın koruyucuları şeklinde kendilerini göstermeye çalışıyorlardı. Fakat bu boş teatral bir jestten ibaretti. Müslüman toplumlarının ilk amacı tam bağımsızlıktır. Bu aşamadan sonra ihtiyaçları olan, ekonomik ve siyasi ihtiyaçları doğrultusunda bir hami ya da hükümdar değil, bir işbirlikçiyle birlikte çalışmaktır. (*Inside India*, s. 213)

129 A.g.e., s. 214.

Hindistan dışında kimse Hindistan'ı o dönem kasıp kavuran kutsal duygu-yu hissedemez, bizim Müslüman ve Hindular olarak hissettiğimiz müthiş birlikteliği. Bu duygu sayesinde 360 milyon kişi aynı gün oruç tuttu, aynı saatte dua etti ve anavatanın bağımsızlığı için aynı yeminleri etti.¹³⁰

Hilâfet hareketi esnasında Hint Müslümanlarının olağanüstü liderleri vardı: Mevlana Muhammed Ali,¹³¹ Dr. Ensari, Hakim Ecmel Han ve diğerleri.¹³² Ayrıca, Mahatma Gandhi'nin liderliği hem Müslümanlar hem Hindular tarafından kabul ediliyordu.¹³³

Son olarak, Halide Edib'in vurgulamaya çalıştığı şey; hilâfetin tehdidinin tek başına İngiliz ve Avrupa sömürgeciliklerinden bağımsızlığını koruyan Osmanlı İmparatorluğu'nun yani son Doğu kalesinin çöküşünün verdiği korkuyla bağlantılı olduğudur:

Hintlilerin –özellikle eğitilmiş Hintlilerin– psikolojisi, çok karmaşıktı. Türkler tamamıyla bağımsızlıklarını kaybetme konusunda tehdit alan son Müslüman halkıydı. [...] Bu yüzden Müslüman ve Hindu Halife'nin iktidarını koruma konusunda dayanışma içinde bulunduklarında bu hem Doğu'nun kendine olan güveni koruyabilmek adına, aynı zamanda Müslümanlar için de dini hedeflerle yürütüldü.¹³⁴

¹³⁰ A.g.e., s. 214.

¹³¹ Trablus ve Balkan Savaşları boyunca Ali Kardeşler tüm enerjilerini Osmanlı'ya para toplamak için harcadılar; Kızılay'la birlikte Osmanlı İmparatorluğu'ndaki savaş mağdurlarına yardım eli uzatmaya da gittiler. Ek olarak belirtmek gerekir ki, Birinci Dünya Savaşı döneminde, Osmanlı yanlısı yazıları ve siyasi faaliyetleri nedeniyle pek çok Müslüman lider (özellikle Muhammed ve Şevket Ali) İngiliz hükümeti tarafından 1915-1919 arasında hapis cezasına çarptırıldılar. Bu İngiliz politikalarında ciddi bir istismarın göstergesidir. İngilizler Hint Müslümanlarının Raj'a bağlılıklarını Birinci Dünya Savaşı'nda Müslümanlar için kutsal olan toprakların (özellikle Arabistan, Mezopotomya, Cidde limanı ve hac yolunda olan bölgelerin) saldırıdan muaf tutulacağı sözlerini vererek garantiler. Fakat Birinci Dünya Savaşı ilerledikçe bu sözlerin boş temenniler olduğu gözlemlenir. Din ve siyasetin iç içe yaşandığı Hint Müslüman camiasında İngilizlerin boş vaatlerinin anlaşılmasından sonraki çok Arap milliyetçilerinin Osmanlı'ya isyanıyla yaşanır. Arap milliyetçilerinin neden Osmanlı'ya karşı çıktıklarını Hint Müslümanları uzun süre kavrayamamıştır. Hatta Ali Kardeşler Arap milliyetçilerinin 1916'daki isyanını duyduklarında bunu yanlış yayımlanmış bir haber olarak yorumladılar. Onlar açısından Mekke Şerifi'nin İslâm dünyasının Halife'sine karşı isyan etmesi inanılır bir haber değildi, hatta tek kelimeyle "absürt" olarak nitelendirilebilirdi. Arap milliyetçiliğini Hint Müslümanlarının anlamaması onların kimlik olarak tek ortak paydalarının İslâmi semboller ve cemaat üzerinden kendilerini tanımlamalarıyla anlaşılabilir. Bu açıdan baktığımızda dini ve siyasi kimlikleri iç içedir. Bu nedenle, etno-linguistik temelli bir milliyetçiliği anlamlandırmazlar. (Minault, *The Khilafat Movement...*, s. 23, 51, 56-57)

¹³² *Inside*, s. 214.

¹³³ A.g.e., s. 214.

¹³⁴ A.g.e., s. 214.

Halide Edib'in bu son argümanına dayanarak, yazarın vurgulamaya çalıştığı bağımsızlığını elde eden bir Hindistan'da hilâfetin 1924'lerde yarattığı korkulara yer kalmayacağını söyleyebiliriz.

Hilâfet Hareketi'nin karmaşıklığını farklı araştırmacıların çalışmalarından da gözlemleyebiliriz. Gail Minault'ya göre, Hindistan Müslümanlarının korkulu rüyası 1920 yılında imzalanan Sevr Anlaşması'ydı, "Hilâfet delegeleri" anlaşmanın koşulları konusunda karar verme veya yönlendirmek için pek bir iktidarlara olmadıklarını anladıktan sonra Hindistan'a geri dönerek "noncooperation campaign"i başlattılar.¹³⁵ Hilâfet Komitesi'nin Hindistan içindeki amaçları şu şekilde özetlenebilir: 1) Müslüman dünyası için Hilâfet'in merkezietini korumak, 2) Arap Yarımadası'nı Müslüman olmayanların denetiminden uzak tutmak, 3) Hindistan'da bağımsızlık için çalışmak, 4) Hindistan'da tüm Müslümanları din, eğitim, sosyal ve ekonomik çıkarlar adına örgütlemek ve çok köklü siyasi örgütlenme kurmak.¹³⁶

Gandi de, 1919 sonrası Hilâfet hareketini İngiliz karşıtı bir siyasi hareket olarak gördüğü için destekledi. Ayrıca bu sayede Kongre'yi büyük bir kitlesel harekete dönüştürecekti.¹³⁷ Gandhi de bu esnada "hükümete direniş kampanyasını" dört koldan yürütmeye başladı: 1) Bütün unvanları reddetme, 2) Devlet dairelerinden istifa etme, 3) Polis ve ordudan istifa etme, 4) Vergi ödememe, gibi hususlar bu direnişin birkaç tezahürüydü.¹³⁸

Bu esnada Gandhi "swaraj"ı ilan etti, tüm direnişçilerin şiddetsiz olmalarını, hükümet şiddeti karşısında kesinlikle karşılık vermemeleri konusunda direterek, her köye Kongre'nin şubelerinin yapılmasını sağlamaya, fon edinmeye ve yönetmeye çalıştı.¹³⁹ Anadolu'da Kurtuluş Savaşı ilerledikçe, özellikle 1921'den itibaren fonlar genel bir Hilâfet Fonu'ndan Mustafa Kemal'e yönelik, İzmir'deki Türk mağdurlara ve Ankara'ya yönelik yardımlara dönüştü.¹⁴⁰ Hintliler bu dönemde, İngilizleri de tehdit etmeye başladı: Eğer İngilizler Türklere karşı (Mustafa Kemal'e karşı) saldırıya geçerse, Hindistan tam bağımsızlığını ilan edecekti. Hilafet komitesi Bom-

¹³⁵ A.g.e., s. 90.

¹³⁶ A.g.e., s. 93.

¹³⁷ Minault, *The Khilafat Movement...*, s. 11.

¹³⁸ Minault, *a.g.e.*, s. 98. Gandhi, otobiyografisinde hükümete karşı direnişi (*noncooperation*) Hilâfetle ilgili yaşadığı hayalkırıklığı sonrasında nasıl gündeme getirdiğini anlatır: "Eğer hükümet Hilâfet gibi önemli bir amaç uğrunda bize ihanet ederse, biz de itaat etmeyiz. Bu yüzden hükümetin ihaneti karşısında biz de itaat etmemeye hak kazanmış olacağız." (Gandi, *An Autobiography...*, s. 482)

¹³⁹ *Inside India*, s. 125.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 125.

bay'daki toplantısında, Hint Müslüman askerlerinin Türkiye'ye karşı muhtemel herhangi bir savaşta İngiliz ordusunda yer almayacaklarını ilan etti.¹⁴¹ İngiliz hükümeti, bu harekette öncü olan liderleri hapse atarak cevap verse de (yine Ali Kardeşleri), eşleri ve özellikle Begüm Muhammed Ali siyasi kampanyaya ve İzmir'deki Türk mağdurlarına ve *swadeshi* için maddi destek aramaya devam etti.¹⁴²

1920'lerde bağımsızlık mücadelesindeki Hindistan için "en heyecan verici" siyasi yapılanmalardan biri olan "Hilâfet Hareketi", 1924'te Türkiye Cumhuriyeti'nin hilâfeti kaldırmasıyla sona ermiştir. Hindistan kökenli siyasi bir hareket olarak tanımlayabileceğimiz "Hilâfet Hareketi" Hindu-Müslüman birliğini güçlendirir, sömürgecilğe karşı kadınların ve erkeklerin birlikte siyasi örgütlenmesini mümkün kılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması karşısında, imparatorluğun eski haline yakın bir şekilde muhafaza edilme ihtimalinin hayalini ve heyecanını taşır ve Panislâmizm hayallerini de bir ölçüde barındırır.¹⁴³

Halide Edib'in vurguladığı noktalar; hilâfetin ilgası için özür dileme, savunmacılık, Mustafa Kemal'in o dönemki kararlarını savunma gibi sadece Türkiye eksenli değil, Hindistan bağlamında da okunmalıdır. Bu gözle okunduğunda, Halide Edib'in argümanları şu açıdan önemlidir: 1) Hint tarihinde önemli bir hareket etrafında Hindu-Müslüman Birliği sağlanmıştır, 2) Kadın ve erkeklerin mücadelenin içinde olmaları (özellikle hapiste olan erkek liderlerin eşlerinin mücadeleye sokakta devam ediyor olmaları (örneğin, Halide Edib, *Inside India'da* Begüm Muhammed Ali'den bahseder), 3) Swadeshi tarihi için önemli bir örnek olması, 4) Amacının bağımsızlık olması (hem Osmanlı toprakları için, hem de Hindistan için). Halide Edib, Hintlilere kendi tarihleri içinde önemli bir öncü hareket bulmuştur: 1920'lerin Hilâfet Hareketi dolayısıyla 1930'larda yeni bir halife özlemi ya da hilâfetin yıkılmasının hayalkırıklığıyla değil, olağanüstü bir halk ayaklanmasının, mücadelenin tarihçesi olarak görülmeli ve 1930'larda Hindu-Müslüman birliği etrafında muhtemel aktivizm, bağımsızlık arayışı için öncü bir hareket olarak görülmelidir.

¹⁴¹ A.g.e., s. 139.

¹⁴² A.g.e., s. 170.

¹⁴³ "Hilâfet Hareketi"yle ilgili daha detaylı analiz için bkz. Gail Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India*, Columbia University Press, New York, 1982.

HİNDİSTAN'A DAİR'DE

YER ALMAYAN SİYASİ TARTIŞMALAR

Hindistan'a Dair, Inside India'nın sadık çevirisi değildir; Türkçe baskıda yer almayan tartışmaların çoğu siyasidir. Orijinal metnin 1937'de, Türkçesinin ise İkinci Dünya Savaşı dönemi basıldığını düşünürsek, siyasi tartışmaların olmamasını sansür olarak yorumlayabilir, bu sansürün ise savaş dönemi siyasi hassasiyet ve kaygılarla alakalı olduğunu iddia edebiliriz. *Hindistan'a Dair*'in yer vermediği bölümler arasında Halide Edib'in İngilizlere ve sömürgeciliğe karşı yönelttiği sert eleştiriler başta gelir. Türkçe baskısı yayınlandığında Alman-İtalya-Japon ittifakının saldırısı altında bulunan İngiltere'ye karşı duyduğu öfkeyi dile getirmemeyi mi tercih etmiştir Halide Edib? Ayrıca *Hindistan'a Dair*'de hiçbir siyasi liderin fikirleri derinlemesine incelenmez. Örneğin, Nehru ve sosyalizm üzerine *Inside India*'da çok geniş bir bölüm buluruz; Türkçeden ise bu bölüm çıkarılmıştır. Ayrıca Gandhi de siyasi bir lider olarak tartışılmaz. Kitabın Türkçesinde hiç yer verilmeyen bölümler *Inside India*'daki Hint Hilâfeti üzerine yapılan incelemelerdir.

"Hudutların Gandisi" olarak tanınan Abdülgaffar Han'a da Türkçe versiyonda pek yer verilmez. Oysa Abdülgaffar Han ve "Allah'ın Hizmetkârları" adlı ordusuyla "vicdani ret" ve şiddetsizlik üzerinden 1930'lar gibi erken bir dönemde sadece Hint siyasi direnişi bağlamında değil, uluslararası platformda örnek alınabilecek Müslüman bir pasifisti keşfetmiştir Halide Edib. Fakat İkinci Dünya Savaşı'nın en ateşli dönemlerinde "şiddetsizlik" felsefesinden bahsetmek belki de çok ütöpik gelmiştir yazara. Bu tartışmaların eksikliğinde hem Hindistan bağlamındaki siyasi hareketler, liderlerin siyasi tartışmaları, hem de Halide Edib'in uluslararası platformda önemseddiği "şiddetsizlik" prensibi Türkçeye henüz aktarılamamıştır.¹⁴⁴

HİNDİSTAN VE ÖTESİ: ŞİDDETSİZLİĞİ DÜŞÜNÜRKEN

Inside India'da şiddetsizlik, swaraj, satyagraha tartışmalarını daha çok çizilen erkek portrelerinden takip edebiliriz. Gandhi ve Abdülgaffar Han portrelerinin önemi hem Hindistan içi tartışmaları vurgulamak için hem de şiddetsizliğin cesaret eksikliğiyle ilgili olmadığının altını çizmek açısından önemlidir. Hindoloji söylemindeki şiddetsizlik tartışmalarını hatırlarsak Avrupalıların

¹⁴⁴ *Hindistan'a Dair* 2014 yılında Can Yayınları tarafından kitap olarak yayımlanır. Bu metin *Inside India*'nın sadık çevirisi değildir, bahsedilen siyasi tartışmalar bu metinde de yoktur. Yalnız kitabın sonsözünde bu metinde eksik olan ve *Inside India*'da yer alan siyasi tartışmalara referans verilir. (Bkz. Adak, "İkinci Dünya Savaşı...")

şiddetsizliği “cesaret eksikliği ya da insaniyet”le bağdaştırdıklarını gözlemle-
riz. Tam da Avrupalıların bu tutumuna karşı, Gandhi şiddetsizliği çok siyasi ve
cesaret gerektiren bir harekete dönüştürdü ve Hindistan’daki İngiliz hege-
monyasına karşı kullanmaya çalıştı.¹⁴⁵ Bu nedenle, Gandizm oldukça önemli-
di. Kadın biyografileri bazı erkek alanlarına dahil olmanın ötesine geçemez,
kadınların özgün siyasi fikirleri ve projelerinden bu eserde pek bahsedilmez.
Kadın ve siyasetin incelenmesindeki sorunlar ve özellikle Müslüman kadınla-
rın hiyerarşik olarak “geride” sınıflandırılması dışında, siyasi mücadele ve
aktivizm üzerine analizler oldukça azdır, en kapsamlı analiz ise “Hint Hilâfet
Hareketi” üzerinden yapılır. *Inside India*’da biyografisi incelenen bireylerin
ortak çalışmaları, fikir alışverişleri, swaraj’ın örgütsel arka planına dair ana-
lizler eksik kalır.

Tüm bu eksikler bir yana, *Inside India*’yı yalnızca Hindistan üzerinden
değerlendirmesek de, bu metin söz konusu direniş yöntemleri konusunda
önemli sorular sormamıza vesile olur: Din ve metafizik sömürgecilik karşıtı
veya bağımsızlık mücadelesinde mücadeleye bir felsefe, ivme kazandırabilir
mi? Yapıcı, birleştirici, kişisel ve kolektif direniş konusunda ümit veren/eğiti-
ci olan, toplumsal cinsiyet eşitliğine dayalı bir inanç tahayyül edilebilir mi?
(Siyasi direniş veya toplumsal reform mutlak “inancı” reddederek, din, inanç,
vicdan alanının dışından mı yapılmalıdır?)

“Siyasi özne” kurgulayabilmek, Ronald Inden’in bahsettiği pozitivist
ve idealist yöntemleri sorunsallaştırmakla bağlantılıdır. Akademik bir metin
olmamakla birlikte, Halide Edib’in siyasi portrelere, o dönemin tartışmaları-
na, projelerine, aktivizme dayalı bir belge hazırlama çabası, Hintlilerin siyasi
sorunlara buldukları çözümleri kendi sesleriyle, biyografileriyle incelemesi
metni özgün kılar. Halide Edib’in analizinde, “satyagraha” farklı gruplar
üzerinden, farklı dinler ve felsefi tartışmalarla bağdaştırılarak anlatılır ve
“şiddetsizlik” sadece Hint bağımsızlık mücadelesi için değil, İkinci Dünya Sa-
vaşı’nın arifesinde yayımlanan bu metinde uluslararası platformda ciddiye
alınması gereken bir “siyasi/felsefi direniş modeli” ve bir iktidar eleştirisi ola-
rak temsil edilir.

MASKELİ RUHLAR



FANTEZİ

Prolog

Abdülhak Hâmidin ruhuna ithaf

Halide Edip

KOCAMAN yuvarlak bir sahne. Etrafı kurgunu bir boşluk. Ortada bir tekerlek üstüne konulmuş bir değirmen taşı. Tekerleğin yanında bir uzun kulp var.

Değirmen taşının üstünde elele tutunmuş çepçevre erkekler ayakta duruyorlar. Arkalarında siyah frak, bapslarında yüksek şapkalar var. Hepsinin yüzünde bir örnek birer maske:

Alınlar arkaya kaçık, gözler içeriye çökük, sımsıkı, kısık, ince renksiz dudaklar, burunla ağız arasındaki traşlı mesafe bir Gorilinki kadar geniş. Maskeler arkasında gözler, atılmışı hazırlanan, bekliyen yırtıcı mahlûkatın ışıltılı gözleri gibi parlıyor.

Erkek halkası ortasında yükselen maden bir sırt üstüne helezonî kızıl yazılarla yazılmış iki kelime var: Kudret, para. Sırıgın etrafında erkeklerden bir baş uzun bir kadın halkası görünüyor. Başları ufak, vücutleri uzun. Yarı çıplak ve madenî bir parlıltı ile dümdüz duran vücutler kurgunu tül örtülere sarı, kollar ve gerdanlar kıymetli ve renkli elmaslarla pırıldıyor. Maskelerinin arkasındaki gözler, uzun, sun'î ipek kirpikler arasında gayri tabii bir humma ile yanıyor. Ağzıları küçük âdetâ dudaksız, birer kızıl nokta. Burunları dar alınları altında eski Yunan heykelleri gibi muntazam. Kaşlar birer silik ince çizgi. Erkekler gibi onların da maskeleri bir örnek.

Yerde alay alay maskeli makine - a - damırlar. Kadınları ve erkekleri hep aynı. Yalnız etekler diliyor. Arkasını hatırlıyor. Tekerleğin kulpunun arkasından gını çevirerek ni adım ile çıkıyor, bir örnek bir sırtış hâsıl oluyor. Kurgunu ziyâda maskeler ölü gibi hareket - e - siz ve mânasız.

Gayet kalın bir ses bir şarkı söy -

Halide Edibin bu eserinde yeni bir dünya görüşü var. En büyük kadın muharririmiz bu son eserine dilediği kadar «fantezi» desin. Bütün Türk okuyucuları, Maskeli Ruhları alâka ile okuyacak ve bu kudretli Türk muharririyle iftihar edeceklerdir.

yor, değirmen taşını çeviren alayın pat pat eden adımları bu havaya uygun.

«Trak, tiki, tak,
Makinâlaşmak istiyorum,
Mutlak buna bir çare bulacağım,
Ve ben ancak bahtiyar olacağım,
Karuma bir türbin oturtup
Kuyruğuma çift usuk taktığım gün!
Trüm, trüm, trüm
Trak, tiki, tak!
Makinâlaşmak istiyorum!»

Sahne birdenbire kararır. Beyaz bir perde iner. Perdenin önünde kalan dar yerden beyaz cübbeli, beyaz sarıklı bir ihtiyar yükselir. Beyaz perdenin arkasındaki alayın türküsü şimdi uzak bir arı kovani uğultusu gibi ışıltılı. İhtiyar mırıldanır gibi söylenir:

«Maskeler veyaht ruhlar». İnsan için kudret elile çizilmiş, müddeti mezara kadar süren bir et maskesi mi olmak daha faydelidir, vokka ebediyet

ren de bendim, ölen de bendim, seven de ben, sevilen de bendim, gayızla dolu olan da ben, gazaba çarpılan da bendim. Ve en nihayet ruhum, üstündeki fani et kümesini çıkarıp atarak meghulün kıyısında dururken, kendine benzettiği bir et kümesi gördü, korkudan titredi ve Azrail'e sordu: «Ben benim, fakat bana benzeyen bu et parçası kim?» Azrail cevap verdi: «O senin masken!»

«O zaman bildim ve ağah oldum ki, her ruhun toprak üstünde geçirdiği demlerde yüzüne taktığı bir et maskesi vardır. Ve yine bildim ve ağah oldum ki, zavallı et parçasının bütün çekti - lerine sebep, içindeki ruhtur.

«Bugün Adem oğlu ruhundan kurtulmanın çaresini bulmuştur... Bugün Adem oğlu hayatı sade ve sade bir yığın ete bağlamanın yolunu bulmuştur. Kulakları olan beni dinlesin.. Maskeler elem çekmez, gözyaşı dökmez, sevmeyen nefret etmez! Maskeler ruhlara musallat olan gönül azabını bilmez... Maskeler mezardan sonraki meçhul âlemin hulyası ile, fena ruyası ile malûl değildir. Maskeler fani, ruhlar ebedidir.

«Maskelerin bir mabudu vardır. Kudret ve parâ! Bu mabut onları bekşikten mezara kadar ellerinden tutup götürür ve âkibetleri ebedî bir hiçtir..

«Maskeler ve yahut ruhlar» (Yine parmağın seyrilcere uzatır) bu meseleyi halletmek, birinden birini seçmek size aittir.»

İhtiyar yere geçer kaybolur. Beyaz

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Absürt Diktatörlükler

lağır, her biri ruhumda başka bir hava çalardı. Benim için birbirini kovalayan vak'aların hepsinde bir ibret vardı. Zâlim de ben mazlum da bendim: öldü -

- sen et, maskelerimizi kazadan, belâdan sakla, bizi ruh belâsından hıfzet, âmin!

— Devam edecek —

Halide Edib

**Maskeli Ruhlar'ın Sedat Simavi'nin
Yedigün dergisinde başlayan tefriksı.**

Roman, hikâye, seyahatname, anı, otobiyografi gibi türleri deneyen Halide Edib'in 1930'larda *absürt tiyatroya* yönelmesini, *Inside India* hariç olmak üzere, aynı yıllarda yazdığı eserlerdeki siyasi karamsarlığın dışavurumu olarak değerlendirebiliriz. Türkçe yayımladığı *Maske ve Ruh*'ta (1937), İkinci Dünya Savaşı sonrasında ise değişiklikler yaparak İngilizce olarak yayımladığı *Masks or Souls?*'da (1953), Halide Edib Avrupa ve Türkiye'deki diktatörlükler üzerinden daha önce yazdığı siyasi incelemelerinde değinemediği eleştirilere yer verir.

KANONUN DIŞINDA

Halide Edib'in tiyatroyla ilişkisi birkaç eserle sınırlıdır. "Çocuk piyesi" diye geçiştirilen ilk oyunu *Kenan Çobanları*¹ Osmanlı tiyatro tarihinde aslında pek çok "ilk"e vesile olmuş; hem oyun yazarı hem yönetmeni, hem de bazı oyuncularını kadın olan bu eser 31 Mart 1916'da ilk kez Türk Ocağı'nda sahnelenmiştir. Suriye'de on üç kez oynanan eserin librettosu da Lübnanlı besteci Vedit Sabra tarafından bestelenmiştir.² Eserin temaları veya seyirci yorumları ise halen incelenmemiştir. Oyunun karakterlerinden çoğu ve oyunun konusu Tevrat'tan esinlenerek yazılmıştır. Detaylı bir inceleme oyunun aslında

1 *Kenan Çobanları* konusunu Kitab-ı Mukaddes'ten alır. Eser 1916'da Türk Ocağı'nda oynanır. Ayrıca Nakiye Hanım'ın okulundaki öğrenciler de Yahya Kemal ve Ertuğrul Muhsin'den yardım alarak eseri sahnelerler. (Enginün, s. 385)

2 Bkz. Deniz Ardalı Büyükarman'ın "Halide Edib ve Tiyatro" başlıklı sunumu, Halide Edib Sempozyumu, Mimar Sinan Üniversitesi, 23 Ocak 2014.

Birinci Dünya Savaşı dönemi Osmanlı İmparatorluğu hakkında bir siyasi alegori olarak da okunabileceğini bize gösterir. Halide Edib Suriye'den İstanbul'a döndükten sonra, tekrar 1918'de Cemal Paşa himayesinde Robert Kolej'de sergilenen oyunun başarısı ve o dönemki popülerliği de hâlâ tartışılmamıştır.

Kenan Çobanları dışında, Halide Edib'in iki tiyatro eseri daha vardır: *Maske ve Ruh* ve *Masks or Souls?* Avrupa tiyatro tarihi ve çalışmalarında *Masks or Souls?*'un yer almamasının nedeni Avrupalı erkek yazarlardan mütevellit bir kanona dahil olmamasından kaynaklanabilir. Avrupa'daki "absürt tiyatro" incelemelerinde, örneğin Martin Esslin'in *Theater of the Absurd* başlıklı bu türü tanımlayan eserinde, "absürt tiyatro" denen kanon yalnızca "Avrupalı" ve "erkek" yazarlardan mütevellit bir listeden oluşur; Arthur Adamov'dan Eugène Ionesco'ya bu kanona tek bir kadın ismi dahil edilmemiştir.³ Esslin'in incelediği diğer oyun yazarları arasında Samuel Beckett, Jean Genet, Harold Pinter ve Edward Albee sayılabilir; bu yazarların etkilendiği başka isimler de peş peşe erkeklerden oluşur: Antonin Artaud, Bertolt Brecht, Gustav Flaubert ve James Joyce. Dolayısıyla Avrupa ve Amerika'daki tiyatro araştırmalarında "kadın oyun yazarları ve absürt tiyatro ilişkisi" 1990'lara kadar pek detaylı incelenmez. 1990 sonrası yapılan çalışmalarda ise, örneğin *Around the Absurd: Essays on Modernist and Postmodernist Drama* (der. Enoch Brater-Ruby Cohn) ve Serena Anderlini-D'Onofrio'nun *The "Weak" Subject on Modernity, Eros and Women's Playwriting*'de Maria Irene Fornes, Doris Lessing (*Play with a Tiger*), Margurite Duras (*Le Shaga*) ve Natalie Ginzburg'un çeşitli eserleri hem absürt tiyatro kanonuna dahil edilecek, hem de feminist eleştiri çerçevesinde incelenecektir.

1990'lara kadar yazılan tiyatro eleştirilerinde, "absürt tiyatro" aynı zamanda salt "Avrupa"yla özdeşleştirilen bir tür olmuştur. *Theater of the Absurd*'de Esslin, absürt tiyatronun Paris kökenlerini vurgular, çoğu oyun yazarı İkinci Dünya Savaşı sonrası Paris'te yazar ya da Paris'te eserlerini sahneleme fırsatı bulur.⁴ Esslin'in çizgisinde ilerleyen araştırmacılar bu türün Avrupa merkezli olduğunu vurgulamaya devam etmiş, fakat 1960'lardan sonraki örnekler için Batı/Doğu Avrupa tiyatrosu olmak üzere yeni bir sınıflandırma getirmişlerdir. Bu ayrım eserlerin "siyaset"le ilişkilerini belirlemek üzere yapılmıştır. Bu argümanlara göre, Batı Avrupa tiyatrosunun, özellikle

3 Absürt tiyatro kanonuna dahil edilen Amerikalı oyun yazarları arasında David Mamet ve Edward Albee sayılabilir.

4 Esslin, s. xxii.

1950'lerdeki örneklerin "siyaset"le hiçbir alakası yoktur; paradoksal olarak *apolitik* Batı Avrupa tiyatrosundan ilham alan Doğu Avrupa tiyatrosu ise *politik* bir tür olmuştur ve en çarpıcı temsilcilerinden biri de Vaclav Havel'dir.⁵

Türkiye'de ise Halide Edib ismi "tiyatro"yla pek bağdaştırılmaz, ek olarak *Maske ve Ruh* ve *Masks or Souls?*'un erken Cumhuriyet rejimiyle ilgili eleştirileri, oyunları Türkiye'de *sahnesiz* bırakmıştır. Son olarak, Türkiye'deki "absürt tiyatro" incelemelerine bakarsak, bu özel kanon arasında da çok az kadın ismi olduğunu görürüz. En kapsamlı çalışmalardan biri olan Zehra İpşiroğlu'nun *Uyumsuz Tiyatroda Gerçekçilik*'inde 1970'lerden sonraki eserlerin incelendiğini, ağırlıklı olarak erkek yazarlardan oluşan bir kanonun tarif edildiğini gözlemleriz. Bu eserde analiz edilen ender kadın yazar örnekleri arasında Adalet Ağaoğlu (*Kozalar* ve *Evlilik Oyunu*) ve Sevim Burak'ın eserlerini sayabiliriz.⁶

ABSÜRT TİYATRO TANIMLARI

Maske ve Ruh ve *Masks or Souls?*'u incelemeden önce "absürt" ve "absürt tiyatro" tanımlarına kısaca değinmek isterim. "Absürt" aslında müzikal bağlamda "armoniden yoksun" demektir. Kafka üzerine bir yazısında, Ionesco, "absürt" kavramını "amacı olmayan" diye tanımlar. "Dinsel, metafizik ve deneyötesi köklerinden kopmuş bir kayıptır; bütün eylemleri anlamsız, absürt, yararsızdır."⁷

Halide Edib, "absürt" kavramını ilk olarak *Turkey Faces West*'te 1920'lerde son moda olduğunu düşündüğü "sürekli hareket halinde" olup aslında çok da bir şey başaramayan "diktatörlük" tanımıyla yan yana ve özellikle de Türkiye'deki "Şapka Devrimi"ni eleştirmek üzere kullanır: "Türklerin batılılaşması sadece yüzeysel bir taklit ve jest meselesi olmamalıdır. Bu çok daha derin ve önemli bir süreçtir. Türk'e belli bir şapkayı taktırıp "ya medeni ol" ya da asılacak, hapiste çürüyeceksin, demek en basit ifadeyle absürtdür."⁸ Fakat bu "absürt reform" Avrupa'dan tam destek almıştır: "Fesin yerine şapka getirilmesi meselesindeki ilginç olay Batı dünyasının bu denli ilgisini çekmesidir. Türkiye'de süregelen daha önemli gelişmeler, dönüşümler ya hiç fark edilmeden, eleştirilmeden, ya da önemsiz haberler di-

5 Popescu, s. 61.

6 İpşiroğlu, s. 9.

7 Esslin, *Absürt Tiyatro* (Türkçe versiyonu), s. 25. Alıntı Esslin tarafından "Dans les armes de la ville", *Cahiers de la Compagnie*, Madeleine Renaud-Jean Louis Barrault, Paris, no. 20, 1957'den yapılmıştır.

8 *Turkey Faces West*, s. 224.

ye geçirilir Batı merkezli gazetelerde. Ama Türkler şapka taktıklarında, Batı'daki genel kanı "A Türkler medenileşti, bakın şapka takıyorlar" olmuştur."⁹

Halide Edib, 1930'larda *Maske ve Ruh'u* yazarken, "absürt tiyatro" bir tiyatro türü olarak henüz tanımlanmamıştır. Kavram olarak "absürt tiyatro", Martin Esslin tarafından, Albert Camus ve başka varoluşçu yazarlardan tür olarak farklı yazan bir grup oyun yazarının eserlerini kategorize edebilmek için, 1961 yılında öne sürülür. Zehra İpşiroğlu ise, İngilizcedeki "absurd" kavramını "saçma" kelimesiyle değil, "uyumsuz" kelimesiyle Türkçeye kazandırmayı önermiştir. İpşiroğlu'na göre, bu tür tiyatroyla "mantıksal bir çelişki" değil, "gerçekçilik düzeyinde alışkanlıkların, gelenek ve törelerin dondurduğu kalıplar ile yaşam arasındaki tutarsızlık, uyumsuzluk" ifade edilmeye çalışılır. Bu sayede İpşiroğlu, "gerçekçilik" ve "absürt tiyatro" arasındaki bağı güçlendirmeye çalışır. "Saçma" gerçeğe çelişki varmış, gerçekçilikten sapma şeklinde algılanabilir. İpşiroğlu'na göre, "bu tiyatro akımında görünüşteki çelişki, izleyicinin dikkatini her zaman yaşamdaki bir uyumsuzluğun üzerine çeker." Bu tiyatro eserlerini anlamayı hedefliyorsak, gerçekçilik düzeyinden ayrılmamaya çalışmalıyız.¹⁰

Bu bölümde, 1950'lerde gördüğümüz Batı Avrupa absürt tiyatrosunun ne "gerçekçilik"ten, ne de "siyaset"ten bağımsız olarak incelenebileceğini tartışacağım. Batı Avrupa tiyatrosu üzerine araştırma yapanlar, 1961'de Martin Esslin'in "absürt tiyatro" üzerine yaptığı eleştirilere sadık kalarak, 1950'lerdeki tiyatro örneklerinin esasen "siyasetle" alakalı olmadığını yaklaşık 50 yıl boyunca iddia etmeye devam etmişlerdir.¹¹ İlk kez Rosette C. La-mount'un *Ionesco's Imperatives: The Politics of Culture*'ında tüm Batı Avrupa örnekleri için olmasa da Ionesco'nun eserleri ve siyaset ilişkisi üzerinden önemli incelemeler yapılmıştır. Bu bölümde, 1950'lerde yayımlanan Halide Edib'in *Masks or Souls?* örneği üzerinden, "Batı Avrupa" absürt tiyatro örneklerinin siyasetle alakalı olduğunu da göstermeye çalışacağım.

Absürt ya da "uyumsuz" tiyatro 1950'lerde İkinci Dünya Savaşı sonrası inanç, ideolojiyle ilgili yaşanan şüphecilik ve karamsarlık döneminde ortaya çıkar ve 1920'lerden beri var olan, modernist edebiyatta örneklerini gördüğümüz esoterik türleri (Joyce, sürrealizm ve Kafka'da örneklerini görebile-

9 A.g.e., s. 224-225.

10 İpşiroğlu, s. 11.

11 Bkz. Delia Popescu, *Political Action in Vaclav Havel's Thought: The Responsibility of Resistance*, Lexington Books, Lenham-Boulder, 2012.

ceğimiz) veya görsel sanattaki gelişmeleri (kübizm, soyut resim, vb.) bünyesinde barındırır.¹²

Albert Camus'nun 1942'de yayımladığı *Sisifos Söyleni*'ndeki (*Myth of Sisyphus*) önermesi absürt tiyatro yazarları için merkezidir: "Yaşam tüm anlamını yitirdiğine göre, neden intihar bir seçenek olmasın?"¹³ Jean Giradoux, Jean Anouilh, Armand C. Salacrou, Jean Paul Sartre ve Albert Camus gibi oyun yazarları eserlerinde yaşamın anlamsızlığı, ideallerin ve emellerin boşluğunu tartışır. Camus *Sisifos Söyleni*'nde "absürt" kavramını insanın kendi hayatından boşanmışlığı üzerinden tartışır: "Mantık ve rasyonellik üzerinden açıklanabilir bir dünya, hatalı da olsa, tanıdık bir dünyadır. Ama ışık ve ilüzyondan yoksun bir dünyada, insan yabancıdır. Çözümü olmayan bir sürgündedir; çünkü hem kaybettiği memleketin hatıralarından yoksundur, hem de gelecek bir yurttan mahrum edilir. İnsan ve hayatı arasında, oyuncu ve mekân arasındaki boşanmışlık tam anlamıyla absürtlük hissini tanımlar."¹⁴

Esslin 1950'lerde örneklerini gördüğümüz bir grup oyuna absürt tiyatro kavramını uygun bulduğunda bir önceki nesil oyun yazarına göre Ionesco, Adamov, Beckett ve o dönemin yazarlarını neden farklı bir türde incelememiz gerektiğini de tartışacaktır. Esslin'e göre Albert Camus, Jean Paul Sartre ve Jean Anouilh yazdıkları oyunlarda insanlık durumunun akıldışılığını, oldukça açık ve mantığa dayalı argümanlarla dışavururlar.¹⁵ Buna karşın, "absürt tiyatro"nun insanlık durumunu ifade etme biçimi tüm rasyonel yöntemleri açıkça kenara bırakmaktan geçer.¹⁶ Başka bir deyişle, Sartre ya da Camus yeni bir "içeriği" eski bir tür ya da biçimle temsil ederken, "absürt tiyatro" yazarları bu dönemin en temel "varsayımları"yla bunların ifade edildiği "türler" arasında birlik elde etmeye çalışır.¹⁷ Dolayısıyla, Esslin'in ayrı bir tür olarak belirlediği "absürt tiyatro"da tür ve içerik birbiriyle uyum içindedir.¹⁸

Başka bir deyişle, eğer Camus dünyanın anlamını yitirdiği konusunda argüman üretiyorsa, bunu bir 18. yüzyıl ahlâkçısının rasyonel anlayışıyla yapar. "Absürt tiyatro insanlığın durumunun anlamsızlığı duygusunun ve akılcı yaklaşımı, akılcı araçların ve mantıksal düşüncenin terk edilmesiyle açıklamaya çalışırken", Sartre veya Camus "insanlık durumunun saçmalığı duygu-

¹² Esslin, s. xii.

¹³ Esslin, *Absürt Tiyatro*, s. 24.

¹⁴ A.g.e., s. 25.

¹⁵ Esslin, s. xix.

¹⁶ Esslin, s. xix.

¹⁷ Esslin, s. xx.

¹⁸ Esslin, *Absürt Tiyatro*, s. 25.



Halide Edib,
1930'lu yıllarda.

sunu son derece anlaşılır ve akılcı yapılanmış uslam-lama biçiminde göstermektedirler.” Sartre ya da Camus, eski gelenekteki yeni içeriği anlatır, [...] bazı yönlerden Sartre ve Camus’nün tiyatrosu, Sartre ve Camus’nün felsefesinin bir anlatımı olarak “absürt tiyatro”dan –sanatsal açıdan, felsefi olandan ayrı, kavramlarla– daha yetersiz kalmaktadır.”¹⁹

Absürt tiyatro ise insanlık durumunun absürt olduğu konusunda “argüman” üretmeyi, tartışmayı bırakmıştır: “[...] absürt oyun yazarları için bilinçli bir çabadan çok, içgüdüsel ve sezgiyle üstesinden gelip çözmeye çabaladıkları bir iç çelişkidir” ibaret olan bu durumu sadece somut sahne imajlarıyla (görseller) sunmaya çalışırlar.²⁰ Esslin’e göre Sartre-Camus ve Adamov-Beckett-Ionesco arasındaki fark

“filozof”la “şair” arasındaki farktan kaynaklanır.²¹ Bu yüzden absürt tiyatro anti-edebiyat (*anti-literature*) akımının da parçasıdır. Fransa’da gelişen “yeni roman”, benzer biçimde nesneleri tarif eder ve empati ve antropomorfizmi reddeder.²² Halide Edib örneğiyle birlikte absürt tiyatronun Batı Avrupa örneklerini siyaset üzerinden okumak (Eugène Ionesco, Samuel Beckett, Arthur Adamov) aslında bu türün “politik bir kriz”in estetik olarak dışavurma biçimi olduğuna işaret edecektir. Bu analiz vesilesiyle “absürt tiyatroyu”, özellikle diktatörlük, totaliterlik eleştirisi ve totaliterliğin yarattığı “absürt”lüğü hem içerik hem biçimde ifade etmeye çalışan bir tür olarak tanımlayabiliriz.

Halide Edib’in *Maske ve Ruh* ve *Masks or Souls?*’unu aynı dönem yayımlanan Avrupa örnekleriyle birlikte incelemeyi, kısaca bu eserlerin karakterleri, temaları ve aralarındaki farklar üzerinde durmak istiyorum.

MASKE VE RUH: MAKİNALAR ARASINDA

NASREDDİN HOCA VE ŞEKİSPİR

“Metempsychosis” yani “ruhların beden değiştirmesi”²³ *Maske ve Ruh*’un ana temasıdır. Farklı yüzyıllardan seçilen ruhlar, beden değiştirerek 20. yüz-

¹⁹ A.g.e., s. 25.

²⁰ A.g.e., s. 25-26.

²¹ Esslin, *Theater*, s. xx.

²² A.g.e., s. xxi.

²³ Türk edebiyatında başkalaşım ve metempsychosis için bkz. Jale Parla, *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım*, İletişim, İstanbul, 2011.

yılın siyaset sahnesinde yerlerini alırlar. Örneğin, “Timurlenk’in ruhu” 20. yüzyılda kendisini Türkiye’nin kurucusu “Bay Timur”un bedeninde bulur. Nasreddin Hoca ise Londra Türk Sefareti Başkanı genç diplomat “Nasır Cebe”nin bedenine girer.

Oyunun Prolog’unda Nâzım Hikmet’in “makinalaşmak” şiirinden alıntılar yapan “maskeli makine adamlar”, kudret ve para dışında hiçbir “mabud”ları olmadığını tekrarlarlar. Oyun boyunca nakarat gibi tekrerrür eden dizeler aynı zamanda oyunun açılış niteliğindedir:

Trak, tiki, tak,
Makinalaşmak istiyorum,
Mutlak buna bir çare bulacağım,
Ve ben ancak bahtiyar olacağım,
Karnıma bir türbin oturtup
Kuyruğuma çift uskur taktığım gün!
Trüm, trüm, trüm
Trak, tiki, tak!
Makinalaşmak istiyorum!²⁴

İkinci Perde - İkinci Sahne’de mümessiller dünya işlerini, ırkçılığı, ırka yönelik ayrımları tartışır, hatta bu işlerin ahirette de sirayet etmesinden korktuklarını ifade ederler. Eğer ahiret insanın hayal kurma, ütopya kabiliyetinin ürünüyse, artık ırk ve din ayrımları dışında, ırkçılık dışında bir hayal kurma olasılığı bile kalmamıştır.

Üçüncü Perde’nin ilk sahnesinde ahirette “Milletler Meclisi” toplanır. 19. ve 20. yüzyılı temsil eden insaniyet ruhları tartışırken, kürsünün arkasında Eflatun’un büyütülmüş resmi, fikir şehitleri locasında yalnızca Sokrat’ın resmi görünür. Peygamberler locası da vardır ama içi boştur; dinlere ait bir mekân olmalı ama belki herhangi bir dini simgeleyen bir peygamber orada oturmamalıdır.

Sekizinci Sahne’de Bay Timur’la tanışırız, Bay Timur, Londra Türk Sefareti Başkanı Nasır Cebe’yi “Makinalar ve Robotlar şehri” Kalopatya’ya tetkik ziyaretine göndermek ister. Aynı anda Mr. Şeyk de kendi gazetesinden Kalopatya’ya bir dizi makale yazmak için gitmesi doğrultusunda bir teklif almıştır. Şeyk’ten Kalopatya’nın tüm dünya ülkeleri için örnek gösterildiğini öğreniriz. Halide Edib’in *Maske ve Ruh*’u pek çok absürt tiyatro örneğinde olduğu gibi (ör. Ionesco’nun *Gergedanlaşma’sı*) antropomorfizmi reddeder,

sosyal Darwinizmin temellerini sorgular, insan-merkezli, insanın hiyerarşik olarak üstün olduğu bir düzene tabi kalmaz. İnsanlar hayvanlara dönüşür, hayvanlar da yeniden dünyaya insan maskesiyle gelmek isterler, özellikle de kendilerine insanların yaptıkları şiddetin intikamını alabilmek için. (İnsan bedeni/maskesi çoğu sahnede şiddeti temsil eder.)

MASKS OR SOULS? (1953):

İKİNCİ DÜNYA SAVAŞI'NIN ARDINDAN

Yaklaşık on altı yıl arayla basılan *Maske ve Ruh* ve *Masks or Souls?*'daki temaların bazıları benzerlik gösterse de (makineleşme, modernlik teleolojisi, vs.), karakterler ve iki oyun arasındaki farklar çarpıcıdır. En önemli farklardan biri İkinci Dünya Savaşı deneyimidir. *Masks or Souls?*'da da İkinci Dünya Savaşı'yla çöken Avrupa ideali, modernleşme ideali vs. paralelinde örnek alınacak bir "Kalopatya" kalmaz. Kurmaca ya da gerçekçi bir mekân olarak tümüyle modernlik ideali çökmüştür. *Masks or Souls?* Kemalist reform süreciyle ilgili daha detaylı ve daha derinlikli eleştirilerde bulunur (genelde bu reformların sığılğı ve absürtlüğü tartışılır). 1930'lardaki "Türk Tarih Tezi" ve "Güneş Dil Teorisi" ilk defa *Masks or Souls?*'da tartışılırken, bu tarz "ırka dayalı teoriler" Almanların üstün ırk teorileriyle (Aryan ırkı, vs.) yan yana, karşılaştırmalı bir şekilde sunulur. Tamarlane artık yalnızca Bay Timur'un değil, Avrupa diktatörlerinin de ruhlarına girer; en çarpıcı örnekleri ise Mussolini ve özellikle Hitler'dir.

TEK-ADAM TANRI

Maske ve Ruh'ta "Napolyonvari" lider olarak tanımlayabileceğimiz Timurlenk'in 20. yüzyılda girdiği karakter "Bay Timur'un tek amacı, "kudret, kudret, daha fazla kudret"tir;²⁵ bu karakter *Inside India*'nın Budavari lideri Gandhi'nin antitezidir. Timur Bey zalimdir, dalkavukluktan hoşlanır, kudretini kitle insanı ve kitleler üzerinde kullanmak tek gayesidir. Ekseriyetin "kitle" olmaktan hoşlandığını tespit eder, "kendi kudreti için kul olan kitlelere" ihtiyacı vardır: "Ekseriyet kul olmağı, hizmet etmeğı, hükmetmeğı tercih eder."²⁶ Timurlenk "Hükümdarın gönlünde hükümrân olmak emeli her emele galebe çalmalı yoksa hükümet etmiye layık olamaz"²⁷ derken, cihangirlerin içinde kaplan, aslan gibi birer "yırtıcı mahluk" yattığını ifade

²⁵ A.g.e., s. 21.

²⁶ A.g.e., s. 21.

²⁷ A.g.e., s. 21.

ederek “kudret”in despotun elinde sadece “şiddet”e yönlenebileceğini ifade eder.²⁸

Öncelikle *Maske ve Ruh*’ta daha çok Kemalist tek-adam rejimiyle bağdaştırılan Bay Timur²⁹ karakteri, *Masks or Souls?*’da farklı Avrupa diktatörlerine de çağrışım yapacaktır. *Masks or Souls?*’un Tamarlane’i şu cümlelerle tanımlanır: “[...] orduları tüm dünyayı fethetti, tüm ulusları yerle bir etti ve sayısız insanı küle çevirdi. Büyük şovmen ama en büyük şovu kendisiydi.”³⁰ Ayrıca, Tamarlane’in farklı maskelerle Avrupa ve Asya’da da yeniden görüldüğünü iddia eder oyunun başlangıcındaki tanıtım kısmı:

İşte bunlar onun Avrupa kopyaları (Hitler ve Mussolini çeşitli hareketler yaparak bağırırlar. Onların arkasında başka figürler onların hareketlerini taklit eder ve farklı dillerde bağırırlar: Tek Lider, Tek Ulus, Tek Dünya, Tek-Adam Tanrı!³¹

Hitler ve Mussolini örneklerinden sonra öğreniriz ki, Tamarlane’e benzeyen bir kişi daha vardır: “Bay Timur, Türkiye’nin diktatör ve başbakanı.”³²

Adolf Hitler, Benito Mussolini ve Mustafa Kemal üçlüsünün temsil ettiği “Tek-adam Tanrı” (One-man God) Hannah Arendt’in *The Origins of Totalitarianism*’inde tartıştığı “kudrete/tümgüçlüğe öykünme”ye çok paraleldir. “Tek-Adam Tanrı”nın bedeli ise ağırdır. “Tek-Adam Tanrı” miti³³ farklılık, özgünlük, spontan hareket edebilme kabiliyeti ve dolayısıyla insan doğasının kendisinden vazgeçmekle eşanlamlıdır.

Masks or Souls?’daki Mustafa Kemal, Halide Edib’in özellikle *The Turkish Ordeal*’da incelediği Mustafa Kemal’e göre çok farklıdır. Bu eserde, Halide Edib’in 1919-22 yıllarında cephede yakından tanıdığı Mustafa Kemal’in kişisel özellikleri, biyografisi ön plandadır. Hatta Edib, 1920’lerdeki “tek-adam rejimi”nin bazı alametlerini Mustafa Kemal’in kişisel özellikleriyle bağlantı kurarak açıklar. *Masks or Souls?*’da ise Hitler-Mussolini ya da Mustafa Kemal’in kişisel özellikleri arka plandadır, hatta psikolojik derinli-

28 A.g.e., s. 21.

29 İsmet İnönü’nün otoriter liderliği hakkında bu oyunda herhangi bir ipucu bulamayız. Bay Timur karakteri yalnızca Mustafa Kemal’le bağdaştırılır. Her iki oyunda da (*Maske ve Ruh*/*Masks or Souls?*) karakterlerin isimleri o oyunda geçtikleri şekilde yazılacaktır. Örneğin, *Maske ve Ruh*’taki Bay Timur, *Masks or Souls?*’da sadece Timur olarak geçer.

30 *Masks or Souls?*, s. 8. *Masks or Souls?*’dan yaptığım tüm alıntıların çevirileri bana aittir.

31 A.g.e., s. 8.

32 A.g.e., s. 8.

33 Canovan, s. 27.

ğin ve içeriğin bu eserde pek bir önemi yoktur. Oyundaki Bay Timur karakteri ise kukla şeklinde oynanması gereken, derinliği olmayan, diktatörlüğe dayalı bir rejimin propagandistidir.

Eleştirilen rejimler ise şiddet ve korkuyu kullanarak yöneten diktatörlerin elinde “terör rejimleri”dir. Tamarlane’in sarayındaki soytarı “kral korkusu”nun tüm yüreğini kapladığından şikâyet eder:

İbni Haldun: Kral, soytarın hiçbir zaman Allah korkusu nedir küçük kalbinde tatmamış.

Soytarı: Kral korkusu minik kalbimi tümüyle kapladığı içindir efendimiz.³⁴

Tabii Soytarı’nın bu kadar ince eleştirisi bile Tamarlane için dayanılmazdır:

Timurlenk: Bu kadar yeter, Soytarı... Bizim bu tarz konuşmalara sarayımızda izin vereceğimizi mi zannediyorsun?³⁵

“FÜHRER KÜLTÜ”

Maske ve Ruh’ta tüm ülkelerin ortadan kaldırmaya çalıştığı, Şark’ın Garb yolunda ilerlerken kaybettiği, tüm modernlik sürecinde yolda bırakılan, *Masks or Souls?*’da ise hemen hemen tamamen yitirilmiş, Nazi Almanyası’nın, Avrupa’daki totaliter rejimlerin, Amerika’nın ve Sovyetler Birliği’nin bireylere unutturmaya çalıştığı “ruh”u nasıl tanımlayabiliriz?

Ruh, *Maske ve Ruh*’ta çok karmaşık bir bileşkedir. Bir yandan “modernlik” ve laiklik sürecinde kaybedilen din, inanç ve mistik alanın ta kendisidir. Diğer yandan, “bireysel” olan her şeydir, bireyleri birbirinden ayıran psikolojik, rasyonaliteyle ilgili, akıl, duygu, mantık, kişisel özellikler, zevkler, vs... *Masks or Souls?*’da “ruh” kimilerine göre tamamen yok edilmeli, kimilerine göre “tek-adam Tanrı”nın hizmetinde şekillendirilmelidir. Bu konuda Cennet’te yapılan tartışmada Sovyet Komünizmini temsil eden Kırmızı (*The Red*) “ruh”un “End-Lösung”u için tavsiyelerde bulunur:

Önce din ortadan kaldırılmalı. Tabii, her zaman bizden tiyo alan bir Kukla-Kilise kurabiliriz. İkinci olarak Geçmişin tüm izlerini yok etmeli. Üçüncüsü eski kültürü ve onun karmaşıklığını bir kenara atmalı. Ruhlardaki çeşitlilik ve bireysellik bu eski kültürden kaynaklanıyor.³⁶

³⁴ *Masks or Souls?*, s. 29.

³⁵ *A.g.e.*, s. 30.

³⁶ *A.g.e.*, s. 54.

Bu önerilere mukabil, Adolf Hitler gibi konuşan ve Hitler'e benzeyen The Black, "Führer kültüyle" ruha tapınılacak yeni bir malzeme sağlamayı, dinin yerine yeni bir sistem getirmeyi önerir:

Benim daha iyi bir fikrim var. Dini yok etmemiz gerekmiyor. Bırakın kalsın. Ama Führer-kültü kuralım, tüm dünya gençliği yegâne bir tümgüçlü Führer'e tapsın. Merak etmeyin, onu herhangi bir inanç, ilke, dogma, vs. ile donatabiliriz.³⁷

Masks or Souls?'da da Arendt'in totaliter rejim analizinde olduğu gibi ideolojinin ne olduğu, ideolojinin somut içeriği önemli değildir. Kitleler hazır bir şekilde sunulan herhangi bir ideoloji ya da sisteme inanmaya hazırdır.

MATEM YASAĞI VE YASIN TEKELLEŞMESİ

"Führer kültü"nün pratiklerine göre, gereksinimleri dışında "insan ruhu"nu ilgilendiren her alan "devlet"e tehdittir ve tam da bu yüzden her alan "baskı" ve kontrol altında tutulmak zorundadır. *Masks or Souls?*'un bu konuda vurguladığı en çarpıcı örneklerden biri "yasın yasaklanması" ve eşzamanlı olarak "yasın tekelleşmesi"dir. David Kazanjian'ın "Antigone" üzerinden kurguladığı formülle "Antigone insanlığın yastan mütevellit olduğunu [gösterir] ve matem yasağı [...] insanın inkârı[dır]"³⁸ İnsan olmanın koşullarından biri "yas tutabilmekse", *Masks or Souls?*'da "Führer kültü"yle birlikte "tek-adam Tanrı" üzerinde yasın tekelleşmesi ve eşzamanlı olarak da başka kayıpların yasının yasaklanması sürecine tanık oluruz. Matem yasağına dair referansları ilk olarak Tamarlane ve Nasreddin Hoca karakterleri üzerinden görürüz.

Timurlenk: Bu da ne demek? Sen Nasreddin Hoca mı olmaya çalışıyorsun? O ölü ve gömülü. Mezarına bir ibadet yeri yaptım ki evliya olsun.³⁹

Timurlenk'in yukarıda bahsedilen davranışları Avrupa diktatörlüklerinden izler barındırsa da en çok "tekke, türbe ve zaviyeler" üzerindeki yasakları üzerinden (30 Kasım 1925'te "Kastamonu Cumhuriyet Halk Fırkası'ndaki Nutuk") Mustafa Kemal'i çağırıştırır. Tamarlane'e karşı sarayın soytarısından *yasın yasağına* dair çok ciddi bir uyarı gelir:

³⁷ A.g.e., s. 54.

³⁸ Kazanjian aslında bu çıkarımı Marc Nichanian'a referans vererek kurgular. Bkz. *Loss: The Politics of Mourning*, s. 129.

³⁹ *Masks or Souls?*, s. 31.

Soytarı: Ha, ha, ha... Senin iznin olmadan insanlara ölülerine saygı göstermelerine bile izin vermedin. Onları öldürmek yetmiyor sana, ruhlarını da istiyorsun, ruhlarını da!⁴⁰

Tamarlane'e bu sözler o kadar ağır gelir ki ceza olarak soytarının kellesini ister: "Bu ikisini al ve zincirle. Kafayı üşütmüşler."⁴¹

Yas tutabilme imkânı, ya da yas tutma zorunluluğu sadece "tek-adam"a dayalı diktatörlüğün başındaki lidere ayrılır. *Masks or Souls?*'daki Selime'ye 1920'lerdeki yasaklardan sonra durumu şu şekilde anlatır: "Tekkelere girmek yasaktı zaten, tabii Türkiye'deki yeni devreye imzasını atan diktatörler ve aileleri dışındaki herkes için."⁴²

Masks or Souls? 1944-53 arası dört kısımda, merkezî ve yegâne kabristan olarak inşa edilen Anıtkabir'i, kapatılan türbelerle karşılaştırarak, tekke, türbe ve zaviyelerin kapatılmasının klişeleşmiş laikleşme/İslâm kutuplaşmasından çok daha farklı bir eksende tartışılması için zemin oluşturur. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasının sadece "laikleşme" ekseninde incelenmesini 1925'te Mustafa Kemal'in Kastamonu mitingindeki konuşması öncüler:

Türbelerden, ölülerden yardım istemek medeni bir toplum için lekedir, ayıptır... Ölülerden medet ummak, medeni bir cemiyet için, şindir. Efendiler ve ey millet, biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler ve meczuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakiki tarikat, medeniyet tarikatıdır.⁴³

Masks or Souls?'da ise tarihsel aktörlerin, Osmanlı Sultanlarının, mistik önem taşıyan kişilere ilişkin anılarla, yas gibi ritüellerin toplumsal hayattan çıkarılması, matem tutmanın imkânsızlaşması, buna karşın, bunların "tek-adam" etrafında tekelleşerek sadece "Führer kültü"ne hizmet etmesi üzerine yapılan bir tartışma buluruz.⁴⁴

⁴⁰ A.g.e., s. 31.

⁴¹ A.g.e., s. 31.

⁴² A.g.e., s. 65.

⁴³ Nejat Kaymaz ve Yücel Demirel (ed.), *Atatürk'ün Bütün Eserleri 17 (1924-25)*, Kaynak, İstanbul, 2005, s. 294.

⁴⁴ Bu konudaki değişiklikler 1947'de Hamdullah Suphi Tanrıöver'in başkanlığında başlayan tartışmaların akabinde alındı. 1947'de VII. Kurultay'da Tanrıöver milliyetçilik üzerinden, gençlere milliyet duygusunun verilmesi için türbelerin tamir edilmesi ve açılması önerdi. Açılan türbeler: Kanuni Sultan Süleyman, Osman Gazi ve Orhan Gazi türbeleri, Mimar Sinan, Fatih, Abdülaziz ve II. Abdülhamid'in içinde olduğu II. Mahmud Türbesi, Konya'da Selçuklu Sultanları ve Akşehir'de Nasreddin Hoca türbesidir.

1947'den itibaren Hamdullah Suphi Tanrıöver'in önerileri ve önderliğinde bazı türbeler açılmış olsa da, *Masks or Souls?*'da buna referans verilmez, metinde özellikle Nasreddin Hoca'nın türbesi kapalıdır. Boş türbenin yarattığı yalnızlık hissi, tek başına terk edilen Nuzhet Nassır ve onunla konuşabilen yegâne karakter olan "hayvan ruhları" üzerinden verilir (son sahnelerde Nuzhet Nassır'la insan iletişimi ve ilişkileri yasaklanır). Nuzhet Nassır'ın ölen bedeninden yükselen Nasreddin Hoca'nın ruhu ve hiçbir insanın bile paylaşımadığı bir ortamda, Nuzhet Nassır'a, Nasreddin Hoca'ya, vb. yas tutmanın absürtlüğü üzerinden sahnelenir. Nuzhet Nassır öldükten sonra, Nasreddin Hoca türbesi çürümüşlüğe ve yalnızlığa terk edilir.⁴⁵

"DEVİRİM"DEN "DİKTATÖRLÜK KURMACASI"NDAKİ "SİNİK" LİK HİYERARŞİSİNE⁴⁶

Harf Devrimi

Halide Edib, Harf Devrimi'ne eleştirel yaklaşan tek yazar değildir. 1928'de uygulamaya giren Latin alfabesinin getirilmesi ve Arap-Fars alfabesiyle yapılan yayınların yasaklanmasıyla (1929) gerçekleşen "Harf Devrimi" ve ardından Türkçenin Arapça ve Farsça kelimelerden arındırılmasına Nâzım Hikmet ve Ahmet Hamdi Tanpınar'dan Cemil Meriç ve Oğuz Atay'a kadar pek çok yazar çok çeşitli tepkiler vermiştir. Cemil Meriç "dil devrimi"ni vandalizm olarak nitelendirir, "devrim"i sadece politik değil, psikolojik nedenlerle de açıklar. Meriç'e göre, "hoyrat bir inkâr"dan ibarettir dil devrimi: "Harflerin ve dilin kemiğini kıran tekme, bu görülmemiş vandalizm" kütüphaneleri bir gecede tuğla yığınınna çevirmiştir. Cemil Meriç, Cumhuriyet döneminin dil politikalarını, sözcükleri zorla elinden alınmış, dil yerine bir "gıcırtı"ya mahkûm edilmiş insanın narsistik incinmişliğiyle devam eden bir haysiyet kaybı olarak değerlendirir.⁴⁷

⁴⁵ *Masks or Souls?*, s. 116-117.

⁴⁶ Hannah Arendt'in siyasi düşüncesi üzerine analizler yapan Margaret Canovan *The Origins of Totalitarianism*'den şu cümleyi alıntılar: "İdeoloji ciddiye alınmadığı takdirde zararsızdır." (Canovan, s. 26, alıntı ise *The Origins of Totalitarianism*, s. 431) Canovan, Hitler kendi propagandasına inanıyor muydu gerçekten, diye de ilâveten sorar. Canovan'a göre, Arendt ideolojinin parti içinde işleyişini anlatmak için "siniklik hiyerarşisi" diye bir kavramdan bahseder. Bu analize göre herhangi bir totaliter hareketin içindekiler ve üst safhadaki liderler kitlelere sundukları ideolojik indoktrinasyonu kendileri sınırlı derecede ikna edici bulurlar. Parti içinde üst safhalara doğru ilerledikçe liderler kendi ideolojilerine karşı daha da mesafe alırlar. Kendi ideolojilerine daha az inanırlar. (Canovan, s. 26-27)

⁴⁷ Nurdan Gürbilek, *Mağdurun Dili*, s. 81.

Cumhuriyet döneminde ve öncesinde oldukça üretken olan yazarlar için Latin alfabesinde yayın yapmak söz konusu bile değildi. Bu “devrim” den sonra çoğu uzun bir süre eser üretmediler, yayımlamadılar; bazıları, örneğin, Halit Ziya Uşaklıgil, Cevat Şakir Kabaağaçlı, Fatma Aliye, evlerine veya Anadolu’da bir şehre kapanarak devrime sessizce tepki verdiler. Sürgünde ve yurt dışında olan yazarlar, örneğin, Memduh Şevket Esenal’ın, Refik Halit Karay’ın ve Halide Edib’in reformu eleştiren yazıları ancak yirmi-otuz yıl sonra yayımlandı.⁴⁸ Bir sonraki nesil, Ahmet Hamdi Tanpınar, Oğuz Atay ve Yaşar Kemal eserlerinde dil devriminin kısıtlamalarına karşı çıktılar. Bu dönemle kendi dönemlerinde Tanpınar “nostalgik” ve “muhafazakâr”, Oğuz Atay’sa “anlamsız, ciddiyetsiz” olarak nitelendirildi.⁴⁹

Halide Edib’in “Harf Devrimi”yle ilgili düşüncelerini *Turkey Faces West* ve *Conflict of East and West in Turkey*’de ayrıntılı olarak bulabiliriz. *Turkey Faces West*’te Halide Edib’in “Harf Devrimi”yle ilgili görüşleri daha ılımlıdır. Vurguladığı noktalar, alfabe tartışmalarının İttihadçılarla alevlenen Cumhuriyet öncesi döneme ait tartışmalardır. 1920’lerden önce alfabedeki geçiş konusunda yaşanan zorlukları Halide Edib şu şekilde sıralar: a) Tüm Müslümanlar için Arap alfabesi temel olduğundan, Latin alfabesi “İslâmi birliğin” önünde engeldir; b) Kur’an-ı Kerim Arap alfabesinde yazılmıştır, başka alfabede tasavvur edilemez, bu “dine saygısızlık”tır; c) Latin alfabesine geçiş aynı zamanda Osmanlı içinde ve dışındaki tüm Müslüman Türklerin kültürel birliğine zarar verir.⁵⁰ 1928’e gelindiğinde bu engellerin çoğu ortadan kalkar: a) Birinci Dünya Savaşı sonrası “Müslüman Birliği”nden bahsetmek imkânsızlaşır; b) 1928’e kadar laikleşme sürecinde Türkiye içinde gerçekleştirilen “devrimler”, örneğin İslâm hukukunun (özellikle aile alanındaki düzenlemelerle) geçerliliğini yitirmesi, Hilâfetin kaldırılması, Kur’an’ın Latin alfabesinde yazılmasından çok daha radikaldir; c) Bakü’de 1925 yılında gerçekleşen bir konferanstaki karara göre Rusya’da bulunan Türklerin de Latin alfabesine geçmesiyle Türkiye’nin Latin

⁴⁸ Bkz. Barbara Flemming, “Literatur...”, s. 139-140.

⁴⁹ Türkiye’de dil mühendisliği, dil mühendisliğinin edebiyatla ilişkisi ve özellikle 1928-29 yıllarındaki yayınların detaylı tarihi için bkz. Barbara Flemming, a.g.m.; “devrimin” 20. yüzyıl boyunca geçirdiği evrimler ve edebiyatla ilişkisi üzerine bkz. Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform...* Ayrıca dil mühendisliği ve edebiyat ilişkisi için bkz. PMLA’nın (*Publications of the Modern Language Association*) 2008 yılında basılan cildindeki Türk edebiyatı makaleleri (Adak, “Exiles at Home...”, Parla, “The Wounded Tongue...”, Ertürk, “Modernity and...”) Son olarak kapsamlı bir analiz için bkz. Nergis Ertürk, *Grammatology and Literary Modernity in Turkey*, Oxford University Press, New York, 2011.

⁵⁰ A.g.e., s. 232.

alfabesine geçmesi Orta Asya Türkleriyle “kültürel birliğe” engel teşkil etmez.⁵¹

Halide Edib’in bu eserdeki en ciddi eleştirisi “devrim”in militarist uygulanış biçimi ve aceleciliğidir.⁵² Böyle bir devrimi tam anlamıyla onaylamıyor da değildir, devrim olacaksa koşulları farklı olmalıdır: a) alfabe değişikliğinin beş aya değil, on beş yıla yayılması; b) çok geniş uzman-akademik kadroyla çalışılması; c) geniş yelpazede Osmanlı kaynaklarının Latin alfabesine geçirilmesi.⁵³

Conflict of East and West in Turkey’de ise çok daha sert ve eleştireldir. Halide Edib burada, “Batı”yla kültürel birliğin sadece alfabe değişikliğiyle olmayacağı üzerinde durur; bu birlik alfabe değişikliğiyle değil, ortak farklı kültürel kaynaklar üzerinden olmalıdır.⁵⁴ “Latin alfabesi”ne geçişle okuma yazma oranının artırılması arasında kurulan denklemi de burada sorunsallaştırır: “Okuma yazmadaki” artış daha eğitilmiş insan yetiştirdiğimizi kanıtlamaz diye iddia eder.⁵⁵ Bu öne sürdüğü gerekçeleri Osmanlı kültüründen ve geçmişinden kopmak bizi sadece ikinci el Avrupalı yapacaktır diye sonlandırır.⁵⁶ Hintli dinleyicilerine vermek istediği mesaj Müslüman kimliklerinin kabulüdür: “Bizim için kültürümüzdeki Fars veya Arap etkisini atmak çok iyi bir fikir değildir, onlar yüzünden ne daha çok Farsî, ne de daha çok Arabî olduk. Biz Müslümanız ve bizim kültürümüz Müslüman halkların ortak kültürüdür.”⁵⁷

Son olarak, Halide Edib Türkiye’deki rejimin *ancien régime*’le ilişkisini koparma konusunda alfabe değişikliğiyle yaptığı devrimin hiçbir rejim tarafından yapılamadığından bahseder. Osmanlı geçmişinin etkilerinden kurtulabilmenin en etkili yöntemi alfabe değişikliğidir ve Halide Edib’e göre bu kadar etkili bir yöntem Sovyet Rusya, Faşist İtalya veya Nazi Almanyası başvurmamıştır.⁵⁸

Halide Edib, *Masks or Souls?*’da “dil devrimi”ni yalnızca “diktatörlük”le örtüşen bir ideolojik darbe olarak açıklar. Bu “devrim” tüm özelliklerle

51 A.g.e., s. 233.

52 A.g.e., s. 234.

53 A.g.e., s. 235.

54 *Conflict*, s. 163.

55 *Conflict*, s. 163.

56 A.g.e., s. 163.

57 Ayrıca Halide Edib dilin Arapça ve Farsça kelimelerden, deyimlerden arındırılmasını “dil’in fakirleşme”siyle eşanlamlı bulur. Yazar dil devrimine uyumlu ya da uyumsuz olan yazarlar diye de iki kategori geliştirir Türk edebiyatında. Uyumlulara “resmi yazarlar” lakabını uygun bulur. (A.g.e., s. 164)

58 A.g.e., s. 162.

riyle, devlete sağladığı eşsiz “kontrol edebilme” potansiyeliyle George Orwell’in 1984’ünü andırır, “dil devrimi”yle tarihin yeniden yapılandırıldığı ve yazıldığı ve tüm özgür düşüncenin yasaklandığı bir alan yaratılır:

Timur: Biz burada tüm işleri bitirdik. Kimse eski metinleri okuyamıyor. Alfabeği değiştirdik ve eskiyi yeniye katma konusunda bolca çekimser davranarak. Geçmiş kültürümüz müzelerin tozlu koleksiyonlarında kaldı... yirmi yıl boş vakti olan veya çılgınca bu konu üzerinde kafa patlatanlar bile deşifre edemez o metinleri. Yirmi birinci yüzyılın arifesinde zaten hiç kimşenin böyle gereksiz merakları da olmayacak. Maddi menfaat getirmeyen hiçbir şeye kimse çaba harcamayacak artık. Birtakım deliler meraklarını gidermeye çalışacaklardır ama tabii devlet onları dikkatle izliyor. Tüm düşüncüyü kontrol ediyoruz, hatta tarihi bile kendi ihtiyaçlarımız doğrultusunda yazıyoruz.⁵⁹

“Dil devrimi”nden sonra ifade edebilme imkânsızlaşır, “tarih” kavramı da giderek absürtleşir.

İnsanlar geçmiş, alfabe, yazı ve okuma üzerindeki hâkimiyetlerini, belli bir dilde ve belli kavramlarla düşünebilme kabiliyetini kaybederler.⁶⁰

Türk Tarih Tezi

Masks or Souls?’da “Türk Tarih Tezi” de “Dil Devrimi” gibi “diktatörlük kurmacaları”na iyi örneklerden biridir. Hatta bu tezle Almanların “üstün ırk” teorileri oyunda hiciv için malzeme oluştururlar. “Birleşmiş Milletler” (League of Nations) 19. ve 20. yüzyılın önemli şahsiyetleriyle toplanır, bu toplantıda Almanları temsil eden “Siyah” adlı grup cennette “ruh” için aradıkları çözümler arasında ırk tartışmalarına da bolca yer verir; Hitler’i andıran Siyah’a (*The Black*) göre Alman kültürü “evrensel ruh”a damgasını basmalıdır:

Siyah: İnsanları yönetebilmek için güçlü bir azınlık hükümetine ihtiyaç var. Ama tabii seçilmiş ırktan oluşmalı, Almanlar yani, bunu tek becerebilecek ırk. Ruhsuz bir dünya istemiyoruz; ama evrensel ruhun kutsal Alman kültürümüzün damgasına ihtiyacı var. Renk değiştirmeye bile karşı değiliz, siyah, kırmızı, beyaz bile olabiliriz, ama dünyayı ve ahreti Almanlar sonsuza dek yönetmeli. Amin!⁶¹

59 *Masks or Souls?*, s. 84.

60 Jale Parla, Türkiye’deki dil mühendisliğinin Osmanlı geçmişiyle tüm bağları koparmak, Kemalist ilkeler etrafında şekillenen yeni bir ulusal kimliğin kurgulanmasında merkezi bir işleve sahip olduğunu savunur. (Parla, “The Wounded Tongue...”, s. 28)

61 *Masks or Souls?*, s. 54-55. *Masks or Souls?*’dan yaptığımız tüm alıntıların çevirileri bana aittir.

Türk Tarih Tezi'yle ilgili olarak hicivle başlayan diyaloglar:

Ahmet Nasır: Öyle bir konuşuyorsun ki! Yani sanki biz modern insanları taklit eden barbar topluluğun tekiyiz! Biz tüm medeniyetlerin öncüsüyüz. Tüm medeni ulusların atalarıyız!

Sabire: Biliyorum. Biliyorum. Adem de Türk'tü!⁶²

Timur Bey'in Türk Tarih Tezi'ni bir devlet stratejisi olarak açıklamasına doğru evrilir. Timur Bey'in kelimeleriyle Türk Tarih Tezi çocuklara anlatılan bir masal ya da kitleleri uyutacak bir anestezi etkisi yapmaktadır:

Timur: Hadi bakalım, geçmişi silip atma zamanı geldi. Tarihi geçmişleri olan eski uluslar toprağın dibinde uyumaya devam etsinler, gelecek biz genç ulusların olacak.

Mahir: Tüm medeni ulusların geldiği halk biziz, biz...

Timur: O bizim tarihöncesi geçmişimiz... çocuklara anlatılan zararsız bir masal... o uyuşturucudan bir anestetik veriyoruz ki geçmiş ulusun gururunu uyuşturabilelim.⁶³

İdeolojik indoktrinasyonun önemli iki ögesi olan “Harf Devrimi” ve “Türk Tarih Tezi”ne *Masks or Souls?*’da en mesafeli duran Timur Bey’dir. Kendisi “ideoloji”nin yeni rejim için getirilerinin farkındadır: *ancien régime*’le bağları koparmak, geçmişi/tarihi yeniden yazmak, yeni ve genç bir millet yaratmak (Re-naissance/yeniden doğuş miti). Bir o kadar da devrimlerin “kurmaca” olduğunun farkındadır: Harf Devrimi, ya da Türk Tarih Tezi’ne “inanmaz”, bunları “masal”, anestezi gibi kavramlarla tasvir eder. Oyun, “başöğretmen” portreleriyle, Türk Tarih Kurumu konferansları ve metinleriyle bütünleşmiş, özdeşleşmiş olarak tanıdığımız “başlideri” “devrim”lerden ayırarak “başöğretmen” ve “devrim” lideri kavramlarını absürt hale sokar. Dolayısıyla, *Masks or Souls?*’da çarpıcı olarak gördüğümüz, Arendt’in totaliter ideolojide tartıştığı “siniklik hiyerarşisi”dir: İdeolojiiyi benimseyen kitleler karşısında, ideolojiye karşı şüphecî duruş sadece üst seviyelerdeki liderlere özgü bir özelliktir.⁶⁴

⁶² A.g.e., s. 76.

⁶³ A.g.e., s. 84.

⁶⁴ “Siniklik hiyerarşisi”nin tartışması için bkz. Canovan, s. 26.

DİLİN UYUMSUZLUĞU

Maske ve Ruh'ta, hayatın anlamsızlığı, 1950'lerde yazılan absürt tiyatro örneklerinde olduğu gibi, dilin uyumsuzluğu, ahenksizliği ve iletişimin imkânsızlığıyla, tamamlanmamış cümlelerle ve anlamsız ifadelerle dışavurulacaktır. Dil, "yazının bu en öz, en vazgeçilmez anlatım aracı, uyumsuz tiyatro yazarları açısından gerçekten kopmuş yazınsal kalıplar içinde boğulan bir düşüncenin ürünüdür. Bu yüzden bu tiyatrodaki dil, yalnız bir parodi konusudur. Dolaysız bir anlatım olarak kullanılamaz. İmgeler, simgeler ve tipler ağırlık kazanırken birtakım anlamsız kalıplara dönüşerek gerçek işlevini yitiren dilin sınırları"yla deney yapılır bu tiyatrodaki.⁶⁵

Örneğin, Eugène Ionesco'nun *Les Chaises*'indeki⁶⁶ (1952) yaşlı karı koca evlerinde verdikleri partide gerçek karakterlerle değil, sandalyelerle konuşurlar; evlerine gelenlerin kimliklerini oturdukları yerlere göre tespit ederler, tüm oyun boyunca karşılarında "insan faktörü" olmadan boş sandalyelerle diyalog kurarlar. Biriken sandalyeler ve yaşlı karı koca gecenin sonunda gelecek HATİP'i beklemektedir. Hayatın anlamı konusunda demeç verecek olan HATİP'in geleceğini anladıktan sonra, yaşlı karı koca (ıssız bir adadaki evlerinin penceresinden okyanusa atlayarak) intihar eder. HATİP'in açıklamalarından sonra hayat daha iyi olmayacaktır onlara göre. Boş sandalyeler ve seyirci bu intihardan sonra HATİP'in sağır-dilsiz olduğunu öğrenecektir. Tahtaya anlamsız birtakım harfler ve çizgiler karalayan HATİP'in "beklenen mesajı" herhangi bir dilde anlaşılabilir sembollerden oluşmamaktadır.⁶⁷ Hayatın anlamını, beklemenin, anlam bulmaya çalışmanın absürtlüğünü konu edinen benzer sahneleri Samuel Beckett'in *En Attendant Godot* (*Godot'yu Beklerken*)'inden Arthur Adamov'un *L'Invasion*'una kadar pek çok oyunda bulabiliriz.

Maske ve Ruh da bu oyunlarla paralellik gösterir. Beklenen devrimle ilgili, "ruh devrimi", özgün olabilme, zihinsel özerklik, yaratıcılık, duygular, inanç ve metafizikle yeni bağlar kurabilme üzerine gelişecek devrim hakkında söz sahibi olabilecek ender karakterlerden biri de İbni Haldun'dur. Cennette gerçekleşen "İnsan İşleri Cemiyeti" toplantısında İbni Haldun "ruh"un önemini savunan bir konuşma yapar:

⁶⁵ İpşiroğlu, s. 21.

⁶⁶ Ionesco'nun dilimize *Sandalyeler* adıyla Fikret Adil tarafından çevrilen bu oyunu Devlet Tiyatrosu ve bazı özel tiyatrolar tarafından sahnelenmiştir.

⁶⁷ Ionesco, *The Chairs*, s. 83-84. Hatta son yazdıkları arasında Fransızca olarak "AADIEU ADIEU" belli belirsiz seçilebilir. Hoşça kal (Tanrı) diye yorumlanabilir bu son harf kümeleri. (*The Chairs*, s. 84)

İbni Haldun: ...Çünkü nasıl et ve kemik, görülen varlığın bir parçası ise, ruh ve onun ihtiyaçları, görülmiyen, varlığın bir cüz'üdür. Onu çıkarın, insan birdenbire milyon sene evvelki zavallı taş, hayvan derecesinde olan vaziyetine düşer.

Yaratmak, ilerlemek, yaşamak kabiliyeti insanın ruhundadır. İnsan dünyasını insan ruhu yaratmıştır. İnsan ruhu ölüme mahkûm olduğu gün insan dünyası da ölüme mahkûm olur.

Sokrat: Küçük ifriti ne kadar hararetle müdafaa ediyorsun, İbni Haldun! Fakat onu insanlar arasında yaşatmak için ne yapacaksın?

İbni Haldun: (Bir çok seslerden mürekkep, fakat anlaşılmiyan uzun bir nutuk söyler.)⁶⁸

İbni Haldun'un "uzun nutku" yeryüzünde olduğu kadar Cennet'te de anlaşılmazdır. İletişim kuramamaktadır, devrim için yapıcı bir çözüm veya bir yol haritası sunamaz.

Yazarlığın da böyle bir dünyada pek önemi kalmamıştır. William Shakespeare 21. yüzyılda büründüğü Will karakteriyle 16. ve 17. yüzyılda yazdığından çok daha başarılı eserlere imza attığını iddia eder. Ama en "aptal melodramatik" performansları ilgiyle izleyen seyirci onun oyunlarının ortasında uyuyakalır. Ruh devrimiyle ilgili anlatmak istedikleri hiç kimseye ulaşamayacaktır, yazarlık boş bir uğraştır:

Will, (acı içinde): ... Üç oyun yazdım. Eskilerinden çok daha fazla etkileyci. Yuhaladılar, bana Shakespeare'in üçüncü sınıf kopyası dediler. Oyuncu oldum ve misyonumu sahne yorumlarımla anlatmaya çalıştım... Uyudular, en aptal duygusal şeyleri dikkatle izleyenler, uyudular... Devlet beni kışkırtıcılıkla suçladı. Neyse uzun lafın kısıası, ruhlarımız paçavraya döndü. Ruhumuzdan kurtulmak istiyoruz...⁶⁹

Nasreddin Hoca'nın iktidarı alaşağı edebilme kabiliyeti, "bilge anekdot"ları veya "mizah" bile artık insanlar üzerinde hiçbir etki bırakmamaktadır:

Nasreddin Hoca: ... Ben kamu binalarına karikatürler yapıştırdım, birinci sınıf çok kaliteli karikatürler. Akşehir'deki küçük caminin imamı, ben 21. yüzyıl Amerikası'na konuşma verdim, onlara hitap ettim. (Hayal âleminde) Neyse bittiğine çok şükretmek gerek. İbni Haldun'un uyarısı olmasaydı, hayata karşı yeni bir arzu duyacaktım, düşünün!⁷⁰

⁶⁸ *Maske ve Ruh*, s. 50.

⁶⁹ *Masks or Souls?*, s. 124.

⁷⁰ *Masks or Souls?*, s. 124.

Yazabilme, okur üzerinde etki yaratma, devrim yapabilme, iktidarı sornsallaştırma, eleştirme ve dönüştürebilme, iletişim kurmanın önünün tıkan-
dığı bir durumda yazarla okur arasında herhangi bir bağ, diyalog kalmayan
bir durumda yazar için intihar dışında bir seçenek kalmaz. Will ve Nasreddin
Hoca karakterleri yazarın alter egosudur. Will'in edebiyatıyla, yazarlığıyla ar-
tık konuşamıyor olması, seyircinin dilinden anlamaması veya kendi kullandığı
dili anlatamaması Halide Edib'in de yazar olarak çaresizliğinin aynasıdır. Bu,
absürt tiyatro yazarlarının paylaştığı bir yalnızlık ve çaresizliktir. Eugène
Ionesco'nun *Rhinoceros*'undaki (*Gergedanlaşma*) Berènger'in son sahnedeki
monoloğunu hatırlamamız yeterlidir. Herkesin gergedan olduğu bir dünyada,
paylaşanı, anlayanı olmayan, kimsenin konuşmadığı bir dili, Fransızca'yı tek
başına konuşmanın kendisi, sosyal olmayan bir dilin kendisi absürtdür.⁷¹

NESNEL DÜŞMANLAR⁷²

Masks or Souls?'daki “nesnel düşmanlar” Hannah Arendt'in *The Origins of
Totalitarianism*'indeki tanımına oldukça paraleldir. Arendt'in tanımıyla
“nesnel düşman” mutlaka rejimi tehdit etmez, “nesnel düşman” ideolojik ta-
nımı dolayısıyla “düşman” olur. Totaliter rejimlerin terörün şiddetini koru-
yabilmek için bu tarz düşmanlara ihtiyacı vardır. Bir düşman grubu tamamen
ortadan kaldırılırsa, başka bir grup onun yerine geçebilir. Gizli polis, gerçek
rejim karşıtlarını değil, devletin “nesnel düşman” olarak belirlediği belli bir
grubu gözaltına alır.⁷³

Masks or Souls?'da da devlet terörünün benzer şekilde işlediğini görü-
rüz. İşkence veya hapis cezası *Masks or Souls?*'daki “Bay Timur idaresinde”
yoktur, bu tarz cezalandırma yöntemleri çok “bireysel” kalır, mağduru “kah-
ramanlaştırma” riskini taşır. *Masks or Souls?*'daki cezalandırma yöntemi
“devlet aforozu”dur. Devletin uyguladığı “aforoz”, “vatandaşlık” hakların-
dan, bir cemaate/topluma üye olmaktan kişiyi men ederek bu kişinin yaşadığı
veya öldüğünü unutturmak üzerine kurulu bir “sürgün” ve “yok etme”
yöntemidir.

71 *Rhinoceros*, s. 105-107.

72 Canovan'a göre, Hannah Arendt totaliter rejimlerde bir topluluğun ideolojik tanımlama gereği
“nesnel düşman” olarak tanımlandığını iddia eder. Örneğin, Nazi Almanyası'nda Yahudiler “nes-
nel düşman” olarak tanımlanmıştı, fakat Arendt'e göre, “nesnel düşman” olarak tanımlanan gru-
bun kimliği önemsizdir. Totaliter rejimlerin terörü daim ve canlı tutabilmek için nesnel düşmanla-
ra ihtiyacı vardır. Eğer nesnel düşman olarak tanımlandıkları bir grubu elimine ederlerse, yeni bir
grup kurban belirlerler. (Canovan, 1992, s. 58)

73 Canovan, 1992, s. 58.

Maske ve Ruh'ta olduğu gibi, *Masks or Souls?*'un nesnel düşmanının “Nasreddin Hoca Çömezleri Cemiyeti” olması tesadüf değildir. Resmi olanı sarsabilecek, otoritenin hiyerarşik üstünlüğünü sorunsallaştıracak Nasreddin Hoca'nın temsil ettiği en güçlü mekanizma ise gülme, hiciv, parodi ve mizah-tır.⁷⁴ *Maske ve Ruh*'ta Zehra Nasır'ın “Nasreddin Hoca Çömezleri” imzalı karikatürlerini bulur ve Bay Timur'a yollar.⁷⁵ Zehra, Nasır'ın ruha merakını o kadar zararlı bulur ki ona ölümden daha zararlı bir ceza vermeye hazırlanır:

Sıtma gibi bir eski zaman hastalığının arkasına saklanıyor... Belki Bay Ti-mur acır affeder... Fakat ben yakasını bırakmıyacağım. Aforoz cezasına çarptırınca kadar her kapıyı çalacağım. Ta ki, anası bile Nasır ismini ağ-zına almasın... Memleketin içinde kimse ne yüzüne baksın, ne bir çift la-kırdı etsin... Ne evine alsın... Ne bir lokma evine versin...⁷⁶

Maske ve Ruh'ta “aforoz” a çarptırılacak olan Nasır'ın akibetini takip edemesek de *Masks or Souls?*'a geldiğimizde “aforoz” konusunda daha de-taylı bilgi ediniriz. Devlete karşı hiçbir eylemini görmediğimiz Nüzhet Nasır, yalnızca “Nasreddin Hoca Çömezleri Cemiyetine” üyeliğinden dolayı “düş-man” ilan edilir ve Akşehir'de şehir merkezinden hoparlörlerle başka tüm “rejim muhalif”lerine korku payı vermek üzere cezası anons edilir:

Hiç kimse aforoz edilenle iş yapmayacaktır, ona herhangi bir şey satmak ya da ondan satın almak yasaktır. Kimse kişiye yemek ya da barınak vermeyecek, iletişime girmeyecek: Boynunda beyaz üzerine kırmızı harflerle “afo-roz edildi” levhası asılacaktır, böylelikle insanlar geldiğini görecektir ve yo-lundan çekileceklerdir. Aforoz edilenle iletişime girenler on yıl ağır işçiliğe mahkûm edilecektir. Aile üyeleri de bu cezadan muaf edilmeyeceklerdir.⁷⁷

Mark R. Thompson'ın tanımına göre totaliterlikte terör tehdidi ve yo-ğun ideolojik endoktrinasyon pek çok kişiyi gerçek “mümin”e çevirir.⁷⁸ To-

⁷⁴ Nasreddin Hoca, Bakhtin'in *Rabelais and His World*'ündeki “gülme” analiziyle paralellik kurarsak, “resmi” olanı, dini kültü (*religious cult*), tüm yüksek türleri (devlet dili, mahkeme dili, vs.) anekdotlarıyla, bilge ve sorgulayıcı kişiliğiyle, hiciv ve absürte olan yönelimiyle alaşağı etmek için yeniden yeryüzüne gelecektir. (*Rabelais*, s. 73) Nasreddin Hoca'nın temsil ettiği gülme halkın “gayriresmi gerçeğidir” (*unofficial truth*), resmi ve otoriter zihniyetin mekanizmaları her zaman için şiddet, yasaklar, sınırlar ve korku üzerine kuruludur. Buna mukabil, “gülme” korkuyu, inhi-bisyonları, sınırları aşar; şiddet ve otorite tarafından barındırılmaz. (*Rabelais*, s. 90-91)

⁷⁵ *Maske ve Ruh*, s. 91-92.

⁷⁶ A.g.e., s. 92.

⁷⁷ *Masks or Souls?*, s. 114.

⁷⁸ Thompson, “Totalitarian and...”, s. 82.

taliter rejim devamlılığını kendisine bir “nesnel düşman” ya da “günah keçisi” seçerek, özellikle de kolayca tanımlanabilecek bir “cemiyet lideri” ya da üyesi, bunu cemiyetin ortasında anons ederek ve terör rejimini insanlar üzerinde korkuyla dayatarak devam ettirir.

Masks or Souls?’un Beşinci Perde İkinci Sahne’sinde Nüzhet Nasır’ı on yıllık aforozdan sonra yalnız, aç, susuz bir şekilde ölmek üzereyken yeniden sahnede görürüz. Ölüm aforozdan kurtuluştur, ölüm on yıllık yalnızlığa, açlığa göre çok daha tercih edilir bir durumdur. “Devlet aforozu” herkes tarafından o derece itaatkâr bir şekilde uygulanmalıdır ki, aforoza çarptırılan kişi unutulsun. Bu yüzden ölen kişinin kimliğini belirlemek bile ihanete eşdeğerdir.⁷⁹ Rejim bürokratlarından Akşehir Valisi ve Doktor rejim hakkında durum değerlendirmek için sahneye girerler.

Vali (sekretere): Yaz. Ben, Akşehir Valisi, türbe mevkiinde aforoz edilenin öldüğünü duyunca hızla olay yerine geldim. (Doktora eğilerek, sonra Komisere sertçe dönerek) Boynundaki levha nerde? İstihbaratı veren bu cesedin aforoz edilen kişi olduğunu nerden anladı?⁸⁰

Nüzhet Nasır’la irtibat kurulması, ona yardım edilmesi, “varolması”na izin yoktur.

Doktor (çok rahatsız olduğunu saklayamayarak): Aforoz edilen bu olmalı. Donarak ve sefaletten ölmüş. Herhalde o levhayı her yere taşıyacağını sanmıyordun. Başka kimse bu devirde bu şekilde ölmez.⁸¹

Nüzhet Nasır, tamamen unutulmak üzere kimsenin bulamayacağı, kimliğini tanımlayamayacağı bir şekilde gönderilmeye hazırlanır.

SİYASİ ÜTOPYASIZLIK

Masks or Souls?’un sonunda tüm politik sorumluluklar Nasreddin Hoca’nın yarı eşeğinden dönüştürülmüş yarı-insana devredilir.

Nasreddin Hoca: Wilson, sana yarı-eşeğimi bırakıyorum. Bu dünyadaki görevlerin için, özellikle siyasi ödevlerin için, çok faydalı olacaktır, siyaset konusundaki tecrübeleri eşsizdir.

⁷⁹ Öldükten sonra ise Brecht’in *Cesaret Ana ve Çocukları* adlı oyununda kendi oğlunun (Schweizerkas) cesedini tanımamazlıktan gelmesine benzer sahnelerle cesetleri tanıyor olmak hile suç ortaklığına işaret eder.

⁸⁰ *A.g.e.*, s. 118.

⁸¹ *A.g.e.*, s. 118-119.

Bu devir teslimden sonra sahne kararır.⁸²

Halide Edib siyasi yazılarında, konuşmalarında, 1920'ler ve 1930'lar-daki İngilizce incelemelerinde, otobiyografisinde siyasi "ütopya"ya öykünen, özellikle hitap ettiği okur ve dinleyici kitlesine yönelik (Williamstown'da Amerikalı siyaset bilimcilere, Hindistan'da Camia-i Milliye-i İslâmiye etrafındaki kadroya) siyasi hedefler, çözümler üreten bir yazardır. *Masks or Souls?*'da artık siyasi çözüm üretmeyi bırakmıştır, bu oyunda, "ütopya"nın kendisi sorunsallaştırılır ve absürtleşir.

Ütopya⁸³ kavram olarak "ideal" olan ve hatta gerçekleşmesi "imkân-sız" olarak tanımlansa da "ideal düzen özlemi" gelecekle ilgili somut ümitleri hatta önerileri de barındırır. Somut ümitler *Masks or Souls?*'a geldiğimizde tamamıyla çökmüştür. Öncelikle *Masks or Souls?* o dönem varolan tüm sosyo-ekonomik ve politik sistemleri sorgular: Stalinizm, Amerikan kapitalizmi, Avrupa ve Türkiye'deki diktatörlük ve totaliter rejim örnekleri "distopik"tir.⁸⁴ Ayrıca, bu oyun, özgün bireylerin "siyaset" yapabilmesi adına hiçbir ihtimal barındırmaz.⁸⁵ Çoğulcu demokrasi anlayışına uygun, ırkçılık ya da devlet zulmünden muaf herhangi bir siyasi model yoktur. Cennet'teki İnsan İşlerinden Sorumlu Meclis'te hiçbir politik veya ekonomik sistemin sözcüsü daha iyi bir model ya da çözüm öneremez.

Tartışılan çeşitli siyasi yapılar altında herhangi bir siyasi ütopyayı üretecek insan kalmadığı gibi, insan doğası da tamamen yok edilir. Düşünemeyen, özgün olamayan, muhalif olamayan, devrim potansiyeli olmayan, vicdanı veya adalet anlayışı olmayan mekanik robotlar için siyasi ütopya imkânsızdır. Eleştirel veya özgün düşünce, felsefi veya siyasi olarak özgün düşünme kabiliyeti kalmamıştır. Bireysel olabilecek tüm özelliklerin kaybedilmesi siyasi olarak hareket edebilme ya da düşünmeyi de ümitsizce olumsuz etkiler.

Siyasi sistem analizi dışında, *Masks or Souls?*'un döngüsel yapısı, ilerlemeci herhangi bir teleolojiyi, "ütopya"yı ve "gelecek" kavramının kendisini de anlamsız kılar. 1920'lerde kurulan Cumhuriyet'in temel taşının "çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma" ütopyası olduğunu ve bir "var olma" hali olarak

⁸² A.g.e., s. 125.

⁸³ Ütopyanın farklı tanımları hep "ideal" olan üzerindendir. *Oxford English Dictionary*'e baktarsak, tanımlar şu şekildedir: a. Hayali bir ada, Sir Thomas More tarafından tarif edilir. Mükemmel bir sosyal, hukuki ve siyasi sistemin var olduğu bir adadır. b. Siyaset, kanunlar, gelenekler ve koşullar itibariyle mükemmel olan bir mekân, devlet ya da koşul.

⁸⁴ İnsan İşlerinden Sorumlu Meclis'teki Kırmızı Grup Sovyet Komünizmini, Beyaz Grup Amerikan Kapitalizmini, Siyah Grup da Avrupa Faşizmini temsil eder. (*Masks or Souls?*, s. 51-52)

⁸⁵ "Makinalaşmak" şiirine referans yaptığı Nâzım Hikmet de herhangi bir siyasi çıkış yolu öneremeyecektir. Nâzım karakter olarak da bu oyunun bir parçası değildir.

Cumhuriyet oluşumunun tarihselliğini belirleyen kavramın hep “gelecek” kavramı olduğunu göz önünde bulundurursak, Cumhuriyet’in “var olma” özelliğini tam anlamıyla absürt kılan bir durumdur.”⁸⁶

Osmanlı aydınlarının “Batılılaşma Ütopyası” Cumhuriyet’in kuruluşuyla gerçekleşmekteydi. Bu noktadan sonra sürekli ileriye doğru devinen bir toplumun önüne, “çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma” ütopyası hedef olarak gösterilmektedir. Varılan her nokta “gelecek”teki yeni ütopyanın gerçekleştirilmesine götüren bir aşama olarak sürekli Türk toplumunun önünde duracaktır. Çünkü Atatürk’ün, “manevi miras” olarak hiçbir dogma, hiçbir donmuş ve kalıplaşmış ilke bırakmamasının nedeni budur. Akıl ve bilimin ulaştırdığı her nokta yeni bir başlangıç noktası olarak düşünülmelidir.⁸⁷ Ütopyanın kendisi Türk ulusunu “çağdaş uygarlık” düzeyine ulaştırma ülküsünden kaynaklanır.⁸⁸ Daimi bir ütopya üzerine kurulu olan Cumhuriyetle birlikte devletin ve toplumun temel yörüngesi pozitif bilim ve eğitim eksenlerine oturacaktır.⁸⁹ Dolayısıyla Cumhuriyet’in ütöpik karakterinde iki önemli faktör olarak karşımıza “eğitim ve bilim” çıkar.⁹⁰

Maske ve Ruh’ta, eğitim, bilim ve teknoloji üzerine kurulan “daimi ütopya” halinin (Kalopatya’nın) kendisi distopiktir. “Makinalar ve robotlar şehri” “Kalopatya’da eksik olan *Inside India*’da çokdinlilik, birlikte dua etme ritüelleri, Gandhi ve mistisizm üzerinden vurgulanan din, inanç, metafizik boyutudur.

Kalopatya’da inanç “makineye tapma” şeklinde dışavurulur: Kalopatya köylüleri göğüslerinde İsa resimlerine tekabül edebilecek makine resimleri taşırlar.⁹¹ Din ritüellerinin metafiziği tamamıyla ortadan kaldırmak için kullanılması, dinin materyalizmin uğruna hizmet ediyor olması oyunda tekerrür eden paradokslardan biridir. Prologda makina-adamlar Kalopatya köylülerine uygun bir şekilde dua ederler: “Ey bir tek mabudumuz olan para ve kudret! Bugünün rızkını bize ihsan et, maskelerimizi kazadan beladan sakla, bizi ruh belasından hıfzet, amin!”⁹²

Bay Timur, Nasır’da mistik yönelimler sezdiği için onu Kalopatya’ya göndermeye karar verir.⁹³ Bay Timur’a göre mistisizmin her versiyonu “ge-

⁸⁶ Faruk Öztürk, “Cumhuriyet ve Ütopya”, s. 495.

⁸⁷ A.g.e., s. 495.

⁸⁸ A.g.e., s. 495.

⁸⁹ A.g.e., s. 496.

⁹⁰ A.g.e., s. 497.

⁹¹ *Maske ve Ruh*, s. 87.

⁹² A.g.e., s. 9.

⁹³ A.g.e., s. 69.

ricilikle” bağdaştırılır ve cezalandırılması gerekir. Nasır’ın büyükbabasının mistisizme kayması onun da sonunu getirir, Bay Timur’un ifadesiyle “nihayet ileriye gitmek isteyenlerin ayakları altında ezildi.”⁹⁴ Bay Timur için tek anlam ifade eden şey, bir “devlet makinası” inşa ederek ilim ve tekniğe yönelmek, sulh, saadet ve istikrar getirmektir. Bütün bu gelişmeler arasında ruh denilen şeyi “vazifesini kaybeden bir aza haline” getirmeyi hedefler.⁹⁵

Maske ve Ruh’taki Kalopatya’nın⁹⁶ motoru “pozitif bilim”dir, her ülke bu şehri örnek alır, pozitivistizmin “evrensel”liği de bu sayede eleştirilir. Kalopatya’nın en ciddi hayranlarından biri de Bay Timur’dur. Kalopatya köhne fikirleri temizler; “mesut eden değil, meşgul eden” medeniyetten bahsedilir Kalopatya’da. Bu medeniyetin başlıca özelliği düşünmeye meydan vermemesidir.

Kalopatya bir yanıyla “siyaset öğretisinden bilim anlayışına ve oradan eğitime kadar, hemen her alandaki uygulamalarda Fransız pozitivistizminin damgasını” gördüğümüz Cumhuriyet dönemini şekillendiren pozitivistizmin distopyasıdır.⁹⁷ Ahmet Rızacı çizgide ilerleyen Cumhuriyet’in kurucuları, “Comte’un pozitivist siyaset sistemi”nin izinde, merkeziyetçi, otoriter, bürokratik, seçkinci, laisist ve üsttenci” bir yapı kurarlar.⁹⁸ Aynı şekilde, Mustafa Kemal de “düşüncede ve eylemde, büyük ölçüde pozitivisttir ve Kemalizm de bir çeşit siyasal pozitivistizmden ibaret” kalmıştır.⁹⁹

Bay Timur Kalopatya’nın en önemli savunucularından biri olsa da, bu doğrultuda yalnız değildir. Diğer ülkeler de Kalopatya’yı örnek aldıkları için “yeni bir ruh devri başlatmak” üzere yeryüzüne inen Şekspir büyük hayalkırıklığı yaşar ve başarısız olur. Şekspir, Gazeteci Şeyk kimliğinde 21. yüzyılda dünyaya indiğinde Çin’de yaptığı tetkik gezisinde Çin’in hedefinin 20. yüzyıl Avrupa’sına benzemek olduğunu belirler.¹⁰⁰ Bu şekliyle Çin “Wells’in tüyleri ürperten romanlarına” benzer:

⁹⁴ A.g.e., s. 69.

⁹⁵ A.g.e., s. 73.

⁹⁶ Kalopatya *Masks or Souls?*’da yoktur.

⁹⁷ Doğan Özlem, “Türkiye’de Pozitivistizm ve Siyaset, Modernleşme ve Batıcılık”, s. 460.

⁹⁸ Özlem, s. 460.

⁹⁹ “Cumhuriyet Halk Partisi”nin altı oku, pozitivist öğretinin bazı temel şiarlarını ifade ediyordu. Ne var ki, Cumhuriyet dönemine, eğitimden ve-ilkokulundan üniversitesine- eğitim kurumlarının organizasyonundan bilime ve siyasete kadar, çoğunlukla pozitivistizmin damgasını vurmuş olduğunu söylemek hiç abartmasız doğru olsa bile, bizdeki bu pozitivistizmin Batı’daki aslının oldukça yüzysel, ikinci ve üçüncü elden devşirilmiş ve çoğu yerde yanlış anlaşılmış bir görüntüsü olduğunun da altını çizmek gerekir.” (Özlem, s. 460)

¹⁰⁰ *Maske ve Ruh*, s. 69.

Yeni Çin’de artık fert denilen şey yok. Bütün millet bir tek fikir etrafında seferber olmuş bir ordu gibi, yalnız üniformaları değil, yüzleri de aynı sanatkâr elinden çıkmış bir örnek maskelere benziyor. Fakat Allah büyük bir sanatkâr olduğu için imzasını koyduğu her ruha, taklidi mümkün olmayan bir hususiyet, bir şahsiyet veriyordu. Şimdi Çinliler, aynı makineden çıkmış birer otomata benziyorlar.¹⁰¹

Halide Edib’in 1930’larda yazdığı *Conflict of East and West*’e bakarsak, Muhammed İkbal’in deyimiyle “klişelerle yüklü”¹⁰² “Doğu” ve “Batı” ayrımları üzerine, özellikle bağımsızlık mücadelesindeki Hindistan’ın “ulusal özellikleri”ni koruduğu (Doğu’ya ait olan) ve ayrıca “modernlik” yörüngesinde ilerlediği bir siyasi haritanın, Doğu ve Batı’ya dayalı ayrımların Halide Edib’in siyasi düşüncesinde yerini koruduğunu görürüz. Gandhi’nin evrensel lider olma özelliği ise Doğu (spiritüalizm) ve Batı’yı (materyalizm) en iyi şekilde kaynaştırabilme potansiyelidir.¹⁰³

Maske ve Ruh ise ne Avrupa, ne de Avrupa dışındaki ülkeler için bir çıkış kapısı sunar. Oyunun anti-kahramanları Nasreddin Hoca ve William Shakespeare yeryüzüne “ruh devrimi” yaratmak için inmiş olsa bile başarısız olurlar. Doğu’nun “Batılılaşma” serüveni Şeyk’in yazdığı *Garbın Hortlağı* adlı romana malzeme olur: “Garp’ın ruhu ihtiyarlamış, ölmüş, Şark diyarına göçmüş, Şarklıları efsunlamış, hepsinin yüzüne bir maske takmıştır.”¹⁰⁴ Nasır ise benzeri bir tahayyülden bahseder: “Sen Şarkta Garbın hülyasını gördün. Ben Garpta Şarkın heyulasını görüyorum”: “Şark vaktiyle ruh der, ruh işitirdi. Şimdi bıktı, vücut diyor, vücut işitiyor.”¹⁰⁵ *Conflict of East and West in Turkey* ve *Inside India*’da Gandizm sadece Hindistan için değil, tüm dünya için öğreticidir. *Maske ve Ruh*’a gelindiğinde materyalizm yolunda tüm dünya yönünü kaybetmiştir, “Şark” veya “Garp”, hiçbir ideoloji yön gösterici, çözüm üretici değildir.

¹⁰¹ A.g.e., s. 53.

¹⁰² Hatta İkbal, Edib’in konuşmalarını “kendi kendini oryantalize/egzotize etme” (“self-orientalization”) diye tanımlayacaktır. (Hasan, *Inside India*, s. xxi)

¹⁰³ *Conflict*, s. 222.

¹⁰⁴ *Maske ve Ruh*, s. 54.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 54.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

**1950'ler: Absürt Tiyatro
ve Siyaset Üzerine**

**Absürt tiyatronun önemli isimlerinden
Eugene Ionescu'nun Gergedan adlı oyunun
ilk sahnelendiği yıllarda yapılmış bir afiş.**

İkinci Dünya Savaşı ve sonrasında totaliter rejim tehdidi ve yer yer deneyimi altında yazan Avrupalı oyun yazarlarının, şiddet, ceza ve ölüm arasında herhangi bir nedensellik bağıını kurmamaları bilinçli bir düşünce biçimidir (örneğin, *La Leçon/Ders*). 1950’lerde gördüğümüz Batı Avrupa absürt tiyatro örnekleri “ideolojik” değillerdir. Fredric Jameson’ın deyimiyle, “ideoloji”yi özü itibariyle *ütöpik* olarak tanımladığımız takdirde,¹ her türlü propaganda ve ideolojiyi ontolojik olarak reddeden bir yapıya sahip olduklarını görürüz. 1950’lerdeki absürt tiyatro “ideolojik krizin” estetik yansımasıdır.² Bu eserler “ideoloji”nin temelinde yatan “ütopya”yı sürekli hayalkırıklığına uğratan bir yapıdadır. Bu yüzden de ontolojisini “ütopya” ve “gelecek tahayyülü” üzerine kuran *totaliterlik*³ veya *diktatörlüğe* getirdikleri eleştirilere bu eserlerde rastlamamız tesadüf değildir.

-
- 1 “İdeoloji –üst sınıf bilincinden muhalif veya mazlum sınıflarınkine kadar– doğası itibariyle ütöpik”tir. (Jameson, *The Political Unconscious*, s. 289)
 - 2 Ionesco’nun “ideolojik oyun”u tartıştığı sözleri bu politik krizin de tartışmasıdır: “Dünyaya bir mesaj vermek, yönünü tayin etmeye çalışmak, kurtarmaya çalışmak, dinlerin temellerini atanlara ait bir alandır, ya da etikçilere ya da siyasetçilere... Bir oyun yazarı yalnızca oyun yazar, ki bu sadece bir tanıklıktır, didaktik bir mesaj değil... İdeolojik ve başka herhangi bir şey olmayan herhangi bir sanat türü boş bir uğraştan ibarettir... Ulaşmaya çalıştığı noktadan daha düşük bir noktadadır. [...] İdeolojik bir oyun sadece bir ideolojinin adileştirilmiş, banalleştirilmiş versiyonu olabilir.” (Esslin, s. 80)
 - 3 Totaliterlik için de önemli olan “erişilebilir bir ütopyayı tarif eden çok gelişmiş ve çok yönlü resmi bir ideoloji”dir. (JIA Peijuan, “Democratizing a Post-Totalitarian Regime in a Globalized Context: A Normative Perspective” (s. 31).

Godot'yu Beklerken (1953) her tür beklentiyi, ütopyayı, Godot'nun gelişini sürekli yıkan, sorunsallaştıran, her tür beklemeyle anlamsız kılan, ütopyanın hiçbir şekilde gerçekleşmeyeceği bir temel üzerine kuruludur. Ionesco'nun *Lider*'i oyun boyunca liderlerini bekleyen isimsiz kalabalık sayesinde "lider" kimliğini korur. Oyun sonunda gelen lider cengâverlik peşinde değildir, "şapkalı" ama "kafasız"dır. Yine de "kafasız" lidere isimsiz kalabalık büyük alkışla tezahürat yapar. Benzer şekilde, *Gergedanlaşma*'nın gelişimi distopiktir, "rhinoceritis" (gergedanlaşma) salgını gibi yayılır, tüm insanları (Berenger dışında) içine alır. Sahnede Berenger dışında "insan" kalmaz. Özgünlük, bireysellik konusunda anlamlı bir diyalog yahut monolog sürdürülemeyecektir.⁴ *Ders*, aynı şekilde ilerlemeci bir eğitim, aydınlanma yerine distopik bir sonla biter. Öğrencinin öldüğü dersin son dakikalarında çalan zil, yeni bir kurbanın içeri girişini bize duyurur. *Masks or Souls?*'da da hem tüm var olan ideolojiler sorgulanır, hiçbir ideolojik çözüm üretilmez; oyunun distopik sonunda mevcut ideolojilerin yol açtığı makineleşme insan faktörünün tamamen sahneden kalkmasıyla, devletin kendi kendini yöneten bir makine olarak sahneye egemen olmasıyla son bulur. İnsanlar herhangi bir sebep sunulmadan nesnelere dönüşecektir; hatta insan hayatı tüketim için gerekli nesnelerle değiştirilebilir hale gelecektir. (Örneğin, *L'Avenir Est dans Les Oeufs, ou il Faut de Tout Pour Faire un Monde*'da [Gelecek Yumurtadadır, ya da Dünyayı Yaratmak İçin Farklı Farklı Şeyler Gerekir]) Diktatör/totaliter karizmanın taahhüt ettiği "laik cennet"⁵ absürt tiyatro eserlerinde bir "hiçliğin", "boşluğun", bazen de "Felâket" in ta kendisidir. (Örneğin, *Godot'yu Beklerken*, *Sandalyeler...*)

BİLİM, TEKNOLOJİ VE ŞİDDET

İkinci Dünya Savaşı sonrası yazılan absürt tiyatro eserlerinde bilim-teknoloji sadece distopik-irrasyonel sonlara doğru evrilmez; bu kavram çoğu zaman totaliter rejimlerin "motoru"dur ve şiddetle iç içedir. İlk olarak 1951'de sahnelenen Ionesco'nun *Ders*'inde doğrudan referanslar bulmak mümkündür. Bu oyunda, evinde özel ders veren "erkek" profesör "ders" boyunca gitgide sinirlenerek dersin sonunda kontrol edemediği bir dürtüyle "kadın" öğrencisini bıçaklar ve öl-

4 *Gergedanlaşma*'nın Béranger'i, *Kel Şarkıcı*'da Martinler ve Smithler.

5 "Totaliter karizma" tek bir kişilik özelliğinden çok (tabii tüm liderlerde narsistik, infantistik, obsesif, agresif özellikler vardır) ya da kahramansal devrimsel özelliklerinden çok, milyonlarca insanın özdeşleşebileceği, laik cennet tahayülünün gerçekleşebilmesini temsil ederler. Örneklerden bazıları Stalin, Hitler ve Mao'dur. Hannah Arendt bireysel özgünlükten yoksun yalnız insanların totaliter ideolojide bir cemaate yakın özellikler bulduğunu iddia eder. Bu cemaatle birlikte yeni bir toplum kurulacak, evrimin son noktasındaysa "mutluluk" idealine ulaşılacaktır. (Mark R. Thompson, "Totalitarian and...", s. 81-82)

dürür. Profesörün evinde çalışan hizmetçi ise cinayetin hemen akabinde profesöre “swastika” kolbandı takar. Oyunun sonunda yeni öğrencinin geldiğini “müjdeleyen” kapı ziline sesi duyulur, yerde yatan ceset aynı gün içinde profesörün öldürdüğü kırkinci öğrencidir.⁶ Oyun, her türlü otoritenin sadizm içerdiğini, cinsel ve fiziksel şiddeti bir arada barındırdığını sorgulaması açısından önemlidir. Oyunun sonunda profesörün öğrenciyi bıçakla öldürmesi bazı performanslarda tecavüzü de çağrıştıracak şekilde (bıçağın penisi temsil ettiği, dolayısıyla hem cinsel hem fiziksel şiddeti içeren bir sahne olarak sunulmuştur). Cinayetin akabinde profesöre “anne figürü” hizmetçi tarafından swastika bandının takılması, Nazi dönemi “bilim-iktidar-şiddet-yok etme” denklemine gönderme yapar.

KİTLE İNSANI: MARTINLER, SMITHLER, OMLETLER, ROBOTLAR...

20. yüzyılda başlayan Endüstri Çağı “dinsel ve metafizik bağların köklerinden koptuğu”, insanların birbirlerine yabancılaştığı, birbirinin dilinden bile anlamadığı “toprağından, yaşadığı çevreden”, koparılarak “yapay bir ortam içine itilmiş olan ve kitle içinde tek başına kalan ‘kitle-insan’”ın çağıdır.⁷ Hannah Arendt’te, “totaliter rejim” “insanı” tamamen gereksiz hale getirmeyi hedefler. Spontan hareket kabiliyeti olmayan kuklalarla tümenden gelen iktidara ulaşmak ve korumak mümkündür.⁸

Ionesco’nun tanımıyla, “kitle-insan”, “uyumsuz, amaçsız olandır... Dinsel, metafizik ve aşkın köklerinden koparılan insan, yok olur, yaptığı her şey anlamsız, uyumsuz, yararsız olur, yeşermeden çürür gider.”⁹ Bu “kitle-insan”ından yola çıkan Ionesco’nun tiyatrosunu “kukla oyunu” gibi görmek de mümkündür.¹⁰ Ionesco’nun tiyatrosunda tüm görsel olanaklar sonuna kadar kullanılır, Samuel Beckett’ta ise “donmuş bir dünya” bizi bekler: Karakterler heykel gibi oldukları yerde çakılıp kalmışlardır. Halide Edib’in *Masks or Souls?*’unda son sahnede “insan kalmaz”, mekanik hareket eden “robotlar”¹¹ yalnızca itaatkâr bir şekilde Devlet Değirmen Taşı’nı çevirmeye kadirdirler.

6 Ionesco, *The Lesson*, s. 36.

7 İpşiroğlu, s. 15.

8 Arendt, s. 25.

9 İpşiroğlu, s. 15.

10 İpşiroğlu, s. 18.

11 Robot metaforu da Hannah Arendt’in totaliter rejim analiziyle oldukça paralel ilerler. Totaliterlikte diktatörlerin kendileri de altına sığındıkları ideolojiler altında sorumluluk almazlar. Örneğin Eichmann gibi bürokratlar sadece emirlere uyup “yok etme makinesinde” kendilerini emir kulu pozisyonuna getirirler. (Canovan, s. 52) Totaliter liderler kendi özgürlüklerini inkâr eder, başkalarınınkini de tamamen yok ederlerdi. Böylelikle yok etme üzerine programlanmış robotlar gibi ideolojilerini de uygulayabilirler. (Canovan, s. 61)

Eugène Ionesco, ilk yazdığı oyundan itibaren *ubiquitous conformism*'i (her yere yayılan konformizm), burjuva konformizmini, aynılaşıma, bireysel ve özgünlüğünü yitiren kitleleri incelediği oyunları İkinci Dünya Savaşı ve sonrası totaliterlik bağlamında yazmıştır. Bu oyunların ilk örneği 1950'de yazılan ve sahnelenen *La Cantatrice Chauve*'dir.¹² *Kel Şarkıcı*'nın en ciddi eleştirisi "konformist"edir.¹³ Martinler Smithler özgünlüğünü kaybeden, düşüneyemeyen, hissedemeyen birey olmayı tamamen unutkanın kaybını sergilerler: "Smithler, Martinler konuşamazlar, çünkü düşünemezler, çünkü hiçbir şey onları etkileyemez, çünkü hiçbir tutku hissedemezler. Var olamazlar, çünkü herhangi biri olabilirler, herhangi bir şey de olabilirler, kimliklerini kaybetmişlerdir, başkalarının kimliklerini edinirler... çok kolaylıkla başkalarıyla (veya kendi aralarında) değiş tokuş edilebilirler."¹⁴

Masks or Souls?'da "robotlar", diğer absürt tiyatro örneklerinde "kitle-insanı" özgür değildir, teknoloji ve endüstrinin tutsağıdır.¹⁵ Ionesco, günlükte kitle-insanını "kutuya kapatılmış böceklerle" benzetir. Kendi ördüğü duvarları aşamayan karakterler Ionesco, Beckett, Pinter oyunlarında sık rastladığımız tutsaklık ifadeleridir. *Masks or Souls?*'da "robotlaşma", "makineleşme", Ionesco'nun *Gergedanlaşma*'sında olduğu gibi insanlığın "ontolojisi-ni" belirler. Ionesco, *Gergedanlaşma* için yazdığı notlarda şu iddiada bulunur:

Birdenbire ortaya çıkan bir düşüncenin bulaşıcı bir hastalık gibi yayılması... Yeni bir din, bir öğreti (doktrin), bir fanatizm sürükleyiveriyor insanları... Bilmem hiç dikkatinizi çekti mi, insanlar sizin düşüncelerinizi artık paylaşmıyorlarsa, [...] sanki canavarlarla karşı karşıyaymışsınız duygusu uyanıyor insanda, örneğin gergedanlarla. Gergedanların saflığı, aynı zamanda acımasızlığı var onlarda. Onlar gibi düşünmüyorsanız, göz kırpmadan öldürebilirler sizi. Son yirmi beş yılın tarihi şunu gösteriyor ki, böyle bir değişime uğrayan insanlar yalnız gergedana benzemekle kalmıyorlar, gerçekten gergedan oluyorlar.¹⁶

1958'de yayımlanan *Gergedanlaşma*'da (*Rhinocéros*) ise insanların neden olduğunu bilmeden tutuldukları "rhinocerotitis" hem sağ, hem sol totaliterliğin eleştirisidir. Fakat özellikle "conformism" trendine, şiddet içerebilecek bir yaratığa/hayvana dönüşebilme konusundaki dürtünün Nazi Alman-

12 Türkiye'de *Kel Şarkıcı* ve *Kel Kantocu* adlarıyla sahnelenmiştir.

13 Esslin, s. 93.

14 Esslin, s. 93.

15 İpşiroğlu, s. 40.

16 Ionesco, "Claude Surraute Röportajı", *Le Monde*, 17 Şubat 1960.

yasıyla olan bağlantıları Düsseldorf Schauspielhaus'taki ilk performans boyunca (1949) seyirci tarafından da fark edilmiş, seyirciler Nazi dönemi Hitler'e duyulan sonsuz hayranlık, Hitler'e itaat dürtüsüyle "rhinocertis" arasındaki direkt ilişkiyi kurmuşlardır.¹⁷

Ionesco, bireylerin kitleleşmesini, konuşmaların boş sloganlara dönüşmesini, klişeleşmesini, insanların özgünlüklerini kaybedip aynılaşmasını *Kel Sarkıcı*'dan sonra özellikle 1950'de yazdığı *Jacques, ou la Soumission*'da (*Jack ya da Boyun eğme*) ve 1951'de yazdığı *Gelecek Yumurtadadır, ya da Dünyayı Yaratmak İçin Farklı Farklı Şeyler Gerekir* sorunsallaştıracaktır. İkinci oyundaki Roberte adlı karakter geleceğin imparatorları, polisi, Marksistleri, sarhoşları, vb. olacak pek çok kişiyi civciv gibi yumurtladıktan sonra öğreniriz ki, geleceğin tüm insanları ya sosis etine dönüştürülecektir, ya da "leziz omlet" malzemesi olacaktır. Oyunun sonundaki slogan daha da çarpıcıdır: "Çok yaşa üretim! Çok yaşa beyaz ırk!"¹⁸ Direkt referansları olmasa da, Nazi dönemi Alman fabrikalarında "sabun ve benzeri eşyanın" "üretiminin" insan malzemesinden yapılmasına gönderme yapılır eserde. Ayrıca, oyunun son sloganı, "ötekileştirdiği ırkları" "üretim makineleriyle" yok ederek kendi "ırksal üstünlüğünü" teyit etmeye çalışan "Aryan ırk"ın sloganlarının hicvidir.

Masks or Souls?'un sonunda sahnede sadece robotlar kalır, makine olmak istiyorum şiiriyle "ruh", devrim, varoluşla ilgili her türlü soruyu, sorunu absürtleştirirler. Burada tüm sahne robotlardan, Ionesco'nun *Gergedanlaşma*'sında da tüm karakterler gergedanlardan oluşunca; yazarlık, devrim, dönüştürme ve insanlık adına (*Masks or Souls?*'da) Will ve Hoca ve (*Gergedanlaşma*'da) Berenger iktidarsız, yalnız, çaresiz kalırlar. Berenger'in gergedanlar arasında, kimsenin duymadığı, önemsemediği, ilgilenmediği monoloğuna karşılık (eserdeki son monolog) Will ve Hoca konuşmaktan ve yazmaktan da vazgeçer ve son bir kere robotlara bakarak bir daha dönmek üzere yeryüzünü terk ederler.¹⁹

Siyasi olarak da eleştiri, sadece siyasi çözümsüzlük üzerinden değil, özellikle son sahnede (daha önceki birkaç sahnede olduğu gibi) "Kemalist pozitivizm" üzerinden yapılır.

Osmanlı pozitivizmi ile Kemalizm arasındaki [...] "kopuş" ... Osmanlı pozitivizminde "devlet" ile "millet" in ayrı tutulmalarına karşılık, Kemalizmde

17 Esslin, s. 126.

18 Ionesco, *The Future*, s. 141.

19 *Masks or Souls?*, s. 126.

bunların neredeyse özdeşleştirilmiş olmasıdır. Mustafa Kemal Atatürk, “Türk ulusu, halk idaresi olan cumhuriyetle idare olunur bir devlettir” tanımını yapmıştır... “devlet” ve “millet”i özdeşleştiren bu düşüncesinin bir vesileyle dile getirilmiş bir düşünce olmadığı da bellidir. Çünkü böyle bir özdeşlik, devlete millet adına ve millet olarak karar verme yolu açar ve “halka rağmen halk için” yapılan uygulamalara meşruluk kazandırır. Osmanlı pozitivizminde ise, “devlet”, yüzlerce yıllık Osmanlı devlet modelinin etkisi altında, “millet”in üstündedir, onunla özdeş tutulmaz ve bu nedenle Osmanlı Devleti otoriter olsa da, totaliter olmamıştır. Devlet-millet özdeşliği fikri, arzulanan ve hedeflenmemiş olsa bile, çeşitli totalitarizmlere yol açabilir ve açmıştır da. Osmanlı pozitivizminin bu yönden de Kemalizme, Cumhuriyet pozitivizmine göre daha ılımlı ve esnek olduğu belirtilmelidir.²⁰

Masks or Souls?’a geldiğimizde, robotların devlet makinesini döndürdüğünü, makinenin makineyi döndürdüğünü göz önüne alırsak, tüm insanlığın yok edildiği sistem kendi kendisini çevirmektedir.

Nuzhet: ...Timur Bey tamamen bunu kaldırdı ve Balkanlar’daki tüm ülkeler peşinden gitti. Şimdi hepsinde devlet diktatörlükleri var. Yani kişisel olmayanlardan! Kişisel değil ama doğal kanunlar kadar değişmez. Bireysel diktatörler ve onların partilerinden sonra ne büyük rahvet! Onların zamanında sokaktaki adama hiç rahat yoktu, rakip diktatörlerin, ya da rakip partilerin her yerde kokusunu alır, onları mahvetmek için yola çıkarlardı. *Shake:* Bugünlerde her şey çok bayıcı. İnsan toplumları üzerinde deney yapacak ideologlar yok, Robespierrelere yok artık...

Nuzhet: Hepsi rafa kalktı. Şimdi bizde Devlet listesinden seçilen bir meclis var, çok minik bir kısmı da halk tarafından seçiliyor. Devlet ne istediğini çok iyi biliyor ve tüm isteklerini elde ediyor.²¹

“Devlet-diktatörlüğü” kendi kendini üreten bir meclis listesinden ibarettir.

Absürt tiyatro dilin uyumsuzluğunu sergilemeye çalışırken, sahne imajlarına ve görsellerine önem verir. *Masks or Souls?*’un da sonu, Ionesco’nun *Sandalyeler*’indeki boş sandalyeleri andırır şekilde, insandan arındırılmış, robotlar (makine insanlar) ve devlet değirmen taşından oluşan bir madde/metal yığınıyla biter. Robotları Devlet Değirmen Taşı’nın bir uzantısı olarak görürsek, artık dil de *onomatopoeic* birtakım kavramlara dönüşmektedir: “Tirrim,

²⁰ Doğan Özlem, *a.g.e.*, s. 462.

²¹ *Masks or Souls?*, s. 61.

tirrim, tirrim trak...”²² “Rastgele” doğal birtakım kavramlarla konuşulan bu dil de insana özgü olmaktan çıkar. Devlet makinesinin kendi kendine gıcırtilar ürettiği, “halk için halka rağmen robotlar tarafından döndürüldüğü,” bir distopik son olarak görebiliriz bu sahneyi. Bu son da Arendt’e özgü totaliterlik tanımına (Halide Edib’in de 1920’lerdeki diktatörlük tanımına) çok paraleldir: Totaliterlik tamamen yıkıcı potansiyelde olup kaotik bir özellik taşır; ütiliter değildir, tahrip etme yolunda dinamik ve durmak tükenmek bilmeyen hareketi, insan dünyasını tamamen kontrolü altına alan ve siyaseti imkânsız kılan bir yapıya sahiptir.²³

DİKTATÖRLÜK VE TOTALİTERLİK; HANNAH ARENDT VE HALİDE EDİB ÜZERİNE NOTLAR

Biyografisini incelediğimizde, Halide Edib’in Hannah Arendt’in *The Origins of Totalitarianism*’ini²⁴ (1951) okuyup okumadığı hakkında bilgi edinemesek de, yazarın *Masks or Souls?*’da tartıştığı bazı siyasi kavramları, Arendt’in tek-adam diktatörlükleri ve totaliter rejim örneklerine paralel bir biçimde ele almayı denemeye çalışacağım. Bu bölümde “Tek-Adam Tanrı”, kitlelerin yaratılışı, diktatörlük, totaliterlik kurmacaları, şiddet ve “yok etme” gibi kavramlar, Halide Edib tarafından Arendt’in totaliterlik tanımlarına paralel bir şekilde ele alınır ve sorunsallaştırır. Örneğin Halide Edib ve Arendt arasındaki bir paralellik “insana ait olanın”, hem diktatörlük, hem de totaliter rejimler altında tehlikede olmasıdır. Arendt’e göre, totaliterlikte ön planda olan, çekilen acıların büyüklüğü ya da kurbanların sayıları değil, insan doğası ya da insani olan her şeyi tehlike altına alması durumudur.²⁵

Halide Edib’in farkları üzerinde durmadan analiz ettiği Nazi totaliterlik örneği ve Avrupa ve Türkiye’deki diktatörlüklerle karşılaştırıldığında Hannah Arendt’in *The Origins of Totalitarianism*’deki analizleriyle bazı noktalarda çelişir. Halide Edib, Nazi Almanyası ve Kemalist Türkiye arasındaki paralelliklere dikkat çekerken, özellikle “diktatörlük kurmacası” konusunda Türkiye’nin daha donanımlı olduğunu iddia eder. *Masks or Souls?*, diktatörlük ve totaliterlik arasında hiçbir ayrım gözetmez. Daha da önemlisi *Masks or Souls?*, Nazi rejimiyle ilgili karşılaştırmalı analizler içerse de, Holokost’a

²² A.g.e., s. 126.

²³ Villa, s. 25.

²⁴ *Totalitarizmin Kaynakları; Antisemitizm, Emperyalizm, Totalitarizm* başlıkları altında 3 kitap olarak İletişim Yayınları tarafından dilimize çevrilmiştir.

²⁵ Canovan, s. 23.



İktidar, politika, otoriterlik ve diktatörlük üzerine geliştirdiği kavramlarla siyaset bilimine önemli katkılarda bulunmuş, felsefeci, siyaset bilimci Hannah Arendt (1906-1975).

odaklanmaz.²⁶ Yalnız Hannah Arendt için “diktatörlük” ve “totaliter rejim” arasında oldukça önemli farklar vardır, bunlar üzerinde durmak da Nazi Almanyası’nın farklılıklarının altını çizmek açısından önemlidir. Holokost deneyimi de bu açıdan çok özgün bir deneyimdir.

Arendt için “totaliter iktidar” yalnızca iki siyasi örneği kapsar: 1928 sonrası Nasyonal Sosyalizm ve 1930 sonrası Bolşevizm.²⁷ Bu rejimler daha önce Avrupa’da hüküm süren tek-adama dayalı diktatörlüklerden bazı yönleriyle ayrılırlar.

1) Totaliter rejimler az nüfuslu ülkelerde imkânsızdır, iktidarlara nüfusun fazlalığına dayalıdır.²⁸ 2) Birinci Dünya Savaşı sonrasında anti-demokratik, prodiktatoryal, semitotaliter ve totaliter rejimler Avrupa’yı etkisi altına alır, faşist hareketler İtalya’dan Orta ve Doğu Avrupa ülkelerine

yayılır; fakat Mussolini, “totaliter” teriminin hayranı olsa bile, tam anlamıyla “totaliter” bir rejim yaratmamış, “diktatörlük” ve “tek parti” rejimiyle yetinmiştir.²⁹ 3) Arendt’e göre faşist diktatörlüğün totaliter olmadığının en önemli göstergesi siyasi olarak “suçlu” olduğu iddia edilenlerin sayılarının azlığı ve göreceli olarak (totaliter rejimlerle karşılaştırıldığında) giydikleri hükümlerin ılımlı olmasıdır. Nazi veya Bolşevik teröründe bu tarz ılımlı hükümleri göremeyiz.³⁰ 4) Almanya İkinci Dünya Savaşı’nı kazanmış olsaydı, tam anlamıyla bir totaliter hükümete sahip olacaktı... Hatta sadece savaş zamanı,

²⁶ Özellikle Holocaust ve tiyatro konusu için bkz. Claude Schumacher, *Staging the Holocaust: The Shoah in drama and performance*. İkinci Dünya Savaşı dönemi Nazi terörüyle ilgili yazılan başka eserleri de unutmamak gerekir, örneğin Bertolt Brecht’in *Der aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui*’si 1941’de Finlandiya’da Brecht sürgündeyken yazılmış olmasına rağmen ilk kez ancak 1958’de Stuttgart’ta sahnelenebilmiştir. Arturo Ui, Adolf Hitler’in Al Capone’yi andıran Amerikalı gangster versiyonudur, oyunun diğer karakterleri de Nazi kadrolarında ön planda olan çeşitli siyasi liderlere (örneğin Paul Joseph Göbbels, Hermann Wilhelm Göring) tekabül eder.

²⁷ Arendt, s. 419.

²⁸ A.g.e., s. 308.

²⁹ A.g.e., s. 308.

³⁰ A.g.e., s. 308.

Doğu'daki fetihler sonucu varılan müthiş insan potansiyeli "imha/extermination" kamplarını mümkün kıldı ve tam bu noktada Almanya gerçek bir totaliter rejime doğru ilerlemeye başladı.³¹ 5) Diktatörlük dönemi terör ve totaliter terör gerçek siyasi muhalifleri tehdit eder, siyasi fikirleri olmayan "zararsız" vatandaşları kapsamaz. Oysa totaliter yapı altında terör siyasetle alakası olmayanları da kapsar.³² "Bu evrede nesnel düşman da ortadan kaldırılır, imha edilmek üzere kurbanlar tamamıyla rastgele bir biçimde seçilmeye başlanır, insanlar böylelikle kendi kaderlerini tayin edebilme yeteneğinden mahrum edilirler. Gizli polis kurbanların hatıralarının bile dünyadan kaybolması konusunda daimi olarak çalışır, gözaltına alınanlar hiç varolmamış şekilde "kaybettirilir."³³ Bu durumda, "tanık" olmadığı için "tanıklık" da olamaz.³⁴ Arendt'e göre, totaliter terörün doruk noktası olan toplama kamplarında ölüm anonim bir hale gelir. Bir mahkûmun ölü ya da canlı olduğunu bilemediğimiz için, ölüm anlamsızlaşır; bireyin kendi ölümü elinden alınır. Ölümü, sadece hiç varolmamış olduğunu kanıtlar.³⁵ 6) Totaliterliğin tümüyle hâkim olduğu her yerde, propagandanın yerine "endoktrinasyon" geçer ve şiddet insanları korkutmak için değil, ideolojik doktrinleri ve pratik yalanları gerçekleştirmek için kullanılır. Örneğin, totaliterlikte işsizliğin olmadığını kanıtlamak yeterli olmayacaktır, propagandanın bir parçası olarak işsizlik sigortası tamamen ortadan kaldırılır.³⁶ 7) Terör totaliter rejimlerde psikolojik amaçları aşılmış olsa bile kullanılmaya devam edilir. Tamamen bastırılmış bir nüfus için kullanılır. Toplama kampları örneğinde olduğu gibi terörün tamamen mükemmeliyete vardığı anlarda propaganda ortadan kaybolur. Hatta Nazi Almanya'sında belli bir dönemden sonra yasaklanır. Propaganda totaliterliğin totaliter olmayan dünyayla baş edebilmek için kullandığı en önemli araçtır, terör ise bir devlet biçimidir.³⁷

Sonuç olarak ifade etmem gerekir ki, bu bölümde bir Halide Edib-Hannah Arendt karşılaştırması peşinde değilim. Böyle bir karşılaştırma, biri

31 A.g.e., s. 310.

32 A.g.e., s. 322.

33 A.g.e., s. 434; Canovan, s. 58. Oyuna tanımlanan "devlet aforozu" konsantrasyon kamplarındaki bazı adımlarla örtüşür: 1) Kurbanlar hukuki kişiler olmaktan çıkarılır, hukuk sisteminin dışında tanımlanırlar, 2) Ahlâki sistem olarak düşünürsek, kurbanların isimlerinin unutulması onlara şehit olma/kahraman olma hakkı tanımaz, 3) Maruz kaldıkları vahşi muamele onları bireyselliklerinden tamamıyla arındırır. (Canovan, s. 58)

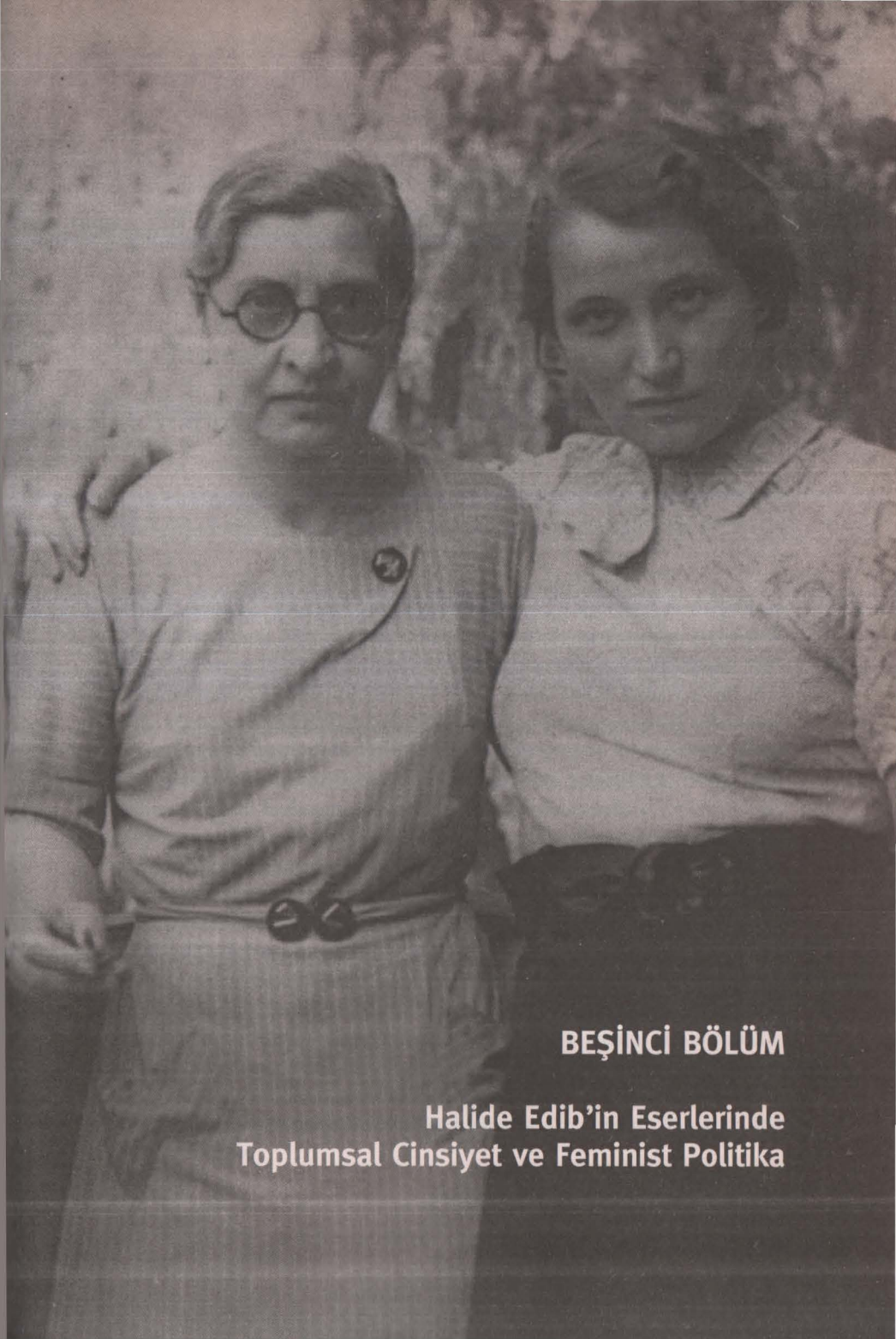
34 Arendt, s. 451.

35 A.g.e., s. 452.

36 A.g.e., s. 341.

37 A.g.e., s. 344.

oyun, diğeri ise kapsamlı siyasi ve tarihsel inceleme olan farklı türde metinlerden bahsettiğimiz için oldukça dengesiz sonuçlar verir. Bu bölümde anlatmaya çalıştığım Halide Edib'in *Masks or Souls?*'da diktatörlük analizi üzerinden sorunsallaştırmaya çalıştığı bazı kavramların Hannah Arendt'in *The Origins of Totalitarianism*'de tartıştığı bazı kavramlarla paralellik göstermesidir. Yalnız *Masks or Souls?*'da Halide Edib, diktatörlük ve totaliterlik arasındaki farkları vurgulamadığı için kısaca Arendt'in *The Origins of Totalitarianism*'deki totaliter rejim tartışmasını ve Arendt'e göre bu diktatörlük ve totaliterlik arasındaki farkları özetlemek istedim.



BEŞİNCİ BÖLÜM

Halide Edib'in Eserlerinde
Toplumsal Cinsiyet ve Feminist Politika

Halûde Edib Adıvar (solda).

CİNSEL ŞİDDET YAZIYA DÖKÜLÜRKEN

Raik'in *Annesi*, *Seviyye Talip*, *Handan* gibi ilk romanlarından başlayarak 1920'ler ve 1930'larda İngilizce yazdığı eserlere kadar (*Memoirs*, *The Turkish Ordeal*, *Conflict of East and West*, *Inside India*) kadın hakları, cinsellik, eğitim ve siyasi haklar konusunda toplumsal cinsiyet eşitliği gibi konularla meşgul olan Halide Edib'in eserlerinde çarpıcı bir sessizlik alanı (1909'dan 1930'a kadar bu bölümde incelediğimiz eserlerini kast ediyorum) Osmanlı Ermeni kadınlarına yönelik cinsel şiddet, kadınların ve çocukların soykırım ve tehcir zamanı maruz bırakıldıkları şiddettir. Halide Edib'in diğer eserlerini incelediğimizde, "cinsel şiddet"i edebiyatında dile getirdiğini ve değişik boyutlarıyla tartıştığını gözlemleriz. Fakat Halide Edib'in dillendirdiği cinsel şiddetin mağdurları yalnızca Türk kadınları; failleri ise yalnızca Rumlardır. 1922'de Yunan işgalini anlattığı savaş raporu, gözlemleri ve hikâyelerinde, (örneğin Yakup Kadri, Falih Rıfkı, Mehmet Asım'la birlikte hazırladıkları *İzmir'den Bursa'ya* ya da *Dağa Çıkan Kurt*) Yunan işgalinden sonra Türk köylerinin, insanların durumu, ekseriyetle Yunanlılar tarafından cinsel şiddete uğrayan Türk kadınları vasıtasıyla anlatılır. Ermeni kadınlarının soykırım ve tehcir dönemi geçirdiklerine Halide Edib'in hiç değinmemesinden milliyetçiliğe olan bağlılığının ulus-ötesi feminist aktivizminin önüne geçtiğini varsayabiliriz.

KADINLARA AİT SİYASİ TARİHİN EKSİKLİĞİNDE

1930'lara değin İngilizce yazdığı eserlerde, Osmanlı entelektüel ve siyasi hayatında kadınların eksikliğini hissederiz. Bu anlamda, Halide Edib kendi öz tarihçesi dışında kadın tarihi yazamaz. *Inside India*, kadınların tarihini yazabilmek adına Halide Edib için yeni bir deney olsa da, yazar bu metinde kadın ve siyaseti "idealleştirilmiş" (Sister Kasturbay, Sister Miraben, Sarojini Naidu örneklerinde olduğu gibi) veya zamansal hiyerarşide uzaklaştırılmış kadın karakterler (Müslüman kadınlar) üzerinden temsil eder. Şiddetsizlik ve swaraj için en önemli ve özgün karakterler hep erkeklerdir. *Inside India*'dan feminist aktivizme dair de oldukça az bilgi edinebiliriz.

FEMİNİST SİYASETİN ABSÜRT OLDUĞU YERDE

Maske ve Ruh'ta ise modern devletin toplumsal cinsiyetle ilişkisi çok farklıdır: Pozitivizm, materyalizm ve bürokratik düzenin altında feminist aktivizm imkânsızlaşır. Bu aşamada, Popescu'nun Vaclav Havel'in eserlerini incelerken, Hannah Arendt'in *Eichmann in Jerusalem*'ından da esinlenerek modern devlet üzerine formüle ettiği tanım üzerinde durmakta fayda vardır: "Modern devlet hak ve yükümlülükler üzerinden bürokratik bir zeminde gelişir, bu bürokratik yapı ahlâki zeminden ayrı durur."¹ Aynı bürokrasi Kalopatya'yı tanımlar, hatta feminist örgütlenme için de oldukça ciddi bir tehlike teşkil eder. Bireyselliği veya özgünlüğü yok eden bürokratik yapıların hâkim olduğu Kalopatya'da feminist aktivizm yapma potansiyeli olan tek karakter Maria Huger'dir. Yalnız Maria Huger kadın olma durumu üzerine düşünecek, bu konuda harekete geçecek bir karakter olmaktan öte sadece Kalopatya Kadın Kulüpleri Başkanı'dır. Bu kulüplerin neler başardığını, hangi konular üzerinde çalıştıklarını öğrenemeyiz. Türklerin Kalopatya'da yaptıkları incelemede, kulüpler "kâfi" derecede "modern" bulunmaz.² Türkler kadın konusunda o derece "modernlerdir" ki muhtemel en "modern Hıristiyan medeniyetini" de geride bırakmışlardır.³ *Maske ve Ruh*'ta da kadın hakları mücadelesi "ilericilik", pozitivizm, materyalizm peşinde boğulur, arka planda kalır, sessizleşir, yapılması imkânsız hale gelir.

Maria'ya geri dönersek, önce "Kalopatya" dır, sonra "feminist" bile değildir. Kalopatya Kadın Kulüpleri Başkanı Maria Huger, "Bay Timur" da olduğu gibi tekrerrür eden bir iktidar ifadesi olarak Moğol görünümü olma

1 Popescu, s. x.

2 *Maske ve Ruh*, s. 81.

3 *A.g.e.*, s. 81.

özelliğine sahiptir.⁴ Kendisine herhangi bir aktivizm alanı verilmediği gibi çok da Kalopatyaacı (düşünceye yer vermeyen) bir kimlik çizer. Karel'in Kalopatya eleştirilerine genel anlamda sessiz kalır.

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği de belki pek çok yönden makineleşen dünyada önemli olmayacaktır. Bu dünyada heteroseksüel ilişkilere, erkek kadına, hatta doğurganlık/üretkenliğe bile ihtiyaç yoktur. Oyunda kadın-erkek ilişkisine de pek yer verilmez.

Kalopatya'nın tüm ilkelerine, kültürüne radikal eleştiriler getiren Karel'in Kalopatya'nın muhtemel bir distopyaya doğru ilerlediği konusunda uyarısı ise kadın-erkek ilişkileri açısından çok önemlidir. Karel'e göre, Kalopatya o kadar ilerlemiştir ki, artık "çocuk kadından doğmayacak, şişede, laboratuvarıda böcek yetişir gibi yetişecek"tir.⁵ Kadından doğmayacak çocuk metaforu, kadın-erkek ilişkisini, cinselliği, ama bir yandan da cinsiyetler arasındaki eşitsizlikleri çok ciddi anlamda etkiler, annelik, bedensel farklılıkları, beden üzerinden yürütülebilecek politikaları uyumsuz kılar. *Masks or Souls?*'da ise son sahnede "insan" kalmaz, robotlar da ilk sahnede (Prolog) olduğu gibi birbirinden kıyafetleriyle ayrılmazlar, son sahnede kadın ve erkek robot arasındaki ayrım da ortadan kalkmıştır. Tüm robotlar birbirine benzer, bu aynılışma cinsiyetsiz bir grup robot sunar seyirciye.

Bu cinsiyetsiz sahne, Kalopatya'da Karel'in spekülâtif bir şekilde duyurduğu laboratuvarıda "yetiştirilen böcekler" *Maske ve Ruh*'un yazıldığı dönemde olduğu kadar 1970'lerde yazılan feminist ütopyalardan oldukça farklıdır. Feminist ütopyalar yazdıkları dönemi "ideal bir toplumun" değer ve koşullarıyla karşılaştırır ve kendi dönemlerini bu "ideal" toplum üzerinden eleştirirler. Feminist ütopyalarda kadınlar erkeklerle eşit veya erkeklere göre daha üstündür; genelde erkekler veya erkek-egemen sistemler sosyal ve politik sorunların temel nedeni olarak görülür. Feminist ütopyaların, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini sorunsallaştırırken, çok kullandıkları yöntemlerden biri erkek karakterlere hiç yer vermemektir. Bazı romanlar, örneğin Charlotte Perkins Gilman'ın *Herland*'ı (*Kadınlar Ülkesi*, 1915) salt kadınlardan oluşan toplumlar üzerine kuruludur, ya da erkeklerin öldüğü (çeşitli felâketlerden dolayı) kadın toplumları tarif edilir (örneğin, Joanna Russ'ın *A Few Things I Know about Whileaway*). Bazı romanlarda ise doğada, bitkilerde veya bazı hayvan türlerinde örneklerini gördüğümüz "aseksüel üreme" olarak da bili-

4 A.g.e., s. 80. Bu karakter *Masks or Souls?*'da yoktur.

5 A.g.e., s. 85.

nen *parthenogenic üremeyle*,⁶ yani cinsel ilişkiye veya erkeklere ihtiyaç olmadan kız çocukları doğurulur.

Maske ve Ruh'ta, farklı olarak, "insan" olamayan, robotlaşan, maki-neleşen toplumlarda toplumsal cinsiyet eşitliği ve feminist aktivizm anlamsız kalır. Böcek gibi yetişen çocuklar ve laboratuvarların olduğu bir toplumda, kadın bedeni, üreme, özlük hakları üzerinden siyaset hayali veya ütopyası bile imkânsızlaşır. Bu açıdan Kalopatya'daki düzen "feminist ütopya"lardan ya da kadınların egemen olduğu "ideal bir toplum" anlayışından oldukça uzaktır. *Masks or Souls?*, kadınlar için ve kadın hakları konusunda da çözüm veya öneri getirmez. Kadın siyaseti ya da kadınlar için siyaset, siyasetin imkânsız olduğu bir dünyada mümkün değildir.

6 "Parthenos" "bakır", "genesis" ise "yaratılış" anlamına gelir.

Halide Edib, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılma sürecinde yaşanan siyasal şiddeti eserlerinde, önce muhalif sonra da daha milliyetçi bir tavırla dile getirir. Aslında *Memoirs* ve *The Turkish Ordeal* gibi eserlerindeki amacı, kendi savaş karşıtı duruşunu yansıtmaktır. Ancak emperyalizme cevabı milliyetçilik ve ırkçılığa karşı duruşu “savunmacılık” olunca, soykırıma, tehcire geliştirdiği tavır ve İttihadçılara (özellikle Talat Paşa'ya) getirdiği eleştiriler özellikle 1920'lerde yazdığı İngilizce metinlerle birlikte kaybolur.

ŞİDDETSİZLİK VE “VİCDANİ RET” TARTIŞMALARI

Inside India'da vurgulamaya çalıştığı “şiddetsizlik” modeli hem kişisel, hem siyasi alanda ve Hint bağlamında olduğu kadar (swaraj), uluslararası platformda da önemlidir. Eser, Avrupa'da faşizmin, özellikle Nazizmin yükselişte olduğu dönem kaleme alınmıştır. Halide Edib'in *Inside India*'da tanıttığı çoğu siyasi aktör faşizmin, emperyalizm ve Avrupa modernitesiyle (*modernity*) birebir örtüştüğünü (örneğin, Muhammed İkbal gibi faşizmin “mülke dayalı” herhangi bir siyasi sistemin mantıksal sonucu olduğunu) iddia eder.¹ Nazi istilası karşısında Gandi'nin İngilizlere verdiği öğütler de bu paralellikler üzerinde durur: “Gandi, faşizmi ‘moral exception’ olarak tanımlamayı reddeder ve emperyalizmle aynı çizgide inceler.”²

1 Devji, *The Impossible Indian...*, s. 123.

2 A.g.e., s. 130.

Gandi'ye göre, İngiltere Hindistan gibi ülkeleri sömürgesi altında tuttuğu sürece, faşizme karşı verdiği mücadeleyi "özgürlük" uğruna yürüttüğü iddiasıyla yola çıkamaz. Zaten İngilizler, Nazizme karşı mücadeleyi sadece Nazizmin kendi içindeki şiddet mekanizmalarının benzerini kullanarak sürdürebileceklerdir.³ Mahatma Gandhi, Nazizme olan muhalefetlerini kanıtlamak için, İngilizlere Hitler'in ordularının İngiltere'ye girmesine izin verip onlara hiçbir şekilde itaat etmemelerini dahi tavsiye eder.⁴ Gandhi'nin savaş dönemi Hitler'e yazdığı mektup da aslında onu şiddetsizliğe davet etmek üzere yazılmıştır: Önce mektupta Hitler'le kendisi arasındaki ortak özelliklerden bahseder: kahramanlık ve halkına sonsuz sevgi. Nazilerin dünya tarihinde hiç görülmemiş bir şekilde Hindistan'ın ortak düşmanları olan İngiltere'ye karşı verdiği mücadeleyi örnek alarak şiddetsizlik prensibine dayalı bir yöntem denemelerini tavsiye eder. Hitler'i savaş durdurmaya davet eder.⁵

Halide Edib'in de amacı, Gandhi gibi, kimseye silah zoruyla boyun eğdirmek değil, okurlarını şiddetsizlik yolunda dönüştürmektir.⁶ Bu amaç doğrultusunda bakıldığında, *Inside India*, *Memoirs* ve *The Turkish Ordeal*'a göre daha tutarlı bir metindir. Halide Edib, bu son iki metinde (ve *Turkey Faces West*'te) Osmanlı Ermenilerine karşı işlenen şiddeti "mukatele tezinin" arkasına saklayarak kendi savaş karşıtı ve pasifist duruşuyla çelişir; bu yüzden de metinlerde pek çok tutarsızlık keşfetmek mümkündür. *Inside India*'da ise Halide Edib'in 1930'larda daha tutarlı bir şekilde sürdürdüğü "pasifist aktivist" yönünü izleyebiliriz.

Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu ve Avrupa Parlamentosu tarafından temel insani hak olarak kabul edilen "vicdani ret" Türkiye'de halen yasalaşmamıştır. Hatta vicdani retçiler ve onları destekleyen çeşitli aktivistler de farklı cezalara tabi tutulmaktadır. Türkiye'de vicdani ret tartışmaları ve çalışmaları 1990'lardan sonra başlamıştır. İlk Vicdani Red çalışmasını Ferda Ülker 1990'larda İzmir'de yürütmeye başlar. Vicdani Red Derneği 90 üyeye 15 Mayıs 2013'te Vicdani Red Günü'nde kurulmuştur. Kadın Vicdani Retçiler 2004'ten bu yana görünürlük kazanmışlardır.⁷ 2005'te de Ferda Ülker kendi Vicdani Ret açıklamasını yapar: "Vicdani Red militarizme ve onun bütün yüzlerine karşı doğrudan bir karşı duruşun adıdır."⁸

3 A.g.e., s. 127.

4 A.g.e., s. 128.

5 A.g.e., s. 130.

6 A.g.e., s. 131.

7 Altınay, "Sabiha Gökçen'den Sevgi Soysal'a...", s. 32.

8 A.g.e.

Türkiye’de “vicdani red” tartışmalarının ve çalışmalarının geçmişinin 1990’lar gibi çok yakın bir döneme dayandığını hatırlarsak, Halide Edib’in 1937’de *Inside India*’da Abdülgaffar Han portresiyle başlattığı “vicdani ret” tartışmasının pek çok anlamda öncü olduğunu iddia edebiliriz. Abdülgaffar Han’ın ve Khudai Khidmatgars (Allah’ın Kulları)’ın “militarizme”⁹ karşı duruşu çok katmanlı bir eleştirel duruş değildir. Örneğin, Abdülgaffar Han’ın hâkimiyetindeki ordu da “itaat kültürü”ne, emir-komuta ilişkisine ve hiyerarşik yapılanmaya dayalıdır. Ayrıca Abdülgaffar’ın ordusu “erkek egemen” bir “ordudur”, orduda her birey, şehitlerin kutsandığı bir dini eğitimden geçer. Bu öncü örneğin çok katmerli bir militarizm eleştirisi olmadığını kabulensek bile yine de iddia edebiliriz ki, Halide Edib’in *Inside India*’daki “vicdani ret” tartışması birkaç açıdan çok önemlidir: Öncelikle Halide Edib, “vicdani reddin” özcü incelenemeyeceğini ve Hinduizme ait olmadığını iddia eder; “vicdani retçilerin” kaba kuvvete dayalı bir güç anlayışını desteklemediğini gösterir; ayrıca “vicdani reddin” silah veya cephaneye azlığıyla, fakirlik veya sınıfla alâkalı olmadığını gösterir. Ayrıca Halide Edib’in, hem Gandhi üzerinden tartıştığı “şiddetsizlik” ve “sivil itaatsizlik”, hem de Abdülgaffar Han’ın üzerinden açtığı “vicdani ret” tartışması, 1930’larda Avrupa’da artan militarizme karşı önemli bir direniş olarak incelenmelidir.

DİSTOPYA

Krizin eşliğindeki modern insanı temsil eden absürt tiyatro 20. yüzyılın en önemli tiyatro akımlarından biridir. İnsan metafizikle bağını, dinle olan ilişkisini, anlam ifade eden her şeyi kaybeder. Modern insanın dünyası tamamen çökmektedir, her şeyin dağıldığı anın estetikle ilişkisini görebiliriz absürt tiyatrodaki.¹⁰ *Masks or Souls?*’da da sahne karardığında artık insan kalmadığı gibi insana dair de hiçbir şey kalmamıştır.

Masks or Souls? ile 1950’lerde yazılan farklı absürt tiyatro örneklerinde gördüğümüz gibi, Martin Esslin’in içerik olarak “siyasetle” ilişkisi yoktur diye nitelendirdiği Batı absürt tiyatro geleneği aslında “siyaset”le oldukça iliş-

9 Tarihçi Michael Howard, militarizmi şu şekilde tanımlar: 1) “itaat kültürü”; 2) “emir-komuta ilişkisine dayalı hiyerarşik örgütlenme”; 3) “kaba kuvvete dayalı güç anlayışı”; 4) “şiddetin meşru bir araç olarak kabul edilmesi; hatta yüceltilmesi”; 5) “ölümün ve kahramanlığın yüceltilmesi”; 6) “şehitlik ve gazilik gibi unvanlar üzerinden kutsallaştırma ve ayrıştırma”; 7) “tektipleştirme”; 8) “şiddet ve itaatla ilişki üzerinden tanımlanan heteroseksüel erkekliğin diğer erkeklikler ve kadınlıklar karşısında üstün görülmesi ve ayrıcalıklı olması”, vb. (Altınay, “Sabiha Gökçen’den Sevgi Soysal’a...”, s. 24. Altınay bu tanıma şu eserden alıntılar: Michael Howard, *War and the Nation*, Clarendon Press, Oxford, 1978, s. 109.)

10 Popescu, s. 61.



Prof. Halide Edib Adıvar
(1880 1964)

**Yazarın cenaze töreni için hazırlanmış
yaka kartı.**

kilidir. Halide Edib örneğini gözönünde tutarak, yeniden 1950'lerde yazılan farklı Batı Avrupa absürt tiyatro örneklerine baktığımızda aslında çoğunun apolitik değil, İkinci Dünya Savaşı yaşanan "politik ya da politik alandaki krizin" estetik olarak ifade edilme biçimleri olduğunu görürüz. Burada, Auschwitz ve totaliter rejim deneyimlerinin ardından, "ütopya" olamayacağı, dolayısıyla anlamı itibarıyla "ütopya"yı barındıran "ideoloji"den de arındırılmış bir tiyatro üretilmeye çalışılır. Ayrıca eserlerde "ideoloji"den arındırılan bir "dil" kurgulanmaya çalışılır. Krizin en belirgin hali hiçbir ümit, teleoloji, mantıksallığın olmaması, "insan" faktörünün (siyasi özne olarak, vicdani, etik, ahlâki değerleriyle) geri dönmeyecek biçimde yok edilmesi olmasıdır.

Ayrıca, absürt tiyatro eserlerinin temel sorunsallardan biri de "teknoloji ve insan" ilişkisidir. Hem Halide Edib, hem Havel bu krizle yüzleşmemizi sağlarlar. Vaclav

Havel, Heidegger'e atıf yaparak modernlik tanımları konusunda paralellik gösteren bir inceleme yapar: "Modern bilimin çocuğu teknoloji artık bize hizmet etmekten çıkar, bizi köleleştirerek kendi sonumuzu hazırlar."¹¹ *Masks or Souls?*'un son sahnesinde modernlik teleolojisinin yarattığı kitleler özgünlük ve bireyselliği olmayan hapishane üniformalı robotlara dönüşmüşlerdir. Pozitivist Cumhuriyet idealinin sonu "laik bir cennet" değil, tam anlamıyla bir "kâbus"tur.

VEDA NİYETİNE

Halide Edib 1913'ten sonra İttihad ve Terakki Partisi'nin politikalarına karşı direnir, Kurtuluş Savaşı mücadelesini Mustafa Kemal'le birlikte vermiş olsa da, kadın olduğu için genç Cumhuriyet'te milletvekili olamaz, zaten görüş-

¹¹ Bu kriz moderniteyle ilgilidir ve Havel (Halide Edib gibi) bu sorunu sadece post-totaliterlik sorunu olarak da görmez. (Popescu, s. 62, Havel'den yaptığı alıntı için bkz. Havel, "The power of the powerless", s. 206)

leriyle muhalefet partisine daha yakın durur. On beş yıllık gönüllü sürgün yıllarında siyaset üzerine yazar, Hindistan'ın sömürgecilğe karşı mücadelesinde konuşmalarıyla, *Inside India*'yla oldukça önemli bir rol oynar. 1950'de Demokrat Parti'den İzmir milletvekili olarak siyaset sahnesine hep hayalini kurduğu aktif adımını atmış olsa da, dört yıllık dönemi boyunca sadece hayalkırlıklığı yaşar:¹²

Müfrit sağ veya sol rejimler ideolojilerine daima demokrasi damgası vururlar. Gerek Demir Perde arkası, gerek ırkçı diktatörlükler der ki: Halkın sesi, Hakkın sesidir. Halk ve millet isterse muayyen bir durum yaratmak için mukadderatını tek bir şahsa teslim edebilir. Fakat buna, hakiki demokratlar diktatörlük derler. Gene derler ki, millet, herhangi seçtiği ve mutlak ekseriyeti haiz bir Meclis'e de isterse her hakkı, hatta insan haklarını, anayasayı da çiğneyecek kudreti verebilir. Fakat buna tarih Meclis diktatörlüğü damgasını basmıştır.¹³

Halide Edib, “siyasi vedanamesi”yle 1954 yılında “devlet makinesi”ni döndürmeyi reddeder ve aktif siyaseti bırakır.

¹² Bkz. Çalışlar, s. 451-461.

¹³ Edib, “Siyasi Vedaname”, *Cumhuriyet*, 5 Ocak 1954.

5-1-1954

MEMLEKET DAVALARI

Siyasî Vedaname

Yazan:

HÂLİDE EDİB ADIVAR

Bu yaman, bir İzmir milletvekili'nin bina emâneti emîni oldukları milletvekilliği bir kaç yıl sonra sona erecektir. O güne kadar bu mukaddes emanetli omuzlarımızda taşıyacak, ahlâkîtim müessesede edip de Meclise girebildiğimiz zamanlar, millet ve memleket için hayırlı işlerimizi emsalleri sadık kalacağız. Burada da İzmir benim yerine seçilmiş vekile şimdiden başarılar dilerim.

İhtilâkîtim sonra, İzmirli sevdim köylerimde, herhangî halinden azımsa altında imişim gibi seçmenler ile bir can sohbeti yapmaya çalışacağım.

Öntümüzde bir seçim kampanyası açılmak üzere. 1950'deki kampanyada İzmirde ifade ettiğim künastirimi değiştirmek değil, bilâkisi onların içimde kökleşmiş olduğunu söylemek isterim.

Bugün, 1950 yılı 14 mayısın Türk milletinin demokratik oluşunda mühim bir tarihî teklifi ettiği fikri ben de eskisinden az çok payı olmakla beraber bu tarihî ne partiler, ne şahıslar, ne de zümreler yaratmıştır. O günkü iktidar partisinin çıkarmış olduğu seçim kanunu bunda mühim bir rol oynamıştır. Ph. Price Manchester Guardian gazetesinde, teessüs etmiş bir parti iktidardır bunu yapmanın demokratik tarihî için mühim bir adım teltikî etmiş ise de Cumhuriyet devrinde, tek partinin iktidâr bir partiyi müessesede edip - Türkiye'de ilk defa vâkı olmuş değildir. Maaşlî, bu partilerin fecî âkıbetleri de gözünde tutulursa, bir avuç demokratin bu eski fîyasko, hattâ facialara rağmen partilerin kurmaları çok kudretli bir cesaretle tahzîr olmuştu. O kadar ki, fîlî siyasete münasîr mülâzîm olmayan bazı vatandaşlar da, sırf bu cesareti ve ümit ile harekete geçmiştir. Taktik, en büyük sürprîs milletin kendisi yapmıştır. Ve demokratik gelişmesine güzel bir misal vermiştir.

Demokrasinin bir çok şekilleri ve zımnasî güre tefahatları vardır. Müfîrî şağ veyl sol rejimler, ideolojilerine dâima demokrad damgası vururlar. Gerek Demir Perde arkaası, gerek ırkçı diktatörlükler derler ki: Halkın sevdî, Hakkın sevdî, halk ve millet isterse, muayyih bir durum yaratmak için mukaddaratları bir tek şahıs teslim edebilir. Fakat, buna hakikî demokrasî diktatörlük derler.

Gene derler ki, millet herhangî seçilmiş ve mutlak bir kesareti haklı bir meclise de itirazlar her hak-

kı, hattâ insan haklarını, anayasayı da çiğneyecek bir kudret verebilir. Böyle bir hak kendini hattâ ilâğiz terhihinde dahi göstermiştir. Fakat buna tarih meclisi - diktatörlüğü damgasını basmıştır.

Gene derler ki, mademki halkın sevdî Hakkın sevdî, e hâlde herhangî ihtisna ve ilâğize dayanırda dayınan, halk kalabalığı hükümünü itelâğı gibi verebilir. Buna tarih, bugün, bilhassa haklı olarak aynarî adını verir. Hülâsa, herhangî rejimde, bilhassa demokrasîde, bütün kuvvetler arasında muvazene, insan münâsebetlerinde nizam, idarede istikrar teassüs etmes ve şahıslar, zümreler kabiliyet ve ihtisallarına göre kullanılması, o demokrasîden hayır umulmas.

Meclisimizin içini, memleketin ay hür ve köylerini bilen, aynı zamanda demokrasî veyahud diğer rejimlere tâbî garb memleketlerini içinde görebilmiş olan herhangî bir kâğıdın varacağı kanaat şu olsa gerektir:

Biz de demokrasî teâlis etmek istiyorak, ilk yapacağımız iş, memleket hayatını normal yürütebilecek en hayvî motör olan idare ci-hazını mutlak ve mutlak bütün zaman için partiler ve şahıslar haricinde ilâşyebilecek bir hale getirmektir. Bu yapılmazsa, değil bizde herhangî bir demokrasîde de dahi baka mülkiyâta değildir. Herpartinin mensub olduğumuz partiden ve seçeceğimiz milletvekillinden bunda arıştılla ve itirazla itisamentî temenni ederim.

Bizim demokrasîde ekâlî görülen şey, salâhiyet ve kontrol de, nâilen şeylerin ayanlanmaması olma-

sıdır. Salâhiyet olmasa bir şey yapılamaz, derece derece de olsa, kontrol tahlî olmayan salâhiyet ve kudret arcaz insan haklarını çiğneyebilir. Ötün için, kendimizi bir ayân meclist kurmak - eil ihtiyacımızdan biridir.

Hangi partiden olursak olalım, hattâ hiç bir partide mensub dahi olmasak, bu esasları tesdi edilecek milletvekilleri seçelim. Aynı zamanda seçim kanunumuzu yeni baştan gözden geçirmek, istihab dâirelerini küçültmek mecburiyetini karşındayız. Tâ ki, her - ihtihab dâiresi seçilmiş vekil ve niçin seçilmi bilebilsin. Daha yapılacak bir çok şey vardır. Fakat en az bu defakî seçimde, bu hassat nokta üstünde ısrar etmes, tek, bu günün bilhassa yarımını meclist - dünyası ile ilâşyabilecek, istihkâlî demokrasîsine ayak uydurabilecek bir demokrasî teâlis etmes - çok umut verilir. Halukî biz bunları ısrarımız. Çünkü Yakın ve Orta Sarık halkemizi Türkiye'dir. Bizim belinisi bükülürse Ortasarak da çok mînk tehlikelerle maruz kılır. Bu herkeşce malûm olan fakat hayvî ehemmiyetleri takdîr edilmiş bulunan noktalarla bilhassa gene İzmirin duracağına emin olmak isterdim.

Seçim kampanyası bittikten sonra aramızda alelâde bir vatandaş olaysak istihlakî geleceğini ve bir çok hayvî meseleleri konuşacağız.

İzmirli, milletvekili olarak veda ederken, içinde kalacak bir ukdeyi de burada söylemek isterdim. O da (şimdi sebeblerini tekrar etmeyi yerlis bulduğum) Ödenmiş bir tür - ü ziyaret etmeye muvaffak ola-

manış olmasın. Ödenmiş, çocukluğundanberi içinde nevi şahısa münhasır bir yer ıgall etmiştir. Çünkü, eylesi deyince her nedense dâima kafemde Ödenmiş belirir. Ete, lile, muhayyilemizde dâima yazılı tutan, halk hizmetinde denirini feda eden, bir nevi hür şövalye canlandır. Efelerinde de mahzurlu tarafları herhalde vardır. Fakat umumiyetle, eile kudretin sulme kaçış zamanlarda ezilen tarafa göğsünü siper eden mubarek ve mesed - bir insanıdır. Efelerinde dâğındığı zaman dâima Akifin en çok sevdiğim bir mürasim hatırlarım:

«Çiğnerim, çiğnerim, hakkı tutar kaldırım.»

Sevgili İzmir ve bütün Ege, bir ihtiyarlar toprak olduğumuz zaman bütün insanıyette hayır, getirecek bir ikinci Akdeniz medeniyetinin bizim topraklarda doğacağına iman etmiş bulunuyoruz. Bu yeni münâstakel medeniyette İzmirin kuvvetli bir rol olacağına ve hiç bir köşe - günün içimdeki - bu insanı söndürmeyeceğine inanıyorum. Bu mubarek gün - izler, yeni hislere nisabeten daha gene olan neşî görmece bile muhakkak çocukları - görecektir.

Şimdiki sözlerini bitirirken, seçmenlerden sonra, yani günük ve geçici politika fırtınaları sütkün bulduktan sonra, kim bilic belki gene sizlerle daha nice mevzular üzerinde görüşeceğiz.

Bütün izimler, ben den salâm olsun!

Siyasî Vedaname

Bu yazının, bir İzmir milletvekilinin seçim dairesine vedasını, fakat herhangi bir seçmenin seçim arifesindeki düşüncelerini ihtiva ettiğini önceden muhterem okuyuculara söylemeyi bir vazife biliyorum.

Biliyorsunuz ki İzmir seçmenlerinin bana emanet etmiş oldukları milletvekilliği bir kaç ay sonra sona erecektir. O güne kadar bu mukaddes emaneti omuzlarımda taşıyacak, sıhhatim müsaade edip de Meclise gidebildiğim zamanlar, millet ve memleket için hayırlı bildiğim esaslara sadık kalacağım. Burada da İzmirin benim yerime seçeceği vekile şimdiden başarılar diledikten sonra, İzmirin sevimli köylerinde, herhangi kahvenin asması altında imişim gibi seçmenlerle bir can sohbeti yapmağa çalışacağım.

Önümüzde bir seçim kampanyası açılmak üzeredir. 1950 deki kampanyada İzmirde ifade ettiğim kanaatlerimi değiştirmek değil, bilâkis onların içinde kökleşmiş olduğunu söylemek isterim.

Bugün, 1950 yılı 14 mayısının Türk milletinin demokratik oluşunda mühim bir tarih teşkil ettiği fikri bende ekisinden kuvvetlidir. Çünkü, hepsinin az çok payı olmakla beraber bu tarihi ne partiler, ne şahıslar, ne de zümreler yaratmıştır. O günkü iktidar partisinin çıkarmış olduğu seçim kanunu bunda mühim bir rol oynamıştır. Ph. Price Manchester Guardian gazetesinde, teessüs etmiş bir tek parti iktidarının bunu yapmasını demokrasi tarihi için mühim bir adım telâkki etmiş ise de Cumhuriyet devrinde, tek partinin ikinci bir partiye müsaade edişi Türkiyede ilk defa vâki olmuş değildir. Maa-fih, bu partilerin feci âkîbetleri de gözönünde tutulursa, bir avuç demok-

ratın bu eski fiyasko, hattâ facialara rağmen partilerini kurmaları çok kudretli bir cesaret tezahürü olmuştur. O kadar ki, fi'li siyasete mizacları müsaid olmıyan bazı vatandaşlar da, sırf bu cesaret ve ümid ile harekete geçmiştir. Ta-biî, en büyük sürprizi milletin kendisi yapmıştır. Ve demokratik gelişmesine güzel bir misal vermiştir.

Demokrasinin bir çok şekilleri ve zamana göre tefsirleri vardır. Müfrit sağ veya sol rejimler, ideolojilerine daima demokrasi damgası vururlar. Gerek Demir perde arkası, gerek ırkçı diktatörlükler derler ki: Halkın sesi, Hakkın sesidir; halk ve millet isterse, muayyen bir durum yaratmak için mukaddera-tını bir tek şahsa teslim edebilir. Fakat buna hakikî demokratlar diktatörlük derler.

Gene derler ki, millet, herhangi seçtiği ve mutlak bir ekseriyeti haiz bir meclise de isterse her hakkı, hattâ insan haklarını, anayasayı da çiğniyecek bir kudret verebilir. Böyle bir hal kendini hattâ İngiliz tarihinde dahi göstermiştir. Fakat buna tarih meclis - diktatörlüğü damgasını basmıştır.

Gene derler ki, mademki halkın sesi Hakkın sesidir, o halde herhangi ihtisas ve bilgiye dayanırsa dayansın, halk kalabalığı hükmünü istediği gibi verebilir. Buna tarih bugün bilhassa haklı olarak, anarşi adını verir. Hulâsa, herhangi rejimde, bilhassa demokraside, bütün kuvvetler arasında muvazene, insan münasebetlerinde nizam, idarede istikrar teessüs etmez ve şahıslar, zümreler kabiliyet ve ihtisaslarına göre kullanılmazsa, o demokrasiden hayır umulmaz.

Meclisimizin içini, memleketin şehir ve köylerini bilen, aynı zamanda demokrasi veyahud diğer rejimlere tâbi garb memleketlerini içinden görebilmiş olan herhangi bir kafanın varacağı kanaat şu olsa gerektir:

Biz de demokrasi te'sis etmek istiyorsak, ilk yapacağımız iş, memleket hayatını normal yürütebilecek en hayatî motor olan idare cihazını mutlak ve mutlak bütün zaman için partiler ve şahıslar haricinde işliyebilecek bir hale getirmektir. Bu yapılmazsa, değil bizde herhangi bir demokraside de dahi be-ka mümkün değildir. Hepimizin mensub olduğumuz partiden ve seçeceğimiz milletvekilinden bunu sarahatle ve ısrarla istememizi temenni ederim.

Bizim demokraside eksik görünen şey, salâhiyet ve kontrol denilen şeylerin ayarlanmamış olmasıdır. Salâhiyet olmazsa bir şey yapılamaz, derece derece de olsa, kontrole tâbi olmayan selâhiyet ve kudret ergeç insan haklarını çiğniyebilir. Onun için, kendimize göre bir âyan meclisi kurmak âcil ihtiyaclarımızdan biridir.

Hangi partiden olursak olalım, hattâ hiç bir partiye mensub dahi ol-

masak, bu esasları tesis edebilecek milletvekilleri seçelim. Aynı zamanda seçim kanunumuzu yeni baştan gözden geçirmek, intihab dairelerini küçültmek mecburiyeti karşısındayız. Tâ ki, her intihab dairesi seçtiği vekili ve niçin seçtiğini bilebilsin. Daha yapılacak bir çok şey vardır. Fakat en az bu defaki seçimde, bu basit nokta üstünde ısrar etmez isek, bu günün bilhassa yarının medenî dünyası ile iş yapabilecek, istikbalin demokrasisine ayak uydurabilecek bir demokrasi tesis etmek çok uzun sürebilir. Halbuki biz bunları uzatamayız. Çünkü Yakın ve Orta Şarkın belkemiği Türkiyedir. Bizim belimiz bükülürse Ortaşark da çökmek tehlikesine maruz kalır. Bu herkesçe malûm olan fakat hayatî ehemmiyetleri takdir edilmemiş bulunan noktalarda bilhassa genc İzmirin duracağına emin olmak isterdim.

Seçim kampanyası bittikten sonra aranıza alelâde bir vatandaş olarak inşallah geleceğim ve bir çok hayatî meseleleri konuşacağız.

İzmire, milletvekili olarak veda ederken, içimde kalan bir ukdeyi de burada söylemek isterdim. O da (şimdi sebeblerini tekrar etmeyi yersiz bulduğum) Ödemişi bir türlü ziyaret etmeye muvaffak olamamış olmamdır. Ödemiş, çocukluğumdan beri içimde nev'i şahsına münhasır bir yer işgal etmiştir. Çünkü "efe" deyince her nedense daima kafamda Ödemiş belirir. Efelik, muhayyilemizde daima zayıfı tutan, halk hizmetinde ömrünü feda eden bir nevi hür şövalye canlandırır. Efelerin de mahzurlu tarafları herhalde vardır. Fakat umumiyetle, efe kudretin zulme kaçtığı zamanlarda ezilen tarafa göğsünü siper eden mubarek ve merd bir insandır. Efeleleri düşündüğüm zaman daima Akifin en çok sevdiğim bir mısraını hatırlarım:

"Çiğnerim, çiğnenirim, hakkı tutar kaldırırım."

Sevgili İzmir ve bütün Ege, biz ihtiyarlar toprak olduğumuz zaman bütün insaniyete hayır getirecek bir ikinci Akdeniz medeniyetinin bizim topraklarda doğacağına iman etmiş bulunuyorum. Bu yeni müstakbel medeniyette İzmirin kuvvetli bir rolü olacağına ve hiç bir kötü günün içimdeki bu inancı söndüremeyeceğine inanıyorum. Bu mubarek günü sizler, yani bizlere nisbeten daha genc olan nesil göremese bile muhakkak çocuklarınız görecektir.

Şimdilik sözlerimi bitirirken, seçimlerden sonra, yani günlük ve geçici politika fırtınaları sükûn bulduktan sonra kim bilir belki gene sizlerle daha nice mevzular üzerinde görüşeceğiz.

Bütün İzmire benden selâm olsun!

Kaynakça

- Adak, Hülya, "An Epic for Peace (Introduction to Halide Edib's *Memoirs*)", *Memoirs of Halide Edib*, Gorgias Press, New Jersey, 2004, s. 5-28.
- , "Beyond the Catastrophic Divide: Walking with Halide Edib (the Turkish Jeanne d'Arc) Through the Ambiguous Terrains of World War I", *Selbstzeugnis und Person: Transkulturelle Perspektiven*, Claudia Ulbrich vd. (der.), Böhlau, Weimar-Köln-Viyana, 2012, s. 357-379.
- , "Birinci Dünya Savaşı'nın 'Matem Yasağına' Veda: "Türk Jeanne d'Arc'ı Halide Edib ile Büyük Kırılmanın Ötesindeki Belirsiz Topraklara Yolculuk", *Dünya Edebiyatı Deyince...*, Osman Deniztekin ve Efe Çakmak (der.), Varlık Yayınları, İstanbul, 2009, s. 93-135.
- , "Identifying the 'Internal Tumors' of World War I: *Talat Paşa'nın Hatıraları* or the Travels of a Unionist Apologia into History", *Räume des Selbst: Selbstzeugnisforschung transkulturell*, Andreas Baehr vd. (ed.), Böhlau, Weimar-Köln-Viyana, 2007, s. 151-169.
- , "Exiles at Home: Questions for Turkish and Global Literary Studies", *PMLA* 123, Ocak 2008, s. 20-26.
- , "Ötekileştiremediğimiz Kendimizin Keşfi: 20. Yüzyıl Otobiyografik Anlatıları ve Ermeni Tehciri", *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 5, Eylül 2007, s. 231-253.
- , "La Perte du Deuil: Halide Edib sur la Violence Politique à l'Égard des Arméniens", *Témoignage et Survivance*, Stefan Krisenten ve Emmanuel Alloa (der.), Metis Presses, Cennova, 2014, s. 321-354.
- , "Suffragettes of the Empire, Daughters of the Republic: Women Auto/biographers Narrate National History (1918-1935)", *New Perspectives on Turkey: Special Issue on Literature and the Nation* 36, Mayıs 2007, s. 24-51.
- , "Gendering biography: Ahmet Mithat (on Fatma Aliye) or the Canonization of an Ottoman Male Writer", *Querelles* 10, Mayıs 2005, s. 189-204.
- , "National Myths and Self-Narrations: Mustafa Kemal's *Nutuk* and Halide Edib's *Memoirs* and *The Turkish Ordeal*", *The South Atlantic Quarterly* 102/2-3, Sibel Irzik ve Güven Güzeldere (der.), Duke University Press, Ocak 2003, s. 509-528.
- , "Turkerenin Pari Yegar Marc! *Edebiyat ve Felâket* Üzerine...", *Agos Kirk/Kitap* 37, Aralık 2011.
- , "The Independence Struggle of Turkey (1919-1922) and the Ordeal for Freedom: Introduction to *The Turkish Ordeal*", *Halide Edib Page: Cultures in Dialogue*, Reina Lewis ve Teresa Heffernan (der.), <<http://culturesindialogue.com/main/images/the-turkish-ordeal-with-intro.pdf>> Son erişim: 5 Kasım 2014.
- , "Swaraj/Siyasi Direnişin Biyografik Sözlüğü: Halide Edib & *Inside India*", *Duvar Dergisi* 14, İletişim, İstanbul, 2014, s. 58-63.
- , "İkinci Dünya Savaşı Esnasında Hint Bağımsızlık Hareketi: *Hindistan'a Dair*'in Sessizlikleri", *Hindistan'a Dair*, Can, İstanbul, 2014, s. 205-210.
- Adivar, Halide Edib, *Ateşten Gömlek*, Dr. Mehmet Kalpaklı ve Gülbün Türkgeldi (haz.), Özgür, İstanbul, 2001.

- , *Conflict of East and West in Turkey: Jamia Millia Extension Lectures*, Ashraf Press, Lahor, 1935.
- , *The Clown and His Daughter*, George Allen & Unwin Ltd., Londra, 1935.
- , “Hayvan çiftliği”, *Cumhuriyet*, nr. 10054-100074, 27 Temmuz-16 Ağustos 1952.
- , *Inside India*, (Önsöz: Mushirul Hasan), Oxford University Press, Delhi, 2002.
- , *Memoirs of Halide Edib*, Gorgias Press, New Jersey, 2004.
- , *Sinekli Bakkal*, Can Yayınları, İstanbul, 2014 (1936).
- , *Masks or Souls?*, George Allen & Unwin Ltd., Londra, 1953.
- , *Maske ve Ruh*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1945.
- , *Mein Weg durchs Feuer*, Unionsverlag, Zürich, 2010.
- , *Mor Salkımlı Ev*, Can Yayınları, İstanbul, 2012.
- , *The Daughter of Smyrna*, M. Y. Khan (çev. ve der.), Dar-ul Kutub Islamia, Lahor, 1932.
- , *The Shirt of Flame*, Duffield & Company, New York, 1924.
- , *The Turkish Ordeal: Being the Further Memoirs of Halide Edib*, Cultures in Dialogue, Gorgias Press Halide Edib page, <http://culturesindialogue.com/main/images/the-turkish-ordeal-with-intro.pdf>
- , *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin*, (Önsöz: Edward Mead Earle), Yale University Press, New Haven, 1930.
- , *Türk'ün Ateşle İmtihanı*, Kurtuluş Matbaası, İstanbul, 1962.
- , *Vurun Kahpeye*, Dr. Mehmet Kalpaklı ve Gülbün Türkgeldi (haz.), Özgür, İstanbul, 2002.
- , *Yeni Turan*, Atlas, İstanbul, 2000.
- , *Zeyno'nun Oğlu*, Remzi, İstanbul, 1996.
- Adak Hülya ve Ayşe Gül Altınay. “Guest Editors’ Introduction: at the Crossroads of Gender and Ethnicity: Moving beyond the National Imaginaire”, *New Perspectives on Turkey* 42, İstanbul, Mayıs 2010, s. 9-30.
- Akçam, Taner, “Osmanlı-Türk Belgelerine Göre İttihad ve Terakki’nin 1915’te Ermenilere Yönelik Politikaları”, *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 5, 2007, s. 179-220.
- , *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*, Paul Bessemer (çev.), Metropolitan Books, New York, 2006.
- , *From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*, Zed Books, New York, 2004.
- , *1915 Yazıları*, İletişim, İstanbul, 2010.
- Aksoy, Nazan, *Kurgulanmış Benlikler*, İletişim, İstanbul, 2009.
- Altınay, Ayşe Gül, “Sabiha Gökçen’den Sevgi Soysal’a, Kezbanlardan Kadın Vicdani Retçilere: Militarizmin Feminist Eleştirileri”, *Dipnot: Üç Aylık Sosyal Bilim Dergisi*, 7/2011, s. 23-42.
- Altınay, Ayşe Gül ve Yektan Türkylmaz, “Unravelling Layers of Gendered Silencing: Converted Armenian Survivors of the 1915 Catastrophe”, *Untold Histories of the Middle East: Recovering Voices from the 19th and 20th Centuries*, Amy Singer vd. (ed.), Routledge, Londra, 2011, s. 25-53.
- Anderlini-D’Onofrio, Serena, *The “Weak” Subject on Modernity, Eros and Women’s Playwriting*, Associated University Presses, New Jersey, 1998.
- Andrea, Bernadette, “Dialogism Between East and West: Halide Edib’s *Masks or Souls?*”,

- The Journal for Early Modern Cultural Studies* 6/2, Sonbahar-Kış 2006, s. 5-21.
- Aprahamian, Sima, "Feminism(s) and Representations: Halide Edib Adivar and Zabel Yesayan", Kuzey Amerika Ortadoğu Çalışmaları Birliği'nde düzenlenen "Halide Edib'e Farklı Yaklaşımlar" yuvarlak masa toplantısında sunulan bildiri, Washington DC, 22-25 Kasım 2008.
- Aral, Fahri (ed.), *İmparatorluğun Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri: Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, New York, 1976.
- Atay, Falih Rifki, *Zeytindağı*, Bates Yayinevi, İstanbul, 1981.
- Aust, Helmut Philipp, "From Diplomat to Academic Activist: Andre Mandelstam and the History of Human Rights", *European Journal of International Law* 25, 2014, s. 1-18.
- Aydın, Fuat, "Hint Din, Düşünce ve Tarihine Dair Türkçe Bir Bibliyografya Denemesi", *Divan: İlmî Araştırmalar* 16, 2004, s. 161-181.
- Bakhtin, Mikhail, *Rabelais and His World*, Helene Iswolsky (çev.), Indiana University Press, Bloomington, 1984.
- Beckett, Samuel, *Waiting for Godot*, Faber and Faber Limited, Londra, 1956.
- Belge, Murat, *Edebiyatta Ermeniler*, İletişim, İstanbul, 2013.
- Benjamin, Walter, "Theses on the Philosophy of History", *Twentieth Century Political Theory: A Reader*, Stephen Eric Bronner (ed.), Routledge, New York-Londra, 1997, s. 219-225.
- Braher, Enoch ve Ruby Cohn (der.), *Around the Absurd: Essays on Modern and Postmodern Drama*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1990.
- Bertolt, Brecht, "Der aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui", *Die Stücke von Bertolt Brecht in einem Band*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1992, s. 685-728.
- , "Mutter Courage und Ihre Kinder", *Die Stücke von Bertolt Brecht in einem Band*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1992, s. 541-578.
- Brown, Judith, *Gandhi: Prisoner of Hope*, Yale University Press, New Haven-Londra, 1989.
- Büyükarman, Deniz Ardalı, "Halide Edib ve Tiyatro", Halide Edib Sempozyumu'nda Bildiri, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 23 Ocak 2014.
- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Caruth, Cathy, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996.
- Cushing, Frank Hamilton, *Zuri: Selected Writings of Frank Hamilton Cushing*, Jesse Green (der.), Bison Books (University of Nebraska Press), Nebraska, 1981.
- Çalışlar, İpek, *Halide Edib: Biyografisine Sığmayan Kadın*, Everest, İstanbul, 2010.
- Çalışkan, Pınar, "Ölümünün 50. Yılında Halide Edib'i Anlattılar", BİA Haber Merkezi, 24 Ocak 2014. <<http://www.bianet.org/bianet/kadin/153030-olumunun-50-yilinda-halide-edib-i-anlattilar>> Son erişim: 5 Kasım 2014.
- Dabag, Mihran, "Modern Societies and Collective Violence: The Framework of Interdisciplinary Genocide Studies" ve "The Decisive Generation: Self-Authorization and Delegations in Deciding a Genocide", *Genocide: Approaches, Case Studies, and Respon-*

- ses, Graham C. Kinlonch ve Raj P. Mohan (der.), Algora, New York, 2005, s. 37-62; 113-139.
- Devji, Faisal, *The Impossible Indian: Gandhi and the Temptation of Violence*, C. Hurst and Co., Londra, 2012.
- Durakbaşı, Ayşe, *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim, İstanbul, 2000.
- Ellison, Grace, *An Englishwoman in a Turkish Harem*, Methuen, Londra, 1915.
- Eng, David L. ve David Kazanjian, *Loss: The Politics of Mourning*, University of California Press, Berkeley, 2003.
- Enginün, İnci, *Halide Edib Adivar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1978.
- , (der.), *Araştırmalar ve Belgeler*, Dergâh, İstanbul, 2000.
- Erdem, Y. Hakan, *Tarih-Lenk: Kusursuz Yazarlar, Kağıttan Metinler*, Doğan, İstanbul, 2008.
- Ertürk, Nergis, *Grammatology and Literary Modernity in Turkey*, Oxford University Press, New York, 2011.
- , “Modernity and its Fallen Languages: Tanpınar’s *Hasret*, Benjamin’s *Melancholy*”, *PMLA* 123/1, Ocak 2008, s. 41-56.
- Esslin, Martin, *The Theater of the Absurd*, Vintage, Londra, 2004. (Türkçesi: *Absürt Tiyatro*, Güler Siper (çev.), Dost, Ankara, 1999.
- Ezer, Özlem, “Masks or Souls?: Halide Edib’s Politics and Her Pacifism as a Playwright”, *Ariel: A Review of International English Literature* 43/4, 2013, s. 97-122.
- Finkel, Andrew, “Inside India”, *Today’s Zaman*, 14 Şubat 2008.
- Flemming, Barbara, “Literatur im Zeichen des Alphabetwechsels”, *Anatolica* 8, 1981, s. 133-156, 1981.
- Freud, Sigmund, “Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood”, *Standard Edition*, 11, s. 59-137. Hogerth Press and Penguin Freud Library, Londra, 14, s. 143-231.
- “Mourning and Melancholia”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement. Papers on Metapsychology and Other Works*, s. 237-258.
- Gandhi, Mohandas K., *An Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*, Mahadev Desai (çev.), Beacon Press, Boston, 1993.
- Ghose, Indira, *Women Travellers in Colonial India: The Power of the Female Gaze*, Oxford University Press, New Delhi, 1998.
- Göçek, Fatma Müge, “Reading Genocide: Turkish Historiography on the Armenian Deportations and Massacres of 1915”, *Middle East Historiographies, Narrating the Twentieth Century*, Israel Gershoni vd. (ed.), University of Washington Press, Seattle, 2006, s. 101-127.
- , “What is the Meaning of the 1908 Young Turk Revolution? A Critical Historical Assessment in 2008”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 38, 2008, s. 179-211.
- , “Why is There Still a ‘Sèvres Syndrome’? An Analysis of Turkey’s Uneasy Association with the West”, *Yayımlanmamış bildiri*.
- Gürbilek, Nurdan, *Mağdurun Dili*, Metis, İstanbul, 2008.
- Hasan, Mushirul, *Between Modernity and Nationalism: Halide Edib’s Encounter with Gandhi’s India*, Oxford University Press, Yeni Delhi, 2010.

- Herzog, Christoph ve Raoul Motika, "Orientalism 'alla turca': Late 19th/Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim Outback", *Die Welt des Islams* 40/2, 2000, s. 141-195.
- Hikmet, Nazım, *Benerci Kendini Niçin Öldürdü?*, Adam, İstanbul, 1987.
- , *Kemal Tahir'e Mapusaneden Mektuplar*, Adam, İstanbul, 1991.
- Hür, Ayşe, "'Forgetting' as a Constituent Element of our National Identity", *From the Burden of the Past to Societal Peace and Democracy: Coming to Terms with the Past: Why? When? How?*, Heinrich Böll Stiftung, Myra Press, İstanbul, 2007, s. 37-40.
- Inden, Ronald, "Orientalist Constructions of India", *Modern Asian Studies* 20/3, 1986, s. 401-446.
- Ionesco, Eugène, *Plays: The Lesson/The Chairs/The Bald Prima Donna/Jacques or Obedience*, Donald Watson (çev.), John Calder, Londra, 1958.
- , *Plays: Amédée or How to Get Rid of It/The New Tenant/Victims of Duty*, Donald Watson (çev.), John Calder, Londra, 1958.
- , *Plays: Rhinoceros/The Leader/The Future is in Eggs or It Takes All Sorts to Make a World*, Donald Watson (çev.), John Calder, Londra, 1960.
- İpşiroğlu, Zehra, *Uyumsuz Tiyatroda Gerçeklik*, Mitos Boyut, İstanbul, 1996.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Politikada 45 Yıl*, İletişim, İstanbul, 2009.
- Kazanjian, David ve Marc Nichanian, "Between Genocide and Catastrophe", *Loss: The Politics of Mourning*, David L. Eng ve David Kazanjian (ed.), University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 2003, s. 125-147.
- Kaymaz, Nejat ve Yücel Demirel (der.), *Atatürk'ün Bütün Eserleri Cilt 17 (1924-1925)*, Kaynak, İstanbul, 2005.
- Kemal, Yahya, *Siyasi ve Edebi Portreler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul, 2002.
- "Kemal's Fair Press Agent", *New York Times*, 6 Eylül 1922.
- Kieser, Hans-Lukas, "Minorities (Ottoman Empire/Middle East)", *International Encyclopedia of the First World War: 1914-1918 Online*, encyclopedia.1914-1918-online.net/article/minorities-ottoman-empiremiddle-east
- Köroğlu, Erol, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Milli Kimlik İnşasına*, İletişim, İstanbul, 2010.
- Lamont, Rosette C., *Ionesco's Imperatives: The Politics of Culture*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1993.
- Lewis, Geoffrey, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Lewis, Reina, *Rethinking Orientalism: Women, Travel, and the Ottoman Harem*, Rutgers University Press, New Jersey, 2004.
- Maillard, Christine, *L'Inde Vue d'Europe: Histoire d'une Rencontre (1750-1950)*, Editions Albin Michel, Paris, 2008.
- Mandelstam, André N., *Le Sort de l'Empire Ottoman*, Librairie Payot, Lozan-Paris, 1917.
- Meriç, Cemil, *Jurnal Cilt 1: 1955-1965*, İletişim, İstanbul, 2012.
- , *Bir Dünyanın Eşiğinde*, Mahmut Ali Meriç (haz.), İletişim, İstanbul, 2012.
- Mignon, Laurent, "Peace, Bliss and Poetry: The Reception of Tagore in Turkey", *Hundred Years of Tagore Reception: 1913-2013*, M. Kämpchen ve I. Bangha (der.), Orient Blackswan, Yeni Delhi, 2014, s. 162-174.
- Minault, Gail, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in*

- India, Columbia University Press, New York, 1982.
- Morgenthau, Henry, *Ambassador Morgenthau's Story*, Doubleday, New York, Garden City, 1918.
- Nas, Alparslan, "Outside of Kemalism: Analysis of Halide Edib's Writing on Anti-Colonialism", *International Journal of Humanities and Social Sciences* 3/7, Nisan 2013, s. 187-193.
- Nehru, Jawaharlal. *The Discovery of India*, Penguin Books, Delhi, 2004.
- Nichanian, Marc, "Catastrophic Mourning", *Loss: The Politics of Mourning*, David L. Eng ve David Kazanjian (ed.), University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 2003, s. 99-124.
- , "Testimony: From Document to Monument", *The Armenian Genocide*, Richard Hovannisian (ed.), Transaction Publishers, New Brunswick-Londra, 2007, s. 41-62.
- , *The Historiographic Perversion*, Gil Anidjar (çev.), Columbia University Press, New York, 2009.
- , *Writers of Disaster: Armenian Literature in the Twentieth Century. Volume One: The National Revolution*, Gomidas Institute, Princeton-Londra, 2002.
- Nur, Dr. Rıza, *Hayat ve Hatıratım I-III*, Abdurrahman Dilipak (haz.), İşaret Yayınları, İstanbul, 1993.
- Özlem, Doğan, "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık*, Uygur Kocabaşoğlu (ed.), İletişim, İstanbul, 2004, s. 452-464.
- Öztürk, Faruk, "Cumhuriyet ve Ütopya", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 3: Modernleşme ve Batıcılık*, Uygur Kocabaşoğlu (ed.), İletişim, İstanbul, 2004, s. 488-499.
- Pak, Şehnaz, "Benerci Kendini Niçin Öldürdü? Nazım Hikmet", *Radikal*, 28 Mart 2002.
- Paker, Murat, "Egemen Politik Kültürün Dayanılmaz Ağırlığı" ve "Türk-Ermeni Meselesinin Psiko-Politik Döğümleri", *Psiko-Politik Yüzleşmeler*, Murat Paker, Birikim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 131-152 ve 169-189.
- , "Turkey's Problems of Coming to Terms with the Past: What and How?", *From the Burden of the Past to Societal Peace and Democracy: Coming to Terms with the Past: Why? When? How?*, Heinrich Böll Stiftung, Myra Press, İstanbul, 2007, s. 41-45.
- Parla, Jale, *Türk Edebiyatında Yazar ve Başkalaşım*, İletişim, İstanbul, 2011.
- , "The Wounded Tongue: Turkey's Language Reform and the Canonicity of the Novel", *PMLA* 123/1, Ocak 2008, s. 27-40.
- Parseghian, Nora, "New Revelations on the Armenian Genocide: The French College in Aintoura, Lebanon or Jemal Pasha's Orphanage Where Armenian Children Were to be Turkified", *Aztag English Supplement*, http://www.aztagdaily.com/EnglishSupplement/FEA_02012006_0001.htm
- Peijuan, Jia, "Democratizing a Post-Totalitarian Regime in a Globalized Context: A Normative Perspective", *7th Annual International Conference: Multiculturalism and Social Justice: Democracy and Globalization* 3, 2012, s. 31-47.
- Popescu, Delia, *Political Action in Václav Havel's Thought: The Responsibility of Resistance*, Lexington Books, Lanham-Boulder, 2012.
- Rao, C. Hayavadana, *The Indian Biographical Dictionary 1915*, Pillar & Co. Publishers and Booksellers, Madras, 1915.
- Schöpfli, George, "The Functions of Myth and Taxonomy of Myths", *Myths and Nati-*

- onhood, Geoffrey Husking ve George Schöpfli (ed.), Routledge, New York, 1997, s. 19-35.
- Schumacher, Claude (ed.), *Staging the Holocaust: The Shoah in drama and performance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Stryan, J. L., *Modern Drama in Theory & Practice*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1983.
- Talat Paşa'nın Hatıraları, Hüseyin Cahit Yalçın (ed.), Güven Neşriyat, İstanbul, 1946.
- Tarhan, Abdülhak Hamid, *Tiyatroları 1: Sabr u Sebat/İçli Kız/Liberte/Yadigar-ı Harb*, İnci Enginün (haz.), Dergâh, İstanbul, 1998.
- , *Tiyatroları 3: Duhter-i Hindu, Finten*, İnci Enginün (haz.), Dergâh, İstanbul, 1998.
- Thompson, Mark R., "Totalitarian and Post-Totalitarian Regimes in Transitions and Non-Transitions from Communism", *Totalitarian Movements and Political Religions* 3/1, 2002, s. 79-106.
- Tozlu, Selahattin, "Anadolu Türk Tarihi ve Anadoluçuluk", *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 9, 2004, s. 397-410.
- "Turk Nationalists Organize to Resist", *New York Times*, 20 Mart 1920.
- "The Turkish Jeanne d'Arc", *New York Times*, 10 Eylül 1922.
- Villa, Dana (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Watenpaugh, Keith David, "Between Communal Survival and National Aspiration: Armenian Genocide Refugees, The League of Nations and the Practices of Interwar Humanitarianism", Yayımlanmamış makale. <<http://humanrightsinitiative.ucdavis.edu/files/2012/10/Watenpaugh-Between-Communal-Survival-and-National-Aspiration.pdf>> Son erişim: 5 Kasım 2014.
- , "The League of Nations' Rescue of Armenian Genocide Survivors and the Making of Modern Humanitarianism, 1920-1927", *American Historical Review*: 115-5, Aralık 2010, s. 1315-1339.
- Welzer, Harald, *Täter: Wie aus Ganz Normalen Menschen Massenmörder Werden*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 2005.
- Woolf, Virginia, "Professions for Women", *Virginia Woolf: The Death of the Moth and Other Essays*, Harcourt, Brace and Co., New York, 1942.
- Yeghenian, Aghavnie, "The Turkish Jeanne d'Arc: An Armenian Picture of Remarkable Halide Edib Hanoum", *New York Times*, 17 Eylül 1922.
- Zarevand, *United and Independent Turania: Aims and Designs of the Turks*, V. N. Dadrian (çev.), E. J. Brill, Leiden, 1971.
- Zekeria, M., "Turkey's Fiery 'Joan of Arc'; Her Double Role as Leader", *New York Times*, 26 Kasım 1922.

Dizin

- Abdülğaffar Han (Sınır Gandisi) 85, 86,
92, 100, 101, 103, 104, 121
- Absürt tiyatro 4, 13, 14, 20, 21, 125-131,
142, 144, 151, 153, 154, 156, 158,
171, 172
- Adamov, Artur 126, 129, 130, 142
- Adana Katliamı 18, 35, 37, 38, 56, 57, 73
- Dr. Adnan (Adivar) 6, 8, 12, 15, 34, 51,
63, 65
- Ali, Begüm Muhammed 113, 114, 120
- Ali, Muhammed 113, 116-118, 120
- Ali, Şevket 86, 118
- Amerikan mandası 5
- Anadolu Ajansı 6
- Arendt, Hannah 21, 52, 135, 147, 141,
144, 155, 159-162
- The Origins of Totalitarianism* 133,
137, 144, 159, 162
- Eichmann in Jerusalem* 166
- Ayn Tura 5, 18, 32, 33, 35, 41-47, 61, 62
- Bâbiâli Baskını 5, 38, 48, 65
- Bahaeddin Şakir 32, 33, 42, 138
- Bay Timur 131-134, 144, 145, 148, 149, 166
- Beckett, Samuel 21, 126, 129, 130, 142,
155, 156
- Godot'yu Beklerken (En Attendant
Godot)* 142, 154
- Birinci Dünya Savaşı 5, 6, 8, 10, 18, 19,
25-30, 34, 35, 39, 47, 49, 51, 52, 55,
58, 64-66, 68, 70, 75, 77, 79, 105,
114, 116, 117, 118, 126, 138, 160
- Brachmacharya 107
- Büyük Felâket 4, 18, 30, 32, 48, 51, 70,
71, 74, 75, 78
- Cemal Paşa 5, 18, 26, 31-33, 40-46, 57,
61, 62, 64, 66, 126
- Çalışlar, İpek 3, 4, 14, 17-19, 21, 30, 35,
39, 76, 78
- Biyografisine Sığmayan Kadın: Halide
Edib* 3, 10, 12, 17, 36
- diktatörlük 4, 8, 15, 20, 21, 44, 70, 110,
123, 125, 127, 130, 134-137, 139,
141, 147, 153, 158-162, 173, 180
- Dokunulmazlık 13, 92, 96-99
- Dominyon Statüsü 116, 117
- Edib (Adivar), Halide
- Ateşten Gömlek* 3, 4, 8, 11, 19, 32,
33, 35, 47-51, 78, 84
- Conflict of East and West in Turkey* 4,
12, 13, 16, 20, 84, 85, 113, 116,
138, 139, 150, 165
- Dağa Çıkan Kurt* 8, 165
- Daughter of Smyrna* 11, 84
- East Faces West: Impressions of a
Turkish Writer in India* 12, 84
- Handan* 3, 165
- Hindistan'a Dair* 11, 19, 83, 86, 121
- İngiliz Edebiyatı Tarihi* 15
- Inside India* 3, 4, 10, 11, 13, 16, 19,
20, 83-87, 92-95, 97-107, 109-
112, 115-117, 120-122, 125, 132,
148, 150, 165, 166, 169-171, 173
- İzmir'den Bursa'ya* 8, 165
- Kenan Çobanları* 4, 60, 125, 126
- Maske ve Ruh* 4, 15, 21, 125-128,
130-134, 142, 143, 145, 148-150,
166-168
- Maskeli Ruhlar* 15, 21
- Masks or Souls?* 4, 15, 20, 21, 100,
125-128, 130, 132-137, 139-141,
143-147, 149, 154-159, 162, 147,
168, 171, 172,
- Memoirs of Halide Edib* 3, 8, 16, 21,
38, 51, 67
- Mor Salkımlı Ev* 3, 16, 40, 45, 51, 57,
67, 75
- Seviye Talip* 3
- Sinekli Bakkal* 3, 9

- Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origin* 4, 9, 12, 19, 20, 33, 35, 49, 70, 73, 74, 78, 87, 106, 115, 116, 127, 138, 170
- The Clown and His Daughter* 9
- The Turkish Ordeal: Being the further memoirs of Halide Edib* 3, 4, 6, 8, 16, 19, 26, 33, 35, 49, 51, 62, 66, 69, 72, 78, 87, 105, 106, 133, 165, 169, 170
- Türk'ün Ateşle İmtihanı* 3, 6, 16, 51, 69
- Vurun Kahpeye* 3, 8, 35
- Yeni Turan* 3, 32, 35, 38, 39, 55, 64, 67, 100
- Enginün, İnci 16, 19, 21
- Ensari, Dr. 10, 12, 13, 84-86, 105, 109, 115-118
- Enver Paşa 29, 52, 65, 67
- Ermeni Soykırımı 17, 50, 55, 79
- Esslin, Martin 14, 126-130, 153, 156, 157, 171
- Theater of the Absurd* 14, 126
- Evrensel İnsan Hakları Bildirisi 70
- faşizm 147, 169, 170
- feminist Ütopya 167, 168
- Führer kültü 135, 136
- Gandi, Mahatma K., 12-14, 19, 84-87, 92-102, 105, 107-109, 111, 117-119, 121, 122, 148, 150, 169-171
- Gandizm 94, 96, 99, 101, 107, 109, 112, 122, 150
- 11 Yemini 96, 99
- Gita 90, 91, 98
- Gomidas Vartabed 63, 64
- Güneş Dil Teorisi 132
- Hamit, Abdülhak 90
- Duhter-i Hindu 90
- Finten 90
- Harem edebiyatı 20, 105, 106
- Harf Devrimi 137, 138, 141
- Harican 13
- Hayri Efendi (Şeyhülislâm) 66
- Hikmet, Nâzım 92, 131, 137, 147
- Hilâfet 10-12, 19, 87, 100, 103, 115-122, 138
- Hindoloji 83, 88, 90, 97, 103, 121
- Hinduizm 88, 92, 96-99, 101-104, 171
- Hindu-Müslüman Birliği 13, 20, 85, 95, 117, 120
- Hint Hilâfet Hareketi 115, 121, 122
- Hitler, Adolf 60, 132, 133, 135, 137, 140, 154, 157, 160, 170
- Holokost 159, 160
- Hüseyin Cahid (Yalçın) 5
- Hüseyin Kâzım Kadri 5, 44, 64
- İhtida 5, 32, 44
- İkbal, Muhammed 86, 101, 150, 169, 181
- İttihadçılar 3, 5, 8, 28, 32, 34, 35, 38, 39, 41, 44, 49, 50, 52, 55-60, 64, 66, 67, 72, 74, 78, 79, 138, 169
- İttihad ve Terakki Cemiyeti 5, 25, 26, 30, 31, 38, 51, 57, 65-67, 172
- Ionesco, Eugène 21, 126-131, 142, 144, 153-158
- Gergedanlaşma (Rhinocéros)* 131, 144, 154, 156, 157
- Kel Şarkıcı* 154, 156, 157
- Ders (La Leçon)* 153, 154
- L'Avenir Est dans les Oeufs, ou il Faut de Tout Pour Faire un Monde* 154
- Lider* 154
- Sandalyeler* 154, 158
- İkinci Dünya Savaşı 20, 21, 70, 121, 122, 125, 126, 128, 132, 154, 156, 160, 172
- İpşiroğlu, Zehra 127, 128
- Uyumsuz Tiyatroda Gerçekçilik* 127
- Jön Türk Devrimi 65, 113
- Kalopatya 131, 132, 148, 149, 166-168
- Karabekir, Kâzım 26, 66, 69
- Ermeni Mezalimi: 1917-1920 arasında Erzincan'dan Erivan'a* 26
- İstiklal Harbimizin Esasları* 26

- kast 87, 88, 92, 97-99
 Kasturbay, Sister 86, 100, 101, 107, 112, 166
 Khudai Khidmatgars (Allah'ın Kulları) 103, 171
 Kureysi, Abdurrahman 10
 Kurtuluş Savaşı 6, 8, 10, 19, 33-35, 50, 51, 67, 69, 76, 78, 106, 114, 116, 119, 172
 31 Mart Vak'ası 35, 125
 Mandelstam Draft 55
 Mandlestam, André N. 53
Le Sort de l'Empire Ottoman 53
 Medz Yeğern 23-79
 Meriç, Cemil 89, 91, 137
Bir Dünyanın Eşiğinde 91, 92
Hint Edebiyatı 91
Jurnal 89, 90
 Miraben, Sister 100, 101, 108, 109, 112, 166
 Morgenthau, Henry 52
 Mushirul Hassan 11, 12, 16, 19, 20, 36, 84, 85, 93, 101, 116
 Mussolini, Benito 15, 117, 132, 133, 160
 Mustafa Kemal Atatürk 3, 6, 7, 8, 20, 26, 51, 66-68, 116, 119, 120, 133, 135, 136, 148, 149, 158, 172
Nutuk 6, 26, 67, 69, 135, 143
 mutlak özerklik 54, 71
 Mütareke (Dönemi) 34, 48, 69, 78
 Naidu, Sarojini 11, 12, 86, 100, 101, 109, 110, 112, 166
 Nehru, Cavaharlal 86, 92, 99, 1011-105, 121
 nesnel düşman 144-146, 161
 Nichanian, Marc 25, 27, 37, 135
 oryantalist 21, 87-89, 91, 92, 105, 106
Orientalizm alla Turca 91
 Purdah (Kulübü) 12, 111-114
 Rauf Bey 7, 10-12
 Satyagraha (sivil itaatsizlik) 99, 100, 111, 121, 122
 Savunmacı Cumhuriyet anlatısı 26-30, 33, 35, 56, 59, 68, 75
 Sevr Antlaşması 28, 30, 68, 70, 116
 Sevr Paranoyası 76
 Sopa Siyaseti 67, 68, 78, 79
 sosyalizm 19, 85, 100-104, 121, 160
 Suriye 5, 18, 31, 32, 35, 40-47, 64, 73, 74, 125, 126
 Swadeshi (milli mallar) 96, 120
 Swaraj (Hint bağımsızlık mücadelesi) 19, 92, 103, 115, 119, 121, 122, 166, 169
 Şiddetsizlik 4, 13, 14, 19, 39, 81, 83, 92-96, 101, 103, 104, 121, 122, 166, 169, 170, 171
 Talat Paşa 26, 33, 34, 39, 44, 52, 58, 59, 60, 63, 66, 169
 Talat Paşa'nın Hatıraları 27
 Tanin 5, 35, 36, 44
 Takrir-i Sükûn 8
 Taner Akçam 25, 57, 78, 79
 Teali-i Nisvan Cemiyeti 5
 Tehcir 26, 27, 29, 31, 33, 39, 47, 58, 59, 63, 64, 69, 73, 74, 165, 169
 Tehliryan, Soğomon 52, 60
 Tehliryan Davası 58
 Tek parti rejimi 8, 11, 15, 20, 160
 Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası 8
 Teşkilat-ı Mahsusa 25, 26, 30
 Tevfik Fikret 5
 Timurlenk 131, 132, 135
 Timurlenk'in ruhu 131
 Totaliter
 rejim 21, 134, 135, 144, 147, 153-155, 159-162, 172
 ideoloji 141, 154
 Turancılık 29, 55, 66, 67, 75
 Türk Ocağı 5, 18, 34, 35, 39-41, 48, 54, 63, 77, 114, 125
 Türk Tarih Tezi 132, 140, 141
 Varda Aşram 13, 109

- Varujan, Taniyel 37, 77
Vedalar 91
Vidani ret 83, 103, 104, 121, 169-171
Williamstown Siyaset Enstitüsü 8, 70
Yahya Kemal 32, 34, 35, 39, 42, 43, 125
Yesayan, Zabel 32, 37, 77, 78
Ziya Gökalp 34, 39, 64
zorla Müslümanlaştırma 5, 29, 45

Halide Edib, düşünce ve edebiyat dünyamızda daha çok yazar ve romancı olarak tanınır. Diğer yandan onun özellikle Milli Mücadele dönemindeki “asker” kimliği; daha sonra hakkında yapılmış olan “resmi” suçlamalara rağmen, yine de Cumhuriyet’in kalıplaşmış resmi öğretisinde bir övünç vesilesi olarak sunulur.

Onu tartışmalı kimliği üzerinden, bir adım daha atarak değerlendirenler ise Halide Edib’i Türk modernleşmesinin öncü kadınlarından biri olarak görürken; Milli Mücadele döneminde savunduğu görüşlere ve belirli noktalarda aldığı tavırlara göre de reddeder. Onun yurtdışında iken Kemalizme karşı yönelttiği eleştiriler ve özellikle “aptalca” bulduğu şapka devrimi hariç yapılan devrimlerin tümünü destekleyen ama bunları demokratik ve liberal ortamda değil diktatörce yapılmasını eleştiren görüşleri, dönemin Gazi Paşa başta olmak üzere kimi yöneticilerini de fazlasıyla rahatsız eder.

Hülya Adak, *Halide Edib ve Siyasal Şiddet* adlı bu çalışmasında ise tüm bilinen ve genel olarak kabul gören görüşlerin dışına çıkarak “ezber bozucu” bir bakış açısıyla bambaşka bir Halide Edib portresi çiziyor. Adak, bunu “Ermeni Kırımı”, “Diktatörlük” ve “Şiddetsizlik” gibi bir anlamda netameli sayılan konu ve kavramlar üzerinden yaparken, Halide Edib’in çeşitli eserlerinde dile getirdiği görüşlerini, hayatının değişik aşamalarında farklı zaman ve mekân kavramlarına bağlı olarak değişebilen ikircikli tavır ve görüşlerini de eleştirel bir biçimde yorumlayarak çarpıcı sonuçlara ulaşıyor. Ayrıca Hülya Adak bu incelemeyi yorumlarken, Halide Edib’in siyasi düşüncelerini farklı türlerle (roman, otobiyografi, seyahatname, absürt tiyatro vb.) nasıl ifade ettiğini ve aynı zamanda çiftdilli bir yazar olarak değişik alanlarda yazarken, ifade edişinde görülen “biçim değiştirmiş” kavramsal öğeleri ele alıyor. Özellikle Osmanlı döneminde Ermeni Kırımı üzerine yazdıklarıyla Anglosakson okurlar için yazdıkları arasındaki farklara değiniyor.

Sabancı Üniversitesi öğretim üyesi olan Hülya Adak, gerçek anlamda “ezber bozacak” bu çalışmasında; hayatı boyunca hep “başa güreşmiş” bir aydın olan Halide Edib Adıvar’ın entelektüel ve siyasi bir kişilik olarak ne kadar karmaşık ve zor bir karaktere sahip olduğunu da ortaya koyuyor.

Hülya Adak, bu kitabında uzmanı olduğu ve akademik kariyerinde önemli bir yer ayırdığı Halide Edib’e ne kadar ciddiyetle, önemseyerek yaklaştığını gözler önüne seriyor.

Yrd. Doç. Dr. Erol Köroğlu, *Boğaziçi Üniversitesi.*



www.bilgiyay.com



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YA