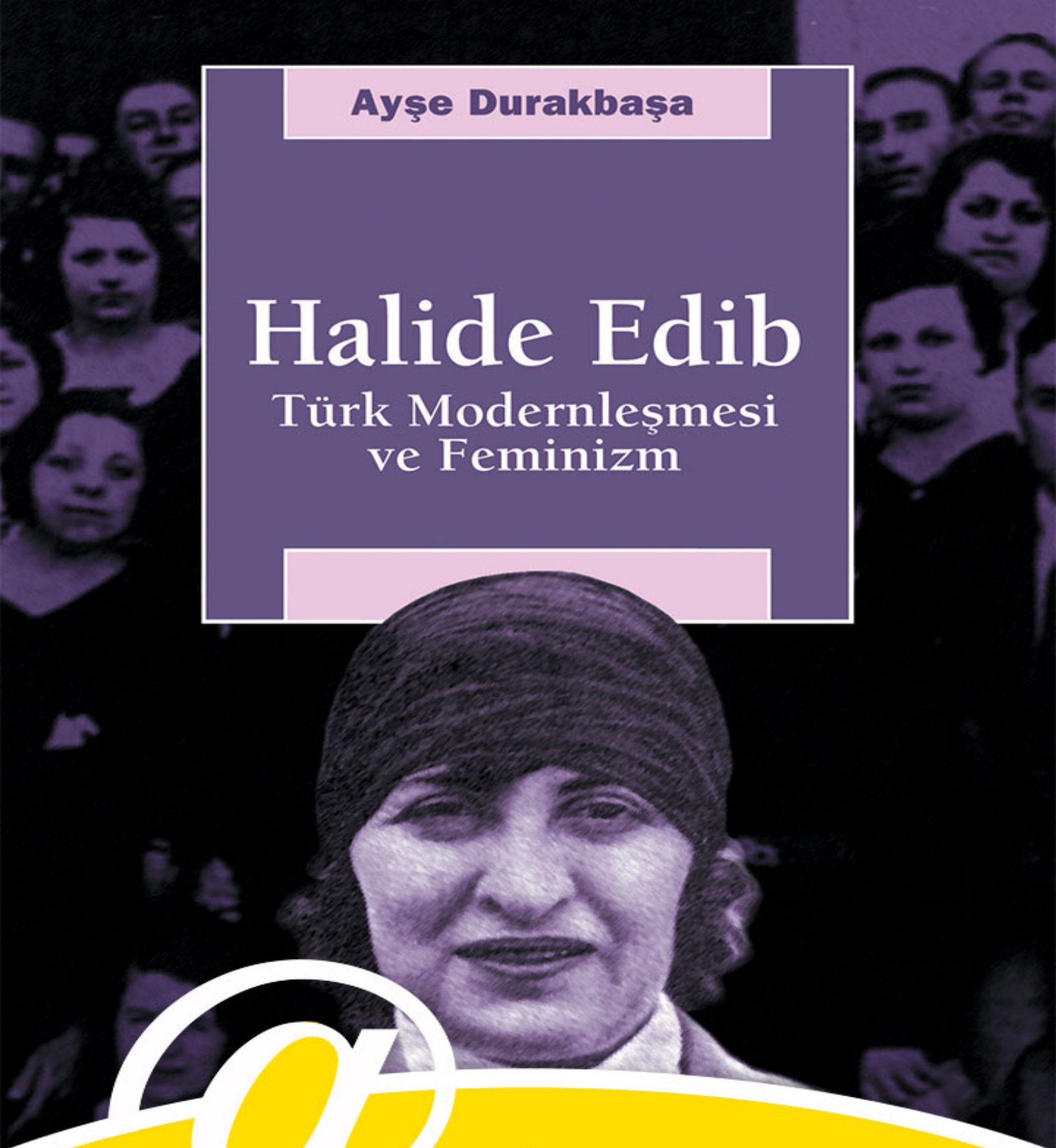
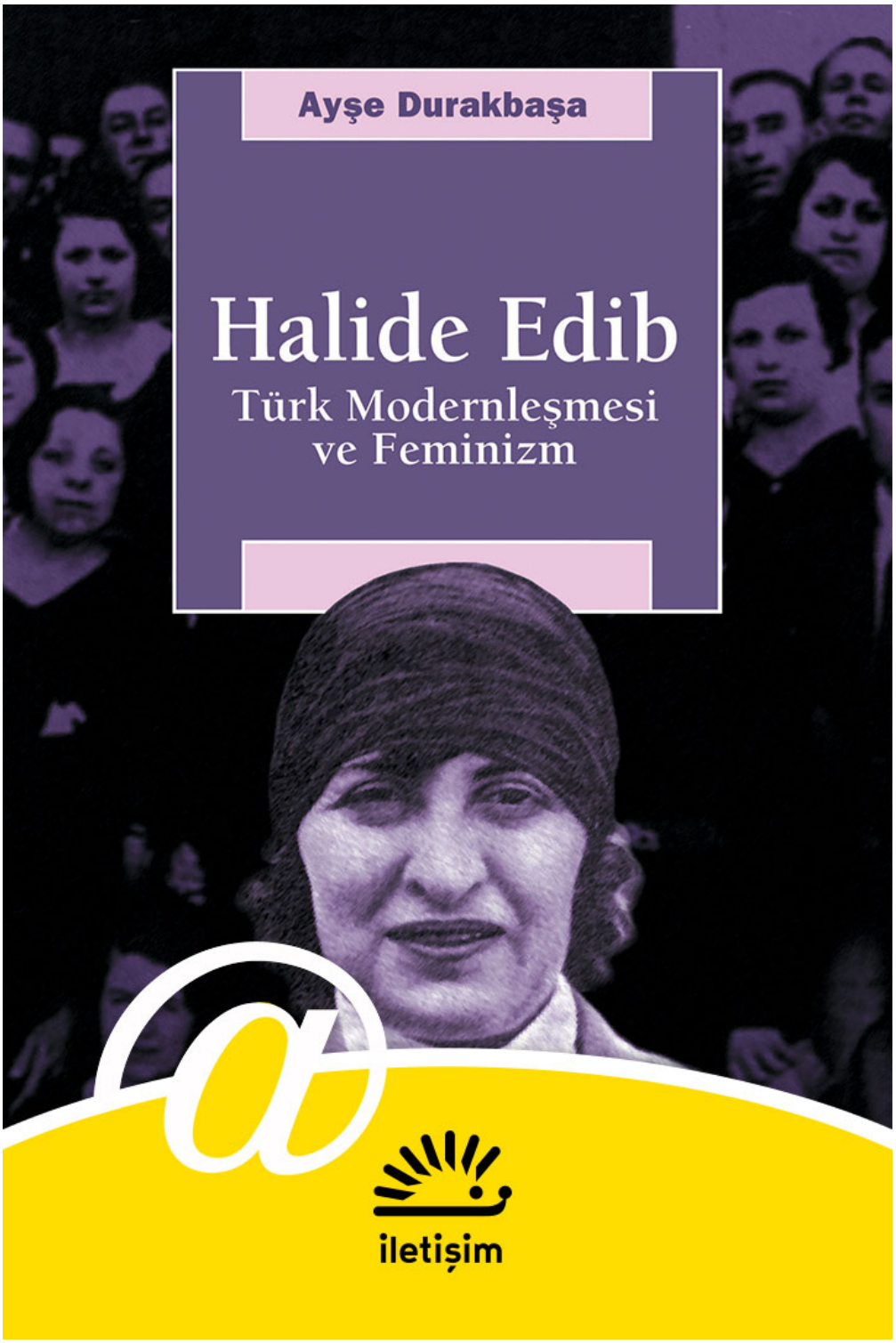
Ayşe Durakbaşa

Halide Edib

Türk Modernleşmesi ve Feminizm



iletişim


Ayşe Durakbaşa
Halide Edib
Türk Modernleşmesi
ve Feminizm
iletişim

İletişim Yayınları 648 • Araştırma-İnceleme Dizisi 100

Dijital Kitap
ISBN: 978-975-05-2481-3
Sürüm V01.01.01.01

Dijital Kitap Yapım Sistematik Dijital Kitap Atölyesi

Kaynak Basılı Kitap
ISBN 978-975-470-815-8
1. Basım, 7. Baskı, 2017, İstanbul
İletişim Yayıncılık A.Ş.

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Fatoş Gencosman
KAPAK FOTOĞRAFI Halide Edib, Cumhuriyet kadınlarının sembolik kıyafeti tayyörle
UYGULAMA Suat Aysu
DÜZELTİ Asena Günal

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr
twitter: @iletisimyayin • facebook: facebook.com/iletisimyayin

AYŞE DURAKBAŞA

Halide Edib

Türk Modernleşmesi ve Feminizm

AYŞE DURAKBAŞA 1961 yılında İskenderun'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi. Aynı bölümde "The Formation of Kemalist Female Identity [Kemalist Kadın Kimliğinin Kuruluşu]" başlıklı teziyle master derecesi aldı. Essex Üniversitesi (İngiltere) Sosyoloji Bölümü'nde "Reappraisal of Halide Edib for a Critique of Turkish Modernization [Türk Modernleşmesinin Bir Eleştirisi İçin Halide Edib'i Yeniden Değerlendirmek]" başlıklı teziyle doktorasını tamamladı. Halen Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde bölüm başkanı olarak görev yapan Ayşe Durakbaşa iki çocuk annesidir. Toplumsal cinsiyet sosyolojisi, kadın çalışmaları, Türk modernleşmesi ve milliyetçilik üzerine çalışmaktadır.

ÖNSÖZ

Bu kitap, Essex Üniversitesi'nde 1988-1992 yılları arasında yaptığım doktora çalışmaları ve Haziran 1993'te savunduğum doktora tezime dayanıyor. Üzerinden bu kadar çok zaman geçtikten sonra tezimi İngilizce olarak okuyan dostlarımın da teşvikiyle bu çalışmayı Türkiyeli okura sunmaya karar verdim.

Çeviri süreci, yeni bir kitap yazmaktan neredeyse daha zordu; eski bir kurgunun içinde çalışmanın sınırları ve Türkçe ham malzemeyi yeniden bulmaktaki teknik zorluklar, zaman zaman beni gerçekten bunalttı. Ancak şimdi kitap ortaya çıkınca, entelektüel açıdan besleyici ve hatta yaratıcı bir süreç yaşadığımı düşünüyorum.

Doktora tezimi yazarken Essex Üniversitesi'nde Maxine Molyneux, Judith Okely, Leonore Davidoff, Elaine Jordan gibi sosyal bilimlerin farklı alanlarında araştırma yürüten öğretim üyelerinden yardım aldım; Ludmila Jordanova'nın ve Leonore Davidoff'un yürüttüğü 'Sosyal Tarih' seminerlerine, Laclau'nun 'Söylem Analizi' seminerlerine, Bryan Turner'in 'Vatandaşlık'la ilgili seminerlerine, interdisipliner feminist seminerlere katıldım. Böylece feminist araştırmaların doğasına uygun olarak interdisipliner bir yaklaşımla, toplumsal cinsiyet sosyolojisi, feminist edebiyat eleştirisi, feminist tarihçilik gibi alanlarda çok geniş bir yelpazede okuma yapma ve özellikle

otobiyografi-biyografi ve toplumsal tarih alanını feminist yöntemlerle irdeleme olanağım oldu. Türk Modernleşme Tarihi'ne bütün bu teorik ve metodolojik birikimin bana sağladığı yeni bakış açıları ve araçlarla bakmaya çalıştım.

Bu çalışmayı Türkçe'ye çevirmek ise başlıbaşına ayrı bir düşünsel, kavramsal uğraş gerektirdi. Çevirinin önemli bir bölümünü Tansel Demirel yaptı; bu yardımı almasaydım, herhalde bu kitap hiç bitmeyecekti. Kitabın tümünü birkaç kez gözden geçirmek ve bazı bölümleri yeniden yazmak gerekti; sonuçta ortaya çıkan yapıtın tüm sorumluluğu bana aittir. Osmanlıca, Türkçe ve İngilizce dil evrenlerine gidiş gelişler sırasında bütün özenli çabalarımıza karşın mutlaka hatalarımız da olmuştur; okurların eleştirilerine her zaman açığım.

Halide Edib'in İngilizce yapıtlarından alıntıların doğrudan çevirileri yapılmış; bu yapıtlar, Türkçe'de yayınlandığı halde, Türkçe yapıtlardan alıntı yapma yoluna gidilmemiştir. Bunun nedeni, Türkçe yapıtların İngilizce'deki yapıtların bire bir çevirisi olmamasıdır. Halide Edib de değişik dil evrenleri arasında gidip geliyordu ve bu çalışma sırasında ortaya çıkan bir fikir, Halide Edib'in Türkçe ve İngilizce metinlerini karşılaştıran çeviri atölyelerinin düzenlenmesidir.

Bu çalışmanın Türkiye'de feminist tarih yazımı alanında yeni bakış açıları getirmesini, yeni alanlar açmasını diliyorum. Bu kitap, Halide Edib üzerine bir biyografi çalışması değildir; ancak Türkiye'de Halide Edib gibi öncü kadınların biyografilerinin yazımı için bir yol açılsın diye kitabın son bölümüne daha önce *İktisat Dergisi*'nde yayınlanmış olan bir makalemi ekledim.

Son olarak, doktora tezimin çevirisi için beni yüreklendiren tüm dostlarıma ve kitabın üretiminde bana destek olan Tansel Demirel, Asena Günal, Tanıl Bora ve İletişim Yayınları çalışanlarına teşekkür ediyorum.

Doktora tezimi yazarken Nisan doğmuştu, hayatıma yepyeni bir canlılık getirmişti. Şimdi ikinci çocuğumun doğumunu bekliyorum, havaya, suya, toprağa düşen cemre ile... Ben hep hayatın çocuklarla birlikte daha yaratıcı olduğuna, olabileceğine inandım; 2000'li yılların görünürdeki bütün kasvetine rağmen yazmaya devam edeceğim.

Ayşe Durakbaşa
Acıbadem, İstanbul
Şubat 2000

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ: TÜRKİYE'DE FEMİNİZM ÜZERİNE GÖZLEMLER

Türkiye'de, 1990'larda kadın incelemeleri alanında yeni araştırma imkânları doğdu; oysa 1980'li yıllarda, bu alan, yalnızca, tartışma grupları, yayınlar ve Batı kaynaklarından çeviriler yoluyla kadın konusunu popülerleştiren birkaç feminist grubun gündemindeydi. Örneğin, Kadın Çevresi bir yayın kuruluşu olarak kurulmuştu ve entelektüel kadınlar için bir "kültürel klüp" işlevi gördü. Bilar gibi bir çok alternatif eğitim ortamında kadın sosyologlar feminist teori ve hareketler üzerine seminerler verdiler. Üniversitelere bağlı olarak, önce İstanbul ve Ankara'da daha sonra taşra üniversitelerinde Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezlerinin açılması, İstanbul'da kadınlarla ilgili ve kadınlar tarafından yaratılmış belge ve yapıtları toplayan Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi'nin kurulması, kadın araştırmalarının yaygınlaşmasını sağladı. Bugün sosyal bilimler alanında "Kadın Çalışmaları ve Araştırmaları" alanının gitgide meşruiyetini pekiştirdiğinden söz edebiliriz. Yalnızca Sosyoloji Derneği ve Sosyal Bilimler Derneği'nin düzenlediği ulusal kongrelerdeki bildiri başlıklarına bakmak bile bize bu alanda yoğun bir bilgi üretimi

olduğunu gösterecektir. Kadınların tarihinin yazılması alanında da son yıllarda önemli çalışmalar yapıldı. Teorik tartışmaların ise güdük kaldığını, sosyal bilimlerin her alanında feminist paradigmaların oluşturulması konusunda yeterince kafa yormadığımızı düşünüyorum. 'Kadın sorunu'nu ele alan paradigmaların feminist bir bakış açısıyla sorgulanıp yeniden oluşturulması gerekiyor.

Genel olarak basın, feminist kadınlar, kadın filmleri ve kadın konusuyla ilgili kitaplar üzerine pek çok haber yaptı. Özellikle 80'li yıllarda, "kadın filmleri" denen türdeki filmler, kentli kadınların bağımsızlık ve cinsel özgürlük arayışı üzerinde yoğunlaşmıştı (Cindoğlu, 1991). Kadınların yazdığı günlükler ve anılar son zamanlarda daha çok popülerlik kazandı. Otobiyografik roman türü, Duygu Asena ve Füsun Erbulak gibi, modern Türkiye'de kadınlar üzerindeki toplumsal ve cinsel baskılara karşı seslerini duyurmak, kendilerini ifade etmek isteyen kadınlar için önemli bir anlatım aracı haline geldi.

Kamusal tartışmalarda daha önce dili olmayan 'cinsellik' alanı, kadın dergilerinde, aile dergilerinde, kadın filmlerinde ve kadın romancı ve öykücülerin eserlerinde işlenen, böylelikle 'konuşulan' bir konu haline geldi. Kadınlar, kadınlığın yeni bir değerlendirmesini yapmanın yolunu arıyorlar, cinselliklerini kısıtlayan, kendi ahlâk anlayışlarını, kendi hayatlarının akışını belirleme özgürlüğünü yok eden ahlâk düzenine karşı öfkelerini dile getiriyorlar. Türkiye'de popüler bir feminizmin sözcülüğünü üstlenen Duygu Asena'nın yarı-otobiyografik kitabı *Kadının Adı Yok* (1987) müstehcen olduğu gerekçesiyle

yasaklanmış ve dava konusu olmuştu. Daha sonra aynı adlı filme de konu olan kitapta, yazar, kentli bir kadının kimlik ve bağımsız bir hayat tarzı arayışını anlatıyor, ahlâkın ve kadınlık kurgusunun temel normlarına meydan okuyordu.

Paker'in, Türkiye'de kurmaca edebiyat eserleri yazan kadın yazarlara ilişkin derinlikli incelemesinde belirttiği gibi, bu yazarlar, "erkeklerle eşit olarak kendilerini ifade etme çabalarında sosyal kurmacanın kısıtlamalarının yükünü üzerlerinde hissetseler de, kadınların deneyim ve kimliklerini keşfetmenin, dile getirmenin de yollarını bulmuşlardır" (Paker, 1991: 277).

Çerçevesini erkek ideologların çizdiği sol paradigmalar dahil neredeyse bütün politik söylemlerde ve sosyo-politik değişim projelerinde, kadın konusu için kullanılan terim 'kadın sorunu'dur. Bu terim, toplumsal sorunları kadınların toplumdaki aşağı statüsüne bağlar. Bu kavramsal çerçeve içinde, kadınlar, bir anlamda, toplumun gerikalmışlığından sorumlu tutulurlar ve kadınların cehaleti ve 'ezilmişliği' düzeltilmesi gereken temel "toplumsal bozukluklar" olarak görülür. Paker, Türkçe'de "kadın hakları", "kadın hareketi", "kadın şairler" derken, "kadın" kelimesinin tekil olarak kullanılmasına dikkat çeker, bu dilsel fenomeni Türkiye bağlamında kadınlığın özgül bir kavranışına bağlar:

> "Bu dilsel fenomen, bir bakıma, 'kadın'ı sosyal statü açısından bir ölçüde müphem terimlerle adlandırır; çünkü "kadın" kelimesinin konuşma dilinde, gerek ayrımcı/cinsiyetçi, gerekse aşağılayıcı/'bâkire olmayan'

> anlamında kullanımı bir rahatsızlık taşır” (Paker, 1991: 275).

Türkçe’de kadın kelimesi, yalnızca ‘kadın’ı ‘erkek’ten ayırt etmez, ayrıca, ‘bâkire olmayan kadın’ı ‘bâkire kız’dan ayırır. Günlük dilde, ‘kadın’ aşağı bir statüyü gösterir, çünkü terim doğrudan doğruya birincil olarak ‘cinsiyet statüsü’ne ilişkindir. Böyle bir anlam kristalleşmesine en iyi örnek, ‘kadın’ın ‘temizlikçi’ anlamında kullanılmasıdır; burada, cinsiyet statüsü hizmetçi/temizlikçi statüsüyle eşitlenmektedir. Evin sahibesi kadına “hanım” denir. Böylelikle, “hanım” dendiği zaman, cinsiyet statüsü, sosyal statü biçiminde bir anlamda gizlenir; “kadın” dendiği zaman, hem bir cins grubu, hem de “temizlikçi kadın” kastedilerek düşük sosyal statü öne çıkar.

> “Yazarın niyeti ne olursa olsun, *Kadının Adı Yok* hem sosyal, hem kültürel-dilsel düzeyde anlamlıdır: Bu isim, esas olarak, kadınların aşağı sosyal statüsüne dikkati çeker, ama aynı zamanda kadın’ı ‘kadın’ diye basitçe tanımlamaktaki gizli güçlükleri de hissettirir” (Paker, 1991: 275).

Bir terim olarak ‘kadın’ temel cinsel ve üremeyle ilgili işlevlerle bağlantılı böylesine olumsuz nosyonlarla yüklü olduğu, ayrıca ‘bakire olmayan’ anlamıyla cinsel ahlâka ilişkin bir kaygıyı yansıttığı için, Türkiye’de kadın yazarlar, kavramın bugünkü kullanımını sorunsallaştırmış, feministler de kadın kavramını pozitif bir anlam yükleyerek yeniden oluşturmaya çalışmıştır. Afet Ilgaz’la yapılan bir görüşmeden alınan

aşağıdaki alıntı, yazarın “kadın yazar” diye anılması karşısında yaşadığı ikilemi ve genel olarak kadınlık konusunda duyduğu endişeleri ortaya koymaktadır:

> “Biz ‘kadın’ kelimesine alıştırmaya çalışıyoruz toplumumuzu ve kendimizi. Aynı haksız olumsuz anlamı (‘dişi’ kelimesinde olduğu gibi) ‘kadın’a yüklemiştir Türk toplum yapısı...
>
> ...Kadınlıktan o kadar utandırıldık ki, o kadar soğutulduk ki, hatta iğrendirildik ki, ne yapsak bazı arkadaşlarımız kadınlığa salt kendi gerçeğiyle yaklaşamıyorlar. Ben de eskiden öyleydim. Doğan’a ta çalıştığı yere gidip, ‘Orhan Kemal’e erkek yazar diyor musunuz? Bana ne hakla kadın yazar dersin?” diye kafa tutmuştum 15 yıl önce. Şimdi kavrıyorum, kendimi kavramaya zorluyorum kadınlığa daha serinkanlı yaklaşmak gereğini. Hâlâ da alışabilmiş değilim kadınlık denen olguya. İşte şimdi anlaşılıyor ki, bizi böyle uzaklaştırmışlar kadınlıktan. Kadın olmanın sadece cinsellik söz konusu olduğunda bir önemi, ayrılığı, kendiliğindenliği var gibi göstererek” (Ilgaz, 1985: 31).

Bu kavramsal değişim ile, statü ve saygınlıktan bağımsız olarak kadınlığın yeniden değerlendirilmesi, Türkiye’de feminist bilinçte bir dönüm noktasıydı. Böylelikle, çağdaş Türk feminizminde, ilk başlardaki “toplumsal özgürleşim modeli olarak feminizm” anlayışından farklı, bireyselci bir yönelim kendini göstermekteydi. Toplumsal cinsiyet ve toplumsal

statüyle ilgili cinsel anlamların berraklaştığı tarihsel süreçler, daha sonra, modernist erkek ve kadınların oluşumunu inceleyen bölümde ele alınacaktır.

1980'lerden itibaren, kadınlar, arkadaşları, akrabaları, meslektaşları ve sevgilileri olan 'modern' erkeklerle kadın bireyler olarak ilişkilerinde ezildiklerini gösteren konuları ortaya attılar. Daha önce kendilerine nasıl davranıldığını pek düşünmedikleri, solcu, modernist kurumlarda ve politik gruplarda ve bunun gibi çeşitli toplumsal ortamlarda maruz kaldıkları ayrımcılığı mesele etmeye başladılar. Türkiye'de 1980 darbesinden sonra kendini gösteren bu feminist dalga içindeki feministler, eski 'devlet feminizmi'nin paternalizmi üzerinde durdular ve ancak kadınların kendi durumlarının ayırdına varıp sorgulama yapmalarıyla gelişebilecek gerçek bir feminist bilinç açısından, söz konusu paternalizmin taşıdığı sınırlamaları eleştirdiler. Bu feminist grupların çoğu, kadınların bir bağımsız hareket yürütmesi için çağrıda bulundular ve kadınların kendi taleplerini öne sürebilmeleri için böyle bir mücadelenin önemini vurguladılar. Bu dönemde 'bireyin özgürleşimi' üzerine yeni bir söylem gelişti ve yeni feminist söylem de, kadın olarak bireysel potansiyeli geliştirmenin önemli olduğu fikrine dayanıyordu. Yazar, sinema yıldızı, gazeteci, vb 'özgürleşmiş' birkaç kadının öne çıkan bireyselci yaşam tarzları bir model haline geldi; ama aslında bu, kadınların gerçekten taklit edip uygulamaktan çok, üzerine hayal kurduğu bir modeldi.

Türkiye'de 1980 sonrası feminist hareket içinde şu tez öne sürüldü: Kadın konularının, ister Türk milliyetçiliği, ister

modernist İslâm olsun, her zaman, daha geniş -ve erkeklerin egemen olduğu- bir modernleşme ve Batılılaşma çerçevesi içinde ele alınması, feminizmin, kendi başına, ayrı bir söz alanı oluşturamamasına; Türkiye'de, 1980'li yıllara, yani politik ortamın insanları daha bireyselci bir kendini inceleme ve sorgulama sürecine zorladığı bir döneme kadar kendini gösterememesine neden olmuştu.

Tekeli, 1980'lerde darbe sonrası dönemde, özellikle sol kesim tarafından 'bireyin keşfi'ni şöyle anlatır:

> "Sağın millet, Türklük veya ümmet adına feda ettiği, solun küçük burjuvazinin veya bencil bireyciliğin konusu sayıp kötülediği zavallı 'birey', artık, devlet ve toplumun saygı duyması gereken önemli bir kişi olarak keşfediliyordu. Bilhassa sol, (çok uzun zamandır kutsal sayılıp dokunulmayan) sınıfların, aslında, gençlerden, yaşlılardan, eşcinsellerden, heteroseksüellerden, sanatçılardan, futbolseverlerden, hatta erkeklerden ve kadınlardan oluştuğunu artık görmüştü. İşte tam da bu insan çeşitliliği önem taşıyordu" (Tekeli, 1989: 6).

Bugün Türkiye'de kadınların tarihini inceleyenlerin çoğu şu konuda hemfikir: Tek parti döneminde, devlet, eğitim, giyim-kuşam ve medenî hukuk alanındaki modernleşme reformları aracılığıyla kadınlara sosyal ve politik haklar kazandırıp onların toplumdaki statülerini önemli ölçüde değiştiren hukukî düzenlemeler yaparken kadınlara kendi taleplerini ifade edecek pek fazla alan bırakmamıştı. Cumhuriyetin kendilerine

verdiği yeni statünün avantaj ve ayrıcalıklarından yararlanan, eğitim açısından elit konumdaki bu kadınlar kuşağı için, "Kemalizm" "feminizm" işlevi görmüştü. Kadınlar ile devlet arasında özel bir ilişki oluşmuştu ve diğer herhangi bir sosyal grup gibi kadınlar da, kendi durumlarını değiştiren ve kazanılmış haklarını devam ettiren devletin koruyuculuk ve paternalizmine yaslanıyordu (Tekeli, 1986, 1988; Durakbaşa, 1987; Sirman, 1989, Y. Arat, 1989).

Türkiye'de 1980'li yıllarda feministler, İstanbul ve Ankara gibi büyük şehirlerde küçük, geçici gruplar şeklinde örgütlenmiş olsalar da, kamuoyunda seslerini duyurabildiler ve politik arenada kendilerine küçük bir alan açtılar. Sol örgütlerde faal olan kadınlar, en 'ilerici' sayılan ortamlarda bile karşılarına dikilen ataerkil hiyerarşi ve değerleri eleştirel bir değerlendirmeye tabi tuttular. Sol ideolojiler feminizmi ve bağımsız kadın hareketini dikkate almak zorunda kalacaktı, oysa geçmişte sol grupların çoğu bunları burjuva ideolojisi sayarak mahkum etmişti. Bu gruplarda yer almış feministlerin birçoğu, devlet karşıtı bir harekette politikleşmenin yararlarını görürken, aynı zamanda sol harekette hiç sorgulanmadan yerli yerinde duran ataerkil ahlâktan ve geleneksel kadınlık imgelerinden rahatsızlık duyuyorlardı (Berktay, 1990).

İslâmcı grupların tehdidiyle karşı karşıya kalan devlet laikliği ise, İslâm'a karşı benzer bir çizgide yer alan Kemalist ve sol gruplar için çok ateşli bir tartışma konusu oldu. Yine de, Türkiye'de sol, laik-Kemalist bir mirasa dayansa da, solun söylemleri ile Batı kapitalizmi ve devlet yapılarına karşı İslâmcı grupların geliştirdiği radikal söylem arasında ortak bir zemin

olduğunu söylemek mümkün. Sirman, feminizmin, kendi deyişiyle "modernist ve modernist olmayan" bu ideolojik miraslar arasında sıkışıp kaldığını öne sürüyor (Sirman, 1989). Nasıl sol, 1990'larda, özellikle 28 Şubat Kararları'ndan sonra, laiklikle ilgili devletçi ve totaliter olmayan bir siyasi söylem oluşturmaya zorlandıysa, Türkiye'de feminizmin de bugün karşılaştığı önemli problemlerden birisi, ideolojik olarak yaratılan laik/anti-laik kamplaşmasına sıkışmadan kadınlar için bağımsız, özgün bir söylem geliştirebilmesidir.

1990'ların başında yazdığımda, feministlerin bu ana ideolojiler karşısında konumlarını tanımlamaya çalışırken, Kemalist feminizmin, muhtemelen, devlet-merkezli, ortodoks niteliğini bir yana bırakacağını, laik-Kemalist etik içinde eğitilmiş ve sosyalleşmiş, İslâmcı ideolojilerin gelişimini kazanılmış özgürlüklere büyük bir tehdit olarak gören kadınlar için radikal mücadele yollarının açılacağını yazmışım. "Pek fazla mücadele yapılmadan elde edilmiş özgürlükler tehlikeye girip, devletin artık bunların bekçisi olmadığı görülünce, bu özgürlüklerin savunulması için yeni mücadeleler başlayabilir. Önümüzdeki yıllarda Kemalizm'in, devlet ideolojisi ve erkek ideolojisi olarak geri çekilişine ve onun ilkelerini feminist tema ve taleplere dönüştürerek yeniden formüle eden kadınların devraldığı bir ideoloji haline gelmesine tanık olabiliriz. Göle'nin deyişiyle "Kemalist kadın gururuyla" (Göle, 1991: 78) erkeklerle eşit haklara sahip olduklarını söyleyen kadınların nasıl bir çizgi izleyeceği bu noktada önem taşımaktadır" diye yazmışım. Bugün bu konuda iyimser değilim; yukarıdaki düşüncelerim, İslâmcı ideolojilerin merkezde hakimiyet kazanmasından

etkilenmişti. Ancak bugün Kemalizm, salt devlet içindeki iktidar adacıklarını korumaya yarayan ve gitgide hantallaşan bir ideoloji haline dönüştü. Belki Kemalizm, tarihsel olarak oldum olası anti-demokratik bir politik kültürel miras içinde yer almış ve onu biçimlendirmişti ancak Kemalizm'in sosyal tabanı demokratik öğeler içeriyordu. Kemalist söylemin bugünkü laik/anti-laik cepheleşmesi içinde biçimlenişi ise Nuray Mert'in deyişiyle ağırlıklı olarak 'sınıfsal snobizm' izleri taşıyor.[1]

Bir yandan da Kemalist kadınların hakkını teslim etmeliyim: Kemalist kadınlar (bazıları kendilerine Atatürkçü demeyi yeğliyorlar), kadınların güçlenmesi ve kadın haklarının ilerletilmesi amacı taşıyan çağdaşlaşmacı birtakım kurumlarda, mevcut hukukta cinsiyetçi ayrımcılığa karşı değişiklikler yapılması için uğraşan örgütlerde bir araya geldiler ve halen de bu alanda faaliyet yürütmektedirler.

Bu ideolojiler bir yana, modern şehir hayatı hem erkekleri, hem de kadınları, makul bir hayat standardına erişmek için para kazanmaya zorlamakta, giderek daha çok sayıda kadın dışarıda çalışma hayatı içinde yer almaktadır. Kadın incelemeleri göstermiştir ki, kadınların beyaz yakalı işlerde çalışması, genellikle, aile hayatında daha fazla erkek-kadın eşitliği sağlamaktadır (Kağıtçıbaşı, 1983). Türkiye'nin büyük şehirlerinde, bugün bekâr kadınların bağımsız hayat tarzları kurabilmesi için daha fazla şansları vardır. Hepsinden önemlisi, genç kuşak kadınlar, erkekler ve genel olarak toplum karşısında kendi konumlarını, annelerinin hayatlarına göre değil, modern kent yaşamının ihtiyaçlarına, bu yaşam içinde yer alarak edindikleri deneyimlere göre tanımlamaktadır.

Eğitim imkânlarının yaygınlaşması ve hızlı kentleşme de, bu tür deneyimlerin, hemen hemen bütün toplumsal katmanlardaki kadınların hayatlarının parçası haline gelmesini sağlamıştır. Dolayısıyla, 1990'lı yılların sonunda feminizm, modernist bürokratik elitlerin hâkim olduğu bir politik tarih mirasının uzun süredir ağırlığını hissettiren elitizminden kurtulmak zorundadır.

Ana Konular ve Sorunlar:
Feminizm, Cinsiyetlendirilmiş Öznellikler,
Tarihsel Anlatı ve Kültürel Eleştiri

Bu çalışma, Türk modernleşmesinin alternatif bir tarihi için öncü bir kadının yaşam öyküsünü değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Son yıllarda, Türkiye'de, resmî tarihin dışında bırakılmış işçi sınıfı hareketleri, sol hareketler, etnik protestolar, yerel ve dinsel isyanlar ve kadın hareketlerinin yazılmamış tarihini ortaya çıkarmak amacıyla sosyal tarih alanına artan bir ilgi vardır.[2]

Biyografi ve otobiyografiler, birey ve grupların günlük hayatındaki gerilim ve çatışmaları dile döktüğü için, modernleşme deneyimini izlemek için iyi bir kaynaktır. Bu eserler, resmî tarih ve modernleşme modellerini sarsmak, onlara aykırı örnekler bulmak açısından zengin ve yararlı kaynaklardır.

Günümüzde Ortadoğu toplumları denen toplumlar bir yüzyılı aşkın zamandır Batılılaşmanın etkisi altındadır. Aslında, bu, sosyal tarihlerinin temel niteliğidir. Dolayısıyla, bu toplumların son bir yüzyıllık sosyal tarihi, Batı'yla karşılaşmalarının öyküsüdür. 20. yüzyılın başlarında, bölgedeki

ilk modern ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti, nüfusunun çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu laik modernist bir devlet olarak ortaya çıktı. Kemalist Cumhuriyetçiler İslâm'la radikal bir kopuş gerçekleştirerek 1926 yılında laik medenî hukuku (çok küçük değişikliklerle İsviçre'nin Medenî Kanunu'nu) yürürlüğe soktular. Medenî Kanun, kadınların toplumdaki konumunu doğrudan etkileyen hukukî değişiklikti. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerindeki modernleşme girişimlerinde, kadınlar ve toplumda kadınların konumu, modernist elitlerin önerdiği modernleşme modellerinde temel önem taşıyan konulardı. Kemalist elitler, modernleşme projesini devraldılar ve eksiksiz bir şekilde hayata geçirdiler. Bu da, günümüze kadar, bilhassa Kemalist bir etik içinde sosyalleşmiş elit, profesyonel kadınlar için, "Kemalist gurur"un temel kaynağı olmaya devam etmiştir.

Türkiye'nin ilk karşılaştığı Batı kültürü modernizmin bir ürünüydü. İdeolojik, teorik, estetik ve toplumsal kökleri Aydınlanma'ya uzanan bir kültürdü bu. Aydınlanma'nın toplumsal düşünceye ve genel olarak kültüre vurduğu damga Batı dünyasını biçimlendirmişti. Hümanist, eşitlikçi ilkelere dayanan Batı feminizmi de, Aydınlanma'nın temel ideallerinden doğmuştur.

Bu çalışmanın amaçlarından biri, Türkiye'de Batılılaşma/modernleşme girişimlerinde Aydınlanma fikirlerinin etkisini incelemek ve bu çerçeve içinde Osmanlı'da ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde Batı feminizmine ilişkin tutumları değerlendirmektir. Modernleşme çerçevelerinin, tabiî en başta Kemalist modernleşme projesinin tasviri, Batılılaşma ve

modernleşmenin mikro-düzey dinamiklerini kavramamıza yardımcı olacak ve Türkiye'de politik projeler ile yeni cinsiyet ilişkileri modelleri arasındaki sıkı bağlantıyı gözler önüne serecektir. Ortadoğu toplumlarındaki kadınlar üzerine yapılan son çalışmalardan öğreniyoruz ki, bu deneyim Türkiye'ye özgü değildir (Kandiyoti, 1991). Sosyalist ülkeler ve kadınlar üzerine incelemeler de, sosyalist modernist devletlerin nasıl cinsiyet ilişkileri düzeyine müdahale etmeye çalıştığını, dolayısıyla genel sosyal reform projesine kadınları ve kadınların statüsünün yükselmesini nasıl dahil ettiğini göstermektedir (Molyneux, 1986, 1991).

Türkiye'de, Kemalist Cumhuriyet ideolojisi, modernist reformlarına bir 'cinsiyetsizleştirme' (degendering) ve 'yeniden cinsiyetlileştirme' (regendering) projesini de katmıştı. Kemalistlerin getirdiği yeni erkeklik ve kadınlık tarzlarıyla, geleneksel cinsiyet nosyonlarından bazıları "geri" sayılarak kötüleniyor, bazıları ise yeni bir bağlamda değerli kılınıyor, yüceltiliyordu. En önemlisi, yeni kadınlar, medenî bir millet olarak yeni Türk milletinin simgeleri haline geldiler.

Bizzat Atatürk, kadınların geleneksel bağlardan kurtulmasını teşvik etme ve millî ideallere ve ahlâka sahip yeni kadınları öne çıkarma misyonunu üstlendi. Örneğin, geleneksel bir başörtüsü takan ve âdeta asker üniforması denebilecek bir giysi giyen eşiyle bir yurt gezisine çıktı.



Latife Hanım, Mustafa Kemal ile yurt gezisinde, Mersin’de.

Cumhuriyet’in ‘cinslerarası eşitlik’ ideolojisi, kimi yönlerden Fransız Aydınlanma düşünürlerinin izini taşıyordu, ama bu eşitlikçi ve liberal fikirler korporatist-milliyetçi bir çerçevede formüle edilmişti. Kemalist-milliyetçi paradigma içinde, erkek-kadın eşitliği, yeni doğan Türk milletinin, millet olma sürecinde aynı ideal ve sorumlulukları benimseyen erkek ve kadın ‘evlâtlarının’ eşitliği olarak ortaya atılmıştı.

Türk milliyetçiliğinin bayraktarlığını yapanlar, çalışkan, sağlıklı ve zinde Türk erkek ve kadınlarının eşit olarak kurduğu bir toplum idealinin peşindeydi. Cumhuriyet döneminde büyük meydanlara dikilen heykellerde de, sağlıklı, zinde erkeklerin yanında sağlıklı, zinde kadınlar yer alıyordu, ayrıca hem genç erkek, hem de genç kadın meşaleler taşıyordu. Genç Türk erkek ve kadınlar, ‘devrimlerin’, ilerlemenin, çağdaşlaşmanın ve aydınlanmanın bekçileri olarak gösteriliyordu. Zeki Faik İzer’in

1933’te yaptığı ilginç bir resim, Delacroix’nın Fransız Devrimi’ni anlatan ünlü tablosunun (1830), Kemalist bir bakış açısıyla Türkiye ortamına, Kemalist Devrim’e uyarlanmış bir kopyesidir.



Latife Hanım, Mustafa Kemal ile Anadolu köylerinde.



Delacroix, 1830.

Kemalizm bireyselci bir ideoloji değildi, temel olarak korporatist devlet ideolojisi olarak formüle edilmişti. 19. yüzyıl ortalarından itibaren, “kadın sorunu” üzerine tartışmalar, Osmanlı Devleti’ni modernleştirmeye çalışan Tanzimatçıların ve Jön Türklerin politik ve ideolojik gündeminin bir parçasını oluşturmuştu. Kadınların statüsünde reforma yönelik bu girişimler, Türkiye Cumhuriyeti’nin “devlet feminizmi”nde doruk noktasına ulaşacak, böylelikle Türk kadınlarına hukuk, eğitim ve politika hayatında eşit haklar verilecekti.

Cinslerarası ayrışmaya dayanan (segregated) Müslüman bir toplum, bir dizi kurumsal reformla laikleşme ve cinslerarası ayrımın kalkması (desegregation) sürecinden geçerken, Kemalist kadınlar, cins kimliklerini değil, profesyonel

kimliklerini öne çıkardılar ve kendilerini devletin saygın temsilcileri olarak sundular. Yeni Cumhuriyet'le ideolojik ve kurumsal bağları sayesinde, kendilerine, ataerkil ahlâkı tehdit etmeyen, cinsel açıdan mütevazı ve saygın bir konum edinebildiler. Dolayısıyla, Kemalizm, her ne kadar modernist bir ideoloji de olsa, kadınlar için temel geleneksel bir cins kimliği sunan geleneksel ahlâk normlarını değiştirmedi. "Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu" üzerine yaptığım daha önceki bir çalışmada ileri sürdüğüm üzere, kadınca tevazu nosyonu, yani evlilik öncesi bekâret, karının kocasına sadakati ve kamusal alanda belirli bir davranış ve giyim tarzı, yeni Kemalist kadın kuşaklarına daha büyük bir duygusal yük verilerek aktarıldı ve Kemalist elitin 'yeni ahlâk'ının ana teması haline geldi (Durakbaşa, 1987).



Zeki Faik İzer, 1933.

Kemalist ideolojide, ‘kadın sorunu’, bir modernleşme ideolojisi ile son derece muhafazakâr, püriten cinsel ahlâkı bir araya getiren eklektik bir formül içinde ele alındı. Kemalist kadınlar örtünmüyorlar, ama cinselliklerini örtüyorlardı; ancak temel geleneksel cins kimliklerini ve ahlâkını korudukları ölçüde, mesleklerinde cinsiyet statüsüne meydan okuyabiliyorlardı. Yukarıda andığım çalışmada, “Kemalist kadın kimliği”nin oluşumunun öteki yüzünün ise, Kemalist erkek ruhu (psyche) olduğunu öne sürmüştüm: Kemalist babalar, “yeni Cumhuriyet’in örnek kızları”nı yetiştirirken mükemmeliyetçi, erkek namusunu ve aile şerefini korumakta son derece titiz ve saplantılı idiler. Gerek cinsel davranış, gerekse ‘modernliğe uygun’ başarılar açısından, ailenin kadın üyelerinin hareketlerini denetleyen sosyal saygınlık nosyonlarına son derece bağlıydılar (Durakbaşa, 1987: 124).

Türkiye’deki feminist tarihsel araştırmalara ve bu çalışma projesine dayanarak, ‘Kemalist feminizm’in 1920’li ve 1930’lu yıllardaki ‘devlet feminizmi’ni aşan bir tarihsel gerçekliğe tekabül ettiğini düşünüyorum. Kemalist feminizmin toplumsal tabanına ilişkin, kadınların kimliklerine ve bireysel hayat hikâyelerine etkileri açısından araştırılacak pek çok konu vardır. Kemalist sosyalizasyon, Türk kadınlarında bireyselliğin ilk tohumlarını atmış, böylelikle kadınlar, cinsiyet statülerini değiştirmeye çalışırken kendilerine bir etik tanımlamaya zorlanmışlardır (Durakbaşa, 1987: 150). Bugünkü Türk feministlerinde de, Kemalist feminizmin izleri hâlâ görülebilir.

Bu çalışmanın amaçlarından biri, toplum içinde daha iyi bir konum edinme mücadeleleri yürüten Türk kadınlarının alternatif bir tarihini sunmak ve 1900-1930 yıllarında, devletin kadının statüsüne ilişkin reformlar yaptığı bir dönemde kadınların 'modernlik' ile 'gelenek' arasında yaşadıkları gerilimleri kendilerinin nasıl gördüğünü ortaya çıkarmaktır. III. Bölüm'de, tarihsel tabloyu farklı bir açıdan yansıtmaya çalışacağım. Bu bölümde, Osmanlı-Türk feminizminin ilk atılımları, bu tarihin genellikle, devlet feminizminin başarıları ve Cumhuriyet reformları çerçevesinde yazıldığı, Türk kadınlarının sadece bu reformlara şükran duyan, pasif aktörler olarak çizildiği göz önünde tutularak yeniden yorumlanacaktır.

II. Meşrutiyet döneminde kadınların eğitimi alanında reformlar yapıldı ve başta çokeşlilik ve görücü usulü evlenme olmak üzere Osmanlı aile sistemi sorgulandı. Bu dönemin entelektüel, sosyal ve politik açıdan canlı atmosferi, yalnızca kadınları milliyetçi örgütlenmelerin faaliyetlerine yöneltmedi, aynı zamanda, milliyetçilerin Osmanlı-Türk toplumunda değişim gündeminin merkezine 'kadın sorunu'nu yerleştirdi. Halide Edib, geleneksel Müslüman bir evde özel hocalardan ders almasının yanı sıra, İstanbul'da bir Amerikan misyoner okulunda eğitim görmüştü. Lise eğitiminin son yılında, özel ders aldığı hocalarından biriyle, ünlü bir matematik ve felsefe profesörü olan Salih Zeki Bey'le evlendi, o sırada gazetecilik ve yazarlık yolunda ilk adımlarını da atmıştı. Halide Edib'in babası İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne mensuptu, kocası da bir entelektüeldi, dolayısıyla dönemin önde gelen erkek reformcu

ve aydınlarıyla entelektüel ve sosyal ilişkiler kurma fırsatı elde etti.

Dağılan bir imparatorluğun ve Türk milletinin doğuş sürecinin dinamikleri, Halide Edib'i aynı anda hem bir milliyetçi, hem de bir feminist olmaya yöneltti. Batılılaşma'nın Osmanlı aydınları için çok uzun bir zamandır kültürel bir hedef olduğu bir dönemde, eğitim reformlarının açtığı alan, ayrıca bir ideoloji olarak milliyetçiliğin ve kadınları Batılılaşma'nın simgesel bir göstergesi olarak aralarına almak isteyen milliyetçilerin iddiaları, Halide Edib'e çeşitli avantajlar sağladı. Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı'nda kadın emeğine duyulan talep bir yana, az sayıdaki iyi eğitim görmüş Türk kadınının Batı dünyasının gözünde Türk milletinin yeni imgesini temsil etmek üzere ortaya çıkması için ortam ideolojik olarak da hazırdı.

Halide Edib'in (1884-1964) incelenecek bir tarihsel şahsiyet olarak seçilmesi, Cumhuriyet'in alternatif bir tarihinin yazılması amacına da hizmet edecektir, çünkü Halide Edib, Kemalist Türkiye'nin hem 'örnek', hem de tartışmalı bir kadınıydı. Atatürk'le ideolojik anlaşmazlıkları yüzünden, kocası Adnan Adıvar'la birlikte yurtdışına gitmiş, İngilizce olarak yazdığı bazı yazılarda da Kemalist Türkiye'de uygulamaya konulan reformların bazılarını ve rejimin despotik karakterini eleştirmişti (Adıvar, 1929).

Tartışmalı hayatı Türk resmî tarihi dışında tutulmuştur. V., VI. ve VII. bölümler, tarihteki konumuna ilişkin daha gerçekçi bir değerlendirme yapmak amacıyla anılarının ve diğer eserlerinin incelenmesine ayrılacaktır.

Halide Edib'in toplumsal-tarihsel konumunu değerlendirirken, iki farklı araştırma alanı saptadım. İlk amacım, Halide Edib'i, bir feminist ve bir modernist olarak incelemek ve modernist söylemlerde bütün dünyada 'yeni kadın'ın, 'modernist kadın'ın oluşumu açısından değerlendirmektir. Cinsiyetlendirilmiş öznelliklerin ancak 'yaratılmış ötekiler'le birlikte anlaşılabileceğine inandığım için, Halide Edib'i yalnız erkeklerle ilişki içinde değil, aynı zamanda Türkiye'nin 'öteki' kadınlarıyla ve kendisini Doğu ve Batı kültürleri üzerine bir yorumcu ve yazar olarak tanıtıp kabul ettirdiği başka ülkelerdeki kadınlarla ilişki içinde tanımlamanın zorunlu olduğunu düşünüyorum. Bu araştırma, bizi, cins kimliklerinin oluşum süreçlerindeki karmaşık öğelere, Türkiye'de modernist erkeklerin ve kadınların yaratılmasına götürecek, ayrıca farklı kültürlerde çeşitli feminist kimliklerin doğmasını sağlayan kültürel formasyon dinamiklerini ortaya çıkaracaktır.

İkinci araştırma alanı ise, Türk modernleşmesinin feminist bir bakış açısından eleştirisini amaçlıyor. Bunun için, esas olarak Halide Edib'in anıları incelenecek, ayrıca diğer yazılı kaynaklardan da yararlanılacak. Türk Devrimi'ne katılmış bir kadının bu devrimi nasıl gördüğü konusunda, Halide Edib'in anıları doğrudan veya dolaylı olarak bize ne söylüyor? Ayrıca, Halide Edib, kadınların konumuna ilişkin modernist söylemleri nasıl içselleştirmiş ve eleştirmiştir? Bir yandan Türk milliyetçiliğine ilişkin tarihsel anlatıları içselleştirirken, bir yandan da Kemalist modernizmi gerçekten eleştirmiş midir? Kendisinin 'modern kadın' kurgusunda ne gibi özellikler

saptayabiliriz? ‘Kamusal bir şahsiyet’, politik mücadele yürüten bir kadın entelektüel, bir kadın yazar olarak olağanüstü başarılar elde eden ‘modern’ bir kadının otobiyografik kurgusunda bastırılmış kadınlık alt-metninin izleri nelerdir? “Kemalist kadın kimliği” üzerine yaptığım daha önceki çalışmada, Halide Edib’i örnek kadın olarak ele almıştım, çünkü Kemalist ortamda ortaya çıkan bir tarihsel oluşum olarak tanımladığım kimlik tipinin ana nitelikleri onun kimliğini de belirliyordu. Yazar, politik aktör ve profesör kariyeri, Kemalist dönemde kadınların elde ettiği avantajlar ve Kemalist reformların kadınlara kamu hayatında açtığı olanaklar ile desteklenmişti. Ne var ki, yaklaşık on beş yıl yurt dışında kalması, beni hayatını ve Kemalist Cumhuriyet’le ilişkisini daha derinlemesine incelemeye yöneltti. Millî Mücadele’nin lideriyle yaşadığı çatışma, Halide Edib’i ilginç bir tarihsel şahsiyet kılıyor: Hayat hikâyesi, bilhassa sürgünde geçirdiği yılların hikayesi, Kemalist Devrim’in ve Türk modernleşmesinin resmî tarihte yer almayan kimi yönlerini ortaya çıkarmak açısından önemli bir kaynaktır.

Halide Edib’in tarihsel eserleri, Türk milliyetçilerinin Türklerin tarihsel karakterini yeniden yazmaya ve dünyaya, emperyalist Osmanlı karşıtı yeni bir Türk imgesi sunmaya çalıştıkları bir dönemin ortak temasını geliştirir (Adıvar, 1930; 1935). Bu yeni imgelerle, çok sayıda etnik topluluk barındıran Osmanlı toplumunda aşağı görülen ‘ilkel köylü Türk’ün nitelikleri yeniden değer kazandı. Gerçi Halide Edib’in eserleri, dönemin milliyetçi ideolojisinin temel öncüllerine aykırı düşmez; ama anıları, aynı zamanda, Kurtuluş Savaşı ve Türkiye

Cumhuriyeti'nin alternatif bir tarihi için potansiyel bir kaynak oluşturur; bilhassa milletin önderi, Türklerin Atası olarak bir Atatürk mistifikasyon ve idealizasyonu yapılmasına meydan okuması önemlidir. Halide Edib'in Kurtuluş Savaşı anıları, o dönemde bir Türk kadınının yazdığı tek tarihsel kaynak niteliğindedir. Eserlerinde, ulusal tarih, kendi hayat hikâyesiyle iç içe geçmiştir. Bu eserler, Halide Edib'in kendisini Millî Mücadele içinde nasıl merkezî bir konumda gördüğünü ortaya koyar.

Halide Edib üzerine böyle bir çalışma yapmanın önemli bir nedeni de, kendisini tarihsel bir şahsiyet olarak ortaya koymaktaki bilinçli ısrarı ve 40'lı yaşlarında otobiyografisini yazarak tarihe ismini yazdırmaktaki kararlılığıdır (Adıvar, 1926; 1928). Mustafa Kemal'in yakın çevresi içinde yer aldığı için, Mustafa Kemal de dahil, Millî Mücadele komutanlarının her birinin çok özel bir portresini çizebilmiş, karargâhların ve meclis oturumlarının arkasındaki hayatın renkli, canlı bir tablosunu sunmuştur. Halide Edib, Mustafa Kemal'in birlikte olduğu kadınlarla, karısıyla ve eski çalışma arkadaşlarıyla ilişkilerinde ne kadar acımasız davrandığını çok açık bir dille anlatır. Dolayısıyla, Halide Edib'in eserleri, Türk Devrimi'nin ikili niteliğini pek rastlanmayan bir bakış açısıyla gözler önüne serer: bir yandan, dine ve geleneğe dayalı cemaat kontrolüne karşı liberal fikirler öne sürülmüş; öte yandan reformcular ve reform kurumları despotik, diktatöryel bir idare sergilemiştir.

Halide Edib'in anıları, olayların içinde yer almış bir kişinin dışarıdan, sürgünden bakışını yansıtır. Sürgünlük konumu, bence, kendi üzerine düşünme ve kültürel eleştiri için çok

elverişli bir durumdur. Ayrıca, bu konum, kültürel olarak tanımlanmış cinsiyet rollerinin ve sınırlarının aşılmasına, 'sabit' değil, 'değişken' bir cins kimliğinin tanımlanmasına imkân sağlar. Halide Edib, Batı'da öncü bir Türk feministi olarak tanınır, gerçi kendisi bu rolü üstlenmemiştir. Bence, o kendisini daha çok bir Türk vatanseveri olarak görüyordu. Gelgelelim, hayat hikâyesi, o dönemin özgürleşmiş bir Türk kadını portresini sunar. İngiltere'de sürgündeyken yazdığı otobiyografisi, kadınlık rolleriyle iç çatışmalarını, sosyal âdetlere tepkisini ve Millî Mücadele içinde ve yeni bir milletin doğuşuna paralel olarak kendi benliğinin oluşumunu yansıtır.

Dahası, Halide Edib'in otobiyografisi, 'Batı' ile 'Doğu'nun kültürel karşılaşmasını, yalnızca farklı kültürlerden kadınların karşılaşması açısından değil, kendi kimliğinin oluşumunda bu kültürel miraslarla karşılaşması açısından da anlattığı için kültürler-arası bir feminizm ve feminist kimlik incelemesi için önemlidir. Bu tema, VII. Bölüm'de, iki İngiliz kadınla Isabel Fry ve Grace Ellison'la temasları üzerinde durulurken daha fazla geliştirilecektir. 20. yüzyıl başlarında Türkiye'deki reformlara tanıklık etmiş bu iki İngiliz kadının, Isabel Fry ve Grace Ellison'ın hayat hikâyeleri, kültürel karşılaşma örnekleri olarak inceleme konusu olacaktır.

Dolayısıyla, sorun, Batılı olmayan bir kültürün yalnızca Batılı feminist fikirlerle değil, aynı zamanda "Batı'nın Doğu mitleri"yle karşılaşmasıdır. Ayrıca, Batı kökenli kadınların, Batılı olmayan bir kültürle ve Batı eğitimi görmüş reformist bir Türk kadını, Halide Edib'le karşılaşması meselenin bir başka boyutudur. Bu kadınların hayat hikâyelerinin ve hayat

stratejilerinin farkları nelerdi ve bu farklar, değişik kültürel oluşumlar ve kendi öznel cinsiyet deneyimleri açısından ne anlama geliyordu?

Isabel Fry ve Grace Ellison'ın Halide Edib'le temaslarının incelenmesi, bu kadınların kendi kadınlık konumlarını tanımlarken kültürel geçmişlerindeki farkları nasıl kullandıklarını ortaya çıkaracaktır.

Kavramlar ve Analiz

Feminist teori ve feminist tarihin sağladığı içgörüler, beni, feminizmin iki ülkede -İngiltere ve Türkiye - karşılaştırmalı sosyolojik ve kültürel bir analizini yapmaya ve bir Türk kadın yazarının, Halide Edib'in anlatılarında 'kültürel karşılaşma' temasını irdelemeye yöneltti. Bu proje, çağdaş feminist düşüncede kullanılan kavramların ve 'başka' feminizmleri incelemek açısından getirdikleri sınırlamaların sorgulanmasını zorunlu kıldı.

Modern Batı düşüncesindeki, kültür/doğa, akıl/duygu, kamu/özel dikotomileri gibi düalizmler dizisi feminist düşünce üzerinde de etkisini göstermiş; Kartezyen düşünme tarzındaki ruh/beden karşıtlığının türevlerini feminizm de üretmiştir. Son zamanlarda, feministler, sex/gender (cinsiyet/toplumsal cinsiyet) ayrımıyla ilgili kendi kavramlarını ve terminolojilerini sorgulamaya başladılar. Bu ayrım feminist söyleme, biyolojik determinizm veya cinsel-anatomik farka dayalı eşitsizliği ortadan kaldırmaya yönelik bir analitik strateji olarak girmişti.

'Gender' kavramı, feminist söyleme, 'sex' terimine dikotomik bir karşıtlık biçiminde girmişti. 'Sex', temel olarak, kişinin

‘biyolojik’ bir niteliği olarak kabul ediliyor, bir şekilde, toplumsal cinsiyet sistemi (sex-gender system) içinde ‘toplumsal cinsiyet’e (gender) dönüştüğü varsayılıyordu (Scott, 1986; Bock, 1991).

> “Bu ‘biyolojik’ ve ‘toplumsal’ dikotomisi, daha önceki doğa/kültür tartışmasını çözüme kavuşturmuyor, sadece yeniden üretiyor.
>
> ...Bu dikotomi, kadının bedensel varlığını, artık geleneksel bir ‘doğa’ya değil, modern bir ‘biyoloji’ye indirgiyor” (Bock, 1991: 8).

Bu anlamda, ‘biyoloji’, insan gövdeleri ile sosyal gruplar arasında ayrım yapmanın modern bir yoludur. Bock’un ileri sürdüğü gibi, feministlerin ve feminist olmayanların bugün kullandıkları biçimiyle ‘biyoloji’, kadının bedenine ve bedensel işlevlerine göndermede bulunur. Kadının bedeni ve bedensel işlevleri aşağı görüldüğünden, tarihsel, sosyo-kültürel bir kategori olarak ‘biyoloji’, ‘bir eksiklik’, ‘insan değerinde bir eksiklik’ yananlamları taşımaktadır (Bock, 1989: 12).

Cinsiyet/toplumsal cinsiyet (sex/gender) ayrımı, cinsiyeti ‘biyoloji’ye, dolayısıyla ‘toplumsalla bağlantısız olan’a dönüştürmüş; bu anlamda kadınların ‘biyoloji’den, kadın biyolojisine atfedilen düşük değerden kurtarılması hedeflenmiştir. Oysa, bu, cinsiyet gözetmeyen bir dilin sınırlamalarını taşır ve kadınların bedenselliklerinden ve kadın bedeninin ödüllerinden yoksun kalması anlamına gelir. Kültürel feministler veya cinsel farklılığa vurgu yapan

teorisyenler, bu ayrımı eleştirerek, çeşitli olumsuzluklar içerdiğini öne sürmüşlerdir. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının, rasyonalist bir ruh/beden karşıtlığının kabul edilmesi ve örtük bir biçimde erkek özne kurgusunun benimsenmesi anlamına geldiği vurgulanmıştır (Plumwood, 1989: 2).

Bu tür cinsiyetten arındırılmış bir söyleme göre, kadınlar ve erkekler 'esas olarak özdeş bireyler'dir ve bedenin cinsiyeti (sex) ile toplumsal cinsiyet kimliği (gender) arasındaki ilişki keyfîdir (Bock, 1991; Gatens, 1983).

> "(Bu söylem), gender'ın bir bilinç meselesi olduğunu, ve beden'in bilincin oluşumu açısından tesirsiz/kayıtsız ve pasif olduğunu varsaymaktadır. Maskülen ve feminen davranışlar, kayıtsız bir bedende bulunan kayıtsız bir bilinç üzerine sosyal olarak nakşedilen keyfî davranış tarzları olarak görülür" (Plumwood, 1985: 5).

Bazı toplumlar, başka toplumlara kıyasla cinsiyetlendirilmiş bedenlerin daha çok ayırdındadır, erkeklere ve kadınlara özgü giysi ve davranış kodlarını iyice ayrıştırır ve cinsel ahlâka ilişkin toplumsal cinsiyet kodları daha belirgindir. Batılılaşmış bir Müslüman toplumu sayılabilecek Türk toplumu, 'gender' terimi bugünkü kullanılış şekliyle 'nötr bedenler' çağrışımı taşıdığı için, sadece 'gender' açısından incelenemez. Kaldı ki, Türkçe'de 'gender'ın karşılığı olan bir kelime yoktur ve 'sex-gender' ayrımı için, bilhassa psikiyatri alanında, ortaya atılan çeviri önerileri, bu ayrımın getirdiği Kartezyen düalite'yi

vurgulamaktadır: Biyolojik cinsiyet (sex) ve toplumsal cinsiyet (gender).

Sandra Harding'in belirttiği gibi, "burada feminist teori ve pratiğin karşısına çıkan sorun iki yönlüdür", çünkü feministler bir yandan "biyolojinin erkekler veya kadınlar için kader olmadığı" konusunda ısrarlı olmak istemekte, bir yandan da şu noktayı savunmaya çalışmaktadır:

> "... insanlar bedenleri olan varlıklardır -hareket halindeki biyolojik maddeye yerleştirilmiş Kartezyen ruhlar değildirler. Kadın bedeni, erkek bedeninden farklıdır. Dolayısıyla, bu farklı bedensel yapıların toplumsal ilişkiler ve entelektüel hayat için doğurduğu sonuçları bilmek istiyoruz" (Harding, 1986: 661).

Belki de, cinsiyetlendirilmiş/cinsellik yüklü (sexed bodies) bedenlerden ve cinsiyetlendirilmiş (gendered subjectivities) öznelliklerden söz etmemiz yerinde olur. Kuşkusuz 'gendered' (cinsiyetlendirilmiş) bedenlerden de söz edebiliriz. Ayrıca öznellikler de, 'sexed' (cinsel tercihlerle belirlenmiş) olabilir, yani eşcinsel, transseksüel, travesti, ve lezbiyen feminist konumlarda olduğu gibi politik açıdan "sexed", başka deyişle, politik bir cinsel kimlikle kurulmuş olabilir. Her ne olursa olsun, bir terim olarak 'sex' genellikle bir sabitliği ifade etmekte, 'gender' ise cinsiyetle ilgili toplumsal süreçlere dikkat çekmektedir. Bir kavram olarak 'gender', tarihsel incelemede bir amaca hizmet etmiş, toplumsal ilişkilerde yeni bir dinamiği, tarihsel süreçlerde -bir sabit durumu ifade eden sex'ten farklı-

yeni bir değişkeni ortaya çıkarmıştır; ‘toplumsal cinsiyet tarihi’ alanındaki çalışmalar, ‘cins’ (gender) boyutunu göz ardı eden bütün tarihsel incelemelerin eksik olduğunu göstermiştir.

Bugünkü kullanımıyla ‘gender’ kavramına ilişkin sorun, devam edegelen cinsiyetçilikten kaynaklanan, erkekler ve kadınlar arasındaki antagonizmlere ilişkin hiçbir şey söylememesidir. Kavram, tarihi ve toplumsal ilişkileri, cinsiyet/cinsellik yüklü (sexed) bedenlerden, bu bedenler arasındaki iktidar oyunundan, belki bizzat cinsellikten (sex) de arındırmıştır.

Terimin bir başka kullanımı, çoğul ‘genders’ ise, toplumsal cinsiyet kimliğini, esas olarak kişinin cinsel etkinlik türü açısından tanımlanan toplumsal cinsiyet sınıflarına indirgemektedir. Aslında istediğimiz şey, ‘gender’ teriminin, toplumsal cinsiyet süreçleri içinde bir toplumsal süreç olarak bedenselliği de içine alacak şekilde kapsamlı bir kullanımıdır; terimin sosyal kimlik kazandırma sürecini cinsel etkinliğe göre sınıflayan, etiketleyen sınırlı bir anlamla kullanımını tercih etmiyoruz. Bock, sex/gender kutuplaştırmasının sınırlamalarını özetleyerek, her iki terimin dikotominin yerini alacak bir ikili kullanımını önerir:

> “Karşı çıkılması gereken ‘gender’ kavramı değil, ‘sex’ ve ‘gender’ın oluşturduğu dilsel ve teorik dikotomidir. Tarihte, beşeri disiplinlerde ve sosyal bilimlerde, şimdiye dek tarihsel araştırmalarda verimli bir şekilde kullanılmış bir prosedürle bu dikotomiye meydan okunabilir: ‘Biyoloji’ terimiyle ilişkilendirilen ‘kadın bedeni, kadın

> bedeninin algılanması ve faaliyetleri' gibi anlamları bir tarafa bırakıp, 'gender'ı, hem fizyolojik, hem de kültürel boyutu içine alacak kapsamlı bir anlamda kullanmak; sex'i de gender'la aynı anlamda kullanmak, böylelikle anlam kutuplaşmaları yerine, anlam süreklilikleri için zemin bırakmak" (Bock, 1991: 9).

'Gender' teriminin önemli bir özelliği, yalnızca kadınları değil, erkekleri de öteki'yle ilişki içinde temsil etmesidir. 'Gender', ilişkisel bir kavramdır. Erkekler ve kadınlar, cinsiyetlendirilmiş, bedensel (embodied) varlıklardır, dolayısıyla, "erkekler evrensel insanlığı hiçbir şekilde temsil etmezler" (Bock, 1991). Feminist tarih, erkeklerin iktidarını ve kadınların erkeklerin iktidarına direnç ve direnişlerini incelediği kadar, kadınların iktidar alanlarını ve erkeklerin kadınlara direnişlerini de inceler. Cinslerarası ilişkilerin dinamiklerinin tarihi, bu iki unsuru da içinde barındırmalıdır.

Geertz'in kültür tanımı -'bir anlamlandırma ağı' olarak kültür- kültürel anlamların üretimindeki iktidar boyutunu gizlemektedir. Kültür yalnız simgesel değil, aynı zamanda politik bir üretimdir de. Belirli bir kültürün ideoloji ve pratiklerinde anlam ve tahakküm iç içe geçer, birbirinden ayrılamaz. Feministler, 'kültür'ün kadınlar için taşıdığı birbiriyle uyuşmayan anlamları irdelemişlerdir, çünkü 'kültür' kadınlar için hem ayrımcılık, hem de güçlenme kaynağıdır.

Cinslerarası ilişkilerde, kadınlar seyrek olarak kültürel anlamları şekillendirecek bir iktidar konumunda yer alırlar; gerçi, ataerkil kültüre boyun eğme biçimlerinin yanı sıra

meydan okuma stratejilerini de barındıran bir ‘kadın kültürü’nden de sözedebiliriz. Farklı kültürler, kadınlara farklı iktidar imkânları ve iktidara ulaşma stratejileri sunarlar. Feminizm, kadın cinsinin savunulması olarak görüldüğü ölçüde, ‘gelenek’, toplumsal cinsiyet farkını biçimlendiren potansiyel bir kültürel kaynak olarak değerlendirilebilir: Bu kaynak, kadınların günlük deneyimlerinde saptanabilir ve kadınların kendilerini ortaya koymaları amacıyla politik olarak dönüştürülebilir.

Caplan’ın deyişiyle:

> “...kadınların hayatlarında erkeklerin tahakkümü altında oldukları alanları tespit edebiliriz, ama bu alanlarda da kadınlar pasif kurbanlar değildir: Üzerlerindeki kısıtlamalar içinde stratejiler yürütmenin yollarını ararlar. Bazı başka alanlarda ise, kadınlar otonomiye sahiptir ve etkinliklerinin değerini erkekler de takdir eder” (Caplan, 1988: 12).

‘Gelenek’, feminist politikada nasıl kullanılabilir? Kadınların gelenekten gelen bilgisi, kadınların alanını ataerkil kültür içinde tanımlar. Hakim değerler, erkek-egemen dünyanın terimleri içinde yer aldığı halde, kadınlar, geleneksel kadın bilgisini, alternatif ahlâk biçimleri, sosyal örgütlenme ve etkileşim değerlerini tanımlamak için kullanabilirler. Türkiye’de kadın akrabalar ve arkadaşlar arasında geleneksel ilişki ağları çok güçlüdür; “kadın kültürü” denebilecek bir

kültür, çoğu kadın için bir kimlik edinme alanı olarak işlev görmektedir.

Ne var ki, kültür, kadınlar için sorunsuz bir alan değildir, hem kimlik kazanma, hem baskıya uğramanın kaynağıdır. Sosyo-kültürel yapılar belirli kimlikleri, belirli kadınlık ve erkeklikleri cinsiyet terimleri içinde oluşturmakta ve bu kimlikleri, kadın ve erkek bireyler, cinse dayalı öznellikler olarak yaşamaktadırlar. Kültürel süreçler öyle bir tarzda işlemektedir ki, kadınlar öznelliklerini, erkeklerden daha fazla, cinsiyetlendirilmiş öznellik olarak yaşamaktadır; çünkü kendi kültürlerinde 'kadınlık zincirleriyle' karşı karşıya kalmakta, erkeklerin temsil ettiklerine inandıkları 'soyut insan' kategorisinin sahteliğini görmektedirler.

Feminist teoride 'toplumsal cinsiyet (gender) tartışması'ndan daha eskiye dayanan bir başka kilit kavram da 'ataerkillik'tir. Bu kavram, feminist metinlerde o kadar kapsamlı ve abartılı bir şekilde kullanılmıştır ki, neredeyse açıklayıcı veya betimleyici değerini büsbütün kaybetmiştir. İşte bu nedenle, bu alanda çalışanlar, kavramın anlamını, belirli bir tür erkek tahakkümüyle, "ataerkil aile-hane"ye dayanan tahakkümle sınırlamak istemektedirler.[3] Dolayısıyla, 'ataerkil ilişkiler', 'ataerkil ahlâk' veya 'ataerkil ideoloji'den söz açabiliriz, ancak ataerkil aile dışındaki kurumlarda, farklı tahakküm ilkelerine göre gerçekleşen böyle bir yapılaşmadan sözederken, kavramı yalnızca bir metafor olarak kullanmalıyız.

"Toplumsal cinsiyet rejimi", ataerkillikten daha genel ve tarafsız bir kavramdır, erkeklikler ve kadınlıkların çoğul tanımları açısından toplumsal cinsiyet ilişkilerinin işleyişinin

analizine imkân tanır. Bir toplumsal cinsiyet rejimi ile hegemonik politik ideoloji arasındaki karşılıklı ilişki, nasıl belirli erkeklikler ve kadınlıkların toplumda 'hegemonik' olarak yeniden üretildiğini ve bu tür cins kimliklerinin bir politik kültürün devamlılığını nasıl sağladığını görmek amacıyla araştırılabilir. Toplumsal kurumlar tek bir ataerkil mantığı temsil etmezler, tersine, bu kurumlar, cins hiyerarşilerinin hem üretildiği, hem de sorgulandığı politik süreç ve iktidar ilişkileri alanlarıdır (Connell, 1987; Kandiyoti, 1990).

Türkiye'de feminist araştırma konuları arasında yer alması gereken bir konu, belirli cins kimliklerinin kurumsallaşması ile genel olarak toplumda iktidar ve tahakkümün kurumsallaşması arasındaki karşılıklı ilişkidir. Bologh, Weber'in kavramlarını eleştirel bir gözle değerlendirirken, bir toplumun politik ekonomisi ile cins kimlikleri arasındaki karşılıklı ilişkiye dikkati çeker. Weber'in yorumcu sosyolojisine tarihsel aktörleri anlamak için kurucu bir dinamik olarak cinsiyeti (gender) sokmaya çalışır.

> "Politik ekonomi ve politik ekonomik değişimler, kültürde yorumlanır, ideolojide haklı çıkarılır, bilinçte içselleştirilir ve cinsiyetlendirilmiş bireysel kimliklerde cisimleşir. Yani, politik ekonomi, cinsiyetlendirilmiş kişilerin eylemleri aracılığıyla kendini yeniden üretir" (Bologh, 1990: 18).

Bence, 'politik ekonomi' kavramı, sosyal tarihin incelenmesi açısından yetersizdir; gerçi cinsiyetlendirilmiş, cisimleşmiş tarihsel aktörler düzeyinde bu tür makro-sosyal süreçlerin

işleyişinin araştırılması, sosyal tarihçi için anlamlı ve verimli bir çabadır. Bu yaklaşım türü, belirli bir toplumda cinsiyetlendirilmiş (gendered) kimlikleri üreten ve yeniden üreten 'cinsiyet rejimlerini' veya sistemlerini, genel sosyal sistem analizinin merkezine yerleştirir. Ne var ki, 'politik ekonomi' kavramı, sosyal ve kültürel biçimler politik ekonomiye indirgenemeyeceği için sınırlayıcı olmaktadır. Bir toplumda hâkim bir politik ekonomi yapısı saptayabiliriz, oysa birbiriyle çatışan, başka başka cinsiyet rejimleri toplumun farklı kurumlarında birarada bulunabilir ve 'cins kimlikleri' veya 'tarihsel aktörlerin cinsiyetlendirilmiş (gendered) kimlikleri', bu farklı cins rejimlerinin belirli kesişim veya birleşim noktalarında eklemlenebilir. Bir toplumdaki politik ekonomi ile cinsiyet rejimi arasında mekanik bire-bir ilişki kurulursa, analiz, indirgemeciliğe düşer.

'Politik ekonomi' yerine 'politik kültür' kavramını tercih ediyorum; böylelikle erkeklerin ve kadınların devlet yapısı ve politikanın nesnelerine ilişkin bilişsel ve duygusal-normatif yönelimleri dikkate alınmış oluyor (Parla, 1991). Feminist analiz, bir cins rejiminin nasıl cins kimlikleri ve cinsiyet ilişkileri için yeni modeller getirebileceğini ve toplumsal değişimde temel bir dinamik haline gelebileceğini göstermiştir. Bu durum, programında kadının statüsüne ve ailede değişime birincil önem veren Türk modernleşmesinde en açık bir şekilde görülür. Türkiye örneği, cinsiyet faktörünün yalnız bir 'epifenomen' olmadığını, tarihsel aktörleri harekete geçiren ve tarihsel değişimi sağlayan temel bir faktör olacak kadar önem taşıdığını ortaya koyar.

Hegemonik ve marjinal maskülinite ve femininite biçimlerinin incelenmesi, bir toplumun politik sosyolojisinin bir parçasıdır, çünkü bu biçimlerin toplumun iktidar yapısı, politik ideolojileri ve projeleri ve sosyal kontrol mekanizmalarıyla ilişkileri önemlidir. Aşağıda, Türkiye'nin 20. yüzyıl başlarındaki modernleşme projeleri, modernleştirici elit arasında yeni bir hegemonik maskülinite ve femininitenin betimlenmesine ağırlık verilerek incelenecektir. Hayat tarzı, zevkler ve habitus[4] gibi kültürel nitelikleri, sosyal sınıfların betimlenmesi açısından temel sayarsak, cinsiyet ideolojilerinin, belirli cinsiyet tiplerinin ve cinsiyet ilişkilerinin farklı sınıf pratikleri, ritüel ve söylemlerinin kristalleşmesi süreciyle nasıl iç içe geçtiğini görebiliriz. Böyle bir yaklaşımla, cinsiyet analizi ve sınıf analizi birbirlerinin temel bir unsuru haline gelir.

Yorum Stratejileri

Kültürlerarası yolculuk, kendi kültüründen farklı bir kültürde yaşamak, kadınlar için, kültürel farklarını geliştirme ve her iki kültürün baskıcı etkilerinden kendilerini kurtarma potansiyellerini kullanmaları açısından en iyi fırsatı sağlar. Böyle bir deneyim, kadınlar için, genellikle hayatları üzerinde daha fazla kontrol kazanmaları ve yapmak istediklerini seçmek için daha büyük bir özgürlüğe kavuşmaları anlamına gelir.

Kadın antropolog da benzer bir konumdadır. Bir başka kültürü inceler ve farklı bilgi gruplarının -antropoloji disiplininin, kendi kültürünün ve incelediği kültürün bilgilerinin- etkileşimine dayanarak kültürü değerlendirir. Kendi benliğine ilişkin bilgi ve benliğin bir hayat hikâyesi

içinde cinsiyetlendirilmiş olduğuna ilişkin farkındalık, öteki kültürü tanıma, bilme ve onun üzerine yazma sürecinde belli bir yere sahiptir. Feminist antropoloji, düşünümsellik konusunu, eleştirel antropolojinin önemli bir boyutu haline getirmiştir. Öyle ki, araştırmacının otoritesi sorgulanmakta; araştırma, diyalojik bir sürece dönüşmekte, bu da, araştırmanın niteliği ve sonucu üzerinde doğrudan etkili olmaktadır (Caplan, 1988).

Araştırma süreci, inceleme nesnesine yönelik yorumsamacı bir yaklaşım getirmekte, araştırmacı kişisel antropolojisinin[5] bilgi üretiminin ayrılmaz ve çok önemli bir parçası olduğunu kabul etmektedir (Okely, 1975, 1986). Caplan'ın deyişiyle,

> "Bu yorumsama çemberidir; yani, esas olarak, bildiğimizi iddia ettiğimiz şeyle hepimizin çok yakın (kişisel, toplumsal ve tarihsel) bir bağı vardır.
>
> Heidegger'in şu görüşü öne sürdüğü rivayet edilir: Belirleyici önem taşıyan şey, çemberin dışına çıkmak değil, çemberin doğru yoldan içine girmektir, çünkü en temel bilgi türüne kavuşma olasılığı çemberde saklıdır; Heidegger'e göre, hakikat sessizlikte veya sözler arasındaki boşluklarda bulunur" (Caplan, 1988: 9).

Judith Okely, Nisan 1989'da ASA Konferansı'nda[6] "Antropoloji ve Otobiyografi" üzerine yaptığı açış konuşmasında, "özgürleştirici bir deneyim" olarak düşünümselliğin, başka kültürleri anlamaya yönelik antropolojik girişimde oynadığı

hayatî rolü vurgulamıştır. Bu konuşmada Scholte'den şu alıntıyı yapmıştır:

> "Saha araştırması ve daha sonra yapılan analiz birleşik bir praxis oluşturur... etnografik durum, yalnızca incelenen yerli toplum tarafından tanımlanmaz, aynı zamanda etnografın 'kafasında' varolan etnolojik gelenek tarafından da tanımlanır. Etnograf sahaya çıktığı anda, yerlinin varsayımları da işlemeye başlar ve bütün bu süreç, karmaşık kültürlerarası dolayıma ve dinamik bir kişilerarası deneyime dönüşür" (Scholte, 1974: 438).

Bu kitap için araştırma yaparken, Batılı olmayan bir kültür üzerine, Batı uzmanlığının disiplin gelenekleri ve konvansiyonları içinde ve yabancı bir dilde çalışıyordum. Bu da, etnografik duruma benzer dinamikleri olan bir durumdu. Hem geldiğim kültür, hem de içinde yaşadığım kültür karşısında bir 'kültürel mesafe' duyabiliyor, böylelikle hem akademi'nin zihinsel haritalarını sorgulayacak, hem de kendi kültürünü 'öteki' olarak gözlemleyebilecek bir mesafede bulunuyordum.

Feministler, bilgiyi, nesnel olarak gözlemlenen, veri şeklinde toplanabilen, dışardaki ampirik gerçeklere yerleştiren pozitivist-ampirisist epistemolojiye karşı çıkarak, herhangi bir araştırma alanında praxis, eylem ve deneyime dayalı yönelimleri bilgi üretimi için önemli bir kaynak saymışlardır (Harding, 1986).

Elinizdeki çalışma, bir veriler toplamına değil, metinlerin incelenmesine dayanmaktadır. Bir Türk kadın yazarın, kültürlerarası deneyiminde ve o deneyime ilişkin anlatılarında, kendi kültüründen ve yabancı kültürden kişilerle temaslarında, kendisinin ve yakın ilişki kurduğu kadınların hayat hikâyelerini etkileyen çoğul kültürel karşılaşmalarına ilişkin metinlerde, onun zamanının ruhunu (Geist) izlemeye çalıştım. Bu kültürel karşılaştırmaları düzene koyma, tarihsel bir bağlamda ilgili her bir kadının hayat durumunun özelliklerini ve kimliğini yansıtan sahneleri saptayıp öne çıkarma sürecine araştırmacı olarak katıldım.

Halide Edib'i sosyal çevresi ve İngiliz kadınlarla temasları bağlamında, 20. yüzyıl başlarındaki Türk ve İngiliz kültürlerinin çakıştığı bir kişilik (persona medium) olarak değerlendirdim. Batılı kamuoyuyla karşılaşmasına ve temaslarına ilişkin anlatıları, ve ayrıca Batılı kamuoyunun onu algılayışını dikkatle inceledim.

Araştırma çoğul kültürel karşılaşmalara dayanmaktadır; bundan dolayı, kullanılan kaynakların çoğu tarihsel kaynaklar olduğu halde, üretilen bilginin temel niteliği antropolojiktir. Araştırma, entelektüel kadın kimliğinin tarihsel bir incelemesidir, "kültürel karşılaşma" kavramı, bir kadın entelektüel ve yazar olarak Halide Edib'in kültürlerarası deneyimini yorumladığı için anlamlı, yararlı bir araç olarak görülmüştür. Temel olarak edebî metinleri antropolojik malzeme gibi kullanacağım: Halide Edib'in eserleri, bilhassa anıları, yazarın Türk kültürüne ilişkin bilgisini gözler önüne seriyor; araştırmacı olarak ben, çoğul benliklerinde -hiç değilse,

biri Türkçe'de, öbürü İngilizce'de var olan iki benliğinde - bilgi üretimine olanak veren çatlakları, yarılma noktalarını keşfetmek için söz konusu eserleri seçici bir gözle değerlendireceğim. Eserleri aracılığıyla çoğul benliklerine katılacağım için, antropoloğunkine benzer bir rol üstleneceğim.

Ben de, kendimi çoğul benlikler olarak yaşıyorum, en başta farklı dillerde var olmam gerekiyor, etnografik duruma benzer bir şekilde, araç olarak metinleri/hayat hikâyelerini kullanarak araştırma nesneleri/özneleri ile öznelerarası bir ilişkiye giriyorum. Kanımca, bu araştırma türünün kolaylıkla yaratabileceği benlik-merkezli yaklaşım tehlikesine karşı mücadele edilecek yollar bulunabilir. Getirdiği sınırlamalara rağmen, bu, feminist epistemolojide ve özgül bir sosyal tarihin yazılmasında anlamlı, geçerli bir çabadır.

Kadınların tarihini yazanlar ve feminist tarihçiler, 'nesnel tarihsel olgular'a ilişkin konvansiyonel tarihin temel nosyonlarına meydan okuyor, marjinalleştirilmiş gruplardaki insanların hayatlarına ve öznelliklerine sözlü tarihçilerin gösterdikleri ilgiden de yararlanarak, kadınların yazdığı farklı hayat hikâyesi biçimlerini öne çıkarıyorlar. Disiplinler arasındaki sınırların yavaş yavaş silinmesi sayesinde, artık tarihçiler, anlatı üsluplarını ve biçimlerini incelemek ve tarihsel öznelerin 'nesnel hakikatlerinin' bir parçası olarak, hayat hikâyelerindeki 'mitleri' betimlemek için edebî analiz ve eleştiriden yararlanabiliyorlar (Samuel ve Thompson, 1990). Linda Gordon, 'olgular'a dayanan realist bir tarih anlayışından tamamen farklı bir tarih yaklaşımını ortaya atarak şöyle der: "Bazılarının yaptığı gibi, nesnel hakikat diye birşey mümkün

olmadığı için, nesnel yalanlar olmadığı sonucuna varmak yanlıştır" (aktaran Israel, 1990: 41).

Aslında, tarihçiler tarihte olayları ve anlamları belirlemeye çalışırken, tarihin nasıl sosyal kişilerin eylemleriyle, aktörlerin duygusal, ahlâkî katılımıyla yapıldığını göstermeye yarayan bir araç olarak sosyal biyografiyi kullanıyorlar. Örneğin, Angela John'un Lady Charlotte biyografisi, tek bir hayatın hikâyesinin kurulmasının çok daha ötesinde bir çalışmadır; o hayat aracılığıyla bir dönemin sosyal tarihi aydınlığa kavuşur (Guest ve John, 1989). Kali Israel'in esin verici makalesinde açıkladığı üzere, Viktorya dönemi leydileri hakkında yazmak, bir kaleydoskop içinde yazmaya benzer, çünkü burada söz konusu olan, bu kadınların hayatına ve edebî imgeleme etki yapan Viktoria dönemi mitlerinin şekillendirdiği bir imgenin temsilidir (Israel, 1990). Dolayısıyla edebî metinlerin okunması, kurgulardan bireysel hayatlara veya şimdiden geçmişe projeksiyonlar yapmaktan kurtulmayı sağlayacak, tarihçinin kendi önyargılarıyla savaşmasını kolaylaştıracak belirli stratejiler geliştirmeyi gerektirir. Zemon Davis, "Bu insanları, kendi imgemde şekillendirmeden nasıl yeniden yaratabilirim?" diye sorar. Ardından, geçmişteki insanları, hayatları ve 'geçmiş gerçekliği' anlatacak stratejiler önerir. Geçmişle bir diyalog kurulması, hatta bir tartışmaya girilmesi, incelediği metinlere kendilerini savunma olanağı tanınması önerisinde bulunur. Geçmişin farklılığı için alan yaratılmasına yönelik bir başka strateji ise, tarihçinin anlatısının aynı anda birçok düzeyde ilerleyecek şekilde yapılandırılmasıdır. Anlatılarda çatışmalara, çelişkilere yer tanımak, bazı bölümlerde analitik, bazı

bölümlerde anlatısal olan eklektik bir tarih metniyle yetinmek büyük önem taşır, çünkü tarih mantıksal bir kurgu değildir ve geçmişteki kişiler tek bir şema içine oturtulacak şekilde zorbalığa tâbi tutulmamalıdır (Schwegman, 1991: 133).

Ben, kendi çalışmamda, 'kültürel karşılaşma'yı Zemon Davis'in 'diyalog' dediği şeye benzer bir kavram olarak tanımladım: 'Kültürel karşılaşma', çeşitli feminist kimlikleri doğuran kültürel oluşumun dinamiklerini ortaya çıkarmak için kullanılan bir araçtır. Kavram, Halide Edib, Grace Ellison ve Isabel Fry arasındaki ilişkilerin betimlenmesini yalnız mümkün kılmamış, aynı zamanda buna canlılık kazandırmıştır. Bu kadınların entelektüel kadınlar olarak gelişiminde, konvansiyonel cinsiyet rollerini ve kendi kültürlerindeki cins nitelemelerini aşmaları açısından kültürlerarası deneyimin önemini görüyoruz. Bizzat bu deneyim, 'femininite'nin sorgulanması ve bir entelektüel kadın kimliğinin tanımlanması için yeni kaynaklar aranması sonucunu doğurmuştur. Halide Edib'in siyaset sahnesinde bir kadın olarak yaptığı atılım, oluşturulan bu karşılaştırmalı çerçeve içinde daha belirgin hale geldi.

'Kültürel karşılaşma'nın, Batılı feminist düşüncenin bakış açısını ve Batı feminizmindeki 'feminist ortodoks tavırları' yeniden düşünmek ve eleştirmek için yararlı bir kavramsal araç olduğunu gördüm. M. Wollstonecraft'ın *Vindication* adlı eserini, Batı feminizminin paradigmatik bir metni, modern femininitenin evrensel tanımlanışının belirli boyutlarını ortaya koyan, öne çıkaran bir 'büyük anlatı' olarak kullanacağım. Bir bakıma, bu çalışma, belki de Wollstonecraft'a haksızlık edecek;

çünkü, temel olarak, kadınların ahlâkî ve sosyal varlıklar sayılması hedefi uğruna kadın cinselliğinin bastırılması zorunluluğunu getiren 'büyük anlatı'yla çelişen diğer eserleri ve kişisel hikâyesi dikkate alınmayacak. Böyle bir metin okumasını ise, yalnızca bir örnek üzerinde, bir Türk kadın yazarın otobiyografik eserleri için yapmaya çalıştım, böylece modernlikle özdeşleştiği ve modernliğe direndiği ve duygusal tepki gösterdiği kerteleri ortaya çıkardım.

Araştırma sorularını bir dizi 'kültürel karşılaşma'ya göre belirlemek, 'bilme' sürecinin eşitsiz niteliğinin sorgulanmasını sağlar. 'Bilme' süreci, temel olarak, araştırmacı ile akademi arasında, Batı disiplinleri ile Batılı olmayan kültür arasında, ayrıca araştırmacı ile araştırma nesnesi (ya da nesneleri) arasında eşitsiz bir ilişki getirir. 'Karşılaşmalar' üzerine bilgi, araştırmacının epistemik içgörüsünü canlandırmak üzere kullanılmıştır.

Burada Talal Asad'ın sorusunu tekrarlamak istiyorum: "Kültürel çeviri mümkün müdür?" (Asad, 1985). Bu soruya benim cevabım ise, kültürlerin birbirine çevirilemezliğinden, farklı kültürlerdeki öznellikler hakkında karşılaştırmalı bilgi üretmek için yararlanmaktır. Ardından, Geertz'ün iyi bir etnografi için önerdiği gibi, karşılaşmalara ilişkin ve kültürlerarası uçurumlara ilişkin 'katmanlı bir tasvir'le yetinebiliriz. Çeviri ve eşit terimlerle karşılaştırmanın olanaksızlığı, çalışılan kültür ve özelliklerinin özgüllüklerini ortaya çıkarmaya yarayabilir. Bu, ayrıca, femininite'ye ilişkin ortodoks tutumlara ve feminist ortodoks tutumlara karşı mücadele etmek ve alternatif bir cinsiyet ilişkileri dünyası için

politik imgelemi eleştirel biçimde harekete geçirmek açısından yararlı bir yöntemdir.

1 Bkz. Neşe Düzel, Pazartesi Konuşmaları, Nuray Mert'le görüşme, *Radikal* gazetesi, 24 Mayıs, 1999, s.6.

2 *Tarih ve Toplum* (1984), *Toplumsal Tarih* (1994) dergilerinde,Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı'nın düzenlediği toplantılarda bu eğilim gözlenmektedir.

3 Weber'in "ataerkil düzen" (patriarchalism) tanımı, ataerkilliği hanehalkı veya ailedeki iktidar ilişkileriyle sınırlamaz, usta veya hâminin serfler, lord'un hizmetindekiler, prensin görevliler, soylular ve vasallar, patrimonyal lordun ve egemen prensin uyruklar üzerindeki iktidarını da kapsar (Bologh, 1990: 2). Bütün bu tahakküm ilişkilerinin ortak yönü, geleneğin, patriark'a kişisel itaati katı hiyerarşik yapılanma içinde oluşturmasıdır. Bu kapsamı genişletilmiş tanıma göre, ataerkillik, bütün bir sosyal düzenin veya aile dışında bir kurumun yapılanmasını anlatan bir tahakküm tarzıdır. Dolayısıyla, 'ataerkillik kavramı', yalnızca erkekler ve kadınlar arasındaki, babalar ve oğullar arasındaki ilişkileri değil, bütün tahakküm ilişkilerini incelemeye elverişli bir analitik değer kazanır. Ayrıca, ataerkilliğin bu kullanımı, aile içindeki kocalar ve karılar, babalar ve oğullar arasındaki ilişkileri 'ataerkil' nitelikte sınırlamaz.

4 Bourdieu, 'habitus'u, "bizi belirli bir dünya kavrayışına yönelten ve pratiklerimizi şekillendiren devraldığımız yönlendirici (generative) şemalar sistemi" diye tanımlar.

5 Judith Okely, "kişisel antropoloji" terimini Pocock'tan almıştır; bkz. Pocock, 1973.

6 Makaleler derlemesi kitap halinde yayınlanmıştır: Okely ve Callaway, 1992.

BİRİNCİ KISIM

Modernizm Olarak Feminizm

İKİNCİ BÖLÜM

KADINLARIN ÖZGÜRLEŞİMİ İÇİN MODERNİST PARADİGMALAR

Feminizm, kadınların, çeşitli toplumsal rol ve işlevlerde hareketliliğini savunur. Kadınların modern hayatın bütün alanlarına erkeklerle eşit olarak katılabilmelerini savunduğu ve modern dünyanın 'özgür' bireyleri olmalarını engelleyen sosyal kısıtlamalara, geleneğin zincirlerine karşı mücadele ettiği için modernist bir harekettir. Tek tek kadınlar için, feminizm, genellikle, hayranlık duyulan, yerleşik "eksiksiz kadınlık" idealinin sorgulanması ve modern düşüncelerin oluşturduğu bireysel bağımsızlık, özgürlük ve kendini keşfetme ruhu için toplumda genel kabul gören kadın statüsünün güvencelerini bir yana bırakma anlamına gelir. Feminist sorgulama, kadın konumunun getirdiği zincirlerin farkına varılmasıyla başladı ve feminist talepler, genellikle, eksiksiz yurttaşlık hakları ve kadınların yoksullaşmasına karşı korumacı, kadın cinsini kollayıcı nitelikte tedbirler çerçevesinde oluşturulup ortaya atıldı.

> "Kadınların, Sanayi Devrimi'nin ardından doğan modern dünya, teknoloji ve büyük kent merkezleriyle ilişkileri, çoğu feminist analiz için bir çıkış noktası olmuştur. Ayrıca,

> bazı feministlerin tersini ispatlamak için büyük gayret göstermelerine rağmen, Cosmo'nun dünya görüşüyle kadın hareketinin paylaştığı dünya görüşünün örtüştüğü pek çok nokta olmuştur" (Mc Robbie, 1984: 130, 131).

Kitabın bu kısmında, her bir altbölümde, gerek ideoloji ve daha soyut olarak modern insan öznelerin oluşumu düzeyinde, gerekse Türkiye'nin modernleşme deneyiminde cins kimliğine ilişkin toplumsal süreçler düzeyinde, feminizm ile modernizm arasındaki ilişkinin bir yönü üzerinde yoğunlaşılacaktır. İkinci Bölüm, Wollstonecraft'ın *Vindication* (1792) adlı eseri üzerine bir değerlendirmeyle başlıyor; çünkü bu eser, modern feminizmin köklerinin Aydınlanma düşüncesi içinde olduğunu ortaya koyar, ayrıca, paralel bir örneği -Türk Aydınlanması da diyebileceğimiz- Türk modernleşmesinin ilk örneklerinde bulunabilecek bir kadın kurtuluşu paradigması sunar.

Wollstonecraft'ın eseri çağdaş feminizm için paradigmatik bir metindir; çünkü Aydınlanma düşüncesindeki erkek-merkezli insan öznelliğinin feminist bir eleştirisini getirerek, kadınsı duyusallığın' (female sensuality) kadınlar için yıkıcı sonuçlarını gören bir feminist tutum tanımlamanın getirdiği gerilimleri gözler önüne serer.

> "Wollstonecraft, kitabı boyunca, kadınların, bağımsızlıkları ve rasyonel varlıklar olarak kabul görmesiyle uyumlu bir şekilde duyusal ve duygusal mutluluğu yakalayıp yakalayamayacakları ve böyle bir

> mutluluğun nasıl mümkün olacağı sorusuyla boğuşmuştur” (Grimshaw, 1989: 14).

Kadınların eğitim görmesini ve ‘toplumsal kurtuluşu’ savunmaya yönelik genel çerçeve, ‘toplum’dan önce bir hipotetik doğa durumu olduğu şeklindeki temel Aydınlanma postülası tarafından şekillendirilmiştir.

> “Doğa ve kültür kategorileri, Aydınlanma’nın neredeyse bütün cepheleri için mutlak önem taşıyordu. Toplumsal hayatın, içinden belirli bir aşamalar dizisinden geçerek doğduğu hipotetik bir doğa durumu ile toplumun karşılaştırmasını yaparak, toplumun değerini belki de gelmiş geçmiş en köklü yeniden sorgulamaya tâbi tutmuştu” (Tomaselli, 1985: 106).

Aydınlanma’nın mirasına göre, özgürleşim (emancipation), rasyonel insanî öznelerin Akıl’ı özgürce işletmesiyle gerçekleşebilirdi. Ne var ki, rasyonellik cinslendirilmiş bir yapıda ortaya çıkmış, “feminen’in aşılması olarak kavranmış” ve “bizzat ‘feminen olan’ da, böyle bir yapı içindeki yeri ile kurgulanmıştır” (Lloyd, 1984: 104). Aynı mantık izlenerek, kadınların erkeklerden daha fazla ‘bedensellikleriyle bağımlı’ oldukları kabul edilir; ayrıca, erkekler, ‘kendini bu hapishanenin ötesinde düşünebilen’ akıl yeteneğiyle, özgür ‘rasyonel özneler’ olmaya daha çok adaydır (Parsons, 1987: 4). Lovibond’un deyişiyle, “Aydınlanma’nın ‘özgürleşim’, ‘otonomi’, vb kavramlara dayanan retoriği, temel olarak, ‘bedende cisimleşme’ durumundan bir kaçış fantezisi sunmuştur”

(Lovibond, 1990: 12); 'bedende cisimleşme durumu', genellikle, kadın konumuyla bağlantılı, hatta onunla özdeş sayılmıştır.

Kadınların 'toplumsal kurtuluşu' fikri, Aydınlanma mirasının bu tür varsayım ve genel kabulleriyle yüklüdür. 'Toplum öncesi'nin 'doğa durumu', hatta 'hayvanî durum' olarak kurgulanması, insanî / sosyal varoluşa antitez olarak kurulması, her türlü Aydınlanma düşüncesi için temel bir fikirdi ve bu fikrin Türk Aydınlanması'nın modernleşme söyleminde de yankıları görülür.

Ulus-devletler döneminde, modernist elitler, bu fikri alarak, modernleşen uluslar için organizmacı sosyolojik modellerin ve sosyal mühendislik projelerinin formülasyonunda kullanmıştır. Bu tür formülasyonlara göre, 'ulus-devlet' toplumsal bir varoluşun en ileri aşamasıdır ve bütün 'ulus-öncesi' toplumsal biçimler, 'toplum-öncesi'yle neredeyse aynı aşağı statüde sınıflandırılır. Türk kadınlarına ve onların bir ulus-devletin mensupları olarak 'sosyal' bir statüye yükselmesine ilişkin böyle bir paradigma örneği, Türk feminizminde hâkim 'kadınların toplumsal kurtuluşu' temasını ortaya koyacaktır. Wollstonecraft'ın *Vindication* adlı eserine ilişkin analiz de, bu paradigmadaki temel kavramlar çerçevesini gözler önüne serecektir.

M. Wollstonecraft'ın *Vindication*'ı: Batı Feminizmi İçin Paradigmatik Bir Metin

Mary Wollstonecraft'ın *Vindication of the Rights of Woman* (1792) adlı kitabı, yalnız İngiliz feminizmi değil, genel olarak uluslararası feminizm için klasik bir feminist teori eseri haline gelmiştir. Wollstonecraft'ın kitabında sunduğu argüman,

çağdaş feministlere fazla ahlâkçı, ihtiyatlı, hatta muhafazakâr gözükmektedir; ama *Vindication*, Aydınlanma'nın 'insan yetkinleşebilirliği' retoriği içinde kalsa da, bir feminist çizginin temel öncüllerini ortaya koyduğu ve kadınlık durumunun tanıdık sorunlarıyla uğraştığı için, bugün de yeniden okunmayı ve üzerinde durulmayı hak eden bir eserdir.

Fransız Devrimi'nin ilkelerinden esinlenen Wollstonecraft, İnsan Hakları'ndaki (Rights of Man) temel ilkelerin kadınlar için geçerli olması gerektiğini öne sürme cesareti göstermiştir. Böylelikle, kadın cinsinin ezilmesine karşı çıkarak, öncü bir feminist eser yaratmıştır. Wollstonecraft'a göre, eğer erkeğin aklı, onu hayvanlık durumundan uygarlık durumuna yükseltmişse ve akıl yürütme yeteneği eğitimle kazanılıyorsa, o zaman kadın da, eşit ölçüde eğitilerek aklını kullanma gücüne güvenir hale gelmelidir; böylece kadınlar da erkeklerle aynı statüye kavuşmaya lâyık olacaktır. Bu anlamda, Wollstonecraft'ın argümanı, esas olarak, 'vahşi'nin tersine akıl yürütebilen 'rasyonel bir yaratık' olarak tanımlanmış genel, kapsayıcı bir 'insan' kavramına kadının da dahil edilmesine dayanarak, erkek kadın eşitliğinin savunulması üzerine kurulmuştur.

Eser, kadın cinsi hakkındaki genelgeçer kabullere; kadınları, amacı erkekleri cezbetmek, memnun etmek ve avutmak olan narin, güzel varlıklar olarak betimleyen 'uydurma dişil cinsel karakter'e karşı feminist bir manifestodur. Feminist düşünce perspektifinden bakıldığında, kadın cinsi için çizilen cinsel karakterin gerçek değil, uydurma olduğunun ve bu karakterin tanımının, erkeklerin kadın cinsine ilişkin varsayımlarına ve

kadın cinsinden beklentilerine dayandığının savunulması, anlam taşımaktadır. Wollstonecraft'ın erkekler ile kadınları iki cins sınıfı sayması ve cinslerarasındaki iktidar ilişkilerini görmesi önemlidir: Erkekler, kadınların nasıl süslenmesi, nasıl hissetmesi ve kendilerinin ihtiyaçlarını karşılamak üzere duygularının nasıl şekillenmesi gerektiği konusunda kadınlar için tanımlar getirirler.

Wollstonecraft, yaşadığı dönemde, kadın cinsine, "bir cinsel karaktere ilişkin hâkim görüşe" saldırılar yöneltirken gayet radikaldi. Aslında aristokratik kadınlık modeline göre kurulmuş olan 'femininite'ye saldırısı, duyarlılıkları ve akıl yürütme yeteneğinden yoksun oluşları yüzünden aşkın ve erkek duygularının tutsağı olan kadınlara yöneltilmişti doğrudan doğruya. Zaman zaman retoriği son derece sertleşir. Örneğin, kadınları, hiçbir işe yaramayan "zarif, evcil vahşiler" diye niteler ve "tüylerini kabartıp, bir tünekten öbürüne sahte bir heybetle süzülmekten başka yapacak bir şeyi olmayan, kafesler içindeki tüylü yaratıklara" benzetir (Wollstonecraft, 1988: 146). Wollstonecraft, yüceltilen feminen imgeyi, hanımefendi tavırlarını ve kadınların elindeki 'cinsel imtiyazları' yerden yere vurur çünkü bunlar erkeklerin yarattığı imgeyle, sadece haz ve aşk nesnesi olan kadın imgesiyle "zehirlenmiştir."

Kanımca, yazarın kadınlara yönelik alaycı üslubu, paradoksal biçimde, kitabın gücünü oluşturmaktadır; bu üslupla yazarak uyguladığı strateji, durumun eksiksiz bir tablosunu çizip, tam tersi bir imgeyle karşılaştırması sayesinde, yazar, belirli bir 'feminen imge'yi sarsmayı ve okurunu

alternatif bir ‘femininite’ arayışına yöneltmeyi başarmıştır. Yeni bir kadın kavrayışı ve yeni bir femininite kurgusu olmaksızın kadın hakları savunulamazdı.

Kitabın giriş bölümünde, Wollstonecraft kendi cinsinin mensuplarına şöyle seslenir:

> “Benim cinsime mensup olanlar, onları, büyüleyici zarafetlerinden söz açıp pohpohlamak ve sanki kendi ayakları üzerinde tek başına duramayan, sonu gelmeyen bir çocukluk çağında yaşayan kişiler olarak görmek yerine, rasyonel varlıklar gibi değerlendirirsem, umarım beni bağışlarlar.
>
> Gerçek vakar ve insanca mutluluğun nelerden oluştuğunu içtenlikle dile getirmek istiyorum. Hem beden, hem de zihin gücü edinmeyi arzuluyorum, ayrıca kendilerini, yumuşak görünüşün, kırılganlığın, hassaslığın ve ince zevklerin, zayıflık belirtileriyle neredeyse eşanlamlı hale geldiği konusunda ikna etmek istiyorum. Yalnız merhamet nesneleri olan varlıklara ve merhametin kardeşi kabul edilen aşk türüne çok geçmeden burun kıvırmak gerekecektir” (Wollstonecraft, 1988: 81-82).

Wollstonecraft, tezini son derece açık bir dille savunur. Rousseau’ya, onun savunduğu devrimci ilkeler çerçevesinde kendi tezleriyle karşı çıkan Wollstonecraft, kadın cinsinin de bu çerçeveye alınması gerektiğini öne sürer ve akıl yürütme gücünü ve Akıl yoluyla ulaşılabilen bütün insanî erdemlere ve yetkinliğe kavuşmaları için kadınlara erkeklerle eşit fırsatlar

verilmesini talep eder. Yazarın, kadınlar için geliştirmeye çalıştırdığı yeni Erdem anlayışında Akıl'ın önemini ortaya koyan görüşleri, Vindication'dan aşağıya alınan pasajlarda yer alır:

> "En iyi eğitim .... bireyi bağımsızlık sağlayacak erdemler yoluyla 'kadın olarak yetkinliğe' kavuşturmaktır. Aslında, erdemleri kendi aklını kullanmasından gelmeyen herhangi bir varlığa erdemli demek saçmalıktır.
>
> Bu, Rousseau'nun erkeklerle ilgili görüşüydü; ben bu görüşün kapsamına kadınları da alıyorum ve inanarak iddia ediyorum ki, kadınlar, maskülen nitelikleri edinme yolunda bir çaba gösterdiklerinden değil, sahte incelik kazanmaları yüzünden erdemler alanının dışında kalmışlardır.
>
> Gelgelelim, kadınların hükümdarlar gibi yüceltilip el üstünde tutulmaları öylesine zehirleyici ki, devrin âdetleri değiştirilip daha makul ilkelere dayandırılana kadar, aslında kendilerini aşağılayarak elde ettikleri gayri meşru iktidarın başlarına gelen bir felâket olduğu konusunda kadınları ikna etmek imkânsız denecek kadar güç olabilir" (Wollstonecraft, 1988: 103).

"Kadının yetkinliği" yerine "insanın yetkinliği" diyerek yazar, kadınlar için yeni bir ahlâk da öneriyordu. Ayrıca, mevcut kadınlık imgesini sarsmakla kalmıyor, o güne kadar maskülen nitelik veya erkeğe has erdemler denen şeyleri insan

erdemleriyle eşitleyerek mevcut erkeklik tasavvurunun da altını oyuyordu.

Wollstonecraft, kitabın giriş bölümünde, özellikle erkeklerden gelebilecek suçlamalara, yani ‘feminite’yi reddetmesinin kadınların erkekleşmesi sonucunu doğuracağı tezine çok kesin bir dille karşılık verir.

> “Bütün bunlardan kolayca nasıl bir çıkarım yapılacağını gayet iyi biliyorum. Dört bir yanda erkeksi kadınlara karşı tepkiler, şikâyetler duyuyorum. Ama nerede bu erkeksi kadınlar? Eğer erkekler bununla söz konusu kadınların avcılık ve atıcılık tutkusunu eleştirmek istiyorlarsa, ben de bu koroya yürekten destek veririm; ama eğer bu eleştiri, erkekçe erdemlerin taklidine veya daha doğru bir deyişle, insan karakterini soylulaştıran ve kadınları hayvanlık durumundan çıkarıp insanlık durumuna yükselten yetenek ve erdemlerin elde edilmesine yönelik ise, konuya felsefî bir gözle bakan herkes, benimle birlikte, kadınların günden güne daha çok, daha çok maskülen olmasını dileyecektir sanıyorum” (Wollstonecraft, 1988: 80).

Wollstonecraft, kadınlar için yeni bir ahlâk tanımlamaya çalışırken, ahlâkçıların, kadınları insanî yetkinliğin temel araçlarına ulaşmaktan alıkoyan cinsiyetçi tutumuna karşı itirazını yükseltmiştir. Geleneksel âdetlere uygun biçimde, erkeği hoşnut etmek, sevilmek ve hayran olunmak üzere yetiştirilen kadına, kendi aklını kullanma, yani insan türünün

en ayırt edici erdemine kavuşma hakkı tanınmamaktaydı. Wollstonecraft'ın deyişiyle:

> "...kadın ruhuna bu üstünlüğe sahip olma fırsatı verilmemektedir. Kadın ile akıl arasında her zaman erkek bulunmaktadır. Kadın, daima, sadece, dünyayı üstünkörü görmek, her şeye inanıvermek için yaratılmış bir varlık olarak gösterilmektedir. Oysa bu hayalî teorileri bir yana bırakıp, kadını bir bütün olarak değerlendirirsek, bir erkeğin parçası olmak yerine kendi dilediği gibi olmasına fırsat tanımamız gerekir... eğer kadın akıl sahibiyse -bir an için bunu sorgulamadan kabul edeceğim- o zaman sadece erkeğin teselli kaynağı olmak için yaratılmış değildir ve cinsellik insan karakterini yok etmemelidir" (Wollstonecraft, 1988: 142).

"Bir bütün olarak kadın" algılayışı, kadının kendi ahlâkını kuran 'rasyonel/ahlâkî' bir varlık olarak değerlendirilmesi, feminist düşüncede bir paradigmayı başlattı. Ayrıca feminist bakış açısından, Wollstonecraft'ın, kadının tâbi/aşağı statüde bulunmasının suçunu erkeklere, bilhassa 'cinsel zorbalar' kimliğiyle erkeklere yüklemesi de anlamlıdır. Cinsellik, kadının ezildiği merkezî alan haline gelmişti; ama Wollstonecraft, bu alanda herhangi bir alternatif anlayış sunamadığı için, 'insan karakteri' nosyonuyla ve bu karakterin ayırt edici yanını 'rasyonel' olarak tanımlamakla yetinmek zorundaydı.

Kadınlar için aşk ilişkisinde tek seçeneğin bir cinsel nesne sayılıp aşağılanmak olduğu bir ilişkiler sisteminde cinselliğin ve

duygusallığın bastırılması anlaşılır bir şeydir. ‘Cinsel olan’ı daha radikal bir biçimde sorgulamak için feminist düşüncenin nitelik değiştirmesi gerekiyordu, böylelikle, cinsel ilişkinin kendisinde var olan nesne ilişkileri değiştirilerek hem erkekler, hem kadınlar alternatif cinsellikler yaşayabildi. Cinsel özgürlük hareketleri ve çağdaş felsefeler, bilhassa 20. yüzyılın ikinci yarısında üretilen felsefeler, Wollstonecraft’ın düşüncesini şekillendiren hem ‘cinsellik’ kavramını, hen de ‘insan karakteri’ kavramını kökten değiştirdiler. Püriten gelenekteki cinselliğin kısıtlanması ve Aydınlanma düşüncesindeki aklın üstünlüğü, Wollstonecraft’ın fikirleri üzerinde doğrudan etkisi olan, -biri özgül, biri daha genel- iki temaydı.

Ne var ki, Wollstonecraft’ın eserinin dikkatli bir okuması, bugün yalnız düşüncede değil, aynı zamanda eylemde de pek çok farklı yöne yönelen çağdaş feminist düşüncenin ilk izlerini bulmamızı sağlayabilir.

Brody’nin *Vindication* okumasına göre, kitapta geleneksel liberal feminist bir argümandan daha fazlası bulunabilir; aslında, erkeklere ‘duyusal zorbalar’ saldırısını yöneltmesi, Wollstonecraf’ı kadınların erkeklere tabiyetinin cinsel politika alanındaki ilişkilerden kaynaklandığını savunan ve kadınları bir cins grubu sayan radikal feminist analize yaklaştırır (Brody, 1983: 43-44).

> “... kamu ile özel arasında kurduğu keskin dikotomiye göre, politikanın dışında kalan tutku hayatı, akıl hayatının antitezi haline gelir” (Brody, 1983: 44).

Wollstonecraft'ın analizinden çıkan sonuç, ataerkil toplumlarda eviçi hayatın cinsel politikasının kadınlar için kaçınılmaz bir biçimde baskıcı olacağıdır. Wollstonecraft, kadınları erkek arzusuna tâbi kılan ve onların erkeklerle eşit yurttaşlar olmalarını veya politika dünyasının eşit üyeleri olmalarını engelleyen şeyin kadınların özel alana hapsedilmesi olduğunu sezmiştir. Yazara göre, femininite ile ilgili sahte argümanlar ortaya atan duyusalcılar (sensualist), kadınları, bütün alanlarda, yalnız politikada değil, evlilikte de, ahlâkî varlıklar olarak sorumluluktan yoksun bırakmaktadır.

> "...kadınları insan saymayıp 'dişi' olarak görerek, sevecen eşler ve rasyonel annelerden çok, çekici metreslere dönüştürme gayreti içindeler... kadınların yerine getirmesi gereken farklı görevleri olabileceğini kabul ederim, ama bunlar insanî görevlerdir, bu görevleri yerine getirirken uyulması gereken ilkelerin de, ısrarla iddia ediyorum ki, insanî ilkeler olması gerekir (Wollstonecraft, 1988: 78, 139).

Brody'ye göre, Wollstonecraft'ın önerdiği, arkadaşlığa ve paylaşmaya dayalı ideal evlilikte duyusallık ve tutkunun bastırılması, eviçi hayatın yurttaşlık bakımından önemine yeni bir yorum getirir: Evlililiğin düzenlenmesinde ve çocukların eğitiminde karı ve kocayı yurttaş-anne ve yurttaş-baba olarak görür, böylelikle kadın ve erkek, eşit, rasyonel ve ahlâkî varlıklar olarak sorumluluklarını ve görevlerini yerine getirirler.

> “...Wollstonecraft’ın çizdiği çerçeve içinde ‘özel’ alanı cinsel istek oluşturur. ‘Özel’ alan, cemaat hayatının kamu alanıyla keskin bir karşıtlık içindedir. Ayrıca, cemaat hayatında görevin rasyonel biçimde yerine getirilişinden tamamen kopmuş ve ‘özel’ niteliğiyle, cinsel istek -benlik içindeki duygu anarşisi- her zaman tehlikelidir. Eviçi alanına ve yurttaşlık alanına aynı mercekten bakan Wollstonecraft, yurttaşın kamu hayatı ile ‘tutkulu benliğin’ özel hayatını birbirinden ayırır” (Brody, 1983: 51).

Wollstonecraft’ın eseri, aile ve evliliğin yürekli, ama dengeli ve muhafazakâr bir değerlendirmesi olarak okunup, ‘aristokratik bir femininite’ye karşı bir ‘orta sınıf femininitesi’ -ve bir orta sınıf maskülinitesi- veya daha genel olarak bir orta sınıf ahlâkı formüle etme girişimi sayılabilir. Ama eser, daha radikal feminist bakış açısından da okunabilir. Brody, Wollstonecraft’ta cinsellik ve kadın haklarını yeniden yorumlarken bunu yapmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, eser, kadınların politik olarak ezilmesi ile cinsellik arasındaki ilişkiyi teorize etme yolunda bir çaba olarak görülebilir.

> “Wollstonecraft kadınları evin dışına çıkaramıyorsa veya bunu istemiyorsa, o zaman, içinde kadınla birlikte evi devlete doğru yaklaştıracaktır” (Brody, 1983: 53).

Dolayısıyla, Wollstonecraft’ın argümanı, politik dünya içinde ‘eviçinin politikleştirilmesine’ yönelik öncü bir girişimdi. ‘Cinsel olan’ı değilse de, ‘eviçi’ni politize etme yolunda feminist bir çabaydı.

Aşağıda, Wollstonecraft'ın karşılaştığı ikilemi genelleştirerek, erken dönem Türk feminizminde 'cinsellik', 'toplumsal varlık', 'insan' ve 'kadınlık' (femininity) kavramlarına ilişkin düşünme biçimiyle bir paralellik kurulmaya çalışılacak.

Wollstonecraft, kadınları cinsel varlıklar, erkekler için arzu edilen, çekici nesneler olarak algılayan köklü anlayışla mücadele etmişti. Eviçi ilişkilerde, özellikle cinsel ilişkilerde kadınların nesne statüsünde bulunması sorununu çözmeye çalışmıştı. Kadına cinselliğinden ötürü verilen statü, bağımsız bir kimlik ve erkeklerle 'birey yurttaşlar' olarak eşit statü edinmesi açısından sorunlu bir durum yaratır. Wollstonecraft, eviçi ilişkilerde kadınları "yurttaş-anne", erkekleri "yurttaş-baba" olarak yeniden kavramsallaştırarak, politik alanda kadın ve erkeklerin eşit sorumluluk yüklenmesi tezini savunur.

Vindication'da kadın cinsinin ve bir cinsiyet sınıfı olarak kadınların savunmasını yapar; ama aynı zamanda, tutkulu kadınlık ile akıl yürüten benlik arasında bocalayan, çatışan benlikleriyle yüzleşerek "kadınsı zaafları" ortaya koyar ve eleştirir. Karşı karşıya kaldığı ve içinden çıkmaya çalıştığı ikilem, 'femininite' ile 'politik kişi olma' arasındaki ikilemdir. Bu, bugün hâlâ feminist araştırmanın temel bir sorusunu oluşturmaktadır. Ne var ki, günümüzde birçok feminist farklı bir argüman dizisi izlemektedir: Politik teoride 'politik kişi olma'ya ilişkin erkek kavrayışının tarihsel olarak eleştirisinden yola çıkarak, 'feminen' alanın etik potansiyelinin değerlendirilmesi, yeni bir politik toplum anlayışı ve bu politik topluma üyelik için çağrı yaparlar. Elshtain'in 'etik bir politik

toplum' için sunduğu argüman buna bir örnektir (Elshtain, 1981: 351).

Wollstonecraft, kendi 'zaafları' üzerine düşünen ve yeni bir benlik kavrayışı, yeni bir kadın kavrayışı, yani bir 'yurttaş benliği' geliştirmeye çalışan bir feminist olarak yazıyordu. Bu yurttaş kadın, erkeklerle eşit haklarla donatılabilecek ve onun aklı, politik toplumun eşit bir üyesi, ailede eşit bir eş, eviçi sözleşmede bir ortak olmasına imkân tanıyacaktı. Wollstonecraft, hem erkekler, hem de kadınlar için yeni bir ahlâkı savunuyordu. Duyusallık ve cinselliğin bastırılmasına dayanan bu ahlâka göre, hem karı, hem de koca, eviçi cemaatin sorumlu üyeleri haline gelmeliydi.

Femininitenin büyülü 'havası' (aura) ile femininitenin zincirleri arasındaki çatışma, herhangi bir feminist bireyin gelişiminde ve herhangi bir feminist teorinin üretiminde var olan bir dinamiktir. Çünkü, bu çatışma, hem 'kadınların kültürü'nün potansiyeline ve kadın alanının bilgisine, hem de belirli bir zamanda belirli bir kültürün kültürel anlamlar ağının getirdiği kısıtlamalara, geleneğin sınırlamalarına işaret eder.

Kadınlığın gizemi (feminine mystique) sadece bir erkek fantezisi değildir, biz kadınların erkekleri cezbetme gücümüzle karakterimizin köklerinde bulunur. Ayrıca, zaman zaman, tam da bizi çekici ve 'güçlü' kılan kadınlığın 'gizemli havası' (aura) olduğu için ondan feragat etmeyiz. Ne var ki, çekicilik ve güzellikle elde edilen bu tür iktidara yönelmek, kadınları kendilerini tam olarak gerçekleştiremeyen insanlara dönüştürebileceği için kısıtlayıcı ve sınırlayıcı olabilir.

Kadınlar daima bir ‘cinsel karakter’e sahip olmak üzere eğitilmiştir. Bu karakterin özelliği, ‘bağımlı, boyun eğici tavır’ ve ‘boyun eğişle cazibe yaratmak’tır. Wollstonecraft’a göre, böyle bir ‘kadın yetkinliği’ tanımı, kadınları ‘cilveli köle’ durumuna, ‘çekici bir arzu nesnesi’ne düşürmektedir. Örneğin, Rousseau’nun ‘fethedici akıl’la donanmış yeni erkeği Emile için uygun gördüğü kadın işte budur. Görgü kuralları kitapları da, “kadınlar sevilmek için yaratılmıştır, saygı görmeyi hedeflememelidir, yoksa maskülen sayılıp toplum dışına atılırlar” der (Wollstonecraft, 1988: 199).

Wollstonecraft, en sert eleştirisini, pedagojik metinlerde görülen erdemin cinsiyetlendirilmesine yöneltir, “erdemleri kendi aklını kullanmasından gelmeyen herhangi bir varlığa erdemli demek saçmalıktır” diyen yazar, cins farkı olmadan ‘insan’ olacak bir karakter peşindedir (Grimshaw, 1989: 14).

“Erdemin temelinde akıl olmalıdır” fikrinin uzantıları, Avrupa’da ve Avrupa dışında modernliğin ve modernleşme ideolojilerinin öncüllerini oluşturmuş olan Aydınlanma’nın mantıksal sonuçlarıydı. Ayrıca, bu fikir, erdemin cinsiyetlendirilmesine ve kadınlar ve erkekler arasındaki akla uygun düşünebilme farklarına dayanan eski femininite ve maskülinite tanımları yerine alternatif tanımlar üretilmesine olanak sağlamıştır.

Türk Feminizminde Paradigmalar

Bizim tarihimizde -bu tarihin ne kadarı yazıldıysa- kadın cinsi adına bir Türk kadının yazdığı, Wollstonecraft’ın *Vindication*’ı gibi bir feminist manifesto yoktur.

Aslında, Türkiye'de feminist paradigmalardan söz etmek de zordur, olsa olsa, 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında modernleşme ideolojisi çerçevesinde bir sosyal sorun olarak 'kadın sorunu'nu ele alan paradigmalar bulunmaktadır. Bu çerçeve içinde, Türk kadınlarının durumunun, ulusun ilerlemesi ve toplumun çağdaşlaşması için kadınlara hukuk ve eğitim alanında haklar tanınarak iyileştirilmesi gerektiği tezi öne sürülmüştür.

Ne var ki, ilerici erkek ideologların ve kadın yazarların yeni bir erkek ve kadın kavrayışı, bu cinslerin toplumdaki rollerine ve ilişkilerine ilişkin bir anlayış geliştirmek için yeni bir paradigma oluşturmaları önemlidir. Bu paradigma, kadınlar adına yapılan 'feminist eylemler' için temeli kurmuştur.

Bu tartışmalarda geçen feminizm terimi, genellikle, yalnız Batılı kadınlara hitap eden, yeni bir milletin sorumlu üyeleri olarak toplumdaki rollerini yeniden düşünüp değiştirmesi gereken Türk kadınlarına seslenmeyen bir hareketi ifade eder.

Milliyetçi bir çerçevede femininitenin ve kadınlığın yeni tanımı, hem Batılı anlamdaki femininiteye, hem de, tıpkı Wollstonecraft'ın eserinde küçümseyerek anlattığı gibi, kadınları sadece erkekleri teselli edecek süs ve oyuncaklara dönüştüren aristokratik 'harem' femininitesine taban tabana zıttı. Kadınların aşağılanmasının hiç de Türk kültürünün bir unsuru olmadığı ve bu tür yabancı unsurları temizleyip kadınlara ilişkin otantik kültürü canlandırmak gerektiği öne sürülüyordu.

Özellikle, Osmanlı'nın son döneminde 'kadın sorunu'nun erkek savunucuları tarafından yazılan eserlerde, kadınları

ahlâkdışı varlıklar, hatta hayvanlar seviyesine düşüren belirli bir tür femininiteye Wollstonecraft'ın yönelttiği eleştirinin bir uzantısını görüyoruz. Ancak, bu argümanın, burada esas olarak erkekler tarafından benimsendiğini, kendilerinin sosyal varlıklar olduğunu ortaya koymak isteyen kadınların, kadın cinsini eleştirmek yerine, daha pozitif bir retorik kullandıklarını burada belirtmemiz gerekir.

Gerçi, kadınların toplumsal ve kamusal hayattaki konumları konusunda karşılaştıkları benzer ikilemi ortaya koydukları için argümanlar birbirine yakın gibi görünür, ama Batı ve Osmanlı-Türk düşünce tarzları arasında farklar bulunmaktadır. Erken dönem Türk feminizminde, erkek ideologlar kadınların bu tür bir aşağılanma ve ezilme durumundan kurtulması için çok şiddetli bir çağrı yaptılar. Kadınların erkekler için cazibe kaynağı olmasına dayanan geleneksel femininiteye yönelik saldırı, Türk kadınlarının erkekleşeceği veya erkeklerin duyusal ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelecekleri gibi bir ihtimal yaratmıyor, herhangi bir şekilde erkekleri tehdit etmiyordu.

Kadınları cinsel nesneler olarak değil, sosyal varlıklar olarak görmek, aslında, ilerici ve muhafazakâr erkeklerin, modernist-Batıcı ve modernist-İslâmcı paradigmalar içinde kadınlara ilişkin görüşlerini formüle etmeye çalışırken üzerinde uzlaştıkları ana konuydu. Kadınlar da, Millî Mücadele'nin ön saflarında ve Cumhuriyet'in kurulmasından sonra uluslaşma sürecinin bütün alanlarında toplumsal olarak aktif kadın imgesine gönülden destek verdiler.

Kadın meselelerine ilişkin erkek tutumları arasındaki fark, belki de, 18. yüzyıl sonlarında İngiltere'de ve 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında Türk-Müslüman kültür ortamında kadınların cinsel denetimindeki farklı mekanizmalar ve farklı cinsel dinamikler bulunmasıyla açıklanabilir. Wollstonecraft'ın düşüncesinde, 'cinsel olan'ı, kadın tarafından tatmin edilmesi gereken aşırı cinsel (over-sexed) erkek temsil eder. Ona göre, kadınlar, erkekleri memnun etmek üzere belirlenmiş cinsel karakterle yetiştirildikleri için erkeklerin aşkının ve kontrolünün etkisine girerler. Wollstonecraft, bu iki 'cinsel karakter'in de 'insanî karakter'i tahrip ettiğini ileri sürer; bir anlamda, erkekler ve kadınlar cinsel karakterlerinden kurtulmalı ve akıl yürütme üstün yeteneğine sahip 'rasyonel varlık' olarak tanımlanan 'insanî karakter'e sadık kalmalıdır. Onun düzenli bir evlilik ve aile hayatı ve genel olarak toplumsal düzen anlayışı buna bağlıdır.

Türk-Müslüman kültürel ortamında, erkek ve kadın cinselliğine ilişkin görüşler, Wollstonecraft'ın görüşlerinin neredeyse tam karşıtıdır. Fatima Mernissi'nin ileri sürdüğü gibi, Müslüman toplumlarda kadınların örtünmesi, paradoksal bir biçimde, kadınları erkeklerden uzak tutmaya değil, erkekleri kadınlardan korumaya yöneliktir (Mernissi, 1975; Sabbah, 1984).

Müslüman cemaat ve kültüründe, korkulan, aslında 'aşırı cinsellikle yüklü kadın', dişi şehveti ve kadınların tehlikeli cinsel güçleridir; çünkü erkeğin karakterinde ve genel olarak toplumda kargaşa yaratır, fitne doğururlar. Dolayısıyla, Müslüman toplumlarda kadınlar toplumsal düzen açısından

negatif bir güçle donanmıştır; ama, bu, aynı zamanda, söz konusu gücün pozitif bir güce dönüştürülebileceği anlamına gelir. Kadınlar, etraflarında anlamın yoğunlaştığı merkezî şahsiyetler olarak tanımlanınca, böyle bir pozitif güçle donanırlar.

Bir Müslüman toplumda derinde yatan cinsel dinamiklerin bu analizi, Türk toplumunda erkeklerin ve kadınların oluşumunu ve milliyetçi modernleşme döneminde 'yeni erkeklerin' ve 'yeni kadınlar'ın yaratılması için yeni modellerin kullandığı kültürel harcı anlamak açısından yararlıdır.

II. Meşrutiyet döneminde 'kadın sorunu'nun önde gelen savunucularından Selahaddin Asım'ın yazdığı *Türk Kadınlığının Tereddisi yahut Karılaşmak*[1] adlı eser, Wollstonecraft'ın çözmeye çalıştığı ikilem üzerinde durur. Yazar, kadınlığın durumuna ilişkin bu neredeyse hakarete varan retorikle, kadınların toplum dışında bir sürü hayatı yaşadıklarını ve bir 'horoz' tarafından seçilince, birer dişi hayvan durumuna, 'yumurtlayan tavuklar'a dönüştüklerini iddia eder (Selahaddin Asım, 1989).

Selahaddin Asım, kadınların sosyal hayattan dışlanmasını ve rollerinin erkeklerin cinsel nesnesi olarak saptanmasını 'karılaşmak' diye adlandırır ve bunu temel bir sosyal patoloji, yalnız kadınların değil, bir bütün olarak toplumun uğradığı psikososyal bir yozlaşma sayıp öne çıkarır. Ona göre, Müslüman-Türk aile ve toplumundaki çeşitli pratikler, örneğin, çokeşlilik, haremlik-selâmlık (seclusion) ve kadınların örtünmesi, kadınları annelik ve insanlık gibi yüce bir statüden, erkeklerin arzuları için gebe kalıp doğuran bir 'dişi' konumuna

düşürmüştür. Böyle bir konumda kadın, milletin anası olarak topluma hizmet edemez, insanlık medeniyetinden hissesini alan bir insan ve medenî bir fert olamaz. ‘Kadın’, toplum-dışı, ‘karı’ durumunda iken, dişi bir hayvan olmanın ötesinde hiçbir anlam, hiçbir sosyal değer taşımaz.

Dönemin başka pek çok erkek ideoloğu[2] gibi Selahaddin Asım da, kadınlığın yozlaşmasının toplumun ve medeniyetin çöküşüne yol açabileceğini ileri sürerek kadınların konumunun, bilhassa ‘münevver anneler’ olarak iyileştirilmesi gerektiğini bildirir.

Selahaddin Asım, çok radikal bir adım atarak, toplumsal hayatta ‘kadınsızlık’tan veya ‘kadının toplumsal yokluğu’ndan ötürü Müslüman-Türk toplumun bir mahrumiyet yaşadığını öne sürer. Yazara göre, tıpkı erkeklerin babalığında ‘içtimaî babalık’ olması gerektiği gibi, kadınların anneliği de ‘içtimaî annelik’i içine almalıdır. ‘İçtimaî annelik’ fonksiyonu taşımayan annelik ve kadınların genel olarak sosyal fonksiyonlardan dışlanması, onları, ‘karı’ konumuna, salt üremek için ve erkek şehvetini tatmin için işe yarayan hizmetçilere dönüştürmüştür.

Aşağıdaki alıntı, bilhassa ‘yeni kadın’ için yeni bir ahlâka ve kadının ‘cinsel varlık’ değil, ‘sosyal varlık’ sayıldığı yeni bir anlayışa ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Ayrıca, burada savunulan görüş, o dönemde örtünmenin lehinde ve aleyhinde olanların yürüttüğü ateşli tartışmalara makul bir çözüm getirir.

> “Erkeklerin kadını bir insan değil bir dişi saydıkları ilkel devirlerde örtünme tatbik edilebilirdi. Çünkü ancak kadını dişi olarak görüp şehvetten başka hizmeti olmayacağı

> kabul edilen cemiyetlerde içtimai vicdan manevi örtünmeyi sağlayamadığı için maddi örtünmeye başvurmuştur. Örtünme kadını dişi saymanın hem eseri hem sebebidir”[3] (aktaran Ülken, 1979: 395).

Selahaddin Asım’ın fikirleri, toplumsal davranış tarzında bir değişiklik yaratmak için, hem erkekler, hem de kadınlar için bireysel ahlâk temelinde yeni bir çerçeve geliştirmesi açısından da önemlidir. Aşağıdaki pasajda yazar, cinsellikleri veya cinselliklerinin sosyal pratiği açısından kadın-erkek eşitsizliğine meydan okur:

> “Çocuğun sırf babaya ait olması meselesine ek olarak başka bir mesele daha vardır ki o da fuhuşta kadın ve erkeğin eşit sayılmaması durumudur. Bu anlayış da kadının toplumsal olarak karılaşması için pek büyük bir etken olduğu için cidden önemlidir. Fuhuş halinde erkek neden hiçbir suretle düşmüş sayılmasın da, kadın, aksine olarak manen öldürülsün? Yani erkek namusuyla, kadın namusu, ikisininki de bir insan namusu olmak sıfatıyla neden ayrı gayrı olsun?
>
> ...Kadınlar, toplumsal işlevselliğe sahip olduktan sonra karılaşmayarak yani karılık ve dişilik ile değil, belki erkekler gibi sırf bir hayati vazife ve ihtiyaç halinde, cinsel hayatlarını sürdürürler. Çünkü o zaman kadının hayatı da medeniyet ve toplumsallığa gerekli olduğundan hayat zevk ve şehvete değil, zevk ve şehvet hayata ait ve tabi sayılır. İşte medeniyet ve hayat bakımından yükselmiş

> memleketlerde evli olmayan büyük kadınların, genç kızların, hatta evli olanların da kısmen, fuhşun o kadar ilerlemesi halinde bile yine birer toplumsal birey olarak yaşamalarının, bizdeki gibi hemen karı ve dişi olmamalarının sırrı...Halbuki, bizde kadınlar bir defa dişilik ve karılıklarını kullanınca, erkeklerin erkekliklerini kullanmalarına -hem de hergün- rağmen toplumsallık ve medeniliklerini hemen kaybederler. Fakat onlar, toplumsal işlevselliğe sahip olunca erkekler gibi, maddi ve manevi insanlık varlıklarının hiçbirisinden düşemezler.
>
> ...Kadınların bu manevi varlıkları, namusları, vazifeleri, vs.. yalnızca erkeklere kıyasla oluşturularak bağımsız ve bireysel toplumsallıkları bulunmadığı için, kişisel bir yaşam eylemlerini gerçekleştirince hemen bütün varlıklarını kaybediyorlar. Medeniyette yapılmış bu kadar açık ve haksız bir zulüm az görülür.
>
> ...eğer(kadınların) medeniyetteki toplumsallıkları kabul edilse, o zaman kadınlar da o hayati ve özel eylemlerinden manen bile olsun toplumdan ve aileviyetten uzaklaştırılmazlar. Bunun için biz kadınlarımızı kendi hak ve yetenekleri oranında bir toplumsal işleve sahip kılmadan bizde ailesellik ve toplumsallık itibariyle namuslu bir kadının varlığını bulmak mümkün değildir" (Selahaddin Asım, 1989: 106, 110-111).

Selahaddin Asım'ın eserini, Türk-Müslüman bağlamında, dişilik/karılık ile kadınlığı birbirinden ayırma düşüncesinde temellenen kadın konusuna ilişkin paradigma kaymasını

gösteren bir örnek sayıyorum. Bu fikir önemlidir, çünkü II. Meşrutiyet'in ilanından sonra, ayrıca, Kemalist Cumhuriyet döneminde ortaya atılan neredeyse bütün reformist argümanların altında yatan tez budur, ayrıca günümüz Türk feminizmindeki daha radikal feminist görüşlerle de bağlantısı vardır. Üstelik, bilhassa Kemalist dönemde, kadınlar için geliştirilen yeni bir femininiteye ve yeni bir ahlâka işaret eder. Temel terimlerini erkek ideologların tanımladığı bu paradigma kaymasını kadın yazarların nasıl değerlendirip formüle ettiklerini göstermek amacıyla aşağıda bu konuyu derinlemesine ele alacağım.

Wollstonecraft, temel olarak erkekler tarafından ve erkekler için geliştirilen "insan hakları" paradigması ve Aydınlanma mirası içinde kendine bir yer edinmeye çalışmış, özgül bir femininite tipini eleştirerek kadınların statüsünün yükselmesine yönelik bir argüman geliştirmişti. Onun femininiteye yönelik sert eleştirisini önde gelen erkek ideolog ve yazarlar dahil çoğu erkek, öfkeyle karşılamış, kadınların erkekleşeceği korkusu uyanmıştı.

Osmanlı-Türk bağlamında, 'dişilik'in, bizatihi 'cinsellik'in gerilemesi, hiç değilse ilerici elit erkek ve kadınlar arasında 'erkekleşen kadın' korkusu doğurmamıştı.[4] Bu model, eğitim gören her sınıftan kadını içine alacak şekilde genelleştirilebilecekti.

'Kadınların erkekleşmesi'ne yönelik bir korkunun bulunmaması, Türkiye'de kadınların özgürleşimi açısından bir avantaj sağladı ve paradoksal bir biçimde, kadın iffet ve tevazusuna ilişkin temel ahlâkî bakışın korunmasına

dayanıyordu, gerçi hayatları üzerinde daha fazla kontrol kazanmak isteyen kadınlar bu bakışı bir ölçüde değiştirmiş ve yeniden kurmuştu. Bu ahlâkî kodun korunacağına ilişkin erkek ve kadınlar arasında üstü kapalı mutabakat, erkeklere kadınları üzerindeki kontrollerini kaybetmeyecekleri, kadınlara ise, evlenilebilir, namuslu kadın kimliklerinin yok olmayacağı konusunda güven vermişti.

Dolayısıyla, yeni kadın-erkek ilişkileri modeli, cinsel ilişkilerde ve eviçi ilişkilerde cinslerin tamamlayıcı rollerini değiştirme tehdidi içermiyordu; aslında, toplumsal değişim ve reform için toplumsal hareketlerde kadın-erkek arasında yoldaşlık ve eşler arasında arkadaşlık fikrini de bu rollere ilave ediyordu.

Vindication'daki ve Türk Aydınlanması'nı gösteren metinlerdeki 'insanlık' veya 'insan karakteri' anlayışlarındaki kültürel farkları belirlemek de önem taşımaktadır. Her iki paradigmada da, cinslerin eşitliği fikri, özgül bir 'insan karakteri' anlayışına dayanıyordu. Türkiye'de, Wollstonecraft'ın düşüncesinden farklı olarak, 'insan karakteri', rasyonellik ve akıl yürütme nitelikleriyle değil, sosyokültürel düzenin işleyişini kavrayan sağduyulu kişiler olmakla tanımlanıyordu. Bu paradigmada, kadın cinsi, Wollstonecraft'ın düşüncesinde olduğu gibi, insan yetkinliğine ihtiyaç duyan hatalı cins değildi. Kadın cinsi 'cinsel olan'ı (cinsel pratiği değil) tanımladığı için, yetkinleştirilmeye ihtiyaç duyan bir cinsten bahsedilemez; değiştirilmesi gereken, kadınların yalnızca cinsel nitelikleriyle veya 'cinsel varlıklar' olarak algılanmasıdır.

Cinsel kimlik yerine bir ‘toplumsal’ kimliğin ortaya konması, kendilerini yeni ahlâka sahip yeni kadınlara dönüştürmeye çalışan Kemalist feministleri harekete geçiren temel hedef haline gelmişti. Bunun için, Kemalist kadınlar, profesyonel, entelektüel ve sosyal kimliklerini güçlendirmeye çalışmışlar, geleneksel ‘evde oturan kadın’ imgesini yıkacak şekilde, kendilerini kamusal alanda erkeklerle eşit olarak göstermek istemişlerdi. Bu paradigmada, ev içindeki roller, karı ve koca arasındaki işbölümü değişmeden kalmıştı. Kemalist kadınlar, Cumhuriyet reformlarının kendilerine yarattığı fırsatları tam anlamıyla değerlendirmeye çalıştılar. Erkeklerle sosyal ilişkilerini artırırken, kendileri için bireysel bir ahlâk ve iffetli karakter oluşturmak zorundaydılar. Ailenin, cemaatin ve toplumun ahlâkî kodlarının katılığından dolayı, cinsellik alanına dokunmamak gerekiyordu.

1 Selahaddin Asım’ın kitabının ilk baskısında yayın tarihi belirtilmemiştir, ama kitap muhtemelen 1910 yılında yayınlanmıştır. 1989’da Latin harfleriyle sadeleştirilmiş bir baskısı yapılmıştır.

2 Örneğin bkz: Halil Hamid, *İslâmîyette Feminizm yahut Alem-i Nisvanda Musavat-ı Tamme*, Dersaadet, Keteon Matbaası, 1328/1912; Baha Tevfik’in Odette Lacquerre’den tercüme ettiği, *Feminizm-Alem-i Nisvan*, Dersaadet: Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi (kitapta İslâm ve feminizm üzerine bir bölüm vardır); Celâl Nuri, *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-i İçtihad, 1331/1915; Ahmed Cevad, *Bizde Kadın*, Dersaadet; Kader Matbaası, 1329/1913.

3 Selahattin Asım, “Tesettür ve Mahiyeti”, *İçtihat*, No.100, 3 Nisan 1911.

4 Burada Batı feminizmi ile bir karşılaştırma çerçevesinde Türk feminizminde ‘geleneksel femininite’ye yönelik saldırının bizzat modernist erkekler tarafından gerçekleştirildiğini vurgulamak istiyorum. Yoksa bizim edebiyatımızda da kadınların yeni rolleriyle ilgili polemikler ve kurmaca yapıtlar mevcut. Bunların çoğu ‘alafranga kadın’ tipi ve aşırı Batılılaşmanın eleştirisi ile birleşiyor. Örneğin, Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın *Kadın Erkekleşince* (1933).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERNLEŞME, MİLLİYETÇİLİK VE TÜRK AYDINLANMASI

Geçen yüzyılın sonlarına doğru Batı Avrupa'da sosyoloji kurumsallaşmış bir sosyal bilim haline geldi. Klasik sosyolojinin temel kavramları, sosyo-kültürel açıdan toplumların değişiminin analizine özellikle de Orta Çağ ile 19. yüzyıl arasında Batı Avrupa'da meydana gelen 'büyük dönüşüm'ü tasvir etmeye yönelmişti (Polanyi, 1957). Örneğin, Tönnies'in 'Gemeinschaft' ve 'Gesellschaft' kavramları, eski düzende (ancien regime) ve yeni toplum biçiminde toplumsal ilişkilerin temel niteliğine ilişkin iki ideal tipi tanımlıyordu. Daha sonra, bu kavramlar, hem Avrupa'da, hem de Avrupa dışında, 'modernliğe geçiş' adı verilen sürecin evrelerini saptamak ve açıklamak amacıyla çok yaygın bir şekilde kullanıldı (Robertson ve Lechner, 1985). Bu modernleşme aşamaları şemasına göre, toplumlar, ilerdeki 'modern toplum'a doğru düz çizgisel bir yolda ilerleyen 'ilkel', 'geleneksel' veya 'gelişmekte olan toplumlar' diye modernliğin farklı derecelerine göre adlandırıldı.

Tönnies'in kavramsal çerçevesi, bireyin topluma cemaat bağlarıyla 'organik' entegrasyonunun sona ereceğini öngören karamsar bir tablo getiriyordu. Buna karşılık, Durkheim'ın

gelecek toplum öngörüsü, farklılaşmamış toplumsal biçimlerin ‘mekanik dayanışması’ yerine, işlevsel olarak farklılaşmış toplumsal grupların ‘organik dayanışması’na dayanıyor ve yeni toplumsal form olarak modern toplumu organik, bölünmez bir bütün ve entegrasyon için maddî temele sahip sayarak olumlu niteliklerle donatıyordu.

Ulus-devlet’in icat edilmesiyle birlikte doğan ‘ulusal toplum’ fikri, “Cemaat çözülürken toplumun varlığını sürdürmesi nasıl mümkün olur?” sorusu etrafında yüzyıl sonunda yürütülen tartışma için bir çözüm sunuyordu. Eski imparatorlukların dağıldığı ve onlara sadakat biçimlerinin eskidiği bir dönemde, pedagoji, etik, eugenics gibi yarı-bilimsel ve ideolojik düşünce dallarıyla birlikte sosyoloji ve sosyal bilimler, iktidardaki yeni kadrolara, milliyetçiliklerin inşasına ve yeni bir ulusal kimlik ve ulus-devlete üyeliğe ilişkin yeni kavramlar aracılığıyla ‘ulus’u düşünecek kategoriler sundular.

Yeni ulus-devletlerin oluşumunda, milliyetçi kadrolar ‘Gemeinschaft’ ve ‘Geselschaft’ terimleriyle düşündüler ve hareket ettiler. Toplumların kurumsal yapısını, devlet aygıtını modernleştirmeye, modern bir kültürel bakış açısı geliştirmeye çalışırken, ulusal simgelerle ve ‘kökenlere ilişkin bir tarih’le birleşmiş bir ‘Gemeinschaft’ ulus imgesine dayandılar.

Bu bölümde, küresel bir fenomen olarak milliyetçiliğin ideolojik kaynaklarını ele alacağım ve merkezî bir politik birimin çatısı altında homojenleştirilmiş bir ulusal kültürü benimsetmeye yönelik kurumsal araçlarıyla tarih sahnesine çıkan ulus-devlet üzerinde duracağım. Milliyetçiliklerin formülasyonunda ve milliyetçilerin sosyal mühendislik

projelerinde normatif bir sosyal bilim olarak sosyolojinin önemi buradaki değerlendirmenin merkezini oluşturacak. Çünkü, böylelikle, Ortadoğu'da, İran, Türkiye ve Mısır gibi ülkelerde 'despotik aydınlanma'ya bürünen modernleşme projelerinin niteliği daha net bir şekilde ortaya çıkacak.

"Ortadoğu'da cinsiyet politikaları" hakkındaki altbölümde, ulus-devletin kültürel politikası irdelenerek, 20. yüzyılın başlarında sosyal reformun ve modernleşmenin öncülüğünü genç ulus-devletlerin üstlendiği Ortadoğu'da, bu devletlerin kültürel politikası ile cins politikaları arasındaki ilişkiler değerlendirilecek.

Bu süreç, Ortadoğu'da modernist devletlerin yürüttüğü feminist projeler için önemli sonuçlar doğurmuştur. Söz konusu projelere, devletin kadınlar için modernleşme girişimlerinin parçası olarak uygun gördüğü özgürlük ve kısıtlama derecesine göre, günümüzün Ortadoğulu feministleri, kimi zaman 'devlet feminizmi', kimi zaman 'devlet ataerkilliği' adını veriyorlar.

Türk Aydınlanması'nın ideolojik kaynakları yukarıda çizilen çerçeve içinde kısaca gözden geçirilecek. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kurumsal reformları özetleyerek Türk modernleşmesinin tarihsel arka planına ilişkin bir tablo sunmaya çalışacağım. Ayrıca, Osmanlı'nın son döneminde milliyetçi paradigmaya kadın haklarının eklemlenmesi (bu, Kemalist feminizmin ideolojik temellerini oluşturmuştu) konusuna ağırlık vererek ilk feminist faaliyetler üzerinde duracağım.

Robertson, milliyetçi ideolojilerin önemli bir bileşeni olarak 'bilinçli nostalji'den[1] söz açar (Robertson, 1990). Ona göre, Batı ve -bir ölçüde- Orta Avrupa'da 'büyük anlatılara' uygun bir şekilde klasik sosyolojinin formüle edildiği 1880-1920 arası dönem, aynı zamanda, modern 'bilinçli nostalji'nin de geliştiği ve bütün dünyada ulusal kimlik ve entegrasyona ilginin arttığı bir dönemdi (Robertson, 1990: 46).

> "... aslında bu iki gelişme arasında çok yakın bir bağlantı vardı - büyük sosyal teori geleneklerinin doğduğu ana merkezlerde (başta İngiltere, Fransa, Almanya ve -bir dereceye kadar- ABD) birbirlerini besleyip büyüttüler. Milliyetçi elitler arasındaki 'bilinçli nostalji' önde gelen sosyologların eserlerini etkiledi ve bu eserler o nostaljiye esin kaynağı oldular" (Robertson, 1990: 46-47).

Klasik sosyolojide temel bir 'epistem'i oluşturan "nostalji paradigması" milliyetçilerin ihtiyaç duyduğu toplumsal kuramsallaştırma için önemli bir kaynaktı. Yeni uluslar, bu yeni 'bilgi'yi ve yeni 'bilim'i, uluslaşma sürecinde, hem toplumsal/ulusal bütünlüğü sağlayan kurumsal mekanizmaları yaratırken pratik bilgiler olarak, hem de bir ulus/toplum imgesi oluştururken bir kavramsal repertuvar olarak kullandılar. Bu ideolojik süreç genellikle ulusal geleneklerin modern icadını gerektirdi. Bir disiplin olarak sosyoloji, entegrasyon, birbirine tutunum ve birlik nostaljik ilkelerine yakınlığıyla, milliyetçi elitler için bir araç ve sosyal bilimsel bir referans haline geldi.

Örneğin, Jön Türkler, Batılı toplum düşünürlerinden büyük ölçüde etkilenmişlerdi; ideolojilerinin temelini Comte'cu bir pozitivizm ve Durkheim'cı bir dayanışmacılık oluşturuyordu. Tam da bir modernist bürokratlar kadrosu yetiştirmek amacıyla kurulmuş olan devlet okullarında yetişen ve devlete hizmet etiğiyle sosyalleşen bu genç erkekler, Cumhuriyet Türkiyesi'nin sosyal mühendisleri oldular ve taleplerini ulus-toplum için yaratılmış bir sosyal bilime dayanan bir meşruiyet çerçevesi içinde oluşturdular (Kazancıgil ve Özbudun, 1981; Mardin, 1969).

Modern ulus-devletin kültürel politikası, ulusal eğitimin yaygınlaştırılması ve ulusal dilin benimsetilmesi zaman zaman çok baskıcı bir nitelik kazandı; zaten "milliyetçilik, esas itibarıyla, toplumda bir yüksek kültürün dayatılması ve benimsetilmesidir" (Gellner, 1983: 57). Modern-devletin memur ve yandaşlarının, milliyetçi ideologların, yeni varlık ve yaşayış tarzlarına katılımı sağlayacak ritüeller yaratmaları, sosyal teorizasyon ve tarih oluşturmaları bakımından bu süreç, genellikle hayal gücü gerektirir. Öte yandan, hâlâ yerel kültürlerin etkisinde olan kitleler için çelişkiler, yanlış anlamalar ve çatışmalar içeren bir süreç olarak yaşanır.

Milliyetçilerin çoğu ateşli bir biçimde bir halkçılığa inanır; bu halkçılık, eski hâkim kültürün, sarayın yüksek kültürünün karşısına konan bir halk kültürünün zenginliğine dayanır. Bundan dolayı, milliyetçiliğin sembolizmi, genellikle, köylülerin sağlıklı, çalışkan hayatlarından örnekler alır. Milliyetçilik, hâkim olan 'yabancı' yüksek kültürden kurtuluş ve milletin

hakiki niteliklerinin kültürel olarak canlandırılması anlamına gelir; bunun için, köylülerin folk kültürüne başvurulur.

> “Eğer milliyetçilik gelişirse, yabancı yüksek kültürü tasfiye eder, ama yerine eski yerel alçak kültürü koymaz; kendisine özgü bir yerel yüksek kültürü (okur-yazarlığa dayanan, uzmanların aktardığı bir kültür) canlandırır veya icat eder, gerçi bu kültürün eski yerel halk tarzları ve yerel ağızlarıyla bazı bağları bulunur” (Gellner, 1983: 57).

Dolayısıyla, kültürün ‘ulusallaşması’, genellikle bir milliyetçi elit tarafından ‘geleneğin icadı’nı gerektirir. İcat edilen bu gelenek, eski geleneksel kültürden farklı olacak ve ulus-toplumun entegrasyonu için yeni bir temel işlevi görecektir.

> “Ancak, bir tarihsel geçmişe böyle bir referans olduğu ölçüde, ‘icat edilen’ geleneklerin özelliği, o geçmişle devamlılığın büyük ölçüde uydurma, kurmaca olmasıdır. Kısacası, bunlar, yeni durumlara verilmiş karşılıklardır; ancak, eski durumlara referans biçimindedirler ve neredeyse zorunlu tekrarlamayla kendi geçmişlerini oluştururlar” (Hobsbawm ve Ringer, 1989: 2).

Batı’nın ilerlemesi karşısında, Ortadoğu toplumlarında aydınlanmış elitte ve bu elitin içinde yer alan milliyetçilerde, eskiden Batı’dan daha ileri ve şanlı olan medeniyetlerinin büyük yozlaşma ve çöküşe uğradığına ilişkin derin bir inanç yerleşti. Hem kendi geçmişi, hem de Batı medeniyeti karşısında yaşanan bu iki yönlü gerileme duygusuna karşı şöyle bir tavır

geliştirdiler: Bir yandan toplumlarının şu andaki durumlarının gerikalmış olduğunu kabul ettiler, öte yandan, Batılılaşma ve milliyetçiliğe dayanan bireşimsel bir formülle toplumlarının yeniden gelişmesini öngördüler (Farag, 1969).

Türkiye'de aydınlanmış milliyetçiler Batı üstünlüğünü kabul etmenin yarattığı ikilemle karşı karşıya kalınca, ulusal gururu uyandırıp geliştirmek için, ilerlemenin, toplumları için yabancı bir nitelik olmadığını, tersine eski çağ medeniyetlerinden beri Türk toplumunun en önemli özelliklerinden biri olduğunu savundular; ilerlemeci ve reformist düşünceler zihniyetlerini belirleyen en önemli öğeler oldu. Batı toplumlarının izinde giderek ilerleme, onların bilimsel ve teknolojik üstünlüğünü kabul etme, elit için aydınlanma, millet için ise ütopik geçmişinde var olan ilerleme potansiyelini yeniden harekete geçirme anlamına geliyordu. Yeni milliyetçi elitler, bu formülü kültürel ve politik meşruiyet kazanmaya yönelik bir strateji olarak başarıyla kullandılar.

1908'de Jön Türkler, II. Abdülhamit'i Kanun-ı Esasî'yi yeniden yürürlüğe koymak zorunda bıraktılar. 1876 tarihli Kanun-ı Esasî bir ölçüde 19. yüzyıl ortalarındaki Batı anayasacılığının bir ürünü sayılabilir. Ne var ki, Mardin'e göre, "Jön Türkler'in bağlandığı toplumsal düşüncenin bir dereceye kadar farklı bir yönü vardı". Bu düşünce bir yandan, Lombrose, Zola ve Bourget gibi Batılı entelektüellerin eserlerinde "toplumsal yozlaşmayla ilgili çeşitli teorilerin" etkisini taşıyordu, öte yandan, klasik dönem Osmanlı Devleti'nin temel bir ilkesini geliştiriyordu (Mardin, 1984a: 121). "Hisba" ya da hakkaniyet nosyonu -yani, devletin vergi toplamak ve asker

yetiştirmek için tebasının refahını sağlaması gerektiği düşüncesi- Osmanlı devletinin varlık nedenini niteliyordu ve Osmanlı Aydınlanması'nın seküler, devlet-yönelimli geleneğinin önemli bir normu haline geldi (Heper, 1985: 33).

Dolayısıyla, Jön Türklerin entelektüel yönelimini, 1890'larda sürgündeyken Avrupa entelektüel akımlarının ve yerli bir Osmanlı devlet reformu ve yenileşme geleneğinin etkileri şekillendirmişti. "Toplumsal yozlaşma", "ahlâkî çöküntü" ve "anomi" temalarını vurgulamaları, dönemin Batı entelektüellerinin birçoğunun kaygılarını yansıtıyordu. Ancak, bu kavramlar, Jön Türklerin çatışmasız bir toplum yaratma ve dayanışmacılığı destekleme arzularından ötürü onların toplumsal düşüncelerinde bir dönüşüme uğramıştı.

> "Bu konulara gösterdikleri duyarlılık, kuşkusuz, Osmanlı memurlarının öteden beri taşıdıkları 'sağlıklı' bir toplum düzenini koruma endişelerinin bir devamıydı: Ne de olsa, Jön Türkler de memurdular. Bütün bu örneklerde, Darwin'in kötümser bir versiyonundan kaynaklanan sözde organik modellere Türklerin duyduğu eğilim, devletin 'sağlığı'na ilişkin endişeyle açıklanabilir" (Mardin, 1984a: 122).

19. yüzyılın sonlarına doğru, Avrupa sosyologlarının eserlerinden bazı parçalar çevrildi ve bunlar hakkında tanıtıcı yorumlar yayınlandı. Türkiye'de yalnız sosyal bilimleri değil, aynı zamanda sosyal düşünceyi şekillendiren bir 'organizmacı sosyoloji'nin formülasyonunda Spencer'ın önemli bir etkisi

oldu. Organizmacı bir toplum kavramına dayanan Spencer sosyolojisi, Jön Türk ve Kemalist dönemlerde pek çok entelektüel yönelimde önemli bir unsur haline gelmiştir (Ergun, 1983: 2160).

Sosyoloji veya sosyolojizm, İttihatçıların, toplumların evrildiği ortamı anlamaları açısından temel bir araç olmuş ve çatışmasız, mutabakata dayanan bir toplum modeline yönelik ideolojik formülleri sağlamıştı (Z. Toprak, 1986: 2).

Comte ve Durkheim'ın sosyolojik öğretileri, politik ideolojinin şekillenmesinde Demolins ve Le Play okulundan daha etkili oldu. Dağılan Osmanlı İmparatorluğu'nda, politik toplum kavramı, giderek ulus-toplum ilkesine göre tanımlanır oldukça Le Play okulunu izleyenlerin, imparatorluğu oluşturan cemaatleri öne çıkaran adem-i merkeziyetçi görüşleri önemini kaybetti.

Türkiye'de sosyolojik düşüncenin öncüleri, önce İttihatçı, sonra da Kemalist rejimin resmî ideolojisine uygun ve zaman zaman bu ideolojinin yerini almaya çalışan bir entelektüel çerçeve oluşturdular. Dolayısıyla, Türkiye'de sosyoloji başlangıcından itibaren resmî ideolojiyle çok sıkı bir ilişki içinde oldu (İlyasoğlu, 1983: 2165). Batı'da toplumsal fenomenlerin bilimsel sosyolojik incelemesi, kapitalist toplumsal ilişkilerin gelişmesinin belirli bir evresinde toplumun yeniden düzenlenmesi ihtiyacının duyulduğu bir dönemde başlamış ve sosyolojinin kurucuları, kapitalist-endüstriyel toplumun maddî oluşumuna tekabül edecek bir kurumsallaşmanın koşullarını formüle etmekle kendilerini

yükümlü saymıştı. Türkiye'de sosyolojinin gelişimi ise farklı bir mecra izledi:

> "Burada sosyolojik ilgi açısından sorun bir yeniden-düzenleme sorunu değil, bir imparatorluğun çözülmesi temelinde burjuva ilişkilerin embriyonik biçimlerinin gelişmesi ve bir ulus-devletin kuruluşu olmaktadır" (İlyasoğlu, 1983: 2164).

Ziya Gökalp'in sosyolojik eserleri, yeni bir politik ideolojinin, Türk milliyetçiliğinin formülasyonu için 'bilimsel' temeller sağlamıştı. Balkanlar'da milliyetçi hareketler gelişip imparatorluk parçalanırken, ulusal temelde yeni tanımlanan bir birim için ideolojik bir çözüm bulunuyordu. Gökalp (1876-1924) Durkheim'ın izleyicisiydi ve eserleri üzerine seminerler vermiş, daha sonra Dârülfünun'da sosyoloji müderrisi olmuştu. Durkheim'ın gelecek topluma ilişkin iyimser görüşünü paylaşıyordu: Bu toplumda, pozitivizm ve idealist bir normatif felsefe, bir cemaatçilikle birleşiyor, yeni toplum bilgisi toplumsal uyum ve ilişkilerin bilimi olarak tanımlanıyordu (Parla, 1989: 41).

Yukarıda işaret edildiği üzere, Gökalp'in sosyolojisi, Kemalist Cumhuriyet'in resmî ideolojisinin formülasyonu için sosyal bilimsel temeli oluşturdu ve Mardin'in deyişiyle "devletin ve memurlarının dayanışmacı (solidarist) uğraşlarını" şekillendirdi (Mardin, 1984a: 123). Mardin'e göre, sosyal mühendisin rolü ve Osmanlı'nın entelektüel bagajı, Gökalp'i diğer bütün güçler yanında dayanışmaya öncelik tanıyacağı bir

konuma itmişti. Durkheimcılığı da böyle bir vurgu taşıyordu. Cumhuriyet döneminde, Ziya Gökalp'in Durkheimcılığına, Cumhuriyet'in Kemalist kurucularının radikal laikliği eklenmiştir. Mardin şöyle der:

> "Giderek, toplumsal normlar Cumhuriyet'in getirdiği kurallarla, yani İsviçre Medenî Kanunu ve Cumhuriyet kanunlarıyla özdeşleştiriliyordu. Bir başka yeni normatif sektör Türk milliyetçiliğiydi. Bu yeni değerlere sınırsız bağlılık yoluyla yaratılan toplumsal dayanışma Cumhuriyet'in temel temalarından biriydi" (Mardin, 1984a: 122).

Türk sosyolojisinin tarihini yazan bir bilim adamı da şunları ifade etmiştir:

> "Millî sosyoloji, ilgili yan dalların bir toplamıdır. Aynı şeyi, millî dil, millî ahlâk, millî hukuk için de söyleyebiliriz. Buna ek olarak, hepsi milleti incelediğine göre, bütün sosyal disiplinler aynı zamanda millî disiplinlerdir. Sosyal disiplinler uygulamayla ilgili ve objektif bilgileri yansıttıkları derecede, objektif bilgi sayılırlar. Aynı zamanda da normatif bilgi sayılırlar zira sosyal kurumların normları bulundukça, onlar da uygulanacak normlar haline gelir" (Arı, 1986: 183)

Kanımca, sosyal bilimlerin normatif niteliği, en çok, yeni ulusların kurulma sürecinde ve bu tür toplumların elitlerinin etkinliklerinde belirginlik kazanır. Bu süreç, IV. Bölüm'de

Türkiye'de modernist elitlere, yani Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Kemalistlere ilişkin alt-bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Ortadoğu ve Türkiye'de Cinsiyet Rejimleri ve Cinsiyet Politikaları

Kandiyoti, Ortadoğu toplumlarında bir 'cinsiyet rejimi ideal tipi'nden söz eder ve buna 'klasik ataerkillik' adını verir. Bu cinsiyet rejiminde, üç kuşağın birarada yaşadığı hanenin en yaşlı erkek üyesinin (hane reisinin) otoriteyi ve karar verme gücünü elinde tuttuğu bir yapı vardır ve ataerkil hiyerarşi yaş, cinsiyet, evlilik ve doğurganlık eksenine göre tanımlanır. Saygınlık ve statü hiyerarşileri yaş ve kıdem esasına dayanır, erkek ve kadınlarda paralel şekilde oluşur. Sosyal ve fiziksel mekânın cinslere göre ayrılması kadın ve erkek alanlarını, ayrıca faaliyet, görev, toplumsal ilişki ağları ve toplumsal davranış ve görgü kuralları bakımından bu iki alan arasındaki karşılıklı ilişkileri tanımlar (Kandiyoti, 1988a).

'Klasik ataerkillik', Türk toplumunda bugün hâlâ aile hayatını normatif düzeyde yöneten temel cinsiyet rejimidir, ama kentsel alanda 'ataerkil aile-hane' hâkim bir yapı değildir. Kadın cinselliğinin bastırılmasına ve erkek akrabaların kadın akrabaları kontrol altında tutmasına dayanan 'ataerkil ahlâk', aile şerefinin bir göstergesi ve statü sembolü olarak korunur.

Peristiany'nin 'Akdeniz kültürü'ne ilişkin araştırması da, ana ilkeleri 'namus' ve 'utanç' olarak belirlenen cinsiyet rejimine dair içgörü kazandırmaktır. Namus ve utanç ilkesi, cemaat içindeki kadınların, bilhassa kadın akrabaların cinsel davranışını düzenlemekte ve erkek şerefi/aile namusu kadın

akrabaların cinsel iffetiyle tanımlanmaktadır (Peristiany, 1965). Peristiany, bir kişinin sosyal değerinin belirlenmesinde şeref ideolojisinin tuttuğu merkezî yeri vurgular:

> “Bir kişinin şerefi, her bir aktörün iyi tanımlanmış bir ‘sosyal şahsiyet’ olduğu, kişisel, tikel ilişkilerin yoğun olduğu durumlarda söz konusu olur. Aktörler anonim ise, şeref söz konusu değildir” (Peristiany, 1965: 14).

İlginç bir araştırma alanı, böyle bir cinsiyet rejimi açısından tanımlanmış saygınlık hiyerarşileri ile toplumsal sınıflar arasındaki ilişkiler ve bu dinamiklerin Ortadoğu’da modern ulus-devletler evresinde nasıl işlediğidir. Yeni ulus-devletlerin bürokratik elitleri, gerek konumlarını meşrulaştırmakta ve pekiştirmekte, gerekse devlet aygıtlarının verimsiz işleyişinden ve yurttaşlık kültürü bulunmayışından dolayı kaçınılmaz olarak doğan kollamacı ilişki ağında bu tür partikülarist statü sembolizmini kullanmıştır. Böyle bir politik-kültürel ortamda, Jowkar’ın deyişiyle, “aile şöhreti ve şerefi, politik ve ekonomik kayırmacılığın hem dikey, hem de yatay tezahürleriyle haklı çıkarıldığı mecazları ve ahlâkî söz dağarcığını yaratır” (Jowkar, 1988).

Çoğu Ortadoğu toplumunda olduğu gibi, Türkiye’de de feminizm, akrabalığa dayalı toplulukları dönüştürmek üzere uluslaşma sürecinin parçası haline getirilmiştir. Bu sürece, genellikle, kadınların tahakküme uğradığına ilişkin artan bir bilinç ve ulusun ilerlemesi için sosyal reform ve yasal düzenleme ihtiyacının hissedilmesi eşlik eder. Kadınların

emperyalizme ve sömürgeciliğe karşı yürütülen Millî Mücadele için seferber edilmesi, bu ulus-devletlerin göze çarpan niteliklerinden biridir (Jayawardena, 1989; Yuval-Davis, 1989; Kandiyoti, 1991). Milliyetçilik geliştikçe, genellikle milliyetçi bir yerli burjuvazi geleneksel toplumu dönüştürme misyonunu üstlenmiş ve iki cephede birden savaşmıştır: İçte prekapitalist yapılara, ataerkil ailelerin feodal düzenlerine karşı; dışta, Batı'nın ekonomik ve kültürel hegemonyasına karşı (Jayawardena, 1989).

> "Asya'da ortaya çıkan kadın hakları için demokratik hareketi ve feminist mücadeleleri bir yandan emperyalizme ve çeşitli yabancı egemenlik biçimlerine, öte yandan feodal monarşilere, sömürücü yerel güçlere ve geleneksel ataerkil ve dinsel yapılara karşı direniş bağlamında değerlendirmemiz gerekir" (Jayawardena, 1989: 8).

Kadınların özgürleşimi, ulusal direniş hareketlerinin ayrılmaz bir parçası sayılmış ve yeni bir ulusal-kültürel kimlik geliştiren milliyetçi ideolojilerde merkezî bir yer tutacak şekilde formüle edilmişti. Bu ideolojiler için, 'yeni kadın' imgesi, yalnız kültürel otantikliğin değil, aynı zamanda bir ulus olarak 'medenî'liğin göstergesiydi. Yerli burjuvazinin reformcu erkekleri, kendileri ve ülkelerindeki kadınlar için modern ve 'medenî' imgesi yaratmak için kadın haklarını savundular. Burjuvazinin veya önde gelen bürokratların kadınları, böyle bir modernizasyon ideolojisine ve ulus kurma projesine uygun yeni toplumsal rolleri yerine getirmeye teşvik edilmişti

(Jayawardena, 1989; Kandiyoti, 1991). Ne var ki, Ortadoğu feminizmi üzerine bir yorumcunun işaret ettiği gibi, bir kadın grubunun kamusal yaşama entegrasyonu, bu ülkelerin çoğunda, kadınların eğitim hakları ve kamusal alanda çalışma hakları karşılığında ataerkil sözleşme ve/veya cinsiyet asimetrisi korunarak gerçekleştirildi. Bu, erkekler ile kadınlar arasında bir milliyetçi ittifak ve "milliyetçilik ile ataerkillik arasında kalıcı bir ittifak" sağladı (Hatem, 1986).

Bu toplumlarda 'kadın sorunu'nun farklı paradigmalarda ortaya konuş şekli, yeni kültürel bütünlük ve kimlik kavramlarına, yani "yeni devlet iktidarı biçimleri" için meşrulaştırıcı ideolojileri sağlayacak ve ulus-devlet ideolojisiyle bağlantılı sınıf farklılıklarını yaratacak "yeni vatandaşlık nosyonlarına" tekabül ediyordu (Kandiyoti, 1989a, 1991).

Resmî ideolojinin bir parçası ve milliyetçi elit için ayırt edici bir söylem olarak "kadın sorunu" retoriği, Ortadoğu toplumlarının Batı toplumlarına kıyasla 'gerikalmışlığına' ilişkin altı çok fazla çizilen bir bilinç getirdi. Dahası, bir anlamda, erkek elit, 'sosyal bozukluklara' doğru teşhis koymaktan, ayrıca kadın ve aileyi temel gerikalmışlık alanı, dolayısıyla temel sosyal reform alanı olarak belirlemekten gurur duyuyordu. Jayawardena'nın deyişiyle, "kadınların 'vahşi' bir geçmişin sosyal kötülüklerinden, Avrupa toplumunda hüküm süren normlara göre tiksindirici olarak tanımlanan âdetlerden kurtarılması gerektiğine inanmışlardı" (Jayawardena, 1989: 9).

Örtünme, kadınların erkeklerden saklanması (seclusion), çokeşlilik ve cariyelik bir Müslüman toplumundaki 'sosyal

bozukluklar' olarak görülüyordu. Ancak, 'aydınlanmış' Müslüman düşünürlerin teşhis ettiği bozukluklara yol açan şeyin, İslâm'ın kendisi değil, cahil kimselerin İslâm'ı yanlış uygulaması olduğu tezi öne sürülüyordu.

> "Ortadoğu'da ilk feminist eğilimlerin çarpıcı ve değişmez bir öğesi, İslâm'la uyum sağlama çabasının yanısıra, kadınlara ilişkin kaygılarının, 'daha sağlıklı' ve daha fazla hayatiyeti olan bir ulus üretecek yeni bir aile arayışına denk düşmesiydi" (Kandiyoti, 1991: 9).

Kandiyoti'ye göre, Müslüman toplumlarda, kadınlara ilişkin sosyal reform, ulus-devlet projesinin niteliğine ve milliyetçiliğin İslâm'la ilişkisinin niteliğine açıklık kazandırır. Ortadoğu'da çeşitli toplumlarda, İslâm, bağımsızlık sonrası devlet ideolojileriyle, sınıf dinamikleriyle ve muhalif toplumsal hareketlerle ilişkisine göre farklı şekillerde yorumlanmıştır (Kandiyoti, 1991: 2). "Modern ulus-devletlerin oluşumu sürecinde, kültürel milliyetçilikler, İslâm'la çok farklı ve değişken sentezler yaptılar. Bu sentezler bugün hâlâ bir tartışma ve yeniden tanımlama konusudur" (Kandiyoti, 1991: 4).

Osmanlı İmparatorluğu'nda Şemsettin Sami, Ahmet Ağaoğlu gibi birçok reformcu, İslâm'ı kadın haklarıyla bağdaşır hale getirmek için yorumlamaya çalışmıştır. Mısırlı düşünür Kasım Amin'in (1865-1908) eserleri, özellikle Arap dünyasında, Müslüman feministler üzerinde hâlâ etkili olmaktadır. Leila Ahmed'e göre, Batı sömürgeciliğine ve emperyalist tahakküme

karşı direnişte kültürel sadakat konusu ve kültürel kimliğin ortaya konması, hem erkek reformcuları, hem de Huda Sharawi gibi feministleri, kültürel kimliğin merkezinde görülen İslâm'a sadakatsizlik edilmemesi konusunda uyarıda bulunmaya yöneltmiştir. Leila Ahmed'e göre, Müslüman reformcular, feminizmin dosdoğru anlaşılan bir İslâm'a aykırı düşmediği gibi çok muhafazakâr bir görüşü öne sürmüştü. Dolayısıyla, İslâm kültüründe kadınların rolüne ilişkin temel varsayımlar hiç dokunulmadan kalmıştır. Müslüman kadınlar üzerindeki kültürün merkezî formülasyonlarına uymalarına yönelik baskı onları kültürel eleştiri geliştirmekten alıkoymuştur (Ahmed, 1982).

> "....muhafazakârlık, terbiye ve edebe uygunluk ile kibarlık ölçütlerinin gözetildiğinin ve hattâ birinin konumunun İslâm/Araplık'a mutlak ve utanılacak ölçüde 'uygun' olduğunun görülme arzusu, yalnız Sharawi'nin feminizminin değil, genel olarak Arap dünyasındaki feminizmin ve feministlerin temel bir özelliğidir" (Ahmed, 1982: 161-162).

Kemalist devrimin en ayırt edici özelliği, İslâm'la kopuşu ve Cumhuriyet'in kamusal (civil) kurumlarında dinin etkisini silme konusundaki kararlılığıdır. Kemalist feminizm, İslâm ile feminizmin bağdaşamayacağı kabülüne dayanır ve İslâm inancını bireyin seçimine bırakılacak pek çok dinsel inançtan biri sayar. Kemalist reformlar, İslâm'ı kurumlar alanından çıkarıp 'kişinin vicdanına' ait bir mesele haline getirdiler, dolayısıyla kadınlar İslâmî kurumların ve İslâm hukukunun

baskıcı normlarından kurtulabilme şansına kavuştu. Türk milliyetçiliğinin Kemalist versiyonu, giderek pek çok Ortadoğu toplumunun tersine, hakiki Müslüman kimliğine değil, ulusal kökenlere göre tanımlanmış bir kültürel milliyetçiliğe dayandı. Kandiyoti'nin deyişiyle:

> "Bu süreç kadın meselesine büyük bir simgesel ve stratejik önem kazandırdı; onu, Osmanlı Devleti'nin teokratik kalıntılarını ortadan kaldırmaya yönelik Kemalist mücadelenin piyonlarından biri haline getirdi" (Kandiyoti, 1989a: 5).

Kemalist dönemde, Cumhuriyet'in bir resmî tarihi oluşturuldu, ayrıca toplumu, çözülme, yozlaşma ve parçalanma tehlikelerine karşı korunması gereken bir 'bütünlük' olarak gören bir toplumsal/kamusal felsefe gelişti. Merkezin resmî ideolojisi dışındaki bütün bireysel sapmalar ve kültürel politik oluşumlar siyasî düzen için 'tehlikeli' sayıldı (Mardin 1991b). Herkesin cemaat ahlâkı kodlarına uymaya çalıştığı bir toplumda, farklılıklar ve plüralizm için, dolayısıyla demokratik ilkenin işleyişi için pek fazla yer olamazdı. Bürokratik ilke, yanısıra etki gösteren bir ataerkil hiyerarşiler kümesi ve kayırmacılık yoluyla bir iktidar ve nüfuz kullanımı zinciriyle birlikte işlerlik kazandı. Böyle bir iktidar oyununda, politik bağlar ve tanış-akraba bağlantıları birarada etkili oluyordu. Bu iktidar oyununa katılmak için kadınlar, hem bürokratik açıdan, hem de ataerkil ahlâk açısından 'saygın bir statü'ye sahip olmalıydı; bir anlamda, bürokratik bir mevkide bulundukları zaman cinsel kimliklerini geri plana itmeyi başarmak ve

ataerkil kurallara uygun iffetli, mütevazı kadın portresini çizmek zorundaydılar.

Toplumun bu kamu felsefesine uygun olarak, bir grup avantajlı kadın, Cumhuriyet Türkiyesi'nde bürokratik aygıt içinde erkeklerle eşit üyeler olarak kendilerini sundular ve algıladılar. Bu kadınlar, bir anlamda, kadın olarak değil, devlet hizmetinde, Cumhuriyet'in 'saygıdeğer simgeleri' olarak görüldüler. Bu nitelikleriyle, erkeklerle eşittiler ve 'ataerkil kontrol'ün, ataerkil normlar sisteminin eşit uygulayıcılarıydılar. Cumhuriyet, yeni bir orta sınıf eliti yarattı, öğretmenler, devlet memurları, bürokratlar gibi eğitimli gruplara özellikle yüksek statü sağladı. Eğitimli, elit, kentli kadınlar ile eğitimsiz kırsal kadınlar arasında yaratılan keskin ayrım, kadınlar arasındaki statü katmanlaşması, Türk toplumunun yapısal bir özelliği olarak kurumsallaştı.

Tekeli, Cumhuriyet'in 'devlet feminizmi'nin, yeni cumhuriyetin 20. yüzyıl modern demokratik devletler arasındaki konumunu meşrulaştırma işlevi gördüğünü öne sürer (Tekeli, 1986). Ben, 'devlet feminizmi'nin, ayrıca, çeşitli etnik gruplardan oluşan Türkiye nüfusuna belirli bir 'hegonomik ulusal kimliği' benimsetmek açısından da yararlı olduğunu düşünüyorum.[2] Kadınlar, milliyetçi ideolojinin ideal yaygınlaştırıcıları olarak hizmet ettiler, bunun kendilerine sağladığı üstünlükten yararlandılar. Sürecin bu boyutu, aşağıda, Afet İnan örneği üzerinde durularak ele alınacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda
Sosyal Reform ve Kadınlar

Osmanlı İmparatorluğu'nda ıslahat hareketlerinin geçmişi III. Selim dönemine (1789-1807) dek uzanır. Bu dönemde, ordunun askerî teknoloji ve eğitim bakımından Batılılaştırılmasının öngörülmemiş, hedeflenmeyen bir sonucu, Batı'yla kültürel etkileşimin başlamasıydı. 18. yüzyılda imparatorluğun uğradığı büyük toprak kayıpları, Osmanlı devlet adamlarında önce, Batı'daki askerî teknolojinin ve idarî mekanizmaların artan üstünlüğüne ilişkin bir bilinç uyandırmıştı.

Yeniçeri Ocağı'na alternatif olarak kurulan Nizam-ı Cedid'in subaylarını eğitmek üzere Avrupa'dan uzmanlar getirilmişti. Ayrıca, Nizam-ı Cedid'e mensup birkaç asker Avrupa dillerini öğrenmiş ve bazıları da öğrenim görmek üzere Avrupa'ya gönderilmişti. Avrupa devletleriyle yeni diplomatik ilişkiler kurulunca, Osmanlı elçileri Avrupa başkentlerinde yaşadıklarına ve gördüklerine ilişkin eserler kaleme almış, Avrupalı diplomatlar da Osmanlı başkenti hakkında eserler yazmıştı. Yalnız Avrupalı diplomatlar değil, başka pek çok Avrupalı, bu arada birçok kadın İstanbul'a gelip yerleşmişti (Shaw, 1968: 31). Yalnız askerî teknoloji ve eğitim bakımından değil, sosyal ve politik örgütlenme açısından da Batı'nın üstünlüğünün, genel olarak subaylar ve devlet görevlileri giderek daha çok farkına varıyorlardı. Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa devletleri arasındaki diplomatik ilişkiler önem kazandıkça, diplomatik hizmette bir kariyer sahibi olmak, bürokratik aygıtta yükselmeyi arzulayan genç erkekler için yeni bir seçenek haline geldi.

Osmanlı devlet adamları, imparatorluğu parçalamadan kurtarmak için uğraşırken, Avrupa devletlerinin diplomatik

desteğini kazanma isteği, Osmanlı reform hareketlerinde önemli bir faktör haline geldi. 1839 Tanzimat Fermanı ve 1856 Islahat Fermanı, bu tür bir kaygıyla hazırlanmıştı ve hem vatandaşlık hakları tanımları getirmiş, hem de idari reformlar başlatmıştı. 3 Kasım 1839'da okunan Gülhane Hatt-ı Hümayûnu, Fransız Devrimi'ndeki ve İnsan Hakları Bildirgesi'ndeki kavramlardan esinlenerek temel yurttaşlık hakları ilkelerini ortaya koyuyordu. Ayrıca, bu temel hakların -yaşama hakkı, din ve vicdan özgürlüğü, çalışma ve mülk edinme hakkının- Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman ve gayri müslim herkes için eşit olarak güvence altına alındığı bildiriliyordu.[3] Kişilerin ancak yargılandıktan sonra kanuna göre cezaya çarptırılabileceğini açıklayan ve padişah ile devlet erkânının keyfî, şahsî cezalandırma gücünü sınırlayan ilkeler, fermanın Türkiye'de hukukî-rasyonel devlet ve düzen yolunda ilk modernleşme girişimi sayılmasını sağlamıştır (Koloğlu, 1989; Z. Toprak, 1989). Islahat Fermanı ise, daha önce gayri müslim teba için geçerli olan cizye vergisi, ve orduya alınmama gibi ayrımcı hükümleri kaldırmış, dinleri ne olursa olsun tüm Osmanlıların tam eşitliğini öngörmüştür (Lewis, 1961: 104).

Tanzimat Fermanı'nın iltizamı kaldıran ve orduya düzenli ve kurallı biçimde asker alınmasını öngören maddeleri yeni reformlara zemin hazırladı. Bu reformlar, bürokratik aygıta, idareye ve hukukî sisteme kurallılık, sistemlilik, merkezî düzenleme ve denetim ilkelerini getirmek üzere hazırlanmıştı. Tanzimat dönemi (1839-1876) reformları, Osmanlı Devleti karşısında Osmanlı toplumuna ve Osmanlı Devleti'nin Batı devletlerinin üstünlüğü karşısındaki konumuna ilişkin yeni bir

değerlendirme anlamına geliyordu. Otonom dinî cemaatlere (millet), loncalara ve tarikatlere dayanan geleneksel Osmanlı toplumu yerine, artık 'özgür yurttaşlar'dan oluşan "Osmanlı milleti" fikri ortaya çıkmıştı.

> "Tebanın organize edildiği çeşitli otonom sosyal, dinî ve ekonomik teşkilâtlar, işlevlerinin çoğunu devlet üzerine alınca varlık nedenlerini büyük ölçüde yitirmiş oldu. Eski denge sisteminde bölünmüş olan yasama, yürütme ve yargı güçlerini, artık merkezî yönetimin organları kendi ellerinde toplamıştı.
>
> Bu da, onlara, teba üzerinde bir tür otokratik ve karşı çıkılmaz kontrol sağlıyordu. Eskiden kimsenin, padişahın bile elinde bulunmayan bir güçtü bu" (Shaw, 1968: 33)

Tanzimat, liberal haklar ile despotik aydınlanmayı bir araya getiren bir reform programı olarak, Türk modernleşme tarihinde bir köşetaşıdır. Daha sonra, İttihatçı ve Kemalist reform girişimlerinin de temel özelliği, sosyal reformla birarada dayatılan otokratik kontrol olacaktı.

Tanzimat'la birlikte bürokratik aygıtta, hukuk sisteminde ve eğitim kurumlarında başlayan laikleşme girişimleri sonucu, dinî bürokrasinin ve ulemanın öneminin azaldığını görüyoruz. Gerek İslâmcılar, gerekse Türkçüler, Tanzimat'ı, kozmopolit olduğu ve Avrupa'nın fikir ve kurumlarını yerli kültüre uydurma kaygısı taşımadan doğrudan doğruya aldığı için eleştirmiştir. Batıcılar ise, tam tersi bir gerekçeyle, eğitim sisteminde mektep ve medrese ikiliği, hukuk sisteminde laik ve

dinî mahkemeler ikiliği yarattığı için Tanzimat'a eleştiri yöneltmiştir (Safa, 1935: 34).

Ne var ki, bu ikiliğe rağmen, Tanzimat uyrukların egemenliğine ve onuruna ilişkin bir dizi yeni değer ve kavramları getirme başarısı göstermiştir. Bu, ayrıca, kişiler arası sadakate dayanan patrimonyal bir devletten hukukî ilke ve mekanizmalarla işleyen modern bir devlete bir dönüşüm anlamına geliyordu. Mardin'e göre, Tanzimat Kemalist devrimin belli başlı kaynaklarından biridir (Mardin, 1990a: 183).

Şinasi (1824-1871) ve Namık Kemal (1840-1888) gibi edebiyatçılar, *Tasvir-i Efkâr* (1861-1870) gazetesinde 'uyrukların egemenliği', insan hakları ve vatanseverlik gibi yeni fikirleri geliştirdiler. Osmanlı edebiyatında da cariyelik, görücü usulü evlilik ve çokeşlilik yüzünden kadınların ezilmesi temaları, bir toplumsal eleştiri aracı haline geldi. Osmanlı aile hayatının yeri değerlendirilirken, bir bütün olarak toplumun ilerlemesi ve kadının statüsünün yükselmesi için kadınların eğitim görme hakları savunuldu.[4]

Osmanlı kadınları, ayrıca, ilk öğrenimden yüksek teknik öğrenim aşamasına kadar yeni okul sisteminden de yararlanıyordu. Bu okullar, yeni kurumların idareci veya memur gibi yetişmiş insan ihtiyacını karşılamak üzere kurulmuştu. Mekteb-i Mülkiye, devlet yönetiminde yer alacak 'Tanzimat adamları'nı yetiştirmek amacıyla kurulmuştu. Bu alan kadınlara kuşkusuz kapalıydı. Ama, Mekteb-i Tıbbiye'de (kuruluşu 1827) 1842 yılında ebelik dersleri verilmeye başlandı. Kızlar için ilk mekteb-i rüştiye 1859'da açıldı. Daha sonra kız

meslek okulları da kuruldu: Bir tanesi 1865 yılında Rusçuk'ta, açıldı; 1869'da İstanbul'da Kız Sanayi Mektebi öğrenime başladı. 1870 yılında açılan Dârülmuallimat bir sonraki kuşak Osmanlı kadınları için büyük önem taşıyordu, çünkü kadınlarla erkeklerin birarada bulunmasını yasaklayan İslâmî hükümler yüzünden kadınlar eğitim hakkından yoksun kalıyorlardı.

Erkek reformcular, kadınların eğitilmesini, her şeyden önce çocukların yetiştirilmesi açısından önemli buluyorlardı. Onlara göre, kadınların eğitim görmesi, ikinci olarak, sevgiye dayanan bir karı-koca ilişkisi ve huzurlu bir aile hayatı için; üçüncü olarak da, toplumun ilerlemesine ve refahına katkıda bulunacağı için önemliydi. Namık Kemal *İbret*'te şöyle yazmıştı:

> "Memleket bulunur ki mekteplerinde olan hocaların yarısından ziyadesi kadınlar veya daha vazıh tabir olunmak istenirse 25 yaşına varmamış kızlardır. Cumhurbaşkanı, bakanlar, milletvekilleri, generaller, memurlar, alimler, edipler hemen ekseriyet eşlerini onlardan seçerler"[5] (aktaran Taşkıran, 1973: 34)

Tanzimat reformları uzun vadeli hedeflerine 1876 ve 1908 meşrutiyet hareketleriyle ulaştı. Ancak II. Meşrutiyet döneminde, Osmanlı kadınları, kadın derneklerinde, kadın klüplerinde, ayrıca gazetelerde, dergilerde, edebiyatta görünür ve aktif hale geldiler. Bu gelişmede önemli bir etken, Kırım Savaşı, Balkan Savaşı ve Birinci Dünya Savaşı sırasında kadın emeğine ihtiyaç duyulmasıydı, ayrıca İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kadın ve aileye yönelik politikaları da bu süreçte

etkiliydi. Shaw'a göre, Jön Türkler yepyeni bir yönetici sınıftı; yalnızca sosyal tabanları farklı değildi, aynı zamanda bakış açıları eski yönetici sınıftan, geleneksel Osmanlı devlet erkânından çok farklıydı. Eski devlet erkânıyla bazı çıkar ilişkilerini sürdüren Tanzimatçıların tersine, Jön Türkler radikal reformlar yapma konusunda gayet kararlıydılar (Shaw, 1968).

> "Tanzimat, ancak, eski yönetici sınıfa doğrudan bağlı olmayan bir 20. yüzyıl reformcuları kuşağı ürettiği zaman, kayda değer, ciddî reformlar mümkün hale geldi. Bu yeni kuşak, esas itibarıyla, Tanzimat'ın açtığı sivil okullar ve ordu sayesinde yükselen, görece mütevazı ailelere mensup kişilerden oluşuyordu. 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde birleşen ve Jön Türkler diye tanınan kişiler işte bunlardı" (Shaw, 1968: 37)

1876'da ilan edilen I. Meşrutiyet kısa ömürlü oldu ve meşrutiyetçilerin birçoğu II. Abdülhamid (1878-1909) tarafından sürgüne yollandı. Abdülhamid devrine, yol açtığı paradoksal sonuçlar damgasını vurmuştu: Padişah, Bab-ı Âli'ye karşı sarayı güçlendirmişti, aynı zamanda kurumsal modernleşme ve profesyonel eğitime önem vermiş, bunlar da, sonunda, geleneksel Osmanlı elitine karşı çok daha geniş bir toplumsal tabana sahip yeni bir sosyal sınıf ortaya çıkarmıştı (Ahmad, 1985: 11).

Bu dönemdeki eğitim reformları, eğitim kurumlarındaki kişilerin beklenmedik bir biçimde radikalleşmesini sağladı.

Askerî ya da sivil okullarda yetişen Jön Türkler'in belirgin özelliği, "eski rejimin faydasız kalıntıları olarak gördükleri şeylere karşı uzlaşmaz bir muhalefet" göstermeleriydi (Mardin, 1981: 203).

> "Mustafa Kemal'in Harbiye'deki yılları (1899-1905) Abdülhamid'in baskısının en sert ve yoğun olduğu dönemlerden biriydi ve Harbiye yeraltı muhalefetin ana merkezleri arasındaydı. Bütün disiplin tedbirlerine rağmen, öğrenciler yatakhanelerinde gizli gizli Namık Kemal'in ve sürgün Jön Türklerin eserlerini okuyorlar, ülkelerinin sorunları üzerinde tartışıyor, bunları düzeltmenin yollarını arıyorlardı" (Lewis, 1961: 238).

Bir gizli teşkilât olarak kurulan İttihat ve Terakki Cemiyeti, devrimci faaliyetini devlet aygıtına yöneltmemiş, Abdülhamid bürokrasisi içindeki iktidar sahipleriyle uzlaşmanın yollarını aramış, 1908'de Kanun-ı Esasî'nin tekrar yürürlüğe konmasını sağlamıştı. Keyder'in deyişiyle 'bürokratik aktivizm' (Keyder, 1987) Osmanlı Türkiyesi'ndeki devrimci hareketlerin, daha sonra Kemalist devrimin ortak bir özelliğiydi. 'Aydınlanmış' elitlerin diktatöryel ve despotik eğilimleriyle birleşen bu özellik dolayısıyla, söz konusu devrimler paradoksal bir nitelik kazanmış, devrimlerle oluşan rejimler ve yönetim kadroları anayasallık, liberalizm ve despotik 'aydınlanma' arasında bocalamıştı (Lewis, 1968). Balkan vilayetlerinde Hıristiyan ahalinin milliyetçi hareketlerine zemin hazırlayan, yerel Hıristiyan tüccarlarla Avrupalı tüccarlar arasında işbirliğinin kurulmasına, dolayısıyla Osmanlı yerel sanayinin ve Müslüman

zenaatçıların yıkımına yol açan Tanzimat liberalizmine karşı, Türk milliyetçiliği, bir ideoloji olarak, özellikle Balkan Savaşları'ndan sonra elitin ve İTC kadrolarının düşüncesine hâkim olmaya başladı. Birinci Dünya Savaşı'nın olağanüstü koşullarının da etkisiyle, bu ideoloji, bir Müslüman-Türk orta sınıfının yaratılması özlemini doğurdu. Nitekim, bu 'orta sınıf', Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesinden sonra Anadolu'daki Millî Mücadele'nin kadrolarını oluşturacaktı (Z. Toprak, 1982: 21). Liberalizme alternatif arayışı, toplum ve ekonomiye ilişkin düşünme tarzında köklü bir değişiklik yaratacak, korporatizmi doğuracaktı (Z. Toprak, 1980).

Osmanlı entelektüel hayatına bir hayli geç katılan sosyoloji, hükümetlerin politik kaygılarını etkiledi ve İttihatçı rejimin gündemine 'kadın' ve 'aile'yi soktu. O günlerin deyişiyle "Yeni Hayat", Osmanlı toplumunda aileye ve sosyal hayata ilişkin kültürel normlarda topyekûn bir değişikliği gerektiriyordu (Z. Toprak, 1986). 1876'da yürürlüğe giren Mecelle'nin aile hukukuna ait hükümleri değiştirildi. 1917 tarihli Hukuk-u Aile Kararnamesi, evlenme aktinden önce bildirim zorunluluğu getirmesiyle, evlenme hukukî işlemine devletin müdahalesini yerleştiriyordu. Bu kanun, ayrıca, kadınlara, evlilik sözleşmesinde kocalarını boşayabilecekleri şartları tanımlama gibi belirli haklar tanıyordu. Yine aynı kanunla, çokkarılılık için ilk eşin rızası şartı getirilmişti (Onar, 1983; Çakır, 1991).

Ziya Gökalp, İttihatçı yönetimin sosyal birlik ve dayanışmanın yapıtaşı saydığı ve geliştirmeye çalıştığı 'millî aile'nin ideoloğuydu. Gökalp'in savunduğu organizmacı toplum

anlayışına göre, milletin veya devletin hücreleri aileler, organları meslek gruplarıydı (Gökalp, 1976: 145).

‘Aile’ savaş koşullarında politik bir mesele haline geldi. Nüfus kaybı ve erkek işgücünün orduda bulunmasından dolayı kadınları istihdam etme ihtiyacı ve ailedeki manevî çürüme ve çözülme gibi sorunlar karşısında İTC yönetimi aileye ilişkin politikalar geliştirmek zorundaydı. Cemal Paşa’nın komutasındaki Dördüncü Ordu’ya bağlı Kadın Amele Taburları oluşturuldu ve bu kadınlar pamuk hasadında çalışmak üzere Çukurova’ya gönderildi. Birinci Dünya Savaşı sırasında devlet dairelerinde çalışmaya başladılar. Ayrıca ticarette de yer alıyorlardı, İstanbul’da Kadın Tüccarlar Pazarı açıldı (Z. Toprak, 1986).

1916’da kurulan Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmiyyesi, ‘namuslu’ bir geçim yolu sağlayacak şekilde kadın işçiler çalıştırıyordu.

> “Osmanlı Devleti’nde ilk kez özendirici bir nüfus politikası izlenmeye başlanmıştı. Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslâmîyyesi, memur ve işçileri için zorunlu evlilik ilkesi getirmiş, erkeklerden en geç 25, kadınlardan ise 21 yaşına kadar evlenmeleri beklenmişti...Cemiyet gelin adaylarının çeyizlerinin hazırlanmasına yardımcı olmuş, işsiz damatları işe yerleştirmişti. Evlenme yaşını geçiren ve Cemiyet’in bulduğu adayları benimsemeyenlerin istihkaklarının yüzde 15’i alıkonmuş, Cemiyetle ilişkileri kesilmişti. Buna karşın evlenen memur ve işçilerin gündelikleri yüzde 20 artırılmış, doğan her

çocuk için yüzde 20'şer zam görmüştü" (Z. Toprak, 1982: 317-318; ek, 412).

Dönemin dergilerinde erkek ve kadın yazarların yazdığı makalelerde kadınların işçi olarak ve millete evlat doğuran analar olarak hizmeti vurgulandı. 1911 yılında İTC programına kadınların eğitim görmesine ilişkin bir madde kondu. Kız ve erkek çocukların ilk öğretimi, dinî ve bilimsel konuları içeren karma ders programlarıyla iyileştirildi. Yeni okullar açıldı. 1913'te kızlar için ilk kız lisesi açıldı; ayrıca 1917'de kızlar için Güzel Sanatlar Okulu ve Konservatuar, terzilik öğretmek amacıyla Behire Hakkı Hanım tarafından kurulan Biçki Yurdu'nun yanısıra hemşirelik dersleri ve ticari dersler veren meslek okulları açıldı. 1914'te kızlar için önce ayrı dershanelerde üniversite eğitimi imkânı doğdu, daha sonra İnâs Dârülfünunu açıldı. 1918'de üniversitede karma eğitime geçildi, kadın öğrenciler erkeklerle aynı sınıflarda ders görmeye başladılar. Eylül 1921'de Dârülfünun yönetiminin aldığı bir kararla, önce fen ve edebiyat şubelerinde karma eğitim resmî nitelik kazandı, daha sonra, 1921-1922'de Hukuk Fakültesi kadın öğrencileri kabul etmeye başladı (Caporal, 1982: 112-113). Elit tabakadan kadınlar bu eğitim programlarından yararlandılar. Ayrıca, giderek daha çok sayıda kadın öğrenci, Katolik ve Protestan misyoner ve yabancı okullarında eğitim gördü.

Osmanlı'da ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde
İlk Feminist Faaliyetler

Tanzimat döneminde Osmanlı basınında kadın yazarlar kendilerini göstermeye başladılar. *Terakki* (1868) gibi yenilikçi gazetelerin editörlerine mektup tarzında yazılar yazdılar. *Terakki* gazetesi 1869 yılında kadınlar için *Terakki-i Muhadderat* isminde bir ek çıkarmaya başladı. Bu kadınların çoğu yazılarını ya imzasız, ya da takma isimle yayınlıyordu. İçinde bulundukları durumdan şikâyet ediyorlar ve Avrupa kadınlarına kıyasla Osmanlı kadınlarının aşağı statüde bulunmasını eleştiriyorlardı. 'Avrupalı kadın'ın statüsünün idealizasyonunun yerini daha sonra, İslâmîyet'in ilk dönemlerindeki kadınların ve milliyetçi paradigmalarda İslâmîyet öncesi göçer Türk boylarındaki kadınların idealizasyonu aldı. Dönemin gazetelerinde ve kadın dergilerinde, Osmanlı kadınlarının Batı'daki kadın hareketi hakkında bilgi sahibi olduğunu da görüyoruz. Fransa'da kadın hakları ve İngiltere'de Sufrajet hareketi hakkında gazetelerde, özellikle kadın dergilerinde haberler ve yorumlar yayınlanıyordu. Erkek yazarlar, genellikle, Sufrajetler ve kadınların politikleşmesi ve aktivizasyonu konusunda alaycı bir tonla yazılar kaleme alırken, Osmanlı kadınları, yavaş ilerlemeden ve reformdan yana, tevazu ve Müslüman ahlâklarına gölge düşürmeyecek ihtiyatlı bir tutumu benimsiyorlardı. Batı'da anti-feminist erkek kamuoyuna hâkim olan cinslerarasında rollerin tersine çevrilmesine ilişkin alaycı karikatürleştirme tavrı, feminizme ilk tepkileri oluşturmuştu. İngiliz gazetelerinden birinde çıkan böyle bir yorumu *Terakki-i Muhadderat* aktarmıştı:

> “Kadınlar da Millet Meclisi üyeliğine hak kazanırsa, bir gün başkan Mecliste ‘söz filan hanımındır’ dediği vakit, o filan hanımın yanında bulunan Meclis üyesinin kalkıp, ‘filan hanım çocuğuna meme vermekle meşgul bulunduğundan Meclise gelememiştir’ cevabını vermesine pek de şaşmamalıdır”[6] (aktaran Çakır, 1994: 24).

Osmanlı feministleri, mütevazı ve militan olmayan bir feminizmden yana tavır alıyor ve Sufrajetlerin militan taktiklerini pek onaylamıyordu. Kadınların eğitimlerinin iyileştirilmesini ve Osmanlı kadınlarının erkeklerle eşit haklara kavuşacak şekilde sosyal statülerinin yükseltilmesini savunuyorlardı. Osmanlı kadınlarının çıkardığı ilk dergi 1886’da yayın hayatına başlayan *Şükûfezar*’dır. Dergiyi çıkaran Arife Hanım ilk sayıda şunları yazmıştır:

> “Biz ki saçı uzun aklı kısa, diye erkeklerin hande-i istihzasına hedef olmuş bir taifeyiz. Bunun aksini ispat etmeye çalışacağız. Erkekliği kadınlığa, kadınlığı erkekliğe tercih etmeyerek, şâh-râh-i sa’y-u amelde (çalışmanın doğru yolunda) mümkün olduğu kadar payendâz-ı sebât (ayak direten) olacağız”[7] (aktaran Çakır, 1994: 26)

Osmanlı kadınlarının konumunu iyileştirmeye yönelik reform fikirleri, esas olarak, cinslerarası geleneksel işbölümünde kadınların temel rolü olan analık rolünü daha iyi yerine getirebilmeleri hedefine uygun olarak kadınların eğitimi alanında formüle edilmiştir. Ancak, kadınlara, sosyal reformda ‘aydınlanmış anneler’ olarak esaslı bir işlev yüklenmesi

önemlidir. Bilhassa, erkek reformcuların sosyal patoloji teşhisinde ve iyi bir aile düzeni için önerdikleri çarelerde bu işlev öne çıkar. Namık Kemal ve Şinasi gibi Tanzimat Edebiyatı'nın önde gelen isimleri, kadınların eğitiminde ilerleme sağlanması yönünde bir kamuoyu oluşmasında etkili olmuşlardı. Namık Kemal, *Tasvir-i Efkâr*'da yayınlanan "Terbiye-i Nisvan Hakkında Bir Layiha" adlı makalesinde, bir milletin çöküşünün kadınlarının eğitimsizliğinden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Şinasi, ünlü tiyatro eseri *Şair Evlenmesi*'nde (1860) görücü usulü evliliği eleştirip, Osmanlı evlilik ve aile sisteminin 'bozuk' yönlerine parmak basar. Şemsettin Sami de, *Aile* adlı dergisinde ve *Kadınlar* adlı kitabında, kadınların eğitim görmesi ve öğretmenlik, hemşirelik gibi kadın işlerinde çalışması gerektiğini savunur (Caporal, 1982). Başka pek çok İslâmcı modernist gibi Şemsettin Sami de, İslâmî ilkelerin aslında kadınların statüsünü yükselttiği tezini savunur; İslâm öncesinde Arap kabilelerinde erkeklerin ihtiyaç ve ayrıcalıkları için işleyen bir sistem olan çokeşliliğe İslâm dininin sınırlamalar getirdiğini belirtir. İslâm hukukunun evlilik sözleşmesinde erkeklerin hak ve ayrıcalıklarının yanı sıra kadınların hak ve ayrıcalıklarını da tanımladığını vurgular (Ozankaya, 1984).

İlginçtir ki, Osmanlı kadınları ve erkekleri, bu tür İslâmî ilkeleri, 'kadın' ve 'erkek' doğası ile uyumlu toplumsal düzen ihtiyacına dayanan bir sosyolojik formülü kullanarak rasyonel gösterip meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Çokeşliliği onaylamayan ilerici yazarlar bile çokeşli evliliğin çeşitli yararları olduğunu öne sürerler. Osmanlı toplumunda giderek

artan fuhuş, savaşlarda genç erkek nüfus kaybı ve Osmanlı ailesinin bozulması karşısında kadınların ahlâklı ve güvenli bir hayat sürmesi öne sürülen gerekçelerdir. Kadın yazarlar, örneğin *Nisvan-ı İslâm* (1892) adlı eserinde Fatma Aliye, Batılı seyyahların ve karılarının Doğu'ya ilişkin yüzeysel hikâyeleri yüzünden Batı'da Müslüman kadınlara yönelik önyargılı bir görüş olduğunu iddia eder. Bundan dolayı, Fatma Aliye, kitabını, konağına davet ettiği üç yabancı kadınla yaptığı üç tartışma biçiminde yazmıştır. Çokeşlilik konusunda, İslâm hukukunun, ilk eşin hastalığı veya kısırlığı gibi, ikinci kez evlenmenin çare olabileceği belirli koşullar tanımladığını, ama evliliklerin çoğu için uygun sayılmadığını öne sürer. Fatma Aliye'ye göre, eğer koca karılarına ve çocuklarına eşit davranabiliyorsa, çokeşlilik bir sosyal bozukluk sayılamaz; ayrıca, Batı toplumlarındaki metreslerin ve gayri meşru çocukların durumuyla kıyaslandığında, çokeşli bir evlilik içinde yaşayan Osmanlı kadınlarının durumu daha güvenliydi, dolayısıyla görece daha iyi sayılabilirdi (Kızıltan, 1990).

Osmanlı kadınlarının erkek tahakkümüne yönelttiği en radikal eleştiri eğitim alanındaydı. *Hanımlara Mahsus Gazete* (1895-1906) yazarları, kadınların anne ve çocuk yetiştiricisi olarak önemlerini vurguladılar, kadınların eğitiminin milletin ilerlemesi açısından gerekli olduğunu savundular. Kadın yazarlar, eğitim hakkından mahrum edildikleri duygusu yaşadıklarını belirterek, 'terakki' çağının dışında bırakılmalarına tepki gösterdiler. Derginin idare heyeti, Osmanlı kadınlarının entelektüel ve estetik becerilerini

kamuoyuna göstermek amacıyla onların eserlerini yayınlayacağını duyurmuştu (Çakır, 1994: 28).

Dolayısıyla, ‘efkâr-ı umumiye’ Osmanlı toplumunda “toplumsal iletişim yollarının modernleşmesiyle” (Mardin, 1961) birlikte, bağımsız bir sosyal güç, yeni, modernist sınıfların oluşumunda temel bir sosyal dinamik haline geldi. Osmanlı kadınları, dönemin kadın basınında, erkeklere kıyasla kanunlarını ve kimliklerini değerlendirebilecekleri, toplumsal eleştiri için bakış açılarını oluşturabilecekleri bir kamusal alan buldular. Fatma Aliye gibi kadın yazarlar, temel İslâmî ahlâk kodları açısından çok muhafazakâr bir çizgide olsalar da, kadınlara karşı ayrımcılığı radikal bir biçimde eleştirdiler:

> “Temeddün eden (medeni) milletlerin ulûm u fünunda evvela erkekleri terakki eyledikleri ve kadınların onlara pey-rev oldukları (izinde gittikleri) görülüyor. Erkekler o hazineye girdiklerinin ibtidâsında kendilerini ta’kib eden kadınları kıskanıp o hazinenin cevherlerini onlardan sakınmak istiyorlar. Güya ki hakk-ı takaddümü (önde bulunmak hakkını) hod-kâmlıkla (bencillikle) bir hakk-ı tasarruf ve temellük (sahip çıkma) yerine koymak istiyorlar. Bu hep böyle olmuş, böyle gelmiş şeylerdendir. Ama ‘böyle olmuş’ dememiz ‘böyle yapmışlardır’ demektir. Yoksa bu ilm ü fazlın sahibi olan cenâb-ı feyyâz-ı mutlak (Allah) hazretleri anı kullarının erkeğine dişisine hep birden ihsan buyurmuş olduğundan bunu kadınlardan diriğe (esirgemeye) erkeklerin iktidarı erişebilir mi”[8] (aktaran Çakır, 1994: 29).

Son yıllarda yapılan tarihsel araştırmalar, Osmanlı kadınlarının hayır cemiyetlerindeki faaliyetlerine yeniden tarih sahnesinde bir yer açtı; Balkan Savaşları'nda ve Birinci Dünya Savaşı'nda kadınların rolü artık daha görünür hale geldi. II. Meşrutiyet dönemindeki Türk milliyetçiliğinin kaynaklarına ve Jön Türklerin kültürel faaliyetlerine ilişkin çalışmalar, Türk milliyetçiliğinin yeni bir ideoloji olarak doğuşunda kadınların faaliyetlerinin önemini gözler önüne serdi (Z. Toprak, 1988a; Ahmad, 1989; Tunaya, 1984).

İkinci Meşrutiyet canlı bir politik ortam yaratmış, çeşitli amaçlar ve ideolojiler doğrultusunda örgütler kurulmuş, böylelikle Osmanlı vatandaşları politik yönden hareketlenmiş, bu arada Osmanlı kadınları da politikleşmişti. Tunaya, 1908'den sonra kurulan cemiyetlerin, parti ile dernek arasında ayrım yapmayan Cemiyetler Kanunu'na dayandığını belirtir. Bundan dolayı, bir parti gibi politik programları bulunan, ama iktidarı ele geçirmeye yönelik bir örgütsel yapıya sahip olmayan bazı cemiyetler kurulmuştur (Tunaya, 1984: 14). Dönemin kadın cemiyetlerinin birçoğu, programlarında, iktidardaki partiden bağımsız bir statüde bulunma arzularını belirtmiştir, ama İttihatçılar ile bu tür cemiyetler arasındaki ekonomik ve politik ilişki ağları, erkeklerin ve kadınların meşrutiyet rejiminin destekçileri olarak seferber edilmesinde önemli rol oynamıştır. Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti Kadınlar Şubesi (1908), Osmanlı Kadınları Terakkiperver Cemiyeti (1908), Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti (1910), kadınların politik faaliyetlere aktif biçimde katıldığı cemiyetlerdir (Çakır, 1991: 183).

Teali-i Nisvan Cemiyeti'nin (kuruluşu 1908) yayınladığı bir beyannamede, Osmanlı kadınlarının hayatın bütün alanlarındaki inkılap ve ıslahat hareketinde yerlerini alacakları belirtilir. Cemiyet, meşrutiyet ilanını şöyle selamlıyordu: "Geçmişin yıkıntıları üzerinde edebiyatta, fenni harpte, tedrisatta, ailede, mektepte, ticarette ve fende yeni bir Osmanlı ideali kuruluyor" Toplumun bütün birimlerinin 'terakki'yi gerçekleştirmek için birleşmesi gerektiğini bildirir, bir anlamda "İttihat ve Terakki" ilkesi tekrarlanır. Millî savunma için çalışmanın, millî donanma için yardım toplamanın böyle bir medenileşme projesiyle birarada yürüdüğü ilan edilir. Cemiyet, donanma yararına ve 'silah altındaki kardeşlerine' yardım sağlamak için bu tür vatansever amaçlarla gösteri ve konserler düzenledi, bilim ve edebiyat alanında konferanslar verdirdi.

> "Bir Osmanlı sınıfı var ki çoğunluk erkekler tarafından ihmal edilir: Osmanlı kadınları. Cesaret, ümit ve mukavemet sizinle olsun, kardeşler. Biz tahta perdeler arkasındaki kızkardeşleriniz, dostlarınız, analarınız, bizler sizlerle birlikteyiz, cesaretli ve soğukkanlıyız.
>
> ... Ya vatanımızı kurtaracağız ya da sizinle birlikte hepberaber öleceğiz."[9]

Osmanlı kadınları ve 1913 yılında yayınlanan etkili kadın dergisi *Kadınlar Dünyası* üzerine yapılan bir incelemede, Osmanlı kadınlarının faaliyetlerinin, temel nitelikleri bakımından bir hareket sayılacak ölçüde etkili olduğu belirtilir (Çakır, 1991; 1994). *Kadınlar Dünyası,* Osmanlı kadınlarına

feminist haklar getirmeye çalışan bir cemiyet olarak öne çıkan Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti'nin yayın organıydı. Çakır'ın çalışması, daha önce bilinmeyen bir alana ışık tutarak Cumhuriyet'in cinslerarası eşitlik ideolojisinin eleştirel bir gözle değerlendirilmesine önayak olmuş, uzmanların Cumhuriyet öncesi dönemdeki kadın hareketi konusundaki bilgisizlik ve kayıtsızlığına işaret etmiştir. *Kadınlar Dünyası* yüz sayı günlük olarak çıktıktan sonra, haftalık olarak yayınlanmaya başlamıştır. Birinci Dünya Savaşı sırasında, yazarları gönüllü hemşire olarak orduya katıldığı için, dergi yayınına dört yıl ara vermiştir. Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti'nin programı da bu dergide yayınlanmıştır.[10] Cemiyet, ekonomik ve sosyal gelişmeyi hızlandırmak için, Osmanlı toplumunda kadınların hayatının yeniden düzenlenmesi gerektiği görüşünü savunuyordu. Ayrıca, kadınlar politik meselelerde erkeklerle rekabete girmek istemeseler de, kadınların eğitiminin iyileştirilmesini, Osmanlı kadınlarının kılık-kıyafetine ilişkin yeni düzenlemeler yapılmasını talep ediyorlardı. Dahası, genç kadınların çalıştırılması için kurumlar açılmasını hedefliyorlardı. İlk defa bir Osmanlı kadını, Bedra Osman Hanım, Cemiyet'in desteğiyle bir devlet dairesinde, İstanbul Telefon İdaresi'nde görev aldı (Çakır, 1989 b: 18-19). *Kadınlar Dünyası*'nda, ordunun ve donanmanın yeni teknolojiyle donatılmasından, teknik ilerlemeden yana pek çok yazı yayınlandı. Bir uçağa binen ilk Osmanlı kadını olan Belkıs Şevket Hanım'ın dergide fotografları yayınlandı.[11]

Kadınlar Dünyası'ndaki makalelerde, kadınların kurtuluşunun milliyetçi bir paradigma içinde formüle edildiği görülür. Bu konu, 1908 devriminden sonra, kadın yazarların ve feministlerin yanı sıra, politik reformcularını düşüncesine göre içtimaî inkılâbın en önemli gereklerinden biriydi.

> "Kadınların sanayide olsun, ticarette olsun, hatta idare-i umur-ı cumhurda olsun erkeklerden dûn (aşağı) kabiliyette olmadıklarını teslim etmek lazımdır. Fî'lvakî muhit-i Osmanimizde kadınlık henüz inkişaf edememiştir. Fakat buna sebeb biz Osmanlı kadınlarının istidadsızlığı değildir. Tarz-ı terbiyemiz, suret-i maişet-ü (hayat tarzı) hayatımızdır. Biz Osmanlı kadınları başka milletlerin kadınlarından gayrı bir hilkatte yaratılmadık. Başka milletlerin kadınlığında görünen istidad ve kabiliyyet şüphesiz bizde de vardır. Ancak tarz-ı terbiyemizde suret-i maişet-ü hayatımızda bir inkilab-ı hayra muhtacız...Kadınlığın istidad ve faaliyyeti yalnız sanayiye, ticarete inhisar etmemiştir. Erkeklerce bile müşkül addolunan millî kıyamlarda, hatta muharebelerde kadınlık kendini göstermiş, mühim roller oynamıştır...İdame-i hayatını isteyen bir millet en müşkül demlerinde kadınlarının kuvvetini arar. Reva mıdır ki kadınlığımız taasubun, ataletin deryası içinde boğulmuş kalmış olsun?"[12]

Bu dönemdeki kadın örgütlerinin çoğu, örneğin Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti Kadınlar Heyet-i Merkezîsi, Muhtaç Asker Ailelerine Muavenet Cemiyeti (1915), Müdafaa-i Milliye

Osmanlı Hanımlar Heyeti (1913), adlarından da anlaşılacağı üzere, hayır kuruluşu niteliğindeydi. Adı geçen son örgüt, kadınlar için, millî müdafaaya kadınların nasıl katılabileceği konusunda kadın konuşmacılara bir dizi konferans verdirmiş ve askerler ve aileleri için para toplamıştır.[13] Bir Osmanlı tarihçisine göre, Osmanlı toplumu, 1911-1918 savaşlar dönemi boyunca ekonomik ve sosyal bir rönesans geçirmiştir (Ahmad, 1989). Osmanlı Türk Hanımları Esirgeme Derneği, 1913 yılında Balkan Savaşları'nın hemen ardından kurulmuş, kamuoyu, yüksek bürokratlar ve eşleri ile saray tarafından desteklenmiştir. Derneğin programında, İttihat ve Terakki kız meslek okullarına ekonomik açıdan ve başka yönlerden destek olunacağı, şehit ve göçmenlerin yetim kızlarının meslek eğitiminin geliştirileceği belirtilir (Çakır, 1989a). Kadın dernekleri, muhtaç kimselere, özellikle sürüp giden savaşlarda dul kalan kadınlara ve yetim kalan çocuklara yardım etmiş, yaralılara bakım sağlamış; askerler için giysiler toplamış ve dikmiş; Hilâl-i Ahmer, ordu ve donanma için para toplamıştır. Ayrıca, kadınları belirli mesleklerde çalışmaları ve geçimlerini kazanmaları için teşvik etmeye çalışmışlardır. 'İktisadî milliyetçilik' diyebileceğimiz bir ideoloji, bu vatansever feministlerin bakış açılarını şekillendirmiştir. Bütün Müslüman Osmanlı kadınlarına, yerli ürünleri kullanma ve ülke dışından gelen lüks malların tüketimini kısıtlama çağrısında bulunmuşlardır. Kızlara okullarda veya başka yerlerde eğitim vererek, onları hem kendi geçimlerini sağlamaları, hem de millî ekonomi ve savunmaya katkıda bulunmaları için terzilik ve hastabakıcılık gibi mesleklere yöneltmişlerdir. Bu dönemde,

ayrıca, kadınlar imalat sektörüne girmiş, küçük atölye ve imalathaneler açmıştır (Z. Toprak, 1986).

Dolayısıyla, savaşlar, kadınların, hem ülke savunmasına, hem de işgücüne katılmaları ihtiyacını doğurmuştur. Osmanlı kadınları, özellikle üst bürokratik kadrolara yakınlığı olan kadınlar, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ülkenin İtilaf Devletleri tarafından işgaline karşı toplantılarda konuşmalar yapmıştır. Önce doğu vilayetlerinde, daha sonra Anadolu'nun birçok şehir ve kasabasında, Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri Millî Mücadele'ye destek olmaları için kadın şubeleri açmıştır. Kemalist dönemde kadınlar, Millî Mücadele'ye hizmetlerinden dolayı şükranla anılacaktır.

1 'Bilinçli nostalji' (wilful nostalgia), 19. yüzyıl sonunda dünyanın bir çok ulus-toplumunda geçerli olan, politik olarak yönlendirilen nostalji anlamında kullanılmaktadır. İngiltere örneği için bkz. Nairn, Tom (1988) *The Enchanted Glass: Britain and Its Monarchy*, Londra: Hutchinson Radius.

2 Ertürk, Doğu Anadolu kadınlarının Cumhuriyet ideolojisinden yabancılaşmasını ve modernist reformların, paradoksal bir biçimde, onların akrabalık hiyerarşileri ve tarikatler içindeki yerlerini nasıl pekiştirdiğini inceler (Ertürk, 1990).

3 Tanzimat Fermanı'nın Latin harflerine çevrilmiş metni pek çok eserde bulunur. Günümüz Türkçesi'nde en yeni basımı *Tarih ve Toplum* dergisinin Kasım 1989 sayısındadır.

4 Görücü usulü evlilik ve kadınların eğitimi gibi kadın meselelerini ele alan çok sayıdaki edebî eser arasında, Şinasi'nin *Şair Evlenmesi*, Namık Kemal'in *Zavallı Çocuk*, Ahmed Midhat'ın *Felsefe-i Zenan* ve *Diplomalı Kız*, Şemsettin Sami'nin *Taaşşuk-u Talat* ve *Fitnat* adlı eserleri sayılabilir.

5 *İbret*, 1872, n. 16.

6 *Terakki-i Muhadderat*, 1869, n. 31.

7 'Mukaddime', *Şükûfezar*, 1301, no: 1, s.6.

8 Fatma Aliye, "Biblolardan İbret Alalım", *Hanımlara Mahsus Gazete*, n. 2, 15 Rebiyülevvel 1313/1897.

9 "Teali-i Nisvan Cemiyeti'nden Sevgili Milletlerine", *Tanin*, 1911.

10 *Kadınlar Dünyası*, 28 Mayıs 1329/1913, n. 55.

11 “Kadınlığın Yeni Devresi”, *Kadınlar Dünyası*, 1331/1913, n. 100-119, 4.

12 “Erkekler, Kadınlık Yalnız Meyve Değildir”, *Kadınlar Dünyası*, 1913, n. 38, 1.

13 Bkz. *Dârülfünun Konferans Salonunda Hanımlarımızın İçtimaları*, İstanbul, Tanin Matbaası, 1328/1912.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE MODERNİST ERKEKLER VE KADINLAR

Üçüncü Bölüm'de ele alınan toplumsal-tarihsel dinamikler, kimlik düzeyinde işliyordu. Modernist elitlerin toplumsal kökenleri ve ideolojik olarak milliyetçiliğe yönelmeleri bu bölümde incelenecek, böylece Türkiye'de modernist erkek ve kadınların kimliklerinin toplumsal nitelikleri ortaya çıkarılmaya çalışılacak. Türk Aydınlanması'nın tabanını oluşturan kadroların incelenmesi cins kimliklerini öne çıkaran bir bakış açısıyla yapılacak. Bu, Türk devletinin resmî ideolojisini ve günlük sosyal/politik düşünce ve pratiğin terimlerini belirleyen Kemalizmin eleştirel bir tahliliyle birlikte yürütülmesi gereken önemli bir araştırmadır.

Kemalist feminizm üzerine altbölümde, Kemalist reformlar irdelenerek, Kemalist kadınların, kendilerine açılan kamu alanında ve profesyonel hayatta yükselmeye ve gelenekle modernliği bağdaştırmaya yönelik bir stratejiyle Kemalizm'i nasıl içselleştirdikleri incelenecektir. Kemalist kuşakların yetişmesinde önemli bir dinamik olan ve hukukî-rasyonel bir düzene göre oluşturulan Cumhuriyet kurumlarının yeni değer ve ilkeler sistemine dayanan 'Kemalist ahlâk'a özellikle ağırlık

verilecektir. Bu altbölüm ‘Kemalist kadın kimliği’ üzerine daha önce yaptığım bir çalışmaya dayanmaktadır (Durakbaşa, 1987).

Son olarak, Halide Edib, Millî Mücadelede bir İstanbul hanımefendisi olarak incelenmektedir. Anadolu bozkırının ortasında, ordunun karargâh kurduğu Kalaba Köyü’nde köylü kadınlarla karşılaşması anlatılarak, modernist bir Türk kadını kimliği edinmesinde sınıf konumunun önemi vurgulanacaktır.

Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler: Osmanlıcılıktan Türkçülük’e

Osmanlı İmparatorluğu’nda reform ideolojileri, temel olarak ‘sultanik bir devlet’in[1] ihtiyaçlarına ve çıkarlarına göre belirlenmiş ortak bir nitelik taşırlar. Mardin’in belirttiği gibi, böyle bir devlet geleneği ve Batı’da olduğu gibi, kendi çıkarlarını kollayan devlet dışındaki grupların, sivil toplumun ara oluşumlarının bulunmayışı, Osmanlı politik düşüncesinin -Yeni Osmanlıların ve Jön Türklerin- eğilimlerine damgasını vurmuş, genellikle devleti kurtarmaya yönelik bir eklektik formül için birbiriyle çelişen ideolojik inanç ve yönelimler bir araya getirilmiştir (Mardin, 1962). Türk sosyal politik düşüncesinde sosyal reform, her zaman böyle bir ‘pragmatik’ nitelik taşımıştır. Reformlar da, politik-bürokratik elit tarafından veya devletin bürokratik aygıtında etkili olan entelektüel gruplar tarafından gerçekleştirilmiştir.

Yeni Osmanlıların sosyal tabanı bu açıdan önem taşır. Yeni Osmanlılar aydınlanmış, ıslahatçı padişahlar (III. Selim, II. Mahmut) ve bürokratik bir kadro olarak öne çıkan, giderek bir bürokratik aristokrasiye dönüşen Tanzimat eliti gibi eski reformculardan bir hayli farklıydı. Yeni Osmanlılar, küçük

bürokrat entelektüellerden ve edebiyatçılardan oluşmuş, ideolojisi bir ölçüde Tanzimat elitine karşı popüler muhalefetle şekillenmiş bir gruptu. Yeni Osmanlıların politik düşüncesi aslında bir paradoks içeriyordu. Tanzimat paşalarını eleştiriyor, Avrupa'nın, büyük devletlerin giderek artan nüfuzundan dolayı imparatorluğun Hıristiyan ahalisine olağandışı ayrıcalıklar tanıyan ve Hıristiyanlara kıyasla Müslümanların gücünü azaltan modernleşme reformlarına karşı çıkıyorlardı. Batılı anlamda meşrutiyetten yanaydılar ve Osmanlı idaresinin içkin ilkelerini kapsayacak bir modernleşmeyi savunuyorlardı.

Bu hareketin önde gelen isimleri, Montesquieu ve Rousseau gibi Batılı siyaset düşünürlerini okumuşlardı, ama İslâmî ilimler eğitimi de görmüşlerdi. 'Doğal hukuk' fikirleri ile Şeriatın emirlerini, Batı'nın anayasacılığı ile hakkaniyet ve adalet ilkesine dayanan Osmanlı padişahlık idaresini uzlaştırmaya çalışmışlardı. Fikirlerini, hem temel Osmanlı kurumlarının 'politik sosyolojisi' hem de zengin bir yerli sosyal felsefe kaynağı olan tasavvuf şekillendirmişti (Mardin, 1962).

Yeni Osmanlılar, Tanzimat'ın ikinci evresinde, Bâb-ı Âli'yi elinde tutan Tanzimat paşalarının dizginlenmeyen idaresi ve despotik aydınlanma döneminde, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk örgütlü politik-entelektüel muhalefeti oluşturmuşlardı. Tanzimat'ın bürokratik organizasyonda daha fazla profesyonelleşmeyi hedefleyen reformları sonucu doğan bürokratik oligarşiye Yeni Osmanlılar tepki gösteriyorlardı. Onlara göre, Tanzimat ileri gelenleri, geleneksel Osmanlı padişahlık idaresinin hakkaniyet ilkesine, ('hisba' diye

adlandırılan adalet anlayışına) aykırı bir ‘bürokratik aristokrasi’ ve oligarşik yönetim yaratmışlardı. 1876 yılında hazırlanan Kanun-ı Esasî, kısa bir dönem bir demokratikleşme getirdi, ama II. Abdülhamit Kanun-ı Esasî’yi otuz yıl askıya aldı ve yeni bir ayrıcalıklı bürokratlar grubu oluşturdu. Bu grup, padişahla patronaj ilişkileri içinde olan Abdülhamit bürokrasisiydi. Abdülhamit devrindeki Jön Türk muhalefeti, Yeni Osmanlıların politik muhalefetinin bir uzantısı sayılabilir. Politik ideolojileri farklı da olsa, hem Jön Türkler, hem de Yeni Osmanlılar, Osmanlı siyasî teşkilâtında ve siyasî idarenin katılım süreçlerinde yer almak isteyen, köksüzleşmiş ‘orta sınıfı’ veya sosyal olarak hareketli küçük burjuva entelektüelleri, küçük bürokratları temsil ediyordu (Mardin, 1983). Yeni bürokrasi, Osmanlı İmparatorluğu’nun dünya kapitalist ekonomisiyle ilişkilerini iyileştirme işlevini üstlenmiş, Avrupa sermayesinin Osmanlı ekonomisine, bilhassa banka ve finans sektörlerine, demiryolu yapımına yatırımlarını teşvik etmişti. Düyûn-i Umûmiye döneminde (1881-1914), kapitülasyonlar, tütün ve pamuk gibi temel ticarî malların ihracatında yabancı firmaların hegemonya kurmasını sağlamıştı. Buna karşılık, yönetici kadrolar arasında, emperyalist güçlerin Osmanlı ekonomisi üzerindeki giderek artan ekonomik kontrolü ve Osmanlı İmparatorluğu’nun yarı-sömürgeye dönüşmesi karşısında, bağımsız bir ekonomik-sosyal gelişmenin önemini vurgulayan milliyetçi bir eğilim ağırlık kazandı (Tezel, 1982).

Jön Türkler, Yeni Osmanlılarla benzer toplumsal kökenlerden gelseler de, ideolojik yönelim açısından onlardan çok

farklıydılar. Yeni Osmanlılar, anayasacılık ve temsilî hükümet fikirlerinin yaratıcı bir sentezini oluşturmuşlardı. Osmanlı birlik ve kimliğinin niteliği ve yaşayabilirliği konusunda hiçbir şüphe taşımıyorlardı. Yeni Osmanlı düşüncesinde, millet denince 'Osmanlı milleti' anlaşılıyor; milliyetlere göre değil, İslâmî bağa göre bu millet tanımlanıyordu.

Jön Türk hareketi, Askerî Tıbbiye'deki öğrencilerin kurduğu bir komiteyle doğdu (1889). Abdülhamit istibdadına karşı bir yeraltı direniş hareketi olarak bütün imparatorluğa yayıldı. 1890'da Abdülhamit'in tahttan indirilmesiyle hedefine ulaştı.

1908 Jön Türk devrimiyle II. Meşrutiyet dönemi başladı. II. Meşrutiyet politik fikirler, partiler ve dernekler bakımından çok zengin bir dönemdi. Söz konusu örgütler, Osmanlı toplumunu dönüştürmek için politik projeler ortaya koymuş, din temeline değil, ulusal köklerden gelen kolektif bir kimliğe dayalı yeni bir politik cemaate yeni mensubiyet biçimleri tanımlamıştır. Jön Türk dönemi, aynı zamanda, Osmanlı İmparatorluğu'nun, Fransa ve İngiltere'nin hegemonik güçlerine karşı Almanya'yla bir ittifak kurarak dünya çapındaki işbölümünde farklı bir statü kazanmak için son şansını denediği bir dönemdir (Keyder, 1982). Ne var ki, bu girişim tam bir çöküşe yol açmış, Osmanlı İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra parçalanmıştır.

Jön Türkler, aldıkları eğitim dolayısıyla, pozitivist, bilimselci bir bakış açısı benimsemiş, materyalizm, Comtecu pozitivizm, Zolacı natüralizm, Darwinizm ve Spensercı Sosyal Darwinizm gibi Batı düşünce akımlarının etkisinde kalmıştı. Bu düşünce akımlarının etkisi, Dr. Abdullah Cevdet'in (1889-1931) ve

Ahmed Rıza'nın (1859-1930) Osmanlı toplum ve devletinin 'terakkisi' için öne sürdüğü görüşlerde kendini gösterir. Jön Türkler, "dine karşı manipülatif-araçsalcı bir tutum" benimsemişlerse de (Mardin, 1971: 207), II. Abdülhamit'in koskoca bir imparatorluk ahalisini bir kolektif kimlikle bütünleştirmek için başvurduğu strateji, yani "bir proto-milliyetçilik biçimi olarak İslâmî bağa" (Mardin, 1981: 202) dayalı formül, imparatorluğun dinî ve etnik yapısı dolayısıyla Jön Türklerin bile politik gündeminde yerini korumuştur. Ne var ki, imparatorluk hızla toprak kaybederken, Osmanlı toplumu parçalanırken, gayri müslim etnik gruplar gitgide daha fazla milliyetçi hareketlere yönelirken, Jön Türkler, İslâmî formülden ve bir kolektif bilinç kaynağı olarak İslâm'ın rolünden giderek daha çok kuşku duyar hale gelmiştir (Mardin, 1981: 206)

Büyüyen Türk milliyetçiliği, Rusya'dan gelen sürgün Türk aydınlarının fikirlerinde ve faaliyetlerinde zengin bir ilham kaynağı buldu. Söz konusu Rusya vatandaşı Türk aydınları, III. Aleksander'ın otokratik idaresinden kaçmışlardı ve onun Panslavizm ve Türkleri asimile etme politikasına karşı çıkıyorlardı. Bu sürgün aydınların birçoğu, Rus-Tatar liselerinde, jimnazyumlarında ve Rus üniversitelerinde eğitim görmüştü; ayrıca, Müslüman reformist hareketlerden ve Rusya'daki popülist, devrimci hareketlerden etkilenmişlerdi (Georgeon, 1986). Rusya'daki ve Osmanlı Devleti'ndeki konumları paradoksal bir nitelik taşıyordu:

> “Rusya’daki Tatar Türk burjuvazisinin üyeleri olarak, Rus burjuvazisine yakınlık duyuyorlardı ama Rusya’da politik güçten yoksundular. Buna karşın seçkin eğitimleri nedeniyle Osmanlı siyasi seçkinleri arasında kolaylıkla yer alabilmişlerdi”(Georgeon, 1986: 15).

Yusuf Akçura (1876-1935), Pantürkizm ve Türk milliyetçiliğinin ideoloğu olarak önemli bir şahsiyet haline geldi. Akçura’nın etkisi, bir sonraki dönemde, Kemalist milliyetçiliğin tarih tezinde de görülebilir. Akçura, Türk Derneği (1908), Türk Yurdu (1911) ve Türk Ocağı’nın (1912) kurucu ve liderlerinden biriydi. Rusya göçmeni olan çalışma arkadaşları Hüseyinzade Ali Bey (1864-1941) ve 1869 Ahmed Ağaoğlu (Agayef) (1869-1935) ile birlikte, *Türk Yurdu* dergisinde kültürel ve politik Türkçülük konusunda yazılar yazmış, ayrıca Türkoloji ve Türk tarihi alanlarında incelemeler, kitaplar ve makaleler yayınlamıştı. 1921 yılında *Halka Doğru* dergisini yayınlamaya başladı ve kırsal kesim insanları ile aydınların ittifakını savunarak ‘halkçı’ temaları işledi (Georgeon, 1986). Eskiden “Türk” kelimesi, modern Arapça’daki “fellah” kelimesi ‘cahil köylü’yü anlatmak için kullanılırken, artık Osmanlı hanedanından ve imparatorluğundan farklı, kendine özgü bir geçmişi, ayrı bir kültürü ve dili olan bir milleti anlatmak için kullanılmaya başlandı. Türk tarih yazıcılığı, Türk tarihinin Osmanlı tarihinden daha eskiye uzandığı temel ilkesine dayanarak gelişti (Lewis, 1953; Karal, 1959).

Türk Yurdu’nda ortaya atılan fikirlerin birçoğu, daha sonra Kemalizmin ideolojik ilkelerini oluşturdu. Milliyetçi yazarların

hedefi, millî bir Türk burjuvazisi ve millî bir ekonomi yaratmaktı. Kadınlara ilişkin reform fikirleri böyle bir çerçeve içinde formüle edildi.

Kemalist Feminizm ve Kemalist Kadınlar

Kemalistler, önceki dönemin 'kadın meseleleri' tartışmalarını ve 'kadın kurtuluşunu' misyon edinen 'ilerici erkekler' geleneğini devralmıştı. Bu reformlarda 'ilerici erkekler'in önemli rolü, yalnızca Batılılaşmış entelektüel erkeklerin geleneksel kültürden, bu kültürün kadınlar ve erkekler üzerindeki kısıtlamalarından duydukları hoşnutsuzlukla ilintili değildi; aynı zamanda 'devleti kurtarma' işini üstlenmiş Türk aydınlarının özelliğiyle bağlantılıydı. 'Modernist devlet'le özdeşleşmiş Türk aydınları için bu devletin kültürel modelinin önemli unsurlarından biri 'kadınların kurtuluşu'ydu.

Türkiye'nin modernist elit kuşakları arasında, Kemalistler kuşkusuz kadınların kamu hayatına katılmalarını en fazla arzulayan kuşaktı. Gerçi Yeni Türkiye'nin Kemalist idarecilerinin büyük çoğunluğu erkeklerden oluşuyordu. Kemalist kadın, bir erkek imajı içinde faaliyet göstermek zorunda kalmıştı. Erkek ağırlıklı bürokratik elit içinde yer almak, kadınlar için, belirli anlarda geleneksel feminen rolleri aşmayı ve kırmayı, başka anlarda ise erkeklerin kadın bedenleri üzerindeki neredeyse 'formel' kontrolüne boyun eğmeyi gerektiriyordu. Kemalist kadınların, özellikle öğretmenlerin giydikleri üniforma benzeri tayyörler, bu olgunun somut bir tezahürüdür.

Atatürk, Türk kadınlarına seslendiği nutuklarında, hakiki Türk toplumunda kadınların bilgi edinme bakımından hiçbir zaman geride kalmadığını öne sürmüş, Avrupalıların iftiralarının aksine İslâm'ın kadınları erkeklerden aşağı saymadığını, çünkü Allah'ın kadın-erkek bütün Müslümanlara her zaman ilim öğrenmeyi emrettiğini vurgulamıştır. Atatürk'ün sözleri, 'hakiki Türk toplumu'nu temsil eden eski Türk boylarındaki 'Türk feminizmi'nden bahseden Ziya Gökalp'in görüşünü yansıtmaktadır.



Halide Edib, Cumhuriyet kadınlarının sembolik kıyafeti tayyörle.

Bu çerçevede, İslâmîyet öncesi Orta Asya'daki eski Türk toplumundaki kadınların konumu idealize edilmiştir. Bu görüşe göre, kadınların konumu Bizans ve Acem medeniyetlerinin etkisiyle sosyal ve hukukî olarak gerilemiştir. Artık 'millî kültür ve ideal'in canlanışıyla, bu eski eşitlik ilkeleri ve 'feminizm ideali' de yeniden benimsenmelidir. Medeniyet, insan hakları, demokrasi ve feminizm Türk kültürüne yabancı değildir; kültüründe birer tohum halinde mevcuttur.

> "Eski Türkler, hem demokrat, hem de feminist idiler. Zaten, demokrat olan cemiyetler, umumiyetle feminist olurlar. Türklerin feminist olmasına başka bir sebep de, eski Türklerce şamanizmin kadınlardaki kudsî kuvvete istinad etmesi idi... Toyonizm ile şamanizmin kıymetçe müsavi olması, hukukça erkek ve kadının müsavi tanınmasına sebep olmuştu" (Gökalp, 1976: 158).

Gökalp'e göre, "Millî Aile", modern ailenin bir kopyası olmayacak, Türk kültürü temelinde bir iç evrim geçirecekti. Bu bağlamda, 'medeniyet' ve 'hars' arasında bir ayrım yapılıyor, muasır medeniyete katılmak için kendi geçmişlerini terk etmek zorunda olan başka milletlerin tersine, Türklerin kendi kültür ve tarihlerine dönmeleri gerektiği öne sürülüyordu. Milliyetçiler, hem kadın hakları ve aile meselelerinde millî kültürü göz ardı edip Avrupalı'yı taklit eden Batıcıları eleştiriyor, hem de klasik ayrımcılık örüntülerini, çokeşliliği ve haremlik-selâm, vb uygulamaları onaylayan gelenekselci görüşü reddediyorlardı (Z. Toprak, 1986).

Atatürk, Türk kadınlarını ‘yüceltirken’, onlara bir ‘Anadolu kadını’ modeli sunmuş, bu modelin ‘medenî’ tarzla nasıl bağdaştığını göstermişti, aynı zamanda Avrupa’ya ve diğer Batı ülkelerine modern, medenî bir toplum sunmaya çalışmıştı. Halkına şöyle der gibidir: “Onlara aslında ne kadar ‘medenî’ olduğumuzu gösterelim”.

Alafranga, yozlaşmış kentli kadının karşısına iffetli, saf ve çalışkan yerli kadın örneği olarak konan “Anadolu köylü kadını” idealizasyonu 1910-1930 dönemi millî Türk edebiyatında sürekli tekrarlanan bir temadır.[2] Atatürk, kadınlar hakkında yaptığı konuşmalarda, kitlelerin geleneklerini ve dinsel inançlarını göz ardı etmemeye çok özen göstermiştir. Kemalistlerin ‘özgürleşmiş’ kadın imgesi -eğitimli ve profesyonel meslek sahibi kadın- Anadolu köylü kadını için oluşturulmuş bir model değildi; üst ve orta sınıf kentli kadınlar için oluşturulmuştu, yeni Cumhuriyet’in ve modern Türkiye’nin simgesi olacaktı.

Atatürk’ün vurguladığı bir başka nokta Türk kadınları hakkında Batı’da mevcut ‘harem’ efsanesiydi. Atatürk, konuşmalarında, Anadolu’daki köylü kadınların hayatlarından örnekler vermiş, çalışkanlıklarını, zekâlarını ve açık fikirli oluşlarını övmüştür. Haremin yalnızca şehirlerde bulunduğunu açıklamıştır. Böylelikle, Kemalist milliyetçilik meşruiyet kazanmak için hem genel ideolojisine, hem kadın meselelerine kitlesel bir destek sağlamaya çalışmıştır. Abadan-Unat bu konuda şu yorumu yapar:

> “Atatürk, Türk kadınını ‘özgürleştirerek’, bir yandan daha eşitlikçi ve uyumlu bir aile hayatının temellerini atmak; aynı zamanda da kadın üyelerinin de erkek üyeler gibi, enerjilerini ve kapasitelerini çeşitli rollerde verimli ve üretken olarak kullanabilecekleri bir ulusun temel taşlarını yerleştirmek istedi” (Abadan-Unat, 1986: 29).

Kemalist ideoloji, ‘millet’i aralarında hiçbir çıkar çatışması olmayan, birlikte uyum içinde çalışan farklı meslek gruplarından oluşan, bütünleşmiş bir birlik olarak kavramsallaştırmış ve bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Benzer şekilde, kadınlar nüfusun yarısını oluşturuyor ve milletin erkek bireylerinin dengi sayılıyorlardı. Bu fikirler, cins gruplarını bütünün çalışmasında tamamlayıcı unsurlar sayan işlevsel bir perspektifi yansıtmaktadır. Aşağıdaki alıntıda, kadınların millî sorumluluklarının ev içi sorumluluklarından daha önemli sayıldığını görüyoruz:

> “Yaşamak demek faaliyet demektir. Binaenaleyh bir heyet-i içtimaiyenin bir uzvu faaliyette bulunurken diğer bir uzvu atalette olursa, o heyet-i içtimaiye mefluçtur.
>
> Malumdur ki, her safhada olduğu gibi, hayat-ı içtimaiyede dahi taksim-i vezaif vardır. Bu umumi taksim-i vezaif arasında kadınlar kendilerine ait olan vezaifi yapacakları gibi, aynı zamanda heyet-i içtimaiyenin refahı, saadeti için elzem olan mesai-i umumiyeye dahi dahil olacaklardır. Kadının vazife-i beytiyesi, en ufak ve ehemmiyetsiz vazifesidir” (aktaran Karal, 1956: 55).

Daha ilginci, Atatürk dinî bir yükümlülüğü (tesettür) ‘modern-işlevsel’ bir perspektiften yeniden yorumlamış, modern hayatın işlevsel zorunluluklarına uydurmaya çalışmıştır. Ancak, çok ihtiyatlı bir dille mütevazı kıyafetin toplumsal ahlâka uygun olduğunu eklemiştir: Yani, eğer ‘örtünme’nin amacı fazileti korumaksa, bu amaç kılık-kıyafet reformlarında ihtiyatlı bir şekilde korunacaktı. Atatürk’ün kadınlar hakkında yaptığı konuşmaların çoğu, kadınların kıyafetlerindeki değişiklik ve örtünmeyle ilgiliydi; başka konuları, bu daha hassas ve kolayca politize edilen meseleyle bağlantılı bir şekilde dile getiriyordu. Atatürk, konuşmalarında, reformlarının hakiki İslâm’a ve Türk Milleti’nin hakiki ruhuna aykırı olmadığını belirterek bu konuda halkı ikna etmeye çalışmıştır. Reformlarını, Türk Milleti’nin gerçek tarihi diye sunulan yeni bir tarih kurgusuyla temellendirerek meşrulaştırmaya çalışmıştır. Atatürk, yaptıklarının milletin tarihine aslında yabancı olmadığını, bu tarihin özünden çıktığını halka anlatmak istemiştir. Ayrıca, önderlerinin sözlerinde, ‘halk’, ‘bir milletin fertleri’ne dönüşmüştü. 1926 yılında Kastamonulular’a yaptığı bir konuşmada Atatürk şöyle demişti:

> “Dinimizin tavsiye ettiği tesettür hem hayata hem fazilete uygundur. Kadınlarımız şeriatın tavsiyesi, dinin emri mucibince tesettür etselerdi ne o kadar kapanacaklar, ne o kadar açılacaklardı. Tesettür-ü şer’i kadınlar için mucıb-i müşkilat olmayacak, kadınların hayat-ı içtimaiyede, hayat-ı iktisadiyede, hayat-ı maişette ve hayat-ı ilimde erkeklerle

> teşrik-i faaliyet etmesine mani bulunmayacak bir şekl-i basittedir. Bu şekl-i basit heyet-i içtimaiyemizin ahlâk ve adabına mugayir değildir. (...)Eğer kadınlarımız şer'in tavsiye, dinin emrettiği bir kıyafetle, faziletin icabettirdiği tavr-ı hareketle içimizde bulunur; milletin ilim, sanat hareketlerine iştirak ederse bu hali, emin olunuz milletin en mutaassıbı dahi takdirden men-i nefs edemez" (aktaran Karal, 1956: 53).

Yukarıdaki sözlerinde (ve başka konuşmalarında) Atatürk, hiçbir zaman dinin doğrudan doğruya karşısında durmamış, dinin yanında meşrulaştırıcı bir sosyal güç olarak "içtimaî heyet" veya Millet'i kullanarak görüşlerini desteklemiştir. Kadınlara yönelik reformlarla ilgili olarak, Atatürk, yeni kadının statüsünü, Millet'in anası ve millî ideallerin koruyucusu rolündeki fazilet, irfan ve bilgi gibi en yüce insanlık değerleri açısından meşrulaştırmıştır.

Atatürk, kadınların erkeklerle eşit eğitim görme haklarını hararetle savunmuştur. Kadınların eğitim görmesinin önemini vurgularken iki gerekçe öne sürmüştür: Kadınlar, sosyal hayatın bütün alanlarında erkeklerle yan yana görev almaktadır ve çocuklarını ilk eğiten kişilerdir. Atatürk, burada önceki reformcuların geliştirdiği bir temayı tekrarlamaktadır: Yeni kuşakların yetiştirilmesinde, dolayısıyla Millet'in ilerlemesinde eğitimli annelerin önemi.

Toplumun bütün kurumsal yapısının değişimi politik bir hedefti ve yalnız erkeklerin değil, kadınların da millî ideallerin yayıcısı olarak bu değişime katılması isteniyordu. Cumhuriyet

öncesi dönemden devralınan kız meslek ve erkek meslek okullarının sayısı artırıldı ve sistem Türkiye'nin her yerine yaygınlaştırıldı.

Okuma-yazma kampanyaları ve kız ve erkek çocuklar için zorunlu ilkokul eğitimi, Kemalist Cumhuriyet'in yurttaş yetiştirme programının önemli parçalarıydı. Köy öğretmenleri yetiştirmek üzere Köy Enstitüleri kuruldu. Kız ve erkek meslek okulları halktan rağbet gördü. Bu eğitim reformlarının bir sonucu olarak, öğretmenler yeni Cumhuriyet'in sadık bekçileri haline geldiler. Ülkü dergisi esas olarak öğretmenlere sesleniyor, öğretmenler 'bilim ışığını halka taşıyacak' ilk grup sayılıyordu. Cumhuriyet döneminde Türk Ocakları'nın yerini alan Halkevleri, laik-modernist doktrini yayma hedefiyle üye sayısını yüz bine çıkarmıştı. Bu üyeler arasında on bin öğretmen ve on sekiz bin kadın vardı. Üyelerin geniş bir bölümü üst düzey memurlar ve devlet temsilcilerden oluşuyordu, çünkü onların Parti'nin ideolojik faaliyetlerine katılmaları bir anlamda zorunluydu (Karpat, 1963: 65).

Kemalist ideolojide 'cinslerarası eşitlik', kadınların ve erkeklerin, milletin eşit sorumluluk ve ideallerini omuzlamış fertleri olarak eşitliği anlamına geliyordu. Ne var ki, aşağıdaki alıntıda da görüleceği üzere, cinslerin eşitliği ancak cinselliğin içeriği silindiği zaman tanınıyordu! Bu, Kadınlar Birliği'nin mücadelelerine erkek yazarların muhalefetinde kendini açıkça gösterir:

> "Bazı sözde münevver kadınlar zaman zaman kadın - erkek muadelesini ispat için gürültü koparmaktadırlar. Bu

> yoldaki boş münakaşaları körükliyen bir de ‘Kadın Birliği’ vardır. İdare erkanı ağzından bazen cihan sulhu namına-belagat çiçekleri serpen bu klubün gayesi ‘hanımların da erkekler kadar kabiliyetli ve mütekamil insanlar olduklarını’ ispat etmekmiş! Böyle bir gayret sadece fuzulidir. Zira bir cemiyet davası içinde kadın bahsi o davanın bütünüyle gerileyip ilerliyen bir parçasıdır. Aynı zamanda Türkiye’de böyle bir feminizma gösterisine asla lüzum yoktur. Eğer münakaşacı hanımlar hakikaten iş yapmak istiyorlarsa engin bir cemiyet davasının peşinde koşmalıdırlar” (Adnan Cemil, *Yeni Adam*, 1934: 8).[3]

Cumhuriyet’in ilk yıllarında, ‘kadınların kurtuluşu’, böylece ‘millî bir dava için mücadele etme’ çerçevesinde tartışılmış ve bu fikrin propagandası yapılmıştır. Bizzat kadınlar da, bu etik anlayışın âdeta somut tezahürleri olarak ortaya çıkmıştır. Türkiye’de günümüzdeki feminist çevrelere karşı bu söylem, imge ve temalar hâlâ etkilidir.

Tek parti döneminde tek kadın örgütü olan Kadınlar Birliği, partinin pasif bir kolu gibi işlev gördü. 1935 Uluslararası Kadınların Birliği Kongresi’nin hemen ardından, CHP’nin emriyle örgüt olarak varlığına son verdi. Zafer Toprak’ın yorumuna göre, savaş döneminde barış üzerine konuşmak, tek parti rejiminin kabul edemeyeceği kadar politik bir tutumdu ve millî güvenlik harcamalarına bütçeden daha fazla pay ayrılırken, silahsızlanma millî çıkarlara aykırı bir istekti. Dahası, Kadınlar Birliği o sırada kapatılan tek örgüt değildi. Amele Teali Cemiyeti, Türk Ocakları ve mason klüpleri de aynı

tarihlerde dağıtılmıştı. Bu, tek parti rejimindeki parti-hükümet-devlet sembolik birliği açısından gayet anlaşılır bir eylemdi; bu tür bir organik birlik oluşturulmaya çalışılıyordu. Meslek örgütleri ve spor klüpleri dahil bütün kurumsal yapıların Parti'yle organik bir bağı olması, Parti'nin kurduğu korporatist modele uyması isteniyordu. Dolayısıyla, o dönemin Kemalist kadınlarının da devletle çok özel bir ilişkisi vardı, devlet-yönelimli bir düşünce ve eylem çizgisini benimsemişlerdi.

Modernist Kadın Kimliğinin Oluşumunda Sosyal Sınıfın Etkisi: Halide Edib -Kurtuluş Savaşı'nda Bir İstanbul Hanımefendisi

Bundan önceki bölümlerde, 19. Yüzyıl Osmanlı toplumunda Batılı normlara uygun modern bir toplumun yaratılmasını hedefleyen reform hareketlerinde bürokrat seçkinlerin oynadığı öncü rolden söz edilmişti. Gerçekten de Türkiye'de modernist erkek ve kadınlar, bürokratik güç ve değerlere yakın olma konusunda ortak bir yönelimi paylaşırlar. Bununla birlikte, modernist kadınların seçkinler arasına girişi, erkeklerinkinden biraz farklı yollardan gerçekleşir. Reformların yönetici kadrolarına bakarsak genellikle önemli adamlarla anılan kuşaklardan söz ederiz; Tanzimat'ın öncüleri, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, ya da Kemalistler. Modernleşme tarihi, eğer gizli cemiyetler, mason locaları, askerî rütbe sahipleri, subaylar, saray politikası, hizipler, klüpler, erkek yazarların gazetecilik faaliyetleri, meclis tartışmaları, kanun, ferman ya da isyanlarla anlatılırsa, kadınlar bu hikâyenin dışında bırakılmış olurlar.

Bütün bu modernleşme projelerinde kadınların bedenleri, arzulanan modernliği ve gelenekselliği birarada gerçekleştirmek üzere temel nesneler olarak seçilmişlerdi ve yerli/millî kimliğin ahlâki kodları ve sembolleri de bu bedenler üzerinde işaretlendi. Nora Şeni'nin belirttiği gibi, polis, kadı, şeyhülislam ya da sultan tarafından çıkarılan fermanlardaki, kıyafetle ilgili kısıtlamalar, kadın meselesinin çok ötesinde bütünsel bir sosyal programı gösteriyordu (Şeni, 1984). Kadınların bu düzenlemeleri, kendi öznel bilinçlerinde ve bedensel pratiklerinde nasıl içselleştirdikleri ve yaşantıladıkları ise hikâyenin öbür yanını oluşturur. Osmanlı'nın modernleşme dönemi ile ilgili olarak moda tarihi bu açıdan verimli bir inceleme alanıdır. Böyle bir inceleme ile Müslüman Türk kadınların Batı modasından nasıl etkilendikleri, bir yandan da millî ekonominin tutumluluk gereklerine uygun 'millî çarşaf'ı nasıl yarattıkları anlaşılmış olur (Mert, 1983).

Ancak modernist erkek ve kadınların toplumsal kimliklerinde başka bir benzersizlik daha vardır, o da sınıf kökenlerindeki farklılıktır. 19. ve 20. yüzyıl başlarında Osmanlı'da genç erkekler ve kadınlar için mevcut olan eğitim olanaklarını düşündüğümüzde, toplumun varlıklı olmayan kesimlerinden gelen genç erkekler imparatorluğun çeşitli yerlerinde görev alarak Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler diye anılan kadrolara dahil olabiliyorlardı. Kadınlar ise ancak İstanbul'daki yarı-aristokrat konak ailelerinde büyümüşlerse modernist bir eğitim alabilir ve 'modernist kadınlar' diye anılan kadınların arasında sayılabilir. Bu kadınlar genellikle Paşa babaları tarafından belirlenen bir program çerçevesinde,

Batı dilleri, Farsça ve Arapça gibi Doğu dilleri ve edebiyatları, felsefe, ve bazı müzik becerileri alanında eve gelen öğretmenler tarafından verilen konak eğitimini alırlardı (Işın, 1988).

Tanzimat döneminde (1839-76) açılan misyoner okulları ve bu okullardan mezun olan Halide Edib gibi birkaç Müslüman kız öğrenci ve öncü kadın edebiyatçı sayılmazsa, okul eğitimi yüksek sınıf bürokratların kızları için 1908 Meşrutiyet Devrimi'nden önce henüz yaygınlaşmamıştı. 1870'de kurulan Dârü'lmuallimat ya da Kız Öğretmen Okulu'nun 1895 yılında 395 öğrencisi vardı; oysa erkekler için açılan okulda yalnızca 125 erkek öğrenci vardı. Erkekler genellikle Tanzimat döneminde kurulan ve II. Abdülhamit tarafından yenilenen Mekteb-i Harbiye, Mekteb-i Tıbbiye ve Mekteb-i Mülkiye adlı prestijli okullarda okuyorlardı (Shaw, 1977: 113). Bu teknik okullardaki yurtlar, taşradan gelen erkek öğrencilerin yükselme şansı olan bir kariyere yönelik eğitimi elde etmelerini sağlıyordu. Dahası bu okullar Goffmann'ın deyişiyle 'total' (kuşatıcı) kurumlar olarak öğrencilerin tüm sosyal ve entelektüel evrenini ve dünya görüşünü biçimlendiriyordu. Mardin'e göre bu kolejler ile, Batılı kaynaklardaki pozitif bilim ve modern pedagoji, Jön Türk kadrolarını ütopyacı ve ihtilalci bir bakış açısı ile donatıyordu (Mardin, 1981: 205).

19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başındaki Osmanlı romanı, Osmanlı başkentindeki toplumsal cinsiyet ve sınıf dinamiklerini anlamamız için çok iyi bir kaynaktır. Dönemin gerçekçi romanlarında[4] Jön Türk kadrolarına yükselmeye çalışan bir çok taşra kökenli genç kahraman örnekleri görülür. Bu gençler, genellikle Tanzimat paşalarının konaklarında paşa kızlarına

öğretmenlik yaparlar ve romanlarda bu kızlarla aralarında doğan aşkların gerilimleri işlenir.

Tanzimat konağı, Sultan'ın patrimonyal Saltanat hanesinin bir örneği gibi işler; çeşitli işler için görevliler belirlenmiştir ve hanenin işleyişi yarı-bürokratik bir nitelik taşır. Findley'e göre Saray'ın Kalemi'ne ait bazı işler konaklarda gerçekleşiyordu. Genç adamlar, Kalem Dairesi'ne ya da Tercüme Odası'na – hizmet içi eğitim tarzında- eğitilmek üzere giriyorlar ve bir paşanın konağına gidip gelerek hane içinde bir katip/sekreter hem de hanenin daimi bir üyesi olarak bürokratlık mesleği için bir tür çıraklık döneminden geçiyorlardı (Findley, 1960).

Genç kadın ve erkeklerin bu konaklarda karşılaşmaları, her ne kadar iki kesim de modernist seçkinlerin üyeleri sayılsa da toplumsal köken bakımından bir asimetri içeriyordu. Genç kadınların konumu, daha ziyade babaların mevki ve serveti ile tanımlanırken, eğitimle elde edilen yetenekler, sınıf atlama gayretindeki, yukarı doğru hareketli bu genç erkeklerin temel sermayesi sayılıyordu. Bu tür bir karşılaşma, 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başlarındaki Türk modernleşmesinin daha tipik bir özelliği olsa da modernist seçkinler arasındaki kadınların bugün bile erkeklere nazaran daha ayrıcalıklı sosyal kökenlerden[5] geldikleri söylenebilir, her ne kadar bütün toplumsal sınıflardan kadınlar, Cumhuriyet'in sonraki yıllarında daha geniş eğitim olanaklarına kavuşmuş olsalar da.

Bilmeliyiz ki 19. yüzyılda modernist seçkin kadınlardan söz ederken İstanbul kadınlarından söz ediyoruz. Osmanlı başkentinin artan kozmopolit karakteri, entelektüel ve politik etkinliklerin yoğunluğu, üst sınıf Osmanlı kadınlarının yaşamı

üzerinde çok önemli etkiler yapıyor ve toplumsal reform için elverişli bir saha sağlıyordu. Tanzimat reformları, Osmanlı topraklarında Avrupalı güçlerin korumaları altındaki gayri müslim nüfusun haklarını kollamak üzere dayattıkları isteklere karşılık oluşturulan uzlaşmacı bir reform programının kapsamında 'yurttaşlık hakları' fikrini getirdi. İmparatorluğun müslüman tebaası arasında da bu haklar hakkında yeni bir bilinç ve yeni talepler uyandı; bu bilinçlenme 1876 ve 1908 yıllarındaki Meşrutiyet hareketlerine yol açtı.

II. Abdülhamit'in eğitim reformları, Harbiye, Tıbbiye ve Mülkiye'de eğitim gören ve Osmanlı devletini kurtarma ve Osmanlı toplumunu değiştirme idealleriyle yanıp tutuşan bir kuşak genç adamın yetişmesine önayak oldu. Bu gençlerin Avrupa dilleri, edebiyatı, yabancı basın ve Batılı bilimlere ulaşma imkanları vardı. Bunun yanısıra, eğitim olanağına kavuşmuş olan kadınlar da Batı dillerinde eğitim görmüşlerdi ve Osmanlı başkentindeki yabancı basına, yurtdışından gelen gazetelere, dergilere, süreli yayınlara, kitaplara ulaşabiliyorlardı. Aşağıda 1908'in etkili yayınlarından *Servet-i Fünun* dergisinde yayınlanmış bir pasaj yer alıyor. Haberin başlığı "Müslüman Kadınların Bir Girişimi"; bu haberden de anlaşılacağı gibi özellikle İstanbul'daki seçkin Osmanlı kadınları Batı'daki feminist hareketten haberdar idiler.

> "Geçen gün İslâm kadınları İttihat Terakki Cemiyeti merkezine müracaatle Meclis-i Mebusan'ın resmi küşadıyla ictima'atında hazır bulunmak istediklerini söylemişler ve eğer Hıristiyan kadınlarının bulunmasına

müsaade edilirse kendilerinin de behemehâl kafes arkasında müzakerâtı isti'mallerine müsaade edilmesini, Hıristiyan kadınların müsaade verilip de kendilerine verilmezse, geçenlerde İngiliz parlamentosu önünde İngiliz kadınlarının yaptığı gibi, nümayişler icrâ edeceklerini dermiyan eylemişlerdir" (aktaran Çakır, 1994: 74-75).[6]



Halide Edib, bir Türk entelektüeli.

Osmanlı başkentinin kozmopolit yaşantısı içinde gayrimüslim topluluklardan birçok kadın ve erkek, kafelerde, partilerde, balolarda kadın erkek eğlenirken, yerli Müslüman halktan kadınların bu tür sosyal kültürel toplantılara katılma

olanağı çok sınırlıydı. Bu toplantılardan bazıları, özellikle yabancı konsolosluklarda düzenlenen balolar gitgide politik bir nitelik kazanıyordu. Modernist erkekler, bu tür sosyal ritüellerde Müslüman kadınları da yanlarında görmek istiyorlardı.[7] Jön Türklerin kültür klüpleri olarak halkın milliyetçilik ideolojisi çerçevesinde eğitimi için kurulan Türk Ocakları, kadın ve erkeklerin birlikte cemiyet hayatını paylaştıkları ilk toplumsal ortamları sağladı (Eren, 1963: 178).

Bu çalışmaya konu olan Halide Edib, Kurtuluş Savaşı ile ilgili anılarında Kızılay'ın Ankara şubesinde birlikte çalışan Ankara'nın daha az eğitimli kadınları ile iyi eğitimli İstanbul hanımları arasındaki benzersizlikleri anlatır (Adıvar, 1928: 246-7). Başka bazı vakalarda ise Anadolu köylü kadını ile kendi karşılaşması sırasında yaşadığı yabancılaşmayı, özellikle köylü kadınların cinsellik ile ilgili sohbetlerinde duyduğu yabancılığı dile getirir. Bu yabancılaşmanın uç örneği, köylü kadınların 'köyün yosması'nı evlerine çağırıp Halide Edib için dans ettirmek istemeleridir. Halide Edib hemen oradan kaçar (Adıvar, 1928: 207). Ahlâki bir püritanizm karargâhta hakimdi ve Halide Edib'in deyişiyle adeta bir manastır hayatı yaşanıyordu (Adıvar, 1928: 168).

> "...Karargâhtaki hayatımız son derece sade ve gösterişsizdi. Adeta yeni kurulmuş bir dinsel tarikatin üyeleriymişcesine, başlangıç aşamasındaki sofuluk içinde yaşıyorduk. Mustafa Kemal Paşa da bizimle bu hayatı paylaşıyordu, bizimle birlikte olduğu zamanlarda hakiki bir Katolik papazı kadar titizdi. Fakat bazı akşamlar

> ortalıktan yok oluyordu ve Ankara yakınlarındaki çiftlik evlerinden birinde buluşmak istediği kişiler ve kendisi için bir şölen hazırlandığını biliyorduk" (Adıvar, 1928: 168-9).
>
> ...
>
> "...'kahpe' (the slut), genellikle erkeklere göbek atması için kiralanan bir kadındı. Köyde kasabaya göre din adamlarının takdis etmediği türden daha çok aşk hikâyesi bulunsa da fuhuşa rastlanmaz. Bu nedenle fahişe ya da köylülerin deyişiyle 'kahpe', köylü kadınlar arasında yoğun bir ilgi uyandırıyordu. Bedene ait günahlar, aslında her kategoriden günah, köylüler arasında ahlâkçı öfke patlamalarına yol açmıyordu. Onlar, en rezil günahkârları, bir ip cambazı dansçıyı nasıl görüyorlarsa öyle görüyorlardı" (Adıvar, 1928: 207).

Bu satırların yazarı Halide Hanım, Saray memurlarından Edib Bey'in kızı, bir İstanbul hanımefendisiydi ve çocuklarını uzaklara -yurtdışında eğitime- yollamış, evini geride bırakmış, kendisini tam bir sorumlulukla ve kendinden vazgeçişle bu davaya adamıştı. Kendisini karargâhtaki çalışma odasında ziyarete gelen İstanbul paşalarıyla görüşme sahnesi onun yeni bir 'hanımefendilik' tanımı yaratmaya çalıştığını gösteriyor. Paşaların ziyareti kendisine İstanbul'da geride bıraktığı emniyetli sıcak yuvasını anımsatıyor, ancak paşaların Ankara'daki yaşam koşullarına en ufak bir acıma duymalarına izin vermiyor; çünkü Ankara'da kendisini epik bir kavganın ve varoluş mücadelesinin bir üyesi olarak hissetmektedir (Adıvar, 1928: 235-236). Ankara'ya kaçtıktan sonra, kendisini ikinci kez

bir sığınmacı olarak hissetti -ilk kez 1908 Devrimi'nden sonra Mısır'a çocuklarıyla birlikte kaçmak zorunda kaldığında bu duyguyu hissetmişti- fakat gitgide Ankara çevresindeki ülke toprağı onun için "İnsanlar, Atlar ve Köpekler"le yeni bir hayat vizyonunun oluşması için uygun bir mekân oldu ve ileride oturacağı bir çiftlik evi hayalinde şekillenmeye başladı. Kendisine Doru diye adlandırdığı bir kısrak verilmişti.

> "...beni, benim için gerçek bir kabul edilmenin başladığı, Ankara'nın çevresindeki köylere ve vahşi araziye götüren o idi. Karargâhın bize vermiş olduğu emir eri Süleyman da benimle birlikte geliyordu.
>
> ...Daha sonraları ben yalnız başına, çevredeki kırlık araziyi keşfetmek üzere at üstünde gezintilere çıktım. Ve bunlar bana eşsiz yeryüzü şekillerinin ortasında sonsuz bir huzur verdi. Bütün çevremde sayısız alçak tepe, önümde uzun, şerit şerit düz arazide dalgalanan topraklar, üstümde ise tertemiz bir gökyüzü ve parlak bir güneş... Bir aşağı bir yukarı dolaşıyordum, bazan tepelerin arasında saklanan küçük bir ovayı başıboş katediyordum. Ve orada bir tepeciğe sokulmuş, sarı kulübeli bir köy, yukarı doğru kıvrılan mavi duman, sürpriz üzüm bağları, yeşil meyve bahçeleri ve gümüşi dereler bulurdum" (Adıvar, 1928: 192).



Halide Edib, atı Doru ile.

Burada köy hayatının idealize edildiğini ve Anadolu'yu temel sayan yeni bir ülke hayalinin canlandığını görüyoruz. Bu tema daha sonraki yıllarda Türk milliyetçiliği söylem ve edebiyatının önemli temalarından biri haline geldi. Anadolu köylülerinin kahramanlığı, özellikle Kurtuluş Savaşı sırasında köylü kadınların gösterdiği vatanseverlikler, yeni bir 'yurttaş' kimliğinin yaratılmasında ve yaygınlaşmasında etkili oldu. Aydın seçkinlerle tebaa arasındaki tarihsel ayrılığın böylece 'Türk ulusu' kimliği içinde erimesi bekleniyordu. Nitekim Halide Edib, özgün Türk karakterini *Turkey Faces West* adlı makalelerinde, emperyalist Osmanlı'ya karşı bir ikilik/karşıtlık içinde tanımladı (Adıvar, 1930a).

> “...Emperyalist Osmanlı bir sınıf olarak artık yokolmuştur; ve birey olarak da artık gücü kalmamıştır.
>
> İkinci tip, yani Türk ise yaşamaktadır. O Türkiye Cumhuriyeti’nin yaratıcısı ve koruyucusu olduğuna göre Yakın Doğu kazanı içinde nasıl bir kişiliği temsil ettiğini anlamamız gerekmektedir” (Adıvar, 1930a: 35-36).

Türkiye Cumhuriyeti’nin sosyal tarihinin değerlendirilmesinde öne sürülen önemli tezlerden birisi, Kemalist modernistler tarafından benimsenen popülizmin aslında onların keskin seçkinciliklerinin öteki yüzü olduğudur. Kemalist Devrim, kitleleri modernleştirecek kitlesel bir toplumsal devrimi hedeflememişti. Tek Parti Rejimi (1923-1945), kentli seçkinler, taşra seçkinleri, ve eşraf gibi toplumsal ve ekonomik grupların ittifakına dayanıyordu ve bu grupların çıkarları da devlet tarafından yönlendirilen modernleşmeden yanaydı. 1923-29 yılları arasında serbest pazar koşullarının hakim olduğu dönemden sonra, bütün dünyada etkili olan 1929 Dünya Bunalımı, dünya kapitalist ekonomisi içinde bir çevre ülkesi olan Kemalist Türkiye’ye bir bakıma devletçi politikalar ve kamu iktisadi teşekkülleri sayesinde görece bağımsız bir ekonomik kalkınma ve endüstrileşme modeli izleme olanağı verdi (Keyder, 1982).

Devletle adeta bütünleşmiş Kemalist kadrolar, bürokratik pozisyonlardaki erkekler ve kadınlar, bir bakıma Kemalizm seküler ‘dini’ni terennüm ettiler, törenlerine katılarak, Cumhuriyet Balolarında dansederek, Cumhuriyet Bayramı

geçitlerinde yürüyerek elde ettikleri yeni toplumsal güçlerin pratiklerini geliştirdiler (Tunçay, 1989).

En az iki kuşak kadın ve erkek, bu Cumhuriyetçi ruh içinde eğitildiler ve meslek alanlarında, üniversitelerde ve diğer eğitim kurumlarında ve belli başlı idari pozisyonlarda görev alarak Kemalist kadrolara katıldılar. Cumhuriyet'in 'cinsel eşitlik' etiği, mesleki faaliyet alanlarında işledi; çünkü sosyal sınıfla ilgili faktörler toplumsal cinsiyet faktöründen daha önemli görülüyordu; eğitim ve sosyal kökenleri, ahlâki değerleri uygun görülen kadınlar, seçkin kadrolara severek dahil ediliyorlardı (Öncü, 1982). "Bir çok yönden entelektüel meslek kadınının bakış açısı ve yaşam tarzı, kendisi gibi eğitilmiş ve meslek sahibi olan erkeğe, eğitilmemiş kız kardeşlerine nazaran çok daha yakındır" (Frey, 1965: 153). Halide Edib'in temsil ettiği 'hanımefendilik' imgesinde somutlaşan yeni bir tür kadınlık, Kemalist milliyetçi kadınlar için ayırdedici bir kimlik özelliği haline geldi ve onları geleneksel Osmanlı hanımlarından ayrıştırdı; ellerine de bir 'değnek' vererek alt sınıf erkekler ve kadınlar üzerinde hakimiyet kurmalarını sağladı.

> "...Aralık ayının sonlarına doğru merkez karargâhı Azize'den Akşehir'e taşındı. Beş yüz kadar süvarinin (bir süvari bölüğü karargâhın taşınmasına eşlik ediyordu) Akşehir'e trene binmek üzere Çay'a gidişi askerlik hayatımın en heyecanlı hadiselerinden biri olarak aklımda yer etmiştir. Ben, bölük komutanı Onbaşı Asım ile birlikte bölüğün başında gidiyordum, benden nazik bir

tavırla atların yürüyüş ritmini ayarlamamı istedi. Doru da ben de beş yüz atı yönetmekten çok hoşlandık. Elim yukarı kalkıyordu ve yarım saat kadar tırıs gittikten sonra daha yavaş, rahvan bir yürüyüşe düşüyorduk; tekrar elim kalkıyordu ve tepelerden yankılanan nal seslerinin dehşet verici yankısının ortasında ileriye doğru çılgınca bir koşu tutturuyorduk. Özellikle vadilerdeki yankı muhteşemdi" (Adıvar, 1928: 329).

1 'Sultanizm', Weber tarafından patrimonyal otoritenin geleneksel sınırlamalardan bağımsız olduğu keyfî idare biçimlerini nitelemek için kullanılmıştır. Mardin, bu kavramı, Weber'den ödünç alarak, bürokratik reformlar yapılmadan önceki Osmanlı devlet yapısını nitelemek için kullanıyor.

2 Mehmet Emin Yurdakul'un şiirleri ve Peyami Safa'nın *Sözde Kızlar* adlı yapıtına bakınız.

3 *Yeni Adam*, 30 Haziran, 1934, No: 31, s.8.

4 Tanzimat Dönemi için Ahmet Midhat Efendi'nin *Felâtun Bey ile Râkım Efendi,* 1876 ve daha sonraki dönemler için Mithat Cemal Kutay'ın *Üç İstanbul*, 1938.

5 Ayşe Öncü, "Uzman Mesleklerde Türk Kadını" ile ilgili makalesinde tıp ve hukuk gibi saygın mesleklerde kadınların oranının Türkiye'de birçok ülkeye (bunların arasında Batılı ülkeler de var) göre yüksek olmasının modernleşme sürecindeki azgelişmiş bir ülkenin sınıf yapısı ve sınıf değerleriyle açıklanabileceğini savundu. Bu tür toplumlarda üst ve orta sınıfların toplumsal sınıfla ilgili önyargıları ve ayrımcı pratikleri, toplumsal cinsiyetle ilgili olanlardan daha güçlüdür (Öncü, 1982).

6 *Servet-i Fünun*, 4 Kanun-i Evvel 1324 (17 Aralık 1908), no. 916, s. 45.

7 Halide Edib'in *Seviye Talip* (1909) adlı romanı, geleneksel Müslüman kadını ile ilgili değerler ile modernist erkeklerin, cinslerarasında modern toplumsal ilişkiler ve iletişim için duydukları arzu arasındaki çatışmayı anlatır.

İKİNCİ KISIM

Halide Edib'in Anıları Üzerine Eleştirel Bir Okuma

BEŞİNCİ BÖLÜM

CUMHURİYETİN RESMÎ TARİHİ VE ALTERNATİF TARİHLER

Şimdiye kadar çağdaş Türkiye'yi 20. yüzyıl sonundaki ilgi ve duyarlılıklar ve bakış açılarından bakarak değerlendirdik. Bu perspektiften baktığımızda zengin ve çok yönlü bir deneyim yaşamış olduğumuzu söyleyebiliriz. Yine de Cumhuriyet Türkiyesi'ne geriye dönerek eleştirel bir perspektifle yaklaşmak, Türkiye'nin sosyal tarihinin yeniden kurularak okunmasını gerekli kılar. Bu durumda sosyolog ya da sosyal tarihçi, adeta resmî tarihin yazımında küçümsenmiş, ya da açıkta bırakılmış grupların ve sesleri bastırılmış kişilerin seslerine kulak vermek zorundadır.

Cumhuriyet'in resmî tarihinin yazımında yer almış olan az sayıda kadın var. Aslında kadınlar grup olarak Cumhuriyet rejimi için çok merkezî bir öneme sahiptiler, çünkü kadın haklarındaki reformlar, Türk kimliğinin tanımlayıcı karakteri olmuştu. Örneğin, Afet İnan, tarihçi olarak eğitim görmüş ve Mustafa Kemal'in başkanlık ettiği tüm danışma toplantılarında ve sohbetlerde, yani toplumun ve yeni Türk kimliğinin ilkelerinin ideolojik olarak formüle edildiği ve bu projenin pragmatik uygulamalarının tartışıldığı tüm meclislerde, onun sekreteri, yazmanı olarak hazır bulunmuştur. Afet İnan (1908-

1985), Mustafa Kemal'in manevî kızı olarak yıllar boyu Atatürk'ün evini yönetti ve ancak onun ölümünden sonra evlendi. Benim açımdan Afet İnan, Cumhuriyet'in misyon sahibi, görevine sadık evladı, Cumhuriyet'in sadık kızıdır. Halide Edib ise Cumhuriyet'in isyankâr kızı olarak görülebilir. Halide Edib de Afet İnan da kadın hakları konusunda duyarlı idiler ve Cumhuriyet tarihinin yazımında ikisi de o günün mevcut "Türk tarih tezi" içinde yazdılar, yine de tarihi yazma tarzlarında farklılıklar var; çünkü anlatıları, yazdıkları tarih metinlerinin üretimini harekete geçiren esin kaynakları ve güdüler kesinlikle birbirine benzer değildi. Yine de kadın olarak bu tarihi yazmaya yeltenmeleri ilginç ve bu da Atatürk'ün çevresindeki iç halkada yer alan eğitimli, entelektüel kadınlar olarak yaşadıkları ayrıcalıklı konumu gösteriyor. Ayrıca o dönemde eğitimli kadınları, eğitimli eşler ve yoldaşlar olarak takdim etmeye hazır ve hevesli olan Türk entelijansiyası içindeki ayrıcalıklı konumlarına işaret ediyor.

Halide Edib, Afet İnan'a göre tabiî ki yaşı ve deneyimi gereği yüksek bir statüye sahipti, çünkü Osmanlı'nın son dönemindeki kültürel ve politik faaliyetlere katılmış ve Kurtuluş Savaşı'nın içinde yer alarak Türk milliyetçiliğinin, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda yeni bir kimlik kaynağı oluşuna tanık olmuştu.

Halide Edib'in tarih yazıları hem Batı uluslarına millî kimliğin kuvvetle deklarasyonu hem de Cumhuriyet'in liderlerine tarihsel kayıttan kendisini silmelerine izin vermeyeceğine dair bir bildirge niteliğindeydi. Halide Edib, Türk kimliğinin Osmanlı'nın karşıtı olan iki temel kaynağına

dikkat çekmiştir: Birincisi, Türklerin Orta Asya kökenleri, hükümetin şeklinin teokratik nitelikte olmayışı ve göçmen yaşama tarzının getirdiği demokratik nitelik; ikincisi, Osmanlı'nın 'emperyalist' karakterine karşı Anadolu Türk'ünün alçakgönüllülüğü ve basit kırsal yaşam tarzı (Adıvar, 1930). Halide Edib'e göre, Türk'ün kendine özgü dinsel karakteri, basit kırsal yaşantısı içinde tefekkür özelliği ile belirleniyordu; bu özellik, onu hem İranlı'dan hem de Arap'tan ayırıyordu. Halide Edib, Türk'ün özellikle dinle ilişkisinin farklılığını vurguluyordu; ona göre din bir dünya görüşü ve pratiği olarak Türk'ün hayatında farklı bir yere sahipti. İranlı için din yalnızca ruh demekti; Arap ise zihinsel olarak din tarafından belirlenmişti. Türk ise dini yorumlayışında teolojiye değil, kendi aklına, duyularına dayanır ve 'çevresindeki dünyaya, insanlara karşı sıcak bir sevgi besler'.

> "…ortalama Türk insanı, ve özellikle de köylü, 'gönül' kelimesini 'ruh' yerine kullanır. 'İyilik' ve 'Allah korkusu' gibi ruhsal özellikler için hep 'gönül' kelimesini kullanır. Ve sıradan bir Türk manevî alanda mantıkla hareket etmek yerine duygularına güvenir ve onu diğer işlevlerinden ayrı tutar. Fakat eylem alanında bu basit varlık az bulunan bir realizm ve mantıkla ortaya çıkar, ve onun dinsel yaşantısının gösterişsizliğini, basitliğini bilen insanları hayrete düşürür" (Adıvar, 1930a: 9-10).

Halide Edib'in tarih yazıları, o dönemde kabul gören bazı temaları geliştirdi; örneğin, Türk ulusal kimliğinin özelliklerini, Türk'ün karakterini yeniden yazmaya çalışan diğer Türk

milliyetçilerine benzer bir şekilde, dinsel cemaatler ve kilise gibi din kurumları temelinde örgütlenen çok milletli Osmanlı toplumunda 'basit, ilkel köylü Türk' olarak küçümsenen Türk unsuruna ve onun yetilerine yeni bir değer verdi.

Türk Tarih Tezi ve Afet İnan

Bununla beraber, Halide Edib'in yazdığı biyografik tarih, Kurtuluş Savaşı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kadınların bakış açısından yazılmış alternatif bir tarihi için potansiyel bir kaynak sağlar. Bu konuyu VI. Bölümde daha da geliştireceğim ve Halide Edib'in Cumhuriyet'in 1925'ten sonra gitgide kazandığı diktatörlük niteliğini eleştiren, sürgünde bir yazar olarak önemini tartışacağım.

Millî tarihin oluşturulması ve devletin yönlendirdiği bir eğitim sistemi, Cumhuriyet'in yeni kuşaklarının yetiştirilmesinde birincil hedeflerdi. 'Bilim', toplumsal dönüşüm için temel bir gereklilikti; millî tarih ve eğitimin temelini 'bilimsel olgular'ın temellendireceği savunuluyordu.

Milliyetçilik ve pozitivizm, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda tarih çalışmaları alanında, iki ana eğilimi oluşturuyordu. Pragmatik ve ahlâkçı milliyetçi bir söylem, 1932'deki ilk Türk Tarih Kongresi'ndeki historiografi çalışmalarını ve daha sonra Türk Tarih Kurumu'ndaki çalışmaları biçimlendirdi.



Afet İnan.

Afet İnan, 1930'larda 'yurttaşlık tarihi okulu' diye nitelenen milliyetçi tarihçilerden oluşan ekibin içinde yer alıyordu. Jön Türk dönemindeki politik parti ve örgütlerden bağımsız tarih çalışmaları alanındaki çeşitlilik ve çoğulculuk, Cumhuriyet Halk Partisi'nin denetimi altında tektipleşti. Türk Ocakları'nın son genel kurulunda 'Türk Tarihini Tetkik Komitesi' adıyla bir araştırma komitesi, Afet İnan'ın önerisiyle oluşturuldu. Bu komitenin önde gelen üyelerinin parti ile doğrudan bağlantıları vardı. Nitekim 1931'de Türk Ocakları, Parti'nin kültür kulüplerine dönüştü ve başka bir isimle de olsa Parti ile bütünleştiler (Ersanlı, 1987).

Mustafa Kemal, 24-25 Mart 1931'de yaptığı konuşmada, milletin tarihinde bu önemli dönüm noktasında bütün çaba,

enerji ve çalışmanın ‘millî kültür’ü oluşturmak üzere birleştirilmesi gerektiğini bildirdi.

‘Türk Tarih tezi’ şu fikre dayanıyordu: Türkler, Osmanlı İmparatorluğu’na dahil olmadan çok önce medeniyete hizmet etmişlerdi. Birçok başka medeniyetin kaynak yeri olan Orta Asya’da kentsel bir uygarlık kurmuşlardı. Özgün kültürel kimliklerini çok uluslu bir imparatorluğun içinde azınlık olmalarına rağmen korumuşlardı. Cumhuriyet Türkiyesi’nin yurttaşları için bu kaynaktan bir kimlik sağlayabilirlerdi (Mardin, 1981: 211).

Atatürk bizzat bu bilginin oluşturulması için çalışıyordu. Çankaya’daki evi, ulusal kimlik tartışmaları için bir atölye gibi işliyordu ve Afet İnan, Atatürk tarafından bunları etüd etmek, rapor vermek ve tartışmalarla ilgili notlar almak üzere görevlendirilmişti; bu notlar daha sonra okunarak, Atatürk tarafından yeniden yazdırılıyordu. Afet İnan, İsviçre’de Atatürk tarafından parasal destekle tarih doktorası yaptıktan sonra Türkiye’ye döndü ve Ankara Musiki Muallim Mektebi’nde tarih öğretmenliğine başladı. Türk Ocakları Genel Kurul üyesiydi ve Atatürk’ün Çankaya’da topladığı entelektüel meclislerde ve Atatürk’ün çevresindeki iç halkada “Millî Tarih” öğrencisi olarak yerini aldı.

Afet İnan, “Türk Halkının ve Tarihinin Antropolojik Özellikleri” adıyla yayınlanan doktora tezinde arkeolojik kalıntılar, iskelet yapıları ve Türklerin geçirdiği kronolojik evrelerle Türklerin ırksal özelliklerini belirlemeye çalıştı. Birbiriyle bağlantısı olmayan çok çeşitli kaynaktan ve yetersiz bir veri ile Milattan öncesinden beri Orta Asya’da bir Türk

ırkının varlığını savunmaya çalıştı. Bu görüşe göre, Türk ırkı dallar halinde ve aralıklarla Batı'ya göç etmiş ve Avrupa uluslarını oluşturmuşlardı.

Ersanlı'nın belirttiği gibi, Afet İnan'ın tarihçiliği Atatürk tarafından Millî Tarih yazımıyla görevlendirilmiş olmasıyla belirleniyordu. İlkçağ Eski Türk Tarihi ile ilgili abartmalar ve Türklükle medeniyet arasında kurduğu bağlantılar, tamamıyla bu görevin gereği idi. Tarih, 'millî bilinç'in ve vatandaşlığın ana hareket kaynağı olduğu için tarihin kaydı ve yazımı da kurmaca nitelikler gösteriyordu (Ersanlı, 1987).

Afet İnan, *Vatandaş için Medenî Bilgiler*'in (1931) yazarıdır. Bu kitap, yeni bir kavram olarak yurttaşlığın çeşitli boyutlarını ve Cumhuriyet'in yeni kurumlarını tanıtmak amacıyla Mustafa Kemal'in danışmanlığı altında yazılmıştır ve Millî Eğitim Bakanlığı denetiminde tüm orta eğitim basamaklarında ders kitabı olarak okutulmuştur. Kitabın bazı bölümleri Atatürk'ün çeşitli konular hakkındaki yorumlarını içerir; Afet İnan, Atatürk'ün elyazısıyla yazdığı notları ve kendi müsvetteleri üzerindeki düzeltmelerini de Atatürk'ün ölümünden sonra yapılan yeni baskıya eklemiştir (İnan, 1969; 1988).

Vatandaş için Medenî Bilgiler adlı ilk kitap, Afet İnan adına yayınlandı ve içinde seçimler, vergi, askerlik, yurttaşlık bilgileri bir dizi broşür olarak Afet İnan'ın okuttuğu Yurttaşlık Bilgisi derslerinde öğrencilere sunuldu. Bu kitabın ikinci cildi ise yine Afet İnan'ın Türkiye Büyük Millet Meclisi, hükümet, yerel yönetim, belediyeler, bankalar, şirketler, siyasî partiler, aile gibi konulardaki çalışmalarına ve notlarına dayandığı halde

Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreteri Recep Peker'in adı altında yayınlandı (İnan, 1988: 6).

Konusunu iyice öğrendikten sonra, Afet İnan, Atatürk'ten yazdıklarını yayınlamayı ve onun çevresinde gerçekleşen, onun yönlendirdiği tartışmalarda tuttuğu notları ve özelllikle de onun sözlerini belgelemeyi kendisine misyon ediniyor ve rehberinin sözlerini mümkün olduğunca tarafsız olarak iletmeye çalışıyor. Onun inancına göre bunlar Cumhuriyet tarihine ilişkin en objektif bilgi ve olguları içeren belgelerdir. Bu yüzden kendine ilişkin herhangi bir subjektif deneyim aktardığında bunu hemen bir özür izler; 'objektif millî tarih'in yazımına 'subjektif' duygu, deneyim ve yorumlar karışmamalıdır!

Atatürk'ten Yazdıklarım adlı kitabında (İnan, 1971: 22) 1929 yılında öğretmen olduğu okulda kendi sınıfında belediye seçimlerini nasıl uygulamalı olarak anlattığını ve kadınların seçme ve seçilme hakları henüz tanınmamışken bir kız öğrencinin başkan seçilmesi üzerine erkek öğrencilerin itirazını anlatıyor. Bu olayı Mustafa Kemal'in dikkatine sunduğunu ve onun da bu konuda çalışmalar yürütülmesini emrettiğini anlatıyor.

Afet İnan, Atatürk'ün yönettiği bu meclislerin müdavimi ve Atatürk'ün sadık öğrencisi idi, fakat kadınların kamu hayatına ve siyasete katılımını desteklemeyen fikirlerle mücadele etmekte çekingen davranıyordu. Yine de Atatürk'e, sınıfındaki erkek öğrencilerle eşit haklara kavuşmadan o sınıfta bir daha hocalık yapamayacağını söyleyebilmişti. Kitabında, kadınlara belediye seçimlerinde seçme seçilme hakları veren yeni

Belediye Kanunu, 3 Nisan 1930'da yasalaşıncaya kadar olan gelişmeleri, münazaraları ve tartışmaları aktarıyor (İnan, 1971). Böylece Türk kadınlarının seçme ve seçilme haklarının tanınmasında kendi rolünü açıkça olmasa da ifade etmek istemektedir.

Kanunun geçtiği gün Afet İnan, Türk Ocağı'nda Atatürk'ün huzurunda kadın hakları konusunda bir konuşma yapar. Cumhuriyet Halk Partisi'yle bağlantılı kültür kuruluşlarında konferans vermek, Tek Parti döneminde reformların tanıtılması ve meşrulaştırılması sırasında, propaganda faaliyeti olarak rutinleşmişti; bu faaliyetler, aynı zamanda Cumhuriyet'in seçkinleri için yeni fikirlerin dolaşımını ve yeni pratiklerin yerleşmesini destekleyen bir iktidar alanı sağlıyordu.

Tarih bilgisinin üretilmesi 'Türk Tarih Tezi'nin formülasyonu sürecindeki kurumsal çerçeve ve toplumsal bağlam, bu sözü edilen tarih kurgusunun sınırlarını da gösterir. Parti'nin tarih çalışmalarını bizzat yönlendirmesi ve denetim altında tutması başlıbaşına bir engeldi; çünkü Kemalistler, Parti'yi toplumsal denetimin bir aracı olarak görme eğiliminde idiler (Frey, 1965: 304).

Halide Edib: Cumhuriyet'in Asi Kızı

Halide Edib Adıvar (1884-1964), Türk okuru için millî edebiyat akımı içinde iyi bilinen bir yazar ve Türk Kurtuluş Savaşı'nın Halide Onbaşısı'dır.[1] Halide Edib ve eşi Adnan Adıvar, Mart 1920'de Ankara'ya geçerek Mustafa Kemal'in safına katıldılar. Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi toplandı ve İstanbul hükümeti İttifak Kuvvetlerinin işgali ve egemenliği altında

olduğundan, Türk ulusunun tek meşru temsilcisi oldu. Halide Edib, kadın olduğu için bu mecliste yer alamadı, fakat Meclis'teki birçok farklı sosyal ve politik inançları olan kişilerle teması vardı ve Kurtuluş Savaşı anılarında, bu ilk Meclis'in kompozisyonunda temsil edilen çok çeşitli akımlar ve toplumsal kökenlerdeki ve politik ideallerdeki farklılıklardan oluşan geniş spektrum hakkında bilgi verir. İlk meclisteki muhalefet olarak bilinen 'İkinci Grup', Birinci Grup'taki Kemalistler ve onların radikal reformizmine karşı liberal yaklaşımları temsil ediyorlardı. İkinci grubun üyeleri Osmanlı mirasını ve meşrutiyet ya da anayasalı monarşi rejimini korumak ve yerel düzeyde de adem-i merkeziyetçi idarî yapıyı savunuyorlardı. Mustafa Kemal ise yönetimi kendi önderliği ve Parti'nin ellerinde merkezîleştirmek istiyordu; bu nedenle, 1923'te seçilen Meclis'te üçü dışında bütün İkinci Grup yandaşlarını ihraç etti. Fakat Birinci Grup içinde Mustafa Kemal'in yandaşları arasında dahi onun yönetimine karşı gitgide bir muhalefet oluştu ve bu politik oluşum, 1924'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurulmasına yol açtı. Bu Parti'nin kurucu üyeleri arasında Doğu Cephesi Kumandanı Kazım Karabekir gibi Kurtuluş Savaşı'nın önde gelen isimleri, paşalar ve Adnan Adıvar gibi Ulusal Meclis'in başkan vekilliğini yapmış olan sivil liderler de vardı.

Parlamentodaki biçimi itibarıyla bu Parti, İkinci Grupla aynı tarzda bir muhalefet değildi, ya da Demokrat Parti'nin ileride temsil edeceği gibi bir muhalefet de değildi – aslen hukukî ve ticarî bir kompozisyonu vardı. Bu muhalefet, kaynaklarını Kemalist entelektüeller, bürokratlar ve özellikle de askerlerle

aynı toplumsal kökenlerden alıyordu. Belki de bu nedenle Kemalistlerin gözünde en tehlikeli gelişme idi, çünkü eğer başarılı olurlarsa Kemalist kadroların gücünün altını, zeminini deşebilirlerdi. En çok bu nedenle, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası yok edildi (Frey, 1965: 334).

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, yedi aydan az bir sürede, Haziran 1925'te kabine kararıyla kapatıldı ve 29 milletvekilinden 6'sı idam edildi. Adnan Adıvar, Halide Edib ve başkaları da Türkiye'den sürgüne zorlandı (Tunçay, 1981; Frey, 1965). Cumhuriyet Rejimi Takrir-i Sükûn yasası ile birlikte baskıcı bir karakter edindi ve hükümete Doğu'daki dinî, gerici ve devrim karşıtı hareketler ve örgütlerin düzenlediği isyanları bastırmak için iki yıl süre ile diktatörlük niteliğinde güçler tanındı (Adıvar, 1929). Bu isyanlar Kürt topluluğun Cumhuriyet rejimiyle ilk hoşnutsuzluk ve çelişkisini gösterir. Ankara'da ve Doğu İlleri'ndeki her türlü muhalefet yok edildi ve rejim Tek Parti rejimine dönüştü. 1930'ların ortasında Parti ile bürokratik aygıt arasında resmî bir bütünleşme kesinleşmişti sanki.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın önde gelenleri, Mustafa Kemal'in hayatına kastetmek ve dinsel muhalefet örgütlemekle suçlanarak mahkeme edildiler. Mahkemeden önce Halide Edib ve Adnan Adıvar, Avrupa'ya çıkmayı başarabildiler ve 1939'da Atatürk'ün ölümünden sonra yurda dönmek üzere on dört yıl kısmen kendi tayin ettikleri bir sürgün hayatı yaşadılar.

Halide Edib ulusal kurtuluş mücadelesindeki hizmetleri dolayısıyla onurlandırılsa da aynı zamanda Amerikan mandacısı[2] olarak da namı vardır. Wilson Prensipleri

Cemiyeti'nin (1919) üyesi olarak Wilson prensiplerinin 14. Maddesini yani her ulusun kendi kaderini tayin hakkını savundu ve Türk Milletinin Milletler Cemiyeti'nin bağımsız bir üyesi olması için bu maddeyi öne sürdü. Halide Edib, Kurtuluş Savaşı sırasında Ankara'daki milliyetçilerle Amerikan hükümeti arasında Amerikan arkadaşları, Konsolosluk'taki tanıdıkları ve gazeteciler aracılığıyla bağlantılar kurdu (Tevetoğlu, 1988).

Kurtuluş Savaşı'nın başlangıcında Mustafa Kemal'e bir mektup yazmış ve Türkiye halkının yaşama standartlarını yükseltmek için Amerikan mandasını kabul etmenin avantajlarını sıralamıştı. Bu mektuptan Atatürk'ün *Söylev*'inde sözedilir.[3] Atatürk, Cumhuriyet Halk Partisi Kongresi'nde 1927 yılında verdiği uzun söylevde Millî Mücadele'nin önderleri arasındaki fikir ayrılıklarını ve neden bazılarının saf dışı bırakıldığını anlatır. Bu söylevde Atatürk, kendisinin de bir zamanlar mandayı bir seçenek olarak düşündüğünden söz etmez (Lord Kinross, 1964: 188).



Cumhuriyetin asi kızı Halide Edib,
Sultanahmet mitinginde.

Halide Edib'in Türk kamuoyunda ve basın yayın dünyasındaki imajı iki yönlüdür. Birincisi, örnek Türk kadını, Türk kadınlarının kurtuluşunda öncü bir kadındır. İkincisi ise demonik bir karakter ve Atatürk devrimine ihanet eden, iktidar hırsı olan bir kadındır. Nadir Nadi'nin *Cumhuriyet* gazetesinde yazdığı "Onbaşı'nın Anıları" başlıklı yazıda olumlu imge vurgulanmaktadır.

> "Türk kadınının resmen kafes arkasında yaşaması gerektiği bir devirde Halide Edib ayağındaki yasak zincirlerini koparmış, bir vatandaş olarak omuzlarında hissettiği ağır görevi taşımaktan yılmamıştı" (*Cumhuriyet*, 6 Mart 1960).

Başka yorumlarda ise Halide Edib'in Atatürk'e karşı çıkışı, rejimi diktatörlükle suçlaması ve Cumhuriyet rejimine sadık olmayışı eleştiriliyordu. Bencil, iktidar hırsı ile dolu, ve bir kadına yakışmayacak derecede kinci görülüyordu (Betin, 1951: 77). Betin'e göre Halide Edib eğer reform hareketine örnek bir kadın olarak destek vermeyi sürdürseydi ve politik mevzulara karışmasaydı o zaman misyonunu yerine getirmiş olacaktı. Halide Edib, Doğu'nun mistik perdesini yırtmayı başaran Türk Devrimi'nin bir üyesi idi ve kendi bencil politik görüşlerinin peşine düşmek yerine bu davaya hizmet etmeyi sürdürmeliydi. Betin'e göre Halide Edib, Atatürk Devriminin politik haklar, özgürlükler, bireysel hakların önüne topluluğun özgürlüğünü, egemenliğini koyan önceliklerini kavrayamamıştı. Atatürk'ün savunduğu özgürlük, bireysel özgürlüklerden ziyade, öncelikle 'kolektif hürriyet'ti.

Halide Edib'in ikili imajı Mardin'in 'mahalle adabı' diye nitelendirdiği (Mardin, 1984b) cemaat ahlâkıyla ilintilidir – 'mahalle adabı' hem modernleşmeci seçkinler hem de halk sınıflarının ortaklaştığı ahlâkî çerçeveyi belirler. Türk Devrimi içerisinde kadın haklarının sınırları da bu çerçevede çizilmiştir. Mahalle – kentli alt ve orta sınıf yerleşim birimi – ahlâkı, bireysel düşünce ve eylemleri denetler. Özellikle de kadının hareketlerini topluluğun selameti için kısıtlar – topluluksal bilinç ve ahlâk ise Türk modernistlerinin ne kadar radikal olurlarsa olsunlar karşı gelemedikleri bir güçtür.

Bundan sonraki bölümlerde Halide Edib'in kadın öznelliği alanında ve aydın kimliğinde bir kopuş gerçekleştirdiğini savunuyorum; çünkü otobiyografik öyküsünde kendi

bireyselliğini ve farklılığını bilinçli bir seçimle kurgulamıştır. Sürgünün kendisi olduğu kadar metaforu da Halide Edib'in otobiyografik anlatısını ve benlik kurgusunu güdülemiştir. Sürgün, milletle özdeşlik duygusunun getirdiği aşırı duyarlılıktan, Millî Mücadele'nin içinde adeta huşu içinde benimsediği 'benliksizlik'ten uzaklaşmasını sağlayan bir araçtı adeta. Otobiyografi yazarının benliği yalnızca "sosyal bir benlik" ya da "tarihsel bir benlik" değildir. O aynı zamanda edebî bir öznedir: Bu nedenle de yalnız kendi cins ve sınıfının sosyo-kültürel kalıplarına değil, o dönemdeki edebî kalıplara ve okuyucu kitlenin beklentilerine de tabidir.

Bundan sonraki bölüm, Halide Edib'in bir kadın otobiyografi yazarı olarak yazma anını anlamaya, varolduğu 'edebî alanı' irdelemeye ayrılmıştır. Böylece Halide Edib'i tarihsel bir özne olarak toplumsal tarih ve edebiyat tarihi içine yerleştirmeyi hedefliyorum.

Tarihsel Sahne ve Edebî Kalıplar

Edebiyat, Tanzimat reformlarından sonra reformist kadroları oluşturan Osmanlı entelijansiyası için yeni bir ifade ortamı yarattı. Kitlelerde vatan, hürriyet, adalet, özgürlük gibi kavramlarla ilgili bir bilinç uyandırmak ve Osmanlı ve Türk milliyetçiliğinin değişen aidiyet bağları ile ilgili değişen tanımlarını anlatmanın araçlarını sağladı. Yönetici kadrolar için edebiyat, kendi aralarında iletişimin olduğu kadar halk kitleleriyle köprü kurmanın da araçlarını sağladı.

Osmanlı bürokrasisinin kendine özgü işe alma tarzı, modernleşme döneminde reformist kadroların oluşumunda da

belirli sonuçlar doğurdu. Genç katipler olarak ilgili Kalemde işe başlayan kişiler, hükümet işlerinde hizmet içi eğitimi genellikle gayri müslim memurların yanında dil öğrenerek – özellikle Fransızca ve Avrupa edebiyatı ve fikirleri hakkında bilgi edinerek yapıyorlardı. Evin'in söylediği gibi, aynı ofisteki çalışma arkadaşları entelektüel tartışma ve edebî faaliyetlerin özendirildiği bir sosyal halka oluşturuyorlardı (Evin, 1983: 10).

Roman ve drama gibi tiyatro yapıtları, yeni Avrupa edebiyatı formları olarak edebiyatımıza girmişti. 1835'ten başlayarak modern biçim ve fikirler matbuat faaliyetlerinin artışı ve özel teşebbüse ve devlete ait basın yayın araçları ve gazetelerin yaygınlaşmasıyla popülerleşti. Tanzimat döneminde kurulan seküler okullarla artan okuryazarlık Osmanlı başşehrinde ve belli başlı şehirlerde bir okuyucu kitlesinin oluşmasına olanak verdi (Shaw ve Shaw, 1977: 128).

Klasik Osmanlı alegorisi ve Müslüman kültürlerin şehirli seçkinlerine özgü süslemeli, ağdalı üslup ve edebiyat yerine, basit bir dil, ağdalı olmayan bir üslup, realist anlatı ve popülist temalar yeğlenmeye başladı (Evin, 1983). Edebiyat, reformlarda ve halkı eğitmede öncü rol üstlenen yeni entelijansiya ve yükselen seçkinlerin ellerinde sosyal mobilizasyon aracı haline geldi.

> "Türkiye'de ilk romanlar, hükümet kaleminde, memuriyette eğitim gören, Fransız edebiyatıyla memuriyeti vasıtasıyla tanışan bu yeni entelijansiya tarafından yazıldı. Basın yayın dünyası ile kamu hizmetinin birbiriyle örtüşen daireleri içinde bulunan bu

> kişiler, entelektüeller, yazarlar ve fikirleri yaygınlaştıran yönlendiriciler olarak çok çeşitli roller üstlendiler" (Evin, 1983: 10).

Bu tür bir kadrolaşma, kadınları yalnız bürokratik kadroların değil, entelijansiyanın da dışında bıraktı. Tarihçi Cevdet Paşa'nın kızı, ilk kadın romancılarımızdan Fatma Aliye Hanım (1862-1936)[4] ve Şair Nigar Hanım (1862-1918)[5] gibi birkaç seçkin entelektüel kadına Osmanlı'da da rastlanır; bunların çoğunluğu üst sınıf ailelerden geliyorlardı ve paşa babalarının teşvikiyle konak eğitimi almışlardı (Işın, 1988).

Fatma Aliye Hanım'ın ilk kitabı, George Ohnet'nin *Volente* (1888) adlı kitabınının tercümesi idi, *Meram* adıyla yayınlandı (1891). Bu kitap, 'bir kadın' imzasıyla yayınlandı, çünkü okur kitlesi henüz bir kadını yazar olarak tanımaya hazır değildi. İlk romanı *Muhadarat* 1892'de bir gazetede tefrika edildi. 1910'da ise kitap olarak yayınlandı, önsözü ünlü romancı Ahmet Midhat [6] tarafından yazıldı (Uçman, 1984). Ahmet Midhat Efendi, okuyucuların kafasında uyanabilecek 'Bir kadın bu derece iyi Fransızca'dan anlar mı?' sorusuna karşılık, Fatma Aliye Hanım'ın hem Fransızca'ya hakim olduğu hem de çok yetenekli bir yazar olduğu konusunda kamuoyunu inandırdı.

İsimsiz imzanın cinsiyet belirten fakat kimliği saklayan niteliği (Müslüman kadınların giyim tarzının bir metaforu olarak düşünülebilir) kimilerince, yayıncının okuyucu çekmek üzere kullandığı bir oyun olarak değerlendirildi! Fakat Ahmet Midhat, 'hanım çevirmen'in kendisine bir şükran mektubu yollayarak çevirisini eleştirilere karşı koruduğu için teşekkür

ettiğini ve bu hanımın esasen ünlü tarihçi Cevdet Paşa'nın 'iffetli kızı' olduğunu açıkladı. Bu hanımın yalnız böyle ciddi bir romanı çevirmeye cesaret ettiği için değil, hem de bir erkek yazarın romanını çevirme cesareti gösterdiği için ve uygun olan 'erkekçe bir üslup'la bunu başardığı için övgüye değer olduğunu söyledi (Paker, 1991: 280).

Benzer bir çekingenlik Şair Nigar Hanım'ın anılarını, yaşadığı dönemde yayınlamak istememesinde görülür. Nigar Hanım, özellikle mutsuz evliliğini anlattığı yirmi anı defteri doldurmuştu. Anılarının bir bölümü, kendisinin dilediği gibi ölümünden epeyce zaman sonra, Aşiyan Müzesi'ndeki çekmecesi açıldıktan sonra yayınlandı (1959). Bu da Halide Edib'in edebî bir kişilik olarak ortaya çıktığı dönemden önce, kadınları toplumsal ve politik faaliyetlere katma konusunda nispeten daha teşvik edici bir ortamın doğduğu, Jön Türk döneminden bir kuşak önce, Osmanlı kadınlarının kamusal alanda varlık göstermelerinin ne kadar zor olduğunu gösteriyor.

Özellikle 1908 Jön Türk Devrimi'nden sonra milliyetçilik ideolojisinin yükselişiyle birlikte "kadın hakları", Türkoloji alanında yapılan yeni çalışmalarda, Türklerin millî karakterinin yeniden keşfiyle bağlantılı olarak gündeme gelen bir konu oldu. Milliyetçi çevrelerde, Türklerin İslâm, Fars ve Bizans etkisinden önceki dönemini eşitlikçi bir toplumun ideal modeli olarak düşünen bir tarih paradigması gelişti.

Kadınların içinde bulunduğu mevcut koşullar, modernleşmenin gereklerine uygun değildi. Cahil anneler, Türk sosyal reformistlerinin onlardan beklediği ahlâkî karakterde

çocukları yetiştiremezdi. Bu tema, Balkan Savaşı ve bu savaşta Türklerin yenilgisinden sonra ortaya atılan temel mevzulardan biri oldu (Mardin, 1974: 438).

Balkan Savaşı'ndan hemen sonra Türk milliyetçileri kozmopolit Batıcılığa karşı kesin bir tavır aldılar ve edebiyatta popülist temalar vurgulanmaya başladı. Bunun nedeni düşman Batı ile yüzyüze gelme zorunluluğu ve halk tabanını toplumsal ve askerî hedefler için harekete geçirme gerekliliği idi (Mardin, 1974: 438).

Mardin, Osmanlı romanında sıkça tekrarlanan 'Batılı züppe'[7] temasını tartışırken 'Bihruz Bey sendromu'[8] diye adlandırdığı tiplemenin, aşağı kültürü gösteren 'küçük gelenek'in,[9] aşağı sınıfların ve çevrenin, yerli kültüre ihanet ettikleri için küçümsenen ve karikatürize edilen, aşırı Batılılaşmış seçkinlere karşı popüler bir tepkiyi dile getirdiğini anlatır. Özetle, 'Bihruz Bey sendromu', geleneksel kültürün çözülmesi karşısında 'ahlâki topluluğun' temel değerlerinin korunması için saldırılara karşı kendini koruyan muhafazakâr bir duruşu belirtiyordu. Mardin, bunu "cemaatçi püritanizm" diye adlandırıyor.

> "Oldukça inatla varlığını sürdürecek olan bir halk kültürü teması ortaya çıktı: Bu yeni, uydurma Batılı fikirler, sokaktaki insan için hiçbir yarar sağlamaz. Bu tepki, Batılılaşmaya karşı oluşan popüler iğrenmenin 'objektif' içeriğini oluşturdu. Fakat bu iğrenmenin başka bir boyutu da Batılılaşmanın başka neler getirebileceğini ve Osmanlı cemaat değerlerine ne derecede bir saldırı oluşturacağını

kestirmekte yetersiz kalmakla ilgiliydi" (Mardin, 1974: 413).

İlk kuşak modernleşmeci aydınlar, Yeni Osmanlılar ve edebiyatta modern biçim ve temaları yaygınlaştıran Ahmed Midhat gibi öncüler, 'Batılı züppe' temasını, halk kitlelerinin modernleşmeyi, Batının toplumsal değerleri yerine fen ve teknik ilerlemeyle özdeşleştirmesini sağlamak için kullandılar.[10] 'Mahalle adabı' böylece 'Büyük' ve 'Küçük' Gelenek diye adlandırılabilecek, seçkinlerin yüksek kültürü ile halk kültürünün karşılaşması sonucu formüle edildi ve modernleşmeci seçkinlerin ortak zihniyetini büyük ölçüde belirledi (Mardin, 1984b; 1991b).

Gökalp'in formülünde bu iki kültürel geleneğin karşılaşması, Batı uygarlığı ile -uygarlık, Batı'nın, bütün uluslar tarafından paylaşılan bilimsel, teknolojik maddî başarıları olarak nitelendiriliyordu- Türk 'hars'ının ahlâkî ve sosyal kaynaklarına dayanan bir millî kimliğin bütünleşmesi şeklinde anlatılıyordu (Gökalp, 1963; Berkes, 1959).

Mardin'e göre, modernleşmeci aydınların 'küçük gelenek'in işleyişini kendi hedefleri için yönlendirmeleri mümkündü; çünkü bu kültür onlara tamamıyla yabancı değildi. Bağlantıyı sağlayan halka, seçkinlerin çocukluk dönemlerinde eğitim ve sosyalleşmeleri sırasında duydukları halk edebiyatı örnekleri, Battal Gazi, Kara Davut gibi halk kahramanlarıyla ilgili kahramanlık öyküleri, Kerem ile Aslı, Hüsn-ü Aşk, Leyla ve Mecnun gibi aşk hikâyeleri idi (Mardin, 1974: 428).

> “Seçkin tabakada, kültür iki katmandan oluşuyordu: Aşağı tabakadan yetişkinlerde sabitleşmiş olan benzer değerlerin, özellikle kahramanlıkla ilgili değerlerin verildiği çocukluk katmanı ve devletin varlığının devamıyla ilgili temaların içselleştirildiği yetişkinlik katmanı.
>
> O halde, üst sınıfların, kitlelerin kültüründen ayrıksı bir konumda olsalar da o kültürden tamamıyla habersiz olmadıklarını söyleyebiliriz” (Mardin, 1974: 429).

Halide Edib (Adıvar, 1963) ve Halit Ziya (Uşaklıgil, 1969) anılarında, yaşadıkları üst sınıf konaklarda, kendilerine bakan dadılar ve lalalar tarafından anlatılan halk edebiyatındaki kahramanlık hikâyeleri, halk masalları, aşk hikâyeleri, meselli fıkralar, halk tiyatrosu örneklerinden söz ediyorlar.

Üst sınıflarda kadın haklarına yönelik ilgi, alt sınıfların kadınlıkla ilgili değerleriyle çatışıyordu. İdeal kadınlıkla ilgili görüşler, üst sınıfların alt sınıflarla, kadınlar için ‘millî’ bir kimlik tanımında buluşması ile dengelendi. Bu millî kimlik Türk kültürüne yabancı Batılı ahlâkî değerleri reddedecek ve Türkün gerçek millî karakterine uygun bir ahlâkı ve adabı benimseyecekti.

Halide Edib’in Anıları ve Otobiyografinin Kuruluş Anı

Halide Edib’in anıları (Adıvar, 1926; 1928) yalnızca kendi bireysel kimliğini, aydın ve yazar kimliğini Türk milletininin uyanışına, doğuşuna paralel olarak algılayan öncü bir Türk kadınının hikâyesi olduğu için değil, 1908’den 1922’ye kadar,

Türkiye'de çok önemli politik, toplumsal değişme ve reformların gerçekleştiği bir dönemin tarihine ilişkin tarih yazımını örnekleyen metinler olduğu için de önemlidir. Halide Edib, *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda, ulusal kurtuluşa ilişkin duygularını şöyle anlatır:

> "Kendimi ulusumla özdeşleştirme tarzım şimdi en yüksek ve güçlü haline ulaşmıştı. Ya kötü sonu önleyecek savaşçılar arasında yer alacaktım ya da bu mücadelede ölecektim. Benim katkım ne kadar ufak ve önemsiz olursa olsun buna aldırmıyordum. Bu, emsali olmayan bir mücadelenin dev resmi idi: Ben de onun en küçük zerresi olabilirdim" (Adıvar, 1928: 283).

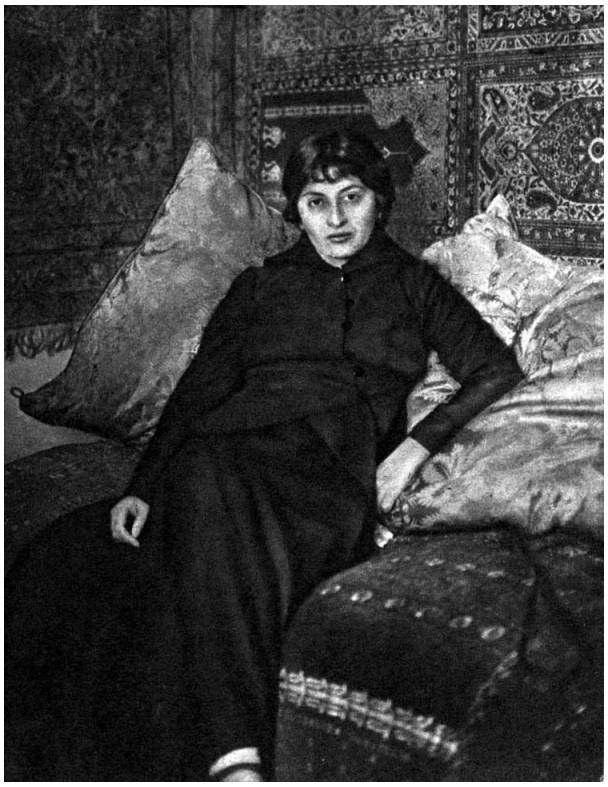
Halide Edib, kendisini yalnızca bireysel bir anlatının sahibi olarak görmedi. Birinci cildin sonunda söylediği gibi kendisini "Modern Avrupa'nın en büyük destanlarından birini" dünyaya duyuracak bir yazar, Türk Halkının Millî Mücadelesi'nin gerçek tarihinin yazarı olarak görüyordu.

I. Ciltte I. ve II. kısımların başlıkları şöyledir: I. Kısım: Eski ve Yeni Türkiye Arasında 1885; 1908; II. Kısım: Yeni Türkiye'nin Doğuşu. Burada otobiyografik malzemenin Türk tarihininin klasik dönemselleştirmesine koşut olarak bölümlendiği görülüyor. Birinci Kısım, bireysel kimlik ve benliğin köklerinin arayışına ayrılmıştır; ikinci kısım ise daha çok kamusal faaliyetler ve kamusal kimliğin edinilmesi ve Halide Edib'in yeni Türkiye'nin kuruluşu sırasında kendi kimliğini de bilinçli olarak kurma ve sağlamlaştırma çabalarını anlatır.

Halide Edib kendisini rahatça otobiyografik anlatının merkezine yerleştirir; o yeni Türkiye'nin kuruluşuna tanık olan ve onun içinde yer alan bir tarihsel kişiliktir. Fakat onun bu başarılı hayat anlatısında bile, bu başarı öyküsünün ardında, Spacks'ın kadın anlatılarında rastladığı kimlik ve benliğin değerine ilişkin 'gizli endişe anlatısı'na (Spacks, 1980: 132) rastlanır.

Başarı öyküsü, Türkiye'de yüzyıl başında eğitimli seçkinler içinde 'yeni kadın'ların ortaya çıkışını anlatır. Gizli endişe öyküsü ise, Halide'nin kendini özellikle bir kamusal varlık alanına çıkmadan önce, bir umumî konferans ya da yolculuk öncesinde, zaman zaman ne kadar güvensiz ve önemsiz hissettiğini anlatır.

Halide Edib, o anları, bir parçalanma anı olarak tasvir eder, adeta Halide'nin bir yarısı diğer yarısını, zavallı Halide'yi endişe, beklenti, sonraki başarısıyla ilgili şaşkınlıkla izlemektedir.



Halide Edib ordu saflarına katılmadan önce.



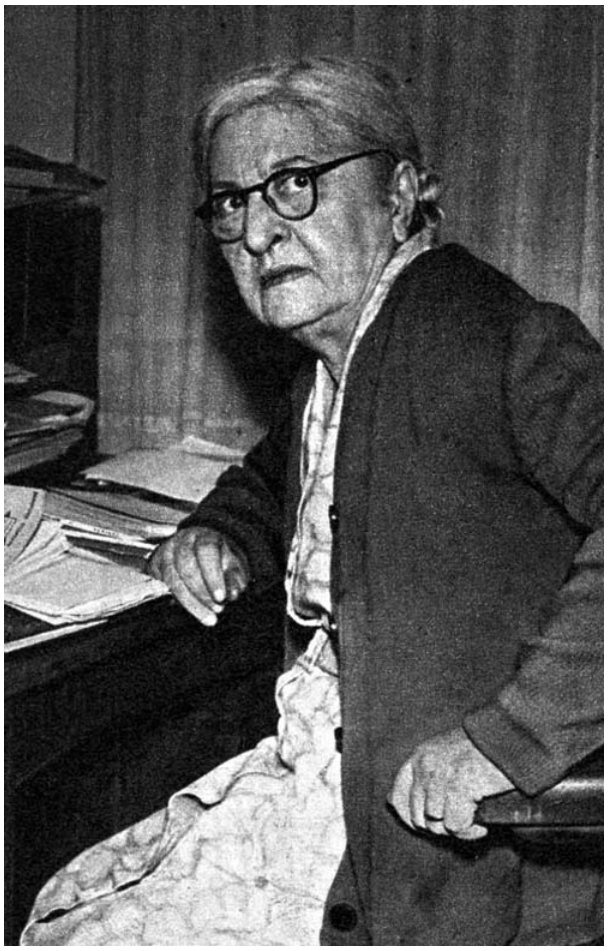
Halide Edib, Gebze istasyonunda Mustafa Kemal ile.



Edib kızı Halide onbaşı.



Halide Edib, bir grup edebiyatçıyla.



Romancı Halide Edib Adıvar.

Anıların ilk cildinde (Adıvar, 1926), Halide'nin bir Osmanlı konağındaki çocukluk yaşamı, Türkçe anılara ismini veren 'Mor Salkımlı Ev'deki yaşamı anlatılır. Bu anılar, hane içindeki ve babasının yaptığı poligamik evlilikler[11] nedeniyle haneler arasında, özellikle kadınlar arasındaki çatışma, rekabet, kıskançlık ve dayanışma hakkında içerden gözlemleri anlatır. Bu çok farklı hanelerde büyüyen Halide Edib, hane içi ilişki dinamiklerinin çok iyi bir gözlemcisidir. Kendisini yalnız ve hiçbir yere ait olmayan bir çocuk gibi hissettiği halde, yetişkin yaşamında da babasının ve annesinin farklı evlilikleri dolayısıyla kurulan akrabalık ilişkilerine dayanıyordu. Kriz zamanlarında kızkardeşlerinin[12] ve kadın akrabaların desteğini alıyordu; kariyerini ve toplumsal, politik, entelektüel aktivitelerini annesinin ilk kocasından kızı olan Mahmure Abla'nın kendisi olmadığı zamanlarda iki çocuğunun bakımını üstlenmesi sayesinde sürdürebiliyordu. Tabiî bu hanelerde küçük kızlarla yetişen halayık kızların da yeri başka idi. Kızkardeşler, yarı kızkardeşler, üvey kızkardeşler, üvey anne ve evlilik bağlantılarıyla kurulan kadın akrabalarla ilişkiler sayesinde adeta doğal bir şekilde örgütlenmiş 'kızkardeşlik çemberi' tarafından kuşatılıyordu.

Halide Edib'le Adnan Adıvar, Ankara'ya, Ulusal Kurtuluş Mücadelesine katılmak üzere yola çıktıklarında (1920), Halide Edib'in ilk evliliğinden olan iki oğlu,[13] lise eğitimleri için Amerika Birleşik Devletleri'ne gönderilmişti. Halide ve Adnan Adıvar, Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın lider kadrosunda Mustafa Kemal'in çevresindeki iç halkada yer aldılar. Halide Edib'in cephede bir çalışma odası vardı ve orada Kurtuluş Savaşı'na

ilişkin anıları notlar halinde kaleme aldı. Bir yandan da gazeteci ve tercüman olarak bağlantılar sağlıyordu. Cephe gerisi ve cephedeki kumandanlar hakkında yazdı. Halide Edib'in cephede tuttuğu günlük notlar, daha sonra Anılar'ın ikinci cildi olan *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nın malzemesini oluşturdu.

Aşağıdaki pasaj, İngilizce anılarda yer almakta ve Halide Edib'in Mustafa Kemal'le bir anlaşmazlık sonucunda anılarını yazmaya karar verdiği anı anlatmaktadır:

> "…O müthiş mücadele sırasındaki deneyimlerimin gerçeklere sadık bir kaydını tutarak Türk tarihinin o dönemini yeniden canlandırmaya kararlıydım. Türkiye'nin hikâyesini bir çocuk kadar basit ve dürüstçe anlatmaya kararlıydım; böylece bir gün bütün dünya bunu okuyabilecekti – bir tarihsel ya da politik bir inceleme olarak değil, benim yaşadığım dönemde yaşamış olan kadınlar ve erkekler hakkında bir insanî belge olarak okumalarını istiyordum; ve bunu dünyaya ulaşması için benim dilimden daha uygun olan bir dilde yazacaktım. İşte o akşam, Mustafa Kemal Paşa ile o sahneyi yaşadıktan sonra, yatağımda uzanmış, anılarımı yazmaya ve onları İngilizce olarak yazmaya karar vermiştim.
>
> …Tam ertesi sabah… yeni programa göre çalışmaya başladım. Çiftliğin arka tarafındaki boş odalardan birine tahta bir masa koydum ve hayatımın hikâyesini yazmaya başladım… Bunu hiçbir zaman görmediğim ve karşılaşamayacağım insanlara dokunmanın bir yolu, uzak

ocak başlarında, birbirleriyle fiziksel olarak temas edemeyecek kadar uzak olan köşelerde, birbirleriyle gerçekten gönül bağları kurmak isteyen insanlara ulaşma çabası olarak görüyordum. Fakat gerçekte herkesten önce, o sırada Atlantik'i geçmek üzere yola çıkan küçük insanlar için yazıyordum. Kendime onları gözümde canlandırmak için ya da her an ortaya çıkmak isteyen binbir anı üzerinde durmak için izin vermedim: Gözyaşlarımı akıtma lüksü için zaman henüz gelmemişti. Ve kendime onları yeniden görmek ya da onlara dokunmak için yalnızca milyonda bir ihtimal olduğu gerçeğini düşünmek için de fırsat vermedim. Ama onların elinde benimle ilgili kayıtlı bir öykü olsun istedim. Onların, koşulların ve benim büyük ve açgözlü kalbimin beni nasıl bir anneden fazla biri olmaya yönelttiğini anlamalarını istedim" (Adıvar, 1928: 190-9l).

1 Kurtuluş Savaşı'nda Halide Edib'e önce "onbaşı" rütbesi verilmiş, daha sonra rütbesi çavuşluğa yükseltilmiştir.

2 Halide Edib, Wilson Prensipleri Cemiyeti'nin (1919) faal bir üyesiydi. Bu cemiyetin amacı, Wilson'ın 14. maddesi uyarınca, her millete kendi kaderini tayin hakkı tanındığı gibi, Türk milletinin Cemiyet-i Akvam'ın üyesi, egemen bir millet sayılması gerektiği savunuluyordu (Tunaya, 1984: 445).

3 Atatürk Büyük Nutuk'u 24-29 Ekim 1927 tarihleri arasında okumuştur. Kitap, *Nutuk* ve *Söylev* adıyla TDK ve TTK tarafından defalarca basılmıştır. Türk Devrimi'nin lideri, bu nutukla devrim tarihi için temel bir belge bırakmıştır.

4 Fatma Aliye Hanım, *Nisvan-ı İslâm* (1891) adlı, Müslüman kadınlar üzerine uzun bir inceleme yazmıştır. Fatma Aliye, ayrıca, poligaminin ateşli savunucusu Mahmut Esat Efendi'ye polemik mektupları yazmıştır. Bu mektuplar, 1896 yılında *Malûmat* gazetesinde yayınlanmış, daha sonra *Taaddüd-ü Zevcât* adlı bir kitapta toplanmıştır (1899). Babasının tarihsel bir biyografisini de kaleme alan Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı* (1916) adlı bu kitapta 1908 sonrasında Cevdet Paşa'ya yöneltilen suçlamalara karşı kendisini savunur. Fatma Aliye ve kardeşi Emine Semiye gazetecilik

ve edebiyat faaliyetlerinin yanı sıra İTC'nin hayır kuruluşlarında ve kadın örgütlerinde çalışmıştır. Fatma Aliye Cemiyet-i İmdadiye'nin kurucusuydu (1908). Emine Semiye ise, Selânik'teki İttihat ve Terakki Kadınlar Şubesi'nin başkanıydı. Emine Semiye, ayrıca *Hanımlara Mahsus Gazete*'de (kuruluşu 1895) pek çok yazı yazmıştır. Bkz. Caporal, 1982.

5 Nigar Binti Osman, Macar Osman Paşa'nın kızıdır. Evde gördüğü özel öğrenimin yanı sıra Kadıköy Fransız Kız Okulu'nda okudu. Üç şiir kitabı yayımladı: *Efsûs* (1886), *Niran* (1896) ve *Aksisadâ* (1900). *Hayatımın Hikâyesi* (1959) adıyla yayımlanan günlükleri, kişisel yaşamındaki umutsuzluk, çaresizlik ve kendine acıma duygularını yansıtır. Günlük yazmak, mutsuzluk ve iç sıkıntılarının kendi kendine haklı çıkarımını sağlar onun için.

6 Ahmet Mithat'ın önsözü daha sonra ayrı bir kitap olarak basılmıştır: *Fatma Aliye Hanım yahut Bir Muharrire-i Osmaniyenin Neşeti* (1893).

7 "Alafranga züppe" tipi, Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* (1876), Recaizâde Ekrem'in *Araba Sevdası* (1896) ve Hüseyin Rahmi'nin *Şıpsevdi* (1908) adlı romanlarının erkek kahramanıdır. Yakup Kadri'nin *Kiralık Konak* adlı romanında ise, aile hayatının ve ahlâkının çöküşünün simgesi olan Batı özentisi bir kadın kahramanla karşılaşırız. Kapsamlı bir eleştirel değerlendirme için bkz. Moran (1977).

8 *Araba Sevdası*'nda, eski bir valinin oğlu olan Bihruz Bey, babasının nüfuzu sayesinde girdiği bir devlet dairesinde çalışır. Babası, Bihruz Bey'e ve annesine bir servet bırakmıştır, ama Bihruz Bey alafranga gösteriş yapmak uğruna bu mirası çarçur eder. Batı'nın yüzeysel taklidi ve akılsızca davranış bu karakterin temel özellikleridir.

9 Mardin, Redfield'in terminolojisinden yararlanır. Bu terminolojide, "küçük gelenek", içinde bulunduğu medeniyetle ilişkisiyle tanımlanan köylü toplumunun kültürüne işaret eder ve din adamları, teologlar ve okur-yazarlardan oluşan seçkin grubun "büyük geleneği" ile karşıtlık kurularak tanımlanır. Redfield'e göre, bu iki gelenek birbirine bağımlıdır - "birbirinden ayırt edilebilen, yine de birbirinin içine geçen iki düşünce ve eylem akımı"dır. (Redfield, R., *Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, 1956: 72).

10 Ahmet Mithat'ın roman kahramanı Felâtun Bey, "alafranga züppe" prototipinin bir başka örneğidir. Râkım Efendi, Türk romanında yeni bir karakter olarak çizilir, "alafranga züppe"nin yüzeyselliğiyle karşıtlık oluşturan "kendi kendini yetiştiren adam"dır (Mardin, 1974). Evin, sosyolojik içgörülerle dolu çalışmasında (Evin, 1983) şöyle der:
"Râkım, yazar, çevirmen ve öğretmen olarak daha fazla para kazanabildiği için Hariciye'deki işinden ayrılır. Bir anlamda, Râkım, devlet işine girip yükselme ve itibar kazanma isteğinde billurlaşan Osmanlı idealinin tam zıddıdır. Dönemin Türk toplumuna son derece yabancı olan değerleri, burjuva bireyciliğinin ve Avrupa etiğinin karakteristik değerlerini sergiler. Türk kültürünün ahlâkî değerlerini korumasına rağmen, toplumsal yapının geleneksel unsurlarını reddeder. Râkım, devletin egemen olduğu patrimonyal sistemden bağımsız olarak gerçekleştirilen alternatif bir toplumsal hareketliliği temsil eder. Bu kahraman, Ahmet Mithat'ın ticarî toplum yaratma idealini yansıtır. Türk edebiyatının ilk *homo economicus*'u olarak, alt sınıflara başarı yolunu göstermek için kullanılabilir" (Evin, 1983: 88-89).

11 Halide Edib'in babası Edib Bey Bedrifem Hanım'ın ölümünden sonra, bir ikinci ve üçüncü eş almıştı. Halide, üvey annelerinin evleri arasında kendisini bölünmüş

hissettiği için, çocukluğunu esas olarak büyükannesinin evinde geçirmiş, orada yetiştirilmiştir.

12 Halide Edib, anılarında, annesinin Ali Şamil Paşa'yla yaptığı ilk evliliğinden olma ablası Mahmure'den sık sık söz açar. Ayrıca, babasının ikinci eşinden iki üvey kız kardeşi -Nilüfer ve Nigâr Hanımlar- ve babasının üçüncü eşinden bir erkek kardeşi -Said Bey- ve bir kız kardeşi -Belkıs Hanım- vardı.

13 Halide Edib'in iki oğlu -Ayetullah ve Zeki Beyler- Salih Zeki Bey'le evliliğindendir. Halide Edib'in oğulları iyi birer eğitim görmüştü. Ayetullah Bey Londra'da ekonomi öğrenimi görmüş, Zeki Bey ise ABD'de tarım dalında uzmanlık eğitimi almıştı. Halide Edib'in Malik Bey adında, bir de üvey oğlu vardı. Salih Zeki Bey'in ilk eşinden olan Malik Bey İTÜ'de profesör olmuştur (Erden, 1964: 27).

ALTINCI BÖLÜM

SÜRGÜNDE BİR KADIN YAZAR

Halide Edib anılarında sürgün yaşantısından söz etmese de sürgünde oluşu, yazma anını ateşleyen ve geçmişteki kendini, Kurtuluş Savaşı'ndaki Halide Edib'i yazarken temel bir etken oldu. Belki de memleketinden uzak olduğu için otobiyografik anlatısında, yazar kimliğini kurarken, yetişkin kimliği için hep Kurtuluş Savaşı'ndaki kendini referans aldı.

Sürgünde bir yazar olarak, kültürel karşılaşmanın, yazdığı otobiyografik metni çok özel bir şekilde ateşlediğini söyleyebiliriz. Kurduğu kimlik, bir bakıma 'kaybedilmiş ülkesi'yle özdeşleşen, idealize edilmiş bir 'benlik'tir. Otobiyografik öyküsünü kendisine ait olmayan bir ülkenin dilinde yazdığı halde, o dilde yaşadığı dünyadaki yaşantıları bu öykünün içinde anlatmaz. Yazma anındaki reel benliğine böyle bir 'uzaklık' koyarak, ülkesiyle arasındaki uzaklığı ve yabancılaşmayı aşmaya, 'kaybedilmiş ülkesi'ne ve 'yitik kendi'ne yakınlaşmaya çalışır.

Sürgün, kişinin iradesi dışında, ülkesinden, doğduğu coğrafyadan, bağlı bulunduğu topluluktan uzaklaştırılmasıdır. Siyasî sürgün, çoğu zaman aynı zamanda bir davanın kaybedilmesi anlamına geldiğinden, sürgün yaşantısı, sürgün edilmiş, ülkesiz bireyi, bu kayıpla entelektüel başetme yollarını

aramaya yöneltir. Özellikle yazarlar için sürgün durumu, kendi kendini sürgün durumuna dönüşebilir; irade dışı sürgün, yaratıcı etkinlik ve entelektüel üretim için avantaj olarak değerlendirilebilir ve seçilmiş bir varoluş alanına dönüşür.

Otobiyografik bir yaşam dökümü yapma projesi, genellikle zaman içinde tutarlı bir benlik ve bütünlüklü bir kimlik oluşturmak üzere bilinçli bir inşa eylemine dayanır. Gusdorf'un dediği gibi, otobiyografi, "kişinin ben-imgesini yansıttığı bir aynadır", öyle ki "benlikle, bu benlik imgesi çakışır" (Gusdorf, 1980). Benstock ise üretilen otobiyografik metnin kendisinin, başlangıçtaki bu projenin hiçbir zaman gerçekleşemeyeceğini gösteren en önemli belge olduğunu söylüyor.

> "…otobiyografi, kendi düşünün olanaksızlığını ortaya çıkarır: Kendine ait benlik bilgisi iddiasıyla yola çıktığı halde otobiyografik kurgunun çerçevesini çizen bir kurmacanın yaratılmasıyla son bulur" (Benstock, 1988: 15).

Halide Edib'in otobiyografisi de bir yabancılaşma öyküsü, yabancılaşmayı aşma çabası olarak değerlendirilebilir. Öyle ki yazar kendi benliğine ancak yazma anında ve kendi çoğul benliklerinin dışavurumuyla yakınlaşabilmektedir.

Sürgünde Yazar Olmak

Halide Edib ve Dr. Adnan Adıvar, İngiltere'de dört yıl (1924-28 yılları arasında) yaşadılar. Bu süre içinde Halide Edib, anılarını iki cilt halinde, İngilizce olarak yayınladı. Halide Edib'in

anılarının birinci cildi çocukluk anıları üzerinde yoğunlaşmıştır (Adıvar, 1926). İkinci Cilt, *The Turkish Ordeal* (Adıvar, 1928) ise Türkçe'de daha sonra *Türk'ün Ateşle İmtihanı* adıyla yayınlanan Kurtuluş Savaşı anılarıdır. Sürgündeki yılları ise anılarında yer almamaktadır, bu yıllara en küçük bir değinme dahi yoktur. İngiltere ve İngilizlerle ilgili anıları ancak Türkiye'ye döndükten sonra *Akşam*'da (1 Haziran-24 Ağustos, 1939) yayınlandı. Dizi halinde yayınlanan bu makalelerde, İngiltere'yle ilgili izlenimlerini anlatır; İngiltere'deki özel hayatından söz etmez.

Halide Edib'in Adnan Adıvar'la evlilik hayatıyla ilgili anılarını, ancak Adnan Adıvar öldükten sonra onun anısına yazdığı *Abdülhak Adnan Adıvar'ın Portresi* adlı kitabında okuyabiliyoruz. Bu kitaptaki 'objektiflik' iddiası, Halide Edib'in bu evlilikte ve Adnan Adıvar'la paylaştığı yaşamında, entelektüel kimliği için bağımsız bir alanı her zaman istediğini ve kolladığını gösteriyor. Üçüncü şahısta yazarak Adnan Adıvar'ın yalnızca karısı değil, hayat arkadaşı ve onun entelektüel arkadaşı olduğunu vurguluyor.

> "Ben, Halide denilen mahlûktan bir şey karıştırmadan, ahiret evine göçmekle yerinin boşluğu o hatun için ne demek olduğunu anlatmaya kalkışmadan, portreme bir matem senfonisi havası katmadan, sadece doktor Abdülhak Adnan-Adıvar'ın canlı ve imkân dairesinde aslına sadık bir resmini, bütün ömrünü vakfettiği millete ve insaniyete bırakmak istiyorum" (Adıvar, 1956: 7).

Halide Edib, burada Adnan Adıvar'ı yakından fakat objektif bir bakışla anlatırken, aslında aynı zamanda evliliklerini anlatmış oluyor. Her ne kadar uzak bir ifadeyle anlatsa da, özel hayatıyla ilgili bilgileri ancak burada öğrenebiliyoruz; çünkü iki evliliğinden de anılarında yalnızca geçerken söz ediyor ve kendi kişiliğinin oluşumunda evliliklerini sıradan ve önemsiz görüyor.

Anılarında sürgün yıllarından hiç söz etmeyişinin bir nedeni de, sürgüne zorlanmalarına özellikle Adnan Adıvar'ın siyasî fikirleri, Adnan Adıvar'ın muhalefet partisindeki etkinliği yol açtığı için olabilir. Adnan Adıvar, sürgündeki entelektüel etkinlikleriyle entelektüel kimliğini zenginleştirirken; Halide Edib, eski ben'ini ya da geçmişteki ben'ini referans almayı sürdürmüştür.

Dr. Adnan Adıvar (1882-1955) İstanbul'da Tıbbiye'de okuduktan sonra II. Abdülhamid'in istibdat rejiminden kaçarak Almanya'da eğitimini sürdürdü. 1909'da İstanbul'a döndü ve Tıbbiye'de hoca oldu. Osmanlı Mebusan Meclisi'nde vekil iken Ankara'da Mustafa Kemal ve çevresindeki milliyetçilere katıldı. Kurtuluş Savaşı sırasında Millî Meclis'in başkan vekili olarak görev yaptı. 1926'da ülkeyi terk etmek zorunda kaldı, adı Mustafa Kemal'e yönelik İzmir suikastına karıştırıldı. Yurtdışında Fransa ve İngiltere'de geçirdiği zamanı bilimsel, felsefî düşüncelerini geliştirmek için harcadı ve Türklerin Batı düşüncesiyle karşılaşmaları hakkında araştırmalar yaptı. Paris'te Oryantal Diller Okulu'nda *Osmanlı Türklerinde İlim* adlı yapıtını 1939'da yazdı. Türkiye'ye döndükten sonra İslâm

Ansiklopedisinin yayın kurulu üyesi oldu. *Tarih Boyunca Din ve İlim* adlı yapıtını ise 1943'te yayınladı.

Wendover'la Aylesbury arasında kiraladıkları çiftlik evinde Halide Edib kendine ait bir entelektüel alan yaratabiliyordu. Kocasıyla paylaştığı entelektüel arkadaşlık ve yoldaşlığa dayanan bu evliliğin dingin atmosferi içinde, öyle bir Halide anlatmak istedi ki, bu Halide'nin 'biricikliği' çocukluğunda köklerini buluyordu; onun özgün kişiliği, üst-sınıf Osmanlı konağındaki karmaşık ilişkilerin sağladığı kültürel zenginlik içinde beslenmişti.

> "İngiltere'nin küçük orta sınıfını temsil eden bu çiftlikte bir yıl aynı evde oturmak İngiliz cemiyetinin bu kısım halkının görüşleri ve karakterleri hakkında, bu yabancı kiracılara, hakiki bir bilgi edinmek fırsatını vermişti.
>
> …
>
> Küçük evlerinin arkasındaki evlerde oturan diğer komşular, bilhassa çocukları daima bahçesine gelirler, ona Adnan Amca diye sokulurlar, bu ecnebi amca ne biçim konuşursa konuşsun, küçükler daima onun dilinden anlar, ona kendi içlerini dökerlerdi.
>
> Eşi de bu aralık bir taraftan, ön odanın, karşı taraftaki meşhur Chiltern sırtlarına bakan pencerenin önündeki yazı masasında çalışırken, bahçeden hoş bir insan yavrusu cıvıltısı işitir, şayet gözleri bahçeye kayarsa, orada uzun bir adamın iki elini yakalamış, yüzüne bakarak bir şeyler anlatan küçük grubu seyrederdi" (Adıvar, 1956: 35-36).

Bu yukardaki pasaj, Halide Edib'in Adnan Adıvar'ın ölümünün ardından onunla ilgili yazdığı, derlediği kitaptan alınmıştır. Halide Edib'in otobiyografisini yazma eylemiyle ilgili en ilginç bulgu bence burada göze çarpıyor. Otobiyografisini yazdığı andaki yaşamı ve benliği hakkında otobiyografik metinde hiçbir bilgi vermediği halde, kocasıyla ilgi yazdığı kitapta bu bilgileri buluyoruz. Halide Edib, 'Yitik Halide'yi, 'kayda geçmemiş Halide'yi bulmak ve yeniden kurmak için ise geçmişe doğru bir iç yolculuğu tercih ediyor. Yazdığı otobiyografik metin, bize bu metni nerede ve nasıl yazdığına dair hiçbir ipucu vermiyor, zaten anlatısı Kurtuluş Savaşı'ndaki zaferle son buluyor. Halide Edib, yaşamının sonraki bölümünde bu 'kesinti alanı'nı dilleştiren bir yazar olarak varoluyor sanki. Geçmişe yolculuk, onu Türk Kurtuluş Savaşı'nın epik kahramanlarından biri yapmaktadır; yazma anındaki Halide Edib'in yurtdışında üstlendiği Türk milletinin sözcüsü olma rolünü meşrulaştırmaktadır. Halide Edib, kendisini "Türk'ün Ateşle İmtihanı"nı başarabilen biri; yetişkin kimliği bu mücadelenin içinde kurulan biri olarak görmek istedi. Her ne kadar bu mücadele birçok çelişkiyi, çatışmayı da içinde barındırdıysa da; anlatısı, bu çatışmaları deşmek yerine, Kurtuluş Savaşı'ndaki ülküleştirdiği kimliği sabitleştiriyor ve sonuç olarak otobiyografik benlik adeta zaman boyutunu yitiriyor.

Otobiyografik metnin yazım süreci, İngiltere'de kocasıyla paylaştığı sürgün yaşantısının koşulları hakkında bilgi vermediği için, geçmişi ortaya döken, tarihe tanıklık eden bir yazar olarak ona gizemli bir otorite sağlıyor: Yaşantıların

uzağında ve onların tanığı olarak tüm gerçekliği kendi denetimine alan bir otorite. Bazen anlatısındaki bu 'uzaklık', 'arınmışlık' tonu, geçmişin en doğru, en gerçek öyküsünü anlatma iddiasındaki sosyal bilimci ya da sosyal tarihçiyi andırıyor. Bir bakıma, otobiyografik metnin yazıldığı andaki 'ben'liğin yokluğu, kendisini başka bütün 'reel' özelliklerinden sıyrılarak, bu otobiyografinin yazarı olarak tarihe yazmasını sağlıyor. Belki de bu nedenle okuyucu, sürekli bu otobiyografik eylemin önemini zihninde tutmak zorunda kalıyor.

Öyle ki Halide Edib, sanki yabancı dilde yazmayı ve üçüncü tekil şahıs kullanmak gibi bazı anlatısal stratejileri, kendisi ile gerçeklik arasına 'mesafe koyma' stratejileri olarak deniyor ve bu sayede yazar olarak pozisyonunu güçlendiriyor, bir bakıma kendisine 'yazar' olarak bir alan açmış oluyor. Yazma eylemi, kendisi için kurtarıcı, özgürleştirici bir eylem, kendisinde kendi benliğini kurma gücünü hissettiği ölçüde bu özgürlüğü de hissediyor. Halide, Türk milletinin doğuşunun öyküsünü kayda geçirirken, basit bir tanıktan, yazar Halide Edib Adıvar'a dönüşüyor.

Otobiyografik öyküde anlatılan benlik, kurulmuş bir benlik: Millî Mücadele'de erkek komutanların arasında bir kadın kahraman. Otobiyografik benlik, sürgünde oluşturulmuş bir benlik, dolayısıyla uğrunda savaştığı vatanından sürgün edilmiş olmayı kabul etmeyen bir benlik. Demek ki, benlikle ilgili bir kurmacayı benimsiyor: "Yeni bir ulusun doğuşu ile kendi benliğinin doğuşu arasındaki paralellik". İngiltere'deki gündelik hayatla ilgili anıların bu kurmaca içinde yeri yok tabiî ki. Böylece sürgün, konuşmak için, sözcülük etmek için konum

sağlıyor; yazma eylemi için bir alan açıyor ve metinde de yazma üslubundaki ‘mesafe koyuş’ biçimlerinde görülüyor.

Otobiyografi yazarı olarak Halide Edib, İngiltere’de sürgünde olma gerçekliği ile ‘sahiplenilmiş ülke’ arasında bir yer değiştirme yapıyor. Yeni Türkiye’nin yönetici kadrolarından elenmiş olmasını reddediyor ve Batı dünyası için Yeni Türkiye’yi tanımlamayı, tasvir etmeyi üstlenen bir yazar olarak, modern Türkiye ile ilgili Batılıların mutlaka kaynak gösterdikleri otoriteler arasına giriyor.

İngiltere’de sürgün yıllarıyla ilgili anılarından otobiyografisinde söz etmemesi, kültürlerarası farklılıkları vurgulayan bir yazar olarak tanınmak istemesiyle de ilgili. Sürgün, yalnızca zamandışı bir gerçeklik, yaşamında bir darbe olarak, yaşamdışı bir olgu olarak var. Kendisini yeni Türkiye’nin kuruluşunda, böyle bir kültürel ve politik tarihin tanığı olarak tanıtmak istediği için sürgün yaşantısı bu çerçevede ‘olaysız’ olarak nitelenmiş olabilir ya da kayda değer bulunmamış olabilir.

Halide Edib, anılarını ilk önce İngilizce olarak yazdı (Adıvar, 1926;1928); bu olgu da onun Türk millletinin bağımsızlık mücadelesini dünyaya duyurmak isteyen yazar ve sözcü kadın rolünü ve kimliğini pekiştiriyor. Paradoksal olarak, bu aynı zamanda onun, Yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin erkek kadrolarından da farkını vurguluyor; çünkü dünyaya Türk milleti adına tek başına bir ses, ve sözcü kadın olarak sesleniyor.

Halide Edib’in otobiyografisi 1955’de tefrika şeklinde *Yeni İstanbul*’da yayınlanıyor. Türkçe anılarda, yerli kültürün Batılı

önyargılara karşı korunması konusundaki vurgu okunmuyor. Onun İngilizce ve Türkçe anılarını paralel okuma yaparak incelediğimde, İngilizce'de kendini ifade ederken daha özgür hissettiğini gözlemledim. Bu belki de Batı dilini kullanırken Türkiye bağlamında kadınlıkla ilgili kıskaçlardan bir ölçüde kurtulabildiği içindir. Aynı zamanda, içinde yetiştiği ve ikinci dilini öğrendiği Amerikan Kız Koleji dolayımıyla tanıdığı Amerikalı ve İngiliz misyoner çevrelerde geçerli olan, kadınlıkla ve kendi kimliğini tanımlama ve sunmayla ilgili kodların yaşam öyküsünü anlatırken etkili olduğunu da söyleyebiliriz.

Otobiyografik Benlik:
Benliğin Ruhsal Çözümlemesi

Halide Edib, anılarının I. cildinin ilk bölümünde, benliğin temel dinamiklerini şekillendiren çocukluk deneyimlerini anlatır, böylece kitap bir otobiyografiye dönüşür. Otobiyografik söyleme psikanalitik bir dil hakimdir; sonraki bölümlerde yaşamöyküsü anlatısı daha belirgin bir biçimde anılarla kurulacaktır. Anlatı, bellekte canlanan olaylarla, geriye dönüşlerle başlangıçtaki projesine sadık kalır.

Dolayısıyla ilk bölüme özel bir ağırlık vermek yerinde olur. Bu bölümde, deyim yerindeyse, Halide Edib'in varlığının çatlakları gözler önüne serilir. Burada yazar, benliğini benzersiz bir ruhsal yapı olarak ortaya koymakla kalmaz, ayrıca kullandığı metinsel strateji sayesinde benliğini bir 'psike' olarak anlatır. Bu benlik paradigmasında, bilinçdışı, bilinç boyunca uzanan bir 'kesik' (yarık) gibidir, bilinçli, bilen benlik,

geçmiş benliklerin bölünmüş öznel gerçeklik deneyimlerinden bir birleşik kimlik oluşturmaya çalışır.

Bölüm “Bu Bir Küçük Kızın Hikâyesidir” başlığını taşır, üçüncü tekil şahıs kipinde yazılmıştır: Yetişkin Halide, çocuk benliğini bir rüya alemindeki belirli anlarla hatırlar. İlk cümle şöyledir: “Kendini tanıdığı ilk zamanları düşünürken, küçük kızın hafızasında birçok hatıra canlanıyor, benliğinin bilincine vardığı birçok an bir şimşek gibi çakıp sönüyor” (Adıvar, 1926: 3).

Yazar, çocukluğunu mutluluk, hayal kırıklığı, bağlanma, yalnızlık ve sevgi arayışından oluşan bir dizi olarak anlatır. Türkçe kitaba adını veren büyükannesinin mor salkımlı evi, huzurlu ve güvenlidir. Bu sevgi dolu büyükannesinin yanısıra, solgun, hasta ve sürekli kendisinden uzaklaşan bir anne vardır, nihayet bu anne büsbütün ortadan kaybolur.

> “Mor salkımlı eski ev, akşam güneşinde birer ateş levhası gibi parlayan pencereleriyle, etrafını baştan başa saran mor çiçekleriyle üzerine çullanıyor... o harikulâde koku, o harikulâde renk cümbüşü, o bahçede dünyaya ilk kez adım atmanın verdiği o harikulâde duygu” (Adıvar, 1926: 4).

Halide Edib çocukluğuna özel bir yer verir, benzersiz bireysel kimliğini çocukluk deneyimlerinde temellendirir. Anlatının gelişme çizgisi, çocukluğun rüya aleminden “maddî dünyanın gerçeklerine” doğrudur. O dış dünyanın çalışma ilkelerinin giderek daha çok farkına varılır. Yazar, ruhunun

özelliğini çocukluğuna bağlar; anne sevgisinden yoksun kalan küçük benliği, babasına, büyükannesine, bir öğretmene, bir köpeğe bağlanırken, aslında o sevgiyi aramıştır. Otobiyografik kurgu, psikanalitik bir örüntüye uyar: Büyüdükçe bu derin öksüzlük acısından kurtulmak için, insanlarla, milletiyle ve insanlıkla özdeşleşir. Bütünleşmiş bir benlik arayışı, parçaları entelektüel olarak birleştirilmiş bir kimlik oluşturmasıyla hedefine ulaşır.

“Hikâye benim hikâyem oluyor” başlığını taşıyan ikinci bölümde, Halide Edib birinci tekil şahıs kipine geçer. Bölüme neredeyse Lacan’ı çağrıştıran bir sahneyle başlar: Çocuk aynada kendi görüntüsünü görür:

> “Kahverengi, çocuksu gözbebekleri, zeka pırıltıları ve sırrına erişilemez bir tedirginlik taşıyordu ve merakla bana bakıyordu. Bir sonraki dakikada, aynanın üzerine bir minik el koymuştum ve küçük kızın yalnızca henüz biçimlenmemiş yuvarlak çenesi ve kırmızı dudaklarının kırmızısını açıkta bırakarak, sancılı sorularla yüklü o noktaları kapatmıştım. Böylece ilk kez insanların istisnasız olarak çevresinden çok farklı ve olağandışı olduğunu düşündükleri, bu yüzün bana ait olduğunu anladım. O küçük yüze ait ruhun portresini çizmeye çalışırsam, ait olduğu tuhaf türe acıyla karışık bir şaşkınlıkla, trajik bir kaygıyla bakan elâ, parlak iki gözü tasvir etmem gerekir. Bu gözler söze dökülmeyen şu tür sorular sorar: Onlar kim? Ben kimim? Haminne dediğim ve geceleri yatağa gidince benim için varlığı vaz geçilmez olan o ak yüzlü

> kadın - bir yabancı; ötekiler de yabancı, ben de yabancıyım. Bir yüz nedir? Gözler ve bu müphem, tuhaf hassasiyetler nedir?" (Adıvar, 1926: 30)

Bu hikâyelerin 'ben'i, olayları da bilir, olayları nasıl yaşadığını da. Yazar, otobiyografi boyunca, duygularının analizini yapar. Esere bir benlik kurma dili hakimdir, olgun, yetişkin bir kişi olmak için çocukluğunun sevgi açlığının nasıl üstesinden geldiğini anlatır. Yaşamöyküsünün belirli noktalarında utangaç, feminen benliğini ortaya koyar; Türk milletinin 'ateşle imtihanı' diye nitelediği Millî Mücadele'de kitlelere hitabeden bir hatip, gazeteci, çevirmen ve hemşire olarak sorumluluklar üstlenerek o çekingen benliği nasıl aştığını anlatır.

Türkçe Anılar Üzerine Bir Not

Halide Edib, önce İngilizce yazdığı anılarının daha sonra bir Türkçe versiyonunu kaleme almıştır. Türkçe versiyon, esas itibarıyla İngilizce metnin doğrudan çevirisidir. Ama, yazar, anadilini kullanırken geleneksel Türk anlatılarından ve folklorundan yararlanma olanağı bulur. Ayrıca Türkçe metin, politik eleştirilerden çekinen yazarın otosansürüne uğramıştır.

Türkçe anıların ilk cildi 1963 yılında yayınlanmıştır; kitap, daha sonra birçok baskı yapmıştır (Adıvar, 1963). Kitabın adının da işaret ettiği gibi, ana öykü, Halide'nin 'Mor Salkımlı Ev'de büyümesidir. Kitabın ilk yarısında, bir Osmanlı konağındaki hayat anlatılır, burada üslup, klasik otobiyografiden çok otobiyografik kurmacaya yakındır. Küçük kızın anıları, kendi dilinde, İngilizce'ye göre daha canlı, daha

doğal bir anlatıma kavuşmuştur. Yetişkin Halide Edib'in kendi pedagojisinin bir kuramcısı olarak didaktik sesini duyurduğu yerler hariç küçük kızın büyüyüp önemli bir kamusal şahsiyet olmasının öyküsüyle karşılarız.

İngilizce anılarda hakim olan psikanalitik yaklaşım, Türkçe versiyonda pek görülmez. Türkçe metinde, kendi benliğine yönelik psikolojik analiz dili, yerini kendini yetiştirmenin, pedagojinin diline bırakmıştır. Olaylar anlatısı kendi yolunda ilerlerken çoğunlukla çocukların gelişimi ve eğitimiyle ilgili "genel hakikat iddiaları" denebilecek sözler, kültüre ve insanlığa ilişkin genellemeler, yaşamöyküsünün olayları arasına serpiştirilmiştir.

Dolayısıyla, İngilizce ve Türkçe metinlerde ortaya konan benlik teorileri farklıdır. İngilizce anılarda, iç benliğin ve dış benliğin dinamik bir birlikteliği olarak 'psike' nosyonuyla ya da gerçek hayat bilincinin kestiği bir iç bilinçle tanımlanan bir benlik kendini gösterir. Türkçe versiyonda ise benlik, nefs'i, hayvanî itkileri ve arzuları disiplin altına sokan eğitilmiş/terbiye edilmiş bir sosyal benlik olarak tanımlanır.

Türkçe kitabın, Millî Mücadele anılarını anlattığı ikinci cildinde otosansür daha belirgindir (Adıvar, 1962). Adnan Adıvar'ın İslâm Ansiklopedisi Yayın Kurulu'nda çalışma arkadaşı, Adıvarlar'ın entelektüel çevresinin üyesi, aile dostu olan Vedat Günyol, Halide Edib'in gönüllü yazmanlığını yapmış, ikinci cildi Türkçe'ye çevirmiştir. Halide Edib, bu metinden Mustafa Kemal Paşa ile çatışmalarını gösteren pasajları çıkarmıştır (Günyol, 1982).

‘Halide Onbaşı’ ve
Türk’ün Ateşle İmtihanı’nda Gül Hanım

Halide Edib’in bir kadın asker olarak katıldığı Millî Mücadele’ye ilişkin anlatısı, bize bir kadının savaşla, savaştaki kahramanlıklar ve savaşın acılı sonuçlarıyla ilişkisi, bu deneyimin çelişkili yönleri hakkında birinci elden zengin bir belge sunar (Adıvar, 1928). Aşağıdaki alıntılar, bir yandan ordu içinde, erkeklerin oluşturduğu bir düzen ve hiyerarşi içinde yer almanın getirdiği önemlilik duygusunu, bir yandan da askerî düzenlemenin bir parçası olarak yaşanan macera ve önemsizlik duygusunu yansıtır. Victor Turner’ın deyişiyle ‘eşiksel’ (liminal) bir durumdur bu (Turner, 1964); önceki sosyal statüden kopuşu ve bir geçiş durumunu anlatır. Bu sayede kişi, yeni bir özgürlük ve fazladan enerji hisseder.

> “16 Ağustos’ta Mustafa Kemal Paşa’ya telgraf çektim ve orduya gönüllü katılmak istediğini bildirdim. Hemen bir cevap geldi. Çok yüksek ve -kanımca- samimî övgülerden sonra, Batı cephesine tayin olduğumu, derhal en hızlı şekilde yola çıkıp İsmet Paşa’nın emirlerini almam gerektiğini söyledi” (Adıvar, 1928: 283)
>
> ...Artık bir askerdim ben, şuurlu bir şekilde, hatta şuuraltımla, asker gibi hareket ediyordum, bir fert olmaktan çıkmıştım âdeta. İleri geri giden askerî harekât planlarında bir rakamdım, Anadolu bozkırlarında toplanmış insan selinde bir damlaydım yalnızca. İlerliyorduk. Sessiz, sarı, kıraç topraklar, uzaklarda arada bir görünen tepeler, yalnız süvariler, atlarının toynakları

> zaman zaman sessizlikte yankılar yaratıyor” (Adıvar, 1928: 285).

Kadınların savaş anlatılarında coğrafya, mekân ve hareket tasviri yapılır. Birinci Dünya Savaşı’nı yaşamış kadınların otobiyografileri üzerine bir çalışmada, kadınların, savaşın yıkımlarının yüreklerinde açtığı yaraları anlatmalarına rağmen, aynı zamanda savaşı ve baskın karakteri erkek olan orduları yiğitlikleriyle anlattıkları görülmüştür (Tylee, 1990). Dev bir askerî düzenlemeye ilişkin bilinç, genellikle yaklaşan bir olayın, savaşın ve zaferin duygusal yüküyle bağlantılandırılır. Halide Edib’in anlatısı da benzer üslup ve dil özellikleri gösterir. Yaşananlar, kadınların mekân ve rollerine ait bütün geleneksel sınırlarının aşılması anlamına gelir; dolayısıyla coğrafya üzerine bir vurgu ve yazıya dönüşen güçlü bir yalnızlık duygusu görülür. Kadınların başkalarıyla eşitlendikleri, önemsizlikleri üzerine düşünebilecekleri bir zamandır, savaş zamanı. Böylesi bir genel askerî seferberliği kaydetmek ise kendisini önemli hissetmesini sağlayacaktır.

> “Mısır tarlaları, olgunlaşmış, sarı başaklar rüzgârda bir o yana, bir bu yana sallanıyordu; askerî nakliye grupları orada burada beliriyor, haki figürler göze çarpıyordu. Bir sahra hastanesinden geçtik, beyaz etek giymiş bir hemşire gördüm. Top sesleri arsında yankılanan toynak sesleriyle hızlı hızlı yol almamız içimde tuhaf bir şey uyandırıyordu, böylelikle savaşta erkeklerin yüreklerini kaplayan duyguyu tanımaya başlıyordum. Hepsini bir romana

> koyacaktım; yüzünü seçemediğim hemşire bile bu insan mahşerinin merkezi olacaktı" (Adıvar, 1928: 302).
>
> (...)
>
> "...Bulunduğumuz vadiyi saran tepeler, topların iç karartıcı gürleyişleriyle, makinalı tüfeklerin sinirli takırtılarıyla doluydu. Dürbünle, oynanan savaş oyununu seyrediyordum, içimdeki hayvan bütün bunlardan başkaları kadar hoşlanıyordu, daha sonra hastanelerde bu oyunun hangi sonuçlarını göreceğini unutmuştu. Adamların yaklaştıklarını görebiliyordum; ön hatta askerlerin düştüklerini bile seçiyordum, onlar düştükçe hat kırılıyor, boşluklar oluşuyordu; sonunda nihaî süngü taarruzunu gördüm..." (Adıvar, 1928: 303).

Halide Edib'in anlatısında savaştan çok etkilendiğini, adeta büyülendiğini görürüz. Ama bir yandan da savaşı erkeklerin mücadelesi sayan ve kadınlara her iki tarafın askerlerinin analarına sevgi duyan bir kadının duyarlılığıyla karşılaşırız. Savaşta yer almasına rağmen zafer coşkusundan uzak durur ve böyle bir erkek düzeninde bir kadın olarak marjinal statüsünü kabul eder.

> "Sakarya kumandanları birer birer İsmet Paşa'yı tebrik etmeye ve tebrikleri kabul etmeye geldiler. Vakur, mütevazı tavırlarına rağmen, küçük Hasan'ımı düşünmeden edemedim; bir sokak kavgasında öbür mahallenin çocuklarını dövdüğü zamanki hali aklıma geldi" (Adıvar, 1928: 306).

Bir başka yerde, savaş esiri bir Yunan delikanlıyla Yunanca konuşurken, yine oğullarını hatırlar. Bir bilgelik olarak sık sık ‘analığa’ değinir ve komutanların küçük oğlanlar gibi içine daldıkları ‘savaş oyununa’ yukardan bakar. Ona göre, yüksek vatanseverlik ideali bile kendisini insan türünün ‘hayvansı canavarlığı’ olarak gösterebilir. Savaş boyunca pek çok itiraf dinler, her türlü acıya tanıklık eder, böylelikle ‘insan trajedisi’nin yazarı olarak ufkunun genişlediğine inanır.

> “Genç Yunan gitmek için kalktı, son “Adioses Kiria”sını haykırdı, hüzünlü gözlerinde bir ferahlama pırıltısı vardı, yalnızlığı biraz azalmıştı, çünkü dünyanın uzak bir köşesinde delikanlı iki oğlu bulunan, insan ilişkilerinde sınır tanımayan bir kadın acılarına kulak vermiş, sırtını sıvazlamıştı. Gönlümde garip bir umutsuzluk uzun uzun düşündüm. İnsanların en dayanılmaz acılara katlanmasını sağlayan yurtseverlik, saldırganlık biçimini alınca böylesi bir canavarlığa da dönüşebiliyordu” (Adıvar, 1928).

Halide Edib’in kendisini ‘Halide Onbaşı’ diye anması, bir epik roman kahramanı çağrışımı yapar. Adeta seçilmiş bir kişidir o: Başkalarının bakımını üstlenerek bencilliğini aşacak ve insanların bütün acılarına öznellik ötesi bir bilinçle karşılık verecektir. Savaşı anlatırken kötülük, canavarlık ve kahramanlık gibi birbirleriyle çelişen eğilimler barındıran ‘insan tabiatı’ fikrinden sık sık söz eder.

> “Sonraki günlerdeki Halide Onbaşı’yı canlandırıyorum gözümde. Ya akbaba sürülerinin savaş meydanına

> doluştukları vahşi topraklarda bir atın terkisinde, yahut harabeler arasında köylülerle birlikte…" (Adıvar, 1928: 314).
>
> (…)
>
> "Köylerde küllerle kaplı taşlar üzerine kaç kere oturup itiraflar dinledim! İnsanın ebedî, terbiye edilemez hayvan yanı hakkında benim kadar çok şey dinlemiş hiçbir Katolik rahibi yoktur" (Adıvar, 1928: 308).

Gerçi Halide Edib, erkek askerlere, sanki bir oyun oynuyorlarmışcasına yukardan bakan bilge bir kadın olarak görür kendini, ama erkek askerler de onun orduda yer almasını önceleri pek hoş karşılamazlar. Örneğin Miralay Arif, onu ilk gördüğünde yaşından küçük göstermesinden ve oğlansı görünüşünden ötürü rahatsızlık duyar. "Bu çocuk askere alınmamalıydı" der. Onun orta yaşlı, kendine bakabilecek bir kadın olduğu söylenince Halide Edib'e "hürmetkâr ama çok samimî bir dostlukla yaklaşır" (Adıvar, 1928: 288).

Yine de, onlar arasında kendisini bir maskot gibi hisseder, yeni karargâhta "o bize büyük bir şans getirdi" denerek kendisine onbaşı rütbesi verilir (Adıvar, 1928: 303). Zaman zaman erkek komutanlar kendisine acemiliğini, çocuksu konumunu hatırlatırlar:

> "'Sol dizginin yanlış tarafa konmuş. Paşa, düzelteyim diye beni gönderdi', dedi (Ali Çavuş) sırıtarak. Omuzlarının üstünde Mustafa Kemal Paşa'nın yüzünü gördüm. Bir siperden bana bakıyor ve gülüyordu.

(...)

‘Buraya gelin hanımefendi; savaşıyoruz’, dedi. Sesinde, en sevdiği oyunu oynayan bir oğlan çocuğunun memnun edası vardı. Ona doğru gittim ve siperin içine atladım” (Adıvar, 1928: 302).

Halide Edib, bir anlamda orduda ‘konumsuz’dur; bu sayede rütbesinden farklı özel bir kimlik kazanır. Bu da ona erkek komutanların ve genel olarak savaşın sosyal psikolojisini inceleyebileceği bir özgürlük alanı sağlar. Farklılığı onu, düşünme, değerlendirme ve yazma özgürlüğüne kavuşturur. Kadın olarak savaştaki insan kıyımı karşısındaki ‘zaaf’ını özel bir güce dönüştürmek için kararlıdır. Cephede Mustafa Kemal Paşa’yı ziyaret eden bir mebus, Paşa’nın Halide Edib’in o narin kalbinin şiddete tahammül edemeyeceği için üzüntülü olduğunu söyleyince kesin bir dille karşılık verir:

“Paşanın bahsettiği şey, benim en büyük kuvvetimdir. Dünyanın genel gidişi şiddet yönünde olunca, şiddeti körüklemek cesaret sayılmaz - şiddete tek başına karşı durmak kuvvettir.”

Ardından, sözlerine verdiği “neredeyse böbürlenir eda”dan rahatsızlık duyduğunu söyler:

“Ne var ki, o günlerde yalnız felsefemde tek teselli ve tatmin yolum buydu” (Adıvar, 1928: 357).

Halide Edib, bir başka kadın askerle, kadın nakliyecilerin başı Fatma Çavuş'la karşılaşır. Fatma Çavuş'un komutanının yüksek bakan tavrı dikkatini çeker. Komutan, Fatma Çavuş'u gazetecilere gösterdiği, omzunda silahla fotoğrafını çektirdiği için övünmektedir. Halide Edib, ordunun bir erkek kurumu olduğunu çok iyi biliyordu. Orduda kadınların bulunması erkekler arasında bir rahatsızlık yaratmış, erkekler alay ve eğlenmeyle karışık aşırı bir nezaket göstererek bu durumla baş etmeye çalışmıştır. Fatma Çavuş da oraya uğrayan herkese onu gösteren komutanın kendisine bir gösteri ve eğlence nesnesi olarak bakmasına tepki göstermiştir. Halide Edib'in Fatma Çavuş'un duygularını anlatması, komutanın davranışı üzerinde özellikle durması anlamlıdır. Halide Edib, Fatma Çavuş'un bir fotoğrafını çekip, sıradan gazeteci yaklaşımını benimsemek yerine, kendisini Fatma Çavuş yerine koyup düşünmüş, ayrıca komutanı hakkında olumsuz bir değerlendirme yapmıştır.

> "Demek, diyordum kendi kendime, gazetecilerin, yazarların varlığının gayet farkındasın. İmparatorlardan kahvehane köşelerinde pinekleyenlere, bütün zorbalar da öyledir zaten. Zorbalar, tanınmak için aşırı bir arzu duyarlar. Ayrıca, bu adam, yaşadığımız günleri yazacağımı da hesaplıyordu; tabiî ki, emri altında bir kadın nakliyeci bulunan yaman kumandandan bahsedeceğimi düşünüyordu" (Adıvar, 1928: 323).

Halide Edib, hem yaşam öyküsünün ana kahramanı olarak kendini anlatırken, hem de başka kadınların hayatlarını ve ulusal bağımsızlık mücadelesinden dışlanmalarını gözler

önüne sererken, yazarlık potansiyelini tam olarak kullanır. Ayrıca, bir paralel öykünün, otobiyografik romanı *Ateşten Gömlek*'in kahramanının öyküsünün ipuçlarını verir (Adıvar, 1924; 1932). *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'ndan, bu romanı için kaynak malzemesi oluşturan gerçek olayları öğreniriz. Roman kahramanını, bu epik mücadeleye katılanlar içinde göze en çok çarpanlardan biri, bir hemşire olarak seçmesini anlamlandırabiliriz. Askerî hemşire olarak görev yaptığı zamanla ilgili anılarını aktarırken, tekrar üçüncü şahıs kipine geçer.

> "2 Haziran 1921'de hemşire üniforması giymiş ufak tefek biri, Eskişehir istasyonundan Kızılay hastanesine yürüyerek gelmişti. O bendim" (Adıvar, 1928: 261).

Hastanedeki iki Türk hemşire, Millî Mücadele hakkındaki romanının esin kaynağı olmuştu:

> "Yaşı daha büyük olan hemşireyi çok iyi tanıyordum artık. Yavaş yavaş, Anadolu romanımın, *Ateşten Gömlek*'in kahramanı olmaktaydı. Varlığının çarpıcı yönlerini, kaprislerini, özelliklerini, hatta hemşirelik yapma tarzını gözlemliyordum. Koğuşları geçip, fiziksel acılarla boğulmana fırsat vermeyecek hayat gibi ameliyat masasının yanına gelip duruyordu. Onu uzun boylu biri olarak canlandırıyordum gözümde: Etrafı siyahlarla çevrili yeşim rengi gözleri vardı, yüzü fildişi rengindeydi, dudakları ise tropik bir karanfilin kokusunu hissettiriyordu insana."

Burada kendisini “ufak tefek biri” diye anıp roman kahramanını “uzun boylu” tahayyül etmesi ilginçtir. Anıların başka yerlerinde de Halide Edib’in kendini algılayışı, hep “küçük”, “ufak tefek”, hatta önemsiz bir varlık olarak nitelenir; bu varlık, adeta gizemli bir şekilde, başkalarıyla özdeşleşerek uzamsal varlığını genişletir. Ayrıca, kanımca, Halide Edib için yazmak, bir öznellikler alanına ve öznellikler-arası alana özgürce katılmasını sağlayan bir faaliyettir. Hemşire olarak baktığı bir Anadolu askeriyle, Abbas’la karşılaşması, savaşın ortasında böyle bir öznellikler-arasılık alanında birbirini tanıma sahnesidir:

> “İnanılmaz süprizler hazırlayan kader, Anadolu’nun o zalim, kızgın bozkırlarında, Sakarya’daki sıcak muharebe meydanında onu bir daha görmeme fırsat verecekti. Elini kaldırıp *at sırtındaki küçük kadını* [vurgu bana ait] selâmladı, ama gözlerinde de aynı âşinâ tavır okunuyordu... ‘Abbas gitmeyecek, Abbas Hatice’yi [sevgilisi] yalnız bırakmayacak, hemşire’, diyordu bu gözler” (Adıvar, 1928: 264).

Ben Halide Edib’in anılarını okurken şunu soruyorum: Halide Edib, bir milletin yeniden doğuş hikâyesini anlatırken, bu öykünün başka anlatımlarında kaydedilmeyen kadınları ve onların önemini nasıl anlatmıştır? Bir epik mücadelenin ana kadın kahramanı olacak, pek çok erkek kahraman için bütün duygusal bağlanmaların simgesi haline gelecek bir askerî hemşire fikri, *The Turkish Ordeal*’da,“İlk Bakış” başlıklı bölümde ortaya çıkar. Ardından, orduya nasıl katıldığını, nasıl

Halide Onbaşı olduğunu anlatır. Daha sonra “Respite” (Paydos) ve “Epilogue” (Sonsöz) bölümlerinde millî tarihten yavaş yavaş dışlanmasına değinir. Yazar, anlatısını öyle kurar ki, kendi hikâyesi, Cumhuriyet’in kuruluşuyla başlayan yeni dönemde yer bulamayacak, dışlanacak olanların hikâyesiyle kesişir. Örneğin, Fikriye Hanım’ın hikâyesi çok etkileyici bir şekilde anlatılır. Mustafa Kemal, zaferin ardından Latife Hanım’la[1] nişanlanmadan önce Fikriye Hanım’la birlikteydi.

Mustafa Kemal, veremli Fikriye Hanım’ın Avrupa’da bir sanatoryuma gitmesini emreder; böylelikle kendisi yeni ilişkisini evlilikle noktalamak isterken, onu yanından uzaklaştıracaktır. Halide Edib, bu olayı anlatırken, çocukluk anılarında önemli bir yer tutan sahneyi, hasta, veremli annesinin kan tükürmesini anar ve öylesine sevilen bir kadının sessiz sedasız silinip gitmesine karşı duygusal bir tepki oluşturur:

> “Boğazımda düğümlenen yumruyla, gözlerime dolan yaşlarla cebelleştim. Öylesine zorlandım ki; çünkü o, hastalıklı sarı perdelerin arkasındaki sedir koltukta oturan ve giderek silinen anne hatırasını herkesten, her şeyden çok canlandırmıştı:
>
> Onunla ilgili en son haberi, Ankara’daki resmî bir muhabarat görevlisinden 1923’te aldım. Mustafa Kemal Paşa’nın uzak bir akrabası, Fikriye Hanım adında bir kadın, Paşa’nın huzuruna çıkmak üzere boşuna çabaladıktan sonra, Paşa’nın evinin yakınlarında kendini

> vurdu. Kendisine mezarında huzur dilemek en doğrusu" (Adıvar, 1928: 399).

Bu bölümü, zaferin hemen ardından İzmir'de Latife Hanım'ın konağında Mustafa Kemal'le vedalaşma sahnesinin bir okumasıyla bitirmek istiyorum. Mustafa Kemal, Halide Edib'le vedalaşırken, Millî Mücadele boyunca giydiği kalpağı ona verir. Halide Edib'in olayı anlatışından, Mustafa Kemal'in çok geçmeden Millî Mücadele'nin önde gelen isimlerini tasfiye edeceği sezilir. Bu bölümün sonunda, stratejik bir şekilde Gül Hanım -Kurtuluş Savaşı'nın adsız savaşçılarından biri- anılır. Gül Hanım, yüzünde beyaz sargılardan oluşan fantastik maske bulunan bir kadın askerdir. Bu sahnede, Gül Hanım, Mustafa Kemal kendisini yanına kabul etmediği için bir ağacın arkasında saklanarak, elinde kalpağı tutan Halide Hanım'ı seyreder.

> "'Orada olduğunu biliyorum. Onu kâbul etmeyeceğim', dedi sertçe. Beni inciten, hayal kırıklığına uğratan bir tarzda, Gül Hanım hakkında konuşmaya devam etti. Gül Hanım, millî kaderi çizen senaryoda kendince bir rol oynamıştı. Kendi sınırlı, fantastik alanında elinden geleni yapmıştı. Ama o konuyu geçiştirdi (Adıvar, 1928: 389-390).

Bence, eğer Halide Edib anılarının başkişisiyse Gül Hanım da 'anti-heroine' ya da Kurtuluş Savaşı'nın sıradan kadınlarını temsil eden kişidir. Bir anlamda, hem Halide Edib'in içindeki, hem de esas itibarıyla halk desteğine ihtiyaç duyan bir kadro hareketi olan ulusal kurtuluş hareketi içindeki öteki'yi,

demonik olanı temsil eder. Eğer Halide Edib, Jeanne d'Arc'a yüklenen pozitif imgeyi temsil ediyorsa, Gül Hanım da, Jeanne d'Arc gibi bir savaşçı kadına yüklenen negatif, doğaüstü, neredeyse "cadı" benzeri imgeyi temsil eder.

> "Garip rüyalar gören Erzincanlı bir kadındı. Rüyalarında Hz. Ali'yi görmüş, ona orduya katılmasını emretmiş. Evini, kocasını bırakıp, on beş yaşında bir delikanlı olan tek oğlunu yanına alıp gelmiş...
>
> Yumuşak bir ses tonu vardı, ama kalın beyaz sargıların arkasından kısık sesle konuşunca, insana bir rahatsızlık hissi verdi.... son derece çocuk kalmış bir tarafı vardı -çocukken Üsküdar'da çeşitli evlerde dinlediğim, Hz. Ali'nin cenklerine dair efsanelere daldığım günleri hatırlatırdı bana. Hz. Ali zamanından bu yana savaşların çok değiştiğini, artık bir sürü çirkin makina kullanıldığını söyleyecek cesareti bulamazdım. Yine de, Türk'ün kurtuluşuna dair, Ortaçağ'da yaşayan kalbinde beslediği inanç, bizimkinden çok farklı değildi, gerçi bizim kılık kıyafetimiz pazar yerindekileri korkutmuyordu" (Adıvar, 1928: 339-340)

Oradaki subaylar, Gül Hanım'ı "gerçek duruma uymadığı" için kabul etmek istemezler. Halide Edib'in anlatısı, Gül Hanım'ı ulusal tarih içine yerleştirir ve onu, kendisinin ulusal hareket ve tarihe dahil olma, daha sonra o hareketten ve tarihten dışlanmaya varan yaşam öyküsü anlatısında stratejik bir şekilde kullanır.

1 Mustafa Kemal, Lütfiye Hanımla, 29 Ocak 1923’te evlendi; fakat evlilik hayatı uzun sürmedi, 5 Ağustos 1925’te boşandılar.

YEDİNCİ BÖLÜM

KÜLTÜREL KARŞILAŞMA ANLARI VE TÜRK FEMİNİST KİMLİĞİNİN KURULUŞU

Halide Edib'in Hayat Hikâyesinde Kültürel Karşılaşmaya İlişkin Anlatılar

Halide Edib İngiltere'ye ilk kez İngiliz eğitimci Isabel Fry'ın daveti üzerine 1909'da gitti. Isabel Fry önceki yıl Türkiye'ye gelerek kendisiyle kadınların eğitimi, Türkiye'de yapılması mümkün olan reformlar konusunda görüşmüştü. Halide Edib'in anılarında söylediği gibi bu karşılaşma iki kadın arasında hayat boyu sürecek, çok değerli ve derin bir arkadaşlığın başlangıcı idi (Adıvar, 1962: 275).

Halide Edib'in meşrutiyetin ilanından sonra Türk kadınların eğitim görmesinde yardım istemek amacıyla *The Nation* editörüne yazdığı mektuba Isabel Fry karşılık verince Halide Edib - Isabel Fry yazışması başlamış olur. Söz konusu ilk mektupta, Halide Edib, Anglo-Saksonlara ve kadınlarına övgüler düzüyor, Türkiye'de kadınların eğitim görmesi için İngilizlerin okul açmasını öneriyordu.

Halide Edib, mektubunda, bir yandan "ciddi İngiliz kadınları"nı, kadınların eğitimi alanında model olarak görüyor; öte yandan bunun Müslüman kadınların tesettürü bırakması anlamına gelmediğini bildiriyordu. Böylelikle, Müslüman

kadınların otantik bir gösterge olarak tesettürü korumak istediklerini, örtünmelerinin eğitim görmelerine engel olmadığını belirtmiş oluyordu. Halide Edib, kadınların örtünmesi konusunda Batılıların önyargılarını bildiğini gösteriyor, kadın eğitiminde Batılı uzmanların rehberlik etmesini isterken, tesettür konusunda kültürel açıdan savunmacı bir tavır sergiliyordu.

> "İngilizlerin Türkiye'nin dört bir yanında okullar açmasını Türk anneler memnuniyetle karşılayacaktır. Bizim istediğimiz, Anglo-Saksonların sağlayabildikleri türden sade, sağlıklı, insanî eğitimdir. Büyük, ciddi kadınlarınızdan canlı örnekler verin bize" (*The Nation*, 1908; 149).[1]

Isabel Fry, bu mektuba karşılık yazmış, İstanbul'a gitmiş ve Maarif Nezareti'ne erkek çocuklar için olduğu gibi, kız çocuklar için de devlet okulları açılmasına dair bir rapor hazırlamıştır. Bu rapor, dönemin önde gelen gazetelerinden *Tanin*'de çıkmıştır (*Tanin*, 1909).[2]

Isabel Fry, yargıç Sir Edward Fry ile Lady Fry'in (Mariabella Hodgkin) kızıdır. Annesi ve babası Quaker ailelere mensuptur. Bu seçkin Quaker ailenin altı kızından biri olan Isabel Fry, Newnham College (Cambridge) mezunlarından Constance Crommelin'le birlikte bir özel okul açmak üzere, 22 yaşında evinden ayrılmıştır. Fry ailesinin kızları içinde, bağımsız bir hayat sürmek üzere evden ayrılan ilk kişi oydu. Kurduğu çiftlik okullarında (Mayortone Mansion ve Churchyard Farm School),

çocukları hayata hazırlayacak pratik bir eğitim verilmesi yolundaki fikirlerini uygulamaya sokmuştur. Bu okulların ders programlarında, yemek pişirme gibi ev işlerinin yanı sıra, süt sağma ve kümes hayvanlarına bakma gibi çiftlik işlerinin öğretilmesi öngörülüyordu (Brown, 1960: 74-75).

Halide Edib daveti aldığında Mısır'daydı. Oraya iki oğluyla birlikte gitmişti; Meşrutiyet Devrimi sonrasında Mart-Nisan 1909'da çıkan karşı devrim karışıklığı sırasında hayatının tehlikede olmasından korkmuştu; çünkü iktidardaki İttihat ve Terakki Partisinin devrim yanlısı *Tanin* gazetesi yazarlarındandı.

Mısır'da çocuklarını kocasına bıraktı ve İngiltere'ye gitmek üzere Mısır'ın Port Said limanından Tilbury'ye gemiyle yola çıktı. Bir yandan şapka giymeye ve çekingenliğini üstünde atmaya çalışıyordu:

> "Eğer yolculuğun ayrıntılarını anlatsam 12 yaşında küçük bir Türk kızı bile bana güler. Çekingenliğim ve sefalet yüzünden son derece canım sıkkındı. Yolculuk şöyle ya da böyle geçti ve sağ salim İngiltere kıyılarına ayak bastım.
>
> Miss Fry'ın Marylebone Caddesi'ndeki küçük evini ilk tanıdık izlenim olarak anımsıyorum. Kamusal alanda tecrübesi olmayan bir kadın için dolu dolu ve çok enteresan bir program hazırlamıştı" (Adıvar, 1926: 293).

Halide Edib, Miss Fry aracılığıyla Nevinson ve Bertrand Russell gibi liberal entelektüellerle tanıştı ve makaleleri ve romanları için izlenimler topladı. Anılarında, bu kültürel

karşılaşmaların onu nasıl çocuksu çekingenliğinden kurtardığını ve bu deneyimlerin kendisini Türk milliyetçiliği davasını savunan bir Türk kadını olarak yetiştirmesine nasıl katkıda bulunduğunu anlatıyor.

İngiliz Parlamentosuna yaptığı ziyaret onu derinden etkilemişti; bu en eski parlamentonun Türklerin temsilî hükümet oluşturma mücadelelerinde de bir sembol olduğunu düşünmüştü. Ayrıca İrlandalı Milliyetçi, John Dillon'un yaptığı konuşma onu öylesine etkilemişti ki milliyetçilik yolundaki davasını ateşleyen bir esin kaynağı olarak anılarında onun adını anıyor (Adıvar, 1926: 293).

Yeni Turan romanını da İngiltere'ye bir yıl sonra yaptığı ikinci ziyareti sırasında yazdı. Bu romanın Türk milliyetçiliğinin aşırı bir versiyonu olan Turancılık öğretisini temsil ettiği düşünülse de, aslında kadın ve erkeklerin aile ve kamusal alandaki işleri eşit bir şekilde bölüştükleri, komünal yaşama eşit bir şekilde katıldıkları ütopik bir yaşam tarzını içeren hayalini anlatmak istiyordu. Başka bir yerde belirttiğine göre bu ütopya da, Fry'ların Bristol'deki aile yaşamında gözlemlediği Quaker komünalizmi ve o ziyaret sırasında onların yaşam tarzlarındaki paylaşmacılıkla ilgili gözlemlerinden etkilenmişti (Adıvar, 1985: 147).

> "Kitap, politik ve millî bir ütopyayı anlatıyor, fakat yine de bir ütopya kadar gerçekleşme olasılığından uzak değil. Yeni ve daha olgun bir İttihat Terakki'nin iktidarda olduğu yeni bir Türkiye ümit ediyor; kadınların oy hakkına kavuştuğu ve yürek gücüyle çalıştıkları bir Türkiye bu.

> Basit ve süssüz yaşamları Osmanlı'nın sağlıksız lüksle dolu o muhteşem günlerinden çok farklı; Osmanlı'nın o yüksek ve dejenere medeniyetinin yarattığı asalak bir sınıfın kadınlarının hayatından da çok farklı.
>
> En yüce ideal çalışmak ve yalınlık. Bu yalnız millîleşmiş bir kültürü olan bir Türkiye değil, aynı zamanda liberal ve demokrat bir Türkiye" (Adıvar, 1926: 332).

Halide Edib'in Türk milleti ve Türk kadınları için kurduğu ütopya ve idealler, dönemin Türk milliyetçiliği, söylemiyle uyum içindeydi. Türk milliyetçiliği içinde Türk erkeği kadar çalışkan, otantik bir Türk kadını imajı Türk'ün millî karakterinin çekirdeğini oluşturuyordu; Osmanlı'nın lüks ve asalak harem yaşamı ve zamanını boş geçiren israfçı, Osmanlı aylak üst sınıf hanımları yerine bu yeni imaj konuluyordu. Batı'daki Oryantalist yazın içinde de 'harem kadınları'nın Osmanlıları temsil ettiği düşünülüyordu. Bu nedenle Türk milliyetçileri için otantik Türk kadınına ilişkin bu karşı-imgenin yaratılmasının ve yaygınlaştırılmasının önemi anlaşılabilir. Güçlü bir Türk milliyetçiliği gelişirken bu yeni imge yalnız Batı'ya karşı bir savunma değildi, aynı zamanda Osmanlı-Türk toplumunda geçerli olan muhafazakâr feminite biçimlerine ve imgelerine karşı yeni bir model öneriliyordu.

Kadınlar ve erkekler arasında eşit ilişkilere ilişkin ideal bir model, Türklerin göçebe kökenlerinde arandı; Anadolu'daki göçmen aşiretlerinden Yörükler bozulmamış Türk toplumu örneği olarak gösterildi; çünkü Yörüklerde kadınlara ve erkeklere aynı ahlâk ilkeleri uygulanıyordu ve Yörük kadınları

da erkek gibiydiler; yani kuvvvetli bir karaktere sahip olmak ve açık sözlü olmak gibi erdemleri vardı (Adıvar, 1935: 186).

Halide Edib, göçmen Türk topluluklarında kadınların olumlu toplumsal statüsünü bir millî gurur kaynağı olarak benimsemişti ve toplumsal alanda aşiret yönetiminde ve bireysel ahlâkî ilkelerde kadınların erkeklerle eşit statüsünün Batılı feministlerin bile ruhlarını okşayabilecek derecede olduğunu düşünüyordu (Adıvar, 1930: 6).

Halide Edib, diğer Türk milliyetçileri gibi kadın haklarının Türk milliyetçiliğinin ve Türk Devrimi'nin içkin bir parçası olduğunu ve Türk'ün otantik millî karakterini belirlediğini savundu. Bu nedenle, kadınların kurtuluşu için Batılı feminist bir modelin Türk kadınları için gerekli olmadığını düşünüyordu.

Halide Edib'in liberal entelektüel düşünce geleneğine ve gelenek içindeki kadın hakları savunucularına değer vermediği söylenemez. Bazı Sufrajet kampanyalarını fazla 'gürültücü' diye nitelendirse de özellikle İngiltere'deki Sufrajet hareketini yakın bir ilgiyle izlemişti. Hindistan'daki Jamia Millia adlı Müslüman kurumda verdiği konferansta Batı feminizmini gözden geçirirken Fransız Devrimi'nden ve kadınlar için eşit haklar mücadelesi öncülerinden Concordet, Olympe de Gouge ve İngiliz Parlamentosunda kadınların seçme, seçilme haklarını savunan John Stuart Mill'den söz etti.

> "Kadın Hakları Hareketi eşit eğitim olanakları için mücadele ile başladı ve gelişti. Bu amaç, hemen hemen gerçekleştiğinde, kadınlar toplumsal haklarını istediler.

> Kendi cinslerini birinci derecede ilgilendiren evlilikle ilgili haklarını elde etmekle kalmadılar, toplumsal kalkınmanın en iyi örgütçüleri ve etkin çalışanları haline geldiler. Kadınlar sayesinde toplumsal refah Batı'da bilimsel bir gelişme sürecine girmiştir" (Adıvar, 1935: 183).

Kadın meselesinin Türkiye'de milliyetçi bir uyanış anında formüle edilmesi, toplumsal cinsiyetle ilgili meselelerin de böyle bir milliyetçi çerçeve içinde tartışılması nedeniyle, Halide Edib, Batı'da kamusal alanda toplumsal refah, eğitim ve sosyal yardım hizmetlerini öne çıkaran bir kadın hareketi ile daha rahatlıkla empati kurabiliyordu; kadın cinsinin erkek cinsine karşı mücadelesini isteyen militan feminist eylemlere ise yakınlık duymuyordu.

Bu nedenle Sufrajetler ona oldukça uzak, yabancı görünürken Miss Fry gibi idealist bir öğretmen ve kendisi gibi eğitim reformu, özellikle kadınların eğitimi alanında çalışan bir dava insanı ile dostluğunu sadakatle sürdürmüştü.

İngiltere'ye 1909 ve 1910 yıllarında yaptığı ziyaretlerde Halide Edib, Sufrajet eylemlerini, kampanyalarını hayretle izledi ve katıldığı entelektüel toplantılarda bu hareketin Viktorya dönemi toplumsal değerler ve 'hanımefendilik' (ladyhood) diye nitelenen feminiteye karşı genel bir direniş olduğunu da farketmişti (Adıvar, 1939). Halide Edib, bazı üst sınıf feminist grupları ve onların yürüttükleri sosyal yardım faaliyetlerini de eleştiriyordu; bunların sosyal dengeyi sağlamak yerine daha çok gösteriş ve moda olduğu için yapıldığını ve gerçekten ihtiyacı olan kesimlere ulaşamadığını

düşünüyordu (Adıvar, 1939).[3] Halide Edib'in feminizmi, popüler milliyetçi bir feminizmin izlerini taşıyordu.

İngiliz kültürü ile bu ilk karşılaşmada Halide Edib, kendisini çekingen ve alçakgönüllü bir Osmanlı kadını olarak betimliyor ve Sufrajetlerin öfkeli eylemlerini 'feminist patlamalar' olarak görüyor; bu tür eylemlerin Türk kültürü bağlamında sosyo-politik olarak aşağılanacağını ima ediyordu. Nitekim İngiliz Parlamentosunu ziyareti sırasında İçişleri Bakanı'ndan özel izin alması gerektiğinde ve Sufrajetlere karşı önlem olarak yapılan parmaklıkların arkasında oturması gerektiğinde çok şaşırmış ve Sufrajetlerin parlamento toplantılarını şemsiye atarak engellemelerine karşı bu önlemlere başvurulduğunu öğrenmişti. Bu yüzden Parlamento ziyareti sırasında yanına şemsiye almaması konusunda epeyce öğüt dinlemişti (Adıvar, 1939).

Aşağıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Halide Edib, Sufrajetlerin eylemlerini oldukça soğuk karşılıyordu:

> "Tabiî ki İngiliz kadınları politik haklarını bu gürültücü eylemler sonucunda elde etmediler. Hem kendi yetenekleri hem de Birinci Dünya Savaşı'nda oynadıkları rol ve yeni fikirler ve zorunluluklar nedeniyle elde ettiler" (Adıvar, 1939).

Halide Edib'e göre feminizm, dişi cinsten yana bir cinsiyetçilik (sexism) olarak nitelenebilirdi; bu nedenle de ortaya attığı meseleler, ulusun elzem toplumsal meseleleri düşünüldüğünde çok küçük ve ehemmiyetsiz görünüyordu.

Halide Edib'e göre yegâne şerefli dava, ulusal dava için çalışmak ve ulusu yüceltmeye çalışmaktı. Bu davada kadın ve erkek, ulusal hizmet konusunda birbirlerinden ayırt edilemezdi.

Sonuç olarak, Türkiye'de kadınların kurtuluşunun Batılı feminizmden kesinlikle farklı olacağını ifade ediyordu. Türk kadınları hakkında Hindistan'da verdiği bir konferansta şöyle diyordu:

> "…Türk kadınlarının topluma yararlı sosyal birimler olarak yavaş yavaş evrilmeleri ve kurtuluşları, Batı feminizminden onları kesinlikle ayıran özelliklerdir. Öncelikle Türkiye'de kadın hakları hareketi bir cinsiyetin öbürünün hakimiyetine karşı başkaldırısı niteliğinde olmamıştır.
>
> Türkiye'de kadın hakları, Türk devriminin bir parçası olmuştur ve bütün ilerici kesimler tarafından da öyle nitelenmiştir. Ayrıca öbür reformların aksine Doğu-Batı çatışması bu devrimde çok az bir paya sahiptir. Çünkü hem İslâm kültüründe hem Türklerin sosyal kültür ve geleneğindeki en iyi öğelerin doğal olarak yeniden canlandırılması olarak görülmüştür. Ben inanıyorum ki gücünün büyük bölümü de buradan kaynaklanmaktadır" (Adıvar, 1935: 197).

Halide Edib'e göre kadınların düşebileceği en küçük düşürücü durum, toplumsal asalaklara dönüşmeleriydi. Bu, ona göre aynı zamanda en büyük toplumsal tehlikedir; çünkü

toplumun yarısının, özellikle annelerin asalağa dönüşmesi, toplumun yozlaşması anlamına gelir. Halide Edib, kadının anne olarak ve kültürün yaratıcısı ve koruyucusu olarak rolünü yüceltir. Kadınsı ve erkeksi özellikleri kabul eder; kadınların ve erkeklerin rollerindeki ve becerilerindeki tamamlayıcılığı ulusun ve kültürün ilerlemesi açısından olumlu görür.

> “Bütün dünyada kadın, insan toplumunu hayvansı varoluştan ayırt ederek kuran öncü olarak görülür. Binlerce yıl önce henüz babanın çocuğun doğumunda ve bakımında herhangi bir rolü olduğunun bilinmediği yıllarda anne tanınıyordu.
>
> Doğa, anneyi ailenin kurulması için görevlendirmiştir ve aile öbekleri ister istemez uluslara dönüşmüş olduğundan, doğa, kadını görünüşte çelişkili olan iki özellikle donatmıştır. Koruyuculuk ve uç derecede devrimcilik.
>
> İnanıyorum ki kadın, toplumun organik bir parçasıdır. Kadın, doğanın yaşam üreten ve onun gerilemesini engelleyen aracıdır” (Adıvar, 1935: 174, 175).

Halide Edib, kadının sosyal işlevlerinin ve rollerinin ulusun hizmetinde ilerletilebilmesi için kurguladığı argümanını, kadınlığın oldukça geleneksel bir tanımına, kadının doğal doğurganlık işlevlerinin türevi olarak tanımlanan bir ‘kadınlık’ anlayışına dayandırmıştır. ‘Purdah’ (örtü) içindeki Müslüman kadınlar için de kendine özgü bir ‘feminist’ formül öne sürdü: İslâmın esasında, kadınların ayrı mekânlarda saklanmasını

emretmediğini, Kuran'da kadınların edepli giyinmesiyle ilgili emirlerin kadınların güzellik ve cinselliklerini kendi türlerinden varlıkları baştan çıkarmak amacıyla kullanmalarını önlemeyi amaçladığını savundu. Halide Edib'e göre "Bu zaten modern bir feministin ya da sağlıklı bir toplumun hedeflediği bir şeydir" (Adıvar, 1935: 81). Kadınları eğitimden alıkoyan, onları sosyal hizmetler ve sosyo-politik etkinliklerden men eden toplumsal pratikleri, toplumsal alan ve mekânlardaki cinsiyet ayrımını eleştirdi. Adıvar'a göre İslâm dini kadınların özellikle ulusun anneleri olarak topluma hizmet etmelerini teşvik eden bir dindir[4] (Adıvar, 1938).

Halide Edib'in tasvir ettiği "aydınlatılmış annelik", yeni bir kadınlık modeli sunuyordu ve bu anlayışın, İslâm metinlerinde ve eski Türk geleneğinin özünde varolduğu savunularak, orijinal Türk kültürüne aslında yabancı olan İran ve Bizans etkileri taşıyan 'harem kadını'nın temsil ettiği yozlaşmış kadın kimliğine karşıt olarak bu model öneriliyordu. Bu anlayış, anneliğin yalnızca eviçi alandaki anlamıyla sınırlı değildi, anneliğin yeni kuşakların yaratımı için bir metafor olarak daha geniş ulusal alana taşınmasını öngörüyordu. Halide Edib'in düşüncesinde, annelik metaforu, kadınların eve bağımlı bir kadınsılığın sınırlarını, yeni bir ulusun inşasında toplumsal işlevler ve roller yüklenmek üzere aşmalarına yarar.

Kadınların kapatılması, yalnızca Müslüman kadınların sağlığının ve sağlıklı varoluşunun bozulmasını değil, çocukların ve tüm toplumun yozlaşmasına neden olmuştur; çünkü kadınlar, erkeklerin malı olmuşlar, ve toplumun yararı için değil, erkeklerin eğlence ve zevki için yaşar olmuşlardır. Halide

Edib, kadınların ulusun ilerlemesi için yararlı ve işlev sahibi sosyal varlıklara dönüşmesi gerektiğini savunur. Gerek İslâm gerekse Türk geleneklerinde çokça yüceltilen 'annelik' kavramını kadınsı bir özellik olarak yeniden değerlendirerek Müslüman-Türk kadınını, 'harem kadını'nın temsil ettiği kısıtlanmış kadınlık durumundan kurtarmak istemiştir.

Isparta medeniyeti ve toplumu, sağlık üzerine, ahlâkî ve fiziksel erdem üzerine yaptığı vurguyla Türk ulusu için bir model oluşturabilir. Böyle bir toplumda, özellikle anneler, "fiziksel olarak gelişkin olmalılar ki sağlıklı çocuklar doğursunlar"; anneler aynı zamanda "ahlâkî olarak da iyi eğitilmiş ve yüce erdemli olmalılar ki çocuklarını da yüksek karakter ve ahlâkla donatsınlar" (Adıvar, 1935).

> "...her vatandaşın, toplumun bir birimi olarak, vücudu ile zihni uyum içinde gelişmelidir. Bu ideale sahip olan her güçlü ulus ve toplum, fark gözetmeksizin kadınların eğitimine oldukça çok itina ve düşünce vakfetmiştir (Adıvar, 1935b: 177-78).
>
> (...)
>
> "Türkler... bireysel değerler yerine sosyal değerleri vurgularlar. Onların amacı, entelektüel ve sanatsal yönden üstün bir toplumdan ziyade, sağlıklı, güçlü ve dirayetli bir toplum yaratmaktı.
>
> Böyle bir toplum, doğal olarak, kadınların eşit oranda emek ve hizmetini ister" (Adıvar, 1935b: 185).

Sonuç olarak, Britanya'daki sosyo-ekonomik koşullar, işe yaramayan kadın nüfus fazlası konusunda bir kamusal tartışmaya yol açarken, Türkiye'de kadınlar için, ulusal inşa ve ulusal reform hareketinin sağladığı olanaklar söz konusu idi; kadınlar ulusal kurtuluşçuların politik gündeminde önemli bir yere sahiptiler ve 1900-1930 tarihleri arasında, Türkiye'nin toplumsal sahnesinde önemli fiilî ve sembolik işlevler yüklendiler.

Grace Ellison (1880-85/1935):
Devrim Türkiyesi'nde Bir İngiliz Gezgin Hanım

Grace Ellison, Türkiye'ye yaptığı gezilerin notlarından oluşan birkaç kitap yazmıştır. Türkiye'ye 1908'de, 1913'te, ayrıca 1920'lerde iki kez, Bağımsızlık Savaşı sırasında ve Cumhuriyet'in ilanından sonra gelmiştir.

1914 yılında yayımlanan *An English Woman in a Turkish Harem* (Türk Hareminde Bir İngiliz Kadını) adlı eserinde, İstanbul'da bir konakta Türk kadınları arasında geçirdiği günleri, 1908 devriminden sonra kadının statüsü konusunda yapılan bazı reformlara ilişkin tanıklıkları anlatır.

Ellison, Batı'da Doğu'nun harem hayatına ilişkin yaygın mitleri yıkmak için Türk kadınlarının hayatlarını daha yakından incelemeye çalışır. Doğu kadınına ve onun şehvetine ilişkin erkek fantezilerini yansıtan Batılı erkeklerin anlatılarından ve Türk kadınlarını önyargılı bir biçimde geri, pasif ve itaatkâr diye yargılayan Batılı kadınların anlatılarından son derece farklı bir biçimde Ellison, Türk kadınının ayrışmış sosyal dünyasının daha gerçekçi bir tablosunu çizer.

> “Örtülü Türk kadını bitmez tükenmez bir ilgi kaynağı olmuştur hep. Harem hayatına hiç değilse bir bölüm ayrılması, her zaman kitabın değerini artırır; çünkü ‘harem’ kelimesi hayal gücünü harekete geçirir, okurun gözünde asırların gizemini taşıyan sahneler canlandırır. Üstlerine rengârenk kaftanlar giymiş, balkabağı biçiminde sarıklar takmış sadrazamlar... Okurun hayalinde haremde birçok karısı bulunan bir erkek vardır, bu kitaplar o adamı en kaba şakaların konusu yapmışlardır... Batılılar Doğu’nun evlerinden söz açılınca hoş olmayan, çirkin hikâyeler duymak isterler. Bütün bunları işlerinden kovulmuş mürebbiyeler ve Peralı hanımlar[5] uydurup yaymıştır. Bu kişiler, geçmelerine izin verilen kapının arkasında olan bitene çirkin bir biçim ve ruh vermiştir” (Ellison, 1915: 15)

Burada, ‘mürebbiye’nin, Batı’da olduğu gibi Müslüman-Türk toplumunda da, özellikle edebiyatta kötü bir şöhreti bulunduğunu, meşum bir karakteri temsil ettiğini kaydetmek gerekir.[6] Halide Edib, Isabel Fry’a yazdığı bir mektupta, ‘sermaye’leri Batılı olmaktan ibaret olan ehliyetsiz mürebbiyeleri sert bir dille eleştirir. Batı’yı taklit için, Batı adabını öğrenmeye, çocuklarına Batı dillerini öğretmeye çalışan ‘Doğu’lu ailelerin evlerinde bu ehliyetsiz mürebbiyeler çalışmaktadır.

> “Zengin liberal fikirleri yaymaya başlamış yeni nesil kadınlar, okumuş bir azınlıktan ibarettir. Kendilerine mürebbiye diyen, aptal ve değersiz mahlûklar tarafından

maneviyatı sakatlanmamış, az sayıdaki talihli kadınlardır bunlar”[7] (*The Nation*, 1908: 149).



Grace Ellison, Osmanlı kadın kıyafetiyle.
[*An English Woman in a Turkish Harem* kitabından].

Milliyetçi ahlâk anlayışıyla yabancı kadınlara böyle olumsuz bir gözle yaklaşılmasından ötürü, Ellison, İstanbul’dayken, bir Türk kadını gibi örtünmüş ve ‘harem hayatı’nın olumlu yanlarını görmüştür. ‘Türk kızkardeşleri’ saydığı Türk

kadınlarının, hemcinslerden oluşan dünyalarında yaşadıkları sevinçleri, mutlulukları paylaşmıştır. Böyle bir dünyanın, kendi deyişiyle ‘eviçindeki kızkardeşlik kurumu’nun, kadınların kendilerini güvende hissetmeleri ve huzuru açısından ne denli değerli olduğunu gördüğü için, bu kadınların hayatlarını içerden bir gözle ve onlarla empati kurarak anlatmıştır. 20. yüzyıl başlarında İstanbul’da, üst sınıflardan Türk kadınlarının harem hayatındaki değişiklikleri gözlemlemekle kalmamış, hem erkeklerin hem de kadınların değişime gösterdikleri dirence de tanıklık etmiştir. Çoğu kadın, cinslerarası alan ayrışmasına dayanan bu düzenin kendilerine sağladığı güvenceleri kaybetmekten çekiniyor, değişime karşı çıkıyordu.

Ellison, bir yandan sadece kadın ilişkilerinden oluşan böyle bir ortamda duyduğu yabancılığı kaydederken, bir yandan da bu güvenli ortamın İngiliz kadınlarının başa çıkmak zorunda kaldıkları zorlu koşullarla karşıtlığına işaret ederek, Türk kadınlarının kendilerine ait güvenli dünyalarında yaşadıkları sevinçleri anlatır.

> “Karşı cinsle beraber olmayı özlemeye başlıyorum: Bu bizim Türk evinde, doğrusu, bildiğim öteki Türk evlerine göre daha fazla, hem de çok daha fazla sayıda erkek var, ama ben partilerdeki, pikniklerdeki, toplantılardaki erkekleri özlüyorum. Ayrıca, sırf kadınların oturduğu bir sofrada yemek yemeye hazırlanırken güzel elbiselerimi giyip, saçıma başıma özen göstermek de zaman israfı gibi gözüküyor”(Ellison, 1915: 44).

Zaman zaman, Türk kadınlarının elini kolunu bağlayan zincirlere, özellikle Harem-i Hümayun'daki kısıtlamalara, alaturka, görücü usulü evlenme zorunluluğuna, kamu alanında, örneğin sokakta, çarşıda hareketlerine getirilen sınırlamalara isyan eder.

> "Burada, Türk kadınlarını, başka ülkelerdeki kadınlar gibi özgürlüklerini kazanmadıkları için kınayan bazı hanımlar var; benim de İngiliz kadınının militan ruhunu özlemle anıp içimi çektiğim zamanlar oluyor, ama insan peçe takmadan, "taassup" denen şey nedir, gerçekten anlayamaz. Bireysel çıkışlar, birbirinden kopuk başkaldırılar bir yarar sağlamıyor... şurda burda yapılan tek tük itirazlar ya duyulur, ya duyulmaz. Ancak bir toplu hareket anlam taşır, ordu halinde yürüyen kadınlar dikkate alınır, onları hiçbir şey yollarından döndüremez, ölüm korkusu bile vız gelir onlara." (...) "Türk kadınının, zincirlerini kıracak cesareti olsaydı, Türk erkeği onu saygıyla kollayıp korurdu. Ama bu cesareti gösteremiyor, bu yüzden yabancı kadınlar, çoğunlukla, Türk kadınlarının sosyal statüsünün çok altındaki kadınlar Türk erkeklerine hayat arkadaşı oluyorlar... Türk kadınları Batılı erkeklerle evlenerek karşılık vermeyeceklerine göre, bu durum karşısında özgürlükleri için çarpışmaktan başka çareleri var mı?...Bu kadınların, başlarına geçecek güçlü bir kadına ihtiyaçları var; belirli bir programı olan, hemcinslerinin güvenini kazanabilecek güçlü, sorumlu bir kadına..." (Ellison, 1915: 29, 98-99).

Ellison, İngiliz militan feminizmini ve İngiliz hükümetinin kadınların kurtuluşuna olumsuz, hatta düşmanca yaklaşımını düşünerek, Türkiye'de kadınların özgürleşmesini savunan erkekleri över ve cinslerarası düşmanlığın, erkeklere ve erkek yöneticilere karşı militanca mücadelenin damgasını taşıyan Batı kadın hareketiyle ilginç karşılaştırmalar yapar.

Ellison'un eserleri, onun farklı niteliklerde kadın hareketleri çıkaran farklı toplumsal-tarihsel koşulların farkında olduğunu gösterir. Bir Batılı kadın olarak, cinslerin ayrışmasına dayanan bir kültürel düzeni değiştirip, yerine cinslerin birlikteliğine, ilişkilerine dayalı bir düzen getirmek isteyen Batılılaşmış Türk erkeklerini daha kolay anlar. Bu sayede, Türkiye'deki kadınların kurtuluş hareketinin özgüllüğünü büyük bir başarıyla analiz eder: İlerici erkekler kadın haklarını savunmaktaydılar, çünkü eski düzenin her bakımdan değişmesinden yanaydılar ve aile hayatında eşlerin arkadaşlığını sağlayacak bir değişim, reform programlarında önemli bir yer tutuyordu.

> "...Şu var ki, kadınlar talihlidir, hükümet onların yanında. Hiç abartmadan diyebilirim ki, sözü geçen erkeklerin çoğu onlardan yana. Cinslerarasındaki bu saçma ayrım devam ettiği sürece, aklı başındaki hangi adam ilerlemenin bir yolu olduğunu düşünebilir?" (...) "Türk erkeğinin, kendi kadınları için, İngiliz veya Amerikalı kadınların sahip olduğu özgürlüğü istediğini söylemiyorum. Hatta kadınlarının çalışmasını bile istemiyorlar, ama kendi

çıkarları için, etraflarındaki sosyal hayata katılmalarını istiyorlar" (Ellison, 1915: 30)

(...)

"...Esaret zincirlerinden hiçbir şikayetleri olmadığını söyleyen, ama bir yandan da bu zincirleri kırmak için gizli gizli çalışan Türk kadınları, artık Batılı kadınlar gibi, haklarını açıkça talep etmeye başladılar, gizli kapaklı yollara başvurmuyorlar...Ama bu gelişmenin yalnız kadınlar sayesinde olduğunu söylemek haksızlık olur. Başlarında, kendilerine karşı çıkan bir hükümet olsaydı, durumları şimdi ne kadar farklı olurdu!"

"Feminist bir Türk hükümeti! Batı Avrupa'ya bu garip görünüyor. Bunca zamandır, hep Muhammed Peygamber'in cennetinde kadınlara yer olmadığını, hatta İslâm dinine göre, kadınların ruhu bile olmadığını işitmişizdir..."(Ellison, 1915: 80-81).

Ellison,Türk kadınların dünyasına girmiş bir katılımcı gözlemci olarak, kendisini Pera'nın Levanten hanımlarından[8] ayırır ve onların, Türk kadınlarının durumuna ilişkin durmadan yeniden ürettikleri Batıcı, etnosantrik önyargıları eleştirir. Gerçi, erkeklerden ayrı alanlarda yaşayan Türk kadınlarının hayatlarına ilişkin kültürel görececi bir yaklaşımı benimser, yine de Batı kültürünü üstün saymaktan, Batı kadınlarının konumunu Türk kadınlarınınkine göre daha özgür ve üstün görmekten kendini kurtaramaz.

Ellison'un eserlerini değerlendirirken Batı'da üretilmiş olan ve Batı kamuoyunu, hatta Batı dışındaki kamuoyunu

Müslümanlar, İslâm kültürleri ve kadınları hakkında ‘bilgilendiren’ Oryantalist literatürü, özellikle Oryantalist gezi literatürünü göz önünde tutmak gerekir. İslâm kültürlerinin aşağı statüsü ve irrasyonalitesi hakkındaki oryantalist mitlerde, Müslüman kadınlar, harem hayatı, örtünme ve cinslerarası alan ayrışması ana temaları oluşturur (Ahmed, 1981)

Bu ‘oryantalist bilgi birikimi’ zihinleri öylesine şekillendirmişti ki, Müslüman kadınlar harem hayatına, örtülere hapsolmuş, büyük bir zulüm gören bir grup olarak nitelendiriliyordu. Bu bakışa göre, Müslüman kadınlar, Batılıların hemen gözüne çarpan bu ezilmişliğin farkında bile değillerdi, aşağı konumlarına kayıtsızdılar. Dahası, bu temelsiz, ama yaygın değerlendirmelerden ötürü, Batılı kadınlar, kendilerini, karşı cinsle aynı ortamda yer alamadıkları için özgür olmadıkları iddia edilen Batılı olmayan kadınlara kıyasla, daha üstün, daha özgür bir konumda görüyorlardı.

Grace Ellison da *An English Woman in a Turkish Hare*m adını taşıyan kitabının “Yalnızca Seyirci” başlıklı son bölümünde Türk kadınlarının, değişen dünya karşısında, kendi durumunun değişen ve değişmeyen yönleri karşısında yalnızca seyirci kaldığını ileri sürer. Bir İngiliz kadını, seyahat eden bir gazeteci, Türk kadınlarını inceleyen bir gözlemci olarak kendisinin, Türk kadınının, kurtuluşu için yardım ve rehberlik isteyebileceği Batılı kadınlardan biri olduğunu iddia eder ve kendi kimliğini de bu fark üzerine kurar.

> “Türk kadınına bir ‘seyirci’ dedim. Şu anda, büyük hayatın, deyim yerindeyse yalnızca kıyısında duruyor;

ama oyunda yer almayı arzulayacak kadar oyunu görüyor, anlıyor. Pekiyi, oyunda yerini nasıl alacak? Bizden yardım istemesi şart mı?"

"...Gelsinler, araştırmalarını, incelemelerini nasıl organize edeceklerini öğrensinler; gerisini isterlerse kendileri halledebilirler."

"Türk kadınlarının belki de en aktif ve en ünlü olanına, Halide Hanım'a, önde gelen Sufrajet derneklerimizden biri adına, biz İngiliz kadınlarının Türk kadınlarına ilerlemeleri için nasıl yardımcı olabileceğimizi sordum. 'Söyle onlara', dedi bana, 'şu yanlış anlaşılan 'harem' kelimesini dillerinden atsınlar, bizden, 'Türk ev'lerinde yaşayan kadınlar diye bahsetsinler. Söyle onlara, o kelimenin yanlış anlaşılmasının hayatımıza yüklediği o iğrenç atmosferi dağıtmaya çalışsınlar. Hakikatte nasıl yaşadığımızı anlat onlara'" (Ellison, 1915: 197-198, 17).

Ellison'ın Türk kadınlarına yardım önerisine Halide Edib'in verdiği karşılık, bu önerinin ister istemez bir parçası olan söylemsel hegemonyaya dikkat çeker ve Türk kadınlarının durumunun yeniden tanımlanması talebini içerir. Halide Edib gibi, dönemin Türk milliyetçileri, ilerici entelektüelleri de geleneksel sosyal yapıyı, Osmanlı aile sistemini, cinslerarasındaki ayrışmayı eleştiriyordu; çok küçük bir azınlık oluşturmalarına rağmen, Batılıların gözünde Türk kadınını temsil eden, hakim imge haline gelen harem kadınlarının aylak, şatafatlı, hatta yozlaşmış hayatlarına da eleştiriler yöneltiyorlardı. Milliyetçiler, Türk kadınlarının, harem

duvarları içine hapsolmuş, erkeklerin kölesi olan, hatta sırf erkeklerin hazlarını tatmin için yaşayan, ezilen kadınlar olarak resmedilmesinden hoşlanmıyorlardı. İşte bundan dolayı, Halide Edib, Ellison'a sert bir karşılık vermiş, 'harem hayatı' hakkındaki Batı mitlerinin Türk halkının ev hayatını gerçekçi bir şekilde göstermediğini ileri sürerek milliyetçi bir tavır sergilemişti.



Grace Ellison, erkekler arasında. Ankara'da Osmanlı Bankası'nda bir öğle yemeğinde buluşma. [*An English Woman in Angora* kitabından].

Yukarıdaki bölümlerde belirtildiği üzere, karı ile kocanın görev ve sorumlulukları paylaştıkları, eşitlikçi Türk ailesi tablosu milliyetçi ideallerde önemli bir yer tutuyordu. Halide Edib, Türk kadınlarının özgürleşmesine yönelik milliyetçi ideallerden her zaman gurur duymuş, bu proje için Batı feminizmini model almayı hiç düşünmemiştir. Onun amacı, Batı kamuoyuna Türk kadınına ilişkin yeni bir imge sunmaktı.

İstanbul’daki Amerikan Kız Koleji’nden mezun olan ilk iki Müslüman kızdan biri olan Halide Edib, Batı basınını ve Batı feminizmini yakından tanıyordu, ayrıca Batı basınındaki, Batılı kadınların ve feministlerin görüşlerini de etkileyen, Türk kadınlarına ilişkin basmakalıp fikirleri de biliyordu.

> “Halide Hanım, ülkemin kadınlarından pek çoğunun taşıdığı enerjiye, gösterdiği fedakârlığa ve tükenmeyen cesarete ilişkin çok güzel iltifatlarda bulunmuştur. Eğer benim kendi ülkemde bu kadar çok sayıda erkeğin ve kadının haksızlık edip alaya aldığı bir grup kadın çalışanların taktiklerini Doğulu kadınlar anlayabiliyorsa, kuşkusuz biz İngiltere’dekiler de Türk kadınını daha iyi anlamaya çalışmalıyız, çünkü hâlâ kılavuz, örnek ve hepsinden önemlisi sempati ararken gözlerini bize çeviriyorlar” (Ellison, 1915: 18).

Ellison’ın eserleri, 20. yüzyılın başlarında, Türkiye, çöken bir imparatorluk olarak Birinci Dünya Savaşı’na girip ardından Millî Mücadele’yle genç bir ulus-devlete dönüşürken, Türk kadınlarının statüsünde meydana gelen değişiklikleri kaydetmesi açısından oldukça ilginçtir. Ama daha ilginci, eserlerinde, bir İngiliz ‘seyyah Leydi’nin tarihsel bir sahneyi kullanarak Batılı kadın kimliğiyle farklılığını nasıl ortaya koyduğunu, yeni bir ülkede, yeni bir kültürde, kendi ortamında kısıtlanan kadınlık alanını nasıl genişlettiğini görmektir.

Grace Ellison, Rochester Kız Lisesi’nde, ardından Fransa’da Ecole Normal Superieure ve Halle Üniversitesi’nde eğitim

görmüştür. *Bystander*'ın Kıta Avrupası muhabiri olarak çalıştıktan sonra, *Daily Telegraph*'ın muhabiri olmuş, Balkanlar'ı, Türkiye'yi, Suriye'yi ve Filistin'i gezmiştir. Kurtuluş Savaşı'nda Ankara'yı ziyaret eden ilk İngiliz kadın olarak bilinir.[9]

Ellison'ın *An English Woman in Angora* (Ankara'da Bir İngiliz Kadını) (1923) adlı eseri, 1922 yılında Millî Mücadele'nin merkezî olan Ankara'daki olayları ve kişileri anlatmakla kalmaz, ayrıca bir milletin yeniden doğuşuna tanıklık eden bir 'tarihsel şahsiyet' olarak kendisini nasıl gördüğünü de anlatır. Kitap, kendisinin, bir gazeteci olarak savaş döneminde, zor koşullar altında uzak ülkelere giden bir kadının bağımsızlık arayışını yansıtır. Ellison'ın seyahat notları, kendisi için ideal bir 'feminen şahsiyet' tanımı bulmaya çalıştığını ortaya koyar; ayrıca kadınları zorlu piyasa koşullarında erkeklerle rekabete iten Batılı feminist hareketlerin yarattığı hayal kırıklığının etkisiyle, kadınların konumunun iyileştirilmesi için alternatif modeller arayışını anlatır.

Kitabın satır aralarında, erkek milliyetçi liderler topluluğu içinde bir İngiliz kadın olarak, dokunulmayan, cinsel yönden yaklaşılmayan, yine de kendi tarzında son derece kadınsı kalan bir kimse olarak, kendini nasıl farklı hissettiğini okumak ilginçtir. Türk milliyetçileriyle özgür ve demokratik bir ülke, yeni bir Türkiye idealini paylaştığı için, bir dava arkadaşlığı atmosferi içinde kendisini bir kadın olarak nasıl güvende hissettiğini pek çok kez dile getirir. Ayrıca Batı'daki yeni kadınların feminist militanlığı ve bunun ardından gelen güvenceden yoksun konumlarıyla karşıtlık kurarak,Türk

kadınlarının özgürlük yolunda tedricî ilerlemelerini takdirle karşılar. Anlaşılan, Türkiye'de ilerici erkeklerin kadınlara sağladığı paternalist himayeden yararlanmaktadır. Reformlar gerçekleştiren lidere, Gazi Mustafa Kemal Paşa'ya büyük bir hayranlık duymaktadır:

> "...Paşa, bir hamleyle, kadınlara özgürlük vermekle kalmadı, aynı zamanda sosyal hayattaki konumlarını da güvence altına aldı.
>
> Bütün meslek kolları kadınlara açık, zaman içinde parlamentoda yerlerini alacaklar, gerçi ben böyle bir talebi olan hiçbir Türk kadınıyla karşılaşmadım; aslında akıllıca bir karar bu.
>
> Kadınlar, erkekler gibi oy vermekten ve erkeklerin yaptıklarını yapabilmekten acizler demek istiyorum. Ama arkadaşım gibi zeki kadınlar, parlamento dışında erkeklerden daha iyi yapabilecekleri o kadar çok iş görüyorlar ki -bina yapmak, kanalizasyon yapmak, mimarlık, vs.- belediye seçimlerinde oy kullanma hakkını daha önemli sayıyorlar.
>
> Eğer kadınlara oy hakkı verilirse, Halk Partisi'nin gücü ikiye katlanacak demektir. Çünkü bütün kadınlar doğal olarak Gazi'ye oy verecektir" (Ellison, 1928: 84).

Ellison'ın İngiliz kadınlarının içinde bulunduğu koşulları incelediği *The Disadvantages of Being a Woman* (Kadın Olmanın Dezavantajları) (1922) adlı küçük kitapçığı ile Cumhuriyet Türkiyesi'ne yaptığı gezilere ilişkin, *An English Woman in*

Angora (Ankara'da Bir İngiliz Kadın) (1923) ve Cumhuriyet Türkiyesi'ne yaptığı gezilere ilişkin *Turkey Today* (Bugünkü Türkiye) (1928) adlı kitaplarının paralel bir okumasıyla, İngiltere'deki kadınların güvencesiz bir bağımsızlık yolunda değişen durumlarından duyduğu rahatsızlığı, buna karşılık Türk devriminin Türk kadınları için daha güvenli bir 'özgürleşme' sağladığı inancını görürüz.

Hayatını kurmak için evlilik rejimi ile kapitalist piyasa rejimi seçenekleri arasında sıkışıp kalmış, 'fazla kadın nüfusu' sorununun büyüdüğü bir dönemde yaşayan İngiliz kadınlarının son derece dezavantajlı koşulları hakkındaki kitapçığın bölüm başlıkları bile, Ellison'ın İngiltere'deki feminist hareketten duyduğu derin hayal kırıklığını ve buna karşı geliştirdiği muhafazakâr bakış açısını yansıtır.

Kitapçığın ilk bölümündeki başlıklar şunlardır: "Feminist Liderler ve Hataları: i)Bilgelikten Uzak Bir Telaş ii)Kitleler İçin Değil, Seçkinler İçin Yasalar iii)Yol Arkadaşınız Olması Gereken Erkeğe Düşmanlık."

> "Annelerimiz için kapılar kapalıydı. Dar ufukları, bir yanda dikiş iğneleri, öte yanda çocuklarla sınırlanmıştı. Buna karşılık bir yuvanın güvenliğine ve sıcaklığına sahiptiler. Bizim neslin kadınları için kapıların çoğu ardına kadar açılmıştır. Ama kadınlar tam bir çalışma özgürlüğü kazanarak, tam bir aç kalma özgürlüğü de elde ettiler; ayrıca çoğu zaman, fiziksel güçlerinin yetmediği zorlu yollara sürükleniyorlar. İncelikten yoksun bir tavırla talep edilen haklar, düşüncesizce haykırılan mutlak eşitlik

> isteği, erkeklerin koruma içgüdülerini büyük ölçüde öldürdü, insan soyu içinde müttefik veya birbirine eş olması gereken iki cins arasında bir savaş ilanı anlamına geldi" (Ellison, 1922: 10-11).

Ellison'ın, "bir yuvaya, bir aileye gerçekten bağlı olamayan" ve düşük ücretli kadın işlerinde geçimlerini kazanmak zorunda kalan "iki milyonluk kadın ordusu"nun geleceğine ilişkin dile getirdiği endişeler, aslında 19. yüzyıl sonları İngilteresi'nde demografik dengesizlik ve sosyo-ekonomik koşullar yüzünden evlenme şansı zayıf olan pek çok bekâr kadının gerçek endişeleriydi.

> "Benim gibi, İngiltere'de kadın özgürlüğünün kadınların liberal bir hükümete karşı yürüttüğü çok çetin bir mücadeleyle elde edildiğini görmüş bir kimse için, Türkiye'deki kadınların özgürlüklerinin, onlar talep etmek zorunda kalmadan verildiğini ve bu özgürlüğü baştaki yöneticinin sağladığını görmek doğrusu bir garip oluyor. Gerçekten, kadın hareketinin başı, 'kadın hakları'nı tanımlayan kişi Gazi'dir"(Ellison, 1928: 85).

20. yüzyıl tarihçilerinin Viktorya dönemi feminizmi üzerine araştırmalarından öğrendiğimize göre, istihdam ihtiyacı duyan orta sınıftan bekâr kadın sayısının çokluğu çeşitli faktörlerin bir sonucuydu. O yıllardaki istikrarsız ekonomik koşullar, bekâr erkeklerin İngiltere'den kolonilere göç etmesi, ölüm oranlarında kadınlar lehine dengesizlik, orta sınıf erkeklerinin

daha geç evlenme eğilimi, tarihçilerin saptadığı faktörler arasında yer alır (J. A. ve O. Banks, 1964; Vicinus, 1973).

Hem 1851 nüfus sayımının ortaya koyduğu fazla kadın nüfusunun gerçekliği, hem de 'fazla kadın nüfusu sorunu'na ilişkin tartışma, kendileri için bağımsız hayat tasavvurları oluşturan ve bunları gerçekleştiren bekâr kadınların hayatlarının yanı sıra İngiliz feminizmini de etkiledi. İngiliz feminizmi, bu fırsattan yararlanarak Viktorya döneminin, kadınları ve toplumda kadınların yerini tanımlayan, hakim ev ideolojisini değiştirmeye yönelik toplumsal eleştiriler geliştirdi (Worsnop, 1990; Vicinus, 1985).

'Fazla kadın nüfusu' tartışmasından anlaşılıyor ki, olumsuz piyasa ve iş koşullarında geçimlerini sağlamak zorunda kalan bekâr kadınların duydukları kaygılar, zorlu maddî koşullar karşısında duyulan bireysel kaygılardan ibaret değildi; daha önemlisi, orta sınıftan, evlenmemiş, bu yüzden 'fazlalık' ve 'yersiz' sayılan çok sayıdaki kadına ilişkin toplumsal bir kaygı da söz konusuydu.

> "Bizce, birkaç istisna dışında, kadınların asıl uğraşı anneliktir. Ama bu iki milyon kadın nerede koca bulacak? Şüphesiz İngiltere'de değil.
>
> ...Eğer kolonilerde kadınlarımız için iş imkanları varsa, neden onları kolonilere göndermeyelim? Oralarda eş arayan erkekler varsa, geride kalan kadınlar da zaman içinde kolonilere gider.
>
> ...Her kadının hayatta kendine bir hedef seçme hakkı vardır. Kadın ot gibi yaşamak için gelmemiştir bu

> dünyaya; koca ve çocuktan yoksun kalınca, bütün hayatını dolduracak bir uğraş alanı bulunmalıdır. Pekiyi, Kilise işleri olmaz mı? Ya da, insanlık yararına başka hayır işleri?" (Ellison, 1922: 86-87).

Ellison'ın konumu, tartışmadaki muhafazakâr tarafın tezlerine yakındır. Muhafazakârlar, kadınları ev ve evlilikle tanımlıyorlar ve "cinsiyet oranlarındaki dengesizliği ortadan kaldırmak için evlilik ve/veya yurtdışına göç gibi pragmatik çözümler öneriyorlardı" (Worsnop, 1990: 23). Böylelikle, kadınları 'yerlerine' yerleştirerek, toplumsal kaygıları dindirmek istiyorlardı. Ayrıca, Ellison gibi bazı kişiler, fazla nüfus sorununa bir çözüm olarak, kadınların din ve hayırseverlik işleri üstlenmesini öneriyorlardı.

Öte yandan tartışmanın radikal tarafı veya feministler, erkek/kadın nüfus oranındaki dengesizlikten yararlanarak, kadınlar için, idealize edilen evlilik hayatı dışında alternatif seçenekler, meslekler yaratılması gerektiği yolundaki taleplerini ortaya koyuyorlardı. Kadınların eğitim ve istihdam imkanlarının geliştirilmesi yönünde tezler ileri sürüyorlardı. 1850'lerde radikal kadınların yazdıkları gösteriyor ki, "kadın nüfusun fazla oluşuna ilişkin verileri, kadınların sosyal, ekonomik ve politik fırsatlarını genişletmek için öteden beri sürdürdükleri mücadeleden ellerine geçen yeni cephane saymışlardı" (Worsnop, 1990: 23).

Grace Ellison, bağımsız, bekâr bir kadındı, yabancı ülkelerde gezen bir 'hanım seyyah' ve gazeteciydi, gelgelelim İngiliz feministlerinin bağımsızlık yönündeki radikal taleplerini tam

olarak onaylamıyordu. Buna karşılık, kendi hayatını, dönemin İngiliz feminizminin İngiliz toplumuna tanıttığı aktif bekâr hayatı fikri ve etiğiyle, bekâr kadınlığın ve yalnız yaşamanın yararlı ve olumlu değerlendirilmesine dayanan bir anlayışla planlamıştı.

> “Bağımsızlık denen şey, kötü zamanlar ya da yaşlılık günleri için ekonomik önlemler içermiyorsa, bağımsızlık değildir. Fazla kadın ordusu için, geleceklerinin mutlak güvensizliğinden daha korkunç, daha vahim bir sorun olabilir mi?” (Ellison, 1922: 12).

Ellison’a göre, feminizmin kadınlar için elde ettiği olumlu zaferler ne olursa olsun, bir grup olarak kadınlar hâlâ dezavantajlı bir konumdaydılar ve yasalar bu durum göz önünde tutularak yapılmalıydı. Feminist liderler, “taleplerini çok istisnaî bir azınlığın ihtiyaçlarına göre belirledikleri” ve kadınlara “erkeklerle açık rekabet ortamında yerlerini almalarını” tavsiye ettikleri zaman, yanlışa düşüyorlardı (Ellison, 1922: 12).

Ellison’ın feminizm ve kadınların emek piyasasına katılmalarına yönelik feminist talepler karşısındaki muhafazakâr tutumu, muhtemelen, kadınları sosyal güvenlik ve garantiden yoksun bırakan, cinslerarası eşitsiz rekabet koşullarından ve toplumdaki istikrarsızlıktan ötürü duyduğu güvensizlik duygusundan kaynaklanıyordu. Bundan dolayı, şu öneriyi ortaya atar: “Otuz yaşını geçmiş bütün bekâr kadınlar,

bir Ulusal Sosyal Sigorta şemsiyesi altına alınmalıdır" (Ellison, 1922: 91).

Ellison, İngiliz feminizminin radikalizminden hoşnut değildi, çünkü ona göre, feminist talepler, erkekleri kadınlar karşısında tam bir kayıtsızlığa itmiş ve cinslerarasında düşmanlık tohumları ekmişti:

> "Feminist liderlerin son ve en vahim hatası tabiatı büsbütün göz ardı etmeleridir... Erkeği bir yol arkadaşı saymak yerine, kadınlar erkeğin düşmanı ve piyasadaki rakibi haline gelmişlerdir.
>
> ...kadın, ne fiziksel, ne de duygusal açıdan erkeklerle rekabet edebilecek bir yapıda yaratılmamıştır. Dolayısıyla, kaybeden yine kadın olmuştur" (Ellison, 1922: 14-15).

Kadınların özgürleşme koşulları bakımından, Türkiye'deki gelişmeler İngiltere'deki gelişmelerle tam bir karşıtlık içindeydi, bu da Ellison'ı şaşkınlık ve hayranlığa sürüklüyordu. Ulusal seferberliğin, kadınları cepheye, savaşa, ulus kurma mücadelesine çekmesi, reform programlarının merkezine yerleştirmesi ve erkek liderlerin eşit dava arkadaşları haline getirmesi, Ellison'ı çok etkilemişti. Kendisini hâlâ şanlı Britanya İmparatorluğu'nun özlemini duyan bir vatansever diye tanımlayan yazar, Türk kadınlarının vatanseverliğine büyük bir hayranlık duyar:

> "Bu kadınların vatanseverliği ne kadar muhteşem! Erkekler arasında da güçlü bir vatanseverlik hareketi var,

> ama kadınların geliştirdiği ‘Jeanne D’arc’lık ile kıyaslanamaz.
>
> ...Kadınların vatanseverliği de davayı oluşturan aynı temele dayanıyor... ama bir kadının vatanseverliği erkeğinkinden çok daha eksiksizdir- onun içinde, güzel bir din duygusu ile ırkın anneleri olarak geleneklere ve sorumluluklara samimî bağlılığın bir karışımı vardır.
>
> ...Kadın erkeğin kaderini çizer ve Türk kadını eğitimden yoksun kaldığı ve kapalı bir hayat yaşamaya mahkûm edildiği için, vatanın ihtiyacı olan erkekleri yetiştirememiştir.
>
> ...Türk kadını bütün kusurlarını görmektedir - bu da onun kurtuluşunun başlangıcı demektir” (Ellison, 1915: 83-84).

Ellison’ın kendi benlik fantezisi de ateşli bir İngiliz vatanseverinin fantezisidir. İngiliz bayrağına tutkundur, onu hep yanında taşır. Kendisi Birinci Dünya Savaşı’nda Fransa’da “Fransız Bayrağı Hemşire Grubu”nun kurucusu ve genel direktörü olarak hizmet etmiştir.

An English Woman in Angora’da Grace Ellison, yüksek makamlardaki nüfuzlu kimselerle ciddi görüş alışverişinde bulunabildiği ve önemli kişilerle bağlantılar kurabilmeyi sağlayan enformel ilişki ağlarına sahip olduğu için, kendisini önemli bir tarihsel şahsiyet sayar. Bu tarihsel şahsiyet, Türkiye hakkında ilk elden bilgi edinme ayrıcalığına sahiptir; yeni bir ulusun doğuşuna tanıklık etmektedir; ateşli bir İngiliz

vatanseveri olsa da İngiltere'nin Türkiye'ye yönelik düşmanca politikasını sert bir dille eleştirmektedir.

Öyle görünüyor ki, İngiltere'nin savaş dönemi politikası üzerinde etki edebilecek bir gücü olduğu izlenimini yaratmaya çalışmıştır. Türkiye tarihinin kritik bir döneminde, bazı kadınlara özel roller, dolayısıyla tarihsel önem atfedilirken, bu ülkede bulunması, benzer kadın vatanseverliğini göstermesi için bir fırsat sağlıyor muydu? Kendi ülkesinde değer ve önem kazanmak istemiş olabilir, ama bu isteği gerçekçi değildir.

Uzak bir ülkede bir millî devrime tanıklık ederken, hiç değilse bir yabancı kadın olarak farklılığından yararlanmıştır. Genç Türkiye hakkındaki gezi notları, aynı zamanda, Doğu'da gezen bir Batılı hanım seyyahın benlik fantezilerine ilişkin öykülerdir. Bir halk, bir ulus hakkında gerçekleri gözlemleyebilen bir tarihsel şahsiyet olarak, sözde bir ben-merkezcilik havası takınır.

İngiltere'nin sosyal tarihi, kendisini böyle merkeze yerleştirme fırsatı vermiyordu, Türkiye, hiç değilse kısa bir dönem onun için çok uygun bir mekân olmuştu. Uzak bir ülkedeki yabancı bir kadın olarak farklılığı, feminen kimliğinin de bir işareti haline gelmişti – özellikle erkek liderler cemaati ile ilişki kurarken durum böyleydi. *An English Woman in Angora*'yı bir masal kitabıymış gibi süsleyen ve Türkiye seyahati sırasında yaptığı eskizlerden kitaba alınan illüstrasyonlarda, bu durum iyice belirgindir.

Özellikle, uzun ve yorucu bir yolculuktan sonra, kompartmanda üstüne başına çekidüzen verişini anlattığı sahne ve yaptığı iki eskiz, yabancı bir ülkede bekâr bir kadın

olarak kendisini ne kadar özel hissettiğini ve hem bir yabancı hem de bir kadın olarak farklılığından ne kadar hoşlandığını ortaya koyması açısından çok ilginçtir. Saçını tararken -bu işi 'soylu muharebe' olarak niteler- pencereden gördüğü, bir Millî Mücadele'nin ortasındaki insan kalabalığı ile tam bir karşıtlık oluşturur; "hanımların saç tuvaletini görmeye" alışık olmayan bir Türk'ün o anda kendisine baktığını tahayyül eder (Ellison, 1923: 122-123). Bir masanın altında elini yüzünü yıkarken, tıpkı bir Türk kadını gibi kendini saklama ritüelinden hoşnutluk duyar.



Kendi kurmacasının kahramanı Grace Ellison. (1. Düğümlenmiş tozlu saçlarımla büyük mücadele. 2. Ankara'da pazar yeri. 3. Masanın altında bir şişe Evian. 4. At arabaları Ankara'nın engebeli yollarında savrularak ilerler.)

Ellison için seyahat, İngiliz toplumunda bir ‘kızkurusu’ olarak yaşayacağı toplumsal kaygılardan kurtulmanın bir yoluydu. Batılı olmayan bir topluma göç etme ve orada iş arama nasıl İngiliz mürebbiye için İngiliz toplumunda yaşayacağı ‘bir işte çalışan soylu kadın’ gibi çelişkili bir durumdan kurtulmanın bir yoluysa, Ellison da, Batılı olmayan bir coğrafyada bir ‘hanım seyyah’ olarak, ‘geçkin bekâr kadın’ kimliğini farklılık olarak sunma olanağına kavuşuyor, o sırada Türk kadınına, tamamen yabancı bir hayat tarzına eriştiğini tahayyül edebiliyordu.

Anlatısının yanı sıra eskizleri de, ‘geçkin bekâr kadın’ statüsünü özel bir kadınlık kimliği olarak görme, Doğu coğrafyasında bir kadın kahraman, özel bir kadın olarak yaşama fırsatını kullandığını canlı bir biçimde gözler önüne seriyor.

Kültürel Karşılaşmanın Buluşma Noktaları

Kanımca bu üç kadının Halide Edib, Isabel Fry ve Grace Ellison’ın yaşam öyküleri, ‘modern dünya’nın coğrafî uzamında bir noktada birleşiyor. Modernitenin hangi yönleri, bu kadınların hayatlarını ve kimliklerini şekillendirmişti? Her şeyden önce modernitenin sağladığı ulaşım kolaylıkları, bu kadınların bir araya gelmesini mümkün kılmıştı. Savaşlar, ev içine hapsolmaktan kurtulmaları, dünyayı gezmeleri için fırsatlar yaratmıştı. Eğitim imkanlarının genişlemesi, kadınların daha fazla eğitim görmesi sayesinde, kendi geçimlerini sağlamanın yolunu bulmuşlar; kendi kurdukları

toplumsal ilişkiler içinde geleneksel aile-akraba ilişki ağlarından bağımsız bir hayat sürdürebilmişlerdi.

Isabel Fry, kendisini "özel okulda ve evde eğitim gören kızlar" kategorisine sokar ve bu kategoriyi "1880'lerden beri liselerde eğitim gören kızlar" kategorisinden ayırır (Brown, 1960: 71). Gördüğü eğitim yeterli olmamasına karşın, Isabel Fry, Vicinus'un 'bağımsız kadınlar' diye tanımladığı kadınların öncülerinden biriydi (Vicinus, 1985). Bağımsız kadınlar, genellikle kız kolejlerinde düzgün bir kolej öğrenimi görüyor ve İngiliz toplumunda ilk profesyonel meslek sahibi kadınları oluşturuyorlardı. Kadınlar için tek 'kariyer'in evlilik olduğu ve evlenmeyen kadınların ailelerine, babalarına ve erkek kardeşlerine bağımlı kalacağı yolundaki geleneksel fikre meydan okuyorlardı. Isabel Fry, Vicinus'un anlattığı bu tür 'bağımsız kadınlar'ın ideolojik portresine uymaktadır.

Fry kardeşler içinde, ailesinden ilk kopan ve uzakta bir hayat sürdüren odur. Isabel Fry'a göre, bu davranışı, küçük kardeşi Margery'ye de örnek olmuştur. Büyük kız kardeşleri ev içindeki statülerini kabul etmiş ve ailelerin 'yuva'sını terk etmemiştir. Margery, ailede üniversite eğitimi gören ilk kızdır, erkek kardeşi Roger'la birlikte Oxford'a gitmiştir. Daha sonra Somerville College'a kütüphaneci olmuştur (Brown, 1960).

Roger Fry'ın kız kardeşi Margery'ye, Oxford'daki son döneminde yazdığı bir mektup, gerek Margery'nin gerek Isabel'in kadınlardan beklenenler ile onlar için yeni roller arasındaki çatışmadan ötürü karşılaşacakları güçlükleri göstermektedir:

“Üniversitede son döneminde bir yandan ne büyük korkular, bir yandan da ne büyük sevinçler yaşadığımı, nasıl inanılmaz bir şekilde insanlarla, olaylarla dolu bir zaman geçirdiğimi biliyorum. Sanırım, sen Oxford’da benden de iyi bir zaman geçirdin... İlk defa önemli biri olduğunu, başka insanları etkileyebileceğini, yönlendirebileceğini hissetmek çok güzel bir şey. (Unutmamalısın, erkek olduğum için, ben senden çok daha gençtim ve bundan dolayı her şeyi çok daha fazla ciddiye alıyordum). İşte sen de *apres ça le deluge* diye düşünerek bütün bunları yaşadın, şimdi tufanla karşı karşıyasın, tutunacak bir dal bulman şart. Bana kalırsa, Failand’da, ne yandan bakarsan bak, can sıkıntını dindirecek hiçbir yol bulamazsın. Kuşkusuz şimdi kendini güçlü hissediyorsun, ama sonunda o atmosfer senden güçlü çıkar. Eğer eve dönüp, ev hayatını canlandırmak için kendini feda etmen gerektiğini düşünüyorsan, çok geçmeden o işin altından kalkamayacağını görürsün. Kendini bir anda bütünüyle feda ettin diyelim, ondan sonra ne yapacaksın, insanlara verecek neyin kalır? Ama dışarıda bir yerde kendine bir hayat bulabilirsen, eve de sık sık gidersin, o zaman senin gelişin eve gerçekten canlılık getirir. Isabel’e bakma sen, bu konuda iyi bir örnek değil o, annemizi babamızı anlayacağım diye senin gibi çırpınmadı” (Brown, 1960: 9-10).



Isabel Fry (en sağda), kadın arkadaşları Dorothy Scott, Constance Crommelin ve kızkardeşi Margery Fry ile birlikte (yaklaşık 1895).

Margery'nin hayatı Isabel'inkinden daha kolaydı, çünkü Isabel'in evde gördüğü özel öğrenim öğretmen olması için yeterli değildi, oysa Oxford'dan mezun olan Margery meslek sahibi olabilecekti. Bundan dolayı, Isabel kendi özel okullarını kurdu, ne var ki yatılı olan ve olmayan öğrencilerden barınacak geçici bir yer arayan yabancı öğrencilerden elde ettiği gelir pek düzenli değildi.

Isabel Fry ve Grace Elison gibi bekâr kadınlar, bağımsız bir hayat sürdürme şansını ilk kez İngiliz toplumunda yakaladılar. Ellison, kendi ülkelerinde veya başka müttefik ülkelerde savaşla ilgili işlerde çalışan pek çok bekâr kadından biriydi. Birinci Dünya Savaşı'nda, Fransız Bayrağı Hemşire Grubu'nun yöneticisi ve Amerikan Kızılhaçı'nın Çocuk Kolu'nun başı olarak görev yaptı. Aslında bir pasifist olan Isabel Fry,[10] Almanya'nın saldırısı üzerine milliyetçi bir çizgiyi benimsedi ve

savaşta görev almaya çalıştı. Birtakım sonuçsuz başvurulardan sonra, War Office Work'te kendisine görev verildi. 1916'da devlet kontrolündeki fabrikalardan birinde, Midlands'daki bir mühimmat fabrikasında sosyal hizmet uzmanlığına getirildi. Ama hâlâ asıl amacı bir köy okulu kurmaktı ve bir yıl sonra görevinden ayrıldı. 1917-30 yılları arasında, Mayortone Mansion'daki köy okulu projesinde çalıştı (Brown, 1960).

Osmanlı İmparatorluğu'nda kadınların savaşla ilgili işlerde istihdam edilmesini İttihatçı yönetim teşvik etmişti. Kadınların savaşla ilgili işlerde çalışmalarının 'erkekleşmelerine neden olacağı konusunda İngiliz kamuoyunda sürekli dile getirilen kaygılar, Osmanlı kamuoyunda pek duyulmadı. Osmanlı Müslüman Kadınları Çalıştırma Cemiyeti (1916), bekâr kadınlara silahlı kuvvetlere yönelik işler bulmakla kalmıyor, ayrıca onlara birer eş de buluyordu. Cemiyet, Birinci Ordu'ya bağlı olarak, cephe gerisinde hizmet verecek Kadın İşçi Tugayları'nı oluşturmak üzere (1918) kadın işçi topluyordu (Z. Toprak, 1988a). Müslüman Osmanlı toplumunda, cinslere göre alanların ayrılması ilkesi ve kadınların davranışlarıyla ilgili cinsel ahlâk kodları, 'kadın' ve 'erkek' cinsel ahlâk kodları, 'kadın' ve 'erkek' cinsel kimliklerinin net çizgilerle tanımlanmasını güvence altına alıyor, 'kadınların erkekleşmesi' veya 'erkeklerin kadınlaşması' gibi bir tehlikenin doğmamasını sağlıyordu. Halide Edib'in eserlerinde, böyle bir kaygıya rastlamayız, olsa olsa, bir kadının böyle çetin koşullara dayanıp dayanamayacağına ilişkin bir endişe göze çarpar. Evli olması da cinsel statüsünü 'iffetli kadın' diye netleştirdiği, Müslüman toplumun ahlâk kodlarında ona yönelik herhangi bir cinsel

yaklaşım yasaklandığı için, orduda görev almasını kolaylaştırıyordu.

Kanımca, savaş ve savaşla ilgili kadın faaliyetleri, bu kadınların ev içi rollerini kamusal sorumluluk konumuna doğru genişletmek için yararlandıkları temel ortak deneyimleriydi. Gerçi bu arada, güçlerini, esas olarak, 'kadın alanı'nda edindikleri 'kadınca erdem'lerden alıyorlardı. Bu üç kadın da, bir tür sosyal yardım işinde çalışmış, sosyal ve politik reformla ilgilenmişti. Bu tür deneyimler, 'modern kadınlar'ın gelişiminde ilk adımları oluşturuyordu.

Öğretmenlik mesleği, kadınlar için önem taşıyordu; çünkü bu meslek, kadınlara yalnız bir kariyer sağlamıyor, aynı zamanda bürokratik devlet işlerinde ve eğitim görmemişler karşısında saygın bir statü ve etkili bir sosyal ilişkiler ağı kazandırıyordu. 'Geçkin bekâr kadınlar', öğretmen olarak kamusal dünyada bir yer edindiler. Eğitim, kadınların çocuk ve gençleri yetiştirmek üzere teorik ve pratik bilgilerini bir araya getirebildiği bir alandı. Sosyal reform politikalarının temel bir parçası olarak politika oluşturmada kadınların en etkili oldukları alan haline gelecekti.

Halide Edib de, Isabel Fry da okul kurmuştur. Halide Edib'in kurduğu okul devlete bağlıydı, Fry'ınki ise özel bir okuldu. Geleneksel ev idaresi becerilerinin ötesinde yeni organizasyon becerileri edinmişlerdi. Hem Halide Edib, hem de Isabel Fry, bu becerilerini, değişik kültürlerden çocukları organize etmede kullanmıştı. Evrensel bir disiplin olarak pedagoji, eğitim faaliyetlerine yön veriyordu. O dönemde kadınlar için, bilgi, ilk kez, evrensel olarak geçerli bir 'sermaye' haline gelmiş, kadın

dünyasında bütün kadınların edindiği tikel bilgiden farklılaşmıştı. Kadınlar, eğitim yoluyla, erkek dünyasının ilişkilerine erişebiliyorlardı, her ne kadar o dünyaya tam anlamıyla katılamasalar da. Dolayısıyla dünya gitgide 'global' terimlerle tanımlanır olmuştu. Bu kadınların anlatılarında başka kişilerle, hatta yabancılarla temas kurduklarını, kendilerinkinden farklı kültürel dünyaların pratiklerini, değerlerini anlamak için büyük çaba harcadıklarını görürüz. Halide Edib'in, Fry'ın ve Ellison'ın hayatlarında din önemliydi, ama onlar dinsel inançlarını belirli bir dinsel sisteme özgü inançlar olarak değil, evrensel insani değerler olarak formüle etmeye çalışmışlardır. Seyahat, bu yeni kadınlar için, dünyanın dört bir yanındaki insanlarla temas kurarak daha iyi evrensel insan ilişkilerine olan inançlarını gerçekleştirebilmenin bir aracı oldu. Böylelikle yeni arkadaşlıklar kurmuşlar, düzenli olarak mektuplaşarak, fırsat olunca birbirlerinin ziyaretine giderek bu arkadaşlıklarına sadık kalmışlardı.

Isabel Fry, Jön Türk yönetimi için hazırladığı, kızların eğitimiyle ilgili raporda,[11] maddî ve sosyal hayatla başa çıkabilmek için bütünsel eğitim fikrini ortaya atıyordu. Jön Türkler de, o dönemin Avrupası'ndaki pedagojik teorilerin yanı sıra bu fikre sıcak bakıyorlardı. Eğitimin yalnızca ders kitaplarında yazılanları okuyup öğrenmeye dayanmaması gerektiği, aynı zamanda zihinsel, fiziksel ve manevî açıdan yetiştirme anlamına geldiği tezi temel ilke olacaktı.

Isabel Fry, İngiltere'ye döndükten sonra, *The Nation*'ın editörüne bir mektup yazdı (6 Mart 1909).[12] Bu mektupta Türk kadınlarının durumuna ilişkin görüşlerini açıklıyor ve Üsküdar

Amerikan Kız Koleji için malî yardım istiyordu. Aslında bir misyoner okulu olan bu kolej, çeşitli din ve milliyetlerden kızlara eğitim veriyor ve bunu misyonerlik faaliyetinden daha önemli sayıyordu. Halide Edib, bu okuldan mezun olmuş pek az Türk'ten biriydi ve büyük olasılıkla Fry'ı bu yardım çağrısını yapması için o teşvik etmiştir.

Fry'ın görüşleri Müslüman kadınlara ilişkin, dönemin Batılı yazarlarının birçoğunun Oryantalist görüşlerinden daha az önyargılı bir yaklaşım içeriyordu:

> "Kadınları, gerçi Batılıların o kadar çok sözünü ettikleri 'peçeyi atma' aşamasına daha nesiller boyu gelemeyebilir, ama mutlaka daha çok özgürlüğe kavuşacak, kamu faaliyetlerinde daha geniş yer tutacaktır. Boyutları sınırlı bile olsa böyle bir değişim adeta bir devrim niteliğindedir. Bu süreç büyük tehlikelerle doludur, büsbütün çıkmaza da girebilir. Ondan sonra işlerin tekrar nasıl düzeleceği ise hiç belli değil" (*The Nation*, 6 Mart 1909: 809).

Kanımca, Türk kültürüne ve Osmanlı toplumuna yabancı olan bu kadının, peçenin sosyal anlamını, Türkiye'deki kadınlar ve cemaat için işlevini düşünmesi, kadının statüsüne ilişkin reformun sosyal düzen açısından sonuçlarını öngörmesi son derece çarpıcıdır. Isabel Fry, bir eğitimci olarak toplum ile bireyleri arasındaki ilişkiyi kavramış ve kendi kültüründen farklı bir kültürel düzenin içinden düşünmeye çalışmıştı. Sanırım, bu, kadınların 20. yüzyılın başlarında toplumlarının refahı ve geleceğiyle ilgilenmeye başlayan sorumlu bireyler

olarak geliştirdikleri bir bakış açısıydı. Ayrıca, bir başka kültürle ilgilenmesi, o kültürün kadınlara yönelik sosyal reform alanında karşılaştığı güçlükleri nasıl aşabileceği üzerinde durması da dikkate değer. Uzak bir ülkedeki böyle 'uzak' sorunlara kendisini bu kadar yakınlaştıran şey, evrensel eğitim ilkelerine ve bunun sosyal reformdaki işlevine duyduğu inançtı. Bu inanç, dönemin sosyal feminizmini benimseyen kadınların fikirlerini şekillendirmişti.

> "Karşılaştıkları güçlüklerden bazılarının çözümü için bizden de yardım talep ediyorlar. Avrupa'da biz kadınlar uzun zamandır hayatımızda çeşitli deneylere girişiyoruz, öğrendiğimiz dersler eğitim sistemlerimize damgasını vurmuştur. Bugün Türkiye'ye bir yardımda bulunmak istiyorsak, eğitim sistemimizdeki en iyi yöntemleri sunarak işe başlayabiliriz" (*The Nation*, 6 Mart 1909: 859).

'Toplum', bir 'totalite'yi, modernist devletlerin politik ve sosyal reform gündeminde yer alan bir sosyal kontrol, düzenleme ve politika üretme nesnesini ifade etmek üzere yaratılmış modern bir terimdir. Kadınlar, ilk kez kendilerini sosyal reformun hem nesnesi, hem de eyleyicisi olarak hissediyorlardı. Kurumsal bağlantılar ve örgütlü faaliyetler, kadınlar için, toplumun aktif üyeleri olarak ortaya çıkmaları açısından önem kazanmıştır. Kadınların aile, akrabalar ve cemaat içindeki geleneksel işleri, ilk kez kamusal bir mesele haline gelip genelleşiyordu.

İngiliz toplumunda, Isabel Fry ve Grace Ellison gibi geçkin bekâr kadınlar için, yeni bir uğraş ve bağımsız bir hayat sağlayacak yeni imkanlar ortaya çıkmıştı. Türk modernist elitleri için ise, sınıf statülerini koruyacak şekilde elit endogamisine uygun olarak evlenmek en iyi yol sayılıyordu. Böylelikle, Halide Edib ve Adnan Adıvar gibi çiftler, ortak bir hayatın yeni 'habitus'u içinde 'modern' bir görünüm sergileyebilecekti.

Türkiye'de de, genişleyen eğitim ve profesyonel kariyer imkanları sayesinde 'evlenmemiş, yaşı geçkin' kadınların statüsü yükseldi. Ne var ki, Türk ailesinin koruyucu karekterinden ve yeni Cumhuriyet'te devletin paternalizminden dolayı, bu kadınlar, Batı dünyasındaki kadınlar gibi bireysel olarak özgürleşmediler. Oysa onlar da, muhtemelen, erkek dünyasındaki acımasız rekabetin dezavantajlarını yaşıyorlardı. Cumhuriyet döneminde evlenmeyen kadınların çoğu, ailenin ve Cumhuriyet'in itaatkâr kızları olarak kaldılar ve ahlâkî kimliklerini aile ve akrabalarına göre tanımladılar. Profesyonel kariyerleri ne kadar parlak olursa olsun, kendi ahlâkî seçimleriyle bağımsız bir hayat sürmenin yollarını bulamadılar.

1 Halide Salih, "Letter to the Editor", *The Nation*, 24 Ekim 1908.

2 Bu raporun Halide Edib'in yaptığı çevirisi *Tanin*'de yayımlanmıştır: "Kız Mektepleri Hakkında Bir Mütalaa-i Mühimme", *Tanin*, no.167, 18 Kanunisani, 1909.

3 Halide Edib'in İngiltere hatıraları, İngiltere'den Türkiye'ye döndükten sonra 1939 yılında *Akşam* gazetesinde yayınlanmıştır.

4 Halide Edib'in konferans vermek üzere gittiği Hindistan'a ilişkin hatıraları önce *Tan* (Mart-Nisan 1938), sonra *Yeni Sabah* (1940-1941) gazetelerinde tefrika halinde yayımlanmıştır.

5 Pera hanımefendileri, genellikle Batı Avrupa'dan İstanbul'a göçmüş, müflis aristokrat aile çocuğu gayri müslim kadınlardı.

6 Modern Osmanlı edebiyatında, yukarıda belirtildiği üzere, pek çok reformcu yazar, romanı, özellikle geleneksel Osmanlı ailesine ve yüzeysel Batılılaşmanın getirdiği Batı özentisine yönelik toplumsal eleştiriler yöneltebilecekleri bir araç olarak kullanmışlardı. Hüseyin Rahmi'nin *Mürebbiye* (1897) adlı romanında, Madmazel Anjel, Dehri Efendi'nin muhafazakâr evinde, erkek hizmetkâr ve Dehri Efendi dahil evdeki neredeyse bütün erkeklerle ilişkiye girerek huzursuzluk yaratan ahlâksız kadın karakterdir. "Hüseyin Rahmi, *Mürebbiye*'deki Madmazel Anjel karakteriyle, Batı'yla şu ya da bu şekilde ilişkili her şeyin, ithal edilen şeyin niteliği ne olursa olsun, Türkiye'de 'büyük bir pazarı' olduğunu göstermiştir. Fransa'da düşmüş kadınların en alt sınıflarından birine mensup olan Madmazel Anjel, insanlarının Batı'yı taklit etme hevesine kapıldığı Türkiye'yi Batılı görünüşünü en yüksek fiyata satabileceği yer olarak görür" (Sönmez, 1969: 61). Aile namusuna ilişkin geleneksel değerlere sıkı sıkıya bağlı olmasıyla tanınan Dehri Efendi de, bu *femme fatale*'ın ağına düşer ve roman, evin efendisinin mürebbiyenin gardrobunda yakalanmasıyla patlak veren bir skandalla sona erer (Sönmez, 1969: 62).

7 Bkz. Halide Salih, *The Nation*, 24 Ekim 1908.

8 Pera, özellikle cinslerarası ilişkiler konusunda Avrupalılaşmış toplumsal ilişkilerin ve görgü kurallarının merkezi haline gelmiş, Jön Türklerin ve Kemalistlerin iktidarda olduğu dönemdeki modernleşme söylemine damgasını vuran milliyetçi-otantik modernlikle karşıtlık kurulan, sözde Batılılaşmanın negatif tablosu olarak işlev görmüştür.

9 Bkz. *Who Was Who* (1941), 1929-1940, c. III, Londra: Adam and Charles Bleak, s. 415.

10 Euston'da Friends Quaker Library'de iki kitapçık bulabildim: "To Them That Say: Peace, Peace When There Is No Peace" ve "Is This War Justifiable? The Point of View of An English Anti-Militarist", Fry, 1917.

11 Bkz. *Tanin*, 24 Ekim 1909'daki rapor.

12 Bkz. Isabel Fry, "The Education of Turkish Women." *The Nation*, c. IV, no. 33, 6 Mart 1909.

SONUÇ

HALİDE EDİB VE MODERN KADIN KİMLİĞİ

Önceki bölümde, Isabel Fry, Grace Ellison ve Halide Edib'in hayatlarında modernitenin ortak noktalarına işaret etmeye çalıştım. Halide Edib'in hayat hikâyesinde ve yaşadığı krizlerde, Türk modernleşmesinin kimi özellikleri ve bireysel düzeydeki dinamikleri kristalleşmektedir.

Bu krizleri modernlik ve kadınlık deneyiminin ya da 'modern kadınlık' deneyiminin bir sonucu olarak kavramsallaştırmayı seçtim. Modernlik ve kadınlığı hayatın iki ayrı ve çoğu zaman birbiriyle çatışan iki deneyim alanı olarak nitelemek, bana çarpıcı ve açıklayıcı görünüyor; çünkü kadınlık rolleri kadın bedeninin fiziksel işlevlerine ve doğurganlık çevrimine kesin olarak bağlanırken, modernleşme söylemlerindeki 'modernlik', kadın bedenini, modern devletin bir kontrol ve düzenleme alanı olarak tanımlıyordu. Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra milliyetçi devletler doğurganlığı teşvik eden politikalar uygulamaya başladılar. Kemalist Türkiye'de kadınların annelik rolleri öne çıkarıldı, bir yandan da özellikle eğitimli seçkin sınıf içindeki kadınlar, profesyonel kariyer yapmaya teşvik edildiler. Modern yaşam tarzının önemli karakteristikleri arasında, bir yandan kamusal alanda hal ve tavırlarda, kılık kıyafette kadınsılığın enikonu

silinmesine yapılan vurgu vardı; öte yandan, özel alanda, ev işlerine, annelik ve karılık vazifelerine fazladan ağırlık verilerek rollerin kadınsılaştırılması söz konusuydu, bunun için pedagoji, psikoloji, ev idaresi, ev ekonomisi, aile sağlığı ve hijyen gibi yeni bilimlerin kılavuzluğuna başvuruluyor, görgü kuralları, karşı cinsle ilişkiler ve sosyal dinlenme, eğlenme aktiviteleriyle ilgili rehber kitaplar yayımlanıyordu.

Halide Edib'in hayatındaki 'modernlik' ve 'kadınlık' arasındaki çatışmaların çoğunda, 'modern erkekler' ile 'modern kadınlar' arasında bir çatışma yer alıyordu. Osmanlı toplumunda 'modern erkekler', modernleşmenin öncüleri, öğreticileri olarak öne çıkmışlardı, ama Osmanlı aile sistemindeki üstün statülerini kaybetmek istemiyorlardı. Birçok erkek çokeşli evliliğe olumlu gözle bakmaya devam etmişti. Halide Edib'in babası Edib Bey, kızlarına Batılı-İngiliz tarzı eğitim verdiren 'asri' bir adamdı, ama ilk eşinin ölümünden sonra birbiri ardına iki kadınla evlenmekten çekinmemişti. Halide Edib'in ilk eşi Salih Zeki Bey, bir felsefeci, modernist pozitivist bir münevverdi, ama o da Halide Edib'le evliyken başka bir kadınla daha evlenmişti; bilindiği gibi, bunun üzerine Halide Edib ondan boşanmıştır.

Münevverler arası evlilikler de mutlaka eşitlikçi ilişkiler anlamına gelmiyordu. Halide Edib, anılarında, eşi Salih Zeki, öğretmeni ve yol göstericisi olduğu için, aralarında asimetrik bir ilişki olduğunu ima eder (Adıvar, 1926: 264-266). Askerî hastanede hemşirelik yaparken, Salih Zeki'nin ölüm haberini alınca, zihninde canlanan hatıraları aktararak, eski eşiyle ilişkisinin ne denli eşitsiz olduğunu anlatır. Salih Zeki, onun

ruhuna ve dimağına yön vermeye, hükmetmeye çalışan bir rehber, adeta bir despottur. Ayrıca, aralarındaki yaş farkına değinir, bunun duygusal cinsel ilişkilerini nasıl olumsuz yönde etkilediğini, eşine karşı içinde nasıl bir tiksinme hissi doğduğunu kaydeder. Gelgelelim, eğer Salih Zeki ikinci bir kadınla evlenmeseydi, muhtemelen evliliğini bozmayacak, sadık bir eş olarak kalacaktı. Halide Edib'in bastırılmış duyguları *Handan* romanında ortaya çıkar. Romanın kahramanı, zina etmeyi kesinlikle yasak sayan ahlâk anlayışı ile yakın bir arkadaşının kocasına duyduğu arzu arasında psikolojik bir çatışmayla karşı karşıyadır, bu yüzden hastalanıp yataklara düşer (Adıvar, 1974).

Aklın, Batı felsefesinin cogito'sunun, cogito'nun taşıyıcısı olan öznenin ve "birleşik, bütünleşmiş benlik" fikrinin tahribata uğradığı, "modern epistemin patladığı" bir uğrakta, (Wellmer, 1984: 338), Halide Edib'in anılarını okurken, onun kendi hayatına ve benliğinin oluşumuna ilişkin anlatısında "Aklın Öteki"sini öne çıkarmaya, aydınlatmaya çalıştım. Halide Edib'in anlatısında, irrasyonel'e, 'nefsani'ye, 'insanlığın gayri insani yanı'na, demonik'e ilgi duyduğunu görürüz. Demonik, acı dolu bir deneyime yol açar, hemen hemen her zaman bir yıkılışa, çöküntüye neden olur; Halide Edib bu çöküntünün ancak yazarak üstesinden gelir. İngilizce anılarında en belirgin olan yön, yukarıda belirttiğim gibi, benliğin analizi için psikanalitik teoriyi kullanmasıdır. Dolayısıyla, benliğinin rasyonel tarafı da her zaman uyanıktır. Gerçekte, böyle bir acı çekiş karşısında benliğinin parçalanması deneyimini anlatırken, bir yandan da benliğinin bir tarafının o deneyimin

nasıl altından kalktığını, o deneyimi, nasıl rasyonalize ettiğini ortaya koyar. Çocukluğunda, canı yarı yarıya çıkmış, acı içinde havlayıp inleyen bir köpeği acımasız oğlanların taşa tutuşunu görmüş (Adıvar, 1926: 36), bu görüntü belleğine kazınmış, "uzun, korkunç bir hastalık" geçirmesine yol açmıştır. İnsan türünün 'canavar tabiatı'nı ne zaman derinden hissetse, bu sahne zihninde canlanacaktır.

> "Bu sahnenin başka zamanlarda ve farklı şekillerde tekrarlandığını gördüm ve her seferinde bana aynı fiziksel dehşeti ve sanki karnıma saplanan bir bıçak, vüdumu ikiye kesiyormuş gibi, iç burkan bir ağrı hissettim... O herşeyin anlamını zihinsel olarak kavramaya çalışan, benliğimin ayrıksı olan diğer yarısı ise, o ciddi anlarda fiziksel benliğimle birleşerek bir bütün haline gelir. Gariptir ki, ne zaman bu ikiye bölünmüşlük duygusunu yaşasam, ikili kişiliğim sona ermiş ve tek bir kavgacı ruh haline dönüşmüşümdür" (Adıvar, 1926: 34-35).

Freud, Avrupa rasyonalizminin ve Aydınlanma'nın kuşkucu bir savunucusu olarak tanınır, çünkü amacı "aklın gücünü ve öznenin kuvvetlerini artırmak" iken, teorisi 'öznenin rasyonelliği'ne bir meydan okumadır (Wellmer, 1984: 347). Halide Edib'in Freud'un öğretilerini kullanımında, bir yandan bir romancı olarak 'irrasyonel'in gücünden etkilenme, öte yandan benliğin disiplin sağlama gücüne bir inanç söz konusudur. Otobiyografisindeki benlik, eğer bir erkek özne değilse, bir androjen öznedir. Kadınlık, otobiyografinin

bütünsel bir benlik kurma projesine rağmen ortaya çıkan metin çatlaklarında görünür.

Anlatılarındaki hastalanma anları önemlidir. Gerçi yazarın kendisi, bunları 'kadınlığın' ya da 'bastırılmış feminen benliğin dışavurumları' saymaz, 'fiziksel benliğin patlamaları' olarak niteler, ama ben, tersine, 'hastalığı', Kristeva'nın deyişiyle bir 'feminen olumsuzlama' ya da 'reddediş' olarak görüyorum: Simgesel olanın bütünüyle olumsuzlanması ve Oedipus öncesi varlık durumuna dönüş (Kristeva, 1981). Metindeki geri dönüşler, hasta yatağında yatan anne görüntüsüyle ilintilidir, gerçi yazar bunu açıkça dile getirmez.

Hastalıkları, 'fiziksel benliği'nin 'manevi benliği' üzerinde üstünlük kurması diye rasyonalize eder. Çoğu durumda, yataktan kalkamayan fiziksel benliğin acılarıyla günlerce boğuştuktan sonra, manevi benlik galebe çalar.

Öznellikteki bu kırılmayı, hem modernlik söyleminde, hem de kadınların yaşam deneyimlerinde yansıtılan modernliğin daha genel bir sonucuna bağlıyorum: 'Ev', duygusallık, cinsellik ve aile hayatının mekânı olarak gitgide özelleşir, kadınların kamusal kimliklerinden ve erkeklerin esas itibarıyla kamu dünyasındaki iktidarına referansla tanımlanan maskülineteden farklı olarak kadın rollerinin ve femininitenin tanımlandığı yer haline gelir. Modernleşme söylemleri, kadınların kamusal rollerini, istihdam hayatına katılımını genişletmiştir; ancak kadının asli kimliği özel alanla, 'yuvayı kuran', çocuk yetiştiren anne ve kocasının karısı olarak tanımlanacaktır.

Bu durum, Türk toplumu modernleşme sürecindeyken biraz daha belirgindir. Profesyonel kariyer sahibi kadınlar, kamusal

roller üstlenirken kadınlık rollerini bırakmazlar. Femininite, erkeklerle cinselliğe dayalı bir ilişkide kanıtlanırken, işyerinde erkeklerle ilişkiler cinsellikten arındırılacak, ‘medeni’ bir tarzda yürütülecektir. Cinslerarası ilişkilerin, kadın erkek alanlarının ayrılması ilkesine göre ve birbirine yabancı kadın ve erkekler arasında temas kurulmasını önleyen güvenlik mekanizmalarıyla düzenlendiği bir toplum düzeninin yerini, cinslerarası alan ayrışmasının göreli olarak azaldığı bir toplumsal düzen alırken hem kadınlar hem de erkekler, bu yeni koşullarda birbirleriyle ilişkilerine dair görgü kurallarını öğrenmek zorundaydılar.

Elinizdeki kitapta Mustafa Kemal’in eşi Latife Hanım’ın, manevi evladı Afet İnan’ın ve Halide Edib’in fotoğrafları yer almaktadır. Bu fotoğraflardan sözkonusu kadınların kamu alanında nasıl göründüğünü öğreniyoruz. Ayrıca, giyimlerinin, modernleşen devletin iktidar boyutu karşısında ne anlama geldiğini ve modernist seçkinlerin, kadınların davranışlarının kontrolüne ilişkin temel İslâmî kodların korunmasına dayanarak halkın gözünde meşruiyet kazanmaya çalıştıklarını görüyoruz. Kitap boyunca, Türkiye’de modernleşmenin cinsiyetlere dayalı süreçlerini, modernist kadınların kimliklerinde cins ve sınıf dinamiklerinin etkileşimini ortaya koymaya çalıştım.

Bu çalışmaya başlarken amacım Halide Edib’in bir biyografisini yazmaktı. Bu proje hâlâ gerçekleştirilmeyi bekliyor. Biyografi için üç temel çıkış noktası belirlemiştim: Birincisi, modern Türkiye’de entelektüel bir kadın olarak nasıl etkili olduğu, bunun, eşi Adnan Adıvar’la yaşadığı entelektüel

çift hayatıyla bağlantısı ve otonom bir entelektüel kadın kimliğine olumlu ve olumsuz etkileri. İkinci nokta, Halide Edib'in oğullarıyla ilişkisi. Oğulları neden annelerine yakın değiller ya da Halide Edib hakkındaki sessizliklerini başka türlü nasıl yorumlayabiliriz? Üçüncü nokta, Mustafa Kemal'e muhtemelen duyduğu duygusal çekim. Acaba aralarındaki bu duygusal gerilim Mustafa Kemal'le politik çatışması üzerinde etkili olmuş mudur?

Nihayet, Halide Edib, Isabel Fry ve Grace Ellison'ın kültürel karşılaşmalarını değerlendiren bir prizmadan modern feminist kimliklere bakmaya çalıştım. Böylelikle, kültürel feminizmlerdeki farklılıkları ve feminist kimliklerin oluşumundaki görelilikleri ortaya koymuş olduğumu sanıyorum.

EK

Modernleşme Tarihimize Farklı Yaklaşımlar:
Halide Edib Adıvar'ın
Biyografisinin Yazımı İçin Notlar*

Halide Edib, modernleşme tarihimiz içinde, özellikle Türk milliyetçi yazını içinde anılmadan geçilmeyen bir isim; lise edebiyat kitaplarına girebilmek konusunda birçok diğer kadın yazarımız gibi görmezden gelinmiyor. Ancak Halide Edib üzerine daha kapsamlı araştırmalar onun anılış biçimlerinin sınırlarına da değinmelidir: Ya Kurtuluş Savaşı'nın Halide Onbaşı'sı ya da Amerikan mandacısı.

Halide Edib'in hayatının sansüre uğramış cepheleri aydınlatıldığında, hem bu öncü kadının kimliği klişelerden kurtularak, o hummalı hayat enerjsinin aktığı politik, ideolojik kanallar ve vücut bulduğu çok çeşitli formlar görünür hale gelecektir, hem de modernleşme tarihimize ilişkin yeni cepheler aydınlığa kavuşmuş olacaktır. Halide Edib, "Biyografi ve Tarih" konulu makalesinde biyografiyi "tarihin bir durak noktası" olarak niteliyordu:

> "Bazılarına göre, biyografi tek ferdi ve onun cephesini gösterdiği için tarihi hayata sevkedebilir. Maamafih, tarih bir tek değil birçok biyografileri dikkate almak mecburiyetindedir. Herhalde biyografi, tarihe insanî

> simasını verir, hatta yanlış, bir tek taraflı vesikalar, falanın filana mektubu ile dolu olsa bile" (aktaran Yücebaş, 1964:8).

Halide Edib, bu görüşle kendi yaşam öyküsünü kaleme almış bir kadın; kendi devrinin, o devrin siyasi olaylarının, kültürel atmosferinin kısmî bir tahlilini yapmayı üstlenmiş demek ki. Bunu bir kadın olarak yapmış olmasının çok önemli olduğunu düşünüyorum. Zaten tarih yazımı da bu 'kısmî tarihler' üzerine kurulduğu zaman hayat kazanmıyor mu? Tarihin belirli bir durak noktasında kişilerin "tarihsellikleri" ile birbirleriyle buluşmalarında, tarihsel çakışma anlarında kim kimdir? Bu soruyla yazılacak bir insanî öyküye 'belge' sağlamak üzere otobiyografisini yazmış, Halide Edib. Üstelik İngiltere'de sürgündeyken İngilizce olarak yazdığı ve iki cilt olarak yayımlanan anılarını (Adıvar, 1926; 1928), Türkçe'de okurlar otosansürden geçmiş, kısaltılmış haliyle okuyorlar yıllardır. Yazdığı tüm orijinal metinlerden iz sürülerek ve çeşitli *genre*'lar altında yazdıkları yanyana okunduğunda Türk modernleşme tarihinin, o tarih içinde hem önde gelenler, hem de dışlananlar arasında varolan bir kadının gözünden anlatımı için çok zengin bir malzeme ile karşılaşıyor. Halide Edib'in tüm eserleri, Atlas Yayınevi tarafından yayınlanmıştı, yeni basımları da yapılıyor. Özgür Yayınları ise yeni bir yaklaşımla Halide Edib Adıvar'ın Bütün Eserleri Serisi'ne başladı; Mehmet Kalpaklı ve Gülgün Türkgeldi tarafından hazırlanan yapıtların ilki *Hatıralar I: Mor Salkımlı Ev*, 1996'da yayımlandı. Yayımda, yazarın özgün diline ve üslubuna sadık kalmak esas alınıyor; gereken yerlerde bugün kullanımda olmayan veya az bilinen kelimelerin

karşılıkları sayfanın altında veriliyor. Bütün Eserleri dizisinin editörlerinin belirttiklerine göre, Osmanlıca bakımından çok ağır olan metinlerde sayfanın bir yüzünde çeviri yazımı bir yüzünde de sadeleştirilmiş metin yer alacak. Bütün metinlerde isimler, eserler, mekânlar, olaylar, vb. için gerekli notlar ve açıklamalar da dipnotta verilecek. Bence bu dizinin en önemli özelliği, eserlerin varsa çeşitli baskılar (gazete ve dergi tefrikaları, İngilizce basımları, vs.) gözönüne alanarak, her eser için bir "karşılaştırılmalı metin" hazırlama çabasına girişilmesi. Halide Edib'in bugün çeşitli dergilerde, gazetelerde kalmış (çeşitli dillerde, yayınlanmış -özellikle İngilizce-, Osmanlıca ve yeni harfli) yazılarının da "Bütün Yazıları" başlığı altında yayınlanacağı müjdesini verebiliriz. Bu yapıtların, Halide Edib üzerine çalışmalar için çok değerli, ilk malzemeyi oluşturacağını düşünüyorum.[1]

Halide Edib üzerine yayına dönüşmemiş çabalardan sözetmek ve olası çeşitli araştırma alanlarına dikkat çekerek, öncü kadınların biyografilerinin yazımındaki olanaklara işaret etmek istiyorum. Bunların bir örneği, Kadın Eserleri Kütüphanesi'nde 24 Ocak 1995'te yapılan "Halide Edib'in Biyografisini Nasıl Yazmalı" konulu atölye çalışması idi.[2] Atölyenin amacı, yalnız Halide Edib'in biyografisini yazmak için değil, genelde Türkiye'de öncü kadınların ya da kadın sanatçı ve yazarların biyografilerinin yazımı için bir ilgi uyandırmak, feminist eleştiri alanının olanaklarını kadın biyografileri yazmak ve diğer kadın tarihi araştırmaları için nasıl kullanabileceğimizi tartışmaktı. Kadın tarihi araştırmalarının şiarı haline gelmiş olan, kadınları, kadın

alanlarını, kadınların her alandaki katkılarını ve erkekler dünyası ile ilişkilerini, o dünyaya ilişkin eleştirilerini "görünür kılma"nın stratejilerini ve yaratıcı biçimlerini konuşmalıydık.

Atölye çalışmasına İnci Enginün, Nükhet Sirman ve Ayşegül Başbuğu-Yaraman konuşmacı olarak, Halide Edib'in birkaç öğrencisi ise tanıklıklarıyla katıldılar. İnci Enginün'ün Halide Edib üzerine *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi* başlıklı doçentlik tezi daha önce İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları arasında çıkmıştı (1978). Yakın zamanda ise Millî Eğitim Bakanlığı tarafından ikinci basımı yapıldı (1996). Bu yapıtın bence en önemli özelliği, Halide Edib'in tüm yapıtları, makaleleri, gazete yazıları ve Halide Edib hakkında çeşitli kitap, dergi ve gazetelerde çıkmış, Türkçe ve özellikle İngilizce'deki kaynakları içeren çok kapsamlı bir bibliyografya sunması. Enginün, Halide Edib'in kahramanlarının, makalelerindeki Doğu-Batı medeniyetleri hakkındaki görüşlerini yansıttığını savunuyor. Bunun yanısıra, İngiliz Edebiyatı'nın özellikle Shakespeare'in Halide Edib'in romanları üzerindeki etkilerinin izlenmesi, çok ilginç bir okuma olanağı sağlayabilir bize.[3]

İnci Enginün, atölye çalışmasında Halide Edib üzerine araştırma yapacak olan yeni araştırmacılara biyografi yazımı için yeni araştırma alanları önerdi. Halide Edib'in İttihatçılarla yazışmaları (diğer başka belgelerle birlikte) İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü Kütüphanesi'nde bulunuyor. Enginün, Halide Edib'in İttihatçılarla ilişkilerinin gergin olduğunu ve Cemal Paşa himayesinde Suriye'ye gidişinin de bir çeşit sürgün olduğunu anlattı. Enginün, Halide Edib'in Kurtuluş

Savaşı sırasında istihbarat teşkilatı içindeki rolünün tahmin edildiğinden daha fazla olduğunu, Genel Kurmay kayıtlarına, belgelerine yönelik bir araştırmanın ilginç sonuçlar verebileceğini belirtti. Tetkik-i Mezalim Cemiyeti zabıtlarının yayınlanmasının da Halide Edib'in biyografisi üzerine çalışmalar için önemli bir kaynak oluşturacağını söyledi. Bir başka ilgi çekici kaynak, misyoner kaynakları olabilir: Halide Edib'in çok sayıda Amerikan misyoneri ile ve Kolej'deki öğretmenlerle ilişkileri araştırılabilir -Halide Edib, bunların isimlerini İngilizce anılarında ve *Turkey Faces West* (1930) adlı kitabında anıyor- belki bu kişilerin yayımlanmış anıları varsa, bunlara bakılabilir; Amerika'nın Türkiye'ye yönelik misyonerlik faaliyetleri ile ilgili raporlar bulunabilir. Halide Edib'le ilgili Arap Diyarı'nda ve Hindistan'da gazetelerde yayınlanmış yazılara, anı kitaplarına bakılabilir.

Atölye çalışmasında gündeme gelen konulardan biri, Halide Edib'in aynı anda hem hayranlık hem de rahatsızlık yaratan bir kadın olarak nitelendirilmiş olmasıydı. Örneğin, Tetkik-i Mezalim Komisyonu'nda Yunanlılar tarafından sivil halka yapılan zulümleri kaydetme görevi sırasında çalışma arkadaşlarından Yusuf Akçura tarafından 'Cadı' olarak nitelenmişti. Halide Edib *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda anlatıyor: "Akçura, sabahleyin gözlerini açınca, bana söğüp sayarmış. 'O kadın büyücü' dermiş. İşin garip tarafı, sahiden de benim büyü yaptığıma inanıyormuş" (Adıvar, 1962: 236).

Halide Edib'in dönemindeki kadın hareketiyle bağı ise zayıf görünüyor, örneğin, anılarında o dönemin kadın derneklerine ve diğer öncü kadınlara neredeyse hiç yer vermiyor. Kendisi

daha çok seçkin kadınlara yönelik çalışmalar yapan Teali-i Nisvan Cemiyeti'nin kurucusu idi - İnci Enginün'ün belirttiğine göre bu Cemiyet daha çok Ermeni'lerin meskun olduğu Gedikpaşa semtindeydi ve halk tarafından pek hoş karşılanmıyordu. Halide Edib'in en çok etkileşimde bulunduğu kadınlar, başta Nakiye Elgün olmak üzere muallime hanımlardı. Lübnan, Suriye'de okul kurduğu dönemlerde yanında götürdüğü muallimeler arasında Muazzez Tahsin Berkand da bulunuyordu. Halide Edib'in popüler kadın edebiyatına etkilerini araştırmak gerek. Türkiye'de feminist eleştiri geleneği yok sayılır;[4] kadın yazarlar da böyle bir birikimden yararlanamıyorlar, oysa Halide Edib'in yazdığı metinler "milliyetçi paradigma"nın sınırlarından kurtularak okunduğunda çok çeşitli açılımları olabilir; hem Türkiye'de kadın edebiyatı, hem de feminist tarih çalışmaları için kullanılabilir (Durakbaşa, 1995; 1996). Bu alana ilgi duyan birkaç erkek araştırmacı var: amatör ruhlu bir çalışma olarak Yahya Kanbolat'ın *Halide Edib Adıvar'ın Romanlarında Feminizm Sorunu* adlı yapıtını anmak isterim. Selim İleri ise bence Türkiye'deki kadın edebiyatının en duyarlı okuyucusu ve araştırmacısı.

Atölye çalışmasında, Nükhet Sirman'ın Halide Edib'i ele alış biçimi ise yeni bir perspektif getirdi. Nükhet Sirman'a göre, Halide Edib'in romanlarının ve düşünsel yazılarının ardındaki meta anlatı, "liberal hümanizm" olarak nitelenebilir; Halide Edib için milliyetçilik, bu serüven içinde yalnızca bir durak olarak değerlendirilmeli. Halide Edib, liberal hümanizmin insan ve birey anlayışını savunuyordu, ancak insanlık

değerlerine de kendi kültürünü bilerek ve özümseyerek ulaşılabileceğini düşünüyordu. Ona göre, İslâmîyet ve Hıristiyanlık, her ikisi de evrensel bir kardeşlik dinine kaynak oluşturabilirlerdi.

Bir başka tartışma konusu: Halide Edib'in çeşitli biçimlerde 'kamusal alan'a giriş çabaları ve Cumhuriyet'in ilk sürgünlerinden olmasının vurgulanmasıydı. Ayşegül Başbuğu-Yaraman, Halide Edib'in günlük gazete yazarı, dernek kurucusu ve hatip olarak vatanperverlik söylemi içinde kendini 'kamusal alan'da varedebildiğini, Cumhuriyet döneminde kurulacak olan 'yurttaşlık kimliği'ne öncülük ettiğini anlattı. Halide Edib, hem ilk kadın hatiplerdendi hem de paradoksal olarak, Cumhuriyet'in ilk yıllarında sürgüne zorlanarak suskunluğu istendi.[5]

Batı'da 'kadın kültürü'ne vurgu yapan feminist yaklaşımlara benzer bir şekilde, bizde de özellikle II. Meşrutiyet döneminde gelişen kadın hareketinde kadın ve erkek farkları üzerinden kurulan argümanlar önem kazanıyor. Örneğin Halide Edib'in yapıtlarında, "erkek inorganiktir, kadın organiktir" görüşü, kadının hem yaratıcılığı için hem de erkek dünyasının politik olarak düzeltimi için kadınlar adına bir olanak olarak sunuluyor. Nükhet Sirman, yukarıda sözü geçen Atölye'de duygu yüklü kadınlık ruhuna, kadının fedakârlıkla özdeşleşen toplumsal doğasına dayandırılan, bir 'ahlâksal kadınlık nosyonu'nun Halide Edib'in yapıtlarında gözlemlenebileceğini savundu.

Biyografi yazımının ana malzemesi belgelerdir; çeşitli nitelikteki belgeleri birbirleriyle konuşturabilmek ise buradaki

marifetinizi gösteriyor. Halide Edib'in anılarında dönemin ünlü şahsiyetleri nasıl anlatılıyor? Dönemin tanıklıklarını yazan Yahya Kemal, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Falih Rıfkı Atay gibi yazarların anılarında Halide Edib nasıl anlatılıyor? Bir kadın olarak siyaset alanında projeler önermesi, askeri istihbaratta görev alması, dış diplomatik bağlantıları sağlaması, erkek yazarlar tarafından sözbirliği edilmişçesine 'doyumsuz ihtiras' şeklinde yorumlanıyor; genel kanı, kadın iktidardan pay istememeli, onun kazanılmasında ne kadar payı olsa da. Yahya Kemal anılarında Halide Edib'ten şöyle sözediyor:

> "Muzafferiyeti müteakip Bursa'da otelde ziyaret ettim. Halide Edib ismini ve cismini ordudan ayırmıyordu; yeni başçavuş olmuştu; maamafih kendisini tahayyül ettiğim gibi bulmadım. Şan şöhret mes'elesinde fazla haris ve etrafına karşı epiy hasud olduğu hissediliyordu. Askerlik ve mücahitlik tarafı ile göze hoş görünmediği için hatta epiy gülünç göründüğü için müteezzi oldum. Maamafih bu bahsi kendisine açacak bir dosta düşman olabileceğini anlıyordum."

Yahya Kemal, zaferden sonra Halide Edib'in Amerikalılar'la Anadolu'da Kolejler açma düşüncesini yerine getirmediği için onlara karşı güç durumda kaldığını ve arzu ettiği siyasi kudreti bulamadığı için de rahatsız olduğunu söylüyor (Yahya Kemal, 1986: 39-40).

Halide Edib'in Mustafa Kemal'le olan sürtüşmesi de Kurtuluş Savaşı'ndan hemen sonra, yeni kadrolaşma içinde kendisine

yer verilmemesiyle ilgili olmalı. Ancak Münevver Ayaşlı'nın anılarında Falih Rıfkı'nın şu sözlerine yer veriliyor: "Halide Edib Hanım'ın Atatürk'le ihtilafı hiçbir zaman bir düşünce ve fikir ihtilafı değildi. Halide Edib-Atatürk ihtilafı, bir kadın-erkek ihtilafından başka birşey değildir" (Ayaşlı, 1973: 86).

Herhalde bir biyografi yazarı için Halide Edib'in Atatürk'le ilişkisini, çatışmasını anlamaya çalışmak çok önemli olacaktır. *The Turkish Ordeal*'da bazı ipuçları yakalamak mümkün; Türkçe anılarda ise Mustafa Kemal'in şahsiyetine ilişkin yaptığı değerlendirmeler otosansüre uğramış. Örneğin, Mustafa Kemal'i 'immoral' değil fakat "amoral', yani hiçbir ahlâk ilkesine bağlanmayan, ve hükmündeki insanların ahlâki değerlerine de önem vermeyen, despot bir dava adamı olarak anlatıyor (Adıvar, 1928: 169). İngilizce yayımlanan "Türkiye'de Diktatörlük ve Reformlar" başlıklı yazısında ise 1925'ten sonra rejimin kazandığı despotik nitelikleri ve "terör devri"ni anlatarak, Mustafa Kemal'le aralarındaki düşünsel ayrılıklara işaret ediyor. Bu yazıda, örneğin, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Başbakanlık tarafından denetim altına alınması ve İslâm cemaatinin devlet siyasetine bağlanmasını eleştiriyor (Adıvar, 1929).

Halide Edib'in hayatında öyle projeler var ki, bunları kendi yazdığı yaşamöyküsü içinde değerlendirmek, birçoklarına 'gülünç' ve 'havarilik' olarak görülen projeleri nasıl enerjiyle gerçekleştirdiğini kendi dilinden okumak gerekiyor. Münevver Ayaşlı gibi kadın yazarlar bile örneğin onun Suriye'deki okul kurma çabalarını bir tür "mektepçilik oyunu" olarak

nitelendiriyor, Anadolu'da Millî Mücadele'ye katılışını ise şöyle yorumluyordu:

> "Kendisi hakkında Anadolu'dan gelen haberler ve resimler hiç de sempatik değildi. Bütün bir millet, ölüm kalım mücadelesi veriyordu. Türk milleti en güç, en ulvi devrimi yaşıyordu. Millet öyle bir dram içinde iken kafası acaib sargılar ile sarılmış, ayağında pantalon, beygirin yuları bir elinde, öbür elinde kırbaç, Halide Hanım poz poz resimler çektiriyor, yok Halide Onbaşı, yok Halide Çavuş gibi manasız ve ciddiyetle telif edilmeyecek hallerdi bunlar... Ciddiyet nerede? Bilakis onun milletle alay eder gibi bir hali vardı resimlerde" (Ayaşlı, 1973: 84).

Halide Edib ise anılarında 1916-17 yıllarında Beyrut ve Şam Kız Okulları ve Aıntoura Yetimler Yurdu'nu kurma çabalarını ruhunu en çok tatmin eden faaliyetler olarak anlatıyor. Aıntoura Yetimler Yurdu'nda oynanmak üzere yazdığı piyes, *Kenan Çobanları*, bir Ermeni bestekâr tarafından bestelenerek sahneye konmuştu. Onun romanları dışında bu tür kenarda kalmış yapıtlarını, örneğin *Yolpalas Cinayeti* adlı cinayet romanını da dikkate almak gerekir. Selim İleri'nin dediği gibi, "bu yapıtın faşizm ve cinsellik üzerine de birşeyler söylediğini hiç düşündük mü?" (İleri, 1993:9).

Halide Edib'in başka diyarlarda, başka insanlara hizmet verme arzusu, ancak kadınca ve feminist bir bakış açısıyla, "bir kadının sınırlarına karşı verdiği savaş" olarak anlaşılabilir. *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda bu epik öykünün içinde gerçekten

de ayrıksı duran, “Kalaba Köyü ve Hayvan Dostlarım” -İngilizce anılarda, “People, Dogs and Horses”- adlı bir bölüm var, bütün o savaşın ve erkek dünyasının içinde Halide Edib’in kadın duyarlılığının belki de en çok okunduğu bölüm bu. Halide Edib’in Kalaba Köyü’nde atı Doru üzerinde dolaşırken düşlediği ülkeyi okuyoruz burada (Adıvar, 1962: 156-174; Adıvar, 1928: 191-229).

Halide Edib üzerine çalışmalarda aydınlatılması gereken başka bir konu, “manda meselesi”dir; bu konu, Kurtuluş Savaşı sırasındaki politik arayışlar hakkında da yeni bilgiler sağlayacak bir konudur. Halide Edib’in “Amerikan mandacısı” diye anılmasının nedeni, Millî Mücadele’nin başlamasından az önce, 4 Aralık 1918’de kurulan Wilson Prensipleri Cemiyeti’nin kurucu üyelerinden olmasındandır. Bu cemiyet İstanbul’da çoğunluğu gazeteci-yazar, profesör, doktor ve avukatlardan oluşan bir grup aydının Amerika’dan yardım almak umuduyla oluşturdukları bir kuruluştur. Kurucu üyeleri arasında Matbuat Cemiyeti başkanı Ali Kemal, ve belli başlı gazetelerin sahipleri ve başyazarları, Refik Halid Karay, Yunus Nadi Abalıoğlu, Celal Nuri İleri, Ahmet Emin Yalman gibi isimler ve en başta Halide Edib Hanım bulunuyordu. Bu dönemde birçok aydın, Wilson prensiplerinin 12. maddesinin uyandırdığı umutla, Amerika’yı kurtarıcı olarak görmüştür:

> “Şimdiki Osmanlı İmparatorluğu’nun Türklerle meskun kısımlarına tam bir hükümranlık hakkı tanınması, fakat bugün Türk hakimiyetinde bulunan diğer milliyetlere de

> tam bir emniyet içinde yaşama ve kolayca gelişme imkânının güvence altına alınması" (Tevetoğlu: 1988: 152).

Halide Edib, Zekeriya Sertel ve Sabiha Sertel'in öğrenimleri için Amerika'ya gönderilmesinde aracılık etmişti. Zekeriya Sertel anılarında Halide Edib'in Amerika'nın yardımını elde etme çabalarını şöyle anlatıyor:

> "Onun düşüncesi şuydu: Ordumuz kalmamış. Düşman kuvvetli, biz ise zayıftık. Dağınık ve perişan bir hale düştük. Bu durumda İngiltere, Fransa, İtalya gibi büyük düşmanlara karşı duramayız ve onları memleketten çıkaramayız. Bu kuvvetleri ancak Amerika'nın yardımıyla memleketten kovabiliriz.
>
> Halide Edib, Amerika'nın emperyalist bir devlet olmadığını sanıyor. Washington'un iyi niyetine inanıyordu. Türkiye'yi düştüğü felaket uçurumundan kurtarmak için Amerika bizden birşey istemeyecekti. Yalnız işgal kuvvetlerine karşı Türkiye'yi koruyabilmesi için Türkiye'nin Amerikan Mandası'na girmeyi kabul etmesi gerekiyordu. Biz Amerikan himayesine girerken, iktisadi yardım da görecek ve böylece hem işgalden kurtulmuş olacaktık, hem de bağımsızlığımıza kavuşarak kalkınma imkânları bulacaktık... Bu işte Halide Edib'in samimiyetinden ve iyi niyetinden şüphe etmek kolay değildir. Çünkü Halide Edib, romantik bir kadındı. Siyasetten anlamazdı; bütün hayatında temiz ve namuslu kalmıştı; son derece vatanseverdi. Bu düşüncesinde de

vatanı kurtarmak duygusundan başka bir neden aramak doğru olmaz" (Sertel, 1977: 93-95).

Halide Edib üzerine en duyarlı eleştiri-deneme yazılarını ben Selim İleri'den okudum.[6] Özellikle *Kamelyasız Kadınlar*'da Handan'ı edebiyatımızdaki kamelyasız kadınlardan biri olarak anlatışı beni çok etkilemişti. *Handan*'da bireysel başkaldırının, aşk ve kadın özgürlüğünün sayıklamalarla dile getirildiğini söylüyor, Selim İleri. Handan'ın Nazım'ı reddedişini, Hüsnü Paşa ile ilişkisindeki tensel bağımlılığı, ve Refik Cemal'le yasak aşkını kadın olarak arzuların ifadesi olarak anlatıyor; her ne kadar bu duygular 'femme fatal' kahramanın ölümü ile sonuçlansa da... Yapı Kredi Yayınları'ndan çıkan seçkide de Handan'ın sayıklamalarını içeren metin ile, *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'ndan Fikriye Hanım'ın Atatürk'e olan aşkını belgeleyen metni, seçkinin "Elem Çiçekleri" diye adlandırdığı bölümüne koymuş (İleri, 1983:152-202). Halide Edib'in otobiyografisi üzerine çalışırken, *The Turkish Ordeal*'da (Adıvar, 1928:264), Halide Edib'in cephede Salih Zeki'nin ölüm haberini duyduğunda hissettiklerini anlattığı bölümü okuduğumda, sanki Halide Edib'in ilk kocası ile ilişkilerindeki tutkuyu ve *Handan*'ı yazan kadını daha iyi anlayabilmiştim. Demek istediğim de bu, Halide Edib'i salt milliyetçi yazının odağında bir kadın yazar olarak okumak yerine, başka okuma olanaklarını da denediğimizde modernleşme tarihimizin duygular, kadın-erkek ilişkileri ve suskun kadın isyanlarına dair dip sularını da deşme fırsatını yakalayabiliriz.

***** *İktisat Dergisi,* Ekim ’98

1 Özgür Yayınları şimdiye kadar *Hatıralar I: Mor Salkımlı Ev, Romanlar I: Ateşten Gömlek, Romanlar II: Vurun Kahpeye, Romanlar III: Yolpalas Cinayeti* adlı yapıtları yayımladı. Yayın planı içinde *Hayat Parçaları, Sinekli Bakkal, Mev’ud Hüküm, Handan, Raik’in Annesi, Türk’ün Ateşle İmtihanı, Shakespeare Üzerine Yazılar* ve *Kadın Sorunu Üzerine Yazılar* var.

2 Bu Atölye’nin tümü olmasa da bir bölümünün bant kayıtları sağlıklı bir şekilde yapılabildi. Bunların Doç. Dr. Sema Uğurcan tarafından transkripsiyonu yapıldı ve Kütüphane’nin Sözlü Tarih Arşivine verildi.

3 Bu konuda bakınız: Sema Uğurcan, “Türk Kadın Yazarları Hakkında İnci Enginün’ün Görüşleri”, *İnci Enginün’e Armağan,* Dergâh, İstanbul, 1997.

4 Türkiye’de Kadın Edebiyatı ile ilgili feminist eleştiri alanında bir makale için bakınız: Saliha Paker, “Unmuffled Voices in the Shade and Beyond: Women’s Writing in Turkish” Helena Forsas-Scott (der.) *Textual Liberation-European Feminist Writing in the Twentieth Century* içinde*,* Routledge, Londra, 1991.

5 Bu konuda bkz. Başbuğu-Yaraman, Ayşegül, *Elinin Hamuruyla Özgürlük,* Milliyet, İstanbul, 1992. Bkz. Durakbaşa, Ayşe. *Reappraisal of Halide Edib for a Critique of Turkish Modernization,* Doktora Tezi, University of Essex, 1993.

6 Özgür Yayınevi’nin Halide Edib’in Bütün Eserleri dizisinde, her yapıt için bir bitiriş yazısı var ve bunu Selim İleri yazıyor; bunun çok isabetli bir seçim olduğunu düşünüyorum. Görsel malzeme ile başka bir ruh kazanan bu yapıtlar, Selim İleri’nin değerlendirmeleriyle bize yeni bir tat ve anlamda ulaşıyor.

KAYNAKÇA

Abadan-Unat, N. (1986) *Women in the Developing World: Evidence From Turkey.* Colorado: University of Denver.

Adıvar, Halide Edib. (1916) 'Talim ve Terbiye', *Türk Yurdu,* 15 Eylül 1332/1916. Vol XI, 19-25 ve 12 Ekim 1916, 27-42.

— (1926) *Memoirs of Halide Edib.* New York, Londra: The Century Company.

— (1928) *The Turkish Ordeal.* Halide Edib'in anıları, New York, Londra: John Murray.

— (1929) "Dictatorship and Reforms in Turkey', *The Yale Review,* Eylül. Vol. XIX: 27-44. (Türkçesi: "Türkiye'de Diktatörlük ve Reformlar" (çev. Mehmet Özden), *Türkiye Günlüğü*, 37, Kasım-Aralık 1995, 118-126).

— (1930a) *Turkey Faces West: A Turkish View of recent changes and their origin,* New Haven: Yale University Press, Londra: H. Milford, Oxford University Press.

— (1930b) "Three Sketches by Halide Edib: The Story of the Effe, Among the Children I Knew, The Witch of Kalaba', E. Rhys, C.A. Dawson-Scott (der.), *Tales from and Near* içinde, New York: Appleton and Company.

— (1935a) *The Clown and His Daughter,* Londra: Goorge Allen and Unwin Limited.

— (1935b) *Conflict of East and West in Turkey,* Jamia Millia Extension Lectures. Lahor: S.M. Ashraf.

— (1937) *Inside India,* Londra: George Allen an Unwin Limited.

— (1938) 'Bugünkü Hindistan', *Tan,* Mart-Nisan, n. 1032-1171.

— (1939) 'İngiltere ve İngilizler', *Akşam,* Haziran-Eylül, n. 7411-7501.

— (1956) *Dr. Abdülhak Adnan-Adıvar (Eşi Halide Edib tarafından).* İstanbul: Nurgök Matbaası.

— (1962) *Türk'ün Ateşle İmtihanı*, İstanbul: Can Yayınları.

— (1969) *Ateşten Gömlek,* İstanbul: Atlas Kitabevi; ilk basımı İngilizce, *The Shirt of Flame,* New York: Duffield and Company, 1924. Ayrıca *Daughter Smyrna a Story of the Rise of Modern Turkey on the Ashes of the Ottoman Empire* başlığıyla, (çev. Muhammed Yakup Khan), Lahor: Darul Kütup İslâmîa.

— (1974) *Handan,* İstanbul: Atlas Kitabevi.

— (1982) *Yeni Turan,* İstanbul: Atlas Kitabevi.

— (1982) *Seviyye Talip,* İstanbul: Atlas Kitabevi, beşinci baskı.

— (1963/1985) *Mor Salkımlı Ev,* İstanbul: Atlas Kitabevi, yedinci baskı.

Ahmad, F. (1980) 'Vanguard of a Nascent Bourgeoisie: The Social and Economic Policy of the Young Turks 1908-1918', Osman Okyar ve Halil İnalcık (der.), *Social and Economic History of Turkey (1871-1920)* içinde, 329-50.

— (1985) *İttihatçılıktan Kemalizme,* İstanbul: Kaynak Yayınları.

— (1989) 'Jön Türkler Döneminde Savaş ve Toplum 1908-1918', *Tarih ve Toplum,* 64, 47-56.

— (1991) *The Making of Modern Turkey,* Massachussets: Harper Collins Academic.

Ahmed, L. (1982) 'Feminism and Feminist Movements in the Middle East. A Preliminary Exploration: Turkey, Egypt. Algeria, People's Democratic Republic of Yemen', *Women's Studies International Forum,* 5 (52), 53-168.

Anderson, A. (1983) *Imagined Communities,* Londra: Verso.

Arat, Y. (1989) *The Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey*, Cranbury: Fairleigh Dickinson University.

Arı, O. (1986) 'Türkiye'de Sosyoloji Tarihi', Sevil Atauz (der.) *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi* içinde, Ankara: Sosyal Bilimler Derneği.

Asad, T. ve Dixon, J. (1985) 'Translating Europe's Others', Francis Barker vd. (der.), *Europe an Its Others* içinde, Colchester: University of Essex.

Asena, D. (1987) *Kadının Adı Yok,* İstanbul: Afa Yayınları.

Ayaşlı, Münevver (1973) *İşittiklerim, Gördüklerim, Bildiklerim*, Güryay matbaacılık.

Atadan, M. (1955) 'Ağabeyim Mustafa Kemal', *Milliyet,* Kasım 1955. İstanbul.

Banks, J.A. ve Banks, O. (1964) *Feminism and Family Planning in Victorian England,* Liverpool University Press.

Banks, O. (1986) *Becoming a Feminist.* Brighton. Sussex: Wheatsleaf Books.

Barrett, M. (1987) 'The Concept Difference', *Feminist Review,* 26, 29-41.

Barker-Benfield, G.J. (1989) 'Marry Wollstonecraft: Eighteenth Century Commonwealth Woman, *Journal of the History of Ideas,* L (1).

Bauman, Z. (1988) 'Is There a Postmodern Society', *Theory, Culture and Society,* 5. 217-37.

Benhabib, S. ve Cornell, D. (1988) *Feminism as Critique,* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Benstock, S. (1988) *The Private Self,* Londra: Routledge.

Beck, L. ve Keddie, N. (1978) *Women in the Muslim World.* Cambridge, Harvard Un. Press.

Berkes, N. (1936) 'Sociology in Turkey', *American Journal of Sociology,* 2, 238-46.

— (1959) *Turkish Nationalism and Western Civilization.* Londra: Georg Allen and Unwin Ltd.

Berktay, F. (1990) 'Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?', Ş. Tekeli (der.) *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, İstanbul:

İletişim Yayınları.

Berman, M. (1990) *All That Is Solid Melts Melts Into Air: The Experience of Modernity,* Londra: Verso. (beşinci baskı).

Beşikçi, İ. (1991) *Türk Tarih Tezi Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu,* Ankara: Yurt- Kitap Yayın.

Betin, S. Ü. (1951) *Atatürk İnkılabı ve Ziya Gökalp-Yahya Kemal-Halide Adıvar*, İstanbul.

Birkett, D. (1989) *Spinsters Abroad: Victorian Lady Explorers,* Oxford: Basil Blackwell.

Birnbaum, H. ve Vryonis, S. (der.) (1972) *Aspects of the Balkans: Continuity and Change,* Mouton.

Bloch, M. ve Bloch, J.H. (1980) 'Women and the Dialectics of Nature in Eighteenth Century French Thought', Carol MacCormack ve Marilyn Strathern (der.) *Nature, Culture and Gender* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.

Blom, I. (1991) 'Global Women's History: Organising Principles and Cross-Cultural Understandings', Karen Offen ve Ruth R. Pierson ve Jane Rendall (der.) *Writing Women's History: International Perspectives* içinde, 135-149.

Bock, G. (1989) 'Women's History and Gender History: Aspects of an International Debate', *Gender and History,* 1 (1), 7-30.

— (1991) 'Challenging Dichotomies: Perspectives on Women's History', Karen Offen ve Ruth R. Pierson ve Jane Rendall (der.) *Writing Women's History International Perspectives* içinde, 1-23.

Bologh, R.W. (1990) *Love or Greatness: Max Weber and Masculine Thinking - A Feminist Inquiry,* Londra: Unwin Hayman Ltd.

Boudhiba, A. (1985) *Sexuality in Islam,* Londra: Routledge and Kegan Paul.

Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge: Cambridge University Press.

— (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste,* (çev. Richard Nice), Londra: Routledge and Kegan Paul.

Brody, M. (1983) 'Mary Wollstonecraft: Sexuality and Women's Rights', D. Spender (der.) *Feminist Theorists* içinde, Londra: Women's Press.

Brown, B.C. (der.) (1960) *Isabel Fry (1869-1958): Portrait of a Great Teacher,* Londra: Arthur Barker.

Caplan, P. (1988) 'Engendering Knowledge'. *Anthropology Today,* 4 (5), 8-12.

Caporal, B. (1982) *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını (1919-1980),* Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Cindoğlu, D. (1991) Re-viewing Women: Images of Patriarchy and Power in Modern Turkish Film, Buffalo: State University of New York at Buffalo, yayınlanmamış doktora tezi.

Çakır, S. (1989a) 'Osmanlı Kadınları Esirgeme Derneği', *Toplum ve Bilim,* Bahar, n. 45.

— (1989b) 'Bir Osmanlı Kadın Örgütü Osmanlı Müdâfaa-ı Hukuk-u Nisvan Cemiyeti', *Tarih ve Toplum,* (66), 16-21.

— (1991) *II. Meşrutiyet'te Osmanlı Kadın Hareketi ve Kadın Dünyası Dergisi,* Doktora tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çakır, S. (1994) *Osmanlı Kadın Hareketi,* İstanbul: Metis Yayınevi

Çoker, F. (1989) 'Tanzimat'ın Getirdiği Hukuk Kurumları ve İşlevleri', *Tarih ve Toplum,* 71, 16-20.

Connell, R.W. (1987) *Gender and Power,* Londra: Polity.

Cornell, D. ve Thurschwell (1988) 'Feminism, Negativity, Intersubjetivity', Seyla Benhabib ve Drucilla Cornell, (der.) *Feminism As Critique* içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dauphin. vd. (1991) 'Women's Culture and Women's Power: Issues in French Women's History', Karen Offen ve Ruth R. Pierson ve Jane Rendall (der.) *Writings Women's History: International Perspectives* içinde, 107-133.

Davis, N.Z. (1976) 'Women's History in Transition: The European Case', *Feminist Studies,* 3/4, 83-103.

Denzin, N.K. (1989) *Interpretive Biography,* Londra: Sage Publications.

Dodd, P. (1986) 'Criticism and the Autobiographical Tradition', P. Dodd (der.) *Modern Selves* içinde. Londra: Frank Cass and Company Ltd.

Duben, A. (1985) "Nineteenth and Twentieth Century Ottoman Turkish Family and Household Structures', T. Erder (der.) *Türk Toplumunda Aile* içinde, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği.

Duben A. ve Behar, C. (1991) *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940,* Cambridge: Cambridge University Press.

Durakbaşa, A.N. (1987) *The Formation of Kemalist Female Identity A Historical-Cultural Perspective,* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, yayınlanmamış master tezi.

— (1988) 'Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu', *Tarih ve Toplum,* (51) 39-43.

— (1995) "Feminist Tarih Açısından Otobiyografiler: Halide Edib", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, sayı 3.

— (1996) "Feminist Tarih Yazımı Üzerine Notlar", Serpil Çakır ve Necla Akgökçe (der.) *Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Dyhouse, C. (1989) *Feminism and the Family in England 1880-1939,* Oxford: Basil Blackwell.

Ellison, G.M. (1915) *An English Woman in a Turkish Harem,* Londra: Methuen Co. Ltd.

— (1922) *The Disadvantages of Being A Woman,* Londra: A.M. Philpot Ltd. The blue booklets. No. 4.

— (1923) *An English Woman in Angora,* Londra: Hutchinson & Co.

— (1928) *Turkey To-day,* Londra: Hutchinson & Co. Ltd.

— (1999) *Ankara'da Bir İngiliz Kadını* çev. Osman Olcay İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Elshtain, J.B. (1981) *Public Man, Private Woman,* Oxford: Martin Robertson & Company.

Enginün, İ. (1978) *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi,* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları (1996, Ankara: MEB Yayınları).

Erbulak, F. (1984) *60 Günlük Birşey*, İstanbul: Ararat Yayınları.

Erden, F. (1964) 'Halide Edip Hanım'ın Bilinmeyen veya Az Bilinen Tarafları ve Türkocağı ile Alakalı Hatıraları', *Türk Yurdu,* Kasım, 17-30.

Eren, N. (1963) *Turkey Today - and Tomorrow,* Londra: Pall Mall Press.

Ergun, D. (1983) 'Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Sosyoloji ve Gelişmesi,', *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,* 8, 2160-2163. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ersanlı, B. (1987) 'Birinci Türk Tarih Kongresi 1932 - Türklükten Yurttaşlığa', *Toplum ve Bilim,* 31/39, 81-104.

Ertürk, Y. (1990) 'Doğu Anadolu'da Modernleşme ve Kırsal Kadın', Ş. Tekeli (der.) *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Evans, M. (1990) 'The Problem of Gender for Women's Studies', *Women's Studies International Forum,* 13 (5), 457-62.

Evin, A.Ö. (1983) *Origins and Development of the Turkish Novel,* Minneapolis: Bibliotheca Islamica.

Farag, N. (1969) *al-Muqtataf 1876-1900: A Study of the Influence o Victorian Thought on Modern Arabic Thought,* Oxford: Oxford University, yayımlanmamış doktora tezi.

Findley, C. (1960) *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire,* Princeton.

Finkel, A. ve Sirman, N. (der.) (1989) *State and Politics in Turkey*, Londra: Routledge.

Flax, J. (1987) 'Post Modernism and Gender Relations in Feminist Theory', *Signs,* 12 (4) 621-643.

Forsas-Scott, H. (1991) *Textual Liberation: European Feminist Writing in the Twentieth Century,* Londra: Routledge.

Fraser, N. ve Nicholson, L. (1988) 'Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism', *Theory, Culture and Society,* 5, 373-94.

Frey, F.W. (1965) *The Turkish Political Elite,* Cambridge.

Gardiner, J. (1988) 'What is Women's History?', *What is History Today?* içinde, Londra: Macmillan Ed. Ltd.

Gatens, M. (1983) 'A Critique of Sex/Gender Distinction', *Intervention,* Şubat.

Geertz, C. (1973) 'The Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture', *The Interpretation of Culture* içinde, U.S.A: Basic Books.

Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism,* Ithaca ve Londra: Cornell University Press.

Georgeon, F. (1982) 'Les Foyers Turcs à L'epoque Kémaliste (1923-1931)', *Turcica,* XIV, 168-215.

Georgeon, F. (1986) *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri-Yusuf Akçura* (1876-1935) Ankara Yurt Yayınları.

Gould, J. (1987) 'Women's Military Services in First World War Britain', *Behind the Lines: Gender and The Two World Wars* içinde, New Haven: Yale University Press.

Gökalp, Z. (1963) *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak,* Ankara: Ayyıldız Matbaası.

— (1976) *Türkçülüğün Esasları,* Ankara: Kültür Bakanlığı.

Göle, N. (1991) *Modern Mahrem,* İstanbul: Metis Yayınları.

Graham-Brown, S. (1988) *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950,* Londra: Quartet Books.

Grimshaw, J. (1989) 'Mary Wollstonecraft and the Tensions in Feminist Philosophy', *Radical Philosophy,* (52), 11-17.

Guest, R. ve John, A.V. (1989) *Lady Charlotte: A Biography of the Nineteenth Century,* Londra: Weidenfeld and Nicolson.

Gusdorf, G. (1956/1980 çev.) 'Conditions and Limits of Autobiography', J. Olney (der.) *Autobiography: Essays-Theoretical and Critical* içinde, Princeton: Princeton University Press.

Günyol, V. (1982) *Daldan Dala,* İstanbul: Adam Yayıncılık.

Halberg, M. (1989) 'Feminist Epistemology: An Impossible Project?', *Radical Philosophy,* 53, 3-7.

Hammami, R. ve Rieker, M. (1988) 'Feminist Orientalism and Orientalist Feminism', *New Left Review,* 170.

Harding, S. (1986) 'The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory', *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 11 (4).

Hatem, M. (1986) 'The Enduring Alliance of Nationalism and Patriarchy in Muslim Personal Status Laws: The Case of Modern Egypt', *Feminist Issues,* Bahar, 19-43.

Heper, M. (1985) *The State Tradition in Turkey,* Humberley: The Esthen Press.

Herstein, S.R. (1985) *A Mid-Victorian Feminist: Barbara Leigh Smith Bodichon,* New Haven ve Londra: Yale Un. Press.

Heyd, U. (1950) *Fondations of Turkish Nationalism,* Londra.

Hobsbawm, E. ve Ringer, T. (der.) (1989) *The Invention of Tradition,* Cambridge: Cambridge Un. Press. (beşinci baskı).

Hourani, A. (1968) 'Ottoman Reform and the Politics of Notables', W.R. Polk ve R.L. Chambers (der.), *Beginnings of Modernization in the Middle East The Nineteenth Century* içinde, Chicago ve Londra: The Univeristy of Chicago Press.

Huntington ve Moore (1970) *Authoritarian Politics in Modern Society the Dynamics of Established One-Party Systems,* New York: Basic Books.

Israel, Kali A.K. (1990) 'Writing inside the Kaleidescope: Re-representing Victorian Women Public Figures', *Gender and History,* Bahar, 2 (I): 40-48.

Işın, E. (1988) 'Tanzimat, Kadın ve Gündelik Hayat', *Tarih ve Toplum,* 51, 150-55.

Ilgaz-Muhteremoğlu, A. (1985) 'Dişi ne demek?', *Sanat Olayı,* 37.

İleri, Selim (1983) *Kamelyasız Kadınlar*, İstanbul: Yazko Yayınları.

— (1993) *Halide Edib Adıvar - Seçmeler*, İstanbul: YKY.

İlyasoğlu, A. (1983) 'Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları', *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,* 8, 2164-2174, İstanbul: İletişim Yayınları.

İlyasoğlu, A. ve İnsel, D. (1984) *Türkiye'de Dergiler Ansiklopediler (1849-1984),* İstanbul: Gelişim Yayınları.

İnan, A. (1962) *The Emancipation of the Turkish Woman,* Paris: Unesco.

— (1968) *Atatürk ve Türk Kadın Haklarının Kazanılması,* İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, İkinci baskı.

— (1971) *Atatürk'ten Yazdıklarım,* İstanbul: İş Bankası Yayınları.

— (1969/1988) *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün Elyazıları,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, ikinci baskı.

İz, F. (1978) 'Khalide Edib', *Encyclopedia of Islam,* E.J. Brill (der.), Vol. IV.

Jayawardena, K. (1989) *Feminism and Nationalism in the Third World,* Londra ve New Jersey: Zed Book Ltd.

Jelinek, E. (der.) (1980) *Women's Autobiography.* Londra: Indiana University Press.

Jowkar, F. (1988) 'Honor and Shame: A Feminist View From Within', *Feminist Issues,* Bahar, 45-65.

Kağıtçıbaşı, Ç. (1983) *Sex Roles, Family and Community in Turkey,* Indiana University Press.

Kanbolat, Yahya (1986) *Halide Edib Adıvar'ın Romanlarında Feminizm Sorunu*, Ankara: Bayır Yayınları.

Kandiyoti, D. (1988a) 'Bargaining with Patriarchy'. *Gender and Society,* 2 (3), Eylül, 274-290.

— (1988b) 'Slave Girls. Temptresses and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel', *Feminist Issues,* 8 (1), 35-50.

— (1989a) ‘Women and Islam: What are the Missing Terms?’, *Dossier* 5/6. Aralık 1988 - Mayıs 1989, 5-9.

— (1989b) ‘Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?’ N. Yuval - Davis ve F. Anthias (der.) *Woman-Nation-State* içinde, Londra: Macmillan.

— (1990) ‘Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar’, Ş. Tekeli (der.) *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

— (1991) *Women, Islam and the State,* Londra: Macmillan.

Kaplan, C. (1986) *Sea Changes,* Londra: Verso.

Karal, E.Z. (1956) *Atatürk’ten Düşünceler,* Ankara.

— (1959) ‘History-writing in Turkey’, *Middle Eastern Affairs,* Ekim, 318-325.

Karaosmanoğlu, Y.K. (1969) *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları,* Ankara.

Karpat, K.H. (1963) ‘The People’s Houses in Turkey: Establishment and Growth’, *Middle East Journal,* 17, 55-67.

Kazancıgil, A. ve Özbudun, E. (1981) *Atatürk Founder of a Modern State,* Londra: C. Hurst & Company.

Kedourie, E. (1971) ‘Young Turks, Freemasons and Jews’, *Middle Eastern Studies,* VII (i). 89-104.

Kemal, Y. (1968) ‘Halide Edib Hanım’, *Siyasi ve Edebî Portreler,* 30-40. İstanbul.

— (1973) *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasi ve Edebî Hatıralarım,* İstanbul.

Keyder, Ç. (1982) *Dünya Ekonomisi İçinde Türkiye (1923-1929),* Ankara: Yurt Yayınevi.

— (1987) *State and Class in Turkey,* Londra: Verso.

Kızıltan, M. (1990) ‘Öncü Bir Kadın Yazar: Fatma Aliye Hanım’, *Journal of Turkish Studies,* Vol. 14. 283-322.

Koloğlu, O. (1989) ‘Tanzimat’ın Yankıları’, *Tarih ve Toplum,* 71, 12-16.

— (1989) ‘Fransız Devrimi’nin Doğu’ya Bakışı’, *Tarih ve Toplum,* 67, 28-33.

Kristeva, J. (1981) ‘Oscillation Between Power and Denial’, Marks ve Courtivron (der.) *New French Feminisms* içinde, New York: Shocken.

Kuntay, C. (1976) *Üç İstanbul,* İstanbul.

Laqeur, T. (1987) ‘Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology’, Catherine Gallagher ve Thomas Laqeur (der.) *The Making of the Modern Body* içinde, Londra: University of California Press.

Laughess, L.L. ve Frank, G. (1985) *Lives: An Anthropological Approach to Biography,* Novato, California: Chandler and Sharp Publishers, Inc.

Lazreg, M. (1988) ‘Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria’, *Feminist Studies,* 14 (1), 81-107.

Lewis, B. (1953) 'History-writing and National Revival in Turkey', *Middle Eastern Affairs,* IV, 218-27.

— (1961) *The Emergence of Modern Turkey,* Oxford: Un. Press.

Lloyd, G. (1984) *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy,* Londra.

— (1986) 'Selfhood, War, and Masculinity', C. Pateman ve E. Gross (der.). *Feminist Challenges: Social and Political Theory* içinde, Londra: Allen and Unwin.

Lord Kinross (1964) *Atatürk: the Rebirth of a Nation,* Londra: Weidenfeld and Nicolson.

Lovibond, S. (1990) 'Feminism and Postmodernism', *New Left Review,* 178, 5-28.

Lugones, C.M. ve Spelman V.E. (1983) 'We Have Got a Theory for You: Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for the Woman's Voice', *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 6 (6), 573-81.

Marcus, A. (1985) 'Men, Women and Property', *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 36 (2), 137-163.

Mardin, Ş. (1961) 'Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey', *Comparative Studies in Society and History,* 3, 250-271.

— (1962) *The Genesis of Young Ottoman Thought,* Princeton Un. Press.

— (1969) 'Power, Civil Society, and Culture in Ottoman Empire', *Comparative Studies in Society and History,* 11 (3).

— (1971) 'Ideology and Religion in the Turkish Revolution', *International Journal of Middle Eastern Stuties,* 2 (3), 197-211.

— (1974) 'Superwesternization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the 19th Century', R. Benedict ve E. Tümertekin (der.) *Turkey: Geographical and Social Perspectives* içinde, Leiden: E.J. Brill.

— (1981) 'Religion and Secularism in Turkey', Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (der.) *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, Londra: C. Hurst and Co. 191-219.

— (1983) *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908,* İstanbul: İletişim Yayınları.

— (1984a) 'Note On The Transformation of Religious Symbols in Turkey', *Turcica,* 16, 115-127.

—(1984b) 'Aydınlar ve Ülgener', *Toplum ve Bilim*, sayı 24, 9-15.

— (1990a) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset,* İstanbul: İletişim Yayınları.

— (1990b) *Siyasal ve Sosyal Bilimler,* İstanbul: İletişim Yayınları.

— (1991a) *Türkiye'de Din ve Siyaset,* İstanbul: İletişim Yayınları.

— (1991b) *Türk Modernleşmesi,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Mc. Carthy, J. (1983) 'Foundations of the Turkish Republic: Social and Economic Change, *Middle Eastern Studies,* Nisan.

Mc C. Pastner, C. (1978) 'Englishmen in Arabia: Encounters with Middle Eastern Women', *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 1 (21), 309-23.

Mc Robbie, A. (1984) 'All That Is Solid Melts Into Air', *Feminist Review,* (18), 129-130.

Mernissi, F. (1975) *Beyond The Veil,* New York: John Wiley.

Mert, N. (1983) *A Study On the Changing Ottoman Clothing Habits,* yayımlanmamış bitirme tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Moi, T. (1987) *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory,* Londra, New York: Routledge.

Molyneux, M. (1986) 'Mobilization Without Emancipation? Women's Interests, State and Revolution', R. Fagen vd. (der.) *Transition and Development* içinde.

— (1991) 'The Woman Question in the Age of Perestroika' *New Left Review*. 183, 23-49.

Monteith, M. (der.) (1986) *Women's Writing: A Challenge to Theory*. Brighton: Harvester Press.

Moran, B. (1977) 'Alafranga Züppeden Alafranga Haine', *Birikim,* Mayıs, 1977.

Myers, M. (1982) 'Reform or Ruin: A Revolution in Female Manners', *Studies of 18th Century Culture,* 11.

— (1988) 'Pedagogy as Self-Expression in Mary Wollstonecraft: Exorcising the Past, Finding A Voice', S. Benstock (der.), *The Private Self* içinde, Londra: Routledge.

Nairn, T. (1988) *The Enchanted Glass: Britain and Its Monarchy*, Londra: Hutchinson Radius.

Nisbet, R. (1986) *The Making Modern Society,* Londra: The Harvester Press.

Nokta (1987) 'Türbanlı Feministler', 20 Aralık, İstanbul.

Nussbaum, F.A. 'Eighteenth-century Women's Autobiographical Commonplaces', S. Benstock (der.) *The Private Self* içinde, Londra: Routledge.

Oakely, A. ve Mitchell, J. (1976) *The Rights and Wrongs of Woman,* Harmondsworth: Penguin.

Okely, J. (1975) 'The Self and Scientism', *Journal of the Social Anthropology Society Oxford,* 6 (3): 171-188.

— (1986) *Simone de Beauvoir: A Re-reading,* Londra: Virago.

— (1991) 'Defiant Moments: Gender, Resistance and Individuals', *Man,* 26 (1): 3-22.

Okely, J. ve Callaway, H. (der.) (1992) *Anthropology as Autobiography,* Londra, New York: Routledge.

Olney, J. (1980) *Autobiography: Essays-Theoretical and Critical,* Princeton University Press.

Onar, S.S. (1983) "İslâm Aile Hukuku ve Mecelle', *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi,* İletişim Yayınları: l. 3, 583.

Ozankaya, Ö. (1984) 'Laiklik Öncesi Dönemde Şemseddin Sami'nin Aile Düzenine İlişkin Görüşleri', T. Erder, (der.) *Türkiye'de Ailenin Değişimi* içinde, Ankara: Sosyal Bilimler Derneği Yayınları.

Öncü, A. (1982) "Uzman Mesleklerde Türk Kadını", (der.) Abadan-Unat, N. *Türk Toplumunda Kadın*, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği.

Özbay, F. (der.) (1986) *The Study of Women in Turkey: An Anthology,* Unesco ve Turkish Social Science Association.

Özbudun, E. (1981) 'The Nature of The Kemalist Political Regime', Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (der.) *Atatürk Founder of a Modern State* içinde, Londra: Hurst & Co.

Paker, S. (1991) "Unmuffled Voices in the Shade and Beyond: Women's Writing in Turkish', Helena Forsas-Scott (der.) *Textual Liberation: European Feminist Writing in the Twentieth Century* içinde, Londra: Routledge.

Parla, T. (1985) *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp,* Leiden: E.J. Brill.

— (1989) *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm,* İstanbul: İletişim Yayınları.

— (1991) *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakarı,* Vol. I-II, İstanbul: İletişim Yayınları.

Parsons, Susan F. (1987) 'Feminism and The Logic of Morality', *Radical Philosophy,* 47, 2-12.

Peneff, J. (1990) 'Myths in Life Stories', R. Samuel ve P. Thompson (der.) *The Myths We Live By* içinde, Londra, New York: Routledge.

Peristiany, J.G. (1965) *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society.* Londra: Weidenfeld and Nicholson.

Perrot, M. (1987) 'The New Eve and the Old Adam: Changes in French Women's Condition at the Turn of the Century', *Behind the Lines: Gender an the Two World Wars* içinde, New Haven: Yale Un. Press.

Peterson, M.J. (1973) 'The Victorian Governess' Status Incongruence in Family and Society', Martha Vicinus (der.) *Suffer and Be Still: Women in the Victorian Age* içinde, Bloomington, Londra: Indiana University Press.

— (1984) 'No Angels in the House', *American Historical Review,* (89), 677-708.

Plummer, K. (1983) *Documents of Life,* Londra: Allen and Unwin.

Plumwood, V. (1989) 'Do we Need a Sex/-Gender Distinction', *Radical Philosophy* 51, 2-11.

Pocock, D. (1973) 'The Idea of a Personal Anthropology', ASA Konferansına sunulan tebliğ, Oxford.

Polanyi (1957) *The Great Tranformation,* Boston: Beacon Press.

Poovey, M. (1988) 'Feminism and Deconstruction', *Feminist Studies,* 14 (1), 51-65.

Robertson, R. (1990) 'After Nostalgia? Wilful Nostalgia and The Phases of Globalization' Bryan Turner (der.) *Theories of Modernity and Postmodernity* içinde, Londra: Sage Publications.

Robertson, R. ve Lechner, F. (1985) 'Modernization, Globalization an the Problem of Culture in World System Theory', *Theory Culture and Society,* 2 (3), 103-18.

Roper, M. ve Tosh, J. (1991) 'Historians and the Politics of Masculinity', Michael Roper ve John Tosh (der.) *Manful Assertions: Masculinities in Britain since 1800* içinde, Londra ve New York: 1991.

Rustow, D.S. ve Penrose, T. (1981) *The Mediterranean Challenge: V: Turkey and the Community,* Sussex European Papers, No. 10, Sussex: University of Sussex.

Sabbah, A.F. (1984) *Woman in the Muslim Unconscious,* Londra: Pergamon Press.

Safa, P. (1935) *Türk İnkılabına Bakışlar,* İstanbul: Kanaat Kitabevi.

Said, E.W. (1987) *Orientalism,* Londra: Penguin Books.

Samuel, R. ve Thompson, P. (1990) *The Myths We Live By,* Londra, New York: Routledge.

Scholte, B. (1974) 'Toward A Reflexive and Critical Anthropology', D. Hymes (der.) *Reinventing Anthropology* içinde, New York: Vintage Books.

Schwegman, M. (1991) 'The Future of Women's History', *Gender and History,* 3 (2): 129-147.

Scott, J.W. (1986) 'Gender: A Useful Category of Historical Analysis', *American Historical Review,* Vol. 91, n. 5.

— (1988) 'Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or the Uses of Postructuralist Theory for Feminism', *Feminist Studies,* 14 (17.

Segal, L. (1988) *Is the Future Female?* Londra: Virago Press.

Selahaddin Asım (1989) *Osmanlıda Kadınlığın Durumu* (der.) Metin Martı, İstanbul: Arba.

Şeni, N. (1984) 'Ville Ottomane et Representation du Corps Féminine' *Les Temps Modernes*, Temmuz/Ağustos, 456-7.

Sertel, Zekeriya (1977) *Hatırladıklarım, (1905-1950)*, İstanbul: Gözlem Yayınları.

Shanley, M.L. (1989) 'Epilogue- the Search for Spousal Equality: A Legacy for Feminists', *Feminism, Marriage and the Law in Victorian England* içinde, Princeton: Princeton Un. Press.

Sharawi, H. (1986) *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist* (çev. ve giriş Margot Badran), Londra: Virago Press.

Shaw, S.J. (1968) 'Some Aspects of the Aims an Achievements of the Nineteenth-Century Ottoman Reformers', W.R. Polks ve R.L. Chambers (der.) *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century* içinde, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.

Shaw, S.T. ve Shaw, E.K. (1977) *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey,* Vl. I-II, Cambridge: Cambridge Un. Press.

Sirman, N. (1989) 'Turkish Feminism: A Short History', *Dossier* 5/6, Aralık 1988- Mayıs 1989, 20-25.

— (1989) 'Feminism in Turkey: A Short History' *New Perspectives on Turkey* 3: 1. Sonbahar 1989.

Sönmez, E. (1969) *Turkish Women in Turkish Literature of the 19th Century,* Londra: E.J. Brill.

— (1973) 'Halide Edib Adıvar and Turkish Feminism', *Die Welt des Islams,* XIV (-4), 81-115.

Spacks, P. (1980) 'Selves in Hiding', E. Jelinek (der.) *Women's Autobiography* içinde, Londra: Indiana University Press.

— (1988) 'Female Rhetorics', S. Benstock (der.) *The Private Self* içinde, Londra: Routledge.

Spender, D. (1982) *Women of Ideas,* Londra: Routledge and Kegan Paul.

Stanley, L. (1992) *The Autobiographical I: The Theory and Practice of Feminist Autobiography,* Manchester, New York: Manchester University Press.

Stauth, G. ve Turner, B.S. (1988) 'Nostalgia, Postmodernism and the Critique of Mass Culture', *Theory, Culture and Society,* 5, 509-26.

Summers, A. (1988) *Angels and Citizens: British Women as Military Nurses, 1854-1914.*

Tanpınar, A.H. (1969) *Edebiyat Üzerine Makaleler,* İstanbul.

Taşkıran, T. (1973) *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları,* Ankara: Başbakanlık Basımevi.

— (1976) *Women in Turkey,* İstanbul: Red House Press.

Tekeli, Ş. (1986) 'The Meaning and Limits of Feminist Ideology in Turkey' F. Özbay (der.) *The Study of Women in Turkey: An Anthology* içinde, Unesco ve Turkish Social Science Association.

— (1988) *Kadınlar İçin,* İstanbul: Alan Yayıncılık.

— (1989) 'Women in the Changing Political Associations of the 1980's' A. Finkel N. Sirman (der.) *State and Politics in Turkey* içinde, Londra: Routledge.

— (1990) *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Tevetoğlu, F. (1988) 'Wilson Prensipleri Cemiyeti', *Millî Mücadele Yıllarındaki Kuruluşlar,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Tezel, Y.S. (1982) *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi (1923-1950),* Ankara: Yurt Yayınevi.

Tomaselli, S. (1985) 'The Enlightenment Debate On Women', *History Workshop Journal,* Bahar, 1985.

Tonkin, E. (1990) 'History and the Myth of Realism' R. Samuel ve P. Thompson (der.) *The Myths We Live By* içinde, Londra, New York: Routledge.

Toprak, Z. (1980) 'Türkiye'de Korporatizmin Doğuşu', *Toplum ve Bilim,* 12, 41-49.

— (1982) *Türkiye'de Millî İktisat (1908-1918),* Ankara: Yurt Yayınları.

— (1986) 'The Family, Feminism and the State During the Young Turk Period, 1908-1918', *Workshop on Turkish Family and Domestic Organization* atölyesinde sunulan tebliğ, New York, 23-25 Nisan.

— (1988a) 'Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti, Kadın Askerler ve Millî Aile', *Tarih ve Toplum,* 51, 162-6.

— (1988b) 'Halk Fırkasından Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası', *Tarih ve Toplum,* 51, 30-31.

— (1989) 'Tanzimat Ekonomisi ve "Günah Keçisi"', *Tarih ve Toplum,* 71, 21-22.

Tunaya, T.Z. (1984) *Türkiye'de Siyasal Partiler,* cilt I, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Tunçay, M. (1989) *T.C.'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931),* İstanbul: Cem Yayınevi, (ikinci baskı.)

Turner, B. (der.) (1990) *Theories of Modernity and Postmodernity,* Londra: Sage Publications.

Turner, V. (1964) *The Ritual Process.* Chicago: Aldine.

Tylee, C.M. (1990) 'Memoirs of a Generation', *The Great War and Women's Consciousness,* Londra: Macmillan.

Uçman, A. (1984) 'Türk Edebiyatında Kadın Hikâyeciler ve Romancılar', *Kadın Ansiklopedisi,* Vol. II, İstanbul.

Uşaklıgil, H.Z. (1969) *Kırk Yıl,* İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya. (1979) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul Ülken Yayınları.

Van Reijen W. (1988) 'The Dialectic of Enlightenment Read as Allegory', *Theory, Culture and Society,* 5, 409-29.

Vicinus, M. (1985) *Independent Women: Work and Community for Single Women 1850-1920,* Chicago: University of Chicago Press.

Webster, Sheila K. (1982) 'Women, Sex, and Marriage in Moroccan Proverbs', *International Journal of Middle Eastern Studies,* 14, 173-184.

Wellmer, A. (1984) 'On the Dialectic of Modernity and Postmodernity', *Praxis International,* 4 (4), 337-62.

Who Was Who (1941) 'Grace Ellison',Vol. III: 415, Londra: Adam and Charles Bleak.

Wollstonecraft, M. (1988) *Vindication of the Rights of Woman,* Londra ve Harmondsworh, Middlesex: Penguin Classics.

Worsnop, J. (1990) 'A Reevaluation of "The Problem of Surplus Women" in 19th Century England', *Women's Studies International Forum,* 13 (1/2), 21-31.

Yahya Kemal (1986) *Siyasi ve Edebî Portreler*, İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü.

Yuval-Davis, N. ve Anthias, F. (der.) (1989) *Woman-Nation-State,* Londra: Macmillan.

Yücebaş, H. (1964) *Bütün Cepheleriyle Halide Edib,* İstanbul: İnkılab ve Aka Kitabevi.