

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ERKEN DÖNEM CUMHURİYET’TE GENÇ
KADIN İNTİHARLARI

TUŞEN OLGUNLU ATLIHAN
2501130555

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. İNCİ ÖZKAN KERESTECİOĞLU

İSTANBUL – 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : TUŞEN OLGUNLU ATLIHAN Numarası : 2501130555
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : KADIN ÇALIŞMALARI Danışmanı : DOÇ.DR.İNCİ ÖZKAN
KERESTECİOĞLU
Tez Savunma Tarihi : 04.09.2019 Saati : 13:00
Tez Başlığı : ERKEN DÖNEM CUMHURİYET'TE GENÇ KADIN İNTİHARLARI

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ.DR.İNCİ ÖZKAN KERESTECİOĞLU		KABUL
2-DR.ÖGR.ÜYESİ EYLEM ÖZDEMİR		Kabul
3-DR.ÖGR.ÜYESİ ELİF ÇAĞLI KAYNAK		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-DR.ÖGR.ÜYESİ BERRİN OKTAY YILMAZ		
2-DR.ÖGR.ÜYESİ SEVAL ÜNLÜ GÖK		

ÖZ
ERKEN DÖNEM CUMHURİYET’TE GENÇ KADIN
İNTİHARLARI
TUŞEN OLGUNLU ATLIHAN

Modern düşüncenin temel özelliklerinden biri ikilikler kurarak sınıflandırma pratiğidir ve bu pratik cinsiyetlendirilmiş bir düzlemde işler. Modern tıbbi bilgi ise biyolojik determinizmden aldığı ideolojik güçle, ikilikleri sabitleyerek kadın bedeni ile modern yönetimsellik arasına sızar ve bu yolla bir anlamda modern kadınlık tanımı yapar. Bu tez çalışması ise tıbbi bilginin “modern kadınlık” inşası ile ilişkisini, erken dönem Cumhuriyet’in salgın olarak nitelediği, İstanbul genç Müslüman/Türk kadın intiharları üzerinden tartışmaktadır. Bu yolla çalışma, Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinin cinsiyet rejimine, “yeni kadın ideali” inşasına ve sömürge-karşıtı milliyetçiliğin rolüne odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı-Türk Modernleşmesi, İntihar, “Yeni Kadın İdeali”, Cinsiyet, Tıbbileştirme Pratikleri, Sömürge Karşıtı Milliyetçilik

ABSTRACT
YOUNG WOMEN SUICIDES IN THE EARLY REPUBLICAN
PERIOD
TUŞEN OLGUNLU ATLIHAN

One of the basic features of modern thought is the practice of classifying by establishing dualities, and this practice operates on a gendered platform. On the other hand, with the ideological power it receives from biological determinism, modern medical knowledge, infiltrates between the female body and modern managerialism by fixing the dualities and in this way it defines the definition of modern womanhood. This thesis discusses the construction of "modern femininity" by medical knowledge through the suicide of young Muslim/Turkish women in Istanbul, which the early Republic described as an epidemic. In this way, the study focuses on the gender regime of the Ottoman-Turkish modernization process, the construction of the "new female ideal" and the role of anti-colonial nationalism.

Keywords: The Ottoman-Turkish Modernization Process, Suicide, "New Female Ideal", Gender, Medicalization Practices, Anti Colonial Nationalism

ÖNSÖZ

Bu tez çalışması her ne kadar Osmanlı'dan Türkiye'ye geçiş sürecine, erken dönem Cumhuriyet'e ve spesifik bir alan gibi görünen İstanbul genç kadın intiharlarına odaklansa da bugünün cinsiyet rejimini anlamlandırmayı olanaklı kılan tartışmalar yürütebildiğini umuyorum.

Derslerini almaya başladığım ilk günden beri desteğini ve katkılarını her zaman hissettiğim, tez yazım süreci boyunca önerileri ve dayanışmasıyla yanımda olan Doç. Dr. İnci Özkan Kerestecioğlu'na teşekkür ederim. Hem bilgi birikimiyle hem de dostluğuyla bana çok şey katan Doç. Dr. Sevgi Uçan Çubukçu'ya teşekkürleri borç bilirim. Uzayan yazım sürecinde desteklerinden dolayı arkadaşlarım Egemen ve Hande'ye; her zaman yanımda olan aileme çok teşekkürler. Her koşulda desteğini hissettiğim eşim Umut'a teşekkürler.

TUŞEN OLGUNLU ATLIHAN
İSTANBUL, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	III
ABSTARCT.....	IV
ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER.....	VI
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM MİLLİYETÇİ UZLAŞMA VE KURGULANAN “YENİ KADINLIK”

1.1. İslam, Cinsellik ve Sömürge Tehdidi.....	8
1.2. Doğu - Batı Gerilimi ve Cinsiyet Rejimleri.....	10
1.3. Doğu - Batı Geriliminden Maddi - Manevi Alan İkiliğine.....	18
1.4. Milliyetçi “Uzlaşma”.....	20
1.4.1. Sömürge Karşıtı Milliyetçilik ve Cinsiyet.....	21
1.4.2. Milliyetçiliğin Aktörleri.....	25
1.5. Batıcı, İslamcı ve Türkçü Geleneğin Ortaklığı: “İdeal Kadınlık” Kurgusu.....	28

İKİNCİ BÖLÜM YENİ KADIN İDEALİ

2.1. Ulusun “Dişil” İnşası.....	32
2.1.1. Düzenleme Stratejisi Olarak “Yeni Aile”.....	35
2.2. “Yeni Ataerki”.....	44
2.3. Cumhuriyet’in “Yeni Kadın” İmajı: “Modern ama İffetli”.....	47
2.4. Romanlarda “Modern Cumhuriyet Kadını” İmgesi.....	57

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İSTANBUL’DA KADIN İNTİHARLARI “SALGINI”

3.1. “Türk Kadınlığına” Davet Edilen “İstanbul Kadınlığı”.....	62
3.2. İstanbul’da Genç Müslüman/Türk Kadın İntiharları “Salgını”.....	67
3.3. “Yeni Kadın”ın Denetlenmesi, Ehlileştirilmesi ve Tıbbileştirilmesi.....	76
3.4. İntihar “Salgını”, Histeri ve Cinsellik.....	88

SONUÇ.....	94
KAYNAKÇA.....	97
EKLER.....	112

GİRİŞ

Türkiye’de özellikle son yıllarda, Osmanlı-Türk modernleşmesinin cinsiyet ilişkilerine odaklanan ve bu yolla erken dönem Cumhuriyet’in cinsiyet rejimini ve “yeni kadın idealini” tartışmayı olanaklı kılan pek çok çalışma yapılmıştır. Bu tez çalışması ise erken dönem Cumhuriyet’in “yeni kadın ideali” kurgusunu, 1920’li yılların ortaları itibariyle kamuoyunun gündemine yerleşmiş olan İstanbul Türk-Müslüman genç kadınların intihar “salgını” üzerinden yürütülen tartışmalar bağlamında okumayı hedefliyor. Bu anlamda çalışma, intihar tartışmaları üzerinden üretilen “tıbbi bilgi”nin, erken dönem Cumhuriyet’in “modern kadın” imgesi kurgusu bağlamındaki işlevine odaklanıyor.

Modernleşme -genel bir ifadeyle- düzenlenebilir bir toplum hayali olarak ele alındığında modernleşmenin en belirgin özelliklerinden birinin ayırarak, ikilikler kurarak sınıflandırma pratiği olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle, modern düşüncenin en belirgin özelliği kadim ikilikleri birbirine dönüştürme pratiğidir. Modernliğin bu ayırarak sınıflandırma pratiği cinsiyetlendirilmiş bir düzlemde işler: Modern düşünce, kadın ve erkek olmanın birbirinden tamamen farklı toplumsal, psikolojik ve davranışsal özelliklere tekabül ettiğini dayatır. Sınırını biyolojinin çizdiği bu farklar toplumsal konumu, psikolojik özellikleri ve davranış biçimlerini belli bir cinsiyete özgü kılar. Cinsiyet farklarını toplumsal konumla ilişkilendiren bu bakış, cinsiyet farklarının biyolojiden türetildiği fikrinden beslenir. Oysa bu yolla toplumsal olan biyolojiye atfedilir ve bu atıf üzerinden cinsiyet farkları, biyolojik determinizmden alınan ideolojik güçle meşrulaştırılır ve bir anlamda değişmez kılınır. Modern tıp ise kurgulanan bu ikiliklerin cinsiyetlere ayrıştırılmış bedenlere dair bir “doğa” atfederek daha sistematik ve değiştirilemez olmasını mümkün kılan bilgiyi sağlar. Böylelikle (modern) tıbbi bilgi, modern yönetimsellikte bir iktidar düzenleme pratiği olarak işlevlenir. Modern kadınlık kurgusu ise böylesi bir bağlamda, modern tıp bilgisi ile iç içe kurulur.

Bu noktadan hareketle modern kapitalist toplumlara bakıldığında, toplumsal alanın, ikilikler kurularak sabitlenmeye girişilen cinsiyet farkları söylemiyle işaretlendiği görülür: Üretim alanı, siyasal alan, toplumsal konum ve kültürel aidiyet cinsiyetlendirilmiştir. Bir diğer yandan, toplumsal olanın biyolojiye atfedilişi, modern düşüncenin cinselliği düzenleme pratikleri bağlamında da görülür. Modernlik kadın ve erkekler için birbirinden farklı hazlar, arzular, estetik değerler ve cinsel zevkler sunar. Buna mekanın cinsiyetlendirilmesi de eşlik eder: Kamusal alana “eril” nitelikler atfedilirken özel alan “dişil” kılınır. Bu anlamda cinsiyetlerin, toplumsal olanla birlikte düzenlendiği söylenebilir.

Bir diğer yandan, modern toplumların cinsiyet rejimlerinin tek ve benzersiz olduğu söylenemez. Erken endüstrileşmiş toplumlar ile sömürge karşıtı milliyetçiliğin söylemsel formatı belirlediği toplumlar arasında cinsiyet rejimi farklılıklarından bahsedebilmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, erken endüstrileşmiş bir modern toplum modeli temel alınarak, dünyanın diğer bütün coğrafyalarındaki cinsiyet rejimlerini, “kadınlık” ve “erkeklik” kimliklerini tartışabilmek mümkün görünmemektedir.

Bu çerçeveden hareketle, Osmanlı-Türk modernleşmesi süreci ise bir yanılla “ideal kadın nasıl olmalı?” sorusunda verilen yanıtlar bağlamında bir pazarlık, içerme-dışlama ve uzlaşma arayışıdır. Bu arayışın eril niteliği, modernleşme sürecinde -erkeklerin deneyimlemediği bir biçimde- kadınların davranışlarının ve “yeni cinsel ahlak” sınırlarının düzenlenmesinde yatar. “Yeni kadınlığın” sınırları, kurucu irade adına konuşan modernleşmeci erkekler tarafından belirlenmeye girişilir. Bu tartışmalara az sayıda kadın katılmış olsa da tartışmaların “konuşan öznesi” modernleşmeci erkeklerdir. Modernleşmeci erkeklerin hayallerini ortaklaştırdıkları dönemin yazılı basınına bakıldığında, modernleşme ile ilgili mutabık olduğu, tartışmanın daha çok “modern kadın” imgesinin modernliğinin sınırları belirleme üzerinden ilerlediği görülür. Bu anlamda, “ideal kadınlık” sınırını saptamada, modernleşmeci erkeklerin karar verici konumu eril iktidarın bir göstereni olarak ele alınabilir. Böylelikle, Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinin toplumsal inşasının önemli bir boyutunu “yeni kadını” şekillendirme stratejileri oluşturur. Bu

tartışmalarda sömürge-karşıtı milliyetçiliğin bir nevi uzlaş zemini sağladığı söylenebilir ki eril iktidarın kurulabilirliği de bir yanıyla bu cinsiyetçi uzlaşmada yatar.

“Modern Türk kadını” imajı bu yolla, toplumsal inşanın temel bir stratejisine dönüşür. “Yeni kadın” imajı bu süreç boyunca hem geleneğin taşıyıcısı hem de modernliğin simgesi/göstereni olarak kurulur. “Yeni kadınlık”, “kutsal annelik” ile “iffetsizlik” arasında gidip gelen bir salınımda konumlandırılır. Bu inşa, kadınların - özellikle kadın cinselliğinin- denetlenemediğinde, kadının “doğa”sı gereği fitne ve karmaşa nedeni olduğu fikrinden beslenir. Bu yolla, kadın cinselliğinin denetlenmesi ve düzenlenmesi, Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin “ideal kadınlık” kurgusunun temelinde yer alır. Kadın “doğa”sına yapılan atıflar tıbbi bilgiler aracılığıyla pekiştirilir. Daha açık bir ifadeyle, tıbbi bilginin rasyonalizmden aldığı ideolojik güçle, cinsiyetlerin biyolojiye atfedilen ayrımlarının meşrulaştırıldığı, yeniden ürettiği ve sabitlediği ileri sürülebilir.

Böylesi bir bakıştan hareketle bu çalışma, 1920’li yılların ortalarından 1931 yılına kadar kamuoyunun gündeminde olan İstanbul genç Müslüman-Türk kadınların intihar “salgını” tartışmalarına, erken dönem Cumhuriyet’in “yeni kadın ideali” kurgusuna etkisi bağlamında odaklanacaktır. Sosyolog Max Bonnafofus’un öncülüğünde yürütülen “İstanbul’da İntihar” araştırmasının “sarsıcı” sonuçlarının yayınlanmasıyla (1927) beraber, “İstanbul intihar salgını” popüler gazete/dergi yazılarına ve tıp hekimlerinin –özellikle tababet-i ruhiyenin- gündemine taşınır. Böylece, İstanbul genç kadın intihar “salgını” kamuoyunun gündemine yerleşen bir olguya dönüşür. Öte yandan bu noktada salgın teşhisi konan intihar vakalarında, Bonnafofus’un araştırmasının temel alındığının ve bu araştırmanın yöntemsel açıdan tartışılabilir olduğunun altı çizilmelidir.

Dönemin sosyologları Durkheim’in intihar olgusunu ele alışını takip ederek, 1924-25-26 yılları boyunca arttığı düşünülen genç kadın intiharlarını, Cumhuriyet’le beraber yaşanan radikal toplumsal dönüşüm üzerinden açıklamışlardır. Durkheim (2013), ilk bakışta bireysel bir olgu gibi gözüken intiharların toplumsal yapının bir

sonucu olduğu fikrini savunur. Bireyin intihar eğiliminin kolektif eğilimce belirlendiğini ve bu sebeple intiharların nedenlerinin toplumda aranması gerektiğini ileri sürer. İntiharların kolektif bilinçle açıklanması gerektiğini ise intihara yol açtığı düşünülen “delilik” ve “cinnet” gibi psikolojik etmenlerin kadınlarda yaygın olmasına karşın intihar oranlarında erkeklerin yüksek oluşu fikri ile destekler. Ancak bu çalışma intiharlara, hem bireysel hem de toplumsal bir olgu olduğu kabulünden hareketle yaklaşmaktadır. Bir diğer yandan, intihar istatistiklerine yansıyan kişilerin yaşam hikayelerine erişilememiş olması itibariyle ve yapılan araştırmanın yöntemi dolayısıyla, bu istatistiklerin modernleşme sürecinin cinsiyet rejimini tartışmayı olanaklı kılacak verileri sunduğu fikri tartışmalıdır. Öte yandan, İstanbul intihar “salgını” tartışmalarını, özellikle dönemin hakim görüşünü belirleyen ve intiharları “sağlıklı bir toplum” kurma ideali bağlamında okuyan tıp hekimlerinin intiharlara ilişkin görüşlerini, “modern kadın” imajına yönelik bir düzenleme ve denetleme pratiği olarak okumak mümkündür. Bu anlamda, kadın ruhiyatına odaklanan tıp hekimlerinin intiharlara ilişkin görüşlerinin, modern yönetimsellikte iktidar teknikleri ile tıbbi bilgi arasındaki güçlü ilişki bağlamında, dönemin cinsiyet rejimini tartışmayı olanaklı kıldığı düşünülmektedir.

Bu anlamda bu çalışmada, intihar istatistiklerinin bizzat kendisine odaklanmaktan ziyade, kadın ruhiyatına odaklanan tıp hekimlerinin “intihar salgınına” yaklaşımları temel alınacaktır. Bu yolla intihar tartışmaları üzerinden üretilen tıbbi bilgilerin, erken dönem Cumhuriyet’in “modern kadın” ideali kurgusu bağlamındaki işlevinin tartışılması hedeflenmektedir. Çalışmanın temel savı ise “intihar salgını” tartışmaları üzerinden ortaya konan “tıbbi bilginin”, “modernliğin sınırını aşan” “yeni kadın”ın eleştirisini mümkün kılan bilgiyi sağladığı ve bu yolla Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde şekillenen ve erken dönem Cumhuriyet’le beraber “uzlaş”ının sağlandığı “yeni kadın idealini” pekiştirdiği, hatta rasyonalizmden aldığı ideolojik destekle sabitlemeye giriştiğidir. Bir diğer yandan bu çalışmada, tıp hekimlerinin hakimiyetindeki intihar tartışmalarının, nüfusun “nitelikli/niteliksiz” ayrımından hareketle kurgulanan ve 1930’larda yükselen öjenik politikalarının habercisi olduğu ileri sürülmektedir.

Bu ilişkiyi kurabilmek adına çalışmada, iktidar teknikleri ile bilgi biçimleri arasındaki güçlü ilişkiyi tartışabilmeyi olanaklı kılan Foucault'nun modern yönetimsellik anlayışı temel alınacaktır. Bu anlayışa göre, modern yönetimsellik yaşamla ilgili olayları, yönetilmeye uygun bir biçimde teknikleştirilen bir düzende gerçekleştirir ki bu da bir anlamda “kadınlık” ve “erkeklik” gibi kategorilerin iktidar düzenlemeleri bağlamında oluşturulan hakikatler olduğunu gösterir.

Modern düşüncede aklın egemenliği ilan edilmiştir ve bu bakışa göre, aklın üstünlüğü cinsel arzunun denetimiyle bir zıtlık içerisinde kurulur ki bu “uygarlaşma”dır. Modern toplumsallık, aklın üstünlüğünü cinsiyetlendirilmiş bir düzlemde kurar ve modern eril anlamları yüceltir. Bu düzlemde kadınlar -kontrol edilemediğinde- tehlikeli olarak görülen “doğaları” ve cinsellikleri üzerinden uygarlaşmanın düzene sokması, yeniden tanımlaması ve sınırlaması gereken öznel olarak kururlar. Bu noktada, cinselliğin denetimi ve düzenlenmesi ile modern tıbbi bilginin birlikte düşünülmesi gerekir. Modern düşüncenin ikilikleri sabitleyen düşünce sisteminde cinsiyetler de bedene sabitlenir. Bu anlamda modern düşüncede beden algısı önemli bir yer işgal eder: Aklın üstünlüğünün tamamlayıcısı bedendir ve modern özne böylesi bir bağlamda rasyonelleşen akıl ile irade ile yönetilebilir beden fikrinin tamamlayıcılığında kurulur. Bu anlamda sağlıklılaştırma söylemleri, topluma yeni bir düzen vermeye yönelik bir dizi iktidar stratejisiyle birlikte gelişir. Böylelikle modern düşüncede, tanrısal iradeyle ilişkilenen beden fikrinin yerini bireysel iradeyle yönetilebilir ve yönlendirilebilir beden algısı fikri alır. Bedenin yönetilebilir ve yönlendirilebilir olması fikri ise ölçülülükle, iradeye hakimiyetle mümkündür. Cinsel arzunun denetiminin aklın üstünlüğü fikri ile bir zıtlık içerisinde kurulması bu bağlamda anlamını kazanır. İntihar ise iradeye hakimiyeti, ölçülülüğü, yönetilebilir ve yönlendirilebilir beden algısı fikrini zedeler. İntihar artık sadece tanrısal günah fikrini çağırıştırılmaz; kamusal beden fikrinin ortadan kalkması, iradeye hakim olamama ve bu anlamda rasyonel modern öznenin zayıflığı olarak algılanır.

İktidarın yaşam, beden ve nüfus düzeyinde yer almasıyla beraber, iktidarın simgelediği öldürme gücü bir nevi yaşamı kutsayan bir iktidar biçime evrilir. Bir başka ifadeyle, modern yönetimsellik iktidarını yaşam sürdükçe kurar ve bu anlamda

kendini isteyerek öldürme, yaşamına son verme olarak nitelendirilen intihar, yaşam üzerinde kurulan iktidarın sınırlarını aşan bir biçimde kişisel ölme hakkını ortaya çıkarır. Bu anlamda yaşamı merkez alan modern yönetimsellikte artık söz konusu olanın yaşamı ve yaşamla ilgili süreçleri yönetmek olduğu söylenebilir. Böylesi bir iktidar ise nüfusu tanımlama, ölçme ve belli bir hiyerarşiye sokmak durumundadır. Bu noktada düzenleyici bir aygıt olarak tıp ise tekil bedenlerin ve nüfusun tıbbi bilgiler aracılığıyla “ahlaki” olarak düzenlendikleri kapsamlı bir sistemin parçası olarak kavranır (Foucault, 2010: 96-107). Nüfusu düzenleme tekniği olarak tıbbileştirme ve kriminalize etme, çift kutupluluğa indirgenen cinsiyetleri sabitler ve normu aşan her türlü davranışı –istemli ölüm eylemi olarak intiharı- hastalık ve suç kategorileri altında inceler. Bu tez çalışması da bu bakıştan hareketle, erken dönem Cumhuriyet’in “modern kadın” idealini, intihar tartışmaları üzerinden üretilen tıbbi bilgi bağlamında tartışacaktır. Foucault’nun yazınının bedenlere sabitlenmiş cinsiyet ile modern tıbbi bilginin bu sabitleyişteki işlevini tartışmayı olanaklı kıldığı söylenebilir.

Bu ilişkiyi kurabilmek adına çalışma öncelikli olarak Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinin cinsiyet rejimine ve buradan hareketle, erken dönem Cumhuriyet’in “ideal kadın” kurgusuna odaklanacaktır. Birinci bölümde, Osmanlı-Türk modernleşmesi süreci, İslamiyete atfedilen ideolojik yapılar ve modernleşme sürecinin bir anlamda söylemsel formatını oluşturan sömürge-karşıtı milliyetçiliğin etkisi bağlamında ele alınacaktır. Bu bölümde sömürgeleşme tehdidi ile karşı karşıya kalan toplumun ürettiği stratejilerin cinsiyet rejimine etkisine odaklanılacak ve buradan hareketle, sömürge-karşıtı milliyetçiliğin “ideal kadınlık” kurgusu inşasına etkisi tartışılacaktır. Bir diğer yandan ulus-devletleşme sürecinin “konuşan öznesi” olan modernleşmeci erkeklerin hayal ettikleri “yeni kadın” imajı, cinsiyet kimliklerinin milliyetçiliğin kurucu ögesi olması bağlamında okunacaktır.

İkinci bölümde ise milliyetçiliğin sağladığı uzlaşıyla beraber pekişen, erken dönem Cumhuriyet’in “yeni kadın” imajı, “yeni aile” ve eğitim gibi düzenleme stratejileri ele alınarak tartışılacaktır. Bu yolla, “modernlik” ile “iffetsizlik” arasında gidip gelecek bir salınımında tanımlanan “yeni kadınların” nasıl modernliğin tarzileri

kılındığına bakılacaktır. Bir diğer yandan erken dönem Cumhuriyet'in "ideal kadınlık" algısının, kutuplaştırılmış kadınlıklar üzerinden pekiştirilişine odaklanılacak ve bu yolla "İstanbul kadınları"nın "onaylanmayan kadınlık" olarak saptanışına değinilecektir.

Üçüncü bölümde ise 1920'li yılların ortalarında, İstanbullu genç kadınların, bir nevi salgın teşhisi konan ve basında sıkça yer bulan intihar haberlerine, bu intiharları gerekçelendirmeye çalışan makalelere değinilecektir. Darülfunun'da sosyoloji dersleri vermiş olan Max Bonnafoous'un öncülüğünde Türkiye İçtimaiyat Enstitüsü'nün 1916-1926 yılları arasında İstanbul intihar vakalarını incelemiş olduğu araştırmaya değinilecektir. 1927 yılında yayınlanan çalışmanın sunduğu verilere göre, 1924-25-26 yıllarında alışılmış istatistiklerin aksine, genç Müslüman/Türk kadınların intihar vakalarında sarsıcı bir artış görülmüştür. Siyasi otorite ise "salgın" olarak tanımlanan intiharlara karşı önce önleyici ve "ıslah" edici politikalar izlemiş, ardından intiharla mücadele daha çok söylemsel boyuta taşınmış, dönemin hekimlerinin intiharları, "histeri", "cinnet" ve "akli denge bozukluğu"yla ilişkilendirdikleri söylem benimsenmiş ve en nihayetinde -yine hekimlerin önerileriyle- 1931 yılında çıkarılan Matbuat Kanunu'yla sansüre başvurulmuştur. Özet bir ifadeyle, intihar "salgını" tartışmalarında hakim görüşün, devlet politikalarına etkisi itibarıyla dönemin hekimlerince belirlendiği söylenebilir. Böylelikle dönemin hekimlerinin "intihar salgını" tartışmalarında siyasi otoriteyi etkileyen görüşlerine bakmanın, erken dönem Cumhuriyet'in "ideal kadın" kurgusunu, üretilen "tıbbi bilgi" üzerinden tartışabilmeyi mümkün kıldığı düşünülmektedir. Dönemin hekimlerinin kadın intihar oranındaki artışa ilişkin görüşleri ise "sağlıklı toplum" ideali çerçevesinde okunacaktır.

Tez çalışması boyunca birincil ve ikincil kaynaklar kullanılmıştır. Dönemin yazılı basını incelenmiş, özellikle zihinlerdeki arzulanan ideal cinsiyet kimliklerini anlamayı olanaklı kıldığı düşünülen romanlardan faydalanılmıştır. Öte yandan, Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinin sadece Müslüman/Türk nüfusu kapsamadığı aşıkardır ancak çalışmanın odaklandığı intihar "salgını" tartışmaları itibarıyla, çalışmaya böylesi bir sınırlandırma getirilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MİLLİYETÇİ UZLAŞMA VE KURGULANAN “YENİ KADINLIK”

Bu bölümde Osmanlı-Türk modernleşmesi süreci, İslamiyete atfedilen ideolojik yapıların ve sömürge-karşıtı milliyetçiliğin etkisi bağlamında ele alınacaktır. Sömürgeleşme tehdidi ile karşı karşıya kalan toplumun ürettiği stratejilerin cinsiyet rejimi inşasıyla ilişkisine odaklanılacak ve bu yolla sömürge-karşıtı milliyetçilik ile “ideal kadınlık” kurgusu inşasının ilişkisi tartışılacaktır. Sömürgeciliğin söylemsel formatı olarak ele alınabilecek Doğu-Batı ikiliğinin cinsiyet temelli yeni tahakküm biçimlerine dayanması itibarıyla, sömürge-karşıtı milliyetçiliğin ürettiği stratejilerin cinsellik ve cinsiyet ilişkileri üzerinden kurgulandığı ileri sürülecektir. Bir diğer yandan ulus-devletleşme sürecinin “konuşan öznesi” olan modernleşmeci erkeklerin hayal ettikleri “yeni kadın” ideali, cinsiyet kimliklerinin milliyetçiliğin kurucu ögesi olması bağlamında okunacaktır. Bu tartışmalar, hayallerdeki “ideal” kimlikleri okumayı olanaklı kıldığı düşünülen romanlarla desteklenecektir.

1.1. İslam, Cinsellik ve Sömürge Tehdidi:

“Fitne hem baştan çıkarma hem de fesat, çekicilik ve isyandır. Erkekler, işte bu yüzden kadınların çekiciliğine kapıldıklarında Allah’ın iradesine karşı ayaklanırlar” (Bouhdiba, 1985: 118).

“İslami düzen iki tehditle karşı karşıyadır: Dışarıdaki kâfir ve içerideki kadın” (Mernissi, 1988: 43).

İslamiyet ve cinsellik hakkındaki çalışmalarda (Bouhdiba, 1985; F. Sabbah, 1992; F. Mernissi, 1987; Kandiyoti, 2011; Berktaş, 2012) cinselliğin toplum için potansiyel bir tehlike odağı olarak ele alındığının ve bu nedenle cinselliğin

evcilleştirilmeye, denetlenmeye ve hatta yönlendirilmeye çalışıldığının altı pek çok defa çizilir. İslamiyette cinsel davranışın en küçük ayrıntısına kadar düzenlenmiş olması, cinselliğin potansiyel bir tehlike odağı (fitne) olarak ele alınışının göstergelerinden biridir. Kadın-erkek ilişkisinin, toplumdaki otorite ilişkisini simgelediği bu kültürlerde, cinsel olan ile siyasal olan birbirine sıkıca bağlıdır ve erkeğin gücünün ölçütü kadını denetleme gücüdür. Bu denetimin en yoğun ve simgesel ifadesi, kadının örtünme zorunluluğu olarak ele alınabilir: “Kadının örtünmesi aslında cinslerin tecridi ilkesinin bir uzantısıdır ve cinslerin tecridinin zorunluluğu inancı da, cinslerin özgürce bir arada bulunmasının tehlikeli olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır. Ancak, tecridin ve bunun bir uzantısı olan örtünmenin en çok kadın üzerinde odaklaşması, tehlikenin en önemli odağının kadın olduğunu göstermektedir” (Berktaş, 2012: 114).

“İslam’ın aklı merkez kabul etmesi, müminin dikkatini odak noktası olan Allah’tan -ki ona ulaşmak için sürekli muhakemede bulunmaktan başka çare yoktur- saptırma tehlikesi taşıyan her şeyin geniş bir ‘şehvet’ çerçevesi içinde tanımlanmasına yol açar. Bu nedenle, akıl ve şehvet, birinin güçlenmesi kaçınılmaz olarak ötekini zayıflamasına yol açacak biçimde bir iktidar ilişkisiyle birbirlerine bağlıdır. Dengeye ulaşılması -bu, aklın zaferidir- zorunlu olarak nihai bir çözümlemenin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceği sürekli bir mücadeleye işaret eder” (Sabbah, 1992: 110).

Peki cinselliğin denetimi yalnızca İslamiyetle mi sınırlıdır? Ya da İslam yekpare bir çözümleme kategorisi midir? Bu noktada İslamı yekpare bir kategori olarak ele almaktan ziyade İslama atfedilen ideolojik yapıların belirleyici olduğu söylenebilir (Kandiyoti, 2011: 92-95). İlerleyen bölümlerde tartışılacağı üzere, cinselliğin denetimi ve esas olarak kadın cinselliği Cumhuriyet’le beraber “ahlaki” bir endişenin yansıtıldığı alan haline gelmiştir. Kandiyoti’nin bu konudaki yaklaşımı oldukça çarpıcıdır: “Eğer kadınlar gerçekten de, denetimini kaybetme korkusunun (baştan çıkarma ve fesat olarak dile getirilen) yansıtılması için uygun araçlarsa, Müslüman toplumlar Batı ile sömürge bağlamında karşı karşıya geldiklerinde meydana gelen gerçek sarsıntılar ve bunalımlar sırasında bu kaygı ne kadar acılı yaşanmış olmalı” (Kandiyoti, age: 149). Bouhdiba bu karşılaşmaya dair, Batı ile sömürge tehdidi aracılığı ile karşılaşan Müslüman toplum için aile, ev ve kadınlar yani temel alanlar etrafında pasif bir savunma inşa edildiğini ve bu anlamda sömürgeleşmeye tepkinin cinsel ve dinsel olmak üzere manidar bir şekilde ikili

olduğunu ileri sürer: “*Dışarıda erkekler yeni düzenin getirdikleriyle istedikleri kadar uzlaşıyorlardı. Ama bir kez eve geldiğinde, Arap erkeği geçmişin derinliklerinden gelen bir hayatı yeniden keşfediyordu, dünün ebedi bir başlangıç olduğu bir geçmiş*” (Bouhdiba, 1985: 232).

Gerçekten de erken Osmanlı-Türk romanına bakıldığında Batıcılığın, bir “bozulma” emaresi olarak romanlara giriş yaptığı görülür. Bu “endişe”, Recaizâde Ekrem’in “alafranga bozuntusu züppe bey” olarak adlandırdığı, Batı hayranı, beceriksiz ve budala genç erkek kahramanlar ile “modaya düşkün ahlaksız kadın” kahramanlar aracılığı ile Batı’nın ailenin ahlaki dokusunu -ve bu yolla temel alanları- çürüttüğüne dair anlatılarca pekiştirilir. Her ne kadar bu romanlar gerçekçi öğeleri ve halihazırda var olan gündelik yaşamı çoğu zaman içermese de toplumsal bir eleştiriye aracılık etmişlerdir:

“İslamiyet’te uygun kadın davranışı ve kültürel bozulmamışlık arasında mutlak olarak zorlayıcı bir bağ kurulmuş olması, ahlaken meşru alması bulmayı son derece güçleştirmiş ve sorunlu kılmıştır. Bu sorunlar ‘ulusalcı’ (ve bu yüzden meşru) özgürleşmenin (genellikle iffetsizlik ve yozlaşmadan başka bir anlama gelmeyen) ‘Batıcılık’la karşıt olarak koyulduğu Türk romanlarındaki kadın imgelerinde sürekli yansımaktadır” (Kandiyoti, 2011: 147-148).

1.2. Doğu - Batı Gerilimi ve Cinsiyet Rejimleri:

Erken endüstrileşme yaşayan toplumların modernleşme süreçleri ile uluslaşma yoluyla modernleşme süreci yaşanan toplumlar arasında cinsiyet konumları itibariyle farklılıklar olduğu söylenebilir. 20. yüzyılın başında Ortadoğu ve Avrupa coğrafyasında etkili olan milliyetçiliğin, tüm coğrafyalarda aynı tarz ve içeriğe sahip olduğu fikri ise mümkün gözükmemektedir. Erken endüstrileşmiş toplumlar, genel bir ifadeyle, cinsiyetler arası toplumsal iktidar ilişkilerini belirleyen özgün koşullar yaratmıştır öte yandan erken endüstrileşmenin öteki yüzü ise sömürgecilik olmuştur. Erken endüstrileşmiş coğrafyalardan dünyanın geri kalanına yayılan sömürge tehdidinin, bir anlamda bu coğrafyaları sömürgeci-sömürülen ilişkisi ile şekillendirdiği söylenebilir. Sömürgeleşme tehdidi ile karşı karşıya kalan toplumlarda siyasal bağımsızlık için bulunan çözümün bir ulus-devlet kurmak

olduğu, modernleşme sürecinin ulus-devletleşme ile iç içe ilerlediği ve bağımsızlık için ulus-devlet kurma politikasına sömürge-karşıtı milliyetçiliğin yön verdiği söylenebilir. Bir diğer yandan sömürgecilüğün düşüncel iklimi, dünyayı Doğu-Batı ikiliği üzerinden tanımlar ve bu düşünce tarzı Batılılaşma ile modernleşmeyi özdeşleştirirken Doğululuk ile yerelliği, “geriliği” ve geleneği özdeş kılar. Osmanlı-Türk modernleşmesi süreci gibi uluslaşma süreçlerinin, sömürge işgaline karşı gelişen ulusal bağımsızlık hareketiyle iç içe geçtiği süreçlerde “Batı’dan farklı” bir kültürel kimlik geliştirme arzusu böylesi bir bakışta okunabilir. Öte yandan Doğu-Batı ikiliği, cinsiyet kimliklerini şekillendirmede belirleyicidir:

“Üçüncü Dünya ülkelerinin modernleşme deneyimlerinde olduğu gibi Türkiye modernleşmesinde de Doğu-Batı arasındaki çekişme, Batılılaşma ve geleneksel/İslami değerlerle malul bir yerlilik arasındaki gerilim ‘yeni kadın’ imgelerini de belirlemiştir” (Özdemir, 2015: 240).

Erken dönem Türk edebiyatına bakıldığında ise -dünyanın diğer sömürgeleşme korkusu yaşayan coğrafyalarında olduğu gibi- zihinlerin temel kaygısının iki farklı medeniyeti temsil ettiği düşünülen dünyanın Doğusu ile Batısı arasında kendini doğru bir yere oturtma kaygısı olduğu görülür. Bu kaygı dolayısıyla Türk modernleşmesinin ilk metinleri kendini hem Batı ile özdeşleşme arzusu hem de Batı’dan farklı olma kaygısı bağlamındaki gerilimli ilişki içinde şekillendirir. Bu gerilimin “ideal yeni kadınlık” kurgusuna olan yansıması ise oldukça geniş bir yer kaplar.

Sömürgecilüğün düşüncel iklimi, dünyanın Doğu ve Batı olarak birbirinden tamamen ayrı hatta birbirine zıt özellikler taşıyan iki dünya olarak kavranmasına yol açmıştır. Bu ideolojik kurgu, çıkışı itibarıyla ve iktidar ile cinsiyet arasındaki kadim kurgu sebebiyle, Doğu’ya dışıl anlamlar yüklerken Batı’ya eril anlamlar atfeder:

“Bu zihniyet Batı’nın uygarlık olarak Doğu’ya üstün olduğu fikrine dayanıyordu. Teknolojik ve bilimsel gelişmeyi başarmış Batı, aklı temsil ettiğini iddia ederek, gelişmemişliği ve barbarlığı temsil eden Doğu üzerinde düzenleme, uygarlaştırma, disipline etme ve koruma hakkı olduğunu iddia etti. Bu, dünyayı sömürgeleştirme işleminin söylemi ve aklının dili idi...” (Sancar, 2013: 48).

Sömürgeciliğin söylemsel formatı olan Doğu-Batı ikiliğinin cinsler arası yeni tahakküm biçimlerine dayandığı ve aynı zamanda bu ikiliğin toplumların yaşam biçimlerini cinsel ahlak kodları üzerinden tanımlamaya başladığı söylenebilir. Kültürel farklar kadın bedenleri üzerinden konuşulmaya başlanır, kadınların cinsel davranışları ve giyimi modernliğin ölçütü haline gelir ve böylelikle ortaya sömürgeciliğin meşruiyet kazanma zemini olarak “uygarlaştırma” çıkar: “*Arap kadınları uygarlık için soyundurulmalı, Afrikalı kadın ise yine uygarlık için giyindirilmelidir*” (Sancar, 2013: 45). Türk modernleşmesi gibi sömürge kaygısının eşlik ettiği modernleşme süreçlerinde ise benzer bir ikilik, gerilimli bir ilişki içerisinde görülür: Yerli kadın “modern ama iffetli”, Batılı kadın ya da “Batı özentisi” kadın ise “iffetsiz” olarak kurulur (Mayer, 2000: 1-25). Ezcümle, sömürgeciliğin söylemsel formatı olan Doğu-Batı ikiliği üzerinden Batı’nın eril iktidarı, Doğu’nun ezilen kadınlarını Doğu’nun barbar erkeklerinden “kurtarma” misyonunu üstlenirken öte yandan da Doğu’nun eril zihniyeti, Doğulu kadını “Batı’nın ahlaksızlığı”na bulaşmamış “mazbut”, “aile kadını” olarak tahakküm altında tutmaya çalışır (Gittings, 1996).

Chatterjee (1996), siyasi dekolonizasyondan daha önce kültürel dekolonizasyonun gerçekleştiğini hatta bu durumun siyasi olanı kolaylaştırdığını gözlemler. Bu kültürel dekolonizasyon sürecinde cinselliğin ve cinsiyet ilişkilerinin yeniden tanımlanmasının ve yeniden inşası, “yeni uygarlığın” her şeyden önce cinsler arası yeni tahakküm biçimlerine dayanması itibarıyla merkezi bir temadadır. Franz Fanon (1984) bu süreci, siyah erkeğin “erkekliğini geri istemesi” olarak özetler. Sömürgeleştirilmiş erkek, sömürge söyleminde “kadınsı” olarak kurulur ve bu anlamda birçok kültürel sistemde erkeklik ile iktidar yeniden özdeşleştirilir ki bu durum sömürge-karşıtı iktidar hareketlerinde ve aynı zamanda buna bağlı olarak uluslaşma sürecinde kadınların ikincil konumunu da meşrulaştırıcı bir söylem niteliğindedir. Böylelikle, modernleşme ve uluslaşma sürecinde “kadınların kurtuluşu”, modernleşmenin ve toplumsal değişimin simgesi konuma gelir (Kandiyoti, 1991).

Connell (2017) ise bu ilişkiyi “küresel cinsiyet rejimi” olarak tanımlar: Sömürgeci istilalar, cinsiyet ve ırk farklarına dayalı bir rejimin inşası süreciyle iç içe gerçekleşmiştir. Sömürgeciliğin ideolojik kurgusu olan Doğu-Batı ikiliği, cinsiyet rejiminin tali değil kurucu öğelerindendir ve bu süreçte ikiliklerden hareketle şekillenen cinsiyet rejimi, Batı’nın beyaz erkeklerinin Doğu’nun “barbar” erkeklerini terbiye etmekle görevlendirir. Bu bakıştan faydalanarak, sömürgeleşme ile modernizmin gerilimli ilişkisi bağlamında, karşımıza birbirini pekiştiren “erkeklik”lerin çıktığı ileri sürülebilir ki bu da bizi modern cinsiyet rejiminin önemli bir özelliğine götürür: Batılı erkek, Doğulu erkeği “terbiye edilmesi gereken aşırı erkeklik” olarak kodlar ancak bir yandan da aklı temsil ettiği iddiasıyla ilan ettiği erki üzerinden Doğu’ya dışıl anlamlar atfeder. Bunun karşılığında ise Doğulu erkek, Batılı erkeği “kadınların ahlaksızlığına” göz yumduğu gerekçesiyle “kadınsı” ilan eder. Ezcümle, Batılı ve Doğulu erkeğin karşılıklı olan “kadınsı” aşağılaması modern cinsiyet rejiminin temel özelliklerinden biri haline gelir.

Böylece, sömürgeleştirilme tehdidi ile karşı karşıya kalan toplumlarda, Batılı erkeğin üstünlüğünün ilanı uluslaşma sürecinin cinsiyet rejimini de belirler: Küresel cinsiyet rejimi, yerel cinsiyet rejimleriyle ilişkilenerken ve sömürgeci zihin örüntüleri aracılığı ile kendi cinsiyet rejimini bir üstünlük olarak kurarak mevcut yapının cinsiyet rejimi için stratejiler üretir. Sancar, bu süreci birbirleriyle çatışan ataerkilerin yeniden güçlenişi olarak yorumlar. Sömürgeleşme tehdidi altındaki toplumların katı ve modern erkek egemen toplumlara dönüşümü ve “medeniyet çatışmaları” gerekçe gösterilerek kadınların denetlenmesinin arttırılması, erkek egemenliğinin yeni ve belki de daha etkin bir şekilde kendini pekiştirmesini sağlar (Sancar, 2013: 50-51). Bu da en kısa ifadesiyle, modernleşmenin erkekler arası bağlarının kadın figürü aracılığı ile inşasına işaret eder.

Bu noktalardan hareketle, sömürgeci tahakküme karşı direnen toplumların, çoğu zaman sömürgeci toplumlar ile aralarındaki farkları cinsellik ve cinsiyet ilişkileri üzerinden kurguladığı ileri sürülebilir. Bu toplumlardaki modernleşme süreçleri, mevcut cinsiyet rejimlerinde var olan “erkeğin aklı-kadının

duyguları” ikiliğini, modern dünyanın bilim ve kültür ikiliğine dönüştürerek cinsiyet hiyerarşilerini yeniden üretir.

Sömürgeleşme kaygısının eşlik ettiği erken modernleşme sürecinde Batı gibi olmak için Batı’dan farklı olma arzusu, cinsiyetlendirilmiş anlamlarla birlikte kurulmuştur. Batı ile özdeş kılınan “akıl” ve “bilim” -dolayısıyla- devlet, ordu, ulus gibi “eril” nitelermelerin yanı sıra Batı’dan farklı olan “milli kültür” ise dışıl olarak kurulur:

“Milli kültürün gösterenlerinin, kadın/aile ile ilişkili olarak şekillenmesi tesadüf değildir. Batı’ya benzemesi gerekmeyen milli kültürün kadınların ve aile yaşamının etrafında odaklanan ve esas olarak cinsel ahlakın düzenleme pratikleri ile ilgili olana yönelmiş olması önemlidir. İşte bu anlamda, Türk modernleşmesinin kurucu stratejilerinden ‘erkek merkezli cinsiyet rejimi’ ve bunun en temel öğelerinden biri olan modern Türk kadını aslında çoğu zaman Batı’dan bir farktır” (Sancar, 2013: 127).

Erken dönem modernleşme romanında tanımlanmaya girişilen Batı ile farkların, cinsiyet rejimi oluşumuna uygun ortam sağladığı ileri sürülebilir. Bu romanlardaki temel ideolojik yapı, modernleşmenin kurucu seçkinlerinin hayallerindeki “yeni kadın”ı kurma stratejileri olarak ele alınabilir. Bu eril modernlik hayalleri, kişi ve olay örgüleri aracılığı ile “yeni kadın”a özenmemesi gereken yaşam biçimleri, yanlış yolları ve böylelikle hayallerindeki “ideal kadınlığı” anlatır. Bu anlatım esasen sadece kadınlara yönelik değildir; hayallerin kamusal alana romanlar aracılığı ile aktarımı ile “olması gereken” cinsel ahlaka yönelik bir çerçeve sunulur.

Erken Türk romanı üzerine yapılan çalışmalarda (Parla, 2002; Finn; 1984) romancıların, Tanzimat sonrası dönemin yarattığı kültürel karışıklık içinde çalıştıkları vurgusu yapılır. Yukarıda değinilen doğu-batı gerilimi bağlamında bakıldığında ise henüz kendini doğrulukluktan batılılığa dönüştürmemiş olan ancak bir yandan da yabancıya (Batıya) göre yerli bir kültürel saflık arayışının başladığı bu dönemde, Batılı politikaların yönlendiriciliği karşısında Sultanın iktidarsızlaştığı vurgusu anlam kazanır. Bu vurgu, dönemin romanlarına da yansıdığı üzere, koruyucu baba (Sultan) otoritesine duyulan güvenin sarsılmasıyla ilişkilendirilir. Bu noktada, ilk beş Türk romanının yetim bir erkek karakterle başlaması ve bu karakterlerin

“Batı’dan ithal edilen yeni toplumsal ve ahlaki kodlarla ilişkilerini kurmak için tamamen kendi başlarına bırakılmaları” (Kandiyoti, 2011: 151) dikkat çekicidir. Bir diğer yandan romanların çoğunun, kahramanın trajik ölümü ve ailesinin çöküşü ile sonlanması da dikkate değerdir:

“Tanzimat evi, babasız, zayıf ve dar kafalı annelerin entrikalarının, oğulların becerisizlikleri, ahlaksızlıkları ve budalalıklarıyla birleştiği, dönüşsüz trajik sonuçlara yol açacak bir yer olarak resmedilir” (Kandiyoti, 2011: 151).

Doğu-Batı geriliminin hissedildiği bu ilk romanlarda yetim erkek kahraman, kaderini denetleyemeyecek kadar etkisizken -koruyucu baba otoritesinden yoksunken- kadın kahraman ise -entrikacı anneler dışında- köledir. Namık Kemal’in ilk romanı olan İntibah’ta (1876) bu iki karaktere de rastlanılır. Erkek kahraman Ali Bey, servetini düşüncesizce harcayarak öz-yıkım sürecine girer ve denetlenemez arzuyu ve fitneyi temsil eden “fahişe” Mahpeyker ile “munis” köle Dilaşub arasında kalır. Hikayenin sonunda kaos ve fitnenin temsili olarak ele alınan Mahpeyker, saflığın ve munisliğin temsili Dilaşub’u öldürür ve Ali Bey ise bütün bu anlatım boyunca pasif kalır.

Samipaşazade Sezai’nin Sergüzeşt (1889) romanında ise cariye Dilber’in hikayesi anlatılır. Açıkça köleliğin eleştirisinin romantik bir temada yapıldığı bu roman, Dilber’in intiharıyla son bulur. Tanpınar’a göre (1988), Sergüzeşt’te Batılı metinlerdeki kölelik karşıtı yazının tesiri söz konusudur. Ancak bu noktada, Osmanlı aile yapısı ve evlilik sistemleriyle ilgili yapılan eleştirileri daha geniş bir bağlama oturtmak anlamlı olacaktır. Şinasi’nin görücü usulü evliliği eleştirdiği Şair Evlenmesi (1860) oyunu ile başlayarak Namık Kemal, Ahmed Midhat Efendi ve Şemseddin Sami gibi dönemin önde gelen isimlerinin, evlilik ve boşanma usulleri üzerinden kadınların toplumdaki konumlarına yönelik eleştirileri bu bağlam içinde ele alınabilir: Erkek reformcuların, annelerinin erkek cinselliğine bulduğu çözüm olan cariyeliği reddedişi, romantik ilişkiler özlemi ve Batı eğitimi almış erkeğin eğitimsiz, geleneksel eşiyle sonuçsuz kalan iletişimi ve böylelikle ortaya çıkan

yalnızlığı dönemin sık görülen temalarındandır. Bu tema itibariyle romanlar aracılığı ile verilen mesaj ise karışıktır:

“Bir yandan, babanın denetlediği bir düzenin güvenli rahatlığının yokluğunu çeken yetim oğlarda temsil edilen eskiye dönük bir özlem, diğer yandan da arzusun denetimi olarak tanımlanan ve kurban-kadına, cariyeye yansıtılan eril cinselliğin ataerkil denetimine başkaldırı” (Kandiyoti, 2011: 154).

Böylelikle erken dönem romanlarında, romancının gazabını çekenin aşırı Batılılaşmış erkek figürü olduğu görülür. Recaizade Ekrem’in Araba Sevdası (1896) romanının meşhur karakteri Bihruz Bey bu aşırı Batılılaşmış züppe erkeğin temsili niteliğindedir. Recaizade Ekrem’in Bihruz Bey üzerinden yaptığı alaycı eleştiri üzerinden “*Bihruzvari davranışlara karşı halk kitleleriyle fikir birliğine varılabildiği, oysa kadınların bağımsızlığı söz konusu olduğunda bu birliğin bozulduğu*” (Mardin, 1974: 439) görülür.

Batılılaşmış, “alafranga kadının” dikkatleri çekmesi ve felaketlerden sorumlu tutulması ve bu yolla Batılılık-Doğululuk tartışmasının cinsiyetlendirilmesi ise daha geç bir döneme rastlar. Kandiyoti’nin (2011) Bihruz Bey’in kız kardeşi olarak andığı ilk “alafranga kadın” karakter, Ahmed Mithat Efendi’nin Felatun Bey ve Rakım Efendi (1875) romanında görülür. Ancak burada “alafranga kadın” karakter -henüz-doğrudan “ahlaksız” olarak değil “uçarı” olarak tasvir edilir. Artık Batılılaşmış/alafranga kadın dikkatleri çekmiştir ve felaketlerden sorumlu tutulmaya başlanacaktır. “Aşırı Batılılaşmış kadın” ile “ahlaksızlık” ve trajik sonuçlar arası kurulan bağ, Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın romanlarında bulunur. Erken dönem romanlarından Şık (1887) Batı özentisi erkekle dalga geçmesi itibariyle tanındıktır ancak Gürpınar, moda uğruna geleneksel Osmanlı konağına getirilen bir Fransız mürebbiye üzerinden aile onurunun tehlikeye düşmesini gülünç yollarla anlattığı Mürebbiye (1898) romanında bu kaygısını derinleştirir. İffet (1896), Metres (1899), Şıpsevdi (1911) romanlarında Gürpınar, Doğu-Batı gerilimi içinde modern cinsel ahlakın sınırlarını tanımlamaya girişir: Batı’nın değerlerine öykünme, romanlarında ele alınan biçimiyle çıkar ve para peşinde koşma, kadınlar için ahlaksızlığa açılan kapıdır. Doğru olan “mazbut” ve “öz” değerlerine bağlı “namuslu” kadındır. Kadın

Erkekleşince (1933) ve Meyhanede Kadınlar (1924) romanlarında artık bu “kaygı” öncekilerden de belirgin hale gelir:

Kadınlar Erkekleşince romanında kadın kahraman Nebahat, ihmal yüzünden çocuğunun ölümüne neden olur ve böylelikle artık daha erken romanlarda “kurtarılması gereken mazbut kadın” ileri gitmiş ve “medeniyet” adına “doğasını” reddetmekle suçlanmaya başlanmıştır. Meyhanede Kadınlar romanında ise özgürlük ile aşırılık arasındaki çizgi, içki içen, taşkınlık yapan, kaba davranan yani “erkeksi” davranmaya başlayan kadınlar üzerinden verilir:

“Daha o zamandan, sınırlamalar ve aşırılığın denetimiyle ilgili kaygılar başlamıştır. Aşırılığın sonucu kargaşadır ve bunu en iyi örnekleyecek olan da toplumsal cinsiyet rollerinin tersine dönmesidir: alafrağı kadın ya aşırılığa varan bir cinsellik sergiler ya da erkekleşirken (ki bu ikisi tamamen ilişkisiz değildir), aşırı Batılılaşmış erkek, kadınsılaşmıştır” (Kandiyoti, 2011: 155).

Erken modernleşme edebiyatına bu kısa bakıştan hareketle, modernleşmenin bu ilk metinlerinin temelde Batı ile özdeşleşme ile Batı’dan farklı olma arasındaki gerilim içinde şekillendiği görülür ki bu gerilimli ilişki, Türk modernleşmesinin yapı taşlarına dair izler taşır: Türk modernleşmesinin ana dokusuna damgasını vurmuş olan milliyetçilik, hem Batılı akımların etkisinde kalmış hem de kendisini tanımlayabilmek için Batı’dan farklarını, sabitleme uğraşına girerek, odağına almıştır (Sancar, 2013: 126-127). Kendisini tanımlayabilmek için ortaya atılan bu farkların en yaygın ifadesi ise “milli kültürü korumak” olarak tanımlanmış ve bu tanımlayış modernleşmenin kurucu ilkesi olarak kabul edilmiştir.

“Erken modernleşme yazınında kurucu rol oynayan Doğu ile Batı arasındaki farklar söylemi aslında bu farkları yaşam biçimleri, ahlaki değerler gibi kültürel özellikler ile tanımlamayı tercih etmiş ve bu kültürel farklar anlatısı da aslında erkeklik ve kadınlık arasındaki biyolojik yaratılış farkları ve doğru-yanlış cinsel ahlak anlayışları arasındaki gerilimler olarak oraya çıkmıştır” (Sancar, age: 126).

Bu noktada, sömürgecilik ile Batı ve erkek merkezli cinsiyetçiliğin eş güdümlü ortaya çıkışı ve tarihsel sürekliliğine (Yeğenoğlu, 2003) dikkat çekmek anlamlı olacaktır. Böylelikle, Türk milliyetçiliğinin Batı ile kendi arasında fark kurma pratiğinin “eril” ve “dişil” olmak üzere alanlara bölündüğü ve bu alanların

kadim ikiliklere (“erkeğin aklı”-“kadının duyguları”) yaslanmakla beraber Türk modernleşmesinin cinsiyetlendirilmiş mekanizmasında dair izlekler sunduğu görülür. *“Türk ulusu kurmanın temelindeki Batı gibi olmak için Batı’dan farklı olma arzusu Türk milliyetçilerinin zihniyetinde ‘cinsiyetlenmiş’ anlamlarla birlikte kurulmuştu”* (Sancar, 2013: 127). Evrensel, akla ve güce dayalı olan yani “modern dünyanın gerekleri”nin eril bir niteliği varken, Batı’dan fark olarak tanımlanan “manevi alan” ise dişil olarak nitelenmiştir. Batı’ya benzemesi gerekmeyen bu manevi alanın kadınlara ve aileye odaklanarak, cinsel ahlakın düzenleme pratikleri ile ilgili olana yönelmiş olması önemlidir. Böylelikle, “Türk modernleşmesinin kurucu stratejilerinden ‘erkek merkezli cinsiyet rejimi’ ve bunun en önemli öğelerinden biri olan modern Türk kadını aslında çoğu zaman Batı’dan bir ‘fark’tır... Batı’dan farklı olanı tanımlamak ile toplumsallık içinde ‘dişil’ olanı ayırarak ‘göstermek’, bu cinsiyet rejiminin temel düzenleme stratejisidir” (Sancar, age: 127-128).

1.3. Doğu - Batı Geriliminden Maddi - Manevi Alan İkiliğine:

Sömürgeci tahakküme karşı yürütülen ulusal bağımsızlık mücadeleleri içindeki egemen cinsiyet ilişkilerine bakıldığında, Batı ile kendi arasında fark yaratma pratiğinin cinsiyet kimlikleri ve “cinsel ahlak” arayışlarına dayandığı görülür. Bu fark yaratma pratiğinin, Batı’ya benzemesine gerek olmayan ve hatta farkın “göstereni” olarak manevi alanın, cinsel ahlakın düzenleme pratikleri ile ilgili olana yönelmiş olması önemlidir. Böylelikle sömürgecilik karşıtı milliyetçiliğin, kendi egemenlik alanını (doğu-batı geriliminin etkisi ile) toplumsal, kurumlar ve âdetler dünyasını iki ayrı alana -maddi ve manevi alana- bölerek gerçekleştirdiği söylenebilir:

“Maddi alan ‘dışarıdaki’ alandır; ekonominin, devlet işlerinin bilimin ve teknolojinin alanıdır; Batı’nın kendi üstünlüğünü ispatladığı ve Doğu’nun da boyun eğmiş olduğu alanıdır. Bu maddi alanda, o halde, Batı’nın üstünlüğü teslim edilmeli ve gerçekleştirdiklerinin üzerinde çalışılıp tekrarlanmalıdır. Öte yandan manevi alan, kültürel kimliğin ‘özünü oluşturan’ işaretleri taşıyan ‘içerideki’ bir alandır. Bu sebeple, maddi alanda Batı’ya has becerileri taklit etmede kişi ne kadar başarılı olursa, kendi manevi kültürünün farklılığını muhafaza etme ihtiyacı da o denli fazla olmaktadır” (Chatterjee, 2002: 22).

Bu yolla milliyetçilik, manevi alanı kendi egemenlik bölgesi olarak ilan eder ve Batı'dan fark kurma pratiğini bu alan üzerinden gerçekleştirir. Dolayısıyla milliyetçiliğin, manevi alanda en önemli projesinin “modern” ancak modern olmasına rağmen Batılı olmayan bir milli kültür yaratma çabası olduğu söylenebilir.

Bir diğer yandan maddi alan-manevi alan ayrımı, gündelik yaşam bağlamında çok daha güçlü bir ikilik içinde eritilir: İç ve dış ikiliği. İç-dış ayrımı sosyal yaşamda ev ile dünya ayrımına tekabül eder: *“Dünya harici olandır, maddinin alanıdır; ev ise kişinin içindeki manevi benliği, kişinin gerçek benliğini temsil etmektedir... Dünya aynı zamanda erkeğin alanıdır. Ev ise özü itibariyle maddi dünyanın kutsal olmayan faaliyetlerinden uzak tutulmalıdır ve kadın evi temsil etmektedir”* (Chatterjee, 2002: 202). Böylelikle manevi alan korunabildiği ölçüde, “gerçek benlik” kaybedilmeksizin modern maddi dünyaya uyum sağlayacak tüm uzlaşmalar ve uyarlamalar meşrudur. İşte Chatterjee'nin vurguladığı üzere modernleşme aşamasında milliyetçiliğin, maddi-manevi ikiliğinden hareketle çetrefilli sorunları çözmek üzere önerdiği anahtar budur (Chatterjee, 2002: 109).

Maddi alan-manevi alan ayrımı dolayısıyla kazılan meşruiyet vasıtasıyla artık “modern” dünyanın koşullarında kadınların yaşamlarını düzenleyebilecek ve doğru davranış tarzını belirleyecek yeni normlar saptanır : *“...Ev/dünya, manevi/maddi, kadın/erkek dikotomilerinin, ‘modern’ kadının gündelik yaşamının farklı yönlerini (giyimi, yeme alışkanlıkları, davranışları, eğitimi, ev içi düzeni sağlamadaki rolü, ev dışındaki rolü) tam olarak nasıl belirleneceği”* (Chatterjee, 2013: 115) toplumsal reformun konusu haline gelir. Milli kültür açısından özerkliğin ve farklılığın en dramatik ifadesi olan kadın ve aile, ‘toplumsal reformun’ her iki odak açısından da ilk safhasını oluşturur: “Barbar”lara yapılan eleştiriler, özellikle kadınlara yapılan muameleye odaklanmıştır ve sömürge karşıtı milliyetçilik için de ilk saha burasıdır: Yeni kadın hem modern olacaktır hem de milli geleneğin yani manevi alanın simgesi olacaktır ve böylelikle Batılı kadından özü itibariyle farklı olacaktır (Chatterjee, 2002: 27-28).

Bu noktalardan hareketle, sömürge karşıtı milliyetçiliğin sömürgecilerle aralarındaki farkları, cinsiyet kimlikleri ve cinsel ahlak anlayışları üzerinden tanımladıkları ve “milli” özelliklerini ise kendilerini ailelerine ve topluma adanmış “fedakar” kadınların “namusluluğu” ile tanımlamaya giriştikleri söylenebilir. Böylece bu coğrafyalardaki modernleşme akımları, mevcut cinsiyet rejimlerinin dayanağı olan kadim “erkeğin aklı”-“kadının duyguları” ikilemini, modern dünyanın güç ve kültür ayırımına dönüştürerek, cinsiyet hiyerarşilerini yeniden ürettir. Ezcümle, “sömürgecilik ve sömürge karşıtı mücadeleler farklı erkek üstünlüğü biçimlerinin karşılıklı konumlanması ile farklı cinsiyet rejimlerinin ortaya çıkışına ve bunların küresel düzeyde birbirinin olmazsa olmazı gibi eklenmiş bir bütünlük oluşturmaya yol açtı” (Sancar, 2013: 51). Çünkü en nihayetinde, Batı’nın cinsellik anlayışı olmazsa Doğu’nun “namuslu” kadınları; Doğu’nun “barbar” erkekleri olmazsa Batı’nın üstün akla sahip erkekleri ve onların yarattığı üstün uygarlık olamazdı.

1.4. Milliyetçi “Uzlaşma”:

"El ayak, göz akıl gibi vasıtalarda bizim erkeklerden ne farkımız var? Biz de insan değil miyiz? Yalnız cinsimizin ayrı oluşu mu bu hale kalışımıza sebep olmuştur?" (Rabia Hanım, 1868)

"Eğer sizin medeniyet zannettiğiniz şeyler karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmekse onlar ahlaka mugayirdir. Biz istemeyiz, istemeyiz, bin kere istemeyiz" (akt. Türkeş, 2003: 596).

Bu kısımda Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde, sömürge-karşıtı milliyetçilik ile cinsiyet rejimi arasındaki ilişki üzerinden “kadınlığın” yeniden inşasının nasıl merkezi bir temada konumlandığı tartışılacaktır. Öte yandan Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinin reformcu erkeklerinin, milliyetçiliğin aktörlerine dönüşümüne ve hayal ettikleri “yeni kadınlığa” değinilecektir.

1.4.1. Sömürge Karşıtı Milliyetçilik ve Cinsiyet:

“Milliyetçilik tipik olarak, erkekleştirilmiş hafızadan, erkekleştirilmiş aşağılamadan ve erkekleştirilmiş umuttan doğmuştur” (Enloe, 1990: 45).

Modern devletin işleyişinde ikili bir yapı oluşturma gerekliliği söz konusudur. Modern iktidar ile toplum arasında, daha önceleri olduğu gibi, ara kademeler yoktur ve iktidarın tüm nüfusa kurumsal düzenlemeleri uygulaması hedeflenir. Bunu gerçekleştirmenin yolu ise iktidarın hem topluma nüfuz etmesinden hem de toplumun katılım taleplerine kanal açmasından geçer. Milliyetçilik ise bu ikiliği dengeler: Milliyetçilik toplumun iktidarda söz sahibi olmasını yani katılımı sağlarken bir diğer yandan da iktidarın katılımı hak kazanan kitleyi tanımlaması, katılımı sınırlandırmasını ve denetlemesini sağlar. Bu anlamda *“milliyetçilik hem iktidarın, hem de iktidarı dönüştürme stratejisinin bir parçasıdır”* (Özkan Kerestecioğlu, 2012: 326).

Ayşe Gül Altınay, 19. ve 20. yüzyılların kanununun, milliyetçilikler ile ulus-devletler etrafında kurulu bir sistem olduğunu ve bu kanunun, her ne kadar varoluş temalarını geçmişe dayandırsa da yeni ve modern bir kanun olduğunu ileri sürer. *“Hayatlarımız, kimliklerimiz, arzularımız, hayallerimiz, sıkıntılarımız bu sistem içerisinde şekillendi, ifade buldu, ya da bulamadı”* (Altınay, 2013: 15). Sahiden de Osmanlı-Türk modernleşmesinin merkezine yerleşmiş olan milliyetçiliğe bakıldığında, hayatların ve cinsiyet kimliklerinin -her ne kadar geçmişten koparılmayan özellikleri barındırsa da- yeni bir “ideal”lik çerçevesince şekillendiği söylenebilir.

Ulus olma ya ulus kurma hedefinin tarihsel arka planına odaklanan çalışmalarda kandaşlığa, ailesel bağlara ve erkek kardeşler arası birliğe yapılan atıflar görülür. Kısa bir ifade ile ulus olma ya da ulusu kurma hedefi, ortak bir geçmiş ve şimdiki zaman “tahayyülünü” (Anderson, 1991), cemaatin simgesel inşasını (Cohen, 1985) ve “geleneğin icadını” (Hobsbawm ve Ranger, 1983) gerektirir:

“Millet bir ruhtur, manevi bir prensiptir. Bu ruhu, bu manevi prensibi aslında bir olan iki şey teşkil eder. Bunlardan biri maziye, diğeri ise hale (bu güne) aittir. Biri, zengin bir hatıralar mirasının müşterek sahipliğidir. Diğeri, birlikte yaşama arzusu konusunda mutabakat ve bir bütün halinde devralınan mirası yüceltme iradesidir. (...) Demek ki, millet yapılan ve yapılmaya hazır olunan fedakarlıklara ait duygunun yarattığı büyük bir tesanüt topluluğudur. Millet bir maziye icap ettirir. Fakat bununla beraber halde kendisini elle tutulur bir hadisede gösterir: Birlikte yaşamayı sürdürme konusunda mutabakat ve net bir biçimde ifade edilen irade” (Renan, 1994: 17).

Böylelikle milliyetçilik, kendini tarihsel olarak geçmişten gelen bir kökene dayalı bir ulus olarak yani kendini yönetme alışkanlığına sahip bir topluluk olarak tanımlar ve bu tanımlayış itibariyle eril değerlere gönderme yapar. Connell (2017), ulus-devletin esas olarak erkek bir kurum olduğunu ve erkekliğin “hayata geçirilmesinde”, milliyetçi politikaların merkezi bir yer işgal ettiğini belirtir. Pek çok feminist yazar (Franzway, Court ve Connell, 1989; Grant ve Tancred, 1992; Connell, 2019), ulus-devletin karar alma mekanizmalarındaki erkek egemenliğine, hiyerarşik otorite yapısına, iç işleyişindeki erkek üstünlüğüne ve kadın itaatine, erkeklerin kadın emeğini, haklarını ve cinselliğini düzenlemesine işaret etmişlerdir. Ezcümle, ulusun “coğrafi bedeni” (Geo-Body) cinsiyetsiz değildir (Winichaul, 1994).

Bu noktadan hareketle, modern ulusların aile metaforlarıyla tahayyül edilmesinin (McClintock, 1991; Skurski, 1994) tesadüfi olmadığı ileri sürülebilir. Bu tahayyülde “ulus, kadınların ve erkeklerin kendi “doğal” rollerini oynadıkları, başında erkek bir reis bulunan bir aile olarak ele alınır” (Nagel, 2013: 84). Ulusun bir erkek kardeşler birliği olarak inşasına yapılan vurgu üzerinden, aile ile ulus arasında kurulan analogi, birbirine benzemez insanları aynı pota içerisinde toplayabilmek için zımni bir “kardeşlik” zemini sağlar (Najmabadi, 2013: 131). Bu “zımni kardeşlik” zemini, hem yeni düzeni kurma arayışında olan hem de eskiye dönük özlemlerini dillendiren “evsiz kalan oğulların” bu çetrefilli krizden çıkış anahtarı olarak ele alınabilir. Bir diğeri ifade ile milliyetçilik; cinselliğin, aile ilişkilerinin ve cinsiyet kimliklerinin merkezi bir yer işgal ettiği (Kandiyoti, 2011: 198-221) Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde, yeni düzenin meşruiyet zemini haline gelir. Böylelikle bir diğeri yandan da erkeklik ile milliyetçilik arasında kurulan sıkı bağlar üzerinden yeni meşruiyet zemininin sunduğu “ideal” cinsiyet kimliklerinden bahsedilebilir.

Ulusun bir erkek kardeşler birliği olarak inşası, milliyetçilik ruhunun yaratılmasında erkek bağlarının merkeziliğine ve kadınların toplumsal sözleşmeden dışlanmasına işaret eder (Najmabadi, 2013: 129). “*Ulus bu anlamda eril tahayyülün inşasıdır*” (Sancar, 2013: 54). Bu bağlamda, milliyetçiliğin kadınlara özel bir yer ayırdığı söylenebilir:

“Milliyetçilik amacını insanın ‘doğal olarak’ bağlı olduğu bir şeyi ifade etmek üzere, ya akrabalık (anavatan, patria) ya da yuva/yurt (heimat) terimlerini kullanarak tanımlar. Ulus olmak bu nedenle, cinsiyet, soy, ırk gibi seçilmeyen ve kaçınılmazlıklarıyla bizden özverili bir bağlılık ve fedakarlık isteyen oluşumlarla eşitlenir. Kadınların özel alanla bir tutulması, ulus/cemaatin fedakar bir anne/sadık eş ile hemhal olmasını destekler; bu durumda onu savunmak, hatta onun için ölmek, son derece doğal bir tepkidir” (Kandiyoti, 2011: 172).

Partha Chatterjee (1996, 2002) ise sömürge-karşıtı siyasal hareketleri açıklarken, sömürgeleşme korkusu ile Batı karşıtı bir kültürel kimlik geliştiren ve bağımsızlığını korumak için modern bir devlet kurmak isteyen ve bunun da formunun ulus-devlet olduğunu düşünen siyasal hareketlerin özgünlüklerine işaret eder. Bu özgünlükse, dışarıda Batı ile uyumlu ancak içeride modernleşmekte olan topluluğun bir ulus olarak kendine özgü kültürel ve manevi değerleri korumayı öğreten bir milliyetçiliktir.

Sömürge karşıtı milliyetçi hayal gücünün sonuçları, modern Batı tarafından yayılan milli toplum modelleri ile özdeşliğe değil farklılığa dayanır. Bu farkın göstereni olarak kadınların bedenleri, kimlikleri ve toplumsal konumları ele alınır. Bu anlamda sömürge karşıtı milliyetçilik, kadının modern toplumdaki yeri ile ilgili kültürel ve toplumsal sorunlara bir cevap getirir ve böylelikle yeni ulusun kendine özgü kültürel ve manevi alanı koruduğu düşünülür. Chatterjee (2002) bunu sömürge karşıtı milliyetçiliğin egemenlik alanını, kurumlar ve adetler dünyasını iki ayrı alana; maddi ve manevi alana ayırmasına dayandırır:

“Maddi alan ‘dışarıdaki’ alandır: Ekonominin, devlet işlerinin, bilimin ve teknolojinin alanıdır. Batı’nın kendi üstünlüğünü ispatlamış ve Doğu’nun da boyun eğmiş olduğu alandır. Bu maddi alanda, o halde, Batı’nın üstünlüğü teslim edilmeli ve gerçekleştirildiklerinin üzerinde dikkatle çalışılıp tekrarlanmalıdır. Öte yandan manevi alan, kültürel kimliğin ‘özünü oluşturan’ işaretleri taşıyan ‘içerideki’ alandır. Bu sebeple, maddi alanda Batı’ya has becerileri taklit etmede kişi ne kadar başarılı olursa, kendi manevi kültürünün farklılığını muhafaza etme ihtiyacı da o denli fazla olmaktadır” (Chatterjee, 2002: 22).

Böylelikle sömürge karşıtı toplumlarda modernleşme deneyimi kendini -bir yandan da- maddi/manevi alan ikiliği üzerinden kurar. Sömürge karşıtı milliyetçilik maddi olanı yani “dışarıdakini” manevi alandan ayırarak kendine “özgü” olanı ortaya koyar. Bu yolla milliyetçilik, manevi alanı kendi egemenlik bölgesi ilan eder. *“Milliyetçilik bu manevi alanda en güçlü, en yaratıcı ve tarihsel açıdan en önemli projesini -“modern”, ancak modern olmasına rağmen Batılı olmayan bir milli kültürün şekillendirilmesi projesi- hayata geçirmiştir. Eğer ulus tahayyül edilmiş bir cemaatse, o zaman ulusun hayata geçirildiği yer burasıdır”* (Chatterjee, 2002: 23).

Bu bakıştan hareketle maddi alanının, “öz”ün yani içeriğin dışında olduğu, “milli özün” koşullarını belirleyen ve kendisine uymaya zorlayan bir harici unsurdan ibaret olduğu ileri sürülür. Son tahlilde, maddi olan önemsizdir, manevi alan ise “gerçek benlik”tir ve özsel olan burasıdır. Bu demektir ki manevi alan korunabildiği ölçüde, “gerçek benlik” kaybedilmeksizin modern maddi dünyaya uyum sağlayacak tüm uzlaşmalar ve uyarlamalar meşrudur. İşte Chatterjee’nin vurguladığı üzere modernleşme aşamasında milliyetçiliğin maddi/manevi ikiliğinden hareketle, çetrefilli sorunları çözmek üzere önerdiği anahtar budur (Chatterjee, 2002: 109).

Kültürel ve toplumsal yaşamın bu ikilikler üzerinden kavranması aracılığıyla artık “modern” dünyanın koşullarında kadınların yaşamlarını düzenleyebilecek ve doğru davranış tarzını belirleyecek yeni norm saptanabilirdi:

“Aslında milliyetçi söylem yeni kadını içine yerleştirdiği, ev ile dünyayı birbirine bağlayan sosyal düzeni, sadece modern Batı toplumuyla bir karşıtlık içinde oluşturmakla kalmıyor; yerli geleneğin ataerkiden de net bir şekilde ayırıyordu. Kuşkusuz, milliyetçilik, ‘gelenek’ten yerli kültürel kimliğin damgasını taşıyan pek çok özelliği devraldı; ancak, bu, bilinçli olarak ‘klasikleştirilmiş’ bir gelenektir -yenilenmiş, yeniden inşa edilmiş bir gelenek” (Chatterjee, 2013: 116).

Böylelikle, millet kadını ve erkeğini başka milletlerinkinden farklı olarak tanımlarken hem kendi “milli özünü” hem de cinsiyet ilişkilerini yaratır. Her ne kadar bu tanımlamalar zaman içerisinde yeniden üretilerek, farklı işlevlere koşularak değişime uğrasalar da tüm bu süre içinde hiç değişmediği, özünün aynı kaldığı iddiası da taşıyabilmektedir (Sirman, 2003).

1.4.2. Milliyetçiliğin Aktörleri:

Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında, milliyetçiliğin aktörleriyle ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Kandiyoti (2011), Tanzimat sonrası Türk romanları üzerinden modernlik ve reform arayışlarını, reformcu erkeklerin kadının toplumdaki konumu ile ilgili rahatsızlıkları ile ilişkilendirir. Mardin (1991) ise ilk milliyetçilerle ilgili çalışmasında, Tanzimat reformlarının bürokrasinin işleyişini değiştirdiğini ve bu değişimin dönemin aydınlarına da yansıdığını ve ilk milliyetçilerin bu aydınlardan oluştuğuna dem vurur. Sirman (2003) ise milliyetçiliğin aktörleri ile yürütülen tartışmaya, *“düzen değişikliğini kendi iktidarsızlıkları çerçevesinde talep eden bu milliyetçileri yaratan toplumun cinsiyet ilişkileri”* (Sirman, 2003: 235) ile olan karşılıklı ilişkisi üzerinden bakmanın anlamlı olduğunu ileri sürer. Gerçekten de bu bakış sayesinde, Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde değişen iktidar ilişkileri, cinsiyet kimlikleri ve milliyetçilik söylemlerinin birbirlerini nasıl karşılıklı belirlediklerine dair bir izlek sunulabilir ki bu da Osmanlı-Türk modernleşmesinin cinsiyet rejimini tartışabilmek açısından anlamlı olacaktır.

Osmanlı toplumun sosyolojik yapısını anlamak için büyük evlerin hakim olduğu bir düzen hayal edilebilir:

“Topkapı Sarayı, ülkedeki en büyük ev olarak iktidarla düzenin ilişkisini temsil eden en çarpıcı model olarak görülebilir. Sarayın kurum olarak işleyişine bakıldığında, aileyle toplumsal düzen ilişkisinin benzetmeye dayanmaktan çok daha öte, birbirini karşılıklı düzenleyen yapılar olduğu görülür. Bu modelde akrabalık, siyasi ilişkilerle iç içe geçmiş, hane reisi aynı zamanda hem baba hem de hükümdardır” (Sirman, 2003: 235).

Aynı zamanda bu ev/saray, yönetmek için çeşitli boyutlarla haneler yaratmış ve bu haneleri topraklarının farklı noktalarına atayarak bir yandan da temsiliyetini ve düzenini (devşirme kökenli sadrazamın, hükümdarın kızı veya kız kardeşi ile evlendirilip Osmanlı düzenini kurmak ve temsil etmekle görevlendirilmesi gibi) sağlamıştır. Bu yolla kişiler, aile ve iktidar ilişkisi içinde bir yer bulmuşlardır (Peirce, 1993).

Mardin (1991), Osmanlı sosyolojik yapısına dair çalışmasında haneler üzerinden bir iktidar zinciri tarif eder. Bu tarife göre, ev sahibi (erkek) kendinden

daha büyük bir eve (Saray'a) bağımlı olduğunu bilir ve o evden gelen kaynakları kendi hanesindeki kişilere, o kişinin hane içindeki konumuna göre dağıtır. Böylece, bu ev sahiplerinin, en tepede sarayın bulunduğu bir hiyerarşi içinde, birbirlerine bağımlı bir zincir oluşturdıkları söylenebilir. Bir diğer yandan, kimlik belirlemek için “kimlerdensin?” sorusuna verilen cevabın “evin reisi” ile olan ilişkisi üzerinden (geliniyim, aşçısıyım gibi) tarif edilmiş olmasının da altı çizilmelidir (Sirman, 2003). Haneler üzerinden kurulmuş olan bu sistemde, kamusal alan-özel alan ayrımının mümkün olmadığı söylenebilir:

“Akrabalıkla akrabalığı mümkün kılan cinsellik, kamusal toplumsallık ve iktidarla, bunlara olanak tanıyan ilişkilerin sürdürülüş biçiminin temelinde yatan unsurlardır. Kamusal ile özelin ayrımı toplumsal bir kurgu olarak da yoktur. Büyük evler birbirlerine bitişiktir ve onların dışında ilişkilerin sürebileceği ya da sürdüğünün hayal edilebileceği bir mekan yoktur. Tanzimat'la birlikte iktidar mekânsal olarak sarayın dışına taşınınca, bu alan yavaş yavaş açılmaya başlamıştır” (Sirman, 2003: 236).

Tanzimat'la başlayan değişimlerin etkisiyle, iktidar evlerin dışına taşar ve böylece kimlikler artık akrabalık ya da kapılanma üzerinden değil başka kriterler aracılığı ile tanımlanmaya başlar (Mardin, 1991). Başka bir deyişle, büyük haneler üzerinden tarif edilen ve babadan-oğula devredilen mevkiler değişir ve oğullar bir nevi evsiz kalır. Milliyetçi söylemin işte bu “evsiz kalan” oğulların eseri olduğu söylenebilir. “Evsiz kalan” oğullar, kendilerine zaman içinde bir söz söyleme ya da daha doğru bir ifadeyle hayallerini ortaklaştırma alanı bulur: Gelişmekle olan yazılı basın ve bu gelişmelerin mümkün kıldığı yeni bir edebi tarz olarak romanlar. Bu alan üzerinden oğullar saray dışında oluşmaya başlayan kamuda boy göstermeye başlar ve farklı ev kurma biçimleri üzerine hayaller kurmaya girişirler. Bir diğer yandan da mülkün, halk adı verilmeye başlanan ve yeni oluşturulmakta olan hayali bir kitleye danışarak yönetilmesini talep etmeye başlarlar (Sirman, 2003; Mardin, 1991).

Reformcu erkeklerin söz söyleme alanı olarak tanımlanabilecek olan yazılı basın pek çok çalışmaya (Mardin, 1974, 1991; Kandiyoti, 2011; Parla, 2002; Sirman, 2000) konu edilmiştir. Mardin, aşırı Batılılaşma sorununu ele alırken, Kandiyoti evlilik ilişkilerinin sorgulanmasına odaklanır. Parla ise baba otoritesinin yarattığı tedirginlikten bahseder. Sirman ise yine babanın yokluğunda talep edilen yeni düzen

arayışlarına odaklanır. Bu çalışmaların tümü, kamusal alanda oluşan boşluğun ele alınış biçimlerine ve çözüm önerilerine dikkat çeker. Sahiden de dönemin yazılı metinlerine bakıldığında, cinsiyet-iktidar ekseninde bir belirsizlik ve bu belirsizliğin yanı sıra, boşluğu doldurma arayışlarının hakim olduğu görülür:

“Bu arayışlar, yeni düzende nasıl adam olunur çerçevesi etrafında ele alınmıştır. Büyük evlerin belirlediği ilişkiler ve yerini bilme mekanizmaları ile babaların iktidarı artık gayrimeşrudur... Artık düzenin kurucu ögesi büyük evler arasındaki bağımlılık ilişkisi değil”dir (Sirman, 2003: 237).

Artık yazılı metinler aracılığı ile olması gereken özne (erkek), evlenip, büyük evlerden farklı biçimlerde evler kuracak ve bu evlerin hem birbirleriyle hem de dışarıyla olan ilişkisini yeniden tanımlayacaktır ve böylelikle bu özne içerideki düzeni kuracak olan olarak tarif edilir. Bu anlamda, baba ve oğul figürleri üzerinden “eski” ve “yeni” erkeklik anlayışlarının hakim olduğu söylenebilir:

“Osmanlı toplumunda baba (peder), eski düzenin belli başlı özelliklerini temsil etmekteydi; hiyerarşi, değişmezlik ve mutlak hakimiyet. “Yeni” erkek, bu değerlerin yıkıldığı, eşler arasındaki duygusal mesafenin yerini aşk ve arkadaşlığa bıraktığı, hem erkeklerin hem de kadınların çocuklarıyla yaklaşarak onlarla duygusal ilişki kurdukları ve evli çiftin aile büyüklerinden bir ölçüde özerkleştiği bir eviçi düzeni amaçlıyordu” (Kandiyoti, 2011: 231).

Oğulların hayalini kurduğu yeni düzende, erkek yine evin reisidir ancak bu kez etraflarında paşa babaları yoktur. Yeni düzeni çoğunlukla devlet görevi ile ilgilenen, kanaatkar ve üzerinde iktidar sahibi olduğu eşine şefkatle yaklaşmayı bilen ve hayallerindeki düzeni yazılı metinler aracılığı ile ortaklaştırmayı hedefleyen (genç) erkekler kuracaktır (Sirman, 2003). Parla’nın (2002) vurguladığı üzere, Tanzimat romanlarının yetim erkek karakterlerle başlamış olması yine bu noktada anlam kazanır. Hem yeni düzeni kurma arayışında olan hem de eskiye dönük özlemi dillendiren bu genç erkekler, yeni düzenin söylemsel temelini işte bu çıkmazda atmışlardır.

Millet ise bu söylemsel değişimin sınırlarını çizen bir meşruiyet zemini oluşturur. Bu noktada reformcu erkeklerin odaklandığı sorun, iktidar sahiplerinin kimler olacağı, kimleri yöneteceği, kimlere hesap vereceği ve aralarındaki ilişkinin

nasıl belirleneceği olmuştur. Çözüm ise yeni aile biçiminde ve yeni iktidar edinme biçimlerinde aranmıştır. Böylelikle kimlik ile iktidar biçiminin iç içe geçmiş olduğu söylenebilir. Bunun için yeni bir ev düzeni yani yeni bir aile modeli çizilmiş ve evden aileye geçiş merkeze konmuştur. Bu değişimin gerçekleşmesi için öznelerin dönüşümünün gerekliliği yine bu bağlamda, merkezi bir konumdadır. “Yeni erkeklik” “aydın bir baba” figürü olarak Türk ailesinin kendi geleneklerine yeniden sahip çıkışının formülü olarak kavranır. “Yeni erkek” figürü bu yolla modern topluma atfedilen tanımın temel unsuru olarak savunulur ve böylece *“erkeklik arzu edilen değişimin sağlanmasında belirleyici özne olarak kaybettiği iktidarına kavuşur”* (Özkan Kerestecioğlu, 2014: 13).

Böylelikle, toplumu oluşturan öznelerin tümü değişecek ve yeni iktidar biçimi oluşabilecektir. Bu yolla ise “millet (toplumsal cinsiyetine göre ayrılmış özneler) de, devlet de (iktidar biçimi) bir hamlede birbirini kurabilecektir” (Sirman, 2003: 238). Görüldüğü üzere milliyetçilik söylemi bir anda birçok işlevi yerini getirir:

“Vatan sevgisi, var olan hiyerarşilerin sorgulanmasını mümkün kılmakta, yeni hiyerarşilerin temelini oluşturmakta ve bu yeni hiyerarşinin de yine vatan sevgisi bağlamında eşitlenen erkeklerin, kadınlar üzerinde kurdukları iktidardan geçtiğini anlatmaktadır” (Sirman, 2003: 238).

Yani artık eski düzeni yıkmanın yanı sıra yeni bir düzen inşa etmek gereklidir ve bu düzenin aktörleri olan “yeni erkekler”in bir de hayal ettikleri “yeni kadınlar” vardır. Milliyetçi söylemin meşruiyet sağladığı bu zeminde yeninin zıddı olan eski tanımlamaları kadınlar için de geçerli olacaktır.

1.5. Batıcı, İslamcı ve Türkçü Gelenegin Ortaklığı: “İdeal Kadınlık” Kurgusu:

Milliyetçi söylemin belirgin bir özelliği, iki ters yöne bakma eğilimidir. Bu özelliği itibariyle milliyetçilik, kendisini yeni kimlikler kurmak adına geleneksel olanı eritip, dönüştürecek modern bir proje olarak sunarken bir diğer yandan da ortak

toplumsal geçmişin özünü oluşturduğu iddiasında bulunduğu “saf kültürel değerlerin” dirilişi olarak sunar.

“(U)lus devletlerin tarihlerinin dönüm noktalarında yeniden canlandırılabilir, yorumlanabilir ve genellikle yeniden keşfedilebilir, son derece akışkan ve belirsiz bir anlamlar alanı çıkar. Bu anlamlar sabit değildir; siyasi aktörlerin çekişmeleri ve mücadeleleri sonucunda ortaya çıkarlar; bunlar ulusu kimin ve neyin oluşturduğu konusundaki tanımları ve ulusal birlik ve alternatif egemenlik iddiaları kadar toplumsal cinsiyet ilişkileriyle ilgili düşünceleri de derinden etkiler” (Kandiyoti, 2011: 166).

Bu noktadan hareketle, Osmanlı-Türk modernleşmesinin merkezine yerleşmiş Türk milliyetçiliğinin cinsiyet rejimi ile olan ilişkisine ve reformcu erkeklerin “yeni kadın ideali” kurgusuna bakmadan önce, burayı kuran düşünce temellerine odaklanmak anlamlı olacaktır.

II. Meşrutiyet dönemi (1908-1919) “nasıl bir toplum kurmalıyız?” sorusu etrafında aranan çözümler çerçevesince vatandaşlık ve kadın eşitliği fikirlerinin gündemi belirlediği bir dönem olmuştur ve Cumhuriyet reformlarının temelinde bu dönemde doğan düşünce akımları yatar (Göle, 2011: 57). Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük olarak kategorize edilebilecek bu düşünce akımlarının tümünün, esasen Batı modeli merkezli olduğu ileri sürülebilir. Örneğin İslamcı düşünce akımının “ilerleme”nin ve modernleşmenin karşısında olduğunu söylemek zordur. Esas olan Batılılaşmanın İslami bir kimliğe büründürme gayesidir. Bu düşünce akımlarının esas ayrılık noktalarının cinsiyet kimlikleri konusunda olduğu söylenebilir. Bu anlamda, düzenlemenin hangi değere göre (Batılı evrensel, İslami, eski Türk) tanımlanacağı esas tartışma noktasıdır ve dolayısıyla tartışmanın öz itibarıyla merkezinde kadınlar yatar çünkü en nihayetinde cinsiyet kimlikleri, kültürel kimliğin temelini teşkil eder.

“(K)adın sorunu, dönemin ideolojik akımlarının modernizmin (yani Batı kültürel modeline yöneliş) sınırlarını belirlemeye devam etmiştir. Zira mahrem yaşam ve cinsiyet ilişkileri, dini yasa tarafından düzenlenmiş olmaları bakımından, Batı kültürel modeline direnç gösteren en yerleşik kültürel özelliktir” (Göle, age: 58).

Dönemin Batıcı düşünce akımına bakıldığında belirgin olan temanın evrensellik olduğu görülür. İttihat ve Terakki Cemiyeti kurucularından Abdullah

Cevdet'in deyişiiyle, bu akıma göre, Batı medeniyeti “*gülleri ve dikenleriyle birlikte benimsenmesi gereken bir bütündür*” (Abdullah Cevdet, 1911: 1983) ve “geri kalmışlığın” sebebi çok karılılık ve peçe gibi “dejenere gelenekler”dir. Bu düşünce akımı, kadınların toplumdaki konumu ile “ilerleme” arasında doğrudan bir ilişki kurar. Bu ilişkiye göre, toplumun medeniyet mertebesine erişmesi, kadınların insanlık mertebesine erişimine bağlıdır ki bunun yolu da “dejenere gelenekler”in terk edilmesi ve eğitimidir. Böylece Batılı düşünce akımına göre, medeniyetin özü kültürel yapıdadır ve bu yapının “ilerlemesi” kadınların konumuna bağlıdır.

Batıcılığa karşıtlık olarak gelişen İslamcılık ise “kadınların ahlaki arılığı ve dini kurallara sadakati olmaksızın ‘cemaatin’ çözüleceğini, toplumsal hayatın takrip olacağını düşünür” (Göle, age: 62). Bu bakış, Batı’nın etkisinin teknik olanla sınırlı kalması gerektiğini savunurken, kadınların “Batı kadınları” gibi yaşamaya başlamasını en tehlikeli sınır olarak çizer. Aynı zamanda bu bakışa göre, Batı’nın “ahlaki buhranına” karşı İslami değerler savunulmalıdır ve bunun yolu da yine kadınlardan geçmektedir. Batıcı akım için kadınların ev dışına çıkması ve özgürleşmesi medeniyet için ön şartken İslamcı akım içinse kadının İslami ahlaka uygun davranması “ahlakı” korumanın teminatıdır.

“Her ikisi için de kadının cinsel kimliği ile toplumsal konumun nasıl tanımlanacağı esastı. Kadın meselesi üstünde şekillenen bu siyasi kavga, Batı Medeniyeti ile Doğu İslamiyeti arasındaki en dirençli farklılığın toplumsal örgütlenme biçiminden ve bunun cinsiyetler arasındaki ayrışmalarından kaynaklandığını göstermekteydi. İçerisi/dışarısı, mahrem/namahrem alan arasındaki sınır çizgisini kadın gövdesi, kadının görünmezliği çizmekteydi” (Göle, age: 66).

Türkçülük akımı ise Batıcılık ile İslamcılık arasında bir bağ kurmayı hedefler. Bu akımın en önemli temsilcisi olan Ziya Gökalp’ın “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” sentezi bu akımın özünü oluşturur. Bu senteze göre, kısaca, hem “taklitçi Batıcılık” hem de “tutucu İslamcılık” eleştirilir ve bunların bir sentezi olan milli kültür fikri öze dayandırılır. Bu akım için de kadının toplumdaki konumu merkezi bir temadadır. Gökalp, eski Türk toplumlarında kadının konumunun erkeklerle eşit bir statüde olduğunu ve öz kaynaklara (İslamiyet öncesine)

dönüldüğünde hem tutuculuğun aşılabacağını hem de kadınların konumunun iyileşeceğini ileri sürer.

Türk modernleşmesi sürecine damga vurmuş olan bu düşünce biçimi, ulus-devletleşme sürecine eşlik eden sömürge-karşıtı milliyetçilikle beraber düşünüldüğünde anlamını kazanır. Bu sentezle beraber, modern ancak Batılı olmayan milli kültür şekillendirilmesi projesi hayata geçirilir. “Milli öz” olarak “manevi” alan tarif edilir ki bu alanın göstereni kadınlar olarak saptanır. Bu bakışa göre, burası Batı’dan farklı ve özeldir. Böylelikle, maddi alanda Batı ile uyumlu, modern dünyaya uyum sağlayacak bütün uyarlamalar meşrulaşır.

Döneme damgasını vurmuş ve Cumhuriyet reformlarının temelini oluşturan bu düşünce akımlarının odağında cinsiyet ilişkilerinin düzenlenmesi olduğu açıkça görülür. Dönemin bu düşünce akımları arasında “ilerleme” fikri itibarıyla mutabakat olduğu ve ideolojik farklılığın esasen kadınların “toplumsal geriliğin kurbanları”, “modernliğin timsalleri” veya “kültürel safiyyetin taşıyıcıları” olarak değişik biçimlerde kurulma çabalarından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Ki bu nokta da Cumhuriyet döneminin “yeni kadın” idealine ilişkin bir izlek sunar.

İKİNCİ BÖLÜM

YENİ KADIN İDEALİ

“Yeni düzen, Türk kadının ruhunu canlandırmıştır. Eski düzen, kadını salt aile ocağına bağlarken, yeni düzen kadını vatan ocağına bağlamıştır” (Yurdakul, 1921: 5)

Bu bölümde Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinin kadınlar ve erkekler için nasıl farklı anlamlar ve sınırlar içerdiği tartışılacaktır. Modernlik tartışmalarında hakim söylem olan ve nihayetinde erken dönem Cumhuriyet’e damgasını vuran milliyetçiliğin, “yeni kadın ideali” bağlamında sağladığı “uzlaşmaya” değinilecektir. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş sürecinde veya diğer bir deyişle ulus-devletleşme sürecinde hayal edilen ve en nihayetinde Cumhuriyet’le beraber resmi propagandaya dönüşen “yeni kadın” imajına, “modern kadınlığın” hem yeni rejimin simgesi/göstereni olma konumu hem de geleneğin taşıyıcıları olma konumu bağlamında bakılacaktır. Öte yandan Cumhuriyet’in “yeni kadın” imajı, “yeni aile” ve eğitim gibi düzenleme stratejileri bağlamında ele alınarak tartışılacaktır. Bu yolla, “modernlik” ile “iffetsizlik” arasında gidip gelecek bir salınımda tanımlanan “yeni kadınların” nasıl modernliğin terzileri kılındığına değinilecektir. Bir diğer yandan erken dönem Cumhuriyet’in “ideal kadınlık” algısının, kutuplaştırılmış kadınlıklar üzerinden pekiştirilişine odaklanılacaktır.

2.1. Ulusun “Dişil” İnşası:

“Hayali cemaatler” olarak ulusun mitsel birliği dünyayı “biz” ve “onlar” arasında böler ve bu birlik, Armstrong’un sembolik “sınır muhafızları” dediği sistem tarafından korunur ve ideolojik olarak yeniden üretilir. Bu “sınır muhafızları” insanların, belli kültürel kodlar ve davranış biçimleri aracılığı ile belirli bir topluluğa ait olup olmadıklarını teşhis eder (Armstrong, 1982). Bu “aidiyet teşhisi”nde cinsiyet sembolleri hayati bir yer kaplar ve bu yüzden kadınlık ve erkeklik kurgularının, cinsellik ve cinsiyetlendirilmiş iktidar ilişkilerinin ulus-devletleşme süreci ile birlikte ele alınması anlamlıdır. Bununla birlikte milleti kuran bu sınırlar, nesilden nesile

aktarıma hedefindedir ve kadınlar bu anlamda biyolojik üreticiler olarak görülüp, bu sınırlar içinde topluluğun taşıyıcıları olarak addedilirler (Yuval- Davis, 2010).

“İktidar, icraatıyla ve söylemiyle, bir millet ve bir kimlik kurar; ‘aslında kimiz?’ ve ‘nasıl olmalıyız?’ sorularının cevaplarını sabitler. Elbette yoktan var edilen bir kurgu değildir bu. Modern-öncesi (millet-öncesi) tasavvur dünyasından milletleşme sürecine taşınan malzemeye, daha doğrusu bu malzemenin milletleşme ve modernleşme sürecindeki işleniş biçim(ler)ine dayanır” (Bora, 1999: 13).

Ulus-devletleşme süreçlerine bakıldığında bu işleniş biçimleri arasında pek çok benzerlik olduğu gibi farklılıklar da göze çarpar: Milliyetçilikler kendilerini hem “diğer uluslar” gibi hem de onlardan “farklı” olarak kurmaya çalışır. Bu gerilimin önemli bir bölümünün cinsiyet kurgularına dayandığını veya gerilimin bu kurgu aracılığıyla çözülmeye çalışıldığı söylenebilir. Böylelikle, “ideal kadın nasıl olmalı?” sorusu üzerinden yürütülmüş olan tartışmalar cinsiyetin, milliyetçiliğin kurucu ögesi olması bağlamında okunabilir (Altınay, 2013).

Antias ve Yuval Davis (2010) kadınların ulusal inşaya katılımlarının beş farklı biçimle olduğunu ileri sürerler: Yeni ulusun biyolojik üreticileri olarak; farklı uluslar karşısında ulusun kültürel sınırlarının göstereni olarak; ulusal kültürün öğreticisi, aktarıcısı ve ideolojik yeniden-üreticileri olarak; ulusal farkların göstereni olarak ve ulusal mücadelenin katılımcısı olarak. Mayer (2000) ise ulus-devletleşme sürecinde kadınların milliyetçi erkek elitler tarafından ulusal inşaya çağırıldıklarını ancak bu “davet”in “ideal kadınlık” tartışmalarıyla kadınları işlevselleştirdiğini vurgular.

Kadınların ulus-devletleşme sürecine, milliyetçi erkek reformcuların “daveti” yoluyla katılımları, birçok sömürge sonrası milliyetçilik için geçerlidir. McClintock ise bu noktada bir “davet” analojisi önerir: Kadınlara dışarıdan eyleycilik konumu verilmiştir ancak bu bir çeşit “davet” ile mümkün olmuştur ve bu bağlamda iktidar davet edenin elindedir (McClintock, 1991). Sahiden de sömürge-karşıtı milliyetçiliklerde kadınların toplumsal konumu merkezi bir temadır ve bu durum Türk modernleşmesi süreci için de geçerlidir. Kadınlar ulus-devletleşme sürecinde milliyetçi harekete ve söyleme “çağırılmış” ve katılmışlardır. Ancak Türk

modernleşmesine bakıldığında, kadınların ulusal inşaya katılımlarının, McClintock'un "davet" analojisinden çok daha çetrefilli olduğu söylenebilir: Osmanlı kadın hareketi ile ilgili yapılmış olan çalışmalar (Demirdirek, 1993; Çakır, 2011; Zihinoğlu, 2013; Durakbaşı, 2012) sayesinde kadınların, modernleşme pratiğini yürüten erkeklerden farklı bir girişimi destekleyebildikleri görülür.

Kadınlar milliyetçi söylem ve harekette kendilerine özgü bir rol oynarlar ve bu rol Nagel'in ifadeleriyle, "*erkeklerin kadınlık tanımlarını ve onlara ulus içinde nasıl bir yeri uygun bulduklarını yansıtır*" (Nagel, 2013: 81). Bu rollerin bazıları, Anthias ve Yuval-Davis'in kadınların ulusal inşaya katılım biçimlerinde de görüldüğü gibi, kolektif eylemi de içerir: Kadınlar milliyetçi mücadelelere katılmışlar ve hatta kimi zaman önderlik etmişlerdir. Ancak her ne kadar kadınların ulus-devletleşme sürecinde "eyleyici" konumlarından bahsedebilsek de pek çok feminist yazar (Jayawardena, 1985; Walby, 2013; Yuval Davis ve Anthias, 2010) aktif olarak ulus-devletleşme sürecinde yer alan kadınların sembolik, yardımcı ve geleneksel rollerde kalmaları gerektikleri baskısını hissettiklerini belirtirler. Milliyetçilik tarafından yaratılan bu kısıtlamalara maruz kalan kadınlar milliyetçiliklerini, milliyetçi söylemin kendilerine yüklediği rolleri benimseyerek icra ederler: Ulusun çocuklarını yetiştirerek, reformcu kocalarını destekleyerek ve ulusun "namusu"nın simgeleri olma konumunu benimseyerek milliyetçiliklerini gerçekleştirirler (Nagel, 2013). Bu noktada, kadınların kendilerini ispatlama arzusuyla, kamusal alandaki görünürlük ve varlıklarını meşrulaştırma adına, kendilerine yüklenen rolleri benimsedikleri ileri sürülebilir.

Ancak milliyetçi hareketteki merkezi katkılarına rağmen ulusal bağımsızlık kazanıldıktan sonra kadınlar kendilerini yeni kurumlaşmakta olan "yeni ataerki"nin içinde bulmuşlardır. Nagel'in belirttiği gibi, "*ulusal bağımsızlık adına kadınların katılımını talep eden milliyetçi hareketler, cinsiyet eşitliği konusunda feminist talepler karşısında genellikle reddedici bir tutum sergiler*" (Nagel, 2013: 82). Bu durum Türk modernleşmesi sürecinde de farklı değildir.

Türk modernleşmesi sürecine bakıldığında, “yeni” bir ulus fikrini geliştiren ve bunu inşaaya girişen erkek reformcuların -ulus fikrinin temelindeki -eşit vatandaşlık arzularının nihayetinde bir çeşit erkekler arası eşitliği varsaydığı görülür. Bu süreçte kadınların ulusal inşaaya dahil olmaları ise Sancar’ın ifadesiyle “*ulusun inşasına dışil(leştirilmiş) rollerle katılım*” (Sancar, 2013: 63) olarak gerçekleşmiştir. Yine Sancar’ın (2013) çarpıcı bir şekilde özetlediği gibi Türk modernleşmesi, erkeklerin modern bir ulus-devlet kurduğu, kadınların ise modern aileler kurarak, neslin devamını sağlayarak ve ideolojik yeniden üretimin aktarıcısı olarak dahil oldukları bir süreçtir. Ezcümle, kadınların uluslaşma sürecine katılımları “yeni aile” ile “ulusun inşası”nın iç içeliğindedir.

Bu anlamda Türk modernleşmesi süreci, “*yeni davranış tarzlarını benimsemekte görece daha özgür olan erkeklerle, Najmabadi’nin sözleriyle ‘modern ama iffetli’ olmak zorunda olan kadınlar için farklı farklı anlamlar içermiştir*” (Kandiyoti, 2011: 168). Modernlik tartışmalarında hakim paradigma haline gelen ve Cumhuriyet’e damgasını vuran sömürge-karşıtı milliyetçilik, kurduğu uzlaşıyla beraber kadınları “yeni” toplumsal projenin simgesi/göstereni haline getirir ve bu yolla idealize edilen “yeni kadın” idealine modernlik ile geleneksellik arasında denge kurmak gibi imkansız bir görev yükler. Kadınların kamusal alandaki görünürlüğü, bu görevlerle donatılarak yani diğer bir deyişle “fark”ın göstereni olarak, modernliğin ölçütü haline gelir. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş sürecinde veya diğer bir deyişle ulus-devletleşme sürecinde hayal edilen ve en nihayetinde Cumhuriyet’le beraber resmi propagandaya dönüşen “yeni kadın” idealinin, milliyetçilikle beraber nasıl inşa edildiğini anlamak için kadının içine yerleştirildiği “yeni aile” söylemi inşasına ve kadınların eğitimiyle ilgili politikalara bakmak anlamlı olacaktır.

2.1.1. Düzenleme Stratejisi Olarak “Yeni Aile”:

Modern toplumlar, yaşamları düzenleyecek iktidar pratiklerine ve bu pratikleri üreten stratejilere başvurur. Çocuk yetiştirmenin, cinselliğin denetiminin ve cinsiyet kimliklerinin odağında olan ailenin, modern toplumun iktidar düzenleme

pratiklerinden olduğu söylenebilir. Tıpkı devletin veya piyasanın sahip olduğu gibi ailenin de toplumsal ilişkiler anlamında kurucu ve düzenleyici bir işlevi söz konusudur. Bu anlamda, modernlik, Sancar'ın ifadeleriyle, “düzenlenebilir bir toplum” (Sancar, 2013: 196) hayali olarak ele alındığında, modernleşme süreçlerinin yarattığı ikiliklerin işlevi anlam kazanır. Modernleşme, yaşamı toplum-devlet, aile-toplum, manevi-maddi ve özel-kamusal gibi ikiliklere ayırarak güçlü bir düzenleme iktidarını elinde tutar. Aile ve toplum ikiliği ele alındığında, modernleşme sürecinin iki ayrı alan yaratarak bu alanları, cinsiyete atfedilen farklı anlamlarla donattığı görülür. Bu bakışta aileye, manevi olanın, duygusallığın ve biyolojik olanın alanı olarak görülüp “dişil” anlamlar atfedilirken; toplum maddi süreçlerin, gücün ve çatışmanın alanı olarak “eril” anlamlarla donatılır. Bu yolla, birbirinin zıddı olan iki alan kurma stratejisi, bir ayırarak sınıflandırma pratiği olarak cinsiyetlendirilmiş bir düzlemde, tamamlayıcılığa dayalı bir bütünlük olarak kavranır (Sancar, 2013; Chatterjee, 1996; 2002; 2013).

Modernliğin aile odaklı inşası “kadınlık” ve “erkeklik” anlamlarını yeniden şekillendirerek toplumsal alana yani kamusal alana “eril” değerler atfederken, ailenin alanı olan özel alana “dişil” değerler atfetmiştir: Karşılıksız fedakarlık, duygusallık ve kültürün aktarıcısı olma gibi. Böylelikle ikiliklerden beslenen modern ailenin inşasıyla beraber cinsiyetlendirilmiş mekan ve davranışların tanımlanması mümkün olur:

“Modernleşme ile birlikte aile mahremiyetin alanına katılmış, duygusallık stratejisi ile düzenlenmiş, ama aynı zamanda devlet egemenliğine benzer bir ‘erkek-baba egemenliğinin de uğrağı olmuştur. Mahremiyet, sevgi ve aşkın alanı olarak aile duygusallık stratejisinin de uğrağıdır. Yeni bir devlet kurmak için onun egemenlik alanını düzenlemek isteyenler ailedeki egemenliği düzenleyerek bu amaca ulaşmaya çalışmışlardır. Devlet egemenliğinin eril karakteri ailedeki egemenliğin eril karakteri ile birlikte var olur” (Sancar, age: 198).

Modernleşme süreçlerinde toplumsal inşa stratejisi olarak “aile inşası” fikri, Türk modernleşmesi sürecinde de dönüştürücü ve düzenleyici bir strateji olarak ele alınır. Bu noktada, toplumun kendini yeniden üretimi sürecinde milliyetçilik etkin bir ideoloji (Balibar, 1995: 93-94) olarak görülür. Toplumu bizzat inşa eden bir alan olarak aile, milliyetçilik için etkin politik uğraklardan biridir. Bir diğer yandan toplumu düzenleme için ailenin düzenlenmesi arzusunun temelinde, geleceğin

toplumunu yani çocukları şekillendirme fikri de yatar ki Türk modernleşmesi sürecinde milliyetçiliğin yeni aile inşası fikrini merkeze koymalarının temellendiği yer burasıdır. Milliyetçi ideolojide “iyi evlat” ile “iyi vatandaş” yetiştirme bir bütünlük içinde ele alınır. Böylelikle aile, ulus-devletin hayal ettiği vatandaşları yetiştirme idealine hizmet eder. Bu bakış açısında, kadınlar için “iyi vatandaş” olmaksa annelikten geçer (Şerifsoy, 2013). Böylelikle ulus-devlet için ailenin “kurum” olarak işlevinin, nüfusun üretiminin sağlanması ve temel sosyalizasyonun verilmesinde yattığı ve bu bakışta kadınların “ulusun anneleri” olarak merkezi bir temada görüldüğü söylenebilir.

Bir diğer yandan aile, modernizasyon pratiğinde pek çok metaforik anlam içerir. Ulusun akrabalık benzeri bir yapı olarak anlatımı sömürge karşıtı milliyetçilik söyleminde oldukça sık yer bulur. Aile ile ulus arasında kurulan bu analogi, birbirinden farklı insanları aynı potada toplayabilmek için bir “kardeşlik” zemini sağlar. Ancak bu daha çok erkekler arası bir kardeşlik zeminidir ve kadınlar bu sembolik akrabalılıkta ulusun anneleri olarak merkezi ve sembolik bir yerde konumlandırılırlar (Nagel, 2013). Bu yolla, kadınların ulus-devletleşme sürecinde aile ile ilişkili konumlandırıldığı, ailenin merkezi bir tema olduğu ve ailenin sömürge karşıtlığı bağlamında bir tutunma stratejisi olarak ele alındığı söylenebilir. Bu düzenleme aracılığı ile ulus, “manevi” alanını ev, kadın ve aile ile gerçekleştirir:

“Kadının en büyük vazifesi analıktır. İlk terbiye verilen yerin ana kucacı olduğu düşünülürse bu vazifenin ehemmiyeti layıkıyla anlaşılır. Milletimiz kuvvetli bir millet olmaya azmetmiştir. Bugünün levazımından biri de kadınlarımızın her hususta yükselmelerinin teminidir. Binaenaleyh kadınlarımız da âlim ve mütefennin olacaklar ve erkeklerin geçtikleri bütün derecatı tahsilden geçeceklerdir. Sonra kadınlar hayatı içtimaiyede erkeklerle beraber yürüyerek birbirinin muin ve müzahiri olacaklardır” (Atatürk, 1923)

Peki “beraber yürüme” yeni kurulan ulus-devlette eşit vatandaşlık statüsüne gerçekleşmiş midir? Chatterjee (1992; 2002; 2013) “yeni ataerki” olarak adlandırdığı bu sürece, kadınların modern aileler kurarak katıldıklarını belirtir. Ulus-devletleşme sürecinde milliyetçilik, cinsiyetlendirilmiş ikilik stratejileri aracılığıyla, erkeklik ile devlet kurma arasında bir ilişki kurar (Connell, 2017). Devlet kurma erillikle ilişkilendirilirken, ulus inşasında dişil konumlar, toplumsal yeniden-üretim alanları

diyebileceğimiz modern ailelerin, çocuk yetiştirmenin ve kültürel alanların şekillendirilmesi ile ilişkilendirilir. Bu yolla ulusun “ilerlemesi” fikri, kadınların eğitimi ve kamusal alandaki görünürlükleriyle eş değer tutulur ve bunun sonucunda eşit vatandaşlık nihayetinde erkeklerle sınırlandırılır.

Bir diğer yandan, erken dönem Türk modernleşmesi sürecinde reformcu erkeklerin, “yeni ulus”un inşasında “yeni kadın” ve “yeni erkek” kimlikleri yaratarak “modern Türk ailesi” inşa etmeye ve bu yolla yeni bir toplum yaratmaya odaklanmaları, yeni ulusun cinsiyet rejiminin yapısını belirler. Bu yolla, hayal edilen “yeni ulus” ile toplumsal inşayı sağlayacak olan “yeni aile” arasında ideolojik ve politik bir bağ kurulur ve bu bağ sayesinde ulus ve aile birlikte cinsiyetlendirilerek şekillendirilir:

“Yeni rejimin kurucu faktörlerinden olacak modern cinsiyet farkları söylemi böylece yeni bir bağlamda ortaya çıktı; cinsel ahlak normları ve modernliği kuracak yeni cinsel püritenlik sömürgeci Batı ile farkın semantik kurgusu haline dönüştü. Böylece yeni modernleşen katmanların ahlaki denetimi cinsiyet rejimi aracılığı ile siyasal rejim meselesine eklemlendi ve birlikte şekillendi” (Sancar, age: 207).

Sömürge karşıtı milliyetçiliğin kendini bağımsız bir ulus-devlet olarak tanımlama adına, Batı’dan “fark”ın göstereni olarak manevi alan söylemini kullandığını ve bu alana “dişil” anlamlar yüklediğini biliyoruz. “Dışarı”da yani maddi alanda Batı ile uyumlu değişimler yapılırken ev hayatının düzeni ister istemez değişecekti ancak “maneviyat”ın korunması önemliydi ve bu alanı koruma görevi ise kadınlara düşüyordu. Ezcümle, maddi alan ne kadar değişirse değişsin, “manevi erdemler” veya bir diğer deyişle “kadınlık”, özünde Batılılaşmamalıydı. Chatterjee’nin ifadeleriyle, “Reformun ne dereceye kadar istenir olduğunun basit bir ölçütü vardı: Maddi ve manevi erdemleri açısından erkeklerin ve kadınların sosyal rolleri arasındaki temel ayrım daima korunmalıydı” (Chatterjee, 2013: 115).

Bu noktadan hareketle Türk modernleşmesine bakıldığında, Türk milliyetçiliği düşüncesinin ideologlarından Gökâlp’in “milli aile” yaklaşımının, yeni ulus-devletin “ideal ailesi”ne zemin hazırladığı görülür. Gökâlp, Tanzimat’la başlayan “yeni aile” tartışmalarında, Batıcı düşüncüyü taklitçilikle eleştirir ve “asri

aile”nin karşısında “milli aile”yi savunarak bir nevi resmi ideolojinin “manevi alan”ını yaratır:

“Memleketimizde Garpcılar milli harsın mevcudiyetinden haberdar olmadıkları için yalnız medeni terakkiye ehemmiyet veriyorlar; binaenaleyh her husus gibi, aile sahasında da körü körüne Avrupa’yı taklide çalışıyorlar; asri aileye vasıl olacağız diye milli aileyi tahrip ediyorlar. Diğer taraftan müfrit Şarkçılar da manevi aile bozulacak diye asri aileyi ve asri kadınlık telekkilerini kemal-i şiddetle reddediyorlar... Bize göre bu ifratçı cereyanların ikisi de doğru değildir. Türk ailesi, Avrupa medeniyetinden yeni zihniyetler alarak şüphesiz ki asrileşecektir. Fakat Türk ailesi ne Fransız ailesinin ne İngiliz ailesinin ne de Alman ailesinin eşi olmayacaktır... Türk kadını ve Fransız kadının ne İngiliz kadının ne de Alman kadının bir taslağı olmayacaktır” (Gökalp, 1917: 20, 381-382).

Bu bakıştan hareketle, erkek reformcular için eski aileyi yıkmak ve “yeni ulus” için “yeni aile”yi kurmak, milliyetçiliğin sağladığı uzlaşi sayesinde meşrulaşır. Cumhuriyetçilerin devraldığı bu uzlaşıyla beraber hayal edilen “yeni kadın/erkek” kimlikleri ve “yeni aile” modern ancak “içeriyle” uyumlu bir şekilde kurulur.

Tanzimat ve Meşrutiyet’le başlayan “modern aile” inşası anlayışı, İttihatçı döneme ve buradan da Cumhuriyet’e geçen ve sürekliliği sağlayan önemli bir iktidar stratejisi olmuştur (Zihinoğlu, 2013). Bu anlamda, “modern aile” inşası fikri üzerinden bir süreklilik söz konusudur. Ancak cariyeliğin ve çok eşliliğin yasal olduğu dönemde “modern çekirdek aile” ihtiyacına işaret eden ve söylemleriyle kadın haklarının önünü açmaya yönelik tartışmalar yürüten erkek reformcular ile siyasal rejimde somut kararlar alan Cumhuriyet’in erkek kurucuları arasında ideolojik bir fark söz konusudur:

“Birinciler kendi yaşadıkları entellektüel ortamlarda pederşahi denebilecek bir eril modernliğin öncüleri olmuşlardı; ama ikinciler eril otoritenin ve erkek ayrıcalıklarının kadınlar tarafından hedef alınması olasılığı karşısında kadın hakları ve özgürlüklerini makul sınır içinde tutmaya çalışan politik iradeyi şekillendirdi” (Sancar, 2013: 211).

Bu anlamda Osmanlı-Türk modernleşmesi süresince kadınların giderek artan kamusal görünürlük ve söz söyleme meşruiyetleri ile kurucu erkeklerin bu görünürlük ve katılımları disipline etme ihtiyacının orantılı olduğu söylenebilir. Bu ilişki ilerleyen bölümlerde tartışılacaktır.

“Her aşamada olduğu gibi toplum yaşamında da iş bölümü vardır. Bu genel iş bölümü arasında kadınlar kendileriyle ilgili görevleri yapacakları gibi, aynı zamanda toplumun refahı, mutluluğu için gerekli olan ortak çalışmaya da katılacaklardır. Ev işleri kadının en ufak ve önemsiz görevidir. Kadının en büyük görevi analıktır” (Atatürk, 1923).

Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde “yeni kadın” idealinin ve “yeni aile” tahayyülünün nasıl şekillendiğini anlamak için kız çocuklarının eğitimiyle ilgili politikaların dönüşümüne bakmak, erken dönem Cumhuriyet’in “ideal kadın” imajına ilişkin izlek sunar niteliktedir. Devletin, kız çocuklarının eğitimiyle ilgili politikalarının zamanla geçirdiği dönüşümler, giderek değişen tarzlarda “kadınlığın” düzenlenecek biyo-iktidar¹ alanları olarak görmeye başlaması olarak okunabilir. Devletteki bu değişim, 18. yüzyıl sonlarında ve 19. yüzyılda, giderek kamusal alanda artan kadın (Osmanlı-seçkinleri) görünümüne ve kıyafetlerine ilişkin yasaklamayı erkekler aracılığıyla düzenlemeyi bırakarak kadınlara doğrudan hitap etmeye başlanmasında görülür. Devletin, kadınların kamusal alandaki görünüm ve kıyafetlerine getirdiği düzenlemeler, 19. yüzyılda farklı bir stratejiye dönüşür: 1829 yılında çıkan Kıyafet Kanun’unda kadınlardan bahsedilmez, bir anlamda kadınlar Kıyafet Kanunu’nun dışında bırakılır. Akşit (2012) bu değişimi, artan kamusal kadın görünümüne karşı devletin önce düzenleme ve kısıtlama yoluna gitmesi ancak karşılaştıkları direniş (sıklıkla çıkan benzer fermanları direniş üzerinden açıklar) üzerine kadınların kamusal alandaki görünümüne dair bilinçli bir ihmale gidilmesi üzerinden açıklar. Akşit’e göre Kıyafet Kanunu’yla beraber devletin kadınları doğrudan düzene sokma çabaları azalır. Ancak bu azalma 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren alt-sınıflardan kızların devletçe eğitimi aracılığıyla farklı bir mecra üzerinden değişecektir. Nihayetinde, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artık devlet, kadınları düzenlemeyi eğitim politikaları üzerinden gerçekleştirmeye başlar. Böylelikle, erken modernlik döneminde eğitim politikalarının kurumlaşmaya başlamasıyla, devletin kadınlarla olan ilişkisi eğitim politikaları aracılığıyla yeniden şekillenir (Akşit, 2012: 42-71).

¹ Foucault’nun (2012) kuramsallaştırdığı biyo-iktidar kavramı, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte insanın ve bu anlamda nüfusun da iktidar için bir kaynak haline gelmesiyle ilişkilidir. Bedenlerin denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokulması ve nüfusun denetimi kapitalizmin vazgeçilmez öğelerindendir. Bu da “yaşamı yöneten” yeni bir iktidar biçimi olarak biyo-iktidar şekillenir. Biyo-iktidar iki düzlemde işler: Bir makine olarak ele alınan tekil bedenleri disiplini ki bu bedenin anatomo-politikasıdır ve çoğul bedenler olarak nüfusun denetimini hedefleyen nüfusun biyo-politikası.

Kızların kamusal eğitiminin ilk örneklerinden olan Kız Sanayi Mektepleri (KSM), 1865'te Rusçuk'ta kurulur ve 1869 itibarıyla büyük kentlerde yaygınlaşmaya ve ilk kez alt sınıflara yayılmaya başlar. Böylelikle, kızların kamusal eğitimi, Saray'ın seçkinciliğine karşı alternatif seçkinler yetiştirme aracı olarak geliştirilir. Bu yolla, yeni toplumun temelini oluşturacak olan yeni zümrenin içinde kadınların da olması sağlanır (Sancar, age: 218).

KSM'lerde kızları sanayiye hazırlamak adına el işi üretimi, tarih ve çizim gibi derslerin yanı sıra ev-işi, Kur'an, Arapça ve müzik-sanat gibi bileşenlerden oluşan bir nevi "kadınlık" eğitimi verildiği ve bu eğitimin temellendiği yerin iyi anne/eş olma olduğu söylenebilir. Bir diğer yandan, Akşit'in (2012) KSM'lerdeki eğitim politikalarıyla *Ekberiyet* kurumu yapısı arasında saptadığı paralellik çarpıcıdır: Yaş hiyerarşisinin belirleyici olduğu, Osmanlı hane sisteminin temelini oluşturan *Ekberiyet*'te, genç kadınlar, yaşlı/deneyimli kadınlar tarafından ev-işi ve cinsellik gibi "kadınlık" konularında eğitiliyorlardı. Bu açıdan KSM'lerde de paralellik taşıyan "kadınlık eğitimi" söz konusudur ancak bir diğer yandan söz konusu olan KSM'lerde, kızların eğitimi politikaları artık alt sınıf Müslüman kızlarının kamusal eğitimine dönüşmüştür. Akşit (2009) saptadığı paralelliğe ek olarak, kız çocuklarının modern aileler kurmak üzere KSM'ler aracılığıyla eğitilmelerinin, tarihsel olarak eviçi eğitim bilgilerinden beslendiğini söyler. Bir diğer yandansa, bu süreçte kadınlardan kadınlara aktarılan eviçi bilgilerinin artık cehaletin nedeni olarak ilan edildiğini de belirtir. Böylelikle, erken modernleşme sürecinde "kadınlık bilgileri" eviçinde öğrenilen bilgi olmaktan çıkarak okulda öğrenilmesi gereken bilgiye dönüşür. Bu yolla, "eviçi kadınlık bilgileri" modernlikten dışlanır ve "kadınlık bilgisine" kız çocuklarının eğitimi yoluyla, "dışarıdan", devlet eliyle verilen bir eğitimle ulaşılır. Ezcümle, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, KSM'ler aracılığıyla Müslüman kızlarının eğitimi, modernleşmenin aracı haline gelerek, devlet eliyle, yeni modern kamusal alanın bir işlevi olarak düzenlenmeye başlanır. Bu yolla devletin, kadınların kamusal alandaki var olma biçimlerini eğitim yoluyla denetlemeye ve düzenlemeye giriştiği söylenebilir (Akşit, 2009: 8).

Kızların eğitimi politikaları, yeni kurulan Cumhuriyet’le beraber KSM’lerin Kız Enstitülerine dönüşümüyle (1928) yaygınlaşarak Cumhuriyet’in “ideal kadın” inşasının merkezinde yer alır. Kız Enstitülerinde, KSM’lerdeki el-işi, müzik ve Kur’an gibi eviçi eğitim alanları devam ederken matematik, fizik gibi programlar eklenerek kızların eğitimi oğlan çocuklarının eğitimine yaklaşır. Ayrıca erkek hocaların kız çocuklarının eğitimini vermeye başladığı yeni bir tarza geçilir (Akşit, 2005; Sancar, 2012). Böylelikle kız çocuklarının devlet eliyle modern tarzda eğitimi, kadınların yeni ulus-devletin kamusal alanına eğitilerek dahil edilmesini sağlar. Bu dahil edişin işlevi, Sancar’ın ifadeleri bağlamında kavranabilir:

“Bu yeni mekteplerde çok güzel Avrupa yemekleri pişirmeyi bilen, Avrupai kıyafetleri hatasız dikebilen ve en önemlisi çocuklarını yeni hayata uygun olarak yetiştirebilen yeni kuşak kadınların (çok sayılarda ve taşra orta sınıf kızlarını da içerecek biçimde) yetiştirmeye devam ettiler. Bu okulların ilk mezunları, her modern erkeğin evlenmek isteyeceği kadınlar oldular. Böylece de hem kocaları ve çocuklarından müteşekkil ailelerini hem de kendi annelerini, ablalarını ya da kaynanalarını -hatta komşularını ve mahallelerini de eğiterek kadınlar toplumun hızla modernleşmesine katkıda bulundular” (Sancar, age: 221).

Böylelikle, “modern” tarzda ev idaresi öğrenen bu münevver kızlar, yeni kurulan ulus-devlette çocuk yetiştirmeden ev idaresine, beslenmeden giyime, ev döşemeden diksiyona kadar pek çok gündelik yaşam pratiğinin ilk uygulayıcıları kılınmışlardır. Bu yolla artık Enstitülü kızların kuracakları “yeni aileler” aracılığıyla “yeni toplum”, modern tarzda, ev ve çocuktan başlayarak inşa edilir. Devletin kadınlarla olan ilişkisi gelecek neslin mimarı, çocukların yani “yeni vatandaşları”n yetiştiricisi olma bağlamında kurulur. “Yeni toplumu” düzenleme ve denetleme pratiği olan “yeni aile”nin merkezine yerleştirilen bu münevver kızlardan artık KSM’lerdeki gibi mesleki beceri öğrenmeleri beklenmez; Kız Enstitülerindeki eğitimde sanayiye yönelik eğitim vurgusu ortadan kalkmıştır. Artık yeni rejimi temsil edecek ve modern aileler kurarak inşa edecek “Cumhuriyet kadını” için modern tarzda ev idaresi ve modern çocuklar yetiştirme gibi Batı kültürünün öğelerine yaslanmış bir “kadınlık eğitimi” söz konusudur (Sancar, age; Akşit, 2012).

Erken dönem modernleşme süresince devletin kadınlarla ilişkisinde yaşanan bir diğer dönüşüm alanı ise bir tür “çocuğun keşfi” (Aytaç, 2007: 82; Öztan, 2012) denebilecek bir modernlik dönüşümüdür. Füsun Üstel’in ifadesiyle, “*Tanzimat’la*

bağımsız bir özne olmaya başlayan çocuğun, II. Meşrutiyet’le birlikte potansiyel bir kamusal özneye dönüşmesine tanık oluruz. Çocuk potansiyel bir kamusal aktör olarak, artık yalnızca ailesine ait değildir. Çocuk, kimi zaman ulusun, kimi zaman ırkın geleceğidir. Yarının üreticisi, askeri ve vatandaşıdır” (Üstel, 2011: 32). Böylelikle, modernleşme sürecinde bir nevi çocukluğun inşasından bahsetmek mümkün olur ve modern aile inşası fikrinin temelinde bu dönüşüm vardır. Bu anlamda, gelecek neslin mimarları olacak kız çocuğu kimliğinin şekillenmesi, temel modernleşme stratejisi olarak ele alınabilir. Çocukluğun modernleşme bağlamındaki inşasıyla beraber kız çocuğu kimliği giderek “ulus kurma” misyonun merkezine yerleştirilir ve Cumhuriyet’le beraber kız çocukları, geleceğin modern toplumunu yaratmak için okullastırılarak seferber edilir (Sancar, age: 222-223).

Kız Enstitülerinde “münevver kızlar” ev idaresi için modern tarzlar öğrenmiş; giyim, çocuk yetiştirme, estetik formlar, ev dekorasyonu, misafir ağırlama gibi pek çok gündelik hayat pratiklerini öğrenerek modern yaşamın ilk uygulayıcıları olmuşlardır. Bu anlamda, bir nevi modern toplumu ev ve çocuktan başlayarak inşa eden bu kadınlar, kendilerine biçilen eş ve anne kimliğini benimseyerek “modern toplumun terzileri” kimlikleriyle bütünleşmişlerdir:

“Aile ocağı, cemiyetin esas, beşeriyetin (insanlığın) küçük bir timsalidir. Aile ocağının ruhu ise kadındır. Evlat yetiştirmekte en büyük ve fiili vazife kadının olduğu gibi, aile içinde sıhhat, saadet, neşe hemen hep kadının eseridir. Bir ailenin saadetini, felaketini yapan kadın olduğu gibi, dolayısıyla bir milletin ilerlemesinde veyahut sükûtunda da kadının tesiri çoktur” (Hatice Refik, 1925: 6).

“En mükemmel milletlerin aileleri sağlam teşkilât üzerine, istinad edenlerdir. İnsan mensub olduğu cemiyeti sevmeyi, bütün beşeriyyete karşı hizmeti, büyüklere hürmet ve itaati, küçüklere himaye etmeyi, ebnâ-yı (oğullar) cinsine karşı hayır-hâh (hayır isteyen) olmak hissini, beşeriyyetin ilk müessesesi olan aile ocağında, evvelâ aile feyzi aile sevgisiyle öğrenir. Binâenaleyh kadınlığı lâıyk olduğu meziyetlerde faziletkâr bir seviyeye yükselterek mesud aile teşkiline hizmet eden, ev işlerini vâkıfâne ve müdebbirâne (tedbirlice) tanzim ve idare etmek usullerini öğreten bu ilmi her hanımın daha küçük yaşta takdir ehemmiyete takib etmesi ve öğrenmesi icab ettiği âşikârdır” (Emine Kamil, 1925: 6).

Erken modernleşme döneminde erkekler gibi insan sayılmak isteyen, milli mücadele döneminde milli davanın kurucu aktörlerinden olan kadınların, yeni kurulan Cumhuriyet’te “modern aileler” kurarak ulusun dişileştirilmiş inşasına

katılmaları ve “fedakar” eş/anne kimliğini benimsemeleri “yeni ataerki” tartışması bağlamında ele alınabilir. Sömürge karşıtı milliyetçilikle yoğrulmuş olan yeni ulus-devlet, kadınları okullastırarak “modern aile”nin merkezine yerleştirmiş ve böylelikle toplumsal bir sorumluluk yüklemiştir: Ev ve çocuktan başlayarak “modern” toplumu inşa etme sorumluluğu. Milliyetçiliğin inşa ettiği “yeni kadın”ın ideolojik gücünü modern eğitim reformundan aldığı söylenebilir. Bu yolla kurulan “yeni kadın” hem Batılı hemcinslerinden farklı olarak “maneviyat”ını koruyacak hem de önceki kuşak kadınlardan karşısında üstünlük sağlayacaktır. Milliyetçiliğin bu reform kurgusu, eğitilmiş ilk kadın kuşağının “yeni kadın” fikrini nasıl önceki taleplerle çelişkisiz kılacak şekilde benimsediğini açıklar niteliktedir (Chatterjee, 2013: 118-121).

2.2. “Yeni Ataerki”:

Türk modernleşmesinin kurucu erkekleri tarafından kadınlara, modernleşmenin taşıyıcılığı/göstereni rolü atfedilmiş ve bu rolün sınırları yine erkekler tarafından çizilmeye çalışılmıştır. Yukarıda da değinildiği gibi, “ideal kadın” ile “varolan kadın” arasındaki çelişki, milliyetçiliğin maddi alan/manevi alan ikiliğine yaslanarak getirdiği patriarkal “çözümlerle” aşılmaya çalışılmıştır. Milliyetçiliğin getirdiği çözümle beraber, modern ulus devlette, kadınlar ile erkeklerin “Batılılaşması” arasında belirgin farklılıklar olması gerektiği saptanmış ve böylece, ev dışında yani kamusal alanda Batı ile uyumluluk, manevi alanın yani evin özü korunduğu sürece, meşru görülmüştür. Milliyetçiliğin getirdiği bu formülün dayanağı, evi ve bu bağlamda kadınları, maneviyatın ifade edildiği yer olarak saptamasındadır. Kadınların gündelik hayatlarını düzenleme adına yürütülen - yeme/içme, giyim, evdeki hayatın örgütlenmesindeki rolü, davranışları, eğitimi, ev dışında üstleneceği roller- tartışmalar, milliyetçi projenin farklar ikiliğiyle tutarlı olmak durumundadır (Chatterjee, 2002: 211-212).

Modernleşmeci erkeklerin, pederşahi otoriteye başkaldırırken, “kız kardeşleri” ile ittifak yapma arayışında olduğu ancak bu ittifakın, Bertay’ın ifade ettiği gibi, sorunlu bir ittifak olduğu söylenebilir: *“Babanın ve yaşlı kuşağın mutlak iktidarının yıkılmasında, oğullar kadar kızların da çıkarı vardır ama psikanalitik*

teoriden alıntı yapacak olursak, modernitede ayrıcalıklı 'ego', erkek kardeşin egosudur ve yeni toplum da oğulların yönetimindedir" (Berktaş, 2012: 106). Erkek kardeşlerin birliğine dayanan bu "oğullar cumhuriyeti"nde, davet anolojisinde de tartışıldığı gibi, "kız kardeşler" modern yeni ulus kurmaya "davet" edilse bile katılımın sınırları ve biçimi yine erkekler tarafından çizilir. Bir diğer deyişle, Cumhuriyet'in aslında pek de yeni olmayan "yeni erkekler"i, "yeni kadın" imajını ve sınırlarını belirlemeye girişmişlerdir.

"Daha vahimi ise, modernitenin 'yeni adam'ının, erkek olmak için reddetmek zorunda olduğu 'öteki'nin artık annesi değil, kız kardeşi olmasıdır. Bu 'öteki'nin oluşturduğu tehditle baş edebilmek için modernleşmeci 'yeni adam', yeni dönemin kadının -kız kardeşin- kimliğini belirli kalıplar içinde tutmak ve ehlileştirmek ihtiyacındadır" (Berktaş, 2012: 107).

Yeni kurulan Cumhuriyet'te "yeni erkekler", kadınların geleneksel rollerini "modern" biçimde icra etmelerini talep ederek ve bu anlamda, "yeni kadın" için geçerli rol kalıplarını belirlemeye girişerek aslında yeni olmayan bir erkek kimliği çizmeye devam etmişlerdir. Modernleşmeci erkekler ile gelenekselci erkekler arasındaki farkın, cinsiyet ilişkileri söz konusu olduğunda kapandığı, ayrımların esasen sembolik görünümlemlerle sınırlı kaldığı ileri sürülebilir. Bu yolla, ataerkinin sürekliliğinden bahsetmek mümkün olur. Ancak Cumhuriyet'le beraber, kadınların kamusal alana "fırlatılması" itibarıyla yaşanan kopuş üzerinden kurulan cinsiyet ilişkileri bağlamında "yeni ataerki" tartışması anlamlı olacaktır (Chatterjee, 1996, 2002, 2013; Berktaş, 2012: 107-109).

Yeni kurulan Cumhuriyet'te kadınlara biçilen rol, kadınların eğitim aracılığıyla, toplumu aileden başlayarak modernleştirme misyonundadır. Cumhuriyet'in resmi ideolojisinde kadınlardan artık kamusal alana çıkmaları ve meslek sahibi olmaları -her ne kadar "dişil" meslekleri kapsasa da- beklenir ancak bir diğer yandan da "yeni erkekler"ın hayalindeki "yeni kadın", "*ailevi, içtimai, milli vazifelerini benimseyen ve başkaları için yaşayan bir varlıktır*" (Berktaş, 2012: 108). Bir diğer deyişle, Kemalist erkekler, "yeni kadın"ın temel meziyetini -hem ailesi hem de vatani için-"fedakarlık" olarak saptamıştır. İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun (1937: 3) sıraladığı "evli kadının on iki meziyeti"ne bakıldığında "yeni kadın"dan beklenen "fedakarlıklar" görülür: Açlığa dayanmak; tuvalet; zevkiyle moda dışına çıkmak;

sevimlilik; para gözlü olmamak; erkeğin kaprislerini anlamak; neşeli olmak; tasarruf etmeyi bilmek; çocuk nedir bilmek; turşu yapmasını bilmek; sebepsizce kıskanmamak ve bilgisini satmamak. Sıralanan “meziyetlere” bakıldığında, “yeni kadın”dan artık hem özel hem de kamusal alanda fedakarlık beklendiği ve açlığa dayanmaktan erkeğin kaprisini anlamaya kadar varan baskıları üstlenmek zorunda kaldığı anlaşılır.

Böylelikle, kadınlardan hem özel alandaki doğal addedilen rollerini - “modern” tarzda -devam ettirmesi beklenir hem de kamusal alanda yeni sorumluluk ve fedakarlıklar yüklenir. Ancak bir diğer yandan, kadınların kamusal alandaki yeni meşru varlıkları, erkeklerin yeni kimlik bocalamalarına neden olur: *“Kadın fikri hayatın ra’sesiyle (titremesiyle) uykusundan silkinerek ufkun altınları üzerinde yükselip büyüdüğü, erkek geceye düşen şekiller gibi süratle kararıyor, küçülüyor, siliniyor”* (Ahmet Haşim, akt. Kanetti, 2000). “Yeni kadın” karşısında kendisini “silinmiş” hisseden “yeni erkekler”, yeni bir ulus kurmaya “davet” ettikleri “kız kardeşlerini”, zevcelik ve annelikle sınırlandırarak gelenekçi erkek kardeşine yaklaşırken bir diğer yandan da münevver kızlarını yeni toplumsal koşullar çerçevesince yetiştirmeye ve güçlendirmeye çalışır. “Yeni erkekler”in bu çelişkisi, Kadioğlu’nun (1993) ifadesiyle, “iffetlilik ile alaturkalık korkusu” arasında sıkışmaları ve endişeleri bağlamında okunabilir. Yine de bu sıkışmanın en çok “yeni kadın”ı etkilediğini söylemek haksız olmayacaktır. Yeni ataerki düzenin “yeni kadın”ı, hem Batılı hemcinslerinden hem de eski kuşak kadınlardan keskin bir şekilde ayırdığı görülür. Milliyetçiliğin idealize ettiği “yeni kadın”a, “diğer kadınlıklar” karşısında kültürel üstünlük statüsü sağlayan ise bu karşılaştırmalardır (Sancar, 2013: 191-193). Bu yolla, aile odaklı modernleşmenin parçası olmayı benimseyen, ulusun dışıl inşasına “modern kadınlık” biçimleriyle dahil olan “fedakar kız kardeşler”in “yeni kadın” imajını benimsemeleri, milliyetçi projenin kadınlara açtığı hareket alanını kullanarak varolmayı seçmeleri üzerinden okunabilir. İnci Özkan Kerestecioğlu bu süreci şöyle özetler;

“Erkek kimliği milliyetçi ideoloji sayesinde yeniden güçlenirken, medeniyetin milli karaktere uyarlanmasıyla modernleşmenin tedirgin eden yönleri bertaraf edilir. Milliyetçi ideoloji kadınlara da özgürlük sunar, milletin kuruluşunda aktif militanlara dönüştürmek yoluyla

onlara sosyal ve politik yaşamda bir rol yükler, milletin anası, öğretmeni, hemşiresi olarak tanımlar. Milliyetçilik ekseninde yeni aile, yeni erkek, yeni kadın kurgusu olanaklı hale gelirken, milliyetçilik de kitleselleşmek için ihtiyaç duyduğu özneleri yaratır. Böylece milliyetçilik modern ataerkinin ayrılmaz bir parçası haline gelir” (Özkan Kerestecioğlu, 2013: 17).

Öte yandan, Cumhuriyet’le beraber, “ideal kadın” ile “varolan kadın” ikiliği, “ıffetli” olma ile “alaturkalık” gerilimi eşliğinde, Anadolu kadını/İstanbul kadını, modern kadın/geleneksel kadın, kentli kadın/köylü kadın, tango/ıffetli kadın karşıtlığında somutlaşır (Sancar, 2012; Berktaş, 2012).

“‘İffetlilik ile alaturkalık korkusu’ arasında sıkışıp kalan Cumhuriyet kadınlarının kamusal alana çıktıklarında farklılıklarını ve cinselliklerini bastırmak zorunda kalmaları, ne yapsalar ulusun ‘öz evlatları’ olamayacakları algılamasıyla birleşerek derin bir karamsarlığa yol açacak ve içinde yaşadıkları bireysel/toplumsal koşulları sorgulama açmazında olanları ‘ölmeye yatmak’ zorunda bırakacaktı” (Berktaş, 2012: 110).

Ezcümle, sömürge karşıtı milliyetçiliğin savunduğu “yeni ataerki”, kadınlara yeni bir toplumsal sorumlulukla “onurlandırarak” kadınları yeni ve “meşru” bir ikincillik konumuna sokmuştur. *“Tahakkümün bütün hegemonik biçimlerinde olduğu gibi, bu ataerki de, zora dayalı otoriteyi ustalıklı bir ikna gücüyle birleştirmişti. Bu genellikle, cinsiyetler arası iktidar ilişkilerinin ters yüz edilmiş ideolojik biçiminde kendini göstermekteydi: Kadınların tanrıça veya anne olarak yüceltilmesi”* (Chatterjee, 2012: 121). Böylelikle manevi alan ile kadınların özdeşleştirilmesi, kadınların ev dışına çıkmasını engellememiş aksine kadınlığını tehdit altına sokmama koşuluyla kamusal alana çıkabilmelerini mümkün kılmıştır. Kadınlığı tehdit altına sokmamamın koşulu ise kadınların kamusal alanda cinselliğinin silinmesidir (Chatterjee, 2012).

2.3. Cumhuriyet’in “Yeni Kadın” İmajı: “Modern ama İffetli”:

Erken dönemin modernleşmeci reformcularının zihinlerindeki temel kaygının sömürgeleşme olduğu görülür. Bu kaygının eşliğinde dönemin reformcuları, bağımsız bir devlet arzulamış ve bu arzusunun yansıması olarak, hanedana, soya veya

sömürgeci ülkelere tabi olmaksızın ulusa dayalı bir rejim kurmayı arzulamışlardır. Ulusal aidiyete dayalı eşit vatandaşlık statüsü talep eden erken dönem reformcuların talepleri, Cumhuriyet’le beraber mümkün olmuştur. Ancak Cumhuriyet’te, tipik bir erkekler arası eşitliği öngören modernlik anlayışı hakim olmuş ve bu anlamda kadınların yeni rejime eşit vatandaşlık statüsü bağlamında dahil edilmeleri ise -özet bir ifade ile- sorunlu olmuştur. Dönemin ulus-devlet kurma siyaseti, erkekler arası eşitlik fikrine dayanırken bir diğer yandan da Batı’dan farklı olarak kültürel değerlerin kimliklendirilmesine dayanır. Yeni rejim, kadınları kültürel farkın “göstereni” olarak saptamış ve böylelikle kadınlar, eşit vatandaşlık statüsüne dahil edilmemişlerdir. Erken modernleşme döneminde rol oynayan kadınlar, kurucu erkekler gibi eşit konumda yer alamamış, eşit vatandaşlıktan faydalanamamışlardır. Bunun yerine kadınlara, “ulusun anneleri” ve kültürel kimliğin taşıyıcıları olarak erkeklerden farklı kamusal görünürlük alanları sunulmuştur. Ezcümle, “*‘Modern Türk kadını’ kimliği eşit vatandaşlık statüsünden çok Türk milli ve modern kimliğini dünyaya gösteren bir kültür göstergesi ve kültür farklarının sınırlarını temsil eden sembolü olmaya*” dayanmıştır (Sancar, age: 112).

Türkiye’de modernleşme politikalarının başlangıcından itibaren kadınların kamusal ve özel alandaki konumu ve bu bağlamda “ideal kadın” imajı, düzenlenmesi hedeflenen projelerde merkezi bir temada tutulmuş ve Cumhuriyet’le beraber bu imaj, resmi ideolojinin simgesine dönüşmüştür. “Yeni kadın” imajı -tıpkı Cumhuriyet öncesi modernleşme tartışmalarında da görüldüğü gibi- geleneksellik ile çağdaşlık arasındaki gerilimli sınır bağlamında tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu yolla yeni rejimde, kadınlara modernliğin simgesi rolü verilirken bir diğer yandan da “iffet” gibi “geleneksel erdemleri” muhafaza ederek geleneğin taşıyıcılığı rolü verilmiş ve böylelikle kadınlardan imkansızca yakın bir denge sağlamaları beklenmiştir. Bu gerilim bağlamında idealize edilen Cumhuriyet’in “yeni kadın”ı, Kadıoğlu’nun deyişiyle, “*geleneksellik ile modernlik arasındaki fırtınalı sular üzerinde köprü olan kadın, birey ve yurttaş değil, anne ve eş olarak tanımlanıyordu*” (Kadıoğlu, 1998: 92). Bu yolla tarif edilen “Modern Türk kadını” imajı ise Cumhuriyet’in resmi simgesi/göstergesi olarak saptanıyordu.

Cumhuriyet'in ilanıyla beraber toplumsal, ekonomik ve politik alanlarda pek çok reform yapılmış, dini mekanizmalar lağvedilmiş ve laikleşme sürecine girilmişti. 1926 yılında, şeriat yasası yerine, kadınla erkeği yasa önünde eşit olduğu varsayımına dayanan Türk Medeni Kanunu kabul edilmiş ve bu kapsamda çokeşlilik yasaklanmış, miras, velayet ve boşanma gibi konularda kadınlara erkeklerle eşit haklar tanınmıştı. 1930'lu yıllarda ise kadınlara seçimlere katılma hakkı tanınmıştı² (Kadıoğlu, 1998: 93-94). Yeni rejimin, Türkiye'de kadınlar açısından yeni bir dönemi başlattığı düşünülebilirdi. Ancak Tekeli'nin (1982) belirttiği gibi, kadınlara tanınan hakların daha çok simgesel boyutu ön plana çıkıyordu.

“Peşesiz bir kadının fotoğrafı bir traktör, sanayi kompleksi ya da yeni bir demiryolundan farklı değildi; erkeklerin başarılarının bir örneğini daha simgeliyordu yalnızca. Bu imgelerde kadınlar yine, erkekler tarafından erkekler için yürütülen siyasal söylemin hizmetinde birer nesneye indirgendiler” (Schick, 1990: 369).

Cumhuriyet'in kuruluş döneminde, tıpkı “erkek kardeşleri” gibi kurtuluş mücadelesine destek vermiş ve kadın hakları konusunda mücadele yürütmüş olan kadınlar, verdikleri mücadelelere rağmen 1924 Anayasası'nda talep ettikleri siyasal haklara kavuşamamış ve devlet yönetiminin herhangi bir kademesinde yer alamamışlardı:

“Yeni rejimin devlet yönetim kadrolarında bir tek kadına bile yer verilmemesi kadın hakları söyleminden ideolojik, politik ve kültürel olarak ciddi bir kopuşun göstergesi olarak kabul edilmelidir. Örneğin Halide Edib ve Nezihe Muhittin, Türkçü ve milliyetçi hareketin önemli isimleri olmakla birlikte yeni devletin yönetim kadrolarında yer alamayan kadınların önde gelenleridir. Milliyetçilerin (kendi içlerinden) kadın haklarını savunan önemli kadınları devletin siyasal karar mevkilerine getirmek istemedikleri anlaşılıyor. Bunun yerine modernleşmenin sembolü olmaları istenen kadınlar için ayrı kamusal görünürlük konumları sunulmuş” (Sancar, age: 113).

Cumhuriyet'in kurucu kadroları, kadınları özerk özneler, siyasal eyleyiciler olarak görmemiş ve yeni rejimde kadınlar, erkeklerle eşit olmayan yurttaşlık konumuna sahip kabul edilmişlerdir. Erken modernleşme döneminde “erkek kardeşleriyle” beraber siyasal reform süreçlerinde yer almış “kız kardeşler” devlet kadrolarından dışlanmış, öncü kadınlar ise susturulmuştur (Zihinoğlu, 2013). Bu

² Kadınların eşit vatandaşlık talepleri ve mücadeleleri için bkz. Yaprak Zihinoğlu, “Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği”, 2013.

yolla yeni rejimde kadınlar, erkeklerle eşit yurttaşlık konumu elde edememiş onun yerine “ulusun anneleri” ve geleneğin taşıyıcıları olarak, erkeklerden farklı toplumsal alanlarda kamusallaşma yetisine sahip olabilmışlardır. Bu yolla “Modern Türk kadını” imajı, yeni rejimin simgesi, kültürün göstergesi ve Batı’dan farkın sembolü olmaya dayanmıştır. (Sancar, 2013: 111-112).

Yeni rejimin erkek kadrolarının, Osmanlı’nın temsil ettiği peçeli, “edilgen” kadın imgesini tersine çevirerek idealize ettiği “yeni kadınlar”, eğitilmiş ve meslek sahibi, kulüp ve dernek faaliyetlerine katılmış, kitleler önünde konuşabilmiş, balolarda Batılı giysileriyle boy göstermiş, törenlerde şortla gösteriler yapmıştır (Kandiyoti, 2011; Kadioğlu, 1998). Her ne kadar kadınlar yeni ulusun simgesel imaları/göstereni olarak kamusal alana dahil olsalar da artık kadınların da kamusal alana çıkmasında “izin veren” yeni bir toplumsal yapı söz konusudur. Bu yapının, şeriat yasalarınca yönetilen Osmanlı’ya nazaran, kadınların özerk bir özne olma mücadelesi vermesi noktasında çok daha elverişli bir alan sağladığı ise açıktır. Arat’ın ifade ettiği gibi, *“erkekler kendi modernleşme projeleri çerçevesinde kadınların rollerini yeniden tanımlamayı amaçları için uygun bulmuş olabilirlerdi; ama en azından kadınların önemlice bir bölümü değişikliklerden yararlandı ve bunları şevkle oynadı”* (Arat, 1989: 88). Bu noktada, erkeklerin zihninde “yeni kadın”ın ataerkinin sınırlarını aşma olasılığının yarattığı endişenin boyutları ise tahmin edilebilir. Bu endişeyle baş etmenin yolu ise erkekler için kadınların kamusal alanda cinsiyetlerinden sıyrılarak var olmalarından ve “ulusun anneleri” rollerini benimsemelerinden geçer. Bu yolla hem “yeni kadın” ehlileştirilmiş hem de ataerki kendisi için önemli bir tehlikeden kurtulmuş oluyordu (Berktaş, 1998: 3-4). Ezcümle, kadınların toplumsal yaşama katılımlarının koşulu “cinsiyetsiz” kimliklerini benimsemeleri ve “asli sorumlulukları” olan annelik ve eşlik görevlerini ihmal etmemelerinden -hatta modern bir şekilde icralarından- geçiyordu. Kemalist iktidar her ne kadar kadınların toplumsal yaşama katılımını teşvik etse de bir nevi zihinlerindeki “evcil”, “şefkatli” ve “fedakar” kadın imajı baskın geliyordu.

Cumhuriyet’in ilk yıllarında, kadınların erkekler gibi modern eğitim alması konusunda mutabakat sağlanmıştı ancak kadınların tıpkı erkekler gibi iş hayatında

var olmaları söz konusu olduğunda ise sınırlar tanımlanmaya başlanıyordu. Örneğin Tan gazetesi yazarlarından Ahmet Emin Yalman, 1937’de yazdığı bir yazısında kızların da eğitim almaları gerekliliğini vurguladıktan sonra “...gezmek, görmek, tabiat aleminde araştırmalar yapmak hususunda erkekler kadar müsait vazifeleri yoktur. Kadınlar tabii ki belirli bazı mesleklerde başarılı olurlar. Öğretmenlik gibi..” (akt. Özel, 1997: 46-47). “Oysa yine Tan gazetesinde Sabiha Zekeriya ‘kadınlar erkeklerin yaptığı her işi yapmalı, polislik bile’ diyordu” (akt. Sancar, 2013: 118). Sahiden de Cumhuriyet’in “yeni kadın”ları öğretmenliğe veya bir diğer deyişle -annelik görevlerinin uzantısı olarak görülen- “ulusu eğitmeye” teşvik edilmişlerdir. Böylelikle, “kadınlara uygun meslekler”in yine erkeklerce saptanmaya girişildiği söylenebilir. Kadınların mesleki eğitimleri üzerine yapılan çalışmalarda da (Bayrakçeken Tüzel, 2009) görüldüğü gibi, “erkek işi” olarak adlandırılan mesleklerde kadınların eğitimi ihmal edilmiş, kadınlar mesleki alanların çoğunun bir parçası olarak görülmemiştir. Bu noktadan hareketle, kadınların eğitimiyle ilgili sağlanan mutabakatın -her ne kadar kadınlara güçlendirici alanlar açsa da- kadınların ev ve aileden başlayarak, modern yaşam tarzlarını öğrenip, öğreterek yeni ulusun inşasına dişil katılımları bağlamında sağlandığı görülür. Böylelikle “yeni kadın”, eş/anne kimliğiyle ve “yeni aile”nin sınırları içinde “modern” bir tarzda yeniden tanımlanır.

Cumhuriyet’le beraber modernleşmenin kadınlara olan etkisinin sadece kamusal alanda değil özel alanda da rol oynaması gerektiği düşünülmüştür. Bu anlamda kadınların “geleneksel” rolleri, yeniden ancak “modern” tarzda tanımlanmış ve kadınlar Batılı bir tarzda geleneksel rolleri icraya özendirilmiştir. Arat’ın (1997) saptadığı gibi, erken dönem Cumhuriyet, ev işlerinde Taylorizmi benimsemiştir. Bu yolla, kadınlardan özel alanlara “disiplin”, “rasyonellik” ve “düzen” getirmeleri ve böylelikle Batılı tarzda ev kadınları olarak modernleşme sürecine dahil olmaları beklenmiştir. Görüldüğü gibi, artık kadınların kamusal alana çıkmalarına “izin veren” yeni bir toplumsal yapı söz konusudur ancak “modern” bir şekilde icra etmeleri gereken “anne/eş rolleri” her fırsatta yine erkeklerce hatırlatılır:

“Bize göre kadın ne kadar diğer ‘mevcut’lar için fedakar olur, ne dereceye kadar bir erkeğin muvaffakiyetini temin eyleyecek ihtiras ve kuvveti verebilir ve çocuğu için bir muhabbet ocağı haline gelebilirse o kadar mesut, cemiyetin kuvvet ve ahengi de o nispette ziyade olur. (...) Kızlarımıza şunu telkin etmeliyiz ki hakiki şahsiyet içtimai vazifenin benimsenmesiyle hasıl olur. Hanımlar bu vazifeyi ferdiyetlerini müstakilen (bağımsız olarak) inkişaf ettirmekte değil, bütün varlıklarını diğerlerine, çocuğuna, zevcine rapetmekte görmelidir” (Erişilgil, “İstikbalde Kadın”, 1928: 1-2).

Peyami Safa ise 1938 yılında “Modern Türk kızı” yazısında “Modern Türk kadını”nı tanımlar: “...onun karargahı evidir... Kendisi aydınlanmış bir Türk kadını, ebeveynlik ve ev içi görevlerini sevgi, bilgi ve teknik beceriklilikle ve ayrıca dünya olayları hakkında biraz olsun bilgiye sahip olarak yerine getiren bir anne olduğundan çok farklıdır” (akt. Baydar, 2002: 238).

Yeni rejimde kadınlar her ne kadar kamusal alanda var olmaya teşvik edilseler de hala öncelikli olarak anne/eş olmaları beklenir. Türk modernleşmesi süreci, yeni bir ulusun inşası ile “modern yeni aile” inşasının iç içe geçtiği bir süreç olarak ele alındığında kadınlara biçilen rolün, ulusun dışıleştirilmiş inşasına katılım olduğu görülür. Kadınlar milletin biyolojik üreticileri olarak saptanır ve “ulusun anneleri” olarak “kutsanır”. Bu anlamda kadınların eğitimi, “modern” gündelik yaşam pratiklerini bilmesi ve öğreticisi kılınması ve öğretmenlik mesleğine -bir anlamda “ulusu eğitmeye” -teşvik edilmeleri gelecek nesillerin yetiştiricileri olarak görülmeleri bağlamında ele alınır. Diğer bir deyişle, kadınların kendini geliştirebilmeleri “annelik görevlerini” daha iyi icra edebilmeleri bağlamında kabul görür. Bu koşullarda kadınlar “ulusun anneleri” olarak, başta eğitim hakkı olmak üzere, ulusun iyiliğine atıf yaparak hak talep etmek durumundadırlar. Ulusun iyiliği ise “vatana hayırlı evlatlar” yetiştirmekten geçer:

“...kadınlarımızın vezaifi (görevleri) ummüiyede uhdelerine düşen hisselerden başka kendileri için en ehemmiyetli, en hayırlı, en faziletli bir vazifeleri de iyi valide olmaktır. Zaman ilerledikçe, ilim terakki ettikçe, medeniyet dev adımlarıyla yürüdükçe, hayatın, asrın bugünkü icabatına göre evlat yetiştirmenin müşkülâtını biliyoruz. Anaların bugünkü evlatlarına vereceği terbiye, eski devirlerdeki gibi basit değildir. Bugünün anaları için evsafi lazimeyi (gerekli özellikler) haiz evlat yetiştirmek, evlatlarını bugünkü hayat için faal bir uzuv haline koymak, pek çok yüksek evsafın hamili olmaya mütevakıftır. Binaenaleyh kadınlarımız hatta erkeklerden daha çok münevver, daha çok feyizli daha fazla bilgileri olmaya mecburdurlar. Eğer hakikaten milletin anası olmak istiyorlarsa böyle olmalıdırlar” (Atatürk, 1923).

Bu görüş, kızlara yönelik Aile Bilgisi dersinde şu şekilde gerekçelendirilir:

“Kızlarımız kendilerini günden güne yükseltmeye çalışmalıdırlar ki ileride ana oldukları vakit çocukları kendilerine benzesin. Şunu da bilmelidir ki, çocuklar şekilce olduğu gibi huyca da annelerini andırırlar. Sizin bugün öğrendiğiniz şey kendinizden çok, sizden sonraki çocuklar için lüzumludur. O vakit kadınlık ve analık ödevlerinizi yaparken hepimiz ayrı ayrı ve birbirimize bağlı sağlam bir temel, insanlık temeli atmış oluruz” (İçsel P. ve İçsel N, 1937: 95).

Böylelikle, görüldüğü gibi, “yeni kadının” ulusal proje kapsamındaki öncelikli görevi, “ulusun anneleri” söylemi bağlamında, ev ve aile olarak saptanmıştır. Aile Bilgisi-Ev İdaresi Üzerine Pratik Dersler’de ise ailedeki “düzeni” sağlama adına kadınların eviçi görevleri sıralanır: Göz yumucu olmak; ihtiyatlı ve tutumlu olmak; güler yüzlü olmak; metin olmak; bilgili olmak; ikramcı olmak; hırçın olmamak; yumuşak huylu ve alçakgönüllü olmak; doğru düşünceli (tedbirli) ve korkusuz olmak (cesur) (Hilmi, 1937: 8-13). Kurucu erkek kadroların hayallerindeki “ideal kadın” imajının ailevi ve milli vazifelerini benimseyen, başkaları için yaşayan, temel meziyetinin ise fedakarlık olduğu bir varlık olarak kurduğu söylenebilir. Cesur olmaktan güler yüzlü olmaya dek sıralanan “meziyetler” esasen erkeklerin bu konudaki egemenlik konumuna özgü cüretlerini yansıtır niteliktedir. Ezcümle, kendilerine “yeni adam” adı veren kurucu erkeklerin pek de yeni olmayan bir erkeklik icra ettikleri görülür. Yeni rejimde kadınların özel alandaki “doğal görevlerini” icraları beklenmeye devam edilir ancak bir yandan da kamusal alanda sorumluluk ve fedakarlık atfedilir ki bunun için kadınların bir nevi cinselliklerini silerek kamusal alana çıkmaları gerekecektir.

Modernin Sınırı: İffet ve Beden:

Türk modernleşmesi süreci, sömürge karşıtı milliyetçiliğin hayal ettiği ulus devlet inşası ile arzulanan toplumu yaratmak için kurgulanan “milli aile” inşasının iç içe geçtiği bir süreç olarak tarif edilebilir. Bu iç içe geçiş itibarıyla, ulus ile “milli aile” idealleri arasında ideolojik bir bağ kurulur. Kurulan bu bağ aracılığıyla ulus ve aile birlikte cinsiyetlendirilerek şekillenir ve inşa edilir. Böylelikle Batı ile farkın göstereni/simgesi olarak tarif edilen manevi alan veya diğer bir deyişle “milli aile”

inşası, modernliği kuracak yeni cinsel ahlak normlarının merkezi haline gelir. Ailenin ve ulusun bu sıkıca sarmalanmış ideolojik ve politik bağları, yeni püriten ahlak söylemini de belirler. Bu bakıştan hareketle ulus, erkek ve kadınların “doğal” rollerini oynadıkları ve başında bir erkeğin bulunduğu bir aile olarak ele alındığında, kadın cinselliğinin ve bedeninin nasıl bir düzenleme alanı haline geldiği görülebilir. Erkek egemen ulus devlette, kadınlar “ulusun anneleri” olarak kutsanır ve bu nedenle milliyetçiler, kadınların “namus”una özel bir önem atfederler. Najmabadi’nin sözleriyle, *“gelenekçi erkekler, kendilerini ailenin ve ulusun koruyucuları olarak görürlerken, kadınların da ailenin ve ulusun namusunu temsil ettiğini düşünürler: Kadınların utancı ailenin utancıdır, ulusun utancıdır ve erkeğin utancıdır”* (Najmabadi, 2013: 84).

Erken modernleşmenin cinsiyet rejimine bakıldığında, temel özelliğin, eski Türk toplumuna verilen referansla ilişkilendirilen kadın hakları söyleminden giderek Batılı olmamakla ilişkilendirilen bir kadınlık arzusuna dönüştüğü ve bu anlamda farklı bir modern kadınlık kurgusuna dayandığı görülür. Yeni rejim için merkezi bir işleve sahip olan “yeni aile” söylemi bu yolla ulusun kurucu unsuru ve ulusal inşa süreci için bir modernleştirme aracı olur. Bu anlamda, “modern Türk kadını” kimliği doğal bir süreçten ziyade bir kurgudur. Sancar’ın ifadeleriyle, *“Modern Türk kadını kendi kişisel özgürlüklerinin peşinde koşan bir ‘bencil’ değil, ailesi, ulusu için var olan bir ‘kolektif özne’ydi. Modern ama Batılı kadınlara benzemeden kadın olma ve ‘modern aile yaratma arzusu’ ydu bu süreci şekillendiren”* (Sancar, 2013: 209).

“Modern Türk ailesi”nin işlevi, Türk ulusunu, gündelik yaşam pratikleri bağlamında gerçekleştirmeye dayanır. Bu anlamda, Türk ulusunun “yeni ahlak” ideali, “modern Türk ailesi”ndeki cinsiyet farklarınca ayrıştırılan ilişkiler üzerinden şekillenir ki bu da bir yandan ulus-devlet ve vatandaş ilişkisini belirler. Diğer bir deyişle, “yeni aile” aracılığıyla “yeni ahlakı” öğrenecek olan vatandaşların ulus-devletin tebaasına dönüşümü arzulanır. Bu ise vatandaşlığın cinsiyet farklarınca kurgulanmasıdır. Böylelikle, “yeni aile” ideali esasen iktidar ve arzuyu yaratan bir biyoiktidar stratejisidir. Cinselliğin, beden politikalarının ve eğitimin düzenlenmesi, annelik ve ev kadınlığının üretilmesi ve yeni nesilleri yetiştirme tekniklerinin

geliştirilmesi gibi pratikler esasen “modern aile ideolojisinin” ulus-devlete sunduğu nesneler olmuştur (Sirman, 2005).

Bu bağlamda kurgulanan “Modern Türk kadını” ideali hem Batı’dan “fark”ın göstereni olarak hem de “yeni ulusun” modern simgeleri olarak bir ikilik içinde kurulur. “Yeni kadın” için iffet, fedakarlık ve annelik gibi “erdemler” vurgulanmış, kadınlardan erkeklerin sessiz ve cinsiyetsiz yoldaşı olmaları beklenmiştir. Cumhuriyet’in “yeni kadını” hem cinsel serbestisi ve abartılı makyajıyla eleştirilen “süs kadınlarından” yani Batılı hemcinslerden taban tabana zıttır hem de edilgen addedilen peçeli kadın imgesi olarak tarifiilen Osmanlı kadınından. Cumhuriyet’in “yeni kadını”nın, “modern ama iffetli”, fedakar, sorumluluk sahibi, sağlam yapılı, tutumlu ve şefkatli olması beklenir (Sancar, 2013; Kadioğlu, 1998; Durakbaşı, 1998). Kadioğlu’nun deyiimiyle,

“Geleneksel, alaturka imaj ile iffetsizlik, yani Batılı kadınlar gibi cinsel serbestliğini ilan edecek denli aşırı modernlik arasında bir denge kurmak gibi güç bir görev yüklenmişti sırtlarına. (...) Cumhuriyet’in yeni kadını, iş ve aile çifte yükünü omuzlamış bir kahramandı. Batılı kadının açıkça belirgin cinselliğini eleştiriyordu. O, namuslu, cinsiyetsiz bir silah arkadaşıydı. Her şeyden önce sadık bir eş ve anneydi. Özverili, şefkatli, alçakgönüllüydü. Kocasının yoldaşı ve arkadaşı, sosyal faaliyetlerdeki eşiydi. Her başarılı erkeğin arkasındaki görünmez namus ve tahammül abidesiydi” (Kadioğlu, 1998: 95-96).

Najmabadi (2013), kadın görünüşleri ve davranışları sorununun esasen bir biçimde erkeklerin “namusuna” dair bir sorun olduğunu söyler ve kadın cinselliğinin temel bir ulusal mesele haline gelmesinin nedenlerini sıralar: Öncelikli neden, kadınların milliyetçiliklerde anne olarak kutsanması veya diğer bir deyişle evi temsil etmesidir. Bir diğer neden olarak ise kadınların, eş ve kız çocukları olarak, erkeklerin “namus”larını taşıyıcıları olarak görüldüğünün ve bu bağlamda kadın cinselliğinin milliyetçiliğin merkezinde yer aldığını belirtir. El Solh ve Mabro ise erkeklerin “namusu” ile kadınların “iffetleri” arasındaki şöyle bir ilişki kurar; *“namus erkeklerin sorumluluğundadır, iffet kadınların... namusun etkin bir biçimde elde edilmesi gerekir. İffet ise pasifçe savunulur”* (akt. Nagel, 2013: 87).

Kemalist reformların öngördüğü ideal kadınlık imajı, her ne kadar öncelikli olarak anne ve eş olmayı kapsasa da bir diğer yandan dernek ve kulüp faaliyetlerine

katılan, modayı takip edebilen, balolarda dans edebilen bir kadın imajı da arzulanmıştır. “Modern ama iffetli” söylemindeki dengeyi sağlayacak şekilde “yeni kadın”dan bu icralar beklenirken bir diğer yandan da yeni bir ahlak gelişimi beklenmiştir. Bu yeni ahlak anlayışı bir anlamda modernist Püriten bir ahlak anlayışına dayanır ve bu bağlamda kadın ve erkeklerin kendi cinselliklerini denetleyebilmeleri önem kazanır. Erken dönem Cumhuriyet’te baba-kız ilişkisini inceleyen Durakbaşı’nın (1998) belirttiği üzere, “yeni kadın” kimliğinin oluşumunun bir diğer boyutu da Kemalist babaların, kızlarını örnek Cumhuriyet kızı olarak yetiştirme arzularıdır. Kemalist aile babaları için kızlarının modern eğitim almaları, kamusal alana eşleri ve kızlarıyla çıkmaları ve onların ortama uyum sağlayabilmeleri önemlidir. Ancak bir diğer yandan da “aile namusu” konusunda titizlerdir ve kızlarının cinsel ahlak kurallarına görünüm ve davranış itibarıyla uymalarını beklerler. Böylelikle “namus”, erkekler için yeni bir duygusal anlam kazanır. Kadınlarsa, kamusal alanda var olurken ve erkeklerle ilişkilerini geliştirirken bunun toplum gözünde zararsız ve “yeni ahlaka” uygun olarak nitelendirilmesini ispatlamak durumundadırlar.

Kadınların kamu yaşamına girmeleri böylelikle yeni ahlak söylemi bağlamında cinselliklerinden sıyrılmalarıyla hatta bir nevi erkek kimliğine bürünmeleriyle mümkün olmuştur (Kandiyoti, 2011; Göle, 2011). Kadınların kamu yaşamına dahil olabilmelerinin bedeli cinselliklerinin bastırılmasıdır. Cinsiyet rejimi bağlamında kesin bir şekilde ayrıştırılmış olan ve erkek “namusunun” kadın davranışlarıyla ölçüldüğü toplumda, kadınların kamu yaşamına girmeleri ancak kadınların “saygınlıklarına” dair verdikleri belirgin işaretlerle ve bu anlamda cinselliklerini silmeleriyle mümkün olmuştur. Böylelikle;

“Cumhuriyet’in peçesiz ‘yeni kadın’ı, kimliğine yeni sınırlar çizen davranış kurallarını benimsedi: Koyu renkli kostüm, kısa saç ve makyajsız yüz. Bu yalnız kendilerini çalışma hayatına adanmış kadınların süse ayıracak zamanlarının olmadığını göstermekle kalmıyor, aynı zamanda güçlü bir sembolik zırh görevi görüyordu” (Kandiyoti, 2011: 196).

Böylelikle, kadınların kamu yaşamına girmeleri, ulusun maneviyatının korunmasıyla ilişkilendirilen “manevi erdemleri” kaybetmelerine sebep

olmayacaktır. “Modern Türk kadını” ne “alafranga ss kadınları” gibi ne de “fitne” unsuru olarak tanımlanmayacaktı, O cinselliğinden sıyrılacak, ulusu için erkeğın yanında yer alacaktı. Böylelikle “(k)adın cinsiyet yüklü kimlikten arındırılmış, ‘faydalı insan’ mertebesine eriştirilmiştir. Kadınların toplumsallaşması, görünürlük kazanması, artık ‘süfli zevkleri’ değil, vatani için çalışan kadın imgesini ağrıştıracaktır” (Göle, 2011: 80).

2.4. Romanlarda “Modern Cumhuriyet Kadını” İmgesi:

Erken modernleşme dönemi romanında merkezi bir yer kaplayan Batıcılık, beceriksiz erkekler ve “modaya düşkün”, “ahlaksız ss kadınları” kisvesinde ele alınmış ve aileden başlayarak topluma yayıldığına inanılan çürümenin kaynağı olarak verilmiştir. Ancak bu konunun ele alınışında zamanla değişen vurgular görülür. Tanzimat romanı, Batı hayranı erkeği son derece sert bir üslupla eleştirirken kadınları pasif kurbanlar olarak ele alır. Batılı adet ve modanın kente girişiyle beraber romanlar, İstanbul hayatının dönüşümüne odaklanmış ve önceki romanlarda varlığı ima edilen “alafranga kadın” imgesi daha çok yer kaplamaya başlamıştır. Nihayetinde, Cumhuriyet’le beraber, kadınlar için romanlarda yeni bir kimlik kurulur: “Modern Cumhuriyet kadını” imgesi (Kandiyoti, 2011: 150-161).

Cumhuriyet’le beraber kadın imgesi ya ulusal yeniden doğuşun taşıyıcısı olarak ya da ahlaki yozlaşmanın kaynağı olarak romanlarda öncelikli yerini alır. Erken dönem modernleşme romanlarının temel kaygısı olan “yeni kadını” şekillendirme stratejisi bu dönemde de devam eder. Romanlar aracılığıyla, “yeni kadın” takip etmemesi gerek davranış biçimleri ve yollar tasvir edilir ve bu tasvirler esasen “yeni ahlak”a dair öğretilerle ilgilidir (Sancar, age: 129).

Reşat Nuri Güntekin’in 1922’de yazdığı alıkuşu romanının kahramanı Feride, “ideal Cumhuriyet kadını” imajının en belirgin temsillerden biridir. Feride hem Batılı tarzda eğitim görmüş hem de Anadolu’nun “temiz kızı” olabilmıştir. Kamu yaşamına yani erkeklerin dünyasına girebilmiş ancak aynı zamanda cinsiyetsiz

kimliğe bürünebilmiştir. Anadolu'ya hizmet etmek için fedakarlıkta bulunan, halkın değerlerine uyum sağlayabilmek adına örtünebilen ancak buna rağmen “modern” bir kadın olan Feride, geleneksellik ile modernlik arasında kurduğu denge bağlamında dönemin erkeklerinin arzuladığı “ideal kadın” imajını temsil eder.

Erken dönem modernleşme romanlarında merkezi bir yer kaplayan “yeni kadın” imgesi, aynı zamanda, ailenin ve erkeklerin başına açabilecekleri tehlikelerle birlikte de tanımlanır. Reşat Nuri Güntekin’in *Acımak* (1928) romanında, erkeklerin aileyi yönetememesi durumunda, “şehvet düşkünü kadınların” erkeklerin başına nasıl belalar açtığı, trajik olaylar eşliğinde gösterilir. Bu yolla, Cumhuriyet’le beraber, “yeni aile”nin gündelik yaşam pratiklerinin değişimi üzerinden erkeklerin yaşadığı endişeler ve korkular yansıtılır.

Bir diğer yandan, Cumhuriyet’le beraber, “ideal kadın” ile “varolan kadın” ikilikleri, Anadolu kadını-İstanbul kadını, modern kadın-geleneksel kadın, kentli kadın-köylü kadın, tango-iffetli kadın karşıtlığında somutlaşmıştır. Bu kutuplaştırılmış kadınlıklar, dönemin romanlarında da yer bulur. Kemalist rejim özellikle “koket Osmanlı kadını” imgesi ve “taassup altındaki Müslüman kadın imgesi”ne karşı “Anadolu kadını” imajını yüceltmıştır:

“Çifte süren, tarlayı eken, ormandan odunu, keresteyi getiren, ürünlerini pazara götürerek paraya çeviren, aile ocaklarının dumanını tütüren, bütün bunlarla beraber, sırtı ile, kağnısı ile, kucağındaki yavrusu ile, yağmur demeyip, kış demeyip, sıcak demeyip cephenin mühimmatını taşıyan hep onlar, hep o ulvi, o fedakar, o ilahi Anadolu kadınları olmuştur” (Atatürk, 1923).

Bu yolla, yeni rejimde yüceltilen “Anadolu kadını” imgesi bir ikilik içinde kurulur: “Anadolu kadını” hem “kurtarılan”dır hem de “kurtaran”. “Anadolu kadını” yeni rejimi yozlaşmaktan kurtacaktır, yeni rejimse “Anadolu kadını”nı İslam dininin taassubundan (Göle, 2011: 90-91). Kutuplaştırılmış kadınlıkları en uç noktalara götürerek dönemin eril modernleşme arzusunu en iyi şekilde yansıtan yazarlardan biri de Peyami Safa’dır. Peyami Safa 1923’te yazdığı *Sözde Kızlar* romanında, Batılılaşmayı ve alafrangalığı, piyano çalmak, şarkı söylemek, parti vermek ve içki içmek gibi örnekler üzerinden anlatır ve bunları yapan kadınları “kötü kadın” olarak

anar. Safa, erkekler için de cinsel ahlakın sınırlarını çizer: Erkekler kadınların “ıffet”ine önem vermeli, kendilerini denetleyebilmeli ve kadınların “namus”unu koruyabilmelidir. 1931’de yayınladığı Fatih-i Harbiye romanında ise Batı-Doğu çatışması merkezi bir yer kaplar. Romanda, “aşırı Batılılaşmış alafranga kadın” ile “Müslüman Türk kadını” karşı karşıya getirilir. Hatta Safa, kadınları medeniyetleşme karşısındaki çelişkili davranışlarından dolayı güvenilmez ilan ederek kadın düşmanlığına sivrulür (Safa, 1931).

Erken dönem romanların önemli isimlerinden biri olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu da toplumsal değişimi “yeni kadın ideali” üzerinden anlatır ve bu anlatım süresince kutuplaştırılmış kadınlıklara başvurur. 1934’te yayınladığı Ankara romanında, “ideal kadını” alafrangalıktan uzak duran, müsriflik ve dedikodu yapmayan ve erkeklerin destekçisi olarak tanımlar. Romanın kadın kahramanı Selma üzerinden eril modernleşmenin arzuladığı kadın imajının dönüşümünü tarif eder. İstanbul’dan Ankara’ya gelmiş olan Selma, “modern kadın” tiplemesine uygundur, hatta fiziken bile yerli halktan farklıdır, “*ne kalça, ne göğüs, oğlan çocuğu*” gibi tasvir edilir. Selma’nın yaşantısı da farklıdır, danslı, briçli çayların, İsviçreli mürebbiyelerin simgelediği alafranga bir yaşam sürer ancak roman boyunca Selma’nın yaşantısındaki değişikliklere şahit olunur. Alafranga yaşam tarzı, Selma’yı halkına ve hatta kendine bile yabancılaştırır ve dolayısıyla benliğini dahi halkıyla kaynaşarak, uyum göstererek bulacaktır:

“Türk kadınları, çarşaf ve peçelerini işe gitmek, çalışmak için daha kolay olur diye çıkarıp atacaklardı. Onlar için cemiyet hayatına atılmanın manası yalnız bu çeşit salon cemiyetlerine karışmak olmayacaktı. Evet, Türk kadını, hürriyetini, dans etmek, tırnaklarını boyamak, ve ... kukla olmak için değil, yeni Türkiye’nin kuruluşunda ve kalkışında kendisine düşen ciddi ve ağır vazifeyi görmek için isteyecekti, kullanacaktı” (Karaosmanoğlu, 2004: 91).

Sancar (2013) Türk modernleşmesi kamusallığının tek cinsiyetli ordu, siyasi partiler ve parlamento gibi kurumlara dayandığı ve bu kurumların erkeklerin denetiminde olduğunu söyler. Tek cinsiyetli modernliği koruyan zihniyet ise önceki döneme benzer bir şekilde kadının fitne kaynağı olduğu fikrinden beslenir. Yeni modern kamusal alanda, iki cins arasındaki ilişkileri düzenleyecek “yeni ahlak” söylemine başvurulur ancak yine de kadınların fitne ile ilişkilendirilmesi devam eder.

Kurulan bu ilişki bağlamında, Cumhuriyet dönemi edebiyatında Cumhuriyet öncesi eğilim devam eder: Kadınlar fitne ve kargaşanın kaynağı olarak görülür, etkinlerdir ancak etkinlikleri erkekler gibi kamusal alanda değil özel alandadır (Saraçlıgil, 2005: 266). Cumhuriyet'in "ideal kadın" imajının en yetkin tasvirlerinden biri yapan Halide Edip ise fitneyi romanları aracılığıyla farklı bir bağlamda ele alır ve dönüştürür. Halide Edip'in romanlarındaki "ideal kadın", güçlü bir karakterdir ancak aseksüeldir, birey ve kadın olarak kendi istek ve arzularını milli dava için feda etmiş bir kızkardeştir ve bu "ideal kadın", Cumhuriyet dönemi romanlarında yeni rejimin "ıffetli kızı" olacaktır (Kandiyoti, 2011: 148-150). "İdeal kadın" genellikle üstün özelliklerle donatılmıştır ve kadın kahramanın üstün özellikleri öne çıktıkça erkekler üzerinde fitneye sahip olur. Ancak Halide Edip'in eserlerinde fitne, cinsellikten arındırılmış bir güçtür. Kadının aklı, eğitimi ve güçlü karakteri erkekler üzerinde fitneye sahip olmasını sağlar. Bu yolla Halide Edip, erken dönem modernleşme romanlarına alafranga kadın karakteri aracılığıyla giren ve kadının toplumsal alanda kapanması gerektiği inancını besleyen fitneyi, karşı cinsle ilişkilere sınır getirilmesini şart koşan geleneksel bir fitne anlayışına dönüştürür (Adak, 2017: 170).

Cumhuriyet dönemi romanlarında kadın ve erkek kimlikleri arasında milliyetçi bir uzlaşma görülür. Halide Edip'in romanları bu milliyetçi uzlaşmanın en yetkin temsillerindendir. Yeni Turan (1912) romanın kadın kahramanı Kaya bir nevi milliyetçi kadının modelidir. Yeni Turan kadını, *"kadınların et durumundan, bir makinadan, erkeklerin temizlikçisi ve ağır işçisinden, çocukların ve tüm milletin annesine ve hepsinin öğretmenine dönüşümü"*nü (Adıvar, 2018: 28) gerçekleştirir. Kaya karakteri, eyleyici ve erkek yoldaşlarıyla omuz omuzadır ama "ıffeti" sıklıkla vurgulanır: *"Bu bakışta erkek ya da kadın, herhangi birini ya da cinselliği hatırlatan bir şey yoktu"* (Adıvar, age: 29). Cinselliğinden arındırılmış "ideal kadınlık" Adıvar'ın romanlarında sıklıkla tekrarlanan bir temadır. Handan romanında (Adıvar, 2015) benzer bir tema devam eder: *"Handan'ın cinsiyetini kimse pek düşünmez, erkek gibi kızdır"* (Adıvar, age: 54). Adıvar'ın romanlarında, "ideal kadın" eğitilmiş, bilgili ve milli değerleri sahiplenmiş cinsiyetsiz bir kişidir ve cinsel arzusunun nesnesi olmadığı için düpedüz Handan gibi çirkindir (Adıvar, age: 20, 36, 42).

Halide Edip'in romanları, Cumhuriyet'te kadınların kamu yaşamına girmelerinin ve kamusal hayata dahil olmalarının hangi koşullar altında mümkün olabildiğine dair bir mecaz niteliğindedir: Kadınlıklarından sıyrılarak ve cinsiyetsiz kimlikleriyle. (Kandiyoti, 2011: 159-160). Böylelikle, “modern Cumhuriyet kadını” imajı erkeğin yoldaşı, vatani için fedakarlığa hazır ve cinsiyetiz kimliğiyle “iffet”ine dair güçlü mesajlar veren bir imaj olarak onaylanır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSTANBUL'DA KADIN İNTİHARLARI SALGINI

Bu bölümde 1920'li yılların ortalarında, özellikle İstanbullu genç Müslüman/Türk kadınların salgın teşhisi konan ve basında sıklıkla yer bulan intihar vakalarına ve bu intiharları gerekçelendirmeyi amaçlayan makalelere değinilecektir. Türkiye İctimaiyat Enstitüsü tarafından yayınlanan ve 1924-25-26 yıllarında, alışılmış istatistiklerin aksine, İstanbullu genç Müslüman/Türk kadınların intihar vakalarında sarsıcı bir artış olduğunu ileri süren araştırmayla başlayan intihar tartışmalarına bakılacaktır. İntihar vakalarındaki artışı Cumhuriyet'le beraber yaşanan toplumsal dönüşümlerin bir sonucu olarak ele alan dönemin sosyologlarının aksine intiharları “histeri, “cinnet” ve “akli denge bozuklukları” ile ilişkilendiren dönemin hekimlerinin görüşü devlet politikası olarak temel alınmıştır. Buradan hareketle bu bölümde, intihar tartışmaları üzerinden tıbbileştirme pratiklerine ve bu pratiklerin “yeni kadın” imajı kurgusu ile ilişkisine odaklanılacaktır.

3.1. “Türk Kadınlığına” Davet Edilen “İstanbul Kadınlığı”:

Türk modernleşmesinin erken dönemlerine veya bir diğer deyişle ulus devlet inşa sürecine bakıldığında, başlangıçta “asri” olmakla ilişkilendirilen kadın hakları söyleminin giderek Batılı kadınlara benzemeyen bir “milli kadınlık” arzusuna dönüştüğü görülür. Bu arzunun tezahürü olarak idealize edilen “yeni kadınlık”, aile odaklı modernleşmenin merkezinde yer almış ve modern kent yaşamını ev, aile ve çocuk yetiştirmeden başlayarak inşa etmeye girişmişlerdir. Sancar bu süreci şöyle tarif eder;

“Bu süreç, deyim yerindeyse, ‘modern Türk ailesi’ inşası, yani yeni gelişen kentlerin modern yaşamının rol modeli olacak ‘orta sınıf aile’nin geliştirilmesi idi. Bu gelişmeler modern yaşam tarzını ve modern ailenin ne olduğunun kamusal araçlarla gösterildiği ve uygulandığı, Türk ailesinin kentli orta sınıflardan başlayarak, topluma göstere göstere kurulduğu bir dönüşümün başlangıcına işaret eder. Modern Türk kadınları ise bu süreçte bir tür ‘modernliğin terzileri’ olmak için eğitilen ve yeni devletin modern aile yaratma politikasının başarılmasında önemli bir rol üstelenen aktörlerdir” (Sancar, 2013: 208).

“Kentli orta sınıfın” dönüşümü esasen erken modernleşme sürecine kadar uzanır. Modern yaşam tarzı, Cumhuriyet öncesinde, Batılılaşma adı altında Osmanlı kent yaşamına mimari, moda, zevkler ve tüketim bağlamında sızmıştır. Bu etkinin bir sonucu olarak “Batılılaşmış kadın” imgesinin ortaya çıktığı söylenebilir. Nilüfer Göle (2011), Tanzimat’tan itibaren arzulanan medeniyet bilinci gelişiminin, simgesi/göstereninin kadınlar olduğunu ve medeniyet kavramının “medeni” ve “gayri medeni” ayrımını da beraberinde getirdiğini söyler. Göle’ye göre, Batı medeniyeti her ne kadar bilimsel bilgiden mimariye kadar uzanan geniş bir alanı kapsasa da bu ayrımın yapıldığı en belirgin alan cinsiyet ilişkilerinin düzenlenmesine ilişkindir. Kadın/erkek görünümüleri ve mekanlarının düzenlenmesine varana kadar cinsiyet ilişkilerinin belirlenmesi, bu anlamda medeniyetin temel dairesini çizer. Böylece Cumhuriyet’le beraber kent yaşamında özellikle İstanbul ve Batılılaşmış metropollerde, yeni yaşam tarzları artarak görünüm kazanır:

“(K)arı koca beraber gezmelere gitmeler, baloların tertip edilmesi, akşamüstü gidilen pasta salonları, ata binme, vb. “ecnebi” adetler itibar görmekte, Cumhuriyet’in ilk yıllarındaki yenilik cereyanlarını oluşturmaktaydı. “Medeni-iptidai”, “ilerici-gerici” davranış biçimlerinin sürekli tasnifleri yapılmaya çalışılıyordu. Alaturka, yani Türkvari alışkanlıklar “iptidai”, “gerici” tasnifine girmekte; toplumsal statü, ayrıcalık sahibi olabilmek için ise “medeni yaşam tarzına” uygun yaşamak gerekmekteydi” (Göle, 2011: 92).

Medeni ve gayri medeni ayrımı estetik değerleri de biçimlendirmiş bir nevi Doğulu güzellik algısı olarak addedilebilecek beyazlık, yavaş hareket etme, yuvarlak hatlar, sürme ve uzun saç yerini enerjik, zayıf, korseli ve kısa saçlı Batılı bir güzellik anlayışına bırakmıştır. Değişen güzellik algısı ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında kadınların yaşamına girmeye başlayan korse ise bir dönüşüme işaret ediyordu: *“Oryantalist seyyah ve ressamların aktarmaya bayıldıkları o Doğulu kadının, minderler üzerine yayılmış, yumuşak, tombul ve gevşek çizgilerinin yerini artık... dik, beli kemerle sıkılmış ve sivriliği elde taşınan bir şemsiyeyle vurgulanan bir duruş, dik silüet almıştır”* (Şeni, 1990: 48, 57).

Kentli kadın seçkinler arasında Batılılaşmanın simgesi olarak moda takipçiliği başlar. Göle’ye (2011) göre, Avrupa modasını takip eden Cumhuriyet’in kadın seçkinleri için moda, seçkin grupların zevklerinin değişimine tekabül eder. Bu

tekabül ediş, dış görünüşün değişiminin ötesinde, yeni bir yaşam tarzını ve yeni davranış biçimlerini yücelterek, eskiyi bir nevi ters yüz eder. Cumhuriyet'in ilk yıllarında hayatlara giren korse, pantolon, sandalye ve gramofon esasen duruş, hareket ve eğlence tarzlarına yeni biçimler verir (Göle, 2011: 93-95). Ancak milliyetçiliğin güçlenmesiyle beraber özellikle İstanbullu seçkin kadınların “modaya düşkünlüğü”, “aşırı Batılılaşma” eleştirisinin hedefi haline gelir. “Aşırı Batılılaşmış” seçkin “süs kadınları”, giderek artan bir şekilde topluma yabancı hatta ihanet içinde görülür. Özellikle İstanbul, yozlaşmanın zemini olarak sunulur. Dönemin edebiyatında, “İstanbul kadınları”nın adet ve davranışları, yozlaşmanın ve topluma yabancılaşmanın örnekleri olarak verilir (Kandiyoti, 2011: 161). Böylelikle, erken modernleşme sürecinde kentlere giren “Batılılaşma arzusu” özellikle Cumhuriyet sonrasında milliyetçiliğin etkisinin artmasıyla beraber “yozlaşmanın” ve bir nevi “bize benzemeyen/yabancı” temsiline dönüşür.

Eril modernleşmenin “İstanbul kadınları” imajı bir diğer yandan da - muhtemelen çok daha etkin bir biçimde- yarım asır boyunca kadınlık mefkuresini gerçekleştirmek için çalışan Osmanlı-Türk kadınlarını kapsar. Bu öncü kadınlar, Osmanlı'dan gelen kadın hareketini Cumhuriyetle beraber kesintisiz sürdürmüş, Milli Mücadele'de yer almış, Cumhuriyet'i desteklemiş ancak Cumhuriyet'in öz evlatları arasına girememişlerdir. Geçmişle bütün bağlarını koparmayı arzulayan yeni rejim, “kolektif kimlik mimarlığı” (Parla, 1991: 49) bağlamında kadın tarihini de reddetmiş ve öncü kadınları dışlayan ve sessizleştiren bir tutum izlemiştir. Öncü kadınlar, bu dönemde geçmiş simgeleyen bir söylemle “İstanbul kadınları” olarak anılmıştır (Toska, 1998; Zihinoğlu, 2013). Geçmişle bağlarını koparmak isteyen yeni rejim, kadınlığın tarihini de reddetmiş ve “ideal kadın” olarak yücelttiği “Anadolu kadını” imajı karşısında hem kadınlık mefkuresini yarım asırdır gerçeklemeye çalışan öncü kadınları hem de İstanbul'un seçkin aile kökenli güçlü, münevver kadınlarını “İstanbul kadınları” olarak dışlayıcı bir tutum sergilemiştir. Mustafa Kemal Atatürk, pek çok konuşmasında “fedakar Anadolu kadını” yüceltmış ve “İstanbul kadınlarından” üstün tutmuştur:

“Ecnebilerin ve bizi düşman nazarıyla görenlerin tarif ve tasvir ettikleri kadınlar, bu vatanın asıl kadını, Anadolu’nun asıl Türk kadını değildir. Öyle kadınlar bizim asıl hayatımızda ve asıl memleketimizde yoktur. Türk kadını yanlış görüp, yanlış anlatanlar, bilhassa büyük şehirlerimizde müterakki medeni zannedilen yerlerde, bazı Türk hanımlarının dış manzaralarına bakarak aldaniyorlar. (...) Harici manzaralarıyla düşmanlarımıza ve bilhassa içimizdeki bedhahlara bilerek ve daha ziyade bilmeyerek haklı bir tezdır sermayesi veren manzaralara, hepiniz biliyorsunuz ve herkes biliyor ki, en ziyade memleketimizin en büyük şehri olan, asırlarca pay-i tahtı ve hilafet makarnı (merkezi) bulunan İstanbul’da tesaduf ediliyor” (Atatürk, 1923).

Atatürk, yine 21 Mart 1923’te Konyalı kadınlara hitap ederken, kentli kadınları, *“Avrupa’nın en serbest balolarında bile kıyafeti hariciye olarak arz edilemeyecek kadar açık bir telebbüs (giyinmek) gösterdikleri”* ve Batılı davranışları taklit ettikleri gerekçesiyle eleştiriyordu. Türk kadınları bu konuşmada, *“şeriatın tavsiyesi, dinin emri mucibince”* giyinmeye ve *“içtimaiyemizin ahlak ve adabına mugayir”* olmamaya çağrılıyordu. (Atatürk, 1923).

1923-1924 senelerinde Meclis’te tartışılmakta olan Aile Hukuk Kararnamesi sürecinde “Anadolu kadını”, “İstanbul kadını” ayrımı güçlenmiş, Toska’nın (1998: 80) deyişle, *“ilericilik-gericilik kavgasının her iki tarafı da, İstanbul kadınlarını”* dışlayan bir tutum sergilemiştir. Aile Hukuk Kararnameleri tartışmaları sürecinde basın, İstanbul kadınlarını kendi “kurtarılmış” alanlarında, sadece kendilerini düşünen kadınlar olarak yansıtmış, bu tartışmalara katılmamalarını, *“Türk Cumhuriyet’i kendi kanunları ile sizi tahkir ediyor, niçin ses çıkarmıyorsunuz?”* (akt. Toska, age: 80) sözleriyle eleştirmiştir. Tevhid’e göre ise *“çaydan çaya koşan, moda ve dans tutkunu İstanbul kadınları, Türk kadını asla temsil edemez ve ülkenin tüm yükünü sırtında taşıyan çarşafly köylü kadınların adına konuşacak niteliğe sahip değildir”* (akt. Toska, age: 80).

Hükümetin denetimindeki Hakimiyet-i Milliye’de ise “Anadolu kadını”, “İstanbul kadını” ayrımı su yüzüne çıkar:

“İstanbul’da kadınlık cereyanına önderlik eden hanımlarımıza bir noktayı ehemmiyetle işaret etmek isteriz: Bugünkü Türk kadının timsali, Anadolu’da, İstiklal Harbi’nde, kağı üzerinde cepheye cephe taşıyan kadındır. Eğer kadınlık cereyanına önderlik eden hanımlar, bu arz ettiğimiz timsale yalnız bir hak ve fedakarlık örneği diye değil, fakat bütün hayatımızın esasıdır diye dikkat ederlerde, ülkülerinin asıl başlangıç noktasını keşfetmiş olurlar. Türk kadınlığı, İstanbul’dan medeniyet alemine yürümekle yol almış olmaz. Anadolu’nun

ortasından kağınyı yürüten kadının yurdundan medeniyet alemine yürümekle yol almış olur ve amaca şan ve şeref içinde varır” (Hakimiyet-i Milliye, 21 Ocak 1924).

Kararnamenin derinlemesine incelemesi için kurulan kadın komisyonunda yer alan Halide Edib’in, basına cevabı ise şu şekildedir; *“çaylara gitmek, modaya meraklı olmak, hatta dans etmek bir kadının memleketine ait meselelerde ciddi düşünmeyeceğini ifade etmez. Memleketin bütün yükünü aziz omuzlarında taşıyan taşra kadının çoğunluğunun menfaat ve hakkını da, şehirdeki aydın kadınlar inceleyecekler ve savunacaklardır”* (Akşam, 9 Şubat 1924).

Devlet kadrolarınca ve basın aracılığıyla pekiştirilen, kutuplaştırılmış kadınlıkların örneği olarak, “İstanbul kadınları” ve soyut “Anadolu kadını” ayrımı, yeni rejimin “ideal kadınlık” arzusunu yansıtır niteliktedir. İffetli, biyolojik üretkenliği ve fedakarlığı anneliğinde simgelenen, kendisi için değil toplumu ve ailesi için yaşayan “Anadolu kadını” yüceltmesine karşı “İstanbul kadını” bir nevi Türk kadınlığına davet edilen kadınlık olarak sunulur. İstanbullu “züppe” kadının, fedakar, iffetli ve çalışkan “Anadolu kadınına” dönüşümü arzulanır. Yukarıda sıkça tartışıldığı üzere, yeni rejimin ve modernleşmenin simgesi/göstereni “yeni kadınlık” olduğu gibi, “milli iffetin”de simgesi/göstereni bu bağlamda kadınlardır. “Milli iffetin” sembolü olarak “yeni kadınlar” gösterilirken bir yandan da tamamlayıcılığı bağlamında “öteki kadın” karşıtlığı yaratılır. Böylelikle yaratılan “kadın ideali”, milli kültürü ve maneviyatı tanımlarken bir yandan da “öteki-yabancı” tanımını olanaklı kılar (Bora, 2005: 242). Bu yolla, kadının eviçi rollerinden ve annelikten her türlü uzaklaşma ihtimallini “iffetsizlik” olarak gören eril modernleşme söylemine göre, “aşırı Batılılaşmış”, züppe ve bencil İstanbul kadınları, Batılı hemcinslerine yani “ötekine/yabancıya” benzeyerek “iffet”ini kaybeder. Bu anlamda, cinselliği denetleme pratikleri, bir düzenleme stratejisi olarak yine merkezi bir temadadır. Modernleşme sürecinde cinselliğin sorunlu konumu, -farklı bir biçimde dahi olsa- fitnenin yansıtıldığı bir alan olarak görülmesi “Anadolu kadını” imgesi aracılığıyla onaylanır: “İdeal kadın” artık milleti için yaşayan, fedakar, sadece iffetli değil açıkça cinsiyetsiz bir varlıktır. Bu yolla, Cumhuriyetçi modernlik ile muhafazakar modernlik anlayışı arasında kadın ve ailesi imgesi bağlamındaki fark silikleşir. Bu

yolla, “‘*Milli dava’nın mimarları olan modern ev kadınları ve Cumhuriyet kızları olmakla, muhafazakarların gözündeki her an ‘kötü yola düşme’ riski olduğu için toplumu ahlaksızlaştıracak bir ‘sorun’ kaynağı olmak arasında kadınlık gidip gelecektir*” (Sancar, 2013:148).

Modernleşme sürecinin başından beri hem denetlemenin hem de modernleşmenin, değişimin ve nihayetinde yeni rejimin simgesi olarak saptanan kadınlık, denge kurması neredeyse imkansız bir konumda tanımlanır. Bu tanımlama itibariyle, yaratılan “ideal kadınlık” doğal bir durum değil kadınların eğitilmesi ve denetlenmesiyle oluşacak bir kurgudur. Buradan hareketle, “yeni kadınların” Cumhuriyet’in modernleşme projesi bağlamında karşılamak zorunda oldukları kamusal beklentiler söz konusudur ancak bir diğer yandan da bunları “yeni ahlak”a uygun bir şekilde icra etmeleri beklenir. “Modern ama iffetli”, Batılı hemcinslerine benzemeyen, ailesi ve ulusu için yaşayan bir “kolektif özne” olarak kurulan “yeni kadın” ideali, savaş döneminde pek çok kazanım elde etmiş ancak savaş sonrasının pronatalist politikaları itibariyle “biyoloji”lerine yapılan vurgular güçlenmiştir. “İdeal kadınlığın” dışında kalan “İstanbul kadınlığında” cisimleşmiş “onaylanmayan kadınlıklar” bir nevi inkar içinde görülmeye başlanır. 1920’li yıllarda kamuoyunun gündeminde olan “İstanbul genç kadın intiharları salgını” ise böyle bir bağlamda okunabilir. “İntihar salgını” tartışmaları üzerinden üretilen tıbbi bilgiler aracılığıyla “yeni kadınlık” kurgusu, bedenlerin medikalizasyonu ve denetimi bağlamında pekiştirilecektir.

3.2. İstanbul’da Genç Müslüman/Türk Kadın İntiharları “Salgını”:

“Bir Kız Daha Kendini Denize Attı”

“Henüz 19 yaşlarında genç ve güzel bir kızcağız Kadıköy vapurundan intihar kastiyle kendisini denize atmışsa da etraftan yetişen balıkçılar tarafından kurtarılmış. (...) Polisçe icra edilen tahkikat neticesinde intihara teşebbüs eden şık kızın Harbiye Caddesi’nde Nişantaşı 32 numaralı hanede oturan Mösyö (Hı)... nin kızı Madmazel (Mim)... olduğu anlaşılmıştır. Sebeb-i intiharına gelince: Madmazel ayağının sakat olduğunu yapılan bunca tedaviye rağmen hastalığı geçmediğini, bu yüzden dans bile edemediğini söylemektedir. Genç kız adamakıllı yürüyemediğini ve danstan mahrum kaldığı için intihar ettiğini ilave etmektedir” (Akşam, 5 Mart 1927).

“Bir Hizmetçi Kendini Öldürmeye Kalktı”

“Akşam saat on yedide köprünün Üsküdar iskelesinde bağlı bulunan 63 numaralı Şirket vapurundan bir kadın kendisini denize atmıştır. Kadın denize atılmasını müteakip tahlis edilmiştir. (...) (Nun)... Hanım Şirket’in 63 numaralı vapurunda ateşçi ve kömürcü (Vav)... tarafından vaad-i izdivaçla iğfal edildiğinden ve şimdiye kadar hizmetçilik ederek biriktirdiği parasının alındığından meysus olarak intihar etmek için kendisini denize attığını söylemektedir” (Son Saat, 20 Nisan 1927).

“Aşkın Tesisi”

“Fatih’te sakin (Mim)... isminde genç bir kadın sevmekte olduğu (Kaf)... Bey isminde bir gençten aynı mukabeleyi görememekten mütevellit beis ile tentürdiyot içerek intihara teşebbüs etmiştir. (Mim)... Hanım’ın intihar teşebbüsü derhal haber alınarak tedavi edilmek suretiyle kurtarılmıştır” (Son Saat, 17 Mayıs 1927).

“Meysus Bir Nişanlı”

“Beyoğlu’nda Aynalıçeşme’de mukim 18 yaşlarında (Elif)... nişanlısını (Kaf)...’a drahoma veremediği için hayatına nihayet vermeği kararlaştırmış ve bu kararını gece beş kuruşluk tentürdiyot içmek suretiyle icra etmiştir” (Akşam, 5 Haziran 1927).

“İstanbul’daki İntihar Salgınına Dair İzahat”

“Türk kamuoyu haklı olarak özellikle İstanbul’u kasıp kavuran intihar salgını karşısında paniğe kapılıyor. Genç bir Fransız profesör, Bay Max Bonnafous bu konuda geniş kapsamlı bir araştırma ortaya koymuş ve intihar artışının özellikle Türk-Müslümanlar arasında görüldüğünü belirtmiştir” (Une explication de l’épidémie de suicide a Constantinople, 1926, akt. Maksudyan, 2009: 60).

1920’li yıllarda Türkiye İçtimaiyat Enstitüsü’nün zabıtaya başvurması sonucunda 1916-1926 yılları arası intihar vakaları ile ilgili sayısal bilgilere ulaşılmış ve İçtimaiyat Enstitüsü’ne göre veriler, 1920’li yılların ortaları itibariyle intihar vakalarında artış olduğunu göstermiştir (Bonnafous, 1927). Basında da yukarıda örnekleri verilen intihar haberleri –özellikle 1927 itibariyle- sıkça yer almaya başlamış ve haberlerde verilen intihar vakaları “İstanbul intihar salgını”³ olarak anılmıştır. Aynı dönemde bu “salgın”ı gerekçelendirmeye çalışan makaleler yazılmış ve böylelikle İstanbul’da intihar vakaları, basın ve aydın çevrelerince dillendirilmeye başlanan bir olguya dönüşmüştür.⁴ Aynı zamanda, Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın dönemin “intihar salgını” tartışmalarını taşıdığı “Ölüm Bir Kurtuluş Mudur?” (1945) romanı yine intiharların ele alınışına ve toplumsal yargılar bağlamında ifadesine

³ 1925 yılında yayınlanan “İntihar Salgını” başlıklı bir yazıda intihar haberlerinin sıradanlaştığına değinilir ve yazıda toplumun İstanbul “intihar salgını” kanıksamaya başladığı eleştirisi hakimdir (Altın Işık, 1925).

⁴ Sabiha Sertel ve Zekeriya Sertel öncülüğünde çıkarılan Resimli Ay dergisinde intihar vakalarıyla ilgili yazılara rastlanır: “Bütün Dünyada Gençler Niçin İntihar Ediyorlar?”, “Bir İntihar Şakası”; “Asırlardan Beri İnsanlar Kendilerini Niçin Öldürüyorlar?”. Aynı zamanda Milli Mecmua’da “Muhasebe: İntiharlar ve Sebepleri” ve İstanbul Şehremaneti Mecmuası’nda “İntiharlar Hakkında” gibi örnekler de söz konusudur.

ilişkin bir örnek niteliğindedir. Bir diğer yandan romanın giriş cümlesi, intiharların bir “salgın” halini aldığı fikrini gösterir⁵:

“Ağız, kulak, burun, göz, akıl hastalıklarının mütehassısları var. Niçin intihar salgınına karşı bir ihtisas şubesi uyandırılmasın? Bu afetin bir sene zarfında adem diyarına gönderdiği zavallıların sayısı diğer mühlik hastalıklara rahmet okutturacak bir raddeye varmaktadır. Bu husustaki istatistikler gittikçe gözlere ürküntü getirecek bir fecaat alıyor...” (Hüseyin Rahmi, 1945: 171).

1926-1929 yılları arasında Darülfünun’da sosyoloji dersleri vermekte olan ve Türkiye İktimaiyat Enstitüsü’nün başında olan Max Bonnafous ise bu “salgın”ın gerekçelendirilmeye girişildiği makaleleri “cinnet”, “buhran”, “akıl hastalığı” ve alkolle ilişkilendirmeleri nedeniyle anlamlı bulmaz ve İstanbul intihar salgınına Durkheimci bir perspektiften yaklaşılması gerektiğini savunur. Bonnafous’a göre, 1920’li yıllarından başından itibaren Türkiye’de yaşanan köklü toplumsal dönüşümlerin intihar vakaları ile ilişkili olduğu fikri anlamlıdır (Bonnafous, 1928).

Bonnafous (1927) her ne kadar geçmişe dönük verilere ulaşmanın imkansızlığını dile getirerek araştırmasını 1916 yılı ile sınırlasa da aslında Osmanlı Devleti’nin düzenli intihar istatistikleri tutmaya başlaması 1910’lu yıllara tekabül eder. İlk olarak 1911 yılı için Emniyet-i Umumiye Tahrirat Şubesi, İntihar İstatistik Cetvelleri düzenlemiş ve bu tarihten itibaren her vilayetin polis müdürlüğü ve komiserliklerinden kaza, afet ve intihar gibi sebeplerden kaynaklı ölümlerin bilgileri aylık ve yıllık istatistik cetvelleriyle iletilmiştir. Kayıtların savaş yıllarında dahi tutulmasına devam edilmiş ve hatta Musul Valiliği gibi daha uzak bölgelerden dahi 1918 yılının sonuna kadar kayıtlar İstanbul’a gönderilmiştir. Ancak 1919 yılı itibariyle ölüm istatistikleri cetvelleri sekteye uğrar. Cetvellerin sonuncusu 1920’de İstanbul’un Merkez, Gebze, Kartal, Üsküdar, Kadıköy, Beykoz, Polonezköy, Makriköy, Beyoğlu ve Eyüp ilçeleri için hazırlanır (Maksudyan, 2009: 61).

Bonnafous, intihar araştırmasını İstanbul ile sınırlandırır ve İstanbul Emniyet Müdürlüğü’nden aldığı izinle 31 karakolda kaydı tutulan intihar vakalarını, toplamda

⁵ Hüseyin Rahmi Gürpınar’ın 1924 yılında yayınladığı “Ben Deli Miyim?” romanı ise intihara meyilli bir “yarı deli” karakteri ele alır. Romanın başındaki “kıymettar mütehassımız Mazhar Osman Bey’e” ithafi ise dikkate değerdir.

1161 vakayı inceler. İncelemesini, yaş, medeni durum, cinsiyet, etnisite, ölüm şekli ve intihar sebeplerini kayıt altına alarak yapar. Bonnafous araştırması sonucunda, intihar vakalarının 1922’den sonra gözle görülür bir şekilde arttığını ve bu artışın Türk-Müslümanlar arasında etkili olduğunu gözlemler (bkz. EK 1).

Cinsiyet açısından bakıldığında ise Bonnafous 1916-1917 yıllarında erkeklerin daha fazla intihar ettiğini kaydederken, 1924 yılını takiben son 3 yılda Türk-Müslüman kadınlar arasında intiharın arttığını tespit eder. Yaş grubu dağılımında ise Türk-Müslüman kadınların arasında gençlerin daha çok intihar ettiğini saptar (bkz. EK 2).

İstanbul intihar salgınına açıklamaya çalışan Bonnafous, intihar eden kişilerin, çoğunluğun zannettiği gibi yalnız “ruhiyat mütehassıslarını” alakadar etmediğini, nüfus verileri ışığında intihar vakaları incelendiğinde, intiharın toplumsal bir mesele oluşunun kavranabildiğini söyler. Böylelikle intiharın “cinnet” ya da “buhran”la ilişkili olmadığını belirtir. Bonnafous, ekonomik ve politik nedenleri de anlamlı bulmaz zira Bonnafous’a göre bu etkenler intihar üzerinde etkili olsaydı savaş dönemlerinde daha büyük artışlar beklenirdi (Bonnafous, 1928). Necmeddin Sadık ile beraber hazırladıkları İçtimaiyat (Bonnafous, Sadık, 1927) kitabında ise intiharın cinnet, etnisite ve irsiyet gibi etmenlerle açıklanamayacağını ileri sürer:

“İntiharı, gayr-i içtimai, yahud cemiyet harici, ferdi sebeplerle izah etmek isteyenler cinnet, ırk, irsiyet, günü amiller taklid gibi sebepleri ileri sürerler. (...) Halbuki umumiyetle intiharların bir sebebi, hem hakiki sebepleri vardır. İstatistik rakamları bu faraziyei teyid ediyor. Mecnun kadınların adedi deli erkeklerin adedinden daha fazladır. Eğer intihar ile delilik arasında bir rabita mevcud olsaydı, intiharın kadınlarda daha çok olması lazım gelirdi. Halbuki bunun aksi vakidir (Bonnafous, Sadık, 1927: 200).

Bonnafous, Durkheim’ı takip ederek, intihar nedenlerini kişisel niteliklerden çok toplumun bünyesinde aramak gerektiğini savunur ve toplumsal nedenlere yönelir. Bonnafous’a göre, kişilerin kendilerini ideallere adayabildiği dönemlerde intihar oranlarında düşüş görülür. Araştırmasının sonucu olarak tespit ettiği İstanbul’daki intihar vakalarının artışını da bu anlamda Türkiye’nin yaşadığı toplumsal dönüşme bağlar. Bonnafous’a göre, İstanbul Milli Mücadele sürecinin görece dışında kaldığından İstanbullular, ülkenin geneli ile aynı motivasyona sahip

değildir. İşgal altında kalan İstanbul, Milli Mücadele’de etkin bir rol oynayamamış ve bu anlamda İstanbullular kitlesel coşkunun bir parçası olamamışlardır (Bonnafous, 1928).

“İstanbul, Türk milliyetperverlerinin büyük hareketinden adeta uzak kalmış gibidir. Gazi Hazretleri ilk Erzurum ve Sivas kongrelerini toplayarak Anadolu’da Yunanlılara karşı mücadeleye giriştiği zaman İstanbul, sultan ve halife şehri idi. Şüphesiz İstanbullu Türklerin çoğu kalben milliyetperverlerle beraberdi. (...) Fakat Düvel-i İtilafîye’nin işgal altında bulunan şehrin doğrudan doğruya hareket-i milliyede bahsi yoktu. Ve böylece istiklal mücadelelerini tahrik eden coşkun galeyandaki halka iltihak edememişti” (Bonnafous, 1928: 22).

Bonnafous’un bu yorumu, sosyolog Necmeddin Sadık tarafından da desteklenir. Hayat Mecmuası’nda intiharlarla ilgili bir baş makale yayınlayan Necmeddin Sadık, Cumhuriyet’in getirdiği yeni düzenin henüz ideallerinin oluşmadığını ve özellikle Ankara’dan uzak, bir nevi kendi başına bırakılmış eski başkent İstanbul’un kimliğini oluşturmakta güçlük çektiğini ileri sürer. Bu anlamda, Osmanlı dönemine kıyasla çok daha özgür olan genç kadınların henüz bir idealden yoksun olduklarını ve kendi kimliklerini oluşturmakta sancılı bir süreç yaşadıklarını dolayısıyla artan genç kadın intiharlarının böylesi bir bağlamda okunabileceğini savunur (Necmeddin Sadık, 1927: 261-262).

Buna ek olarak Bonnafous, Cumhuriyet’in ilanıyla beraber yaşanan dönüşümlerin gündelik hayat pratiklerini, gelenekleri ve bir nevi düşünce yapısını değiştirmesi itibarıyla yaşanan dönüşümün intihar vakalarını etkilemiş olduğunu ileri sürer. İncelenen yıllardaki intihar vakalarında, Türk-Müslüman kişiler arasında artış görüldüğünün altını çizen Bonnafous, toplumsal dönüşümün intihar vakaları üzerindeki etkisini, Batılılaşmaya ve gündelik modern hayat pratiklerinin etkilerine en fazla açık olan ilçelerde (Üsküdar ve Kadıköy), Eyüp gibi etkilere daha kapalı ilçelere nazaran intihar vakalarının daha yüksek olmasıyla açıklar (bkz. EK 3). Bir diğer deyişle, Eyüp gibi modern hayatın etkilerine bir nevi kapalı olan semtlerdeki intihar vakalarında gözle görülür bir artış söz konusu olmamıştır (Bonnafous, 1928).

“Asya sahilinin en kalabalık ve kısm-ı azam ahalisi Müslüman Türklerden mürekkep olan iki kıtası, yani Üsküdar ve Kadıköy’ündeki intiharların pek fazla nispette çoğalmıştır. Bilhassa Rum ve ecnebilerin sakin bulundukları mahalle olan Beyoğlu’nda intiharların tezâyüd

(çoğalması) o kadar mahsus değildir. Beyoğlu'na merbut (bağlı) olan ve aynı anasır-ı halk (halk unsurları) ile meskun (iskan edilen) olan Taksim, Pangaltı mahallelerinde bu tezayüd hafiftir. Fatih, Eyüp, Fener'de vaziyet değişmemiştir" (Bonnafous, 1928: 20).

Bu görüş, *Resimli Ay* dergisinde yayınlanan "Gençler Niçin İntihar Ediyorlar?" başlıklı yazıda da ele alınmış ve Bonnafous'un araştırmasına yapılan atıfla, yaşanan toplumsal dönüşümün "hazmedilemediği" muhitlerdeki intihar oranlarına dikkat çekilmiştir: Bu muhitlerde "eski akidelerin" tümüyle sarsıldığı ve yaşanan radikal toplumsal dönüşümün, toplumsal ilişkilerin bazılarını geçici bir süre için dahi olsa zayıflattığı ve bu ilişkilerden güç alarak yaşayan kişilerin bu sebeple boşluğa düştüğü ifade edilir. İntihar vakalarının boşluğa düşen, "kanaatleri sarsılan" gençlerde görüldüğünü öne süren yazıda, toplumsal dönüşümün tamamlanmasıyla beraber intihar vakalarının sonlanacağı ileri sürülür (Resimli Ay, Nisan 1927: 37-38).

Bonnafous'a göre araştırmanın en çok tartışılması ve açıklanması gereken sonucu, Türk-Müslüman genç kadınlar arasında intihar vakalarının artmış olmasıdır. İçtimaiyat'ta (1927) belirttiği üzere, alışılmış istatistiklerde erkeklerin intihar oranı kadınlardan fazla görülürken, araştırmasının son 5-6 yılının verileri genç Türk-Müslüman kadınların intihar vakalarında açıklanmaya muhtaç bir artış gösterir. Bonnafous, Türk-Müslüman genç kadınları arasında "bir nevi salgın bir şekil alan intiharları" (Bonnafous, 1928: 21), Cumhuriyet'le beraber yaşanan toplumsal dönüşümlerle açıklar. Cumhuriyet'le beraber kadınların gündelik hayat pratikleri, gelenekleri ve hukuki konumları değişmiş ve bu anlamda Bonnafous'a göre, kadınlar hayatlarının kontrolünü ellerine almaya başlamışlardır. Kadın özgürlüğü, Cumhuriyet'in en büyük başarısıdır ancak bu kazanımın da bedelleri vardır: "*Serbestiyet yalnız bir sürur (sevinç) değil aynı zamanda bir yüküdür*" (Bonnafous, 1928: 24).

Bonnafous'a göre, Cumhuriyet'le beraber gelen özgürlükler ve hukuki kazanımlar kadınlar için aynı zamanda sorumlulukları da beraberinde getirmiş ve bu anlamda yaşanan başarısızlıklar büyük hassasiyetlere sebep olmuştur. Bonnafous, (Türk-Müslüman) gençlerin, bahsi geçen yılların toplumsal dönüşümler anlamında bir geçiş dönemi olması itibarıyla, yaşadıkları sancılarının eski ile yeninin arasında

sıkışmalarından kaynakladığını söyler. Eski değerler ile henüz tam anlamıyla benimsenememiş değerlerin arasına sıkışan gençliğin romantik bir ruh haliyle bunalıma sürüklendiklerini ileri sürer:

“Türkiye’nin genç erkek ve kızları insan kıymetinin memleketlerinde tam inkişaf ve tekamül ettiği bir zamanda hayata atıldılar. Bu şerefli mevkilerde, zayıf fikirliler harap olmuş bir mefkûre ile yeni bir mefkûre arasında ahz-ı mevki etmiş bulunuyor. Ecdatlarının muhafaza ettikleri içtimai hududu binefsihi (bizzat) kendi mizaçlarına uygun bulmuyorlar. Çünkü zihinlerinden bir gün evvelki fecrin hatıraları sahife sahife geçiyor, o vakit zayıf fikirlerin hissettiği elem kendilerini intihara saik olabiliyor. (...) Yeni bir zihinde eski telakkilerin devamı: işte Türk gençlerinin romantik olmasının sebebi budur” (Bonnafeous, 1928: 24).

Bir diğer yandan, Cumhuriyet’le beraber laik siyasetin etkisiyle, dinin bu zamana kadar oynadığı toplumsal rolün zayıfladığını ve bu anlamda maneviyatın eksildiğini söyler. Her ne kadar “*Türkler, tasavvufa bedel, milliyetperverlikte kendilere müşterek bir teheyhüş ve yeni bir iman*” bulsalar da gençler henüz hayatlarını bir mefkûreye bağlayamamışlardır (Bonnafeous, age: 336). Bu anlamda Bonnafeous, toplumun aşk ve evliliğe dair tutumunun belirleyici olduğunu ileri sürer. Kadın haklarındaki kazanımlar, tek eşlilik yasası gibi yeniliklerle beraber yeni yeni kamusal alanda beraber bulunan gençlerin evlilik kararlarını vermekte hala özgür olamadıkları için intiharla sonuçlanabilecek romantik bir yasa kapıldıkları fikrini açıklayıcı bulur. Bonnafeous’a göre, gençlerin aşka dair umutsuzlukları intihar salgınının başlıca sebeplerindendir:

“Aşk gittikçe zihniyeleşiyor ve mefkûreleniyor. (...) (E)ski Türk cemaatlerinde tali bir rol oynayan aşk, bugün en yüksek bir mevki almış gibi görünüyor. (...) Gençliğin meziyetleri olan bu cüret ve ulvî cenab ile zannediyorlar ki dinin kendilerine veremeyeceği bütün emellerini kalb-i temin edebilir, işte bunun için aşk ümitlerinde aldandıklarını fehmettikleri zaman her şeyi kaybetmiş kimselere benziyorlar. Hayatın artık manası, ahengi kalmadığını zannederek çok defa onu terk etmekten çekinmiyorlar” (Bonnafeous, age: 27).

Bonnafeous, intihar salgınının hızlı dönüşümler yaşayan toplumlarda görülmesinin olağan olduğunu ve bu anlamda intihar salgınının “buhran”ı tekabül ettiği sonucu çıkmaması gerektiği ileri sürerken bir yandan da salgının çözümü için önerilerde bulunur. O’na göre en etkili çözüm Türk gençliğine yaşama sebebi verecek daha yüce emeller sunmaktır. Gençlerin gündelik sıkıntılarını unutacağı, milli mefkûreye dahil olabilecekleri cemiyetler kurmak intihar salgınını önleyecektir.

Nazan Maksudyan (2009) Bonnafokus'un intihar salgını çalışmasında, yeni rejimi sorumlu tutmamak için özen gösterdiğini ancak devlet kadrolarının bu imadan rahatsız olduğunu ileri sürer ve bu fikrini 1929 yılında Bonnafokus'un İstanbul'dan ayrılmış olmasıyla destekler.

Her ne kadar Bonnafokus'un çalışması yöntemsel açıdan tartışılabilir olsa da 1924 senesi itibariyle İstanbullu genç Müslüman/Türk kadınların intihar oranı artışı tespitiyle başlayan tartışmalar çarpıcıdır. Türkiye İktisadiyat Enstitüsü'nün ortaya koyduğu verilerde savaş sonrası İstanbul'unda genç kadın intiharlarında artış söz konusudur. Ancak bu verilere rağmen, intiharın toplumsal olduğu kadar bireysel bir olgu olması itibariyle ve İstanbullu genç kadın intiharlarında yaşam öykülerine erişimin mümkün olmaması sebebiyle "İstanbul intihar salgınına", intihar olgusunun kendisinden ziyade disiplin ve düzenleme pratikleri bağlamında odaklanmak anlamlı olacaktır. Bu yolla, "İstanbul intihar salgını" üzerinden yeni rejimin cinsiyet ilişkileri ve aileci politikaların kadın bedeninin denetiminde oynadığı merkezi rol tartışılabilir.

Kendini öldürme, istemli ölüm eylemi olarak intiharın, toplumsal iktidara dönük dolaylı bir suçlama olarak kabul edildiği söylenebilir. Minois'e göre (2008) iktidar, intihar eylemini toplumu kuşku, kaygı ve anlaşılmazlığa düşürme ihtimali ve bu anlamda her türlü örgütlenmeyi tehdit ettiği fikri üzerinden karşısına alır. Bir diğer yandan intihar, topluma ve toplumu yöneten kişilere yönelik örtük bir suçlamadır.

"Bu yüzden de sorumlular, dini ve siyasi, bütün sistemlere hakaret anlamına gelen bu eylemi hoş göremezler. Ölümün bilinmeyenine doğru çekip gitmeyi tercih eden kişi, kuramlara, ideolojilere, inançlara, tasarımlara, yöneticilerin vaatlerine hiç inanmadığını gösterir. Yöneticilere de ona deli süsü vermekten başka çare kalmaz, çünkü bu her türlü sorumluluğu ortadan kaldırır" (Minois, 2008: 135-136).

1926-1931 yılları boyunca kamuoyunun gündeminde olan ve istatistiki verilerle de ortaya konan "İstanbul intihar salgını" hakkında devlet bir takım politikalar geliştirir. Öncelikli olarak, genç kadınları intihardan caydırmaya yönelik hamleler yapılır: Darülfünun profesörlerinden intihardan caydırmaya yönelik halka açık konferanslar düzenlemeleri istenir (The New York Times, 1927). Bu talebi takiben, dönemin İstanbul Emniyet Müdürü Şerif Bey, "Kadın İntiharları Masası"

adıyla Türk Kadınlar Birliği üyelerinin de görev alacağı bir birim kurulacağını açıklar. Bu birimle beraber, intihar etmeyi düşünen kadınlara ulaşılması ve hemcinsleri tarafından ikna edilmeleri hedeflenir (The New York Times, 1927). Ancak intiharların bu ikna politikalarıyla önlenememesi üzerine devletin intihar “salgını”yla mücadelesi daha çok söylemsel boyuta taşınır. “İstanbul intihar salgını”nın cinsiyet boyutu devlet tarafından bilinçli bir politik hamleyle ıskalanarak intiharları “ruh hastalıkları”, “cinnet” ve “histeri” gibi kişinin tamamen akli dengesinin “bozukluğuyla” açıklayan söylem benimsenir. Hekimlerin belirleniminde gelişen bu söylemde, intihar olgusu ile cinsiyet ilişkisi, “histeri” ve “cinnetin” esas faaliyet alanını kadınlarda bulduğu iddiasından hareketle yeniden kurulur.

Dönemin Darülfünun asabiye profesörleri ve Akıl Hıfzısıhhası Cemiyeti’nin *“intihar vukuatına tahsis edilen saifelerin zayıf iradeliler ve sinirliler üzerinde yapacağı tesiri”* (Gökay, 1932: 7) gerekçe göstermelerinin neticesinde intihar salgınıyla mücadele edebilmek için sansüre başvurulur. 1931 yılında çıkarılan Matbuat Kanunu ile intihar haberlerine sansür getirilir:

“İntihar vakalarını en büyük zabıta memurundan mezuniyet almaksızın neşretmek memnudur. Katil hadiseleri yalnız zabıta haberi olarak neşrolunabilir. Şakavet hayatını canlandıracak ve buna heves uyandıracak surette neşriyat yapılmaz. Cürüm hadiselerinde yakalanmış suçluların ve müntehirlerin (intihar eden kişilerin) ve intihara teşebbüs edenlerin isimleri basılmaz” (Matbuat Kanunu, 30 Temmuz 1931).

Bu sansürle beraber, 1920’li yılların ortaları itibariyle kamuoyunun gündeminde olan “İstanbul kadın intiharları salgını” tartışmaları 1931 yılında azalır. Fahreddin Kerim Gökay’ın “Türkiye’de Gazetelerle İntihar Hadiselerini Neşretmeği Yasak Eden Kanunun Tesiri Üzerinde Bir Etüt” başlıklı yazısında, Matbuat Kanunu öncesi ve sonrası intihar vakalarını değerlendirdiği görülür. Gökay’a göre, intihar haberlerinin yayınlanmasını yasaklamak intihar vakalarında düşüşü sağlamıştır (Gökay, 1939).

3.3. “Yeni Kadın”ın Denetlenmesi, Ehlileştirilmesi ve Tıbbileştirilmesi:

Modern düşüncenin temel özelliklerinden birinin -modern öncesi dönemden yöntemsel olarak farklı bir biçimde- kadın ve erkek olmanın biyolojik olarak birbirinden tamamen farklı toplumsal, davranışsal ve psikolojik özelliklere tekabül ettiğini dayatması olduğu söylenebilir. Sancar (2013) modern ataerkilerin en belirgin ideolojik temelini bu biyolojik dayatmada yattığını ileri sürer. Modern toplumlar, cinsiyet eşitsizliklerini “biyolojik farklar”a dayandırarak üretir ve bir nevi yeniden-tanımlanan cinsiyet eşitsizliklerini diğer hiyerarşik ayrımlarla iç içe sürdürür. Modern toplumlarda cinsiyet eşitsizliklerinin biyolojiden kaynakladığı fikrine başvurulur ve bu fikir “bilimsel” verilerle desteklenmeye girişilir. Başvurulan biyolojik farklar esasen toplumsal ayrımlara sonradan verilen anlamlar bütünüdür (Sancar, 2013: 23-26) Sınırını biyolojinin çizdiği cinsiyet farkları, toplumsal konumu, davranış biçimlerini ve psikolojik özellikleri belli cinsiyete özgü kılar. Bu yolla, toplumsal farkların “biyoloji” aracılığıyla açıklanarak “bilimsellikten” alınan ideolojik destekle sabitlenmesi hedeflenir. Böylece modern toplumlarda, kadim “kadının duyguları”-“erkeğin akli” ikiliği, “bilimsel” çalışmalar ideolojik zemin olarak sunulur, farklı bir bağlamda yeniden üretilir. Rasyonalizm ve pozitivizm ise bu ayrımın daha sistematik ve keskin olmasını mümkün kılan bilgiler sağlar (Turner, 2011: 73). Bu yolla yeniden kurgulanan ikilikler, rasyonalizm ve pozitivizmden alınan dayanakla birbirine dönüşemez kılınır.

1872 yılında Dr. Theodor von Bischoff’un çalışması, biyolojik ile toplumsal olan arasında kurulan cinsiyet eşitsizliğine dayalı ilişkinin çarpıcı bir örneğidir: Çalışmasında, kadın beyнинin erkek beynine nazaran daha az geliştiğini ve kadın beyninin küçük olduğunu ve bu sebeple kadınların akademik faaliyetler için uygun olmadığını savunur. Akademik faaliyetlere girişen kadınlarınsa üreme organlarında geri dönülemez bir tahribat olacağını ileri sürer (Bischoff, 1872, akt. Toprak, 2016). 1889’da yayımlanan farklı bir çalışmada ise bu fikir, kadınların pasif hücrelere sahip olduğu ve enerjilerinin üreme organında toplandığı gerekçe gösterilerek, eğitim

gören kadınların biyolojik üretkenliğini yitirecekleri iddiasıyla desteklenir (Geddes; Thomson, 1889, akt. Toprak, 2012). Benzer görüşlere önce Osmanlı’da, ardından Cumhuriyet’te rastlanır; cinsiyet bağlamında zekayı “ölçmek” için insan beynini tartıya vuran tezlere yer verilir (Toprak, 2015: 295-315).

Biyolojik olanla toplumsal olan arasında modernleşme itibarıyla bir geçişkenlik söz konusu olduğu söylenebilir ve bu geçişkenlik “cinsellik düzenleme rejimleri” bağlamında görülebilir. Modern beden politikaları, erkeklere ve kadınlara ayrı hazlar, arzular, estetik ve cinsel zevkler sunar (Sancar, 2012: 25). Tıbbi söylemler ise bu anlamda, bedenin ve nüfusların rasyonel ve disiplinli yönetimine ilişkin bir betimleme olarak kavranabilir (Turning, 2011: 30).

Cumhuriyet’le beraber tıp alanının, toplumsal anlamda iki alanda özellikle etkili olduğu görülür. Bunlardan biri öjenizmdir ki “sağlıklı nesiller”in sorumluluğu aileci politikalar bağlamında esasen kadınlara atfedilmiştir. Tıpçıların odaklandığı diğer alan ise kadın ruhiyatıdır. Kadınları aileci politikaların merkezine yerleştirmiş bakış açısından kadınlar ancak aile içerisinde kimlik kazanabilir; bir başka ifadeyle, kadın ruhiyatı ilgisi, bireysel odaklanmadan ziyade annelikte cisimleşmiş bir ideal kadın kimliği denetiminde vücut bulur. Bu anlamda, kadın ruhiyatına bakış bireysel değil, aileci politikalar bağlamında “ideal kadın” kimliğini denetlemenin ve pekiştirmenin bir yolu olarak nüfusa yöneliktir. Zafer Toprak (2016) dönemin hekimlerinin “kadın ruhiyatı”yla ilgilenmesini kadınları denetleme ihtiyacının artmasıyla ilişkilendirir:

“Geleneksel aile yapısının çözülüşü, ‘monden’ kadın tipinin ortaya çıkışı, kadın modası, giyim kuşam, saç modeli, sigara, kumar, dans vb. birçok etmen kadın konusunun gündemde kalmasını sağlamıştı. Nasıl ki daha Meşrutiyet yıllarında ‘milli aile’ ile yeni bir kurgu ağırlığını koymuşsa, Cumhuriyet’le birlikte ulusal kimliğe sahip bir kadın modeli inşa edilmeye çalışılmıştı. Bu nedenle her türlü aşırıktan arındırılmış, biyolojik işlevini yerine getirebilen, özel alanda olduğu kadar kamusal alanda da sorumlulukları yüklenecek bir kadın tipine gerek vardı. Bu kuşatmanın en etkin yolu ‘tıp’ olarak görülmüştü” (Toprak, 2016: 360).

“Cumhuriyet yol kat ettikçe kadını denetleme gereği duyulacaktı. Buna bilimsel gerekçe bulmakta da gecikilmemişti. Kadınların ‘bünyesi’, biyolojisi zabt u rabt altına alınmasını gerektiriyordu. Bu görüşler tıp çevrelerinde daha başka bir vurgu almış, kadının erkekten

farklı bir ‘mahluk’ olduğu, onun yaşamına zaman zaman ‘bilim adına’ müdahale edilmesi gerektiği vurgulanmıştı” (Toprak, 2016: 356-357).

“İstanbul intihar salgını” tartışmaları ise sağlığın ve hastalığın toplumsal dağılımında bilgi ve güç ile olan ilişkisine dair fikir verir niteliktedir. 1920’li yıllarda, kamuoyunun gündeminde oturmuş olan “İstanbul intihar salgını” tartışmaları, Max Bonnafoous (1927; 1928) ve Necmeddin Sadık (1927) gibi sosyologlar tarafından Cumhuriyet’le beraber, özellikle İstanbul gibi kentlerde, gündelik yaşam pratiklerinde yaşanan değişimler, yeni duygusal bağ biçimleri ve bu anlamda ortaya çıkan nesiller arası çatışmalar bağlamında ele alınır. Ancak devlet politikaları bağlamındaki hakim görüş, hekimlerce belirlenir. Cemal Zeki (Önal), Mazhar Osman (Usman) ve Fahreddin Kerim (Gökay) gibi hekimler, intihar olgusunu toplumsal bağlamından kopararak kişinin akli “bozukluklarıyla”, “buhran” ve “histeri”yle ilişkilendirir ve bu yolla esasen “kadın ruhiyatına” odaklanırlar. “İstanbul intihar salgını” konusunda dönemin hekimleri arasındaki hakim görüşe göre, buluş çağındaki genç kızlar yaşıtı oğlanlardan kesin bir şekilde farklıdır; oğlanlara nazaran çok daha kolay etki altında kalırlar. Bu sebeple kadınlar henüz buluş çağındayken denetim altına alınmalı, bir nevi ehlileştirilmeli ve doğru yola sevk edilmelilerdir.

Bu noktada bir diğer yandan “intihar salgını” aracılığıyla “modernliğin sınırını aşan” “yeni kadın” eleştirisinin söz konusu olduğu söylenebilir. Esasen bu eleştiri metin boyunca değinilen yeni rejimin ataerkil endişelerinin bir yansıması olarak okunabilir. Bu bağlamda 1926 yılında kendini güverteden denize atarak intihar ettiği düşünülen genç bir kadının haberinin ele alınışı açıklayıcıdır. Gazete haberine göre, genç kadın ve ailesi “mütevazı” bir yaşam sürmektedir ancak genç kadının “*asriliğe heves etmesi, asriliği muhakkak bir gençle sevişmek*” olarak anlaması intiharının sebebidir. “Bu yanlış telakki” neticesinde genç kadın “*hayal ettiği mutluluğa ulaşamadıktan sonra yaşamayı da lüzumsuz görmüştür*” (Son Saat, 14 Eylül 1926, akt. Kılıç, 2018: 94). İntiharların “asrilik hevesi” ile ilişkilendirildiği tema hem gazete haberlerinde hem de hekimlerin görüşlerinde sıkça karşılaşılır. Metinlerde genç kadın intiharlarının “yozlaşmanın” mecazı olarak kavrandığı

görülür. Bu anlamda, intiharları ele alan tartışmalarda, “yeni kadının” modernliğinin sınırlarını bir nevi kalınlaştırma çabası hakimdir.

“İstanbul intihar salgını” ile ilgilenen ilk hekimlerden biri nisaiye (jinekoloji) uzmanı Doktor Cemal Zeki’dir. Cemal Zeki intihar olgusunu, *“bir insanın bilerek hayatına kastetmesi, ölümle kucaklaşmasıdır. Halbuki yaşamak bir haktır. Bu hakkı çiğneyen ise beşerin nefesine tatbik ettiği en müthiş cürüm, en iğrenç ihanettir”* (Cemal Zeki, 1927a: 2) sözleriyle tarifler. İntiharları, alelade basit intiharlar, sinir hastalıklarından doğan intiharlar ve gençlerde buluş buhranından doğan intiharlar olarak sınıflandıran Cemal Zeki, sinir hastalıklarından doğan intiharları, “irsi, kesbi, asabi, ruhi hastalıklarla malul olanlarda” görüldüğü tespitiyle beraber bu alanı “sinir doktorlarına” bırakır (Cemal Zeki, 1927a). Gençlerin buluş çağında yaşadıkları “buhran”lara odaklanan Cemal Zeki, buluş çağının gençlerin ruh halini etkilediğini; genç kadınlarinsa yaşıtı erkeklere nazaran etkilenmeye daha açık olduklarını ileri sürer. Böylelikle, İstanbul’da yaşanan genç kadın intiharı “salgını”nı açıklar:

“(B)u intihar faciaları tedkik edilse, kahramanlarının pek genç 13-25 yaşlarında tam buluş devrelerinde oldukları görülür. (...) Bu facia buluş devresine aid birer buhrandır. Genç kızların çocukluktan kadınlığa adım attıkları buluş devresinde uzviyette (organizmada) vuku’a gelen inkişaf (gelişim) ve neşv ü nema (gelişme) hadiseleri buluş devresinde mütekmil (olgunlaşmış) bir şekil alamayınca vücudun muvazenesi (dengesi) bozulur ve bunun neticesi olarak uzviyet, bir çok muhtelif tezahürata, sinir hastalıklarına, ruhi buhranlara sahne olur. Basit bir sebep, şiddetli aksülameller (tepkiler), fevkalade buhranlar, cinnet, katil, intihar gibi facialar tevliid eder (doğurur). Buluş devresindeki ruhi buhranlar erkeklere nisbeten kadınlarda daha kolaylıkla tezahür eder. Bu sebebden gençler arasında bilhassa kız ve kadınlarda bu buhranlar erkeklere nisbeten daha çok görülür (Cemal Zeki, 1927a: 2).

Cemal Zeki’ye göre, bir “salgın” halini alan intiharlar tıbbi olduğu kadar da “toplumsal” bir sorundur. Gençlerin yaşadığı “buhran”lar, buluş çağında yapılacak olan tıbbi tedaviyle giderilebilir ancak bu “salgın”a toplumsal olarak da müdahale etmek gereklidir. İntiharla sonuçlanan “buhran”larda irsiyet belirleyicidir ancak toplumsal alanda yaşanmakta olan dönüşümler ve bu anlamda ortaya çıkan düzensizlikler de genç kadınların “buhran”larını kamçulamaktadır:

“(A)ile terbiyesinin fıkdanı (yokluğu), tahsil hayatındaki çılgınlıklar, bilgisizlik, mizah, roman edebiyatı, bilhassa moda, dans iptilaları, aşk oyunları gibi hayat-ı içtimaiyyenin zehirleri; buluş sadmesinde (sarsıntısında) sendeleyen genç kızlarda ruhi buhranların birden parlamasına sebep verir” (Cemal Zeki, 1927a: 3).

Cemal Zeki’ye göre, ebeveynleri frengi geçirmiş olanlar veya “ruhen hasta” olanlarda “buhran”ın çözümü çok daha zordur. Bu kişiler “sinir buhran”larına kolaylıkla kapılırlar ve buluş çağı da buna zemin hazırlar. Esasen genç kadınlarda görülen bu “sinir buhran”larını engellemek tıbbi müdahaleyle mümkündür ancak tıbbi müdahaleler toplumsal müdahale ile desteklenmelidir: Ebeveynler buluş çağındaki kızlarını denetimleri altına almalı, izinleri olmaksızın kurdukları arkadaşlıklar denetlenmeli ve arkadaşlık ilişkileri ebeveynlerin gözetiminde mümkün olmalıdır: *“Bu bakir kalpleri, muvakkat (geçici) bir eğlence için avlayan yalancı aşklardan korumalı, aşk oyunlarının fecaati, iğrenç sahneleri hakkında fikirlerini tenvir etmeli (aydınlatmak)”*dir (Cemal Zeki, 1927b). Genç kadınların “buhran”ını pekiştiren ve “ruhi dengeleri”ni bozan edebiyata, Cemal Zeki’nin deyişiyle, *“el ile tutulmaktan yüz kızaracak, çıplak, dekolte yazıların”* (Cemal Zeki, 1927b) okunmasına izin verilmemelidir. Bu “çılgın”, “delişmen” kızlar denetlenmeli ve “tedavi edilmeli”, “ıflah olmayanlar” ise “ayıklanarak” okul hayatından uzaklaştırılmalıdır. “Şehvet duygularını” gizleyemeyenler, “bir an evvel evlendirilmeli ve hatta cemiyet hayatından ayırılmalıdır”. En nihayetinde “ruhsal dengesizlikleri”, “çılgınlıkları” devam edenler, “ahvali ruhiyyeleri fevkalade muhatal (tehlikeli) olan, sık sık ruhi buhranlar gösterenler tecrit edilmeli” ve hatta “akıl hastanesine” kapatılmalıdır (Cemal Zeki, 1927b).

Cemal Zeki, İstanbul intihar “salgını” üzerinden yürüttüğü çalışmalarında, intiharın kaynağı olarak açıkladığı “buhran”ları sadece kadınlara özgü kılar ve bu yolla, Cumhuriyet’in “yeni kadınları”na yönelik disiplin ve denetleme mekanizmaları önerir. Genç kadınların bir “salgın” halini almış intiharlarını engellemenin yolunun toplumsal “düzeni” sağlamaktan geçtiğini ileri sürer ve “düzeni” kadınların denetlenmesi, ehlileştirilmesi ve bedenlerinin medikalizasyonu bağlamında kurar. Okul ve aile üzerinden “denetim” ve “disiplin” mekanizmaları öneren Cemal Zeki, bu “buhranların” önüne geçmek için atılacak nihai adımın tıbbi müdahale ve

“kapatma” olduğunu ileri sürer. Cemal Zeki’nin genç kadınlara odaklandığı intihar yazınında cinselliği tehlike ile ilişkilendirmesi (fitne) zeminde durur. Bu disiplin ve denetim mekanizmaları önerisi Foucault’nun yazınına çağırıştır: Foucault, tıbbi pratikler, yönetim zihniyeti ve insan bedenine dair sistematik bir yaklaşım sunar. Beden dolayımı tıbbi müdahaleleri, modern toplumun biyolojik nüfus politikasının kaynakları olarak tarifler.

Foucault’ya göre, şeyler dilin sınırları içerisinde kavranır. Bir başka deyişle, bilimsel söylem -tıpkı diğer bilgi biçimlerinde olduğu gibi- en genel ifadesiyle metaforlar toplamıdır. Bu bakıştan hareketle bilimsel bilgi, bir hikaye, bir anlatı biçimi olarak kavranır ve diğer tüm anlatılar gibi dilsel uzlaşımlara dayanır. Şeylerin dilin sınırları içerisinde kavranması sebebiyle bildiklerimiz, şeyleri tariflemek için benimsediğimiz uzlaşımların sonucudur (Foucault, 2001). Bu epistemoloji, tıbbi pratikler, yönetim zihniyeti ve beden politikalarına dair bir yaklaşım sunar. Turner’ın (2011) ifade ettiği gibi,

“Artık ‘hastalıkları’, dünyadaki betimlendikleri dilden bağımsız olarak ortaya çıkan doğal olaylar olarak alamayız. Bir hastalık durumu -ayrıca bir toplumdaki egemen düşünme biçimini (Foucault’nun terminolojisiyle epistemeyi) yansıtan -tıbbi söylemlerin ürünüdür. (...) Şeylerin ne oldukları nasıl tanımlandıklarına bağlıdır; şeylerin nasıl tanımlandıkları genel kültürün olguları uzlaşım alanları içine nasıl yerleştirildiklerine bağlıdır. Bu bilgi teorisi benimsendiğinde, hastalık doğada yer alan patolojik bir durum değil, aksine toplumsal ve tarihsel süreçlerin bir sonucu olarak görülür” (Turner, 2011: 21).

Bu bağlamda Foucault, rasyonaliteyle beraber -güç/bilgi ilişkisi dolayısıyla- dini figürlerin yerini tıpçıların ve polisin aldığını ileri sürer; tıpçıların şeyleri tanımlama ve bu yolla toplumsal düzensizliği saptamada güç haline geldiğini savunur. Bilgi ve güç ilişkisi bu anlamda iç içe geçmiştir (Foucault, 2002).

Tıbbi pratikler, yönetim zihniyeti ve insan bedenine dair ilişki kurmayı sağlayan bu yaklaşım, Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde kurgulanan vatandaşlık inşasını da tartışmayı olanaklı kılar. Füsun Üstel (2011), “makbul vatandaş”ın Meşrutiyet döneminde akıl-beden-ruh ekseninde inşa edilmesini tartışır. Kurgulanan bu eksen bağlamında, “makbul vatandaş” önce bedendir ve vatandaşın bedenine yönelik iradeci yaklaşım, modernleşme projesinin sıklıkla başvurduğu bir

tema haline gelir. Yeni vatandaşlığın bir nevi “kurucu unsuru” olarak saptanan “sağlıklı beden ve ruh” söylemi, tıbbileştirme pratikleri ve toplumun ıslahına yönelik yeni bir iktidar biçiminin iç içeliğinde kavranabilir. Vatandaşlara sıklıkla telkin edilen “sağlıklı beden” söylemi hijyenist yaklaşımlarla da pekiştirilmiştir. Aynı zamanda “bedensel sağlık” söylemi, “fikir ve ahlaka” imkan verdiği görüşünden hareketle bir bütünsellik içinde ele alınır. Artık bireyin kendi bedenine -veya bir nevi nefesine- karşı en önemli vazifesi bedensel sağlığın korunmasıdır. Üstel’in deyişiyle, *“böylece tanrısal iradeyle sıkı sıkıya ilişkilendirilmiş bedenin yerini artık bireysel iradeyle yönetilebilir ve yönlendirilebilir beden alır”* (Üstel, 2011: 75) Bu yolla, “makbul vatandaş”ların “sağlıklı” yaşamları ancak “itidal dairesinden hareketle” mümkündür ki itidal fikri bireyin bedenine hakim olabilmesine yani bir nevi yönetebilmesine vurgu yapar. Bu fikir itibarıyla rasyonaliteyle aydınlanmış modern özne, bedenini yönetebilme iradesine sahiptir. İradeye sahip olamamanın biçimi olarak saptanan intihar ise modern öznenin bütünlüklü kurgusunu zedeler ve böylelikle başlıca eleştirilen davranış biçimlerinden biri olarak saptanır: *“Mesela intihar etmek tababetçe cinnettir. Cinnet ise, beynin tağyirinden (bozulmasından) başka bir şey değildir”* (Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniyet, 1909, akt. Üstel, 2011: 76).

“İntihar, artık yalnızca İslami günah korkusunu çağrıştırmaz, aynı zamanda iradeye hakim olamamaktır, yani zayıflık göstergesidir. İntihar kamusal kullanıma sunulan bedenin ortadan kalkmasına (...) yol açar” (Üstel, 2011: 76).

“Makbul vatandaş”lığın akıl-beden-ruh eksenindeki kurgusu Cumhuriyet’e de devretmiştir. İntihar olgusunun tanrısal iradeyle olan ilişkisi yerini bireysel iradeyle yönetilebilirliğe bırakır ve bu yolla tıbbi bilgiler (bilgi/güç ilişkisi içinde) tarafından donatılan bedenler yönetilebilir kılınır. Foucault’ya göre modern toplum, giderek belli bir düzen bağlamında tanımlanmış ve bilimin gündelik yaşama uygulanmasıyla beraber aklın standartlarının egemenliğinin altına daha fazla girmiştir. Tıp ise artık hayatı işgal etmiştir: Üreme tıbbi bilgiler tarafından donatılmış ve bu yolla cinsellik, tıbbi pratiklerin hedefi haline gelmiştir. Güç/iktidar ilişkisinde tıbbi bilgilerle

donatılma ise toplumsal tarih açısından yeni bir evreye tekabül eder: “anatomik insan bedeni politikası” ve “biyolojik nüfus politikası” evresi (Foucault, 2012).

Foucault (2012), 17. yüzyıldan itibaren “yaşamı yöneten” yeni bir iktidar biçiminin, biyoiktidarın şekillendiğini söyler. Biyoiktidar iki düzlemde işler: İlki, bireyin tekil olarak bedenine odaklanan disipliner bir yönetim zihniyetini içerir. Bu yeni yönetim zihniyeti, bedeni sınıflandırmak, yeniden şekillendirmek, gözetim altında tutmak ve müdahale etmek gibi pratikleri kapsar. Disiplinci iktidar mekanizması olarak adlandırılan bu teknik, bedeni bir makine gibi ele alır ve “uysal bedenler” yaratımı bağlamında bedenin işe yarar becerilerini terbiye ederek geliştirmeyi ve istenmeyen özellikleri törpülemeyi hedefleyerek, bedeni bir makine gibi rasyonel bir biçimde işler hale getirmeyi hedefler. Bu bedenin “anatomo-politiği”dir. İkinci iktidar teknolojisi ise, ilkini içerir ve hatta ondan yararlanır ancak ondan farklı yöntemlerle ve farklı düzlemde işler. Bu ise “biyo-politika”dır. Biyo-politikanın nesnesi, disiplinlerden farklı olarak, bir canlı türü olarak insandır ancak disiplinler gibi tekil bedenlere değil çoğul bedenler olarak nüfusa odaklanır. Bedeni bir makine gibi ele almaktan ziyade çoğul bedenlerin düzenleyici ve denetleyici mekanizmalarını içerir. Bu anlamda, nüfusu oluşturan insanların biyolojik süreçleri (doğum, ölüm, üreme gibi) bu yeni iktidar teknolojisinin konusunu oluşturur.

Özet bir ifadeyle, biyo-iktidar, “uysal” ve “üretken” bedenlerin yönetimi olarak kavranabilir. Tekil ve çoğul bedenlerin yönetimini hedefleyen biyo-iktidarla beraber hükümdarın biricik özelliği olan “yaşam ve ölüm üzerindeki söz hakkı” dönüşüme uğrar ve yerini bedenlerin titizlikle yönetimine bırakır:

“(E)ski öldürtme ya da yaşamasına izin verme hakkının yerini yaşatma ya da ölüme atma gücü almıştır. (...) (B)ugün, iktidar, etkisini yaşam üzerinde ve bu yaşam sürdükçe kurar; ölüm bunun sınırı, iktidarın elinden kaçan andır; böylece ölüm varoluşun en gizli, en ‘özel’ noktası olur. İntiharın -bu ya da öbür dünyadaki hükümdarın tek başına sahip olduğu ölüm hakkının bir tür zorbalıkla ele geçirilmesi olarak görüldüğünden eskiden cinayet olarak nitelendirilen intiharın- 19. yüzyılda toplumbilimsel çözümleme alanına giren ilk davranışlardan biri olmasına şaşmamak gerekir; intihar, yaşam üzerinde kurulan iktidarın sınırlarının ve çizgilerinin ötesinde kişisel ve özel ölme hakkını ortaya çıkarıyordu. Böylesine tuhaf olmasına karşın düzenli, dışavurumunda bu derece değişmez olan, bu yüzden de bireysel özelliklerle ya da kazalarla açıklanamayan ölme azmi, siyasal iktidarın kendine görev olarak yaşamı yönetmeyi seçtiği bir toplumun yaşadığı ilk şaşkınlıklardan biri olmuştur” (Foucault, 2012: 99).

İstanbul genç kadın intiharları “salgını”nda, devletin -hukuken yasak olmamasına rağmen- intiharları önleme adına aldığı polisiye tedbirler (Kadın İntiharları Masası) “yaşamı kutsayan” biyo-iktidar teknolojileri bağlamında okunabilir. “Yaşatan iktidar” olarak işleyen biyo-iktidar, yaşamı kutsaması anlamında düzenleyici ve düzeltici pratiklere ihtiyaç duyar. Böyle bir iktidar artık nüfusu tanımlama, sınıflandırma ve belli bir hiyerarşiye sokmak durumundadır ki bu noktada tıbbi bilgiye başvurulur. Böylelikle tıp, modern toplumları karakterize eden genel düzenlenişin önemli bir boyutunu oluşturur (Turner, 2011: 23).

Bu bakıştan hareketle, İstanbul genç kadın intiharları “salgını” tartışmaları, modern iktidar teknolojisi olarak tıbbi bilginin disiplinci ve denetleyici işlevi bağlamında kavranabilir. Cumhuriyet’in tababet-i ruhiye hekimleri, İstanbul genç kadın intiharları tartışmalarında alanlarının, “*fert ve cemiyetin geleceği ile çok sıkı alakadar olan bir ihtisas şubesi*” (Gökay, 1939: 13) olması itibarıyla ve bu alanın temsilcileri olarak görevlerinin “*bir taraftan ruh hastalıklarını tedavi, diğer taraftan ferdlerin ruhi sıhhatlerini korumak, cemiyete muvazene ve ahengi temin etmek*” (Gökay, 1939: 13) olduğu fikrinden hareketle hakim görüşü belirlemişlerdir. Bu anlamda hekimler, tababet-i ruhiye ile “sağlıklı” bir toplum kurulabileceğini ileri sürmüşlerdir. Hekimlerin genç kadın intihar oranındaki artışa dair görüşleri, “sağlıklı toplum ideali” bağlamında okunabilir.

Dönemin önemli “emraz-ı ruhiyyeci”lerinden Mazhar Osman ve Fahreddin Kerim intiharları, “histeri”, “cinnet” ve “irsiyet”le bağdaştırmıştır. “Emraz-ı ruhiyyeci”ler intiharları üç gruba ayırır: Cinnetten kaynaklı intiharlar; asabi kişilerde görülen “dejenere ve muvazenesizlikten” kaynaklı intiharlar ve siklomatik bozukluk kaynaklı intiharlar (Gökay, 1932: 7). İstanbul Darülfünunu’nda seririyyat-ı akliyye müdür muavini ve emraz-ı asabiyye akliyye müessesesi şeflerinden Fahreddin Kerim Gökay, İstanbul intihar tartışmalarını geniş bir şekilde ele alan hekimlerdendir. İstanbul’da genç kadınların bir “salgın” halini almış intiharlarının, asabi mizaçlı kişilerde görülen “dejenere” ve “muvazenesizlik” (dengesizlik) kaynaklı olduğunu ileri sürer (Gökay, 1926: 6). Fahreddin Kerim’e göre, “bünyevi psikopat” adı verilen bu kişiler dengesiz bir kişiliğe sahiptir ve aynı zamanda depresiflik bu kişilerde çok

sık görülür. Melankoli de bu kişilikteki bünyelerde gelişir. Bonnafeus'un "intihar salgını" toplumsal değişimlerle açıklamasını eleştiren Fahreddin Kerim, "içtimai buhran"ların ancak bu mizaçtaki kişileri etkilediğini ileri sürer:

"Diğer bir yaşama şerayiti vücuda getirildi, kadın serbestiye kavuştu. Eskiden ailede koca ve erkek hakimiyeti vardı. Yeni kanunlar bunu değiştirdi. Kadınlarımız eski terbiye ile yetişmişti, birden umûmî hayata atılmaları, medenî kanunun bahsettiği serbesti; ailede geçimsizlik doğurdu. Yeni hayata uyamamak, o hayatın doğurduğu ihtiyaçları tatmin edememe, gençlerde uyanan aşk ve sevgi, hayatının doğurduğu fırtınalar; sinirleri zayıf, irâdî mukavemetleri noksan olanlarda intihara vesile olmuştur (Gökay, 1932: 21).

İntihar salgınına yönelik alınması gereken önlemleri sıralayan Fahreddin Kerim gençlerin karakter ve irade zaafına sebep olan etkenlerden biri olarak eğitim usullerini ele alır ve okul programlarının ıslah edilmesi gerektiğini ileri sürer. Ayrıca intiharı engellemek adına genç zihinlerin "karamsar" edebiyattan uzak tutulmasını ve ruhi telkinlerin yapılmasını önerir (Gökay, 1926: 6-7). 1924 yılı itibarıyla intihar vakalarındaki artışı ise şu sözlerle açıklar;

"Evvela Umumi Harbin yarattığı taharrüşiyet (duyarlılık) dolayısıyla iradi dayanıklılık zayıflamıştır, ufak bir tembihe şiddetli reaksiyon verilmektedir; ikincisi evvelce şiddetli bir din terbiyesi vardı, kendi kendisini öldürmek en büyük günahı. (...) Örf ü adetimizde şiddetli tahavvülât (değişiklik) vücuda getirildi bir kısım insanlar şaşaladılar" (Gökay, 1932: 20).

"Sağlıklı" kişilerin intiharlarının bir istisna olduğunu belirten Fahreddin Kerim'in intihar konusunda odaklandığı bir diğer alan ise "sirayet"tir. "Zayıf bünyeliler" ve "histerik"lerin etkilenmeye daha açık olduklarını ve bu sebeple gazetelerin sıklıkla intihar edenleri kahraman gibi yansıttığı intihar haberlerinin "salgın"ı tetiklediğini savunur. Gazetelerde intihar eden kişilerden "nefretle bahsetmek" gibi tedbirler etkili olacaktır (Gökay, 1932: 21). 1928'den sonra intihar vakalarının azalmaya başladığını ileri süren Fahreddin Kerim, bu düşüşte sorunu ele alan ve aydınlatan konferansların ve neşriyatın etkisi olduğunu savunur. İntihar salgınına önlemek için intihara teşebbüs edenlerin bimarhaneye gönderilmesini, intihar edenlerinse vatandaşlık haklarından mahrum bırakılmalarını öneren Fahreddin Kerim'e göre aynı zamanda yapılması gereken "*intihar edenlere kıymet vermemek, onları vatanın menafine (menfaat) hıyanet etmiş olmakla itham etmek ve merasim yapmamaktır*" (Gökay, 1932: 22).

Mazhar Osman da, Fahreddin Kerim’e benzer şekilde gazetelerde verilen intihar haberlerinin “özendirici” olduğunu savunur:

“On sene evvel memleketimizde de intiharlar çoğalmıştır. Gazetelerin intihar vak'alarını yüzlerce resimleriyle tasvir edişi gençleri adeta özendiriyordu. Müddeiumumiğe (Savcılığa) vaki (vuku bulan) müracaatımızla gazetelerde intihardan bahs yasak edilmişti. Hala devam eden bu yasak yüzünden intihar salgınının önü alındığını alakadarlar bilir. (...) Sinemalar ve tiyatrolar da aynı suretle kadınlara, çocuklara ve asabilere fena tesir eder. Meraklı ve acıklı romanlar bir çok kadınlarda nevrozlar hasıl etmiştir” (Mazhar Osman, 1941: 289).

Öte yandan Mazhar Osman, bölüm başında değinildiği gibi, dönemin ruhiyatçılarının odaklandığı diğer bir alan olan öjenik düşüncesini savunur. Bu bağlamda, Mazhar Osman’ın intihara ilişkin görüşlerini “sağlıklı” bir toplum kurma projesiyle birlikte ele almak anlamlı olacaktır. Cumhuriyet Halk Partisi Konferansı’nda yaptığı konuşmanın satır başlıkları şu şekildedir;

“Bütün dünyanın nüfus siyasetine ne kadar ehemmiyet verdiğini görüyoruz. Kalabalık olanlar, kuvvetliler zaifleri eziyor, yutuyor. Devletçilikte her şeyden evvel nüfusun artması düşünülüyor. Nüfusu artmayan devletler pek haklı endişeye düşüyorlar. Nüfusu artanlar da başka cihetten endişe ediyorlar. Dünyaya gelenlerin işe yarar ve hastaliksız olması...Sağlam eller, düzgün kafalar bir cemiyetin sermayesidir. Onunla kazanacak, vatanını müdafa edecek, yükelecektir. Halbuki hasta kollar, çarpık kafalar kuru kalabalıktır. (...) O halde öjenikten hem müsbet, hem menfi cepheden müdahale beklemek lazımdır. Esasen hastaliksız ve sağlamların evlenmesine ve çoğalmasına yardım ve teşvik müsbet öjeniktir. Bilakis soyu bozuk, anasından babasından hastalık tevarüs etmiş ve ırk için tehlikeli kusurla malul olanların çoğalmasına mani olmak ta menfi öjeniktir. (...)Türkiye Cumhuriyeti öjenik'in iki cephesinden de işe sarılmağa mecburdur, nitekim izdivaç ve doğumu teşvik, evlenirken teehhüle ehliyetin raporla tevsiki gibi meselelerde pek ileriye gitmiştir. Bugün her avucuna okkalarla kan akıtılarak sahip olduğumuz kurduğumuz aziz vatanın müdafaası, refahı, imarı, terakkisi için çalışan sağlam kollara ihtiyacımız vardır. Bir çok cepheden yapıya muhtaç vatani da soyu bozuklarla doldurmak, darülacezeler, bimarhane ve hapishaneler için nesil yetiştirmek te hiç şayanı temenni değil...Onun için sağlamları çoğaltmağa teşvik ve mecbur etmeliyiz, çürüklere de sen yetersin, senden nesle lüzum yok demeliyiz” (Mazhar Osman, 1939: 3-4-5).

1930’larda Türkiye’de yükselen öjenik düşüncesi temelde, toplumu “sağlıksız” unsurlardan arındırarak, “üstün” bir ırk yaratma fikrine dayanır. Öjenik düşünce, modernleşme süreçleri ve milliyetçiliğin etkin olduğu bir nüfus politikası olarak, kamu sağlığından nüfus kontrolüne, hijyenden cinselliğin denetimine kadar varan bir yelpazede uygulanan politikaları kapsar. Öjenistlere göre, zihnen ve

bedenen “sağlıklı” bir toplumun inşası, üremenin denetimiyle mümkündür: İrsi hastalıkların tedavi edilemeyeceği fikrinden hareketle bu kişilerin üremesinin engellenmesi veya teşvik edilmemesi hedeflenir. Güven Gürkan Öztan (2006) Türkiye’de öjenik politikalarının yaygın bir şekilde uygulanmasının ve nüfus politikalarını biçimlendirmesinin 1930’lu yıllara tekabül ettiğini söyler. Öjenik düşünce savunucuları göre, toplumda bedenen ve zihnen “kavi” (dayanıklı) olanlar yani çocuk yetiştirmeye uygun görülenler teşvik edilmelidir. Bir diğer yandan “ırkın sağlığını” bozduğu düşünülen alkolizm, ruhsal rahatsızlıklar, frengi gibi cinsel yolla bulaşan hastalıklar –ki yaygın görüş bu unsurların irsi olduğudur- öjenistlerin mücadele başlıklarındandır. Mazhar Osman’ın ifadeleriyle;

“Reşit olanların evlenmesi caiz olmayınca pek tabii deliler evlenemez, kanun bunu sarihan bildirmiştir. Deliler, evliliği anlamayacak derecede akli noksan olanlar evlenemez diyor. Hatta ana babaları veya vasileri razı olsa da...Yakın akraba ile evlenmeyi de onuncu madde men ediyor. Şüphesiz kanunun bundan maksadı nesli ıslahıdır. Cinnelerin pek çoğu irsen geçer, keza hem kusursuz aileye bir aptal gelin alınsa nesil hemen bozuluyor, bir çok nesil aptal, mücrim, mütereddi çıkıyor. 930 tarihli umumi hıfzıssıhha kanunu da evlenmeden evvel erkek ve kadının tıbbi muayeneden geçmesini emreder. 123, 124. maddelerin sarihan izdivaca mani saydıkları hastalıklar şunlardır: Belsoğukluğu, frengi ve yumuşak şankırı, cüzzam ve akıl hastalıkları...” (Mazhar Osman, 1939: 9).

Mazhar Osman’a göre, maddi vasıflar gibi ruhi vasıflar da irsen aktarılır ancak her ne kadar ebeveynler “sağlıklı” olsa da çocukları “sağlıksız” olabilir ki sebep tereddidir (yozlaşmadır) yani ebeveynlerin “kanının bozulmasıdır”. Tereddidin “ruhi nişanesi” ise ızıraba karşı dayanıksızlıktır, bu kişiler “ahlak hissinin zevali” sayılmalıdır ki intihar eden kişiler de bu “ruhi arazlılar” arasındadır. “Psikopat denilen bu mütereddilerin”, hayata karşı dayanıksız olduklarını ve genellikle “bir hiç için” intihar ettiklerini savunur (Mazhar Osman, 1941: 225-226). Bir diğer yandan Mazhar Osman’a göre, kadınların “akıl sağlığı” annelik ve zevcelikten geçmektedir. Kadınların da erkekler gibi “hayat kavgasına” atılmalarının kadınların “sağlığını” olumsuz yönde etkilediğini ileri sürer:

“Çocuk yetiştirmek, hasta bakmak, bahçe ve ev işleri en sıhhi kadın işidir. Zevcelik, analık, insanda diğergamlık (kendinden çok başkasını düşünme) hisleri büyüttüğü için akıl sağlığının tavsiye ettiği bir meslektir” (Mazhar Osman, 1941: 252).

Özet bir ifadeyle, 1930’lu yıllarda yükselen öjenik politikalarının, annelik potansiyelleri üzerinden kadın bedeni üzerindeki denetimi meşrulaştırdığı görülür. Neslin “sağlıklı” olmasının ölçütü öncelikle potansiyel anneler olarak kadınlardır: *“Kuvvetli ve sağlam döl anneden alınır, babanın tesiri ikinci derecededir”* (Akalin, akt. Öztan, 2006: 275). Bir diğer yandan, “nitelikli/niteliksiz” nüfus ayırımından hareketle kurgulanan öjenik düşüncenin, esasen temel aldığı ayırımın bir anlamda kaygan, değişken olduğunun ve bu yolla pek çok politikaya eklenilebildiğinin de altı çizilmelidir (Çağlı, 2011). “Niteliklilik” veya bir başka ifadeyle zihnen ve bedenlen “sağlıklılık” buraya atfedilen anlamlar üzerinden, bilgi-güç ilişkisi çerçevesince kavranır. Bu anlamda Türkiye’de öjenik düşüncenin ayak sesleri “İstanbul genç kadın intihar salgını” tartışmalarında görülür. 1920’li yılların ortalarından 1931 Matbuat Kanunu sansürüne kadar süren “genç kadın intihar salgını” tartışmaları bir anlamda 1930’lu yıllarda güçlenen öjenik politikalarının habercisidir. Bu bakıştan hareketle, “intihar salgını” tartışmalarında hakim görüşü belirleyen hekimlerin görüşleri, “sağlıklı bir toplum” hayali üzerinden kavranır.

3.4. İntihar “Salgını”, Histeri ve Cinsellik:

“Doğup hayata gelen herkes, biri ‘sağlıklılar’, diğeri ‘hastalıklılar’ ülkesinde olmak üzere çifte vatandaşlığa sahiptir bu yeryüzünde” der Sontag (2015: 3). “Hastalıklılar” ile “sağlıklılar” arasında sabit, değişmez bir sınır yoktur çünkü hastalığın ve sağlığın tarihsel koşullardan bağımsız, sabit tanımlamaları ve sabit deneyimlenme biçimleri yoktur (Turner, 2011: 105). Foucault, hastalığın ve sağlığın toplumsal dağılımda bilgi ve güç ile olan ilişkisini ortaya koyar ve (modern) yönetimselliğin yaşamla ilgili sorunları tıbbileştiren, kriminalize eden ve bu yolla normları saptayan ve tekil bedenleri ve nüfusu yönetilebilir kılan bir düzen içerisinde gerçekleştiğini gösterir. Modern kadınlık kurgusu ise bu anlamda, modern tıp bilgisi ile iç içe kurulur. Bir başka deyişle, modern tıbbileştirme pratikleri, şeyleri tanımlama ve bu yolla toplumsal düzensizliği saptamada oynadığı güçlü rol itibarıyla bir “modern kadınlık” tanımı yaratır ve bu kadınlık kurgusunda kadınlar bir nevi tıbbi bilgiler aracılığıyla bedenlerine sıkıştırılırlar (Köse, 2009).

Modern öncesi dönemde de kadınların bedeni toplumsal düzeni tehdit eden bir şey olarak görülmüş ve özellikle kadın cinselliği -üremeyi gözetleme ve kısıtlama üzerinden- düzenlenmiştir. Turner'ın sözleriyle, “(k)adınlar irrasyonel, duygusal ve kendine hakim olamayan varlıklar olarak görüldü; onlar özellikle şeytanın ayartmaları karşısında savunmasızlardı. Bu toplumsal kadınsı irrasyonellik anlayışı çoğu kez Adem ve Havva'nın Cennetteki hikayesine ideolojik bir müracaatla destekledi” (Turner, 2011: 109). Ancak tıbbi bilgilerin önemli bir rol oynadığı modern yönetimsellikte beraber, “erkeğin aklı”-“kadının duyguları” ikiliği -ve bu bağlamda kurulan diğer tüm ikilikler gibi- değişmez, sabit bir norm olarak saptanır.

Bu noktada, “İstanbul intihar salgını” tartışmalarına dönmek anlamlı olacaktır. Dönemin önemli hekimlerinden ve “Emrazı- akliyye ve asabiyye”nin öncülerinden Mazhar Osman'ın bu konudaki görüşleri, Cemal Zeki ve Fahreddin Kerim'le benzerlik göstermektedir ancak Mazhar Osman'da “histeri” vurgusu ön plandadır:

“Bunu (intiharları) muvazenesizlerde (dengesizlerde) ve yüksek dejenerelerde görürüz. İster birdenbire ister yavaş yavaş olsun intihar impulsu yalnız ruh hastalarında görülmez, belki akıl muvazenesini muvakkat ve hafif sarsacak teessürler yüzünden de olur. Mesela bulûğ, aybaşı, gebelik, doğum, yaş dönümü gibi sexuelle hayatın fizyolojik tesirleri ve büyük heyecanlar intihara sebep olabilir. Asabi çocuklarda, isterik kadınlarda, kolay müteessir olmak yüzünden ufak bir zıddiyet hemen intihara yol açar (...) O halde intihar mutlak delilik demek değildir. Delilerin çoğunda görülen bir arazdır. Delilerden başka intihar edenlerin çoğu psikopat, dejenere dediğimiz yarım deliler, çok sinirlilerdir. (Mazhar Osman, 1947: 280-281).

“Kadınla erkek arasında tab'an fark var mıdır? Bu suale henüz kat'i cevap verilememiştir... Kadınla erkeğin tabiat farkı daha küçük yaşta başlar ve gittikçe artar. Evvela kadının esas mizacı heyecanlılıktır. Bütün kadın psikozlarında bunun izlerine tesadüf olunur. Heyecanın hakim olduğu psikozlar mesela cinneti manyai inhibitaye (manik depresif) kadınlarda daha çoktur. Şüphesiz hysterie (histeri) asıl faaliyet sahasını kadınlarda buluyor. Vahşi kavimlerden en yüksek medeni milletlerin kadınlarına, pek asri terbiye görmüş bir mini mini hanımla hudainabit (başiboş) bir köy kızına varıncaya kadar kadınlığın müşterek hisleri, birbirinden farklı olmayan jestleri vardır. Her kadın ayının yarısını hazırlanma, adet, adetten sonra gayri tabiilikle, adeta yarı hasta olarak geçirir” (Mazhar Osman, 1941: 237).

Mazhar Osman'ın İstanbul'da genç kadınların intiharlarını gerekçelendirdiği “histeri” ile kadınların olağan bedensel süreci olarak menstrasyonu “patolojikleştirip” ele alması, Foucault'nun bir disiplin tekniği olarak tıbbileştirme tespiti açısından okunabilir. Modern tıbbileştirme pratiklerinin mümkün kıldığı kadın

bedeninin üremeye dönük özelliklerinin aşırılaştırılmasıyla beraber, menstrasyon ve doğum gibi olağan bedensel süreçler “hastalık” gibi ele alınır ve böylelikle “doğal hastalar olarak kadınlar” (Turner, 2011: 125) anlayışıyla, “kadın bedeninin patolojikleştirilmesi” mümkün kılınır. Houppet (2004), menstrasyon döneminin “utanç”la ilişkilendirilmesini “sızıntı”yla açıklar. İradeye sahip olamamanın biçimi olarak görülen bu “sızıntılar”, Meşrutiyet döneminden devreden “aydınlanmış, rasyonel bireyin” bedenine hakim olabilmesi yani bedenini yönetebilmesi fikrini zedeler. Bu anlamda menstrasyon gibi “sızıntı”lar, iradeyle yönetilmesi hedeflenen bedeni sürekli olarak ihlal edecektir:

“Uygarlık, temizlik ve düzen ile bedeni sürekli denetleme eğilimi arasındaki bağ kendisini bu şekilde ortaya koyar. Bu ifrazatın sınırları ihlal şeklinin düzenlenmesi de tıbbileştirme sürecinin bir parçası, belki de kadın bedenini denetlemeye dönük en verimli düzeneklerden biridir. Kadınların olağan bedensel süreçlerinin patolojikleştirilmesine en belirgin örnek olarak bu nedenle menstrasyon verilebilir” (Köse, 2009).

Mazhar Osman’ın yazınında da görüldüğü gibi, menstrasyon gibi olağan bedensel süreçlerin “hastalık” olarak saptanması, kadınların tıbbileştirilmesini ve histerikleştirilmesini anlatan çarpıcı bir örnektir. Foucault, Cinselliğin Tarihi’nde, kadınların bedenlerinin ve cinselliklerinin incelikle tıbbileştirilmelerine yol açacak şekilde “kadın bedeninin histerikleştirilmesi”nden bahseder (Foucault, 2012: 104). Böylelikle Foucault, “kadın histerisi”ni güç dağılımının ve cinsellik söyleminin en geçerli örneği olarak ele alır. Bu bakışa göre, kadınların bedeninde, ailenin huzuru ve sürekliliği noktasında kavramsallaştırılan bir tıbbileştirme süreci yaşanmıştır. Bu anlamda “histerik kadın” fikri, dönemin kültürüne hakim olan cinsellik ideolojisinin bir ürünü olarak kavranır. Foucault’ya göre cinsellik söylemi, incelikli bir tıbbi bilginin ve pratiğin alanı olarak “histerik kadın” fikrini üretir. Bu anlamda kadınların -intihar tartışmaları bağlamında hekimlerce sıkça başvurulanan temalar olarak- melankoliye açık oldukları fikri ve mizaçlarının heyecanlılık olduğu görüşü “histerik kadın” fikrinde temellenir:

“‘Histeri’ terimi Grekçe ‘hysteria’ veya uterus (rahim) teriminden türetilmiştir. Histeri esas psikolojik kökenlerini rahmin işleyiş bozukluğunda yatan ve bu yüzden sadece kadınlara özgü bir durum olarak görülür. Histerinin davranışlar tezahürlerinin (ağlama, çılgılık atma, vücut kasılması, bayılma, aksilik, sinir krizleri) kaynağında kadın anatomisinin psikolojik doğasının bulunduğu düşünülmekteydi. 19. yüzyıl ortalarında histerinin bir tedavisi rahmin ameliyatla alınmasıydı ve bu tedavi açıkça, tıbbi bir bakış açısından, histeriye yakalanmayla ilişkili psikolojik olguların belirli bir fiziksel temele sahip olduğunun düşünüldüğünün kanıtıydı” (Turner, 2011: 112).

Öte yandan Turner (2011), “kadın bedeninin histerikleştirilmesi” tarihinin çok daha uzun ve karmaşık bir süreç olduğunu ileri sürer ve bu anlamda bir tıbbi kategori olarak histerinin sürekliliğinin, ataerkinin gücünün sürekliliğinde temellendiğini savunur. Böylelikle, tıbbi bilginin cinsiyet kurgusunun inşasında her zaman söz sahibi olduğu söylenebilir ancak modern tıbbi bilgi ve pratiklerle beraber kadın bedeninin patolojikleştirilmesi ve kriminalleştirilmesi bir yandan da kadın bedenine dair bilginin iktidar dolayımılarıyla yeniden tanımlanmasını mümkün kılar: Modern yönetimselliğin en belirgin karakteri olarak ikilikleri sabitleme ve bu yolla birbirlerine dönüşmez kılma, modern tıbbi bilgilerle desteklenir. Böylelikle modern tıp, *“iktidarın sızabildiği bir modern kadınlık tanımı yaratır”* (Köse, 2009). Bu anlamda, “İstanbul intihar salgını” tartışmalarının sürekli bir kurgu içerisinde düzenlenen “yeni kadın ideali”ne dair, kadınların “doğa”larına yapılan atıfla, bir düzenleme ve denetleme pratiğine zemin sunduğu ifade edilebilir.

Dönemin hakim görüşünü belirleyen Mazhar Osman, Fahreddin Kerim ve Cemal Zeki gibi hekimler, “İstanbul genç kadın intiharları salgını”nı gerekçelendirme biçimleriyle esasen kadın bedeni (ve bu anlamda kadın ruhiyatı) ile iradeyle yönetilebilir beden fikri arasında çatışmalı bir ilişki kurar: Menstruasyon döngüsü sebebiyle “histeri” faaliyet alanını kadınlarda bulacaktır; buluş çağından “zayıf doğa”ları sebebiyle en çok genç kadınlar etkilenecektir ve “içtimai buhran”ların etkisi ise “dengesiz”, “melankolik” ve “heyecanlı” mizaca uygun olan kadınlarda görülecektir. Bu bakış itibarıyla, iradeyle yönetilemez görülen kadın bedeninin tıbbileştirme pratikleri aracılığıyla denetlenmesi ve düzenlenmesi hedeflenir. Bu bakışın temelinde kadın cinselliğinin düzenlenmesi yatar. Tekil bedenin ve nüfusun disipline edilmesi ve düzenlenmesinin kesişiminde olan cinsellik, modernleşmeyle beraber kamusal alanın çıkarlarına uygun bir biçimde kısıtlanır. Cinsel arzunun kısıtlanma hedefi, tüm nüfusa yönelik olsa da kadın cinselliğinin “düzenlenemediğinde” en tehlikeli tutku biçimi olarak görüldüğünün altı çizilmelidir. İslami bilgilere atfedilen ideolojik yapıların kadın cinselliğini potansiyel bir tehlike olarak ele alışı (fitne) Cumhuriyet’le beraber bir nevi biçim değiştirir: İslami bilginin tehlike olarak gördüğü fitne, Cumhuriyet döneminde tıbbi pratikler aracılığıyla kadınların “doğa”sına yapılan atıfla, aileci politikalar

bağlamında kurulur. Cinselliğin denetimi ve esas olarak kadın cinselliği, yeni rejimin “ahlaki” endişesinin yansıtıldığı alan haline gelir. Öte yandan kadın cinselliğine bakış, metin boyunca değinildiği gibi, çelişkilidir: Kadınlar aynı anda hem toplumsal “ahlak”ın taşıyıcısıdır hem de her an “ıffetini kaybetme” tehlikesindedir. Bu çelişik kurgu itibarıyla, “ideal kadınlık” durmaksızın bir “doğa” atfederek kurulur.

Özet bir ifadeyle, intihar gibi itidal dairesinden çıkan davranışlar, toplumsal “kadınsı” irrasyonellik anlayışıyla pekiştirilir. Bu yolla, “intihar salgınları” üzerinden, “erkeğin aklı”-“kadının duyguları” gibi kadim ikilikler, “akıl” ve “arzu”nun çatışması biçiminde yeniden düzenlenir ve birbirine dönüşemez kılınır. Böylelikle, hekimlerce hakim görüşün şekillendirildiği, “intihar salgını” tartışmaları üzerinden, tez boyunca değinilen “yeni kadın ideali”, kadınların “doğa”sına yapılan atıflarla beraber tıbbi bilgilerce yeniden kurulur. Bu yolla, “ideal kadınlığın” dışına çıkan her davranış biçiminin -intiharı da içerecek biçimde- öznesi olan kadınların “histerik”, “dengesiz” veya “denetlenemez” olarak tanımlanışı mümkün kılınır.

Türk modernleşmesi süreci boyunca, “cinsiyetsiz yoldaşlar” ve nihayetinde “ulusun anneleri” olarak kurulan; “İstanbul kadınlarının” veya diğer bir deyişle “süs kadınlarının” davet edildiği; “Anadolu kadını” imajında cisimleşmiş “fedakar” ve “cinselliğinden arındırılmış”, “yeni kadın” ideali aynı zamanda tıbbi bilgilerle donatılmış olan kadın bedenine sıkıştırılır. Bu anlamda, Türk Kadın Yolu’nda, “Aile Kadını, Süs Kadını” başlığıyla yayımlanan bir yazı açıklayıcı niteliktedir:

“Bugün içtimai hayatımızda iki nev’ (yeni) kadın göze çarpıyor. Birisi zevcine, çocuklarına merbut (bağlı), diğeri de moda ve dans gibi havayı şeylerle meşgul olanlardır. Bu iki enmuzeci (örneği) iki surette tetkik etmek bize müsbet bir fikir verebilir. Aile kadını mensub olduğu cemiyetin; süs kadını da maddiyatın kadınıdır. (...) Pudralar, lavantalar, kurdela, renkli elbiseler, tecemmüle (süslenmeye) aid büyük levazım bunlarda (süs kadınlarında) mevcuttur. Bunları evin içi sıkır, daima kendilerini dışarıda görmek ve her erkeğin nazarları kendilerinde olmasını arzu ederler. Bunu bulamadıkları zaman müthiş asabi bir buhran geçirirler. Hasuddurlar (kıskanç), hırçındırlar. Bu nev’ kadınlar histeriye mübtela olmuş tiplerdir. İntihar eden, erkelere hıyanet eden, fuhşa düşen kadınlar hep bu nev’ kadınlardır. Bunlar mensub oldukları cemiyetin hastaları ve çok bedbahtlarıdır. (...) Bunlar bulundukları cemiyete zarar verirler. Cemiyette bulunan genç kızlar nesli de bozarlar. Bunlardan sakınmalı veyahud bunları çabucak evlendirmek veyahud tedavi etmek lazımdır. (...) İşte fizyolojiden tesiler, bu suretle içtimai hayatta marazi olan kısımlarına insanı sürükler. Bu tipler de süs kadınlarıdır. Bunlar hastadır, histeriklerdir” (Enver Behnan, 1926: 5-7).

Erkek bir yazarın kaleminden çıkan bu cümleler, modernleşmeyle birlikte taşların yerinden oynamaya başladığı bir toplumda, ataerkilliğin kadınları denetleme tarihindeki radikal dönüşümünün simgesi gibidir. Geleneksel ataerki de kadınların denetlenmesini içeriyordu kuşkusuz ama değişimin neredeyse hiç ya da çok az yaşandığı bir toplumdaki, değişimin kural haline geldiği bir toplumsal düzende, hegemonik erkekliğin varolan haliyle krize girdiği bir dünyada, erkekliği korumanın ve yeniden tesis etmenin aracı tez boyunca tartışılan “ideal kadınlık” kurgularından geçiyordu. Bir nevi modernleşmenin yarattığı, tetiklediği korkular, kadınların değişiminin sınırlarını çizerek yatıştırılıyordu.



SONUÇ

Bu tez çalışması, Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde şekillenen, erken dönem Cumhuriyet'in "ideal kadın" imajına, İstanbul genç kadın intiharları tartışmaları üzerinden incelenen tıbbileştirme pratikleri bağlamında odaklanmıştır. Osmanlı-Türk modernleşmesi süreci bir anlamda "ideal kadın nasıl olmalı?" sorusuna verilen cevaplar üzerinden şekillenen bir uzlaşma arayışı sürecidir. Bu süreç, sömürge karşıtı milliyetçiliğin etkisi itibarıyla iki boyutta değerlendirilebilir. Geç Osmanlı döneminde, Tanzimat ve Meşrutiyet aydınlarını kapsayan modernleşmeci erkeklerde asrılık fikri hakimdir. Bu bakış, asrileşmenin Batılılaşma ile mümkün olduğu fikrini temel alır ve asrileşmenin kadınları da asrileştirmekten geçtiğine inanarak bir "ideal kadınlık" arzusu ortaya koyar. Ancak sömürge tehdidi ile karşı karşıya kalan modernleşmeci erkeklerin asrılık fikri, yerini milliliğe bırakır. Sömürgeleşmeye karşı "Milli Mücadele"nin öne çıktığı bu bakışta, "yeni kadının" "Türk kültürü"nü'nün sembolü ve öğreticisi/aktarıcısı kılındığı bir ideallik arzusuyla, cinsiyet rejimi yeniden şekillenmiştir. "Uygarlaşmanın" koşulu olarak düşünülen "Batılılaşma"ya uyum sağlayabilmek adına ev/aile ve kadınların üzerinden pasif bir savunma inşa edilmiştir. Bu yolla "modern Türk kadını" hem geleneğin taşıyıcısı hem de modernliğin simgesi/göstereni olarak gerilimli bir ilişki içinde tanımlanmıştır.

Öte yandan ulusal inşaya katılım biçimlerinin cinsiyetlendirilmiş olduğu söylenebilir. Kadınlar bu süreç boyunca her ne kadar ulus-devlet inşasından dışlanmış olsalar da modern toplum inşasının, ev ve aileyi modernleştirme misyonu üzerinden, bir parçasıdırlar. Bu anlamda, Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde kadınlar, pasif kurbanlar olarak görülmemelidir; kadınlar bu sürecin karar vericisi olmamışlarsa da modernleşme stratejisinin en önemli alanlarından biri olan "yeni aile"nin "modernleştirici terzileri" olmaları itibarıyla, toplumsal inşanın bir parçasıdırlar. Bu bakışla, milliyetçilik ile cinsiyet rejimini birbirini kuran pratikler olarak kavramak mümkündür: "Milli kadınlık" dikey bir şekilde empoze edilen bir kimlikten ziyade bu kimliğin sunduğu iktidar olma biçimlerini arzulayan öznellikler

olarak görülebilir. Ancak burada temel sorun, “dişil” addedilen alanlara katılımın nasıl güçlendirme stratejileri ve haklar sağladığı ve nasıl engeller yarattığıdır.

Erken dönem Cumhuriyet’in cinsiyet rejiminin bir diğer boyutu ise kutuplaştırılmış kadınlıklarda temellenir. “Kutsal anneler” olarak addedilen kadınlık, denetlenmediğinde tehlikeli olarak görülen “irrasyonel doğa”ları sebebiyle “kutsallık” ile “iffetsizlik” salınımında tanımlanır. Türk modernleşmesinin ulus inşasının pek çok boyutunun, “yeni kadın ideali” inşası ile gerçekleştiği göz önünde tutulduğunda, kutuplaştırılmış kadınlıkların türetilmesinin, hem kadın kimliğinin geleneği, maneviyatı tanımlamayı olanaklı kılan hem de öteki/düşman tanımını mümkün kılan bir siyasal strateji olarak kurgulandığı söylenebilir. Bu yolla milli gücün ispatı, onaylanmayan kadınlıklar üzerinden kurulan tahakkümle pekişen eril bir cinsel üstünlüğe dayanır.

Erken dönem Cumhuriyet’in toplumsal inşasının temel stratejisine dönüşen kadınlık aynı ölçüde “biyolojikleştirilir”. Kadın cinselliğinin denetimi, bu anlamda modernleşme süreci boyunca merkezi bir yer kaplar. Modernliğin “sınırını aşma” kadınlara özgü bir “cinsel ahlak ihlali” ile kodlanmıştır ancak “ideal kadınlığın” sınırını belirleyen modernleşmeci erkekler için farklı kriterler söz konusudur. Modern düşüncenin temel karakterlerinden biri olan ikilikler kurarak sınıflandırma pratiği, Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde de cinsiyetlendirilmiş bir düzlemde işler. Kadınlık, hem hakimiyet kuramama, irrasyonellik ve tehlikeli doğaları ile ilişkilendirilerek, denetlenemediğinde tehdit olarak görülür hem de anne olabilirlikleri itibarıyla kutsanır. Bu yolla “modern kadın” imajı, toplumsal norm ile arzu arasında bocalayan bir gerilimde tanımlanır.

Modern düşüncenin ikilikleri sabitleyen, kadim ikilikleri birbirine dönüştürmez kılan düşünce sisteminde, cinsiyetlere sabitlenmiş beden fikri de önemlidir. Modern özne, rasyonel aklın ve bu anlamda kontrol edilebilir beden bütünlüğünde kavranır. İntihar ise yönetilebilir beden algısı fikrini zedeler. İstanbul genç kadın intiharları bu bağlamda okunabilir. Yeni rejimin, “ideal kadını” modernliğin simgesidir ancak rasyonel akıl ve irade ile yönetilebilir beden algısı bütünlüğünde kavranan modern

özneyi, erkek temsil eder. Bu yolla, İstanbul intihar salgını tartışmaları üzerinden, tıp hekimleri tarafından kadınların “irrasyonel doğa”ları temel alınarak üretilen bilgiler, modern düşüncenin ikiliklerini sabitleyen önemli bir aygıta dönüşür. Öte yandan, aynı tıbbi bilgilerin, “yeni kadın ideali”ni pekiştirmeye, denetlemeye ve hatta bir ölçüde ehlileştirmeye yönelik olduğu görülür. Genç kadınların intiharları tartışmaları üzerinden üretilen tıbbi bilgiler ve intiharların önlenmesine yönelik önerilen çözümler bir anlamda, norm olarak saptanan kadınlık davranışlarının dışında çıkan her türlü davranışın -intiharın dahi- cezalandırılmasının örneği olarak okunabilir.

Öte yandan, “İstanbul genç kadın intihar salgını” tartışmaları, 1930’lu yıllar boyunca güçlenen ve nüfus politikalarını belirleyen öjenik politikalarının ayak sesleri olarak okunabilir. Akıl ve beden bütünlüğünde kavranan modern öznenin, “ideal kadınlığı” da kapsayacak bir şekilde “niteliğinin” belirlenişi, intihar tartışmaları üzerinden de okunabilir. Bir başka ifadeyle, dönemin hekimlerinin hakim görüşü belirlediği kadın intiharları tartışmalarının ve bu yolla kadın ruhiyatı adına üretilen “bilgi”lerin bir yanıyla, 1930’larda yükselen öjenik politikalarının habercisi olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Adak, Hülya, “Otobiyografik Benliğin Çok-Karakterliliği: Halide Edib’in İlk Romanlarında Toplumsal Cinsiyet”, **Kadınlar Dile Düşünce**, 6. bs., der. S. Irzık, J. Parla, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Adivar, Halide Edib: **Yeni Turan**, 5. bs., İstanbul, Can Yayınları, 2018 [1912].
- Adivar, Halide Edib: **Handan**, 15. bs., İstanbul, Can Yayınları, 2015 [1912].
- Adivar, Halide Edip, “Hanımlarımızın Maksadı Nedir?”, **Akşam**, 9 Şubat 1924, Ahmet Mithat Efendi: **Felatun Bey ve Rakım Efendi**, İstanbul, Say Yayınları, 2016 [1875].
- Akşit, Elif Ekin, “Haydi Kızlar Okula: Kızların Eğitimi, Kadınların Bilgisi ve Kamusal Alan Tartışmaları” **Toplum ve Bilim**, (144) 2009, s. 7-26.
- Akşit, Elif Ekin: **Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi**, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- Altınay, Ayşegül: “Giriş: Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm”, **Vatan, Millet, Kadınlar**, 5. bs., der. A. Altınay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 15-33.
- Anderson, Benedict: **Imagined Communities**, Londra, Verso, 1991.
- Arat, Yeşim, “Türkiye’de Modernleşme Projesi ve Kadınlar”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, der. S. Bozdoğan, R. Kasaba, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Arat, Yeşim: **The Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey**, London, Fairleigh Dickonson University Press, 1989.

- Armstrong, John A.: **Nations Before Nationalism**, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1982.
- Atatürk, Mustafa Kemal: "Konya Kadınları ile Konuşma," Hâkimiyeti Milliye: 29 Mart 1923, **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III** içinde, Ankara, Divan Yayıncılık, 2006.
- Aytaç, Ahmet Murat: **Ailenin Serencamı: Türkiye’de Modern Aile Fikrinin Oluşumu**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2007.
- Balibar, Etienne, “The Nation Form: History and Ideology”, **Race, Nation, Class: Ambiguous Identities**, Ed. by. E. Balibar, I. Wallerstein, London, Verso, 1995.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı, “Evli Kadının On İki Meziyeti”, **Yeni Adam**, (205) 1937, s. 3.
- Baydar, Gülsüm, “Tenuous Boundaries: Women, Domesticity and Nationhood in 1930s Turkey”, **Journal of Architecture**, 7 (3) 2002, s. 229-244.
- Bayrakçeken Tüzel, Gökçe, “Kemalizm, Profesyonizm ve Ataerkil Tezahürler”, **Toplum ve Bilim**, (114) 2009.
- Berktaş, Fatmagül, “Yeni Kimlik Arayışı, Eski Cinsel Düalizm: Peyami Safa’nın Romanlarında Toplumsal Cinsiyet”, **Kadın Araştırmaları Dergisi**, 0(9) 2010, s. 77-90
<<http://dergipark.org.tr/iukad/issue/728/7863>>
- Berktaş, Fatmagül: **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hristiyanlıkta ve İslamîyette Kadının Statüsü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, 4. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- Bonafous, Max, “İstanbul’da İntihar”, **Türk Antropoloji Mecmuası**, No:6, Mart 1928, s. 19-28.

- Bonnafous, Max, “İstanbul’da İntihar”, **Türk Antropoloji Mecmuası**, No:5, Teşrinievvel 1927, s. 19-37.
- Bonnafous, Max, **İçtimaiyat**, İstanbul, Devlet Matbaası, 1927.
- Necmeddin Sadık:
- Bora, Tanıl, “İnşa Döneminde Türk Milliyetçiliği”, **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık**, İstanbul, Birikim Kitapları, 1999, s. 13-22.
- Bora, Tanıl, “Analar, Bacılar, Orosular: Türk-Milliyetçi Muhafazakar Söyleminde Kadın”, **Şerif Mardin’e Armağan**, der. A. Öncü, O. Tekelioğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 241-282.
- Bouhdiba, **Sexuality in Islam**, London, Saqi Books, 2012.
- Abdelwahab:
- Çağlı, Elif, “Türkiye’de 1930-1945 Döneminde Kadınlığın Kurgulanışı: Öjenik Evlilik ve Aile Düzenlemeleri Açısından Bir İnceleme”, **Hayat Sağlık, Sağlık ve Sosyal Bilimler Dergisi**, (6) Kasım 2011, s. 40- 47.
- Çakır, Serpil: **Osmanlı Kadın Hareketi**, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2011.
- Chatterjee, Partha, “Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm”, **Vatan, Millet, Kadınlar**, 5.bs., der A. Altınay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 103-127.
- Chatterjee, Partha: **Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası**, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.
- Chatterjee, Partha: **Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

- Cohen, Anthony: **The Symbolic Construction of Community**, New York, Tavistock, 1985.
- Connell, R W.: **Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika**, 3. bs., İstanbul, Ayrıntı, 2017.
- Connell, R W.: **Erkeklikler**, İstanbul, Phoenix, 2019.
- Demirdirek, Aynur: **Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi**, Ankara, İmge Yayınları, 1993.
- Durakbaşı, Ayşe, “Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve ‘Münevver Erkekler’”, **75 Yılda Kadınlar ve Erkekler**, der. A. Berktaş Hacımırzaoğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası, İstanbul Menkul Kıymetler Borsası, Tarih Vakfı Yayını, 1998, s. 29-50.
- Durakbaşı, Ayşe: **Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm**, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- Durkheim, Emile: **İntihar: Bir Toplum Bilim İncelemesi**, İstanbul, Pozitif Yayınları, 2013.
- Emine Kamil, “Ev İdaresinin Ehemmiyeti”, **Yeni Harflerle Kadın Yolu/ Türk Kadın Yolu (1925-1927)**, İstanbul, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı Yayınları, 2009, [20 Ağustos 1925], s. 200.
- Enloe, Cythia: **Muzlar, Plajlar ve Askeri Üsler: Feminist Bakış Açısından Uluslararası Siyaset**, İstanbul, Çitilembik Yayınları, 2003.
- Enver Behnan, “Aile Kadını, Süs Kadını” **Türk Kadın Yolu**, 15 Eylül 1926, s. 5-7.

- Erişigil, Mehmet Emin, “İstikbalde Kadın”, **Hayat**, (92) 1928, s. 265-266.
- Fanon, Frantz: **Yeryüzünün Lanetlileri**, İstanbul, Burhan Yayınları, 1984.
- Finn, Robert P.: **The Early Turkish Novel 1872-1900**, İstanbul, Isis Press, 1984.
- Foucault, Michel: **Kelimeler ve Şeyler**, 2. bs., Ankara, İmge Kitabevi, 2001.
- Foucault, Michel: **Kliniğin Doğuşu: Tıbbi Algının Arkeolojisi**, Ankara, Epos, 2002.
- Foucault, Michel: “Bilme İstenci”, **Cinselliğin Tarihi**, 4. bs., İstanbul, Ayrıntı, 2012, s. 11-114.
- Franzway, Suzanne, Diana Court, R W. Connell: **Staking a Claim: Feminism, Bureaucracy, and the State**, Cambridge, Polity Press, 1989.
- Gittings, Christopher E.: **Imperialism and Gender: Constructions of Masculinity**, West Yorkshire, Dangaroo, 1996.
- Gökâlp, Ziya “Aile Ahlâkı, Asrî Aile ve Millî Aile”, **Yeni Mecmua**, (20) 1917, s. 20, 381-382.
- Gökay, Fahreddin Kerim, “Türkiye’de Gazetelerde İntihar Hadiselerini Neşretmeği Yasak Eden Kanun Tesiri Üzerinde Bir Etüt”, **Kader Mecmuası**, 1939.
- Gökay, Fahreddin Kerim, “Türkiye’de İntiharlar Meselesi”, **Kader Mecmuası**, 1932.
- Gökay, Fahreddin Kerim, “Memleketimizde İntihar Salgınına Karşı Ne Yapılmalıdır?”, **Resimli Ay**, Şubat 1926, s. 6-7.

- Göle, Nilüfer: **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, 11. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2011.
- Grant, Judith, Peta Tancred: “A Feminist Perspective on State Bureaucracy”, **Gendering Organizational Analysis**, Ed. by. A. J. Miles, P. Tancred, CA, Sage Publications, 1992, pp. 112-128.
- Hatice Refik, “Kadın-Zevce”, **Yeni Harflerle Kadın Yolu/ Türk Kadın Yolu (1925-1927)**, İstanbul, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı Yayınları, 2009, [13 Ağustos 1925], s. 175-178.
- Hilmi, İbrahim: **Aile Bilgisi-Ev İdaresi Üzerine Pratik Dersler**, İstanbul, Hilmi Kitabevi, 1937, s. 8-13.
- Hobsbawn, Eric, Terence Ranger: **The Invention of Tradition**, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Houppert, Karen: **Lanet: Son Tabuyla Yüzleşme: Adet Kanaması**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Hüseyin Rahmi Gürpınar: **Şık**, İstanbul, Özgür Yayınları, 2015 [1887].
- Hüseyin Rahmi Gürpınar: **Mürebbiye**, İstanbul, Özgür Yayınları, 2015 [1898].
- Hüseyin Rahmi Gürpınar: **İffet**, İstanbul, Özgür Yayınları, 2015 [1896].
- Hüseyin Rahmi Gürpınar: **Metres**, İstanbul, Özgür Yayınları, 2015 [1899].
- Hüseyin Rahmi Gürpınar: **Şıpsavdi**, 9. bs., İstanbul, Özgür Yayınları, 1999 [1911].

- Hüseyin Rahmi Gürpınar: **Kadınlar Erkekleşince**, İstanbul, Atlas Kitabevi, 1968 [1933].
- Hüseyin Rahmi Gürpınar: **Meyhanede Kadınlar**, İstanbul, Özgür Yayınları, 2016 [1924].
- Hüseyin Rahmi Gürpınar: **Ölüm Bir Kurtuluş Mudur?**, İstanbul, Everest Yayınları, 2010 [1945].
- Hüseyin Rahmi Gürpınar: **Ben Deli Miyim?**, İstanbul, Everest Yayınları, 2011 [1924].
- İçsel, P., İçsel, N.: **Aile Bilgisi**, İstanbul, Hilmi, 1937, s. 95.
- Jayawardena, Kumari: **Feminism and Nationalism in the Third World**, London-New York, Verso, 1986.
- Kadıoğlu, Ayşe, “Alaturkalık ile İffetsizlik Arasında Birey Olarak Kadın”, **Görüş**, (9) Mayıs 1993, s. 58-62.
- Kadıoğlu, Ayşe, “Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları”, **75 Yılda Kadınlar ve Erkekler**, der. A. Berktaş Hacımırzaoğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası, İstanbul Menkul Kıymetler Borsası, Tarih Vakfı Yayını, 1998, s. 89-100.
- Kandiyoti, Deniz, “Identity and its Discontents: Women and the Nation”, **Journal of International Studies**, 20(3): 429-443, 1991.
- Kandiyoti, Deniz, “Cariyeler, Fattan Kadınlar ve Yoldaşlar: Türk Romanında Kadın İmgeleri”, **Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler**, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s. 146-162.
- Kandiyoti, Deniz: **Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal**

Dönüşümler, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2011.

Kanetti, Vivet, “Ahmet Haşım’le Özel Bir Diyalog ve Türk Kadınları”, **Karizma**, (1) 2000, s. 69.

Kılıç, Rüya: **İntiharın Tarihi: Geç Osmanlı ve Erken Dönem Cumhuriyetinde İstemli Ölüm Halleri**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2018.

Köse, Elifhan, “Bir Keşif Olarak Modern Kadınlık: Tıp, Beden ve Cinsellik”, **Fe Dergi**, 1 (2) 2009: 71-78., DOI: 10.1501/Fe0002_00000000007.

Maksudyan, Nazan, “Erken Cumhuriyet Döneminde Kadın İntiharları: Islah, İnkâr, İskat”, **Toplumsal Tarih**, (188) 2009, s. 60-66.

Mardin, Şerif, “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, **Türk Modernleşmesi: Makaleler 4**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.

Mardin, Şerif: “Turkey: Geographical and Social Perspectives”, **Superwesternization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the 19th Century**, Ed. by. P. Benedict, E. Tümer, Leiden, Brill, 1974, p. 439.

Mayer, Tamar, “Gender Ironies of Nationalism: Setting the Stage”, **Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation**, der. Mayer Tamar, Routledge, 2000, s. 1-25.

McClintock, Anne, “No Longer in a Future Heaven”, **Woman and Nationalism in South Africa**, 51: 1991, pp. 104-123.

Mehmed Mesih, “Muhasebe: İntiharlar ve Sebepleri”, **Milli Mecmua**, (4) 81 1927, s. 1301.

Mernissi, Fatima: **Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society**, New York, Wiley, 1975, s. 43.

- Minois, Georges: **İntiharın Tarihi: İstemli Ölüm Karşısında Batı Toplumu**, Ankara, Dost Kitabevi, 2008.
- Nagel, Joane, “Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik”, **Vatan, Millet, Kadınlar**, 5. bs., der. A. Altınay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 65-103.
- Najmabadi, Afsane, “Sevgili ve Ana Olarak Erotik Vatan: Sevmek, Sahiplenmek, Korumak”, **Vatan, Millet, Kadınlar**, 5. bs., der. A. Altınay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 129-167.
- Namık Kemal: **İntibah**, İstanbul, Ayrıntı, 2018 [1876].
- Önal, Cemal Zeki, “Genç Kız ve Kadınlarda İntihar”, **Türk Kadın Yolu**, 1 Ağustos 1927, s.2-3.
- Önal, Cemal Zeki, “Genç Kızlar Niçin İntihar Ediyorlar?”, **Son Saat**, (745) 16 Nisan 1927.
- Özdemir, Eylem, “Batı’ya Giden Her Yol Mübah Mı? Milletin Güzellik Yarışmalarıyla İmtihanı”, **Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet: Edebiyat, Medya, Siyaset**, der. S. Coşar, A. Özman, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 229-253.
- Özel, Işık, “Kadın Hareketinde Bir Öncü: Kadınlar Dünyası”, **Toplumsal Tarih**, 7 (39) 1997: 46-48
- Özkan Kerestecioğlu, İnci, “Mahremiyetin Fethi: İdeal Aile Kurgularından İdeal Aile Politikalarına”, **Başka Bir Aile Mümkün Mü?**, Henrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, İstanbul, 2014, s. 10-22.
- Özkan Kerestecioğlu, İnci, “Milliyetçilik: ‘Uyuyan Güzeli Uyandıran Prens’ten Frankeştayn’ın Canavarına”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 5. bs., der. H. Birsen Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 307-350.

- Özta, Güven
Gürkan, “Türkiye’de Öjeni Düşüncesi ve Kadın”, **Toplum ve Bilim**, (105) 2006, s. 265-282.
- Özta, Güven
Gürkan: **Türkiye’de Çocukluğun Politik İnşası**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Parla, Jale: **Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.
- Parla, Taha: **Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk’ün Nutuk’u I**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.
- Peirce, P. Leslie: **The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire**, New York - Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Peyami Sfa: **Sözde Kızlar**, İstanbul, Ötüken, 1995 [1923].
- Peyami Sfa: **Fatih-i Harbiye**, İstanbul, Ötüken, 1995 [1931].
- Recaizade Ekrem: **Araba Sevdası**, İstanbul, Can Yayınları, 2019 [1896].
- Renan, Ernest, “What is a Nation?”, **Nationalism**, Ed. by. J. Hutchinson, A. D. Smith, New-York, Oxford University Press, 1994, p. 17-18.
- Reşat Nuri
Güntekin, “Bir İntihar Şakası”, **Resimli Ay**, 3-39 (4) Mayıs 1927, s. 41-44.
- Reşat Nuri
Güntekin: **Çalıkuşu**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2008 [1922].
- Reşat Nuri
Güntekin: **Acımak**, 3. bs., İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2018 [1928].

- Sabbah, Fetna A.: **İslam'ın Bilinçaltında Kadın**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992.
- Sadık, Necmeddin, "İntihar Neden Çoğalıyor?", **Hayat Mecmuası**, 1 (14), 3 Mart 1927, s. 261-262.
- Samipaşazade Sezai: **Sergüzeşt**, İstanbul, Ayrıntı, 2018 [1889].
- Sancar, Serpil: **Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar**, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- Schick, I. Cemil, "Representing Middle Eastern Women: Feminism and Colonial Discourse", **Feminist Studies** 2, 16 (2) 1990, pp. 345-380.
- Şeni, Nora, "19. Yüzyıl Sonunda İstanbul Mizah Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri", **Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadınlar**, der. Ş. Tekeli, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.
- Şerifsoy, Selda, "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950", **Vatan, Millet, Kadınlar**, 5. bs., der. A. Altınay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 167-201.
- Şinasi: **Şair Evlenmesi**, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2018 [1860].
- Sirman, Nükhet, "Kadınların Milliyeti", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik**, der. T. Bora, İstanbul, İletişim Yayınları, C:IV, 2003, s. 234-244.
- Sirman, Nükhet, "Gender Construction and Nationalist Discourse: Dethroning the Father in the Early Turkish Novel", **Gender and Identity Construction: Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey**, Ed. by. F. Acar, A. Güneş-Ayata, Brill, 2000, s. 162-

- Sirman, Nükhet, “The Making of Familial Citizenship in Turkey”, **Challenges to Citizenship in a Globalizing World: European Questions and Turkish Experiences**, Ed. by. F. Keyman, A.   duygu, Londra, Routledge, 2005.
- Skurski, Julie, “The Ambiguities of Authenticity: Dona Barbara and the Construction of National Identity”, **Poetics Today**, 15 (4), pp. 605-642, 1994.
- Sontag, Susan: **Metafor Olarak Hastalık, AIDS ve Metaforları**, İstanbul, Can Yayınları, 2015.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, 7. bs., İstanbul,  a layan Kitabevi, 1988.
- Tekeli,  irin, **Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat**, İstanbul, Birikim Yayınları, 1982.
- Toprak, Zafer, “Genç Kız ve Kadın İntiharları: Dr. Cemal Zeki’nin ‘Deli men,  ılgın Kızlar’ı”, **Türkiye’de Kadın  zg rl   ve Feminizm: (1908-1835)**, 2. bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016, 354-382.
- Toprak, Zafer, “Osmanlı Proto-Antropolojisi ve Toplumsal Cinsiyet İrk ılı ı”, **Darwin’den Dersim’e Cumhuriyet ve Antropoloji**, 3. bs., İstanbul, Doğan Kitap, 2015, s. 295-315.
- Toprak, Zafer, “Genç Kız ve Kadın İntiharları: Sosyologların ve Psikiyatristlerin Farklı Yorumları”, **Türkiye’de Kadın  zg rl   ve Feminizm: (1908-1835)**, 2. bs., İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2016, s. 383-414.

- Toska, Zehra, “Cumhuriyet’in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar”, **75 Yılda Kadınlar ve Erkekler**, der. A. Berktaş Hacımırzaoglu, İstanbul, Türkiye İş Bankası, İstanbul Menkul Kıymetler Borsası, Tarih Vakfı Yayını, 1998, s. 71-89.
- Türkeş, A. Ömer, “Muhafazakar Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık**, der. A. Çiğdem, İstanbul, İletişim Yayınları, C:V, 2003, s. 596.
- Turner, Bryan S.: **Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi**, İstanbul, Sentez, 2011.
- Usman, Mazhar Osman, **Cumhuriyet Halk Partisi Konferanslar Serisi 2**, Ankara, Recep Ulusoğlu Basımevi, 1939, s. 3-12.
- Usman, Mazhar Osman: **Tababet-i Ruhiye**, Fasikül:1, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1941.
- Usman, Mazhar Osman: **Tababet-i Ruhiye**, Fasikül:2, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1947.
- Üstel, Füsun: **“Makbul Vatandaş”ın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- Winichaul, Thongchai: **Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation**, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.
- Yakup Kadri Karaosmanoğlu: **Ankara**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004 [1934].
- Yeğenoğlu, Meyda: **Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark**, İstanbul, Metis, 2003.
- Yurdakul, Mehmet Emin, "Türk Kadını", **Süs**, 1. sayı, Temmuz 1921 [1339], s. 5.

Yuval-Davis, N.,
Floya Anthias:

Cinsiyet ve Millet, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Zihinoğlu, Yaprak:

Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadınlar Birliği, 2. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

“Bir Kız Daha Kendini Denize Attı”, **Akşam**, 5 Mart 1927, **Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm: (1908-1935)** içinde, 2016, s. 377.

“Bir Hizmetçi Kendini Öldürmeye Kalktı”, **Son Saat**, 20 Nisan 1927, **Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm: (1908-1935)** içinde, 2016, s. 378.

“Aşkın Tesisi”, **Son Saat**, 17 Mayıs 1927, **Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm: (1908-1935)** içinde, 2016, s. 379.

“Meyus Bir Nişanlı”, **Akşam**, 5 Haziran 1927, **Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm: (1908-1935)** içinde, 2016, s. 382.

“Turkey Seeks to Curb Increase in Suicides”, **The New York Times**, 10 Nisan 1927 (Çevrimiçi)
<https://www.nytimes.com/1927/04/10/archives/turkey-seeks-to-curb-increase-in-suicides-stamboul-university-will.html>, 10 Nisan 2019.

“Police Chief Fails to Dispel Turkish Woman’s Suicide Idea”, **The New York Times**, 7 Ekim 1927, (Çevrimiçi)
<https://www.nytimes.com/1927/10/07/archives/police-chief-fails-to-dispel-turkish-womans-suicide-idea.html>, 10 Nisan 2019.

“İntiharlar Hakkında”, **İstanbul Şehremaneti Mecmuası**, (3) 36, 1927, s. 713.

“İntihar Salgını”, **Altın Işık**, (1) 6, 1925, s.2.

“Türk Kadınlığı”, **Hakimiyet-i Milliye**, 21 Ocak 1924,

“Bütün Dünyada Gençler Niçin İntihar Ediyorlar?”, **Resimli Ay**, 5-41 (4) Temmuz 1927, s.24-25.

“Asırlardan Beri İnsanlar Kendilerini Niçin Öldürüyorlar?”, **Resimli Ay**, 12-48 (4) Şubat 1928, s. 17-19.

“Gençler Niçin İntihar Ediyorlar?”, **Resimli Ay**, 2-38 (4) Nisan 1927, s. 37-38.

Matbuat Kanunu, No:5, 1/146, Madde 23, 30 Temmuz 1931, (Çevrimiçi)

<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d04/c003/tbmm04003035ss0087.pdf>, 20 Haziran 2019.

EK 1: İntiharların Müslüman ve Gayrimüslimler Arasındaki Dağılımı
(Bonnafous, 1927: 284-285)

	Türk/Müslüman Kadın	Türk/Müslüman Erkek	Gayrimüslim Kadın	Gayrimüslim Erkek
1916	5	7	5	10
1917	6	11	10	7
1918	9	15	15	6
1919	19	39	10	22
1920	19	33	20	22
1921	41	31	18	32
1922	23	32	31	33
1923	42	50	25	31
1924	60	53	24	44
1925	50	43	9	23
1926	64	64	17	32

EK 2: İntiharların Yaş Gruplarına Göre Dağılımı (Bonnafous, 1927: 288)

	10-20 Yaş	20-30 Yaş	30-40 Yaş	40-50 Yaş	50-60 Yaş	60-70 Yaş	70-80 Yaş	Bilinmeyen Yaş
1916	2	1	0	0	0	0	0	1
1917	1	3	1	0	0	0	0	1
1918	3	2	1	1	0	0	0	2
1919	7	6	4	0	0	0	0	2
1920	4	7	2	2	0	0	0	4
1921	12	15	6	0	0	0	0	8
1922	7	5	3	0	1	2	0	4
1923	15	19	7	0	0	0	0	1
1924	10	24	11	4	1	1	1	8
1925	14	22	1	5	0	0	0	7
1926	27	24	10	0	0	0	0	3

EK 3: Müslüman-Türk Kadınlarda İntiharların Mahallelere Göre Dağılımı
(Bonnafous, 1927: 284-285)

Mahalleler	1916	1917	1918	1919	1920	1921	1922	1923	1924	1925	1926
Üsküdar	0	0	0	0	1	5	1	2	5	2	7
Kadıköy	1	0	0	2	0	1	3	9	8	8	6
Erenköy	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Kızıltoprak	0	0	0	1	1	5	1	3	1	0	2
Çengelköy	0	0	0	0	1	0	0	0	3	1	3
Beykoz	0	0	1	0	0	1	0	1	2	1	2
Büyükkada	0	1	0	2	0	0	0	0	0	0	0
Eyüp	0	0	0	0	0	0	0	0	1	2	0
Fener	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Unkapanı	0	0	2	1	1	3	2	2	1	0	3
Eminönü	0	0	0	2	0	2	0	0	1	2	2
Ayasofya	2	0	0	2	0	2	0	4	8	0	2
Beyazıt	0	0	0	0	0	0	1	4	2	0	0
Fatih	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0
Aksaray	2	0	1	1	0	3	5	2	0	6	4
Şehremini	0	3	1	2	2	8	2	3	0	2	5
Kumkapı	0	0	0	0	0	2	1	0	2	1	1
Samatya	0	0	0	1	0	2	1	1	2	2	0
Bakırköy	0	0	0	0	0	0	1	0	2	1	2
Çinili	0	0	0	1	2	3	0	1	0	3	2
Dolapdere	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Hasköy	0	0	1	0	1	0	0	0	0	1	0
Kasımpaşa	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	4
Galata	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0
Beşiktaş	0	0	1	2	4	1	4	4	8	1	6
Pangaltı	0	0	1	2	3	1	0	0	7	1	5
Arnavutköy	0	1	0	0	1	0	1	2	1	1	0
Büyükdere	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Taksim	0	1	0	0	1	1	0	1	1	4	2
Beyoğlu	0	0	0	0	0	0	0	0	1	3	2
Liman Dairesi	0	0	0	0	0	0	0	2	3	6	2
Toplam	5	6	8	19	19	41	23	42	60	50	64