

SEKÜLER ELEŞTİRİ VE LAİK HUKUK BAĞLAMINDA CUMHURİYET DÖNEMİ İLK ROMANLARINA BAKIŞ

Yüksek Lisans Tezi

MEHMET CAN EKZEN

Türk Edebiyatı Bölümü
İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi
Ankara
Ağustos 2021

MEHMET CAN EKZEN

SEKÜLER ELEŞTİRİ VE LAİK HUKUK BAĞLAMINDA
CUMHURİYET DÖNEMİ İLK ROMANLARINA BAKIŞ

BİLKENT ÜNİVERSİTESİ 2021

SEKÜLER ELEŞTİRİ VE LAİK HUKUK BAĞLAMINDA CUMHURİYET DÖNEMİ İLK ROMANLARINA BAKIŞ

İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi
Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü

MEHMET CAN EKZEN

Türk Edebiyatı Disiplininde Yüksek Lisans Derecesi Kazanma
Yükümlülüklerinin Parçasıdır

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ
İHSAN DOĞRAMACI BİLKENT ÜNİVERSİTESİ
ANKARA

Ağustos 2021

ÖZET

SEKÜLER ELEŞTİRİ VE LAİK HUKUK BAĞLAMINDA CUMHURİYET DÖNEMİ İLK ROMANLARINA BAKIŞ

Ekzen, Mehmet Can

Yüksek Lisans, Türk Edebiyatı Bölümü
Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet Kalpaklı

Ağustos 2021

Bu çalışmada Türk-Osmanlı hukuk tarihinden hareketle Türk hukukunun laikleşme süreci boyunca geçirdiği evrelerin sonucunda Cumhuriyet'in ilanı ile yerleşen laik sistemin bireysel alanda meydana getirdiği değişikliklere ve bunların Cumhuriyet'in ilk 25 yıllık döneminde üretilen edebiyat eserlerinde yansımalarına odaklanılmıştır. Edward Said'in "seküler eleştiri" anlayışı ve Charles Taylor'un "sekülerlik" kavramları çerçevesinde Feride Müfit Tek'in "*Pervaneler*", Suat Derviş'in "*Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır*" ve Musa Cevat Şakir Kabaağaçlı'nın (Halikarnas Balıkcısı) "*Aganta Burina Burinata*" romanları incelenmiştir. Hukuk mevzuatı ve kurumlarında meydana gelen laikleşmenin eğitim alanında, doğa ve insan ilişkilerinde ve işçi-işveren ilişkisi çerçevesinde oluşturduğu görünümünün ve bunların sosyal ve kültürel izdüşümlerinin roman anlatısı ve karakterleri üzerinde ne şekilde etkisini gösterdiği incelenmiştir. Gerçekçilik ve toplumsal gerçekçilik açısından da incelenen romanların seküler bireyi nasıl tarif ettiği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Laik, Seküler, Hukuk ve Edebiyat, Seküler Eleştiri, Said, Taylor, Tek, Derviş, Kabaağaçlı

ABSTRACT

A LOOK OVER THE FIRST NOVELS OF TURKISH REPUBLICAN ERA THROUGH SECULAR CRITICISM AND “LAIC” LAW

Ekzen, Mehmet Can

M.A. Department of Turkish Literature
Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Mehmet Kalpaklı

August 2021

In this thesis, I have focused on the long-run development of the “laic” law making process in the Turkish-Ottoman Empire, which would culminate in, epitomize around and strongly root by the declaration of the Turkish Republic. This historical background study serves, for the purpose of the thesis, to describe the effect of the laic system of law on the social and private transformation of the new republicans and their representations in the early republican period novels. I have resorted to the ideas in the “secular criticism” of Edward Said, for the analysis of how a conscious mind should act versus systemic and dogmatic challenges presented by cultural structures; and through Charles Taylor’s definition of “secular”, as described in its book “Secular Age”, on the possibilities of a societal structure that allows individuals to find their own “completeness” through life experiences devoid of all religious calls. I have reflected Said and Taylor’s approaches on Feride Müfit Tek’s novel “*Pervaneler*”, Suat Derviş’ novel “*Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır*” and Musa Cevat Şakir Kabaağaçlı’s (Halikarnas Balıkcısı) novel “*Aganta Burina Burinata*”, in which education system, nature-human relations and labour and exploitation issues are questioned. The narration and characters are explored, in connection with the legal codifications and developments of their time, to find out whether the cultural implications of the society’s developing secular identity, leads, in return, to individual secular transformations. The novels are examined through realist and social realist literature theories to follow the era’s general climate.

Keywords: Laic, Secular, Law and Literature, Secular Criticism, Said, Taylor, Tek, Derviş, Kabaağaçlı

TEŞEKKÜR

Yüksek lisansa başladığımdan beri derslerini büyük heyecanla takip ettiğim ve tez yazım aşamasında gösterdiği anlayışıyla beni destekleyen danışmanım, değerli Hocam Mehmet Kalpaklı'ya öncelikle teşekkür etmeyi bir borç biliyorum. Kendisi başından beri bilgisi, yakınlığı ve yardımlarıyla bana yol gösterdi. Saygılarımı sunuyorum.

Pandemi döneminde Üniversitemizden ayrılan değerli Hocam Etienne Charrière'e de uzaktan verdiği destek ve tezin okumalarına harcadığı zaman ve emek için ne kadar minnettar olduğumu belirtmem gerekir. Edebiyat alanında ufkumu genişlettiği ve yazmış olduğum bu tezin de konusuna giren yeni alanlarla tanıştırdığı için en içten saygı ve teşekkürlerimi kabul etmesi beni çok mutlu eder.

Hukuk fakültesi asistanlığımdan beri bana verdiği destek, gösterdiği içtenlik, anlayış ve sağladığı imkanlar ile beni çok mutlu eden kıymetli Hocam Sayın Ece Göztepe Çelebi tezimin eş-danışmanlığını kabul ettiğinden beri çalışmak, başarmak ve ulaşmak için bana en büyük motivasyonu sağladı. Saygılarımı ve en içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Tezimin okunmasında bana ayırdığı emek ve zaman için değerli Hocam Peter Cherry'e de çok teşekkür ederim.

Yüksek lisans süresince kendisinden ders alma şansına ulaştığım ve Osmanlıca dilini ve Türk-Osmanlı Tarihi'nin önemli kurumlarını bana öğreten çok kıymetli Hocam Sayın Özer Ergenç'e de en kalbi hislerimle teşekkür etmek isterim.

Değerli Hocam Sayın Kudret Emiroğlu'na ve Sayın Zeynep Seviner'e de ilgi ve yakınlıkları için şükranlarımı sunarım.

Tezimle ilgili tüm idari işlerde yardımcı olan Türk Edebiyatı Bölüm sekreterimiz Sayın Hale Diri'ye ve Üniversitemiz kütüphanesi görevlilerine de teşekkürü bir borç biliyorum.

Sevgili bölüm arkadaşlarım Sinan, Bahar, Gözde, Gizem, Çüen ve Kaan'a da yarattıkları samimi ve içten ortam için teşekkür ederim.

Sevgili annem, babam, ablam, Hakan, Tuna ve Deniz. Hep yanımda olduğunuz ve hudutsuz desteğiniz için ne kadar teşekkür etsem azdır.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
TEŞEKKÜR	iii
İÇİNDEKİLER	iv

BİRİNCİ BÖLÜM: METODOLOJİ, TEORİ VE KAVRAMLAR	1
I. Başlangıç ve Metodoloji	1
II. Seküler Eleştiri ve Edward Said	13
III. Laik ve Seküler Kavramları ve Türk Hukuk Dünyasında Kavramların Gelişimi	25
IV. “Tamlık” Hali, Seküler Toplum, Seküler Birey ve Charles Taylor	48

İKİNCİ BÖLÜM: MÜFİDE FERİT TEK VE PERVANELER	54
I. Genel Bakış	54
II. Saidci Yaklaşımla Değerlendirmeler	59
III. Hukuk ve Eğitimle Şekillenen Bireyler	65
IV. İstirap ve Faillik	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: SUAT DERVİŞ VE BU ROMAN OLAN ŞEYLERİN ROMANIDIR	76
I. Genel Bakış	76
II. İş, Sömürü, Hak Arama Bilincinin Sekülerleşmesi, Toplumsal Gerçekçilik	

ve Edebi Anlatım	84
III. Said ve Taylor Açısından Roman Olan Şeylerin Romanı	96
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: HALİKARNAS BALIKÇISI VE AGANTA BURİNA BURİNATA	
I. Genel Bakış	101
II. Başkaldırının Mekanı Denizler ve Sistemin Temsilcisi Topraklar	110
III. Denizler Kaynaklı Bir Sekülerlik	117
BEŞİNCİ BÖLÜM: SONUÇ	123
SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA	129

BİRİNCİ BÖLÜM

METODOLOJİ, TEORİ VE KAYNAKLAR

I. BAŞLANGIÇ VE METODOLOJİ

Toplumsal bilimler, hukuk ve edebiyatta güncelliğini hiç kaybetmeyen bir müessese olan laiklik kavramına verilen farklı anlamları, üzerinden yapılan tartışmaların uzandığı ve kapsadığı çeşitli alanları, din dogmaları ve insan hayatının ilişkisini ve bu ilişkinin birey ve toplum için ifade ettiklerini göz önüne aldığımızda, laiklik kavramının ne kadar çetrefil olduğu anlaşılabilir. İnsanlık tarihine baktığımızda dinin bir otorite olarak gücünü ve etkisini sınırlamak ve insan aklı ve gündelik ihtiyaçlarının çerçevesine sokabilmek için verilen fizikî ve düşünsel mücadelenin hudutsuz sayıda örneğini görmek ve bunun da hiç sonlanmayan bir mücadele olduğunu tespit etmek mümkündür. Amacım bu ruhanî dünyanın otoritesi, etkisi, kurumsallığı ile günlük yaşamın ihtiyaçları, arzuları, gayretleri ve fikirleri arasında süregelen kavramlar ve uygulamalar çatışmasına edebî metinler vasıtasıyla ve hukukun gözlüğünden bakmak olacak.

Disiplinler arası bir çalışma olarak da değerlendirilebilecek bu tezde genel olarak laiklik kavramının tanımı, görünümü, anlamı üzerinde açıklamalar yapacağım.

James Woods'un şu tespitinden:

“her bir roman onun kendi gerçekliğidir ve her biri kendi gerçekliğini yaratır. Roman kendi kendinin bu yönden delilidir ve her biri kendi mahkemesinde yargılanır.”¹

yola çıkarak “laik” ve “seküler” kavramlarının edebiyattaki görünümü ve günlük hayata olan etkisinin metinleştirilmesi ve böylece kurgu metinlerin yarattığı gerçekliğin değerlendirmesini yaparken bir yandan da bu kavramların bir edebiyat eleştirisi metodu olduğundan hareketle hukuk tarihi ve bilgisiyle bu eleştiriyi yapabilecek arka planı oluşturmaya gayret edeceğim.

Öncelikle bazı itirazlarımı ve eleştirilerimi belirtmem gerekir. Bunlardan ilki, Kurtuluş Savaşı'nı takip eden 1923 yılında Cumhuriyet'in ilanı ve Cumhuriyet devrimlerinin hukuksal, ekonomik, sosyal ve kültürel anlamda yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin, Tanzimatla başlayan “Batılılaşma” hareketinin bir devamı olduğu ileri sürülse² de aslında fikrî tavrın bunun tersi olduğu, sosyal ve hukuki anlamda o zamana kadar kabullenilen, “Batı'ya” göre bulunduğu konum olan periferiden kendini çıkarıp nev-i şahsına münhasır konumlandırmasını yaptığını ve kendi merkezini yaratma arzusunda olduğunu düşünüyorum. Bu durumda, Cumhuriyet

¹ Woods, James, “The Broken Estate, Essays on Literature and Belief”, Pimlico 2000, p.XIII. (Woods, Broken).

² Bu konuda “Cumhuriyet sonrasının bir kültürel travma yarattığı”, “laikliğin anlaşılamadığı”, “kendiliğinden değişim hızı ve kapasitesi oldukça düşük olan toplumu, diktatöre ve aydın öncüler vasıtasıyla şekillendirme girişimi” olduğuna ve “Türk laikleşmesi/sekülerleşmesinin “halk hareketi” olmadığına ilişkin görüşler için, bkz. Otacı, Cengiz, “Hukukun Laikleşme Serüveni”, Birey Yayınları 2004, s:344-345 (Otacı, Serüven).

Devrimleri'nin orijinallik ve entelektüel sosyal altyapı eksigi olduğu yahut merkez olarak kabul edilen Batı kültürünün sâfi bir taklidi ile yapıldığına ilişkin eleştirilerin ve hatta meseleye, “ulus devlet” kavramının sorgulanması ve buna bağlı olarak “mitleştirme” tavrı olarak yaklaşan eleştiri ve tanımlamaların³ her birinin bu “yeni konumlanma-periferiden kurtulma-kendi merkezini oluşturma” çabasının değersizleştirilmesine yönelik olduğu fikrindeyim. Bu sebeple de bütün bu bakış açılarının Edward Said'in tanımıyla “oryantalist (şarkiyatçı)”⁴ olduğunu düşünüyorum. Said, 1978 tarihli “Şarkiyatçılık” başlıklı büyük eserinde şarkiyatçılık kavramını geliştirerek, bu isimle adlandırdığı tavır olan “şarkiyatçılığın” emperyal Batı kültürünün “özellikle 18. Yüzyıldan itibaren Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek, (...) kısacası Şark'a egemen olmakta, Şark'ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçemi; (...) bu (biçemi) söylemin kenetleyici gücü , onu olanaklı kılan toplumsal-iktisadi ve siyasal kurumlarla yakın ilişkisi” olarak tanımlar; ve Gramsci'den alıntılacağı hegemonya fikriyle bunun, “sadece fiili egemenlik aracılığıyla değil, belli düşüncelerle oluşan kültürel biçim ve fikirlerin üstünlüğüne olan kesin kabullenme ve rızanın şekillendirdiği egemenlik/hegemonya neticesi Avrupa'lı olmayan halklarla karşılaştırıldığında Avrupa kimliğinin diğerlerinden üstün olduğu fikri(.)”⁴ olduğunu belirtir. Buna ek olarak Said, Şark'ın geriliği karşısında Avrupa'nın üstünlüğünü yineleyip duran ve başka türlü bir düşüncenin de olasılığını umursamayan düşünürleri de bu gruba sokar. Böylece bu düşüncelerle yaratılan ve inanıla gelen batı kültür

³ Otacı, Cengiz, “Hukukun Laikleşme Serüveni”, Birey Yayınları 2004, s:344-345; Coşkun, Murat, “Seküler Geleneğin İzinde: Köprülü, Barkan ve İnalcık'ın Türk Ulus-Devleti İçin Laik Kanun Geleneği Oluşturma Çabaları”, in: Amme İdaresi Dergisi, Cilt:53, Sayı:2, Haziran 2020, s.53-73. Ayrıca katılmadığımız bu yöndeki bazı görüşler için, bkz., Anderson, Benedict, “Hayali Cemaatler”, Metis Yayınları 2015.

⁴ Said, Edward, “Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları”, Metis Yayınları, 9. Basım 2016, s.14 vd (Said, 2016).

hegemonyasının, kurumsal devamlılığı için Şark'ın hep periferi, domine edilen, gelişmemiş bir kültür olduğu söyleminin şarklı düşünürlerce tekrarlanması da “şarklılık” kabul edilebilecektir.

Bu konuda Niyazi Berkes'in laikliğin Osmanlı-Türk politik-hukuki tarihi açısından yaptığı,

“devlet türü karşısında dinin tarih süreci içindeki konumunun değil, çoğu kez karmaşık bir ilişkiler bütünü halinde örgütlenmiş olan bir din-dünya karmasındaki öğelerin çeşitli toplumlarda ne gibi biçimler aldığıнын incelenmesi gerekir.”⁵

şeklindeki tespiti ve

“islâmlığı kitaplardan öğrenen, Batı sömürgeliliğinden çıkma çabasındaki toplumları tanıyan Batı oryantalistleriyle onların öğrenciliğini yapan Müslüman bilginleri, islâmlıkta laikleştirilmiş bir alan olmayacağı sanısına dayanarak durumu ya İslamlağa özgü bir karışıklık ya da Batı örneğini alma işinden başka birşey olmadığı görüşündedirler”⁶

diye belirttiği görüşü, fikrimi destekler niteliktedir.

İkinci itirazım ise tezimde kullanacağım metodoloji için yapacağım sınırlamaya ilişkin olacaktır. Edebiyat kuramları ve inceleme yöntemleri açısından tezimin

⁵ Berkes, Niyazi, “Teokrasi ve Laiklik”, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı 2021, s:11 (Berkes, Teokrasi).

⁶ *Id.* s:19.

yazımında takip edeceğim yöntem yakın okuma ile gerçekçilik ve alımlama estetiği açısından olacaktır. İtirazımın esas odak noktası ise bazı edebiyat kuramlarına ve bunların sosyal-felsefi fonksiyonlarına karşıdır. Bu yöntemlerle yapılan çözümlemelerin edebiyat dışındaki etkilerinin de olduğunu gördüğümünden itiraz etmek zorunda hissediyorum.

Buna göre yapı-sökümcü (*deconstructivism*) bir bakış açısı çerçevesinde, tarihsel olarak Cumhuriyet inkılaplarının ve yeni hukuk müesseselerinin gerek kavramlar olarak kendi bağlamları içinde gerekse de edebiyattaki etkisinin yapı-söküme uğratılması; yahut her çevresel unsurdan soyutlanmış, kopuk ve sadece metne, yazarına yahut metnin okuyucusuna ait unsurları dikkate alacak şekilde yapılan bir okumaya ilişkin metinsellik (*textuality*) izleyeceğim yöntemler değildir. 17-18. yüzyılın önemli hukukçu-filozof-tarihçilerinden İtalyan Giambattista Vico'nun⁷ da kavramlaştırdığı gibi sosyo-kültürel ve tarihsel açıdan dil, filoloji, edebiyat ve hukuk arasında bir izlek mevcuttur ve bunun analiz edilmesi ve bu analiz sonucunda genel olarak kültür ve kültür eserleri, kurum, kişi, iş ve oluşların anlamlandırılması gerektiğine inanıyorum.

Bu tezle yapmak istediğim, kavram ve müesseselerin yapı-söküme uğratılarak niyet

⁷ Özellikle Erich Auerbach'ın "*Mimesis: Batı Edebiyatında Gerçekliğin Tasviri*" eserinde (Erich Auerbach, İthaki Yayınları, 2019, s:472) Vico için "*döneminin rasyonel tarihsellik karşısı bakışına tamamen ters düşerek insanı, varoluşunun verili tarihsel gerçekliğiyle sarmalanmış bir varlık olarak görür.*" demekte; René Welleck ise "*Auerbach and Vico*" başlıklı makalesinde (Welleck, René, "*Auerbach and Vico*", in: *Lettere Italiane*, Ottobre-Dicembre 1978, Vol:30, No:40, p.459) Croce'nin Vico'dan yaptığı alıntıyı aktararak insanın, insanî olan dünyayı yarattığını, bunu da kendini toplumun olgularına dönüştürerek gerçekleştirdiğini belirtir. Welleck'e göre "*insan düşünerek kendi yaratılarını da yeniden "yaratacak" (yorumlayacak) ve böylece tam ve gerçek bir bilgi ile bunları bilebilecektir. İşte bu, gerçekten insanî bir dünyadır ve insan da böyle bir dünyanın gerçekten tanrısıdır*". Auerbach, "*Philologie der Weltliteratur*" başlıklı makalesinde ise (Auerbach, Erich, "*Philologie der Weltliteratur*", *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik*, 9, 2018, S:177-186.) Vico'nun üzerindeki etkisini sentezleyerek Vico'dan itibaren hümanizmin filolojinin de esas amacını şekillendirdiğini, bu sebeple filolojinin insanî bilimlerin öncü branşlarından biri haline geldiğini ve bunu da diğer sanatların tarihçesinden, dinin, hukukun, siyasetin tarihinden çekip, bunlardan kendi etrafında bir örüntü yaptığını belirtir. (Auerbach:178).

okuyucu, yeniden ve farklı anlamlandırılmış; yahut sosyoloji, hukuk, tarih ve diğer sosyal ve fen bilimlerinden etkilenmeyen, karşılıklı etkileşim göstermeyen, durumlardan, olaylardan, insanî hislerden kaynaklanmayan ve bunları dikkate almayan post-yapısalcı bir bakış ile sadece üretilmiş metni çözümlemeye çalışan bir eleştiri değildir. Ayrıca amacım, “Şarkiyatçı”, emperyalist-sömürgeci politik bir tahakkümün ve edebi bakış açısının neticesi olarak tahlillerimde, batı-doğu/medenî-geri/merkez-periferi/iyi-kötü ikiliklerinin⁸ hep “kaybedeni”, “geri kalmış”, “taklitçisi” ve pejoratif yüklerle endişeli kılınıp komplekslendirilmiş bir anlamlandırma yapmak ve böylece her kavramı ve müesseseyi muğlaklaştırmak da değildir.

Bu sebeple böyle bir konuyu incelerken en elverişli bakış açısının Edward Said’in maalesef henüz Türkçe’ye çevrilmemiş 1983 tarihli “*The World, The Text and The Critic*” eserinin “*Secular Criticism*”⁹ başlıklı ilk bölümünde belirttiği edebi inceleme ve eleştiri konusundaki bakış açısı olduğunu tespit ettim. Buna göre Said’in

“(s)eküler bakış açısı, nesneleri ve olguları verili, doğal, değişmez, kalıcı olarak değil, hepsine bir başlangıç noktası tayin ederek bulundukları andaki konumlarına ulaşıncaya dek gelişimlerini bir süreç olarak görme eğilimindedir(.)”¹⁰

ve

“metinlerin dünyevi nitelikli olduğunu ve bunların belli bir dereceye kadar

⁸ Özellikle “batı yüksek kültürü” ve “çevre alt kültürü” anlamındaki bu ikilemlerin, İngiltere’nin Hindistan’ı kolonileştirmek için entelektüel altyapının oluşturulmasında kullanılan sömürgeci tanımlamadan kaynaklandığına ilişkin açıklamalar için, bkz. Said, Edward, “Secular Criticism”, in: “The World, The Text and The Critic”, Harvard University Press 1983, p: 13-14 (Said, 1983).

⁹ *Id.*, p:1-30.

¹⁰ Kayuntu, Ahmet, “Sekülerizm ve Edebiyat Eleştirisi”, in: Turkish Studies, Vol:13/28, Fall 2018, s:524 (Kayuntu, 2018).

olaylardan oluştuğunu ve her ne kadar kendi kendilerine bunu inkar ediyormuş gibi görünseler de sosyal dünyanın, insan yaşamının ve pek tabi ki içinde bulundukları ve böylece yorumunu yaptıkları tarihi anların birer parçası olduklarına” (Said, 1983: 7)

kanaat getirmiştir. Yazar, ister sağcı ister solcu bakış açısına sahip olsun, genel olarak edebiyat teorisinin ve teorisyenlerinin bu unsurlara sırtını döndüğünü de serzenişle belirtir.

İşte bu sebeple benimsediğim Saidci bu yaklaşım tarzı, edebiyat yapıtlarına ve anlamlarına yapı sökücü bir hizada değil; metin yapılarına yazarı ve okuyucusunun kurgulamaları yahut metin içi unsurların sadece metin yapısı üzerinden karmaşık olduğu varsayılan anlamlarının çözülmesi açısından da değil, ama diğer sosyal bilimlerin unsurları ve tarihin olguları çerçevesinde gözlemleyici ve açıklayıcı şekilde bakan niteliktedir.

Pek tabî, benim neden sadece burada yapı-sökümcü (*deconstructivist*) ve metinsellik (*textuality*) teorilerine ısrarla vurgu yaptığım ve tercih etmediğim ve böylece düşünce yönümün ve tezimin sınırlarını çizmeyi seçtiğim meselesi sorgulanabilir.

Deneyimlerim, eğitimim ve dünyaya bakış açımın oluşması sürecinde içselleştirdiğim politik-felsefi görüşümün yansımalarını yine Said’in söz konusu eserinde de bulduğumu belirtmem gerekir. Buna göre 2. Dünya Savaşı’nın ardından soğuk savaş dönemi boyunca ve daha büyük bir politik ihtiyaç haline gelmesi sebebiyle 1960’ların sonunda Vietnam savaşını kaybeden Amerika Birleşik

Devletleri'nin, hem kendi toplumunu hem de tüm dünyayı yeniden şekillendirme politikalarını bir “*pax americana*” düşüncesi ile yürürlüğe sokmasından itibaren başlayan ve dalga dalga tüm dünyaya yayılan (ve belki de Derrida örneğinde olduğuna inandığım gibi, böyle bir gidişatın mutlak doğruluğuna kendini aşırı inandırmış Avrupa’lı düşünürlerin ABD entelijansiyesine düşünsel zemin de hazırlamasıyla¹¹), birleştirilen ve tek tipleştirilmeye (“uyumlaştırmaya”) başlanan kültür politikalarına, hukuk yapma ve yargılama usulleri ve benzer politik kurumlara alıştıran, serbest pazar ekonomisinin mutlak refahına inandırılan, çok uluslu şirketlerin hegemonyasına teslim edilen ve böylece “*tüketici*”ye dönüşmeye başlayan bireylerin, böylece şekillenen arzularının manipülasyonuna terk edilen “*modern toplum vatandaşlarının*” (Said, 1983:7) edebi metinler ve teorilerden dışlandığını, bunun yerine, “*ezoterik*” yahut “*ortaçağ karanlıkçılığı*” olarak dahi düşünebileceğimiz karmaşık tahliller, çözümü mümkün görünmeyen metin içi zıtlıklar ve paradokslara gömülmeye meyilli bir metin odaklanmasının, eleştiri ve edebi üretim sisteminin tercih edilmeye başlandığına inanıyorum¹².

¹¹ “Dekonstrüktivizm” (yapı-sökümcülük) akımının Amerika Birleşik Devletleri’nde kabul görmesine ve 1960’lı yıllarda ABD’de öğretim görevlisi olan dilbilimci Paul de Man ile Derrida’nın karşılıklı teorik etkileşimine ve yapı-sökümcü düşünüş şeklinin Amerikan edebiyat çevrelerini nasıl etkilediğine ilişkin önemli bir makale olarak, bkz. Sprinker, Michael, “*Deconstruction in America*”, MLN, Dec. 1986, Vol.101, No:5, Comparative Literature (Dec., 1986), p.1226-1242.

¹² Bu düşüncemi desteklemek için Amerika Birleşik Devletleri’nin Merkezi İstihbarat Teşkilatı (CIA) içinde 2. Dünya Savaşı sonrası kurulan ve 35 ülkede bürosu bulunan “Kültürel Özgürlük Kongresi” isimli örgütün ulusal ve uluslararası kültürel propaganda politikasını, komünist ideolojinin zafiyete uğramasıyla hayal kırıklığı yaşadığı düşünülen Avrupalı eski solcu ve radikal aydınların bu politika ve propagandaya katılımını, bu amaçla tüm dünyada kültürel politikaların değişimi için yapılan parasal yardımları, Jean-Paul Sartre’ın “*Les Temps Modernes*” dergisini dahi nötralize etmek için kurulan karşıt görüşlü ancak “yumuşak kuvvetli” süreli yayınları ve bu yönde kullanılan birçok farklı gizli kültürel politika için, bkz. Saunders, Frances Stonor “*Parayı Verdi Düdüğü Çaldı: Sanat ve Edebiyat Dünyasında CIA Parmağı*”, İmge Yayınevi, 1. Baskı, 2016; aynı yabancı politikaların Türkiye’deki yansımaları ve Türk Edebiyatı’ndaki dalgalanmaları politik bir gözle eleştiren Yalçın Küçük, B. Sadık Albayrak ve Taylan Kara’nın “*Kir Teorisi: Tekeliyet’te Aydın ve Sanat-Edebiyat*” eserini (Doğu Kitapevi, 2018); Yıldız Ecevit’in 2001 basımı “*Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*” eserinin (İletişim Yayınları, 2001) 13. Sayfasından yaptığı “*sanatsal değerlendirmelerimizi estetik ölçütler çerçevesinde yapmak zorundayız, toplumsal değil. Edebiyat çevremizde en büyük açmazlardan biri, sanatsal görüşlerimiz ile toplumsal görüşlerimizi birbirine karıştırmamamızdır.*” tespitini eleştiren ve edebiyatın sorunlarını “*son kertede yaşanan ve yaşanmış toplumun sorunları*” olduğunu, “*hiçbir estetik çaba, bir romanı, bir oyunu, bir şiiri toplumsal matrisinden koparıp ayıramaz*” diyerek destekleyen ve Türk yazınında etik/ideolojik bir çözülmenin büyük ölçüde politik olduğunu ve bunun

Böyle bir tavrın, çetrefil terimler ve anlatım vasıtasıyla da sosyal olgu ve gerçekleri dışlayan, örten, karartan, bilinçli olarak şekillendirilmiş bir politikaya hizmet ettiğini düşünüyorum. Oysa edebî metinler gerek içerik, gerek yapısı itibarıyla ne kadar karmaşık olurlarsa olsun nihayetinde insanlığın saf hallerine ilişkindir.

Elbette kullandığım bu “*insanlığın saf hali*” kavramının neyi işaret ettiği sorgulanabilir. Bu kavramı sosyo-psikolojik bir varlık olan, toplumsal ilişkiler ağı içinde yaşama özelliği sebebiyle iç (psikolojik) ve dış (sosyo-politik-kültürel) etmenlerden ayırtılamayan, beklentiler, umutlar, duygular, hayaller, önyargılar, inançlar ve varsayımlarla dolu, üstelik bunları yorumlayarak ifade eden ve böylece hem üreten (bir edebi metin üreticisi) hem de üretilen eserleri alımlayan ve bundan faydalanan insanın, varoluşu bütün bu unsurlar içinde deneyimleme hali olarak anlamlandırıyorum. Buna ilişkin olarak “edebiyatın ne olduğunu” tanımlamak için bir manifesto geliştiren ve bu yolda Paul Ricoeur’ün fenomenolojisinden de etkilendiğini belirten Rita Felski¹³, “*aşkın indirgeme*” olarak adlandırılan “*çekirdekteki öznelliğe ulaşmak için kültürel ve tarihsel farklılık kabuğunu soyma çabasını*” desteklemediğini, toplum ile bireyin kaynaşmış olduğunu belirterek “*öznellik daima öznelerarasılığın etkisi altındadır, kişisel deneyim ise toplumsal ve siyasi anlamlarla yüklüdür*” demiştir. Tanımlamaya çalıştığım bu “*insanlığın saf hali*” kavramına bu açıdan yaklaşırsam, özneyi (insanı) çeşitli düşünsel soyutlamaların konusu donuk bir inceleme nesnesi olarak değil, önünde sonunda bir ilişkiler, anlamlar, deneyimler yumağının kendisi olarak görmek mümkündür. İşaret

da gittikçe “*totaliter bir baskı ve kontrole dönüşen neo-liberal*” bir tavrın sonucu olduğunu belirten Ahmet Oktay’ın “*Küreselleşme, Dönüşen Roman ve Eleştiri*” makalesini (Oktay, Ahmet, “*Emperyalizm, Roman ve Eleştiri*” 5. Cilt, İthaki Yayınları, 1. Baskı, 2010, s.15, vd.) örnek vermek mümkündür.

¹³ Felski, Rita, “Edebiyat Ne İşe Yarar”, Metis Yayınları, 3. Basım, 2016, s.27.

etmek istediğim *safılık*, çeşitli düşünsel indirgeme ve soyutlamalarla ortaya çıkan bir “*yapı*” (*construct*) değil, tam tersine, tüm varlık hallerinin toplamıdır.

Ayrıca Edward Said’in yapı-sökümcü (dekonstrüktivist) akımın önde gelen düşünürü Derrida’dan etkilendiği, Michel Foucault’yu da özellikle metinsellik (textuality) ile ilgili konularda incelediği açıktır. Fakat bu etkileniş ve tahlil aynı zamanda eleştiriyi de içerir ve hem Derrida hem de Foucault’nun görüşlerini inceleyerek sentetik bir düşünceye de ulaşır. İşte tezimde kullanacağım “secular criticism” düşüncesinin de temelinde aslında bu etkileşim ve eleştirinin izlerini görmek ve Edward Said’in Derrida ve Foucault’dan entellektüel anlamda etkilense de hem yapı-sökümcülüğü hem de metinselliği çeşitli yönlerden eleştirdiğini tespit etmek mümkündür¹⁴.

İşte bu sebeplerle de özellikle bu iki edebiyat teorisini tezimde kullanmamayı tercih ettim.

Her bölüm başlığı altında her eseri hem kamusal alan laikliği, hem de bireyin sosyal, psikolojik, ahlaksal, tavır ve düşün alanlarında yaşadığı dönüşümlerle oluşturduğu seküler durumunu tahlil etmek niyetindeyim. Bunu yaparken, klasik anlamıyla, devletin ve kuralların dinsel olandan ayrılarak lâdini hale gelmesini işaret eden laikliği hukuksal dönüşüme bağlı olarak daha teorik açıdan, sosyal dönüşümün bir ifadesi olan sekülerliği de hem Edward Said’in “*seküler eleştirisine*” ait veçhelerle ve hem de bireysel ve toplumsal anlamda yeni bir dengenin ifadesi olan “*tamlığa ulaşılan seküler yer*” ve böyle bir “*seküler yerin*” oluşumuna sebep olan arka planı Charles Taylor’un verdiği anlamıyla eserlerde gözlemlemek istiyorum. Bu sebeple

¹⁴ Bu hususta Said’in düşünüş ve eleştiri çizgisini görebilmek için, bkz. Said, Edward, “The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions”, in: Critical Inquiry, Vol: 4, No: 4 (Summer 1978), p: 673-714).

tezimde yaptığım incelemelerde tercih ettiğim yöntem, Singh¹⁵'in belirttiği gibi edebiyatın laikleştirmeye yahut sekülestirmeye yarayan bir motor kuvveti rolünün olup olmadığını incelemek değil, tam tersine Cumhuriyet'in ilk dönemleri olarak adlandırabileceğimiz süreçte üretilen edebiyatın laik ve seküler bir dünya görüşü, siyaseti ve felsefesi için nasıl bir aracı platform durumuna geldiğini incelemek şeklinde olacaktır.

Bu açılardan bakıldığı vakit, Müfide Ferit Tek, Pervaneler ile eğitim alanındaki seküler/laik görünümün bir incelemesi açısından ve eğitim ve hukuk alanlarının osmanlı-türk seküler/laik dönüşümünde oynadıkları başat rolün etkilerini inceleyebilmek açısından incelemeye değerdir.

Suat Derviş kamusal haklar ve kadın hakları açısından seküler/laikleşme, kamu hukukuna ait hakların ve iş hukuku çerçevesinde belirmeye başlayan hakların ve kadın-erkek, işçi-işveren, sömürü ve sömürülen, savaş ve ertesi etkileri gibi düzlemlerin ve bunları düzenleyen ilişkiler ve bu ilişkileri düzenleyen kuralların laikleşmesine örnek olacaktır.

Halikarnas Balıkcısı ise doğa ve insan ilişkisi içinde oluşan ve insanın “tamlık” hissini geliştirebileceği bir “yer” olarak sekülerliği incelemeye yönelik olacaktır.

Bu aşamada neden bu üç eseri de tezimin konusu olarak seçtiğimin açıklamasını yapmam gerekir. Öncelikle “Pervaneler”’in 1924’te, “*Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır*”’ın 1937’de ve “*Aganta Burina Burinata*”’nın da 1945 yılında

¹⁵ Singh, Amardeep, “Literary Secularism: Religion and Modernity in the Twentieth Century Fiction”, Cambridge Scholars Press 2006, p.5.

yayımlanmış olmaları sebebiyle Cumhuriyetin ilanını takip eden onar yıllık dönemlerin anlatısına birer örnek teşkil edebilecekleri düşüncesinden hareket ettim. Ancak yazıldıkları on yılların mutlak birer temsilcisi olduklarını iddia etmediğimi de eklemek zorundayım. Bir diğer açıdan, tezin ayrı ayrı romanları incelediğim diğer bölümlerinde de detaylı olarak işaret edeceğim gibi her üç yazarın da aldıkları eğitimler, hayat tecrübeleri, yurtdışı deneyimleri açısından ortak yönleri vardır. Hem okudukları okullar, hem de ülke sınırları dışında hayatlarının çeşitli dönemlerinde yaşamış olmaları, yazarların seçtiğim bu romanlarında işledikleri meselelere daha yakın bir gözle yaklaşabilme imkanı verebildiğini düşünüyorum. Müfide Ferit Tek, Paris’te rahibelerce yönetilen bir okulda eğitim almıştır. Bu süreçte yaptığı gözlemleri romanına aktarmış olabileceği ihtimali akılda tutulmalıdır. Yahut Suat Derviş’in gazeteci olarak Sovyetler Birliği’ne yaptığı gezinin etkilerinin romanında akis bulabildiğini tespit etmek de mümkündür. Halikarnas Balıkcısının Oxford Üniversitesi’nde tarih alanında aldığı (ancak tamamlayamadığı) eğitimin, hayatının sonraki dönemlerinde oluşturacağı Mavi Anadoluculuk akımının teorik zeminine bir hazırlık olduğu iddia edilebilir. Bu açılardan yurtdışı eğitim ve deneyimlerinin katkısıyla edebî anlatılarında farklı perspektifleri işleyebildiklerini ifade etmem mümkündür. Ayrıca, özellikle üç yazardan ikisini kadın yazar olarak tercih ediş sebebim de laik hukuk düzeni ile şekillenen Türk toplumunun yeni kazanılan haklar açısından, bu hakların doğrudan birer süjesi haline gelen kadın edebiyatçıların anlatısını nasıl etkileyebileceğini görebilme fırsatı vereceğini düşündüm. Ancak odak noktam elbette hep laikliğin görünüm şekilleri üzerinde yoğunlaştı.

II. SEKÜLER ELEŞTİRİ VE EDWARD SAİD

Edward Said'in 1983 tarihli *"The World, The Text and The Critic"* eserinin *"Secular Criticism"* başlıklı ilk bölümünde Said, "secular criticism" olarak adlandırdığı bir eleştiri, metin okuma ve yorumlama çabasını geliştirmiştir. Said'e göre "sekülerizm", *"dinden, milliyetçilikten, otoriteden, dogmalardan, kör uzmanlık olan profesyonellikten, akla ve içinde yaşadığımız ve insanoğlu olarak kendi eserimiz olan gerçek dünyaya, evrenselliğe, hümanizme geçişi temsil eder"*. Said için "sekülerizm" *"bu açıdan muhalif bir anlayışı ve duruşu temsil ederken buna bağlı olarak aynı zamanda, bir bilgi ve özgürlük konusu olup eleştirinin, eleştirmenin ve entelektüelin varoluş nedeninin bir parçası ve tamamlayıcı unsuru olarak düşünülür"* (Kayuntu, 2018:517).

"Sekülerizm" ile "din" nosyonu ve inancı arasında farklılık, Anglo-Amerikan liberal kapitalizminin ve dolayısıyla İngiliz-Amerikan (buna mutlak surette Fransız sistemini de eklemek gerekir) sömürgeci ve yeni-sömürgeci iktidar yapılarının şekillenmelerinde ve bu ayrışmanın sosyal temellerinin gelişmesi sürecinden de meydana geldiğini belirtir.

Said'in temel iddialarından birine göre, kültüre karakteristiğini veren bileşenlerden biri olan dinin, kişisel olarak insanların sığındığı, teselli bulduğu ve hayallerini besleyen ve bu açıdan kimi yararlar sağladığı bilinen bir olgu olup karizmatik, bireysel ve kitlesel ölçekte kimi zaman ilahi karakterli duyguları ortaya çıkaran otoriter sistemler ve buyurgan düzenlemeler içermesi yönünden kültür ile benzerlik gösterir. *"Din ve kültürün her ikisi de -ki bunları Said "kurumsal kolektif tutkular" şeklinde nitelendirilebilen oluşumlar olarak adlandırır- insanların ortak bir paydada*

buluşması, dayanışma içine girmesi ve birbirlerine bir kimlik ve aidiyet duygusuyla bağlanması açısından yarar sağlar.” Ancak söz konusu kültür ve edebiyat eleştirisi olunca, *“tek başına dinin, bir bütün olarak kültür ve din birlikteliğinin sorgulama yolunu kapatan engelleme gücünü”* kullandığını ve bu yüzden de bir *“felaket”* niteliğinde olduğunu bildirir (Kayuntu, 2018;520).

Edward Said, esinlendiği ve düşünsel alıntılar yaptığı filozof-tarihçi-hukukçu Vico’ya dayanarak belirttiği üzere içinde yaşadığımız dünyanın vahye dayanan bir dünya olmayıp, kendine özgü dinamikleri ve süreçleri olan tarihsel bir dünya olduğunu vurgular. Böylece dünyevi özellikleri itibarıyla insan toplumunun tek başına ve bu sebeple yüceltilecek bir kavram olmadığını ancak kendi kendine yarattıklarıyla saygıyı hak ettiğini belirtir.

Said “kültür” kavramının, kültürlü kişinin yaydığı en iyi bilgiden kaynaklandığını, bunun da aslında kültür ile toplum arasında bir ilişki gerektirdiğini ve bunun bir “correspondance” (iletişim) olduğunu belirtir (Said, 1983:10). Bu iletişim (correspondance) hukuk ile toplum arasında da olduğu gibi, laik/seküler kuralların da topluma iletiştiği bir yapıyı da kapsar bence. Laiklik/sekülerizm topluma iletilmekte ve anlamının toplumca özümsemesi bu iletişimin şekli-kuvveti-etkisinde belirmektedir. İşte bu iletişim şekli kendi içinde bir otoriteyi gerektirir. Hem kuralları koyan ve uygulayan açısından hem de bu kuralların devamını sağlayarak yerleşmesine ve böylece başat unsur olmasına yardımcı olacak unsurlar açısından bir otoritedir bu. Böylece bir güç savaşı karşımıza çıkacak ve mutlak surette –buna ister kültür adını verelim ister devlet otoritesi (-ki bu isimlendirme de aslında disiplinlerarası bir transpozisyon, bir dönüştürmeden ibarettir ve böylece kültürün

hukukta görünümü devlet otoritesi olarak karşımıza çıkar, yahut kültürü, insanın yaratabileceği en soyut, en iyi kavram olarak değerlendirdiğimizde, Devlet de bunun somutlaştırılmış aracı olarak karşımıza çıkar-)- bir hegemonik kuvvete dayanacaktır.

Şu halde kültürü yaratan ve en iyi olanı bu çerçevede ortaya çıkarmaya çalışan toplum ile, bu kültürü yerleştirmede, devam ettirmede, düzeni sağlamada, güven yaratarak bir topluluk hissi inşasında, hukuk kurallarını da kullanarak otoriteyi sağlayan Devlet arasında birbirine sıkıca bağlı bir ilişki bulunmaktadır. Böylece “kültür”e olan inanç ve bağlılık “Devlete” olan inanç ve bağımlılığı da beraberinde getirir (Said, Secularism:10). Ancak “kültürün”, en iyi olanı bulmak, yaratmak, kullanmak fonksiyonu aynı sebepten ötürü kültürün önerdiği gibi olmayan herşeyin de dışlanması, baskılanması, susturulması ve uzaklaştırılması anlamına gelir ki (Said, 1983:12), Said, bu hali “kültürün” olumsuz tarafı olarak nitelendirmiştir.

Devlet hegemonik kültürün yaratıcısı, taşıyıcısı ve koruyucusu olarak, kendi kalıplarına uymayan, kendi gibi olmayan yahut kendinden olmayan “diğerlerine” karşı kendini koruyacak ve bunlara kendini kabul ettirmek için bu üstün otoritesini her anlamda ve yol ile kullanacaktır.

Said, yukarıda kısaca anlatmaya gayret ettiğimiz açıklamaları sonucunda “*critical consciousness*” (eleştirel bilinç) olarak adlandırdığı kavramın tanımını yapar. Buna göre söz konusu eleştirel tutum, kültür/devlet otoritesi tarafından ezilen, dışlanan, hor görülen yahut görmezden gelinen bireyin hegemonik kültüre tepkisidir (Said, 1983:15-16). Böyle bir birey içinden çıktığı yüksek-otoriter kültürün sadece bir meyvesi değil, ama böyle bir otoritenin tarihsel ve toplumsal açıdan değişimine,

sarsılmasına, sorgulanmasına katkı yapan bir aktörüdür. Bu rolünü bir “düzenbozucu”¹⁶ olarak ifa edecektir. Bu düzenbozuculuk (yani eleştiri işi, bilinci, tavrı), otoritenin yarattığı konforlu ve aidiyet hissi ile dolu kültürle kendi arasına, hem yaratacağı yeni, hem de tarihsel olarak geçmişten yararlanacağı eski sosyal olgular vasıtasıyla sokacağı mesafeden kaynaklanacak etkinin sonucu olacaktır (Said, 1983:16).

Edward Said, “eleştirel (düzenbozucu) bilinç” çerçevesinde etkilenme ve kültür yaratma ilişkilerini de önemli iki kavram üzerinden tanımlar. Bunlar “*filiation*” (soybağlılık) ve “*affiliation*” (üyelik) kavramlarıdır. Aile, evlilik, soy bağı kavramlarına inancın kaybolması fikri çerçevesinde üremekten vazgeçen, yeni nesillerden umudunu kesip kendi devamlılığını bunlarda göremeyen ve böyle bir bağ ile kültürel aktarıma inanmayan bir düşün hayatı başladığını ileri sürer. Böyle bir kültürel zincirleme aktarım ilişkisinin “*filiation*” (soybağıyla devamlılık) ilişkisi olduğunu ve bu ilişki tipinin kendi içine kapalı, sistemik bir düzen yaratan ve tekrarlayıcı özelliği sebebiyle tercih edilmemeye başladığını belirtir.

Bunun karşılığında ise biyolojik-ailevi aktarımın ötesinde, bu ilişki tipinin sağladığı ortamdan koparak, özellikle ortak konular, düşünceler, tavırlar ve ilgi alanları çevresinde oluşturulan ve sosyalleşme ile gelişen bir kültür bağı oluşturma modelini tarif eder ve böyle bir bağa olan aidiyeti “*affiliation*” (üyelik tipi kültürel ilişkilenme)

¹⁶ Said, hiç bir metninde mutlak düzensizlik, devletsizlik, hükümsizlik, otorite yokluğu ve kuralsızlığı hedeflemediği için “*anarsik*” terimini kullanmaktan kaçınıyorum. Zira burada eleştirinin (criticism) böyle bir mutlak düzensizliği hedeflemediği bellidir. Said tarafından amaçlandığını düşündüğüm tanımlama, hegemonik otoriteye ve onun dışlayıcı tavrına karşı sorgulayıcı bir başkaldırıdır. Üstelik bana göre Said, bu “düzenbozuculuk” işinin nihilist, negasyonist ve eskapist olmadığını belirtir. “Düzenbozucu” eleştiri, bulunduğu toplumun, koşullarının, tarihinin ve bağlarının bilincinde bir tavidir. İşte bu yüzden “düzenbozucu” olarak tanımladığım (Said’in sadece “*individual consciousness*” olarak nitelendirdiği) bu hal/kişi/bakış açısı, herşeyi ve her kavramı tümünden hiçleyici, olumsuzlayıcı, anlam ve değerinden koparan ve bunlara inancını kaybetmiş ve kaçak bir ruh hali, bilinç yahut tavır değildir.

olarak adlandırır (Said, 1983:17). Bunu “doğal” olandan “kültüre” dönüş-geçiş-çevirim olarak düşünmek de mümkündür der. Böyle bir bağlılığın (*affiliation*), her ne kadar doğal bağa (*filiation*) baş kaldırarak oluştuğunu söylese de bu üyelik tipi kültürel ilişkilenenin (*affiliation*) de zamanla kendi kuralcı sistemini, tıpkı kendinden önceki ve reddettiği soybağıyla bağlı kültürel ilişkilene (*filiation*) gibi yarattığını belirtir.

Üyelik tipi kültürel ilişkilene (*affiliation*) tipi bir kültürel aktarımın edebiyat açısından en önemli örgütlenme şeklinin üniversite aracılığıyla ve üniversite eğitiminde yaşandığını belirten Said (Said, Secularism: 20), üniversite eğitiminin de “*affiliation*” zinciri yarattığı ve klasik batı edebiyatı ürünlerini merkeze alarak bir eğitim, öğrenme ve koşullanma döngüsü meydana getirdiği ve bu tavrın böylece kendini sistematikleştirdiğini, oysa geride kalan dünyanın (Asya, Latin Amerika, Afrika) da varlığını, estetik değerlerini ve çeşitli yönlerini hesaba katmak gerektiğini bildirir (Said, 1983:21).

Bu açıklamalar ve kavramlaştırmalar çerçevesinde Said’in pozisyonunu “*critical consciousness*” (düzenbozucu eleştiri ve bilinç) sahibi eleştirmenin yapması gerekenin hem dünyevi ve sosyal ilişkileri düşünmek, bu çerçevede bağlar kurmak hem de onu zorlayan ve sürekli bağlamaya çalışan katı kurallarıyla temelde sistematik hale getirilmiş kavram, bilgi, eğilim ve koşullanmalardan müteşekkil sistemin varlığına da sürekli eleştiride bulunmaktır (Said, 1983:25). İşte Said’in seçtiği yöntem, *filiation* ve *affiliation* ile oluşan ilişkileri gözlemleyip ancak bunların arasında durarak, kendi üstüne bunlar tarafından yüklenen kültürel ve sistemin

kendisinden kaynaklanan sosyal ve entelektüel yükler altında ezilmeden yeni olanı sorgulamaya, görmeye ve yaratmaya çalışmaktır.

Bu çerçevede Edward Said, “eleştirinin” kendisinin “hayat zenginleştirici” bir özelliği olması gerektiğini, bu sebeple de doğası gereği her tür tiranlığa, her türlü otorite iddiasına ve bunların yaratabileceği tüm suistimallere kafa tutmak, karşı çıkmak zorunda olduğunu ve böyle bir eleştirinin sosyal nihai amacının ise insan özgürlüğüne yönelmiş baskıcı olmayan bir bilginin yaratılmasını hedeflediğini belirtir (Said, 1983:29). Raymond Williams¹⁷’dan yaptığı bir alıntıyla Said, “*bir sosyal sistem her ne kadar baskın olursa olsun, tüm bu baskınlığın altında görünümü, kapsadığı tüm alanlarda yürütülen faaliyetlerin sınırlandırılması veya faaliyetlerin özellikle belli bazı konulara hasredilmesi şeklindedir*” demektedir. Fakat sırf bu özelliği yüzünden de alternatif faaliyet alanları ve amaçlara potansiyel olarak yol açabilecek türlü sosyal deneyim ve gözlemlere de sebep olur. Bunlar da henüz baskın sistem tarafından sınıflandırılmamış sosyal yapılar ve düşünce şekilleri olarak varlıklarını sürdürür. İşte Said bu alternatif alanlara, oluşan sistem dışı sosyal yapılara, düşünce şekillerine ve fikirlere “eleştirel” bir gözle bakılması, göz ardı edilmemesi gerektiğini, bu nitelikteki eleştirinin entelektüel bir zorunluluk olduğunu belirtir (Said, 1983:30).

Said’e göre tehlikeli olan, gittikçe profesyonelleşen, uzmanlaşan/ihtisaslaşan ve kültürel dogmalarla da yakın ilişki içinde olan bir bilinç, kendini izole ederek gerçek sosyal dünyanın da olduğu alanı dışlamasıyla ve daha da önemlisi ideolojilerden uzaklaşmasıyla yarattığı seçkin bir entelektüel ortamın oluşmasına sebep olmuştur

¹⁷ Said’in atf yaptığı bu kitap için, bkz. Williams, Raymond, “Politics and Letters: Interviews with New Left Review, with and Introduction by Geoff Dyer”, London 1979. (Bu esere ulaşmam mümkün olmadığı için sadece Said’in belirttiği şekliyle atf yapıyorum.)

(Said, 1983:25). Sırf bu aşırı ihtisaslaşmış, kendi alanından başka diğer alanlara ilgisini yitirmiş kültür ve bilinç dairesi sebebiyle kültürel çalışmalar da böylece toplumun uzağında kalmış ve toplumun ilgisinin olmadığı bir aksesuar mesele haline gelmiştir.

Said, böyle bir bakış açısının eleştirisini yaparken ideolojilerden ve dünyevi sosyal ilişkilerden kopuk bir edebî düşünüş, üretim ve yorum sisteminin biteviye bir nutuk şekline bürüneceğini belirtir (Said, 1983:25-26). Bu düşünüş şekli, üretim ve yorum sisteminin tartışacağı meseleleri kendi kendine önceden belirleyen ve tüm tartışmalarını kendi kullandığı metodun ne kadar etkin olduğunu kanıtlamak için ihtiyatsızca kullanan bir niteliğe bürünür. Üstelik kendi sınırlı ve alanına odaklı bu tavır, tüm tartışma konuları ve kullanılan metotların ve sistemin genelinin de kaynaklandığı sosyal meseleleri kaygısızca görmezden gelmeye başlar.

Oysa Saidci bir eleştiri¹⁸ yukarıda bahsettiğim açıklamalar sebebiyle hep şüpheli, hep eleştirel, kendi eksiklikleri ve hatalarına dönüp bakabilen ve bu yönleriyle de “*seküler*” niteliklidir (Said, 1983:26). “*Düzen bozucu seküler eleştirinin*” takip edeceği bu yol, onu, kaçınılmaz olarak metinlerin okunması, üretimi ve aktarımında politik, sosyal ve insanî değerlerin mutlak surette dikkate alınması gerekeceğine dair keskin bir kavrayışa ulaştıracaktır. Yani “*düzenbozucu eleştiri*” politik olayları, sosyal meseleleri, özellikle tarihi süreci ve insanî değerleri görmezlikten gelemeyiz. Toplumun politik, sosyal ve ahlakî yargılarına yakın durmak, bunları bilmek ve gözlemlemek elle tutulur (daha doğru bir deyişle, *-mantıkla açıklanabilir-* de diyebiliriz) bir gerçekliğin de yakınında olmak anlamına gelir ki, Said’e göre bu

¹⁸ Benim verdiğim yeni ad ile “*düzen bozucu eleştiri*”.

gerçekliğe yakın durmak da yetmez, bu gerçekliği yine aynı tavırla ifşa etmek ve çözümlmek gerekir (Said, 1983:26).

Tüm bu iş ve oluşun, yorum yapan bir tavır olduğunu ve bu yorumlamadan, bir önceki paragrafın başında belirttiğim gibi kendi eksik ve hatalarının da paylarını alacağını söylemek mümkündür. Bu yorumcu/eleştirmen, sosyal tüm verilere açık ve onlarla beslenen bir bilgisayar gibidir; bir metni “işlemek-anlamlandırmak” için hem bu farklı disiplinlerden verilere başvuracak hem de kendi kendini yeni sürümlerle, yeni verilerle güncelleyecektir. Böylece “*seküler*” nitelikli “*düzenbozucu eleştirinin*” yapacağı iş günlük, “dünyevî” insanın hallerine ilişkin unsurların tespitini yapmak, metinde yer alış şekillerini işaret etmek ve bunları daha büyük bir kontekst içinde farklı disiplinlerin de bilgisi ve bunlardan kaynaklanan olguların etkisini dikkate alarak, üstelik mevcut sisteme, eleştiri ve anlamlandırma şekillerine, bunların gücüne ve otoritesine başkaldırarak yorumlamak olacaktır. Bu, “*düzenbozucu seküler eleştirinin*” ve eleştirmenin uğraşıdır.

Yukarıda belirtilen çerçeveden değerlendirildiği şekliyle tezimde uygulayacağım bakış açısı Saidci olacaktır. Ancak şunu belirtmek isterim: Edward Said’in “*secular ciriticism*” olarak kastettiği mesele sadece bu yukarıda tarifini yapmaya çalıştığım bakış açısı/yöntemin ötesinde, çok daha önemli anlamları ve derinliği olan, “*seküler*” kavramını bir kaydırma (displacement¹⁹) ile açıklayan niteliktedir. Said’e göre

¹⁹ “*Displacement*”, ilk defa Amerikalı dil bilimci Charles F. Hockett tarafından insanın kullandığı dilin (konuşmanın) hayvanların iletişim yöntemlerinden ayrılan yönlerini araştırırken tespit ettiği bir kavram olarak ortaya çıkar. Hockett insanın iletişim yollarından biri olan dili kullanırken yararlandığı unsurları şematize ederek bunları 13 farklı özellik (“*13 design features of language*”) altında toplar. İnsanın dil kullanarak iletişim kurarken kullandığı ve kendisini, tüm hayvan gruplarından ve özellikle diğer primatlardan ayıran en önemli 4 özellikten biri olan “*displacement*” özelliği, onun konuştuğu anda ve içinde bulunduğu mekandan farklı yer ve zamana ait (ve aynı anda ikisine de ait) anlatılarda bulunabilme becerisi olduğunu belirtir. (İlginç ve şaşırtıcı olan, bu özelliğin insandan başka sadece ve sadece arılarda (yapılan araştırmalarda arıların kovanda yaptığı uçuş/dans ile farklı yerleri işaret

“*seküler*” kavramı sıklıkla kullanılan anlamıyla, dinî ve dünyevî meselelerin birbirinden ayrışmasına (-ki bu tezin yapacağı değerlendirmelerde kullanılacak tanımlardan biri olacaktır-) tam olarak işaret etmez. Elbette “*düzen bozucu seküler eleştiri*”, anlamlandıracağı metne bu açıdan da bakmaktadır. Fakat Said bu anlamıyla “*seküler*” kavramını birçok sosyal-politik meseleyi de kapsayacak şekliyle (-ve “*displacement*” kavramının da yardımıyla farklı alanları, zamanları, yerleri, sürgünleri, kopuşları ve bu kopuşlar sonunda meydana gelen köksüzlüğün sosyopolitik temellerini ve sonuçlarını da göz önüne alacak aşkın bir şekilde -) tarif eder.

Said’in “*seküler eleştirisini*” için Aamir Mufti²⁰ öncelikle bunun bir inanmama hali olduğunu, bu inanmayışın sadece dinî kavram ve unsurları değil aynı zamanda dünyevî her türlü “inanış/bilme” şeklini ve zamanda ve mekanda donmuş kalmış, hareketsizleşmiş, sistemikleşip dogmalaşmış “inanış/bilme” halini de kapsadığını söyler. Bu nitelikteki bir “inanış/bilme” kendi içinde yaratacağı ve tekrarlayarak

edebiliğinin kanıtlandığını belirterek) olduğunu da ekler.) Bu dil bilim teorisi ve özellikle her bir “*dil özelliğinin*” resimli anlatımı için, bkz. Hockett, Charles F., “*The Origin of Speech*”, Scientific American, Vol. 203, September 1960, p.88-97. Ancak benim burada kullandığım “*displacement*” kavramı da yine “*displaced*” edilerek (yani kaydırılarak, kontekstinden çıkartılarak, yerinden edilerek) edebiyat alanında da yararlanılan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Edebiyat alanındaki anlamıyla “*displacement*” özellikle post-kolonyal edebi metinlerde karşımıza çıkan yurtsuzlaşma, köksüzleşme, dilini, vatanını, geleneklerini, ailesini ve toplumunu terk eden anlatılarda kültürel yabancılaşmayı işaret eder. Bunun da ötesinde “*displacement*”, daha da genişletilebilen bir kavramlaştırma ile, “anne karnından kopuşa ve bu sürecin yaratacağı yabancılaşma-farklılaşma” düşüncesine kadar sembolik olarak anlamca geri götürülebilir. Kavramın tarifinde mutlaka dikkat edilmesi gereken öz, bir “*ilk yerden*” yahut “*temel kimlikten*” kopuştur. Kavramın edebiyat alanındaki tanımı için, bkz.

<<https://www.thenews.com.pk/tns/detail/562972-displacement-literature>> (27.07.2021). İşte Said’in 1978 yılında yayınladığı ve dilimize “*Şarkiyatçılık, Batı’nın Şark Anlayışları*” (“*Orientalism*”) başlığıyla çevrilen eserinde de tanımladığı ve neredeyse tüm kariyerinde üzerinde durduğu sürgün ve yurtsuzluk kavramlarının da temeli bu dilbilimsel teori terimiyle açıklanabilir.

²⁰ Mufti, Said’in eserleri üzerinde yapılan tartışmalarda genellikle “*Şarkiyatçılık*” kitabının ve burada yer alan kavramların çokça tartışıldığını ancak “*şarkiyatçılık*” kavramının temelinde yer alan “*seküler eleştiri*” kavramının üzerinde çok durulmadığını belirtir. “*Seküler eleştiri*”nin bu sebeple daha fazla aydınlatılması gerektiğini düşünerek kaleme aldığı iki önemli makalesi vardır. Mufti, Aamir R., “*Critical Secularism: Reintroduction for Perilous Times*”, in: boundary 2, 31:2, 2004, Duke University Press, s.1-11. (Mufti, 2004) ve Mufti, Aamir R., “*Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture*”, in: Critical Inquiry, Autumn 1998, Vol.25, No:1, p. 95-125.

aktaracağı her hususu kültür kavramı içinde eritecektir (Mufti, 2004:3). Bu şekilde oluşan bir kültür ise kendine bağımlılığı, bu bağımlılık “üstün kültür, yüksek ulusal kültür, başat medeniyet” gibi kavramları üretecektir.

Bu şekliyle kültür hem kendi içinde hem de diğer kültürlerle olan ilişkilerinde bir hiyerarşik otorite yapısına dönüşebilecek ve bu durum yenilenerek şekil değiştirmiş ve bu sebeple de tekrarlanmış bir “dinî” karakter kazanacaktır. Neden dinîdir? Çünkü eski anlatılar, inançlar ve bunların yarattığı sistemsel dogmalara olan bağımlılık ve inanç ve bunların aktarım şekilleri kemikleştikçe, gerçek anlamıyla dinden uzaklaşmış olsalar bile, yine dinî dogmatizm, şekilcilik ve tek seslilik halinin bir benzeri olarak karşımıza çıkarlar. Bu “üstün, başat medeniyet” şekli de kendi sosyal ve kültürel dokusuna ve etkileşim içinde olduğu diğerlerine, bu nitelikteki bir medeniyetin kendinden menkul kuvveti/otoritesi oranında etkiler bırakır. İşte “*seküler eleştiri*” bu şekildeki bir “başat medeniyet” kavramına sürekli bir başkaldırıyı ve eleştiriye hedefler.

Mufti, Said’in sosyal nitelikli olan her şeyin seküler olduğunu belirttiğini aktarır (Mufti, 2004:4). Bu yüzden “*seküler eleştirinin*” çok dikkatli bir şekilde sosyal hayatın dokusunu sürekli analiz etmesi gerektiğini ve böylece toplumun zıtlıklarını ve karmaşıklığının edebiyata yansımış şekillerini görebileceğini bildirir. Bu aynı zamanda kendi içinden çıktığı kültürün sınırlarını aşmayı ve tüm dünyayı böyle bir bakış açısıyla değerlendirmeyi, öz-kültür, millet, ulus, medeniyet kavramlarının ötesinden insanlık hallerine bakmayı gerektirir. Mufti’ye göre Said, “*seküler eleştirisini*”, aynı zamanda çeşitli kaydırmalarla (“*displacement*”) şekillendirmekte ve dinen öngörülen bu dünyadaki hayatın ötesindeki hayattan korkmama fikrini, “bir

diğerinden, farklı olandan korkmamaya”, farklı olanı, “yabancı” kabul edileni bağlayan tüm çevresel faktörlerle değerlendirerek bu korkuyu yenmeye kadar götürür. Şu halde “*seküler eleştiri*”, “farklı olanın” anlaşılması ve yakınlaştırılması için de kullanılan bir bakış açısıdır. Said’in, işte bu “yabancı, yurtsuz, sürgün, temelsiz olanı” korkusuzca anlama ve içselleştirme tavrının kökenlerini, Auerbach’ın İstanbul sürgününde kaleme aldığı ve batı edebiyatını, batının tam karşısı “doğu” kültürü ve “yoklukları” içindeyken kavramlaştırdığı “Mimesis” eserine, Yahudi katliamları ve sürgünlerini kendine konu edinişine, Filistin’den kendi sürgününün açıklamasına verdiği önemden de anlarız (Mufti, 2004:5). “*Seküler eleştiri*” bu haliyle sınırlar ötesi bir sosyal, politik, tarihsel olgular bilgisini ve bunlara olan sempatiyi ve şefkati içerir.

Ancak Said’in “*seküler eleştirisi*”nin merkezinde yer alan bu toplumsal ilişkiler dokusunun, bunun altında yatan sosyal, politik, tarihî, hukuksal olgular ve kavramlar vasıtasıyla incelenmesi ve bunu yaparken de başat medeniyet ve onun yaratıp nesilden nesile aktararak dogmalaştırdığı kültür unsurlarının bir “ulus” fikrini de beraberinde getirdiği görülmektedir.

“Millet-Ulus” kavramlarına Said, “*düzen bozucu seküler eleştiri*” tavrı nedeniyle karşı çıkılması gerektiğini bildirir. Bruce Robbins²¹, bu konuya ilişkin olarak Said’in “*seküler eleştirisinin*” işte bu aidiyet ve coğrafi sınırlar içinde belirlenmiş kimlik kavramlarına da karşı olduğunu, zira bu millet-ulus-ortak kimlik kavramlarının da otoriter kuvveti ve dogmaları hayata geçirerek sadece yaratacağı “kültür alanından” değerlendirme yapmaya yarayacağını ve bu gücüyle de çevresine karşı

²¹ Robbins, Bruce, “*Secularism, Elitism, Progress and Other Transgressions: On Edward Said’s ‘Voyage In’*”, in: Social Text, Autumn (1994), No:40, s.27.

duyarsızlaşacağını belirtir.

Said'in Filistin meselesinin kuvvetli bir destekçisi²² ve ABD'de bu konuda yaşadığı dönem ve çevre içinde en büyük taraftarı ve tartışmaları açan kişisi olarak rol oynadığını da düşündüğümüzde²³, ulusalcılığa ve milli harekete karşı çıkışı ve eleştirisinin, yazarın en büyük çelişkisi olduğunu görmek mümkündür. Fakat kendi içinde tutarlı olabilmek ve yine Batı merkezli sistemik dünyada entelektüel varlığını sürdürebilmek için "ulusal-milli" kavramlarına da büyük eleştiri yönelttiği ve "seküler eleştiri" kavramını bu yönde geliştirdiği varsayımını ileri sürebilirim.

Ancak ben özellikle "ulusal-milli" kimlik kavramının "seküler eleştiri" açısından Said için de önemli olduğunu, esasen Said'in kastettiği "ulusal-milli" kavramlarının daha çok emperyal kuvvetler olan İngiliz, Amerikan, Fransız uluslarının ve milli kültürlerinin bu "ulus-milli kimlik" kavramlarını bir sömürü aracı şeklinde kullandıkları ve bu kavramların da "hakim olmaya çalıştıkları halklar üzerinde devamlı bir kontrol ve iktidar sağlama işlevi²⁴" olduğunu düşünüyorum. Bu sebeple Said'in "seküler eleştiri" kavramını ve bu kavramın içeriğini, emperyal devlet ve kültürler için ve onların kendi ulus ve milli kültürlerini bir endoktrinasyon aracı

²² Said bu konuya özellikle çok bağlıdır ve Amerika'da tartışmaların da öncüsü konumundadır. Filistin meselesi üzerine yazdığı çeşitli makale ve kitaplarındaki bölümlerden başka sadece bu meseleye hasrettiği "The Question of Palestine", "After the Last Sky" ve "Blaming the Victims" başlıklı, bazılarını ortak yazarlar ve fotoğrafçılarla şekillendirdiği üç önemli kitabı da vardır.

²³ Bununla ilgili olarak Bruce Robbins'ın makalesinde (Robbins, 1994, s:26 ve 27) kendisinin de alıntı yaptığı Jennifer Wicke ve Michael Sprinker'ın Said'le yaptıkları röportajda Said'in "seküler eleştiri" ve "seküler çalışmayı" her türlü ulus-millet kavramından soyutlayarak, arındırarak yürütmeyi tercih ettiğini görürüz. Said'e göre ulus-millet kavramları tribal, coğrafi ve homojenik bir kimlik yarattıkları için kabul edilemez. (Said, Edward, "Edward W. Said: A Critical Reader", ed. Michael Sprinker, (London, Blackwell, 1992), p. 232-233; ve özellikle Said'in kendi karmaşık unsurlardan oluşan "ulusal kimliği"ne ilişkin olarak açıklamaları için, bkz. Said, Edward W., "İktidar, Siyaset ve Kültür: Söyleşiler", Hece Yayınları 2016, s.277-293.

²⁴ Said, Edward W., "İktidar, Siyaset ve Kültür: Söyleşiler", Hece Yayınları 2016, s.282.

olarak kullanmalarını eleştirmek için ulus-millet kavramlarına da karşı çıktığına inanıyorum.

Ancak Türk Bağımsızlık Savaşı ve Devrimleri'nin de aynı doktrinlere karşı olan karakteri dolayısıyla ben böyle bir tutumu benimsemeyeceğim. Ulusalcılığın da her ülke, kültür ve coğrafyada aynı anlamları taşımadığını ve aynı fonksiyonları yerine getirmediğini belirtmek ve bu sebeple de batı dışı kültür dünyası için korunması önemli bir kavram olarak savunulması gerektiğinde ısrarcı olacağım. Bu düşüncemi de seçtiğim romanlar üzerinde yapacağım yakın okumalarla laik/seküler düzenin, ulusalcı bir siyasi-toplumsal ve hukuk sistemine (nihayetinde yeni bir kültür sistemine) nasıl ihtiyacı olduğunu, böyle bir sistemde nasıl varolabileceğini göstererek ispat etmeye çalışacağım.

III. LAİK VE SEKÜLER KAVRAMLARI VE TÜRK HUKUK DÜNYASINDA KAVRAMLARIN GELİŞİMİ

Buraya kadarki açıklamalarımızda iki önemli kavramın tanımını henüz yapmadık:

“**laik**” ve “**seküler**”. Bu kavramlar dilimizde her ne kadar birbirleri yerine kullanılagelse de yine de tarihsel ve sosyo-politik arka plan, kaynak metinler ve bilimsel değerlendirmeler açısından farklılık gösterdiğine dikkat etmek gerekir. Dilimizde kullanılan “laik” teriminin etimolojik kökeni yunanca *laos* kelimesinden gelir ve karşıt anlamı *klerikos*'tur²⁵. Dinî müesseseler ve bunlarla bağlı olanlar anlamına gelen *klerikos* teriminin karşısında yer alan *laos*, “halktan olan, halk” anlamını taşır ki, bu zıt anlamlılık ilişkisi içinde belirleyici olan husus, kiliseyle (dini

²⁵ Pena-Ruiz, Henri, “Qu'est-ce que la laïcité?”, Ed. Gallimard Folio Actuel 2003, s.21, vd.

bir kurum ile) idari anlamda bağı olup olmamaya dayanır. Buna göre halktan olup da herhangi bir dinî görevi, kilise hiyerarşisi içinde herhangi bir ünvanı ve genel anlamıyla kurumsal ilişkisi bulunmayanlar *laos* grubunun içine girer. Fransızca “laïc” kelimesi ise ilk defa 13. yüzyılda kullanılmaya başlanmış ve sınıf olarak din erkanına dahil olmayan kişileri işaret etmiştir.

Böyle bir etimolojik kökenden çıkan anlamıyla “laos-laïc-laik” kişi, herhangi bir yönüyle, özelliği, ait olduğu düşünülebilecek herhangi bir sınıfı ve böylece sahip olabileceği herhangi bir ayrıcalığı sebebiyle değil, sadece dinî kurum, müessese ve hiyerarşi içinde yer almayan “halk insanı” olmasıyla anlam ifade eder. Bu yönden *laos*, birbirleriyle somut, soyut, maddi veya sembolik bir çıkara sahip olmadan, bu çıkarlardan bir diğeri hilâfına veya zararına faydalanmadan ve böylece de olası bir ayrımcılığa tâbi olmadan yaşayan topluluk anlamına gelir²⁶. Böyle bir halkın (yahut dini müessese ile bağlantısı olmayan grubun) en büyük özelliği kendi içinde eşit ve özgür ve dinî örgüt karşısında da imtiyazsız olmasıdır.

Yukarıdaki tanımdan hareketle laik olan halkın kendini tanımlarken kullanabileceğimiz dinî, ruhanî her türlü imtiyazdan gayrılık halinin yarattığı eşitlik ve özgürlük fikri, siyasi bir yapı olarak topluluğun (toplumun) bireylerinin üzerinde inanca (yahut inançsızlığa) dayalı herhangi bir kısıtlama, ayrımcılık yahut zorlamanın da olmayacağını garanti eder. Dinî müesseselere idarî yahut başka herhangi bir mensubiyet bağı ile bağlı olmayan topluluğun manevî dünyasına ait herşey topluluk bireylerinin “özel alanında” kalacaktır. Böylece kolektif alan (kamu alanı) dinî bağların etkisini göstermediği bir alan olarak belirecektir.

²⁶*Id.*, s.21.; Özkul, Fatih, “Anayasalarımızda laiklik ilkesi”, Ankara Barosu Dergisi, 2014/4, s. 276.

Dilimizde kullanılan “seküler” kelimesinin etimolojik kökeni ise yine latince olup *sæculum*’dur. Bu terim zamansal bir dönem, kuşak, silsile, halefiyet kelimeleri ile tanımlanabilir. Hristiyan dinî öğretisine göre *sæculum*, biz insanlar için ölümümüzle son bulan ve yaşadığımız bu dünyada geçirilen zamanı niteleyen bir terimdir²⁷. Bu niteliğiyle *sæculum*, dünyevi zaman kavramıyla bağdaşmayan ve insanın dışında ve ötesinde varolan Tanrı’nın hükmettiği dünya dışı sonsuzluğun zıt anlamı olacak şekilde dinî öğretilerde konumlanır. Şu halde “seküler” olan, bu yeryüzünde geçirilen dine yabancı (lâdînî) dünyayı işaret ederken aynı zamanda dinî-kutsal-ruhanî olanın ve selamete erilecek zaman ve yerin dışında kalanı tanımlar (Quack, 2017:24).

“Seküler” kavramı zaman geçtikçe yukarıda açıklanan anlamının da ötesinde anlamlara da bürünmeye başlamış ve Avrupa’da 19. yüzyıla gelindiğinde toplumun farklı sosyal tabakaları arasında çeşitli yorumlar ile de açıklanır olmuştur. Buna göre, bir taraftakiler “seküler olanı”, toplum hayatında dinî hakimiyetin bariz bir şekilde azalması ile dinin toplum üzerindeki haksız ve mantık dışı tahakkümünden bireyleri özgürleştiren yönüyle tanımlarken, diğer taraftakiler için söz konusu kavram, ahlak ve değerlerin kaybı ve zaafa uğraması sebebiyle oluşan olumsuzlukları ifade etmeye başlamıştır. Hiç şüphesiz bu durum siyasi olarak da kamplaşma yaratmış, yukarıdaki görüşlerden ilkinin savunanlar “liberaller” kanadını ve ikinci görüşte olanlar da “muhafazakarlar” kanadını oluşturmuştur. Bu anlamlandırma farklılığı ve buna bağlı

²⁷ Quack, Johannes, “Identifying (with) the secular, Description and Genealogy”, in: The Oxford Handbook of Secularism, ed. By Zuckerman, P., and Shook, J.R., Oxford University Press, 2017, s.23 (Quack, 2017).

politik tutumlar Batı’da ortaçağdan itibaren dinler ve mezhepler savaşları ile şekillenmiş ve nihayetinde bir “kültür savaşına”²⁸ da dönüşmüştür (Quack, 2017:24).

Şu halde “seküler” terimi dünyevî zamanın ve gereklerinin, bu dünyaya ait hayatın anlamının ve ihtiyaçlarının din tarafından cevaplanamaz hale gelmesi üzerine dinî kural, kaynak ve dogmalardan özgürleşen toplumsal hayatın halleri ve çeşitli yönlerini tarif etmek için kullanılır olmuştur²⁹.

Tezimiz için önemli olan husus “**laik**” ve “**seküler**” terimlerinin ifade ettiği anlamları mümkün olduğunca net bir şekilde tespit edebilmek ve bu anlamlar açısından konumuz romanların tahlilini yapabilmektir.

Bu amaçla yukarıda kısaca belirtilen tanımlar ışığında ilk tespitimiz, “laik” kavramının kamusal alan³⁰ olarak ifade edebileceğimiz toplum içi bireysel ilişkiler ve devlet ile toplum ve birey ilişkisinin kurgulandığı, cereyan ettiği ve gözlemlenebildiği alan içinde, bu ilişkileri yöneten ve kaynağını sadece insan iradesinden alan, dünyevi devletin organları vasıtasıyla uygulanan ve din dogmalarından arındırılıp bunlardan bağımsız hale gelmiş hukuk kuralları çerçevesinde oluşmuş bir yapıyı ifade eder.

²⁸ Böyle bir “kültür savaşının” aldığı şekiller ile ilgili olarak, bkz. Asad, Talal, “Sekülerliğin Biçimleri, Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik”, Metis Yayınları 2007, s.12 vd.

²⁹ Yılmaz, Beyza, “Kurumsal Sekülerizm Modeli Olarak Laiklik”, Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi, Cilt:5, Sayı:1, Nisan 2019, s.42.

³⁰ “Kamusal alanın” Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennet tarafından verilen tariflerinin karşılaştırmalı bir incelemesi için, bkz. Biçer Olgun, Hülya, “Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennett’in Kamusal Alan Yaklaşımları”, in: Sosyolojik Düşün, 2 (1), 2017, s:45-54. Türk Anayasa Mahkemesi kararlarında “*kamusal alan*” kavramının tartışması için, bkz. Asrak Hasdemir, Tuğba, “Zorlu Bir Tanımlama Çabası: Kamusal Alan ve Anayasa Mahkemesi Kararları”, in: Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi, (5), 2006, s:183-203.

Şu halde “laik” olan, birey-birey ve birey-devlet ilişkileri açısından siyasi meşruiyetini lâdînî hukuk aracılığıyla oluşturan sosyo-politik ortamdır³¹. Bu açıdan “laik” olanı belirleyici unsuru, toplumsal ilişkileri düzenleyen kuralların sadece insan iradesinden kaynaklanmasına olan ihtiyaçta, Tanrı’nın inayetine, gücüne ve egemenliğine bağlı olmayan, onunla egemenliği paylaşmayan yeryüzü otoritesinin (devletin) şekillenmesinde ve genel olarak bunların temelinde yatan ve herkese eşit şekilde uygulanan³² hukuk kurallarının dünyevîleşmesinde görmekteyiz. Hukuk kuralları bu özellikleri ile “laik” olanı tespit edecek yegane ölçüt olacaktır.

Yukarıdaki açıklamalarımızı berraklaştırabilmek ve bu kavramdan hareketle inceleyeceğimiz romanlarda kullanabileceğimiz temel kıstasları belirleyebilmek için söz konusu kavramın bağlamını (kontekstini) görmeye ihtiyacımız olacak. Bu sebeple aşağıda, “laik” kavramını ülkemiz bağlamına iliştermeye çalışacağım. Ancak bunu yaparken özellikle “hukuk yapma tekniği” açısından değerlendireceğimi,

³¹ Bu anlamıyla Fransız tipi (ve dolayısıyla onu örnek almış olan Türk tipi) laikliğin de zamanla tanımının değiştiği, sosyal, politik ve haklar (hukuk) açısından değişen Fransız toplumunun geçirdiği evreler sürecinde “laiklik” kavramının aldığı şekilleri üç ana grup altında: 1. devlet egemenliğinin mutlak otorite olduğu ve farklı din/mezheplerin, devletin onları tanıdığı nispette ve devletten bağımsız olarak faaliyetine devam ettikleri “*hukukî beraberlik dönemi*”; 2. her türlü din/mezhep öğreti ve dogmasının üzerinde ve bunların ötesinde bir politik düzenin yaratılması için gerekli laik ahlak ve bu ahlakın temelinde yatan “*mükemmelleşebilmek için özgürlük*” (dinden özgürlük) düşüncesini toplumsal eğitimle (laikleşen eğitim sistemiyle) haklar ve görevler dengesi ile kurumsallaştıracak, dinden, eğitimsel ve sosyal anlamda kopuşu sağlayan “*ayrılıkçı laiklik dönemi*”; 3. ve nihayet Mayıs’68 olayları ve sonrasında islâmî azınlıklar problemlerine boğulan Fransız hükümetinin bu dönemlere kadar sadece devletin Hristiyan mezhepleri ve Musevî cemaati ile olan ilişkilerle yüklü ve yüzyıllar boyu “kopuk ama birlik içindeki” yapısından islâm ile çakıştığı ve çözümlemekte zorlandığı laiklik anlayışını temsil eden “*ortaklaşma dönemi*”, olarak özetleyen görüş için, bkz. Baubérot, Jean, “Sociologie historique de la laïcité: une entreprise impossible?”, Archives de science sociales des religions, 184, octobre-décembre 2018, p.159-166.

³² “Herkese eşit şekilde uygulanan hukuk kuralları” ile ifade edilmek istenen kavramın ayrıntısı için, bkz. Ortaylı, İlber, “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketleri Üzerine”, in: Ümit Y. Doğanay’a Armağan, C.1, 1982, s.495-509. Ortaylı’ya göre çeşitli din ve inanca mensup grupların tolere edilmesi veya toplum hayatının düzenlenmesinin dinî kaynaklar dışındaki hukuk normlarına dayanması “laik” olarak adlandırılrsa da bu yeterli değildir. Esas önemli olan monist bir yönetim düzeninin olduğu, her din ve cinsiyete eşit kuralların uygulandığı bir hukuk mevzuatı ile şekillenen toplum yapısına “laik” denebileceğidir. Toplumda her dinî cemaat aynı yasalarla yönetilmiyor, kadın ve erkek için dinî inanca dayalı farklı düzenleme ve normlar varsa ve hatta sadece bazı sınıflar için (ruhban sınıfı gibi veya yönetici elit sınıf için) imtiyazlar bulunuyor ve bunların meşruiyeti de tanrısal kaynağa dayandırılıyorsa o toplumda “laiklikten” bahsetmenin mümkün olmadığını belirtir. İlber Ortaylı’nın yeterli bulmadığı laiklik tanımının bir örneği için, bkz. Berkes, Niyazi, “Teokrasi ve Laiklik”, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı 2021, s:28.

“hukuk kurallarının içeriğinin” döneminde etkin ve etkileşimde bulunulan çevre kültürler ve hukuk düzenlerinden de etkilendiği gerçeğini mutlaka akılda tutmak gereği vardır.

Tarihimizde Orta Asya Türkleri’nden başlayarak Osmanlı İmparatorluğu’na uzanan ve nihayet Türkiye Cumhuriyeti’ne kadar gelen devlet kurma ve idare etme kültürüne ve buna kaynaklık eden hukuk yapılarına baktığımızda karşılaştığımız en dikkat çekici özellik, İslamiyet öncesi ve sonrası dönemlerdeki tüm Türk devletlerinde “Devlet”in temelini, idaresinin ve yönetiminin büyük ölçüde (ve neredeyse münhasıran) yöneticinin (hakan, han, kağan, sultan, padişah, millet meclisi) koyduğu kurallara/kanunlara dayanmasıdır³³. Bu kanunların en büyük özelliği de dini kurallardan ziyade yöneticinin idare erkinden kaynaklanmasıdır.

İslamiyet öncesi Türk devlet idaresi hakkında en önemli kaynak olan Orhun kitâbelerinde gözlemlediğimiz unsur, egemenliği Tanrı’dan alan Hakan’ın kendi hakimiyeti ve bağımsızlığını ifade etme şekli olarak “*töre*” (kural, kanun) koymaya verdiği önemdir³⁴. Devlet töre yapan/koyan Hakan ile vardır ve bu törelerin kaynağı da steplerdeki kavimlerin yüzyıllık gelenekleri ve eski devlet prensipleri ile zamanın gereklerine göre beliren uygulamalardır. Böylece hanlık hukuku devletin esas belirleyicisidir ve Tanrı’dan ve dinî inanıştan âzâde bir özellik arzeder.

³³ İslamiyet öncesi ve sonrasındaki Türk siyaset ve hukuk sisteminin tarihi değerlendirmesi için, özellikle bkz. İnalcık, Halil, “Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adalet”, Eren Yayınları, 2000. Özellikle Yusuf Hâs Hâcib’in “Kutadgu Bilig” eserinden hareketle, Türk kültürünün yazılı zengin kaynaklarını bulabildiğimiz Uygur devri eserlerinde ve Karahanlı Türk Devleti’nin Hint-İran İslâm medeniyeti ve devlet kültürüyle etkileşiminden doğan siyasi yapılaşmadaki kural yaratma (kanun yapma) kültürünün gelişimi ve değerlendirmesi için, bkz. İnalcık, Halil, “Kutadgu Bilig’de Türk-İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri”, in: Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adalet, Eren Yayınları, 2000, s. 11-23.

³⁴ İnalcık, Halil, “Türk-İslam Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği”, in: Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adalet, Eren Yayınları, 2000, s.29. (İnalcık, 2000)

Özellikle İslamiyet'in Türkler tarafından kabulünü takip eden dönem içinde islâmın hem kamu hayatı hem de bireyler arasındaki ilişkileri şekillendiren tek kanun olarak kabul ettiği şerî'atın başatlığını gerek Osmanlı öncesi Türk devletleri gerekse Osmanlı idaresi kendine özgü (*sui generis*) bir şekilde yorumlamıştır. Bunda hiç kuşkusuz Orta Asya Türk geleneklerinin ve daha düzenli devlet güçleriyle şekillenen Uygur ve Karahanlıların etkisi vardır. Bu şerî'atı aşan yorum ve böylece oluşan hukuk düzenini belirleyen prensip “*örf, yani hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak şerî'atın şumûlüne girmeyen alanlarda devlet kanunu koyma yetkisidir*” (İnalcık, 2000:27). Hükümdar, Tanrı'nın yeryüzündeki uygulayıcısı olma özelliğinden bu yönüyle ayrılmakta ve devlet idaresini ilgilendiren meseleler açısından tek yetkili olarak kural yaratma kuvvetine sahip olmuştur.

Bu yetkiyi kullanım şekli de önemlidir, zirâ örf teriminin temsil ettiği her iki anlamı da sultan kendi bünyesinde bir araç olarak elinde bulundurmakta ve hem *örf-i sultanî* hem de *örf-ü âdât* ile kanun yapabilmektedir. *Örf-i sultanî* olarak tanımladığımız devlet işlerinde sultanın doğrudan kanun yapabilme kudreti ile *örf-ü âdât* olan, halk arasında uygulanagelen (-ve bugün de kullandığımız anlamıyla-) örf-gelenek ve âdetlerden hareketle bunlara kendi iradesini de katarak kanonize eden (hukuk kuralı olarak tebâyı bağlayıcı nitelikte kural yapan) güç, şu halde şerî'attan bağımsız olarak hükümdarın tekelindedir (İnalcık, 2000:27). Bu yönüyle Türk hükümdarları, “*kendi iktidarına ortak veya onun üstünde bir otorite tanımayan mutlak karakterini daima saklamıştır*” (İnalcık, 2000:28).

Devlet hukukunun oluşturulması söz konusu olduğunda üç ana kaynak mevcuttur. Yukarıda yaptığımız açıklamaların da ışığında görülür ki ilk kaynak nesiller boyunca

halk tarafından oluşturulmuş, uygulanmış ve riayet etme bilincinin yerleştiği (bir Roma Hukuku terimiyle ifade etmek gerekirse: *opinio necessitatis*) yerel örf ve âdetlerdir. Sultan bunları kanun haline getirmekle bu kurallara hukukilik vasfını kazandırır. Bu açıdan bakıldığı zaman aslında hükümdarın fonksiyonu, yerel âdetleri devlet hukukuna çeviren ve bu sebeple “dünyevî otorite” olarak tanımlanabilecek anahtar olma niteliğinde yatar³⁵. İkinci olarak sultanın dünyevî otoritesi “*eski İran ve Türk kaynaklarından gelen uygulamaları ve kavramları devlet hukukuna dönüştürmekte yatar*” (İnalcık, Din ve Devlet, 2000: 45). Nihayet günün ihtiyaçlarına cevap veren ve ferman şeklinde çıkarılan kurallar zamanla kanun niteliği kazanır. Şu halde Osmanlı Devleti kamu düzeni, hükümdarın devlet işleri için var olan kuralları (bir nevi yerel içtihatları) kendi mutlak ve dünyevî iradesini kullanarak devlet otoritesi içine dercetmesiyle şekillenir³⁶.

Ancak elbette örfî hukukun unsurları, kullanılış biçimi ve uygulama alanının sınırları da açık bir şekilde bellidir. Buna göre, öncelikle şerî’at dışı bir durumun varlığı (yani şerî’at alanına girmeyecek bir konunun düzenlenme ihtiyacı), örf kuralının konulacağı alanda yaygın bir âdetin (gelenek-göreneğin) veya kıyâsa esas olacak bir genel anlayışın bulunması, hükümdarın bu konuda bir iradesi ve mutlak surette genel düzenin bu nitelikteki bir düzenlemeyi gerektirmesi önceliklidir (İnalcık, 2000:28).

Ancak bu durumlarda sultan kendi mutlak iradesi ile kanun yapabilecek, kural koyabilecek ve bunun uygulanmasını gözetebilecektir.

³⁵ İnalcık, Halil, “Şerî’at ve Kanun, Din ve Devlet”, in: Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adalet, Eren Yayınları, 2000, s.45. (İnalcık, Din ve Devlet, 2000)

³⁶ Bu konuda Barkan, “*Bu itibarla, kanunnâmelerin meşgul olduğu hukuk sahası hukuk ulemasının yahut hakimlerin elinde doğup büyümüş bulunan bir mesele veya içtihat hukuku sahası olmayıp açıkça ve serbestçe kanun koyma yoluyla ve emirnamelerle teşekkül ve inkişâf eden müsbet bir hukuk sahasıdır. (...) (B)u sahada emir ve kanun koyma yoluyla yapılan bir müdahalenin meşru ve isabetli olduğunu dini bir otorite ile de tasdik ve teyit (edilir).*” demiştir. Barkan, Ömer Lütfi, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şeriliği Meselesi, in: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, 11(3-4), s: 218-219.

Örfî hukukun yaratılabilmesi açısından şerî’atın³⁷ kapsamının nereye kadar ve nasıl genişletilebileceği meselesi de önemlidir. İslam fâkihinin şerî’atı yorumlarken kullandığı kuralların kıyas³⁸, icmâ³⁹, istihsân⁴⁰ ve istislâh⁴¹ olduğu gözönüne alındığı vakit genel olarak ulemânın toplumun ve devletin ihtiyaçlarına cevap vermeyi gerektiren meselelerde istihsân prensibine yani cemaatin genel menfaati ilkesine başvurarak meseleleri yorumladıkları ve böylece de hükümdara şerî’at alanında yer açabildikleri gözlemlenmektedir (İnalcık, Din ve Devlet, 2000:40). Yani toplumun ihtiyaçları ve kamusal alana özgü meselelerin halli ve devletin devamlılığı için ulemâ sınıfı hükümdarın hukuk yaratmasına imkan verecek şekilde yorum yapabilmekte⁴² ve böylece Sultan’ın hukuk yaratma faaliyeti ile dünyevî egemenliğini onaylamaktadır.

³⁷ Şerî’at sayılan hukukun hiçbir zaman bir medeni hukuk ya da bir devletler hukuku gibi yasallaşmadığı ve “şeriat kurallarının aslında fâkihlerin yapıtlarında çağın hukuk düşüncesi kurallarınca dinsel hak ve ödevlerin ülküselleştirilmiş modelleri ve bu yönüyle özel hukukun sadece yaptırım aracı olduğu” ve bu yaptırım fiksiyonu (faraziyesi) ile Müslümanların günlük yaşamını şekillendirdiğine ilişkin olarak, bkz. Berkes, Niyazi, “Teokrasi ve Laiklik”, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı 2021, s:31.

³⁸ Fıkıhta kıyas, mantıkta kullanıldığı anlamın yanında esas olarak bir akıl yürütme biçimi olan temsili (analoji) ifade eder. (TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kiyas> (1.8.2021).

³⁹ Bir hususta ittifak, aynı görüşte birleşme. Fıkıh usulünde icmâ ana hatlarıyla, “Muhammed ümmetinin (müctehidler) onun vefatından sonraki herhangi zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri” şeklinde tanımlanır. (TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/icma> (1.8.2021).

⁴⁰ İslâm hukukunda farklı hükümlerden birini kaynaklardaki sağlam delil ve belgelere dayanmamakla birlikte uygulamadaki kolaylığını dikkate alarak tercih etmek. Fıkıh usulünde müctehidin bir meselede icmâ, zaruret, örf, maslahat, gizli kıyas gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan ve ilk hatıra gelen çözümünden vazgeçmesi ve hukukun amacına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesi şeklinde özetlenebilen yöntemin adıdır. (TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istihsan> (1.8.2021).

⁴¹ Özellikle şer’ân onaylandığına veya reddedildiğine dair bir delil bulunmayan maslahata göre hüküm verme yöntemini ifade eden fıkıh usulü. Buna göre “kaynaklardan hüküm çıkarmada izlenen yöntem” mânasında şer’î delillerden birinin adı olup nasların kapsamına girmeyen ya da kıyas yoluyla nasta düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fikhî bir meselenin hükmünü şer’ân itibar edilebilir maslahatlara ve İslâm fikhinin genel ilkelerine göre belirleme yöntemini ifade eder. (TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istislah> (1.8.2021).

⁴² Ulemâ’nın böylece devlet örgütlenişi içinde tutulmuş olduğuna dair, bkz. Berkes, Niyazi, “Teokrasi ve Laiklik”, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı 2021, s: 74.

Bu özelliklere baktığımızda kamusal alanın, yani devlet iç işleyişi ve devletin tebâsıyla olan ilişkilerinin, bu ilişkileri düzenlemek ve böylece koyulacak kuralların uygulanmasını temine yönelik yaptırımların düzenlendiği alanın hükümdarın kontrolünde olduğu, buna karşın söz konusu alan dışında kalan bireye ait halleri ve bireyler arası ilişkileri şerî'at kurallarının yöneteceği açıktır. Böyle bir ayırımın kamusal alan olarak nitelendirdiğimiz yönünde vergi sisteminin düzenlenmesi, vergilerin koyulması, toplanması ve buna ait en önemli Osmanlı kurumlarından tımar sisteminin ve teşkilatının yapılandırılması, arazi tasarrufuna ilişkin tüm düzenlemeler ve devlet idari katına mensup “askeriye sınıfının⁴³” işleyişi gibi meseleler örfî hukuk⁴⁴ alanına girerken, tebânın bireysel hallerine yönelik aile hukuku, miras hukuku, sözleşmeler gibi özel ilişkiler için şerî'at yani din kuralları geçerli olacaktır.

Osmanlı devlet sisteminin temeli ikili bir kanun yapım ve idare usulüne dayanır diyebiliriz⁴⁵. İslâm düşüncesinde şerî'atın uygulanabilmesi bir siyasi otoritenin varlığını gerektirdiği için ulemâ, siyasi gücün sağlamlaştırılabilmesi ve böylece devletin (ve dolayısıyla islâmın) sürekliliği için devlet yönetimine ait kanunları (laik

⁴³ Özellikle devlete mensup kişilerin (askerî sınıf) tâbi olduğu hukuk sistemi ve yargılanmaları ile halkın yargılama işlerini gören müesseseler arasında farklılık vardır. Askerîye'nin hukuki uyuşmazlıklarına kazasker bakarken halk için ve yerel çerçevede kadılar görevliydi. Bununla ilgili daha fazla açıklama için, bkz. İncelik, Halil, “Türk-İslam Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği”, in: Osmanlı'da Devlet, Hukuk ve Adalet, Eren Yayınları, 2000, s.30. Ayrıca Fatih Sultan Mehmet (II. Mehmet)'in Kanunnâmeleri ile tam olarak bu şerî'î-örfî ayrımı kurumsallaştıran uygulamalar için, bkz. Imber, Colin, “Şeriatın Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı'da İslami Hukuk”, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 2004; ve van den Boogert, Maurits, “Kapitülasyonlar ve Osmanlı Hukuk Sistemi: 18. Yüzyılda Kadılar, Konsoloslar ve Beratlılar”, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2014. Ayrıca şerî'ât mahkemelerinin yargıci olan ve aynı zamanda idari görevlerle donatılmış bir memur olan kadı hakkında detaylı bilgi ve şerî'î hukukun uygulamaları için, bkz. Ortaylı, İlber, “Hukuk ve İdare Adamı Olarak Kadı Osmanlı Devleti'nde Kadı”, Kronik Yayınları, 12. Baskı 2020; Gür, Refik A., “Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadılık Müessesesi”, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım 2017; Demir, Abdullah, “Medeni Yargılama Hukuku, Osmanlı Mahkemesi”, Yitik Hazine Yayınları 2010; Kayra, Cahit, “Osmanlı'da Fetvalar ve Günlük Yaşam”, Boyut Yayınları 2008.

⁴⁴ İşte bu “örfî hukuk” alanını “laik” olarak niteleyen yorum için, bkz. Barkan, Ömer Lütfi, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şeriliği Meselesi, in: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, 11(3-4), s:213.

⁴⁵ Bu ikiliğin oluşmasında temel teşkil eden meselelerin daha ayrıntılı olarak tarifi için, bkz. *Id.*, s.205 vd.

hukuku) islâm devletinin gerekli bir kurumu olarak kabul etmiş ve uygulamıştır (İnalçık, Din ve Devlet, 2000: 46).

Öte yandan Tanzimat döneminden itibaren büyük değişimlerin başladığına şahit oluruz. Tanzimat öncesi dönem⁴⁶, Osmanlı İmparatorluğu'nun eski kuvvetini, hem askerî alanda, hem kurumsal alanda hem de Fransız İhtilali ertesinde gelişen ulusal

⁴⁶ 17. ve 18. Yüzyıllarda gerileme dönemini yaşayan Osmanlı İmparatorluğunda gözlemlenen yapısal bozulmalar fetih ve tarıma dayalı bir ekonomik sistem üzerine inşa edilmiş devlet düzeninde toprak rejiminin (dirlik düzeni) bozulması ve böylece tımarlı sipahi organizasyonunun bozulup askeri kuvvetin zayıflaması, reâyâ üzerinde ağırlaştırılan baskılar ve vergide iltizam usulünün gelmesi, böylece üretimin ve gelirlerin düşmesi olarak tarif edilebilir. Bu arada ulemâ'nın hükümdar üzerinde sahip olduğu etkiyi artırması ve kamusal alanı da içine almaya başlayan şerî'at düşüncesinin öne çıkması, merkezi kurumlardaki gevşeme, âyânın vergi toplamada merkez otorite ile olan çarpışması gibi temel meseleler ve bunların hukuk kurumlarına etkisi için, bkz. Tanör, Bülent, "Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)", Yapı Kredi Yayınları 33. Baskı 2020, s: 21 vd. Ayrıca Tanzimat Dönemi öncesi ve Tanzimat Fermanı ile başlayan Osmanlı'nın son döneminin içinde bulunduğu ekonomik zorlukların hem hukuk hem de siyasi anlamda bir değerlendirmesi için, bkz. Perinçek, Doğu; Kutlu Oktay, "Cumhuriyet Tanzimatın Devamı mıdır?", Teori Dergisi, Sayı:373, Şubat 2021, s: 44-62. Buna göre "Osmanlı Ülkesi'nin "Avrupa sömürüsüne açık" hale gelmesi, elbette Tanzimat'tan önce başlayan bir süreçtir. Ne var ki, bu gerçeğin kâğıda dökülerek bir anlamda anayasalaşması, İlber Ortaylı'nın belirttiği gibi 1838 Baltalimanı Ticaret Anlaşması ile olmuştur. Böylece, Avrupa sömürüsünün önü daha da açılmış, ülkenin sömürgeleşmesi sürecinde bir sıçrama olmuştur. İlber Ortaylı, Tanzimat yönetiminin bu süreç karşısında çaresiz, mahkûm ve mecbur olduğunu sık sık belirtmektedir. Merkezî feodalitenin o tarihte elinden başka bir şey gelmemesi, objektif bir olgudur. Ve tamamen bu sınıfın gerici karakterinden ve konumundan kaynaklanmaktadır." "(...)Serbest Ticaret politikası, o günkü şartlarda, geleneksel üstyapı kurumlarında hiçbir düzenleme yapılmadan uygulanamazdı. Geleneksel şer'i ve örfî hukuk, Batılı işadamları ve kompradorlar için yeterli bir teminat oluşturmuyordu. Hukukta, insan haklarında ve yargılama yöntemlerindeki yenilikleri özellikle serbest ticaret ile can ve mal güvenliği işte bu noktada anlam kazanmaktadır. Tanzimat reformlarını daha önceki feodal reformlardan ayıran çok önemli bir noktayı burada hemen belirtmeliyiz. O zamana kadarki reformları Osmanlı Devleti kendi iradesi ile yapmıştır. Tanzimat'ı ise, esas olarak yabancı devletler dayatmıştır. Şüphesiz, her şeye rağmen, yeni hukuki ve idari kuramların olumlu bir yönü de vardır. Ancak XIX. yüzyılın ilk yarısında, millî ticaret ve sanayi erbabı, Batı'dan gelen ekonomik istilaya karşı iç pazarın kendi hâkimiyetinde kalmasını dayatabilecek, serpilip büyümesi için feodal üstyapı kurumlarının parçalanmasını zorlayacak güçte değildi. Tanzimat, (...) ülke içindeki zanaatları, sanayinin nüvesini ve millî ticareti çokerttiği için, can ve mal güvenliği gibi haklardan millî ticaret ve sanayi erbabının yararlanması imkânlarını zayıflattı. Yeni idari ve hukuki kurumlar, esas olarak o gün Avrupa kapitalizminin, feodal sultanlığın ve kompradorların sömürü mekanizmasına hizmet edecek şekilde feodal kuramlarla yan yana ve iç içe oluşturulmuştu. O gün, üretici güçlerin gelişmesini boğan, feodal kurumlar ve ilişkilerdi. O tarihî şartlarda ancak millî kapitalist ilişkilerin gelişmesine hizmet eden reformlar, üretici güçlerde bir ferahlama ve gelişme yaratabilirdi. Oysa Tanzimat, uyguladığı ekonomi politika ile var olan feodal sömürü ve baskıya bir de Batı kapitalizminin sömürü ve baskısını pompalayarak ekledi; yerli ticaret ve sanayinin çökmesine yol açtı." "Uluslaşma ve demokratlaşma süreci, 1876 I. Meşrutiyeti ve 1908 Devrimiyle sömürgeleşme yönündeki gidişata karşı iki önemli atılım yapmış, Millî Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet Devrimiyle hâkim hale geçerek, sömürgeleşme sürecini tersine çevirmiş, Türkiye'yi modernleşme süreci içine sokmuştur. Modernleşme akımı Kurtuluş Savaşına kadar Tanzimat'ın temsil ettiği sınıf ve akıma karşı mücadele içinde gelişmiştir. Cumhuriyetten sonra da modernleşme, gene o sınıflara karşı yürütülmüştür. Yani Tanzimat'ı yapan sınıf ve akım tarafından değil onların karşısı olan sınıf ve akım tarafından "sırtlanmış"tır."

bilinç çerçevesinde ateşlenen ayrılıkçı hareketlerle millet sisteminin parçalanmasına götüren politik planda kaybettiği döneme denk gelir. 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun ilanı ile başlayan ve I. Meşrutiyet, İstibdât Dönemi ve II. Meşrutiyeti içine alarak Cumhuriyetin ilanına kadar olan süreyi kapsayacak şekilde değerlendireceğimiz Tanzimat Hareketi ile Osmanlı-Türk hukuku, anayasal metinler ve kodifiye kanunlar dönemine girmiştir. Bu dönemde yürürlüğe sokulan anayasal nitelikteki metinleri⁴⁷ ve kanunlar ile Osmanlı’nın geleneksel nitelikteki hukuk sistemi büyük değişim geçirmiş padişahın kendi iradesi ile ilk kez yetkilerini sınırlamasından, “*kanunsuz suç ve ceza olmaz*” ve “*yargılamasız kimseye ceza verilmez*” gibi insan haklarına ilişkin önemli hukukî prensiplerin tesisine, yeni yasaların devletin dirliği, düzeni ve devamı için şerî’ata aykırı olsa dahi kabul edilebileceği fikrine kadar birçok devrimci nitelikli çabaya yol açmıştır.

Tamamlayıcı nitelikte olduğunu tespit edebildiğimiz 1856 tarihli Islahat Fermanı ile Müslüman olmayan Osmanlı tebâsına (milletlere) tanınan haklar ile Müslüman ve gayrimüslim halk arasında, haklar çerçevesinde geniş sayılabilecek bir eşitlik sağlanmış ancak öte taraftan gayrimüslimlere tanınan ayrıcalıklı yargılama kuralları sebebiyle hukuk sistemi yine çoklu bir bölünme içinde kalmıştır.

Bu durumu takiben II. Abdülhamit dönemi içinde 1876 yılında ilan edilen Kanun-i Esasî ile devletin yapısı, organları, bunlar arasındaki ilişkiler, yurttaşların temel hak ve özgürlükleri ilk defa İmparatorluğun hukuksal şeklini tespit edecek şekilde yürürlüğe girmiştir (Coşkun; Mumcu; Bozkurt, 2019: 313). İlk defa parlamenter bir

⁴⁷ Tanzimat ve Islahat Fermanları’nın her ne kadar anayasal hakları düzenlediği tespit edilebilse de yine de bunlara tam anlamıyla bir “anayasa” denilemeyeceğine ilişkin olarak, bkz. Üçok, Coşkun; Mumcu, Ahmet; Bozkurt Gülnihal, “Türk Hukuk Tarihi”, Turhan Yayınevi, 21. Baskı 2019, s: 311 (Coşkun, Mumcu, Bozkurt; 2019).

rejimi gözlemlediğimiz bu sistemle parlamenter monarşiye geçilmiş görünse de yine de padişah yasama alanında tek başına yetkilidir ve yürütme erkinin de başıdır. II. Abdülhamit'in iki meclisi de feshi ve anayasal düzeni askıya almasını takiben 1908 yılına kadar devam eden İstibdat Döneminde yeniden mutlak monarşiyle karşılaşırız. Ancak II. Meşrutiyet'in ilanı ile padişahın yetkileri sınırlandırılmış, meclisinkiler arttırılmış, meclis üyelerinin kanun teklifi hakkı sağlamlaştırılmış ve böylece Osmanlı Devleti görünüşte bir demokratik parlamenter monarşiye adım atmıştır. Fakat II. Meşrutiyet de kendi olumsuzlukları ve Trablusgarp, Balkan ve 1. Dünya Savaşları ile tam manada haklar ve hukuk açısından etkili olamamış ve nihayetinde İmparatorluk yıkılmıştır.

Anayasal hareketlerin ötesinde söz konusu dönem içerisinde, bizim incelememiz açısından da önem arzeden mesele, özellikle, farklı alanlarda çıkarılan kanunlarla devletin işlemeye başladığıdır. Kamu hukuku alanında 1840'da çıkarılan Ceza Kanunnâmesi; 1851'deki değişiklikleri ile yürürlüğe giren Kanun-i Cedit (Ceza Kanunu); 1855'deki Men-i İrtikâb Nizamnâmesi (Rüşvetin Kaldırılması Kanunu); Fransız Ceza Kanunu'na dayanan 1858 tarihli Ceza Kanunnâmesi; İtalyan Ceza Kanunu'ndan yapılan alıntılarla yenilenen 1911 Ceza Kanunu; 1879 yılında özellikle ceza yargılaması usulü için yürürlüğe konulan ve Fransız kanunundan tercüme edilen "Usul-ü Muhakeme-i Hukukiyye" Kanunu ile getirilen yargılama kanunu önemlidir. İdare hukuku alanında yapılan düzenlemelerle Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye ve Şurâ-yı Devlet ile bugünkü Yargıtay ve Danıştay'ın temelleri atılmış; bozulan toprak düzeni ve dirlik rejimini ikame edecek 1858 tarihli Arazi Kanunnâmesi –ki bu Kanunnâme

kendi içinde miras haklarını düzenleyen yeni hükümler getirmesi bakımından şerî'at hukukundan da önemli bir sapmanın ifadesidir- çıkarılmıştır⁴⁸.

Özel hukuk alanı ise daha da önemlidir ve daha ileride değerlendirmesini yapacağımız gibi çok önemli bir kodifikasyon çalışması olan Mecelle ile karakterize olur. Medeni hukuk alanında şerî hukukun esaslarından, içtihat ve uygulamalarından yararlanılarak daha önce benzeri olmayan nitelikte bir çalışmanın temelleri atılmış, islâm coğrafyasında ilk defa kodifiye edilmiş niteliğiyle bir medeni kanun yapılmıştır. Mecelle-yi Ahkâm-ı Adliyye⁴⁹ ismiyle müstesna bu kanun özellikle Borçlar Hukuku ilişkileri alanında emsalsiz niteliğiyle tüm Osmanlı-İslam coğrafyasını derinden de etkilemiştir. Daha da önemli bir gelişme ise 1917 yılında çıkarılan Hukuk-i Aile Kanunnâmesi ve 18 Ocak 1918 tarihli Kararname ile, sınırlı da olsa aile hukuku ve kadın hakları konusunda düzenlemeler de yapılmıştır.

Bunların yanında dikkat çeken bir diğer çalışma da ticaret hukuku alanında Fransız Hukuku'ndan iktibas edilen 1850 tarihli “Kanunnâme-i Ticaret” tir. Bu yasayı takiben de ticaret davalarında uygulanacak usul kuralları için 1861 yılında “Usul-i Muhakeme-i Ticaret Nizamnamesi” adıyla Ticaret Yargılama Usul Kanunu yürürlüğe girmiş oldu. Bu iki kanunun en önemli özelliği “*şerî hukuk dışında bir hukuk ve yargı sistemini ilk kez ülkeye sokması ve özel hukuk alanında*

⁴⁸ Söz konusu kanunların kronolojik bir sıralaması ve ayrıntılı değerlendirmeleri için, bkz. Üçok, Coşkun; Mumcu, Ahmet; Bozkurt Gülnihal, “Türk Hukuk Tarihi”, Turhan Yayınevi, 21. Baskı 2019, s: 317-330.

⁴⁹ Bir “mukaddime” (giriş) bölümünü takip eden 99 maddelik genel hükümler ile 16 kitaptan meydana gelir. Alım-satım ile ilgili hükümler, kira ile ilgili hükümler, kefalet, havale, rehin, emanet, bağışlama, başkasının malına el koyma veya başkasının malını ziyan etme, zorla tasarruftan men, ikrah ve şufa, ortaklıklarla ilgili hükümler ile vekalet, sulh ve ibra, ikrar ve medeni usul hukukuna ilişkin dava açma ve koşulları, deliller ve yemin ve yargılamayla ilgili hükümleri içeren bölümlerden oluşur. Netice itibarıyla şerî nitelikte olduğu için Osmanlı İmparatorluğunun genel kabul edilen Hanefî hukuku hükümlerine uygunluk sağlanmış ve bu yönüyle Sünnî mezhepleri dikkate almamıştır. bkz. Üçok, Coşkun; Mumcu, Ahmet; Bozkurt Gülnihal, “Türk Hukuk Tarihi”, Turhan Yayınevi, 21. Baskı 2019, s: 325-329.

gerçekleştirilen ilk resepsiyon hareketi” olmasındadır (Coşkun; Mumcu; Bozkurt, 2019:330).

Bütün bu kodifikasyon hareketlerinin Osmanlı toplum yapısı açısından önemi ve bu yolla amaçlananları inceleyen Avi Rubin, hukuk tarihi açısından Türk kodifikasyon çalışmalarının ve Tanzimat ve biraz öncesinde başlayan kanunlaştırma hareketlerinin temelindeki amacın hem liberal batıya eklemlenmek hem de kodifikasyon ile –ki Batı’daki en önemli örnekleri Bavaria ve sonrasındaki Prusya ve nihayet Napoleon Kodlarıdır- burjuva toplum ihtiyaçlarının ve bunun araçları olan merkezî devlet ve bürokrasinin tanımının ve öngörülebilirliğinin sağlanması olduğunu bildirir⁵⁰. Şu halde kodifikasyon hareketleri 19. yüzyılda her ne kadar bu ilk üç ana metinle (Bavaria-Prusya-Napoleon kodları) başlamış olsa da ve her ne kadar toplum mühendisliği ve burjuva toplum ihtiyaçları için çalışıyor olsalar da aslında kanunlar kodifiye edildikleri ve yürürlüğe girdikleri andan itibaren de kendi kendilerine modernliğin ve yeni devlet düzeninin sembolü olmaları sebebiyle kendi meşruluklarını ve böylece düzenin meşruluğunu da sağlamış olurlar (Rubin, 2016: 834-835). Hukuk kurallarının kodifiye edilmesi hareketi toplum mühendisliğinin de en önemli araçlarından biri olup böylece arzu edilen sistemin yerleşmesine de doğrudan katkı verecek, öngörülen bir sistemi kurumsallaştıracaktır. Nihai amaçlardan biri de dünya ekonomilerinin homojenleşmesi, birbirine benzemesi ve içiçe geçmesinin sağlanması ve böylece bir nevî ekonomik-sosyal “globalleşmenin⁵¹” başlamasıdır.

⁵⁰ Rubin, Avi, “Modernity as a Code: The Ottoman Empire and the Global Movement of Codification”, in: Journal of the Economic and Social History of the Orient 59 (2016), p: 828-856 (Rubin, 2016).

⁵¹ Ancak böyle bir “globalleşmenin” Tanzimat dönemi öncesi ve sonrasında yarattığı iktisadi etkiler ve bunların politik sonuçları için, bkz. Dipnot 31, Perinçek, Doğu; Kutlu Oktay, “Cumhuriyet Tanzimatın Devamı mıdır?”, Teori Dergisi, Sayı: 373, Şubat 2021, s: 44-62.

Böyle bir kanunlaştırma hareketi aynı zamanda hukuk devleti kavramının (“rule of law”) ortaya çıkmasına katkıda bulunurken, yönetici, bürokrat ve burjuva sınıfına tüm iş, işlem ve ilişkilerinde genellik ve öngörülebilirliği sağladığı için hem güven telkin etmesi hem de ekonomik gelişmenin öncü grupları olarak lokomotif görevlerini gelişme ile devam ettirebilmeleri için önemlidir. Hukuk devleti, böylece kurallarla yaşama, hak/yetki ve ödevleri kurallara dayandırmanın ahlakî bir görev olduğuna ilişkin ilke ve politikalara bağlılık konusunda da bir genel lâdinî ahlak tesis etme fonksiyonunu yerine getirecektir (Rubin, 2016:843).

Rubin’e göre Osmanlı’nın batı ile peş peşe giriştiği (Bavaria-Prusya-Napoleon kodifikasyon hareketleri ile eş zamanlı yahut birbirine zamansal olarak çok yakın) gerek iktibâs (resepsiyon) gerek –Mecelle örneğinde olduğu gibi- tamamen yeni bir kanun oluşturma hareketlerini bir bütün olarak değerlendirmek ve bunu da “*glocalization*” olarak tanımlamak mümkündür. Osmanlı “kodifikasyon” hareketini, klasik doğu-batı dikotomisinden ayırarak, bu bütüncül tavrın bir parçası olarak algılamak daha doğru olacak ve böylece “akım” olarak nitelenebilecek genel bir kavramın/hareketin/politik tercihin ülkenin kendi yerel özellikleri ile birleştirilerek uygulanmasına yol açan kendine has niteliği (“*glocal*”) daha belirgin hale gelecektir (Rubin, 2016:841 vd).

Bu açıdan, kodifiye edilen hukuk kurallarının burjuvalaşmaya başlayan toplumun sosyal-ekonomik ilişkileri açısından öngördüğü “basitleştirme-fonksiyonellik-öngörülebilir” nitelikleriyle de toplumu değiştirmesi, diğer batı kodifikasyon hareketlerinde gözlemlediğimiz etkileriyle benzerlik gösterir. Bu yönüyle 19. yüzyıl, Tanzimat Dönemi Osmanlı kanunlaştırma hareketlerini batı örnekleri ile

karşılaştırarak “eksik, imkansız, baştan yanlış” şeklinde eleştiren düşünceyi peşinen kabul etmediğimizi, bu batı örneklerinin de ne kadar tam ve mutlak doğru olduklarını (geçirdikleri yargısal süreçler, kanunlaştırma çalışmaları ve değişen politik tercihler sebebiyle) tarihsel süreçte gözlemlemenin mümkün olduğunu; hukuk ve kural koyma alanında “ideal tipte bir hukuk sistemi” yaratmanın ve buna ulaşabilmenin zorluğunu kabul etmek gerektiğini düşünüyorum⁵².

Ayrıca batılılaşıma, laikleşme ve hukuksal bağlamda (ve neticesi itibariyle sosyal yapıda oluşan) düallite (farklı hukuk sistemlerinin paralel şekilde uygulanması) bu kanunlaştırma hareketinde tartışılan önemli başka bir meseledir. Osmanlı kanunlaştırma hareketinde (Fransız ticaret kanunu, ceza kanunu ve benzeri kanunların alınmasıyla, daha sonra Mecelle’nin hazırlanması ve Osmanlı Arazi Kanunnamesi ile) mutlaka “Batı’nın” çeşitli politik sebeplerle direktmesi ve izini görmek ve bu yöndeki kanunlaştırma çalışmalarının hepsinin başarısını “Batı’ya benzerlik” kriteri üzerinden ölçümlemek de bir problem olarak karşımıza çıkar (Rubin, 2009:121).

Yine Rubin, “sekülerite”⁵³ kavramının tanımının doğru yapılmasını önemsemektedir. Tarihin şu andan geriye doğru okunması ve sanki bugünün bir tepevarış noktası olarak kabullenilmesi ile geriye doğru bakışın ne kadar doğru olduğu şüphelidir. O halde laiklik tartışması yahut Osmanlı-Türk hukuk gelişiminin çizgisel

⁵² Aynı yöndeki görüşler için, bkz. Rubin, Avi, “Modernity as a Code: The Ottoman Empire and the Global Movement of Codification”, in: Journal of the Economic and Social History of the Orient 59 (2016), p: 842; ve Rubin, Avi, “Legal Borrowing and its Impact on Ottoman Legal Culture in the Late Nineteenth Century”, in: Continuity in Change 22 (2), Cambridge University Press 2007, p: 279-303 (Rubin, Borrowing); ve Rubin, Avi, “Ottoman Judicial Change in the Age of Modernity: A Reappraisal”, in: History Compass 7/1 (2009), p: 119-140 (Rubin, 2009). Tam tersi bir görüş için, bkz. Otacı, Cengiz, “Hukukun Laikleşme Serüveni”, Birey Yayıncılık 2004, s: 363.

⁵³ Bu tez çerçevesinde Rubin’in burada tercih ettiği “secular” terimi yerine “laik” terimini kullanmayı uygun buluyorum. Zira “laik” olanı bu bölümün başında da tespit ettiğim gibi devlet işleyişi, siyasi erkin kullanılması alanları ve bunun hukuksal-kamusal görünümüne hasretmekteyim.

bir laiklik geçirdiğini yahut batılılık-doğululuk/laik-dinî düalitenin varlığını bu geriye dönük bakışla okumanın ne kadar faydalı olduğunu düşünmek gerekir.

Tanzimat döneminde yapılan kanunların niteliğinden ziyade o dönem sosyo-legal ilişkilerin ve toplumsal yapının ve dinamiklerin çözümlenmesi daha uygun değildir? Merkez ve taşra ilişkilerine mutlaka bakmak gerekeceği, taşradaki uygulamaların söz konusu hukuksal yenilikleri desteklediğinin iddia edilebilmesi ve ihtiyaçlara göre daha hızlı ve önceden gelişme göstermesi, merkezi itekleyecek bir motivasyon olarak da görülebilir. Nizamiye Mahkemelerinin de tesisi ve ticaret, medeni hukuk ve ceza hukuku alanlarında tesis edilen usul kuralları ile çalışmaya başlayan mahkemelerin, hakim, kadı ve katiplerinin yetkinleşmeye başlayarak farklı coğrafyalarda görevlendirilmeleri ve burada edindikleri tecrübeler hukukun işleyişine de etkilidir. Şeriat ve Nizamiye mahkemeleri arasında çalışan nâib ve kadı hakimlerin ortak ifa ettikleri görevler, hem bu düaliteyi gözler önüne serer hem de merkezin hukuk reformu yaparkenki düşünce sistemini gösterir. Mecelle ile şeriat hukukunun kodifiye edilmesi böylece hakimın yarattığı hukuktan çıkıp pozitif hukuka geçmeyi de işaret ettiğinden, Mecelle'nin bu yönüyle tecellisi “karışık” (syncretic) karakterli bir hukukun varlığının da göstergesi olmuştur.

Bu “karışık” hukuk sistemi aslında dönemin Osmanlı insanının sosyo-politik ve hukukî düşünce sisteminin de göstergesi ve böylece oluşmaya başlayan yeni kültürün de bir simgesidir. JönTürk hareketinden sonra Nizamiye Mahkemeleri'nin yetkileri artmış, şerî görevli naiblerin yetkileri azalmış ve 1917 Usul Kanunu ile de gittikçe “usul kuralları ile şekillendirme” başlamıştır. Buna tam anlamıyla özel hukukta laikleşme demek aslında mümkün değildir. O halde laik ve dinî kavramları Osmanlı

19. yüzyılında hukuk alanında net değildir ve bugünkü nazariye ile de değerlendirilemez. Aralarında mutlak bir devamlılık ve geçirgenlik ilişkisi vardır (Rubin, 2009:122 vd.). Ancak tespit edilmesi gereken en önemli husus yine de dünyevileşen özel hukuk ilişkileri⁵⁴ ve buna bağlı olan değişen bir kültürün başladığıdır.

Şu halde laik kanunların ve bunların sosyal izdüşümü ve toplumsal ilişkilere yansıyış şekillerinde laikliğin esas tecellisini görmek mümkündür. Bu açıdan hem kanunların yapılışı, yani toplumu düzenleyen kuralları dini ölçütlerden arındırma ve dünyevileştirme ve herkese eşit uygulanabilir hale getirme, bir başka deyişle laikliğin şekli, teorisi açısından değerlendirmek hem de bu kanunların uygulanışı safhasında toplumda oluşan izleri, değişimleri, kültürel ve düşünsel hareketleri incelemek gerekir. Böylece laikliğin sadece zaman ve teori içinde donmuş basit bir kavram olarak değerlendirilmesinin de önüne geçilmiş olunur.

Cumhuriyet Devrimleri ile başlayan dönem gerek kamu hukuku açısından gerekse özel hukuk müesseseleri açısından yepyeni bir dönemi işaret eder. Bir anayasa ile şeklini alan demokratik parlamenter cumhuriyet sistemi, devletin siyasî örgütlenmesi açısından olduğu kadar temel hak ve özgürlüklerin de açık şekilde ifadesini bulduğu ve 1921, 1924, 1961 ve 1982 Anayasaları ile (ve 2017 tarihli Anayasa değişikliği ile yürürlüğe giren Cumhurbaşkanlığı Sistemi ile) günümüze kadar gelmiştir. Bu çerçevede 1921 Teşkilat-ı Esâsiye Kanunu ile saltanatın kaldırılmasına kadar geçen sürede henüz ikili bir devlet sistemi devam etse ve “*Türkiye Devleti’nin dini, din-i*

⁵⁴ Dünyevileşen özel hukuk ilişkileri için sadece Tanzimat dönemi de önemli bir gösterge değildir. Kanunları tefsir ve nişancılar ile Şeyhülislâm’ın çeşitli konularda günün ihtiyaçlarına uygun olarak ve şerî hükümlerden ayrılarak özel hukuk alanına giren meselelerde verdikleri kararlar için, bkz. Barkan, Ömer Lütfi, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şeriliği Meselesi, in: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, 11(3-4), s: 221-223.

islâmdır” hükmü ile devlet yapısı resmen dünyevîleşmiş bir görüntü sergilemese de, bunu izleyen 1924 Anayasası Cumhuriyetin ilanı, Ankara’nın başkent olarak belirlenmesi, hilafet ve saltanatın kaldırılması ardından 1960 yılına kadar yürürlükte kalacak ve bu zaman zarfında yapılan değişikliklerle, devletin dini ibaresi kaldırılacak, 1937 değişikliği ile ilk defa devletin özelliklerine “laik” olduğu eklenecek, milletvekili yemininden “*vallahi*” ibaresi kaldırılacak, din ve vicdan serbestisini ilk defa hukuki garanti ve koruma altına alacak düzenlemeler getirilmiştir⁵⁵.

1961 Anayasası ise din ve mezhep ayrımına dayanılarak Cumhuriyet’in ortadan kaldırılmasının önüne geçilmesine ilişkin yaptırımı, devletin sosyal, iktisadî, siyasî ve hukukî düzenini kısmen de olsa din kurallarına dayandırmasının yasaklandığını ve böylece laik düzenin sürekliliğinin garanti altına alındığını görürüz. Ayrıca 1961 Anayasası, siyasi partiler ve basın da oluşum ve faaliyetlerinde dinî referansların kullanılmayacağı, Türkiye Cumhuriyeti’nin laik niteliğini korumak amacıyla Devrim Kanunları’nın hükümlerinin anayasaya aykırı sayılamayacağı hükmünü ve - hala daha laiklik kavramı açısından tartışmalı olan- Diyanet İşleri Başkanlığı’nın genel idare içine sokulması hükümlerini yerleştirmiştir.

1982 Anayasası ile devletin laik niteliğine ilişkin maddenin, değiştirilmesi teklif edilemez niteliğe büründüğünü görürüz. Herkesin kanun önünde eşitliği (din, dil, ırk, cinsiyet fark etmeksizin) maddesi getirilerek daha önce bahsettiğimiz anlamda bir “*laos*” oluşumu, hukuk uygulaması ve sistemi yaratılmıştır. Yine önemli bir tartışma

⁵⁵ Her bir anayasayada laiklik kavramına ilişkin yapılan değişiklikler ve getirilen yeniliklerin detaylı bir dökümü için, bkz. Ertan, Temuçin, “Türkiye Cumhuriyeti Anayasalarında Laiklik”, in: Ankara Üniversitesi Türk İnkilâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, Sayı: 39, Mayıs 2007, s: 409-423 (Ertan, 2007).

konusu olarak “din ve ahlak eğitiminin Devlet gözetiminde ilk ve orta dereceli okullarda zorunlu ders olarak uygulanacağı” maddesi gelmiş ve ilk defa eğitim alanında devlet, din eğitiminin uygulayıcısı olmuştur. Bunun yanında Cumhurbaşkanı’nın yeminine laik Cumhuriyet’e bağlılık sözü eklenmiştir (Ertan, 2007:418 vd.). Bu durumda Türkiye Cumhuriyeti anayasalarında laiklik kavramı devletin niteliğini açıklamak, yurttaşlar arasındaki eşitliği tesis edip güçlendirmek, yasama, yürütme ve yargı erklerine yetkilerine kullanmada yön tayin etmek, devleti korumak için getirilen sınırlamaların ölçüsünü belirlemek ve çağdaşlaşma için bir hedef belirlemek özellikleri ile belirginleşir (Ertan, 2007:423).

Yukarıda belirttiğimiz kamu hukuku açısından laiklik kavramının temellerini özel hukukta 1926 yılında yürürlüğe giren Medeni Kanun, Borçlar Kanunu ve Ticaret Kanunu ile 1927 tarihli Medeni Usul Kanunlarının kabulünde görürüz. Cumhuriyet Devrimine kadar şerî hukukun ve böylece dinî otoritenin egemenliğinde bulunan şahıs, aile, mirasa ve sözleşmesel ilişkilere ilişkin olan kurallar ile sağlanan düzen İsviçre Medeni Kanunu’nun iktibası ile tamamen dünyevî nitelik kazanmıştır. Mecelle’nin yapısı itibariyle düzenleyemediği (ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi aile hukukunda yapılan mütevazî kanun çalışmaları hariç) ve bireyin kadın⁵⁶ ve erkek olarak eşitçe hak süjesi olduğu, aile hukukuna ilişkin tüm ilişkilerin dinî unsurlardan azâde şekilde ve laik devlet koruması altında cereyan ettiği, miras haklarının din, cinsiyet ve herhangi bir mensubiyete bakılmaksızın tüm vatandaşlar için eşitçe düzenlendiği bir hukukî sisteme geçilmiştir. Medeni Kanun ile getirilen bu hükümler büyük oranda kamu düzenini ilgilendirdiği için emredici (yani aksi

⁵⁶ Özellikle Medeni Kanun çerçevesinde kadının hukuki statüsü ile ilgili olarak son dönem değişiklikleri tarihsel açıdan da değerlendiren bir bakış için, bkz. Ceylan, Ebru, “Yeni Türk Medeni Kanunu’na Göre Kadının Hukuki Durumu”, İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, No: 2/1, s: 75-125.

taraflarca kararlaştırılmaz, kanun maddelerinde öngörülenden başka bir çözüme başvurulamaz) niteliğiyle öne çıkmakta ve böylece mutlak bir şekilde uygulanabilirliğe kavuşmuş olmaktadır.

“Laik-laiklik” kavramıyla ilgili olarak buraya kadar yaptığımız açıklamalarda Orta Asya Türk devletlerinden başlayarak islâmiyet öncesi ve sonrası dönemde, Osmanlı İmparatorluğu’nun kuruluş ve özellikle klasik dönemi⁵⁷ olarak tarif edebileceğimiz dönemde ve Tanzimat’la başlayıp Cumhuriyet Devrimleri ile büyük değişikliğe uğrayarak günümüze kadar gelen süreci gözler önüne sermeye çalıştım.

Bu çağlar boyu süren zaman ve gelişmelere baktığımızda devletin siyasî yapılanması, kural yaratma erkinin hükümdarlar tarafından kullanılması ve devlet ile tebâsı (ve Cumhuriyetle birlikte “vatandaşları”) arasındaki ilişkinin oluşturduğu kamusal alan için en baştan beri dinî temellerden ziyade dünyevî nitelikte bir kurallar silsilesine, kanun yapma tekniğine ve siyasetine sahip olduğumuzu tespit edebiliyorum. Gerek İslamiyet öncesi gerek İslâmiyet’in kabulünden sonraki dönemde “Türk Devlet Kültürü” olarak adlandırabileceğimiz bir siyasî-hukukî-sosyal birikimle hükümdarın otoritesini icrasında, yaşanan dünyanın somut gerçekliklerine ve ihtiyaçlarına doğrudan kulak veren bir terbiyenin süregeldiğini anlayabiliyorum. Dinin ve Şerîat kurallarının bu terbiyenin devamlılığı için büyük ölçüde tasdik makamı olarak kullanıldığını ancak siyasî erkin somut ifadesi olan kural koyma-hukuk yapma yetkisinin kamusal alanda neredeyse tamamen din dışı bir karakter taşıdığı sonucuna varıyorum. 19. yüzyılda Tanzimat Dönemi ile başlayan kanunlaştırma-kodifikasyon hareketlerinin bu tarihsel akışın doğal bir sonucu

⁵⁷ Klasik dönemin tanımı, devlet, ekonomik ve toplumsal yaşam, din ve kültür sahasına ilişkin olarak ayrıntılı bilgi için, bkz. İnalcık, Halil, “Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)”, Yapı Kredi Yayınları 5. Baskı 2004.

olduğunu, girişilen tüm kanunlaştırma faaliyetlerinin “Türk Devlet Kültürü’ne” yabancı olmadığını, kamu hukuku alanının çok uzun yüzyıllardır dünyevî karakterini ispatlamış olduğunu iddia edebiliyorum. Cumhuriyet Devrimleri ile anayasal demokratik, sosyal, halkçı, laik bir sisteme geçişimiz ve neredeyse 100 yıldır bu sistem ile hukuk yaratan ve sosyal, ekonomik, siyasî bir dönüşüm gerçekleştiren devletimizin laik hukuka sahip olmadığını iddia etmek, yahut laikliğin kamusal alanda (-çeşitli politik tercihler ve hukuksal düzenlemeler ile gündeme gelen tartışmaları ve uygulamaları, tarihsel ve sosyo-politik diyalektiğin doğal bir parçası olarak kabul etmek gerektiğinden hareketle-) mevcut olmadığını, zayıf olduğunu ileri sürmenin doğru olmadığını düşünüyorum.

Öte yandan özel hukuk alanının islâmiyetin kabulünden sonra münhasıran şerî hukuka tâbi olduğunu ancak Tanzimat kodifikasyon hareketleri ile şahsın hukuku, sözleşmesel ilişkiler, miras, aile ve kadının hak ve düzenleniş şekillerinin dahi şerî sistemin alanından çıkarılmaya başladığını görmekteyim. Cumhuriyet Devrimleri ertesinde iktibâs edilen, yeniden yazılan, zamanla ihtiyaçlara uygun hale getirilerek değiştirilen kanunlarla da tamamen dinin egemenliğinden ayrıştırılarak eşit ve özgür vatandaşlara, tüm dinî imtiyazlardan arındırılmış bir hukukî ortam sağlandığı bir olgu olarak karşımızdadır. Özel hukuk alanında dünyevîleşme tam anlamıyla Cumhuriyet Devrimlerinin ertesinde gerçekleşmiştir. Laik devlet, özel hukuk ilişkilerinin de kural koyucusu ve uygulayıcısı ve bu alana ait hakların koruyucusu konumundadır⁵⁸. Özel hukuk alanı kamu hukuku alanı ile karşılaştırıldığında bu bakımdan çok daha kuvvetli bir “laik” yapıya sahiptir. Bu dünyevî yapı

⁵⁸ Bu açıdan “laikliğin” sadece devlet örgütü içinde din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılması değil aynı zamanda sosyal hayatın cepheleriyle de din arasında bağlılığın ve ilişkinin çözülmesi anlamına geldiği hakkında, bkz. Berkes, Niyazi, “Teokrasi ve Laiklik”, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı 2021, s: 105.

Cumhuriyetin ilk yıllarından beri de toplumsal bir konsensüs oluşturmuş ve sosyal dokuya yabancılaşma çekmemiştir. Bunu rahatlıkla söylemek mümkündür.

IV. “TAMLIK” HALİ, SEKÜLER TOPLUM, SEKÜLER BİREY VE CHARLES TAYLOR

Bütün bu açıklamalardan sonra bu aşamada son olarak incelememiz gereken husus “*seküler*” kavramıdır. “Seküler” terimi, bir kişi, sosyal bir faaliyet yahut bir kültür kurumu için dünyevîlik kavramının⁵⁹ büründüğü şekli ve dinî dogmaların -özellikle- manevi etiketiyle damgalanmamış gündelik hayatın (monden olanın) görünüm şekillerini⁶⁰ ifade ettiğini ileri sürmekteyim. Bu açıdan baktığımız zaman “seküler” olan, bireyin sosyal ilişkilerinde, psişik durumunda, eğitiminde, sosyal statüsünde, profesyonel ve özel yaşamında sergilediği hallerin, bu ağ içinde edindiği değer, ahlak ve kazanımların anlamlandırılmasında, dinî dogma ve referansların payının hiç bulunmadığı ve bunlara atfedilen önemin etkisini tamamen kaybettiği safhayı karakterize eder⁶¹.

⁵⁹ Zuckerman, Phil and Shook, John R., “Introduction: The Study of Secularism”, in: The Oxford Handbook of Secularism, ed. By Zuckerman, P., and Shook, J.R., Oxford University Press, 2017, p: 9.

⁶⁰ Bu konuda dikkat çeken soru “*dinden bağımsızlaşarak kendi sahasını yaratan devlet-hukuk ve yönetilenlerin ilişkisini neden insanlık ve hallerine ve dünyaya ilişkin olan politikalara da indirgeyemiyoruz ve olumsuz bir yönden bakmaktansa neden kozmopolit bir bakış açısıyla toplumsal ilişkileri inceleyemeyelim?*” olabilir. Bunun için “sekülerlik ve kozmopolitizm” konusuna odaklanan, bkz. Balibar, Etienne, “Secularism and Cosmopolitanism: Critical Hypotheses on Religion and Politics”, Columbia University Press, 2018, p: 6.

⁶¹ Bu aşamada eğitimin, dinin kurumsal ve maddi etki alanından çıkartılması ve böylece din dışı bir ahlakın felsefi yapı taşlarının oluşturulması önemli çabalar. Zirâ bu “yeni bir insan tipinin” oluşumuna sebep olacaktır. Aydınlanma felsefesini temel alan eğitimin, lâdînî ahlakın gelişmesi üzerindeki etkisini açıklarken: “*eğitim, kamusal ahlakın ve insanlığın gelişimi için gerçek bir kaynaktır. Toplum bireylerinin zayıflıkları daha çok onun entelektüel kuvvetsizliğinden oluşur. Bu zayıflıklar boş zamanlarında oluşan sıkıntıdan kurtulabilmek ihtiyacından türer, ki bu sıkıntı da fikirler ve düşüncelerle değil ancak duyumlar/hisler (“sensations”) ile ortadan kaldırılmaya çalışılır(...)* (Bu hislerin yerine fikir ve düşünceleri koyun, işte eğitimin esas meselesi bu olmalıdır.” fikri ile genel çerçevesi çizilebilecek bir bakış açısını Fransız yakın tarihi ile özetleyen meseleler için, bkz. Barthelmé, Bruno, “L’influence de la philosophie des Lumières sur la formation de la morale laïque”, in: “Les Sources de la Morale Laïque”, sous la dir. d’Anne-Claire Husser, Bruno Barthelmé et Nicolas Piqué, Ens Éditions, 2009, p: 18. Ayrıca bu nitelikleri taşıyan “seküler” hayatın oluşmasında dinî öğretilerden ayrışılması halinde okulların, herkesin, yani tüm toplumun (*laos*) ortak

Şüphesiz yukarıda “laik” kavramı için belirttiğimiz, hukuk tarihinin bu yöndeki gelişimine ilişkin açıklamalardan yola çıktığımız vakit bu temelin tarihsel, sosyo-politik ve –kısa bir betimlemeyle- psiko-sosyal izdüşümleri olacağını belirtmem gerekir.

Buna ilişkin olarak Charles Taylor⁶² “seküler” kavramını üç anlam ifade edecek şekilde incelemiş ve buna göre ilk anlamının kamusal alanlarla ilgili olduğunu, kamusal alanın da Tanrıdan veya böyle bir mutlak varlığa herhangi bir göndermenin yapılmadığı ve bu kavram-inanıştan arındırıldığı varsayılan yeri işaret ettiğini belirtmiştir (Taylor, Çağ:4). Benim açımdan Taylor’un bu tarifi yukarıda uzunca tartıştığımız “laik” kavramıyla örtüşür. Bu sebeple daha fazla üzerinde durmayı gerekli görmüyorum.

Taylor için “seküler” teriminin ikinci anlamı ise dinî inançları ve pratikleri bırakmak, insanların Tanrı kavramına sırt çevirmesi ve kiliseye gitmemesidir (Taylor, 2019:5). Bu durum gerek bilimsel bilginin demokratikleşmesi ve bilime olan inancın sağlanmasısıyla gerekse de çözülen toplumsal ilişkilerin yeni sosyal birlikler yaratmasıyla başlayan din öğretisi ve dogmalarının sorgulanması sonucunda meydana gelmiştir. Din ve Tanrı’nın dünya, evren ve fizik kuralları çerçevesinde anlaşılmaya başlanan tüm oluşumlar için artık anlam ifade etmemesi, mantık dışı ve

kurumu olduğunu, ve böylece kimseyi bir diğerine karşı ayırtırmayacak nitelikte bir eğitim vererek bireysel ahlaki oluşturma gerektğini ve bu sebeple bölen, farklılaştıran, ayırtıran yapıya sahip dinî eğitim yerine, *sui generis* (kendine özgü) nitelikli bir eğitim tipinin, yani mantık kurallarını takip eden (Aydınlanmacı) ve böylece nihayetinde *safî insani sezgilerle* şekillenen ortak bir ahlaki oluşturacak eğitimin gerçekleştireceğini açıklayan, bkz. Haarscher, Guy, “La laïcité, la morale laïque et leur paradoxes”, in: “La Laïcité”, Archives de Philosophie du Droit, Tome 48, Dalloz 2005, p: 132.

⁶² Taylor, Charles, “Seküler Çağ”, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım 2019 (Taylor, 2019).

Fayda sağlamaz bir bilgi olarak değerdendirilmesidir. Bu bağlamda din ve Tanrı kavramlarının toptan reddi bir sosyal olgu olarak başlı başına inceleme konusudur.

Ancak Taylor, incelemesinin esas başlangıç noktasını, “sekülerliğin” üçüncü anlamı olarak adlandırdığı ve “*Tanrı ’ya sorgusuz sualsiz inanılan bir toplumdandır, bu inancın insani bir seçenek haline dönüştüğü ve bu seçeneğin de zorlu veya serbest bir halde idrak edilebildiği topluma dönüşmektir*” (Taylor, 2019:5-6) fikri oluşturur. Bu düşüncesine göre “sekülerlik”, Tanrı ’ya inanmamanın neredeyse mümkün olmadığı bir toplumsal yapıdan, en sofular için bile inancın insanî seçeneklerden biri haline geldiği bir bireysel düşünüş şekline ve toplumsal yapıya geçiştir. Taylor’un, bilimin ve rasyonel düşüncenin tamamen dinî olanı ortadan kaldırdığı ve böylece Tanrı kavramı ve dinin toplumca geriye atıldığı, inanılmadığı bir sistemi tarif ettiğı ikinci anlamıyla “sekülerliğin” ötesinde, bu üçüncü anlamıyla kavram, dinî inanın ve din dogmaları ile gündelik hayatı deneyimleyişin birçok farklı yaşayış şekline ait seçeneklerden sadece biri haline geldiğı ve bu sebeple de toplumda bireylerin birbirilerine, yahut devletin otoritesinin herhangi bir bireye, bu seçenektan dolayı baskı uygulamadığı bir alanı işaret eder hale gelmiştir.

Taylor, bu aşamada önemli bulduğum bir tarif yapar. Yazar, ahlakî ve ruhanî hayatımızı yaşadığımız veya yaşamayı arzu ettiğimiz alternatif yollar olabileceğini ifade ederek, hangi yol olursa olsun, insanın, belli anlarda, hallerde ve faaliyetlerde hayatını daha bütünlüklü, daha zengin, daha derin ve yaşanmaya değerd, takdir edildiğini hissederek ve “olması gerektiğine” inandığı şekliyle var olabildiğini duyumsayabileceğı bir özelliğinin olduğunu belirtir (Taylor, 2019:8, vd.). İşte böyle bütünlüklü, hisler açısından zengin, derin ve tatminkâr hissedilen, duyumsanan

halleri bir “*tamlık*” hali olarak tarif eder ve dine inananlar ile çeşitli derecelerde inanmayanlar arasında bu “*tamlık*” hissinin farklı yollardan, farklı sebeplerle, farklı alanlarda gerçekleşebildiğini söyler. Bu “*tamlık*” hissini çeşitli yollardan bulup duyumsayabileceğimizi, ister dine başvurmadan, ister dinî yollarla hissetmeye çalıştığımız tamlık duygusunun bir “yer” olarak çeşitli faaliyetler, anlar, haller, yaşanan durumlar olarak karşımıza çıkabileceğini belirtir.

Tamlığa ulaşabilme hissinin, dine inananlar için dıştan, bilinmez/anlaşılmaz/görülmez bir kaynak olan Tanrı’dan geldiğini; dinle mesafeli olan ve inanmayanlar için ise bunun bir içsel durum olduğunu, rasyonel varlık olarak insanın doğayla olan ilişkilerinden ve bu bağlamda kendini tanımlayarak, doğanın bir parçası olan yaşamına rasyonel seçim ve kurallarla bağlı kalıp ve bunlara olan tâbiyetini kabullenerek, kısaca bir iç mantıksal hesaplama ve kurgulama ile tamlığa ulaştığı genellemesini yapmaktadır.

Fakat her halûkarda “*tamlık*” kolayca hissedilemeyecek, ulaşılamayacak bir süreç olarak gerek dine inananların gerekse inanmayanların karşısına maalesef mutlak surette çıkmaktadır. Benim görüşüme göre “bir hayal kırıklığı” olan bu duruma karşı, Taylor, “*yaşanmış deneyimin koşulu*” ismini verdiği terimle cevap vermek ister (Taylor, 2019:16). Her bir bireyin hayatındaki kendi deneyimlerinin, ona mutlak bir gerçeklik olarak görünmesi ve bundan kendince bir “*tamlık*” hissi/ algısı/doyumu çıkarması halini, “*yaşanmış deneyim koşulu (yahut koşullanması)*” olarak tarif eder.

Yazar, işte bu “*seküler tamlık*” hissi ve yerinin, ancak insan yaşamının dışında veya ötesinde (bir din ve o dinin dogmaları vasıtasıyla) görüldüğü bir dünyayı terk

ettiğimiz an berraklaşabileceğini; ve tamlığa, dünyada yaşanmış deneyimlerimizden ürettiğimiz koşullar ve buna ilişkin yaşamının içinden çekip çıkardığımız farklı yorumlarla ulaşmayı başardığımız anda “*seküler*” olan bir dönem, bir çağ ve bir kavrayışa ulaşabileceğimizi ifade eder (Taylor, 2019:20). Böylece, “seküler” çağ insan gönencinin ötesindeki her türden hedefin silikleştiği, daha doğrusu insan yığınları açısından bu silikleşmenin tahayyül edilebilir bir hayat içinde yer bulduğu çağdır (Taylor, 2019:25).

Her ne kadar yukarıdaki paragrafta Taylor’un sadece bireyin gönencine atfen yaptığı tanımlamayı diğer her türlü toplumsal-siyasî hedefleri silikleştirebilme ihtimalini de ihtiva edebilmesi sebebiyle eleştirsem de yine de bu nihaî hükme kadar yapmış olduğu açıklamaların çok önemli bir vektör görevi olduğunu kabul ediyorum. Yazarın “seküler” çağın açılışını ve gelişimini dayandırdığı mesele, tamlığı aradığımız, deneyimlediğimiz, tarif etmeye çalıştığımız bağlamın bütünündeki arka planın değişikliğidir. Bu değişim de yaşanmış deneyimlerle bağlıdır.

İşte “laik” kavramıyla da bağlantılı olarak Taylor’un tarif ettiği arka plan değişikliği tezim açısından özellikle hukuki ortamın yarattığı “arka plan” değişikliğidir. Elbette sadece hukuktan öte birçok başka unsur da bulunur, bunda şüphe de yoktur ama incelemem açısından dayanaklarımdan biri hukuk ve özellikle de laik hukuk olacaktır⁶³.

⁶³ Laik hukuk yanında Cumhuriyet Devrimleri ile yerleşen en önemli “sekülerize” edici, Taylor düşüncesine göre arka plan değişikliğine sebep olan unsurlardan biri milli, rasyonel eğitim ve diğeri de bu şekilde edinilen lâdinî ahlakıdır. Buna ilişkin olarak, bkz. Dipnot 43. Ayrıca, laik eğitim ve Türkiye Cumhuriyeti’ndeki gelişimi açısından: Ozankaya, Özer, “Atatürk ve Laiklik”, Cem Yayınevi, 8. Basım 2019, s: 228 vd.; Kışlalı, Ahmet Taner, “Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi”, Kırmızı Kedi Yayınları, 2018, s: 78-82; Perinçek, Doğu, “Atatürk, Din ve Laiklik Üzerine”, Kaynak Yayınları 1997, s: 91; Aliefendioğlu, Yılmaz, “Laiklik ve Laik Devlet”, in: Laiklik ve Demokrasi, der.: Kaboğlu, İbrahim Ö., İmge Yayınevi 2001, s:73-129; Güçlü Yılmaz, Ferah, “Güçlü Bir Hukuk Devleti İçin Etik, Demokratik, Laik Eğitim Sistemi ve Eğitim Hukuku”, TBB Dergisi 2017 (129), s:

Şu halde tarih boyunca insanların tamliğa ulaşma çabasında gördüğümüz şekiller, koşullar ve neticeler farklıdır ve zamanla da bunlar değişebilir. İşte tezimde sormak istediğim sorulardan biri de budur: “Bu tamlik arayışı Cumhuriyetin ilk dönem romanlarında nasıl görünür?” Suat Derviş’te işçilerde, Feride Tek’te yabancı kültüre hayranlıkta, Halikarnas Balıkcısı’nda doğa ve denizle olan ilişkide işlenmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Bu sebeple “tamliğin” farklı edebi yansımalarını ve yorumlarını tüm bu veriler ışığında gözlemlemek gerekecektir.

Şimdi artık romanlarımızı incelemeye başlayabiliriz.

347-388; Polat, İlknur, “Atatürk ve Milli Eğitim”, Atatürk Yolu Dergisi 1 (1989), s: 437-445; Yanardağ, Ayşe, “Erken Cumhuriyet Dönemi Milli Eğitim Tartışmalarında Ali Haydar Bey’in Milli Terbiye Başlıklı Raporu”, AÜ Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, Sayı: 63, Güz 2018, s: 387-418; ve son derece kapsamlı bir Türk eğitim tarihi serimi için, bkz. Binbaşioğlu, Cavit, “Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi”, Anı Yayınları, 2. Basım 2000 (bkz. <<https://cavitbinbasioğlu.org/wp-content/uploads/2014/01/Ba%C5%9Flang%C4%B1%C3%A7tan-G%C3%BCn%C3%BCm%C3%BCze-T%C3%BCrk-E%C4%9Fitim-Tarihi-2014.pdf>> (3.8.2021)).

İKİNCİ BÖLÜM

MÜFİDE FERİT TEK VE “PERVANELER”

I. GENEL BAKIŞ

1892-1971 yılları arasında yaşamış olan Müfide Ferit Tek, subay olan babasının görevi nedeniyle bulunduğu Trablusgarb’da ve daha sonra Paris’te hem kendi katettiği eğitim hayatı, hem de sürgün edilen meşrutiyetçi Jön Türk’lerden, Osmanlı Nafia Nazırı, mebus, diplomat ve Türkiye Cumhuriyet’nin ilk İç İşleri Bakanı Ahmet Ferit Tek’in eşi olarak dünyanın çeşitli yerlerinde bulunması sebebiyle, “Batı” kültürü ve dünya görüşüyle çok erken yaşlarından itibaren tanışmış kadın yazarlarımızdandır⁶⁴. Tek, Türkçülük akımının ilk romanlarından biri olan 1918 tarihli “Aysever”’in de yazarıdır ve Türk-İslâm kültürü ve sanat tarihçisi Emel Esin’in annesidir.

“Pervaneler” romanı, ilk defa Türkiye Cumhuriyeti’nin ilanından çok kısa bir süre sonra, 1924 yılında yayınlanmış, ancak dili sadeleştirilerek ve latin harfleriyle ilk basımı 1974 yılında yapılabilmıştır⁶⁵. Roman’ın konusu da Cumhuriyet’in ilanından

⁶⁴ Yazarın hayat hikâyesi, öğrenim gördüğü yabancı kurumlar ve romanları ile ilgili bilgi için, bkz. Recep Duymaz tarafından kaleme alınan önsöz, “Pervaneler” (Kaknüs Yayınları, 1. Basım. 2002).

⁶⁵ “Pervaneler” ilk neşrinden tam 50 yıl sonra Prof. Dr. Recep Duymaz tarafından Osmanlıca’dan yapılan titiz tercüme ile ve yazarın kızı Emel Esin vasıtasıyla Otağ Yayınlarından 1 Mayıs 1974 yılında latin harfleriyle ilk defa yayınlanmıştır. Türk modern edebiyatına romanın kazandırılması ve

birkaç ay önceki bir zaman diliminde, Mondoros Mütareke'sinden sonra İtilâf Devletleri tarafından iki defa işgal edilen İstanbul'un nihaî olarak 4 Ekim 1923 tarihine denk gelen kurtuluş günlerinde geçmektedir. Bu sebeple öncelikle romana hâkim olan tarihî atmosferde bir zafer hissi ve millîlik gönenci olduğunu belirtmek gerekir. Bu hisler hem romanın açılış kısmında hem de daha sonra karakterlerin gelişiminde de esas dönüştürücü motor unsur olarak da karşımıza çıkar.

Ancak romanın esas konusu yabancı misyoner okulları ve özellikle ismi zikredilmeden de olsa tüm özellikleri itibarıyla “Robert Kolej”⁶⁶ olduğu açıkça anlaşılan Amerikan protestan kolejinin (romandaki ismiyle “Bizans Koleji”) yetiştirdiği genç kadınların kendi Türk-İslâm kültürleriyle aralarında oluşan büyük ayrışmaya ve bu ayrışmanın meydana getirdiği “felaketlere” karşı uyarısıdır. Bu açıdan roman, kullandığı esas unsur olan “Bizans Koleji” tipi misyoner okulları ve bunların yarattığı kültür emperyalizminin etkisini sorguladığı için Cumhuriyet Dönemi'nin eğitim politikalarının endişe ve ülkeleriyle paralellik gösterir. Bu sebeple “Pervaneler”, James Woods'un

geniş kitlelerce okunabilme fırsatının yaratılabilmesi için neden bu kadar uzun sürenin geçtiğine ilişkin olarak çeşitli kaynaklarda herhangi bir cevabı bulmak mümkün değildir. Ancak, cevabı nitelikteki bir yorumu, alaycı, küçümseyici ve (Pervaneler romanında da sıklıkla kullanıldığı gibi) “istihfaf” eden tavrıyla Murat Belge'nin “Sanat ve Edebiyat Yazıları” kitabında “Müfide Ferit Tek'in *Aydemir* Romanı” başlıklı bölümünde bulmak mümkündür. Belge, Turancılık ve Türkçülük tezleriyle olan zıtlığından ötürü, özellikle *Aydemir* romanının etkisi ve politik sebeplerle bu romanların unutulmaya mahkum olduğunu, yazarın da, kızı Emel Esin'in de diplomatlık hayatlarında bu konularla ve Türkiye ile ilgilenmedikleri yönündeki yorumuyla, unutulmuş ancak uzun zaman sonra neşredilebilmiş bu iki romanın yayımlanmasına “*bunlar iyi edebiyat, iyi roman örneği değildir (...) ama yayımlanmaları, sadece el altında olabilmeleri imkanını verdiği için iyi olmuştur*” diyerek yaklaşır. Belge, Murat, “Sanat ve Edebiyat Yazıları”, İletişim Yayınları, 1. Baskı, 2009, s: 232-248.

⁶⁶ Bu benzerlik konusunda aynı görüşte olan ve Robert Kolej'in kuruluşunun zorla ve politik tehditle yapıldığına ilişkin Kolej'in kurucusu Amerikan misyoner Dr. Hamlin'in hatıralarını nakleden Kolej eski müdürü misyoner Dr. Gates'in 1940 tarihli hatırat kitabı “Not To Me Only”ye atıflar yaparak açıklayan İnci Enginün'ün makalesi için, bkz. Enginün, İnci, “Pervaneler”, Türk Edebiyatı Mecmuası, No: 35, Kasım 1975, s: 35-38 (in: “Pervaneler”, Kaknüs Yayınları 2002, s: 179-184).

“gerçek, ki her romancının arzularını kamçılar, kurmacanın atlasıdır. Nasıl ki seyyâhlar ayaklarının altında coğrafyaları tüketir, roman da işte böyle gerçekleri konu edinecek, onları kapıp kaçacak ve hatta ondan kaçacaklardır(.)”⁶⁷

şeklinde ifade ettiği tanımdan hareketle, Cumhuriyet’in hemen öncesi dönemde nüvelerini gördüğümüz ve somutlaşarak Cumhuriyet’in ilanı ertesinde de tesis edilmek istenen ve tezimin başında da belirtmiş olduğum kendi merkezini yaratmak isteyen kültür hareketi olan Cumhuriyet Devrimleri’nin zihninde yatan *gerçek* bir risk ve tehlike unsurunu konu edinmiş olur⁶⁸.

“Pervanalar” romanı bir yandan emekli zâbit bir baba ile silik ve sessiz bir annenin üç çocuğu olan Fransa, Montpellier’de tıp eğitimi görmüş ve bir şarap tüccarının eğitimsiz kızı Claire ile evlenip ülkesine dönmüş, dört çocuk sahibi öğretim görevlisi, müderris Doktor Burhan Ahmet ile Bizans Koleji’nde son senesini okuyan kız kardeşi Leman ve dans müsabakalarında eşiyle beraber derece alan diğer kız kardeş Nadire; bir yandan da Mevlevî Dergâhı’nın şeyhi Âmir Çelebi’nin Bizans Koleji’nde okuyan, annesi doğumda ölmüş, kızı Nesibe, onun Paris’te eğitim almış ağabeyi mimar Sami Bey ve Sami Bey’in Paris’te tanışıp evlendiği eşi Andrée üzerine kuruludur.

⁶⁷ Wood, James, “The Broken Estate: Essays on Literature and Belief”, Pimlico 2000, s: XI. (çeviri, Mehmet Can Ekzen).

⁶⁸ İlber Ortaylı, aynı yönde görüş bildirerek, “Osmanlı ülkesi ve tebası içinde Amerikan okullarına kadar hiçbir yabancı okul kendi kültürünü, hayat tarzını ve dünya görüşünü aşıladığı bir gençlik yetiştirmeye muvaffak olamamıştır. Bu okullar, sanıldığı gibi aksine Hristiyanlık propagandası yapmıyor, yerli halktan Amerikalı yetiştiriyordu. Amerikalılık, Fransızlık, Almanlık, İngilizlik gibi bir kimlik değildi. Asr-ı hâzırın kendine özgü bir kimliği, daha doğrusu her yerde geçen bir kimliksizliği idi ve her yerde yerli malı kültürleri ve kimliği daha hızla tahrip ediyordu, halen de ediyor.” demektedir. Ortaylı, İlber, “Osmanlı Barışı”, Timaş Yayınları 2007, s: 205-213.

Bu karakterlerin yanında, Kolej'in diğ er öğrencileri, öğretmenleri ve Amerika'ya kaçıp orada yaşamak isteyen Leman ve Nesibe'yi, kolejlerine Amerika'da okumak için burs vermeye gelecek Amerikalı zengin ile tanıştıracak Kolej eski mezunu ve Amerikan politikalarını destekleyen gazetede çalışan gazeteci Cemile Hanım karakterleri karşımıza çıkar.

Roman boyunca Leman ve Nesime'nin, okullarına, burada verilen ancak Türklük ve Türkiye ile hiçbir bağlantısı olmayan eğitimlerine, Protestanlık ve bu öğretiye yerleştirme gayretindeki misyoner öğretmenlerine ve okullarında edindikleri "serbest" hayata olan hayranlıklarını detaylı şekilde görmek mümkündür. Her iki genç kadın da mezun olur olmaz Amerika'ya gitmek ve okullarının amacında belirtilen şekliyle "*insan olmak*" arzusu ile yanıp tutu maktadır. Aileleriyle olan sosyal bağları en aza inmiş, kardeşlerini, şehirlerini, ülke ve kültürlerini hafife alan, küçümseyen tavırlarıyla Leman, kolejindeki bir baloda tanıştığı Amerikan zâbiti Jack Peterson ile ailesine dahi haber vermeden Amerika'ya kaçıp evlenecek, Nesime ise kendisini okuldan almak isteyen ağabeyi Sami Bey'in bu hareketine i erleyerek Kolej'in protestan misyoner görev birliğine katılıp Amerika'ya misyonerlik eğitimi almak üzere, yine habersiz, kaçacaktır.

Roman boyunca betimlenen Leman ve Nesibe'nin öğrencileri oldukları Kolej sebebiyle geçirdikleri dönüşümün ve çevrelerine olan etkisinin bir başka yönden ikiz hali de ağabeylerinin e lerinde gözlemlenen yabancı olmak sıfatıyla içinde bulundukları kültüre olan uyumsuzluklarıdır. Doktor Burhan Ahmet'in Fransız asıllı e i Claire, İstanbul'un işgali sırasında şehirdeki tüm yabancı i galci unsurlarla yakın ilişkide, bunların büyük sempatizanı ve "medenî" ortamlarda bulunmaktan çok mutlu

iken, işgalin nihayet bulmasıyla mağlubiyete garkolan, içine kapanan, çocuklarını Katolik mezhebi terbiyesi ile büyütmeye and içen ve eşinin “Türkçüleşmesinden” kesinlikle hazetmeyen bedbaht, asabi ve saldırgan bir karaktere bürünür. Mimar Sami Bey’in Leh asıllı sanatçı eşi Andrée ise piyano çalıp okuyan, psikoloji ile amatör olarak ilgili, mevlevîliğe ve kayınpederi Şeyh’e, tekkeye ve görsel olarak ilgisini çeken ibadetlere, İstanbul şehrinin güzelliğine meftun ancak kendi kültürünü, şehrini ve oraların sanat hayatını özleyen, “vatan hasreti” çeken, köksüzleştikten şikayetçi ve eşine ilk güvenmesinin sebebi kendi tahmininin aksine Sami Bey’in “Avrupalı çıkmaması” olan, nevrasteni hastalığından muzdarip bir kadındır.

Bu karakterler vasıtasıyla aktarılan görüşlerin birleştiği nokta ise Türk kültürünün sessiz ve gizli, insanların tuhaf, sanatının donuk, neşesiz, ruhsuz ve genel olarak Avrupa’ya benzemez olmasından dolayı meydana gelen uyumsuzluktur. Bu uyumsuzluğu dört kadının farklı hallerinde görmek mümkündür. Leman ve Nesibe özümsemeye çalıştıkları yabancı kültüre ne kadar hayran ancak kendi kültürlerine karşı hoyratlarsa, Claire ve Andrée, içinde yaşadıkları kültürden o kadar hazetmeyen, bu kültüre bilinçli bir şekilde adapte olmayan yahut istese de olamayan ve özellikle Türk bağımsızlığı ve milliyetçiliğinden kendi muzaffer ve muazzam kültürlerine boyun eğdirdiği için nefret eden karakterler olarak ortaya çıkar.

Bu uyumsuzluk dünyası çerçevesinden bakıldığında Doktor Burhan Ahmet, Mimar Sami Bey, Leman, Nesibe, Claire ve Andrée karakterlerinin her biri kendi iç hesaplaşmaları açısından bir arayış içinde, bulamadıklarının peşinde, gerçekleşmeyen arzu ve hayallerinin hayal kırıklığını yaşarken, bütüncül bir ruha ve

bu şekilde oluşabilecek tatminkâr, mutlu ve huzurlu bir zihne sahip değildirler.

Karakterler bu yönleriyle ulaşılmak istenen “tamlığa” sahip değildir.

II. SAİDCİ YAKLAŞIMLA DEĞERLENDİRME

Edward Said’in dinden, milliyetçilikten, otoriteden, dogmalardan, kör uzmanlık olan profesyonellikten, akla ve içinde yaşadığımız ve insanoğlu olarak kendi eserimiz olan gerçek dünyaya, evrenselliğe ve hümanizme geçişi temsil ettiğini belirttiği “seküler” kavramından hareket edildiği vakit, Müfide Ferit Tek’in tüm roman boyunca eleştirdiği, Amerikan misyoner Koleji’nin öğrencileri Leman ve Nesime üzerinde bu Kolej’in yarattığı ve onları dogmalardan, otoritelerden ve dinden uzaklaştırarak kendi iradeleri ile tespit edecekleri bir “gerçek dünyaya”, “evrenselliğe” ulaştıklarına olan algılarının ne kadar objektif olduğu sorusu aklımızda şekillenebilir.

Roman kahramanları Leman ve Nesibe’nin içinde gönüllü olarak hapsedikleri Kolej sistemini şekillendiren Amerikan Protestan Misyonerliği, isminden de anlaşılacağı üzere Amerikan Protestan din ve kültürünün yayılması ve kendine göre yabancı olan nüfusun endoktrine edilerek kendi dinî, politik ve sosyal dünyaları için kullanışlı “yerel” bireyler yaratılması prensibine⁶⁹ dayandığı açıktır. Romanda verilen ismiyle (Bizans Koleji) dahi Kolej, Osmanlı öncesi Batı Roma İmparatorluğu’nun başkentini

⁶⁹ Amerikan Protestan Misyoner okullarının son dönem Osmanlı eğitim sistemindeki yeri ve genel olarak misyoner okullarının etkisi ile ilgili detaylı bilgi için, bkz. Avaroğulları, Muhammet, “Role of American Protestant Missionaries in Late Ottoman Empire Educational System”, in: Turkish Studies, Vol: 10/9, Summer 2015, p: 59-74. Ayrıca Robert Kolej ve Amerikan Kız Koleji’nin kuruluşu ve faaliyetlerinin çerçevesi için kapsamlı bir tarihî inceleme için, bkz. Kaçmaz, Ercan, “Missionary Activities in the Land of Ottoman Turkey: The Emergence of Robert College and the American College for Girls”, in: Turkish Studies, Vol: 9/7, Summer 2014, p: 379-395. Bu okulların etkileri açısından Osmanlı son dönemi azınlık ayaklanmalarında özellikle Merzifon Amerikan kurumlarında eğitim gören öğrencilerin faaliyetlerine yaptığı atıf ile, bkz. Atatürk, Mustafa Kemal, “Nutuk”, Örgün Yayınları, İstanbul 1980, s: 403.

referans alan ve bu sebeple de Türk-İslâm kültürü ile bağları şeklen kopuk olarak tasvir edilmektedir. Bu kurumun kavramlaştırdığı “*insan olma*” ülküsü sembolik olarak gerek büyük taş merdivenleri, sütunları, Amerika’dan gelen taşları, dev pencereleri, içinde barındırdığı müzesi ve tıp laboratuvarı ile mimari yapısı, gerek inşa edildiği Heybeli Ada’nın sırtında ve böylece içinde bulunduğu şehirden kopuk bir ada olarak coğrafi konumlanmasında, gerekse de Doktor Burhan Ahmet, Sami Bey ve eşi Andrée’nin okula yaptıkları ziyaret sırasında (99, vd.) tespit ettikleri Türk kültürüne ait hiç bir unsuru barındırmayan ancak muazzam imkanlarla tefriş edilmiş zenginliğinde kendini gösterir. Buna ilişkin olarak Yazar:

“Fakir Türkiye’nin ortasında Amerikan zenginliğini, rahatını ve nihayetsiz zevklerini getirip bir istihza gibi yayan bu mektebin maddî teşkilâtı bile genç dimağlar üzerinde Amerika hâkimiyetini kurmaya kâfi geliyordu.” (45)

diyerek bu ortamın zihnî etkisi hakkında açıklama yapar. Böylece Kolej, bu ayrıkçı fizikî yapısı ve zihnî temsili ile içinde bulunduğu kültür çevresinin antitezini oluşturmakta ve “insan olmayan” Türk-İslâm gençlerini hem eğitimi hem de yaratılan bu etkileyici mizansenle de “insan” yapmaktadır.

Fakat ilk başta sorduğumuz soruya geri dönersek, Edward Said’in “seküler”lik penceresinden bakıldığında Kolej’in öğrencileri Leman ve Nesibe kendi iradeleri ile “gerçek dünyaya” ve “evrenselliğe” bulundukları ortam ve aldıkları eğitimle ulaşabilmişler midir? Romanda okulun da eğitim ülküsü olarak belirtilen “insan olmak”, irade serbestisiyle “evrenselliğe” erişip dogmatik boyunduruklardan kurtulmak anlamına gelmekte midir? Buna olumsuz yönde cevap verebilirim.

Romanın en bariz cevabı ve eserin de “Karanlıkta” başlığıyla yer alan son bölümünde (147, vd.) gördüğümüz şekliyle, Mevlevî Dergâhı Şeyhi’nin kızı olan Nesibe, büyüdüğü ortam olan dinî cemaatin içinden çıkmış ve Kolej’de heves ettiği Amerika’nın tek kurtuluş olacağı fikrinden hareketle uygulamaya koyduğu kaçış planını, zorda kaldığı için J.C. Komitesi (okul içindeki protestan misyonerlik örgütü) ile anlaşarak bir başka dinin misyoneri olacak şekilde gerçekleştirmiştir. Nesibe, kendini eğitim aldığı okulun temsil ettiği maddî imkanlar sebebiyle ve sağlanan hayat serbestisi fikriyle oluşturduğu sembolik dünyayı bir boyunduruk olarak gördüğü Türk-İslâm terbiyesinden kurtuluş ve insanlık kazanma olarak canlandırırsa da nihayetinde yaptığı seçim de Amerikan-Protestan dogmasının sözcüsü ve eğitmeni olmak şeklinde tecelli etmiştir. Ulaşmayı amaçladığı ve kurtuluş gördüğü yol, aydınlanma, evrenselleşme ve kendini gerçekleştirme değil yeni bir tutsaklığa boyun eğmedir. Ancak esas ilgi çekici unsur, bunun bir dogmaya boyun eğiş olmadığına ilişkin inancın öğrenciye okul vasıtasıyla aktarılmasındadır. Bu Edward Said’in “Şarkiyat” eserinde de açıkça belirttiği (Said, 2016:215) emperyal sömürgecinin kültür politikasıdır. Bu politika, yerel olanı, sömürgecinin söylemine dahil olmak vasıtasıyla “kurtulup geliştiğine ve yarattığına” inandırmak üzerine kuruludur⁷⁰. Bu açıdan Nesibe’nin “seküler” olana geçiş yaptığını, “evrenselleştirdiğini” söylemek imkanı ortadan kalkmış olur.

Leman ise içinde bulunduğu ve Kolej aracılığıyla yabancılaşarak ayırık düştüğü kendi kültür çevresinden kurtuluşu, arkadaşı Nesibe’nin kıskançlığı sebebiyle kendisini

⁷⁰ Said, Şarkiyatçılık için “*görünüşte Şark’a uygun mecburiyetlerin, bakış açılarının, ideolojik eğilimlerin egemen olduğu düzenlenmiş (ya da Şark’a özgü kılınmış) bir yazım, tasavvur, araştırma tarzı olarak görülebilir. Şark bir takım ayrılmış usullerle öğretilir, araştırılır, yönetilir, hükme bağlanır*” (Said, 2016:215) derken Şark’a olan bilimsel yaklaşımın dahi özel bir şekillendirme ve buna bağlı bir gelenek gerektirdiğini belirtir. İşte Said’in seküler bakış açısı, bu şekillendirmeye ve herşeye, böylece şekillendirilmiş yöntemlerle bakma tavrını eleştirir.

engelleyerek burs alma ve yüksek öğrenimi için Amerika'ya gidebilme fırsatını kaçırdıktan sonra, yabancı bir asker ile Amerika'ya kaçmakta bulmuştur. Leman da bir asker kızı olarak yine bir asker ile çözüm geliştirmiş, Nesibe'nin din-din üzerine kurulu kaynak-gelişim sisteminde olduğu gibi, kendi kaynak-gelişim sistemi (kültür dairesi) içinde yine aynı nitelikte bir seçeneği değerlendirmiş görünür. Ancak elbette Leman'ın kurtuluş motifi “Amerika'ya gitmek” fikri yani coğrafi-kültürel bir değişim üzerine kuruludur. Çünkü böyle bir coğrafi-kültürel yer değiştirme bile Kolej'in doktrinine göre “insan olmak” hayalî ülküsü için yeterli bir araçtır. Said'e göre hegemonik kuvveti elinde bulunduran kültürün dayattığı unsurların, buna tâbi olanları sistematize ettiği, düzene soktuğu, şekillendirdiği ve devamlılığını sağladığı ve böylece buna muhatap olanların birbirlerine bağlı bir toplum yarattığı düşüncesinden hareketle Kolej'in aynı böyle bir fonksiyonu, kültür yaratıcısı ve bunun devamlılığının gözetmeni fonksiyonunu kuvvetle kullandığı açıktır. Amerika, sadece göç edilecek bir toprak parçası olarak değil, Kolej öğrencilerine endoktrine edildiği şekliyle medeniyetin merkezi olarak, kültürün de ana coğrafyası niteliğiyle zihinlere nakşedildiğinden, Kolej'in temsil ettiği kültür hegemonu fonksiyonu yerine gelmiş ve bu sistemik otoriteye karşı baş kaldıramayan Leman için Saidci bir “sekülerleşme” gerçekleşmemiştir.

Ancak belki bazı unsurlarıyla Saidci bir seküler değişimi, Doktor Burhan Ahmet'te gözlemlemek mümkündür. Doktor Burhan, Meşrutiyet'in ilk senesinde tıp eğitimi için gittiği Montpellier, Fransa'da kendini “(...) iyiliğe, saflığa, samimiyete, insaniyete ve insanların muhabbetine nasıl inanırdı!...”(32) “o zamanki zihniyetinde tuhaf bir noksan hissediyor: Milliyet noksanı! O vakit(ler) hiçbir dakika milliyet farkını düşünmemişti. (...) O zamanki Burhan için insanlar hep

kardeşti...”(32-33) diye tanımlar. Fakat yabancı eşiyle olan evliliği, eşinin İstanbul’daki memnuniyetsizliği, çocuklarını bir Türk gibi değil de Fransız gibi yetiştirmede gösterdiği çaba ve Claire’in İstanbul’un Kurtuluşu’nu takiben yaşadığı hezimetle Türklüğe karşı takındığı nefret, savaşlar ve işgal üzerine karakterinde bir değişiklik gerçekleşir.

“Memleketi bedbaht oldukça dünyanın haksızlığını öğrendi ve nihayet Balkan harbinden sonra en mutaassıp bir milliyetçi kesildi. Artık Ermeni ve Rum kardeşler (!) bitmişti. İnsaniyet dostu İngilizler, Fransızlar hep ölmüşlerdi...Bedbaht Türk’ten başka kalbinde kimseye yer kalmamıştı.”(34)

Doktor Burhan, roman boyunca hem iç sesiyle kendi kendini eleştirir, hem de kız kardeşi Leman, annesi ve babasının da zaman zaman kinayeli sözleriyle eleştirilerin hedefi olur. Yabancı ülkeye gidip eğitim almak, yabancı birisiyle evlenmek, doğan çocuklarına kendi kültür unsurlarını aktaramamak konularında yapılan eleştirilerin arasından sıyrılmaya çalışması ve tarihî olaylar ve deneyimleri neticesinde yeni bir başkaldırı konusu olarak vatanına bağlılığı, Türklüğü ve bağımsızlık duygusunu kendine vasıta edinir. Birinci Dünya Savaşı, Balkan Harbi gibi muazzam tesirli olayların ardından İstanbul’un işgali ve ertesinde romanın da açılışında gördüğümüz işgalin sona ermesi ile coşkun kalabalıkların gösterileri karşısında millî bir duyarlılığa kavuşmaya başlayan Doktor Burhan’ın karakterinde gördüğümüz değişim her ne kadar sonuçlara etki etmese, olacakları değiştiremese, Leman’ın kaçışını, çocuklarının kendisinden gizlice İsa’ya dua edişini, Claire’in kendisinden gittikçe uzaklaşmasını engelleyemese de fikrî altyapısını dönüştürdüğüne şahit oluruz.

Böyle bir millî bilincin kazanılması için elbette karşıt bir fikrin olması gerekir. Bu fikir de uzun zamandır yıkılmak üzere olan münfesih İmparatorluğun gerçekleştirmeye çalıştığı kurtuluş atılımını “Batı” kaynaklarına ve kültür dairesindeki unsurlara dayandırma ve bu yolla oluşan kültürel hegemonyaya hayranlık meselesidir. İşte Doktor Burhan Ahmet’in deneyimleri, “Batı” kültürel hegemonyasının kurtuluş için bir çare olmayacağına yönelik aydınlanmasına sebep olmuş ve bu sebeple kendi içinde bir başkaldırı gerçekleştirmiştir. Edward Said, her ne kadar millî kimliğin, ulusalcılığın da tıpkı devlet ve kültür hegemonyası gibi birer sistemik yapı olduğunu ve bu sebeple bunlara karşı da başkaldırmanın “seküler eleştiri” açısından kaçınılmazlığını belirtse de, en azından Doktor Burhan için hem kendi özel yaşamında hem de Leman vasıtasıyla gözlemlediği Bizans Koleji örneğindeki otoriter hegemonyanın sorgulamasını yapabildiği için “sekülerliğe” daha yakın bir noktada durur.

Buraya kadar yaptığım açıklamalar, Pervaneler romanındaki karakterlerin, Edward Said’in seküler eleştirisi açısından gerçek birer dönüşüme uğrayıp uğramadıkları, dinî dogmadan yahut parçası oldukları hegemonik sistemlerden kurtulup özgür bir irade ile sorgulama yapıp yapamadıklarına ilişkin oldu. Saidçi seküler eleştirinin “düzenbozucu” niteliğinin, bu nitelikteki bakış açısının (yani eleştirel bilincin, “*critical conscious*”), otoritenin yarattığı konforlu ve âidiyet hissi ile dolu kültürle kendi arasına mesafe koymasında ortaya çıkacağını belirtmiştim. Said, düzenbozucu eleştirel bilincin, bu mesafeyi hem yaratacağı yeni durumlar, işler ve oluşlarla, hem de tarihsel olarak geçmişten yararlanacağı eski sosyal olgular vasıtasıyla oluşturacağı etki ile meydana getireceğine işaret etmişti. Bu çerçevede karakterlerin neredeyse hiçbirinin ne bulundukları konforlu alanlarla (Kolejin sağladığı ortam; yahut tüm

sıkıntı ve uyuşmazlıklara rağmen aile birliğinin yarattığı burjuva kültür dairesi) aralarına mesafe koymak çabaları ne de bunu yapabilmek için kendi iç kuvvetine yahut çevresel unsurlara dayanarak oluşturabilecekleri bir argümana meylettikleri gözlemlenmektedir. “Sekülerleşme”, Edward Saidci özellikleri itibariyle kendini tam anlamıyla gösterememektedir.

III. HUKUK VE EĞİTİMLE ŞEKİLLENEN BİREYLER

1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile 1876 tarihli Kanun-u Esâsi arasındaki zaman diliminde yani ilk defa Anayasal metinlerin ortaya çıkışı ve Osmanlı Devleti’nin kodifikasyon hareketlerinin başladığı dönemde çıkarılan kanun ve nizâmnâmelerin büyük ölçekte devlet idarî yapısı ile ilgili olduğunu ve daha ziyâde kamusal alanı ilgilendiren meseleler hakkında düzenlemelerin yapıldığını tezimin ilk bölümünde belirtmiştim. Ancak yine de bazı düzenlemelerle (örneğin Arâzi Kanunnamesinde gördüğümüz kız ve erkek çocuklar için miras haklarında eşitlik gibi) şerî hukukun alanına giren hususlarda da yeni haklar tanındığı, evlilik müessesesi ile ilgili bir takım düzenlemeler yapıldığını not etmiştim. 1839 yılı ile başlayan Tanzimat Dönemi’nden itibaren tüm bu kanun ve nizâmnâmelerin de bir külliyyat halinde Padişah Abdülmecid’in emriyle “*Tanzimât-ı Hayriye’den Sonra Neşr Olunan Kavânin ve Nizâmat*” adıyla ve daha sonra da Cevdet Paşa’nın gayretleri ile Şubat 1863’te bir Düstûr olarak toplandığını tespit etmek ve bu kanun ve nizâmnâmelerin hepsinin ilk defa kapsamlı bir incelemesini de Thomas Scheben’in doktora tezinde görmek mümkündür⁷¹. 1834-1849 tarihleri arasında dahi 81 parça kodifiye edilmiş düzenleme gördüğümüzü, bunların neredeyse tamamının idarî otoritenin yeniden

⁷¹ Bu teze referans ve söz konusu dönem kanun ve nizâmnâmelerinin detaylı bir incelemesi için, bkz. Taş, Fahri, “Tanzimattan Sonra Yayımlanan İlk Kanun ve Nizâmnâmeler ile Getirilen Yenilikler”, *Atatürk Dergisi*, C: 4, Sayı: 2, Şubat 2010, s: 37-58. (Taş, 2010).

yapılandırılması ve bürokrasi ve kurumların yeni düzenlemeler çerçevesinde uyumlaştırılması ve memurların haklarından, devlet örgütünün yapısına, arazi ve vergilerin düzenlenmesinden, toplum sağlığı ve kamusal hizmetlere, uluslararası anlaşmaların tanınmasından, eğitime kadar birçok hukukî düzenlemenin yapıldığı anlaşılmaktadır (Taş, 2010:40-42).

Bu dönemi takip eden II. Mahmud döneminde adlî sistemin geliştirilmesi, adlî ve idarî mahkemelerin şer'î mahkemelerden ayrılarak (her bir dine mensup azınlığın kendi mahkemelerinden başka özellikle Müslüman ve gayrimüslimler arasındaki davalara da bakacak olan ve bu sebeple “laik mahkemeler” olarak nitelendirilebilen⁷²) “Nizâmiye Mahkemeleri”nin kurulması, Meşrutiyet’in ilanı ve Kanun-u Esasî ile girişilen daha “demokratik” nitelikli idarî örgütlenme çalışmaları ve insan haklarına ilgili hükümlerle şahsın hukukuna ilişkin düzenlemelerin (ve özellikle gayrimüslim tebânın hakları çerçevesinde) yapılması dikkat çekicidir. II. Meşrutiyet’i takip eden dönemde de Jön Türklerin ve İttihatçıların ele geçirdiği hükümetin özel hukuk alanında yaptığı düzenlemeler ile de yargı şer’î mahkemelerden ayrılmaya, yargı birliği gerçekleştirilmeye, medreseler eğitim bakanlığına bağlanmaya başlamıştır.

1920-1923 tarihli 1. Meclis Dönemi’nde, 16.3.1336 (1920) tarihli ve 7 numaralı “16 Mart 1336 Tarihi İtibariyle İstanbul Hükümetince Akdedilen Bilcümle Mukâvelat, Uhdat ve Sairenin Keenlemyekûn Addi Hakkında” Kanunu, 7.2.1337 (1921) yayım tarihli “Hıyanet-i Vataniyye Kanunu”nu, 31.7.1338 (1922) tarihli ve 249 sayılı “İstiklâl Mahkemeleri Kanunu”nu, 25.1.1339 (1923) tarihli ve 25.1.1339 (1923)

⁷² Akça, Gürsoy; Hülür, Himmet, “Tanzimattan Cumhuriyete Siyasal ve Hukuksal Yapının Modernleşmesi”, Türkiye Araştırmaları Dergisi, Sayı: 21, 2007, s: 248-249.

tarıhli ve 299 sayılı “İstanbul Vilayeti ile Düşmandan İstihlâs Edilen Mahallerin Âşar Hisse-i İânesi Hakkında” Kanunu’nu özellikle tespit etmek gerekir.

1923-1927 tarihleri arasındaki 2. Meclis Dönemi’nde ise 3.3.1340 (1924) tarihinde çıkan 430 sayılı “Tevhid-i Tedrisât Kanunu”nu, 429 sayılı “Şeriye ve Evkâf ve Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekaletlerinin İlğasına Dair Kanunu”, 431 sayılı “Hilâfetin İlğası ve Hânedân-ı Osmânînin Türkiye Cumhuriyeti Mahalli Haricine Çıkarılmasına Dair Kanunu” görmek mümkündür⁷³.

Bu ayrıntılı hukukî dökümü yapmamın elbette bir sebebi bulunmakta. “Pervaneler” romanının, İstanbul’un itilâf devletlerince girişilen nihaî işgalinden kurtuluşu 4 Ekim 1923 tarihinde geçtiğini belirtmiştim. Roman 1924 tarihinde yayınlanmıştı. Buna göre bu döneme kadar toplumsal alanda etkilerini göstermeye başlamış tüm saydığımız kanunlaştırma hareketi ve siyasî olayların, bizzat değişen devlet idarî sisteminin içinde Jön Türk Hareketi ile yer alan, Osmanlı’nın son Nâfia Bakanlığında (Bayındırlık Bakanlığı) bulunmuş, diplomat eşi sebebiyle de en yakın ve içinden gözlem yapabilme imkanına sahip olduğunu düşünebileceğimiz yazar Müfide Ferit Tek’in romanında yansımasını bulabileceğimiz tezini savunuyorum. Özellikle Tanzimat Dönemi ve Meşrutiyet ile başlayan anayasal hukuk devleti ile şekillenen ve değişen (laik) idarî yapının yarattığı bilincin ve etkilerinin üniversitenin tıp fakültesinde öğretim görevlisi haline gelen Doktor Burhan Ahmet karakterinde,

⁷³ 1. ve 2. Meclis Döneminde çıkan kanunların tam listesi için, bkz. Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanak Dergisi; https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td_v2.tutanak_sonuc?v_mecelis=1&v_donem=1&v_yasama_yili=&v_cilt=&v_birlesim=&v_sayfa=&v_anabaslik=KANUNLAR&v_altbaslik=&v_mv=&v_sb=&v_ozet=&v_bastarih=&v_bittarih=&v_kayit_sayisi=338&v_gelecek_sayfa=1&v_kullanici_id=17314367 ve https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td_v2.tutanak_sonuc?v_mecelis=1&v_donem=2&v_yasama_yili=&v_cilt=&v_birlesim=&v_sayfa=&v_anabaslik=KANUNLAR&v_altbaslik=&v_mv=&v_sb=&v_ozet=&v_bastarih=&v_bittarih=&v_kayit_sayisi=875&v_gelecek_sayfa=101&v_kullanici_id=17314389 (11.8.2021).

“Sami silkindi ve ilmî bir mesele hâller gibi devrân hakkındaki fikirlerini söyledi. Onu ruhuyla, susmuş benliğiyle hissederek severek değil fakat matematik kafasıyla muhakeme ederek beğeniyordu.”(76)

şeklinde betimlenen rasyonel yönüyle Sami karakterinde özellikle görmek mümkündür. Bu karakterler her ne kadar yüksek öğrenimlerini yurtdışında yapmış olsalar da becerileri, zihnî yapıları ve ümit ve ülküleri ile dönüşen Osmanlı-Türk aydın tipinin birer örneğidir. Bu dönüşümün temelinde yatan etkenleri sadece “Avrupa’da eğitime” hasretmenin eksik kalacağını düşünüyorum. 1839 yılından romanın yayımlandığı 1924 tarihine kadar Yazar Tek’in içine doğduğu (ve kendisinin de dönüşümü ve tecrübeleri düşünüldüğü vakit) kültürel yapının temel taşlarını, laik hukukun tartışıldığı ve bîfiil yapıldığı bir ortamın döşediği yadsınamaz. Bu dönem neredeyse 3 anayasa metni hazırlamış, devlet idarî sistemini, adlî sistemini, kamu yönetimini ve sosyal hakları tartışarak geçirmiş bir dönemdir. 90 yıla yakın (Gülhane Hatt-ı Hümayunundan romanın yazıldığı tarihe kadar olan süreyi düşünecek olursak) bir süre büyük kargaşalar, savaşlar, yıkım, kurtuluş ve yeniden kuruluşu içinde barındıran ve dünyada benzeri görülmemiş bir bağımsızlık hareketini de içeren bir dönemdir. Yazar Tek’in bu idarî-politik-hukukî ve sosyal dönüşümden damıtacağı hissiyâtın soyut ve dönem olaylarından ayırık olabileceğini düşünmek fikrimce imkan dışıdır.

Ancak romanın odak noktası olan yabancı misyoner okulunun yerel olanı dönüştürmeye olan kuvvetli etkisi açısından bu tarihi ve hukukî zemini gözlemleyecek olursam, 1869 tarihli “*Maarif-i Umumiye Nizâmnâmesi*”nin

etkilerine de değinmek gerekeceğini düşünüyorum. Başkent ve vilayetlerde eğitimin düzenlenmesi ile ilkokulları medrese sisteminden çıkaran, ilk-orta-yüksek eğitimi ilk defa bölümlere ayıran ve yeni okullar için öğretmenlerin yetiştirilmesi ve Müslüman ve gayrimüslim tebânın okullarını müşterek bir çatı altında birleştirmeyi amaçlayan, kızların ve özellikle taşradaki eğitimin yenilenmesi hedefine odaklanan bu kanun özel öğretim kurumlarına da imkân vermesiyle yabancı misyoner okullarının kurulmasına da ön ayak olmuştur⁷⁴. Bunu takip eden 1913 tarihli “*Tedrisât-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkatî*” ile ilköğretimde birçok yeniliklere gidilmiş, ders programları ve işlenen dersler değişmiş, ilköğretim 6 yıl boyunca zorunlu ve parasız olarak kabul edilerek ilk defa tamamen devletin sorumluluğu altına sokulmuştur⁷⁵. 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisât Kanunu’na kadar yürürlükte kalacak olan bu kanun dönemin tüm eğitim sistemini şüphesiz şekillendirmiştir.

Özel ve misyoner okullarının dönemin siyasî zayıflıkları ve hükümet ile bireysel olarak kurduğu ilişkiler sebebiyle edindiği ayrıcalıklara zemin sağlayan bu hukukî düzenlemelere bakıldığında bu okulların özellikle gayrimüslim öğrencilere yönelmesi ve böylece ayrıcalıklı öğrenci profilleri yetiştirebilir hale gelmesi, etkisini “Pervaneler” romanında da gördüğümüz gibi kabul ettiği sınırlı sayıdaki Türk öğrencilerde ve özellikle Ermeni öğrenciler üzerinde daha fazla hissettirmiştir. Toplumsal birliği olumsuz yönde etkilediğine odaklanan yapısıyla “Pervaneler” romanı bu açıdan hukuksal düzenlemelerin kültürel izdüşümüne etkisini de konu edinmiş olur. Hukuk ve devlet otoritesi ile uygulanan kurallar bir kültür aracı niteliğiyle etkisini toplum ve birey üzerinde de mutlak surette gösterecektir. Ancak

⁷⁴ Kanunun yapılışı ve yürürlüğe girmesinden sonraki etkilerinin detaylı bir anlatımı için, bkz. Çağır, Mine; Türk, İbrahim Caner, “1869 Maarif-i Umumiye Nizâmnâmesi ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 11, 2017, s: 62-75.

⁷⁵ Budak, Lütü; Budak, Çiğdem, “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne İlkokul Programları (1870-1936)”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, Sayı: 3/1, 2014, s: 56.

“garabet” olarak nitelendirilecek husus, misyoner okullarının laik eğitimin bir parçası olmak hukuki sıfatından istifade ederek dogmatik dinî yapılarını kullanarak bu amaca hizmet eden, kendi içine kapalı bir sistemle birey devşiren yapılarıdır. “Pervaneler” bu yapıyı eleştiren yönüyle dikkat çekmektedir.

IV. İSTIRAP VE FAİLLİK

Acı ve ıstırap, Talal Asad’a göre

“bedenin gerçek dünyada etkili bir şekilde faaliyet gösterme yeteneğine koyulan sınırdır.(...) Fakat acı konusundaki kritik bir husus da “tarih yapma” ve “kendi kendine güçlendirme” sayesinde acının yerini merhale merhale hazzın (ya da kişinin hazzettiği şeyi araştırmasının) alacağı yönündeki seküler fıkri mümkün kılmasıdır.”⁷⁶

O halde çekilen acı, yahut içinde bulunulan durumun yarattığı ıstırap kişiyi faaliyette bulunmaktan, yaratmaktan, oluşturmaktan ve amaçladıklarını tamamlamaktan alıkoyar. Bunu aşabilmek, ancak haz duyulacak bir sebebin varlığına, hedeflenen bilinçli bir seçimin neticelerinden elde edileceği düşünülen kazancın (ister maddî ister duygusal nitelikte olsun) yaratacağı tatmin duygusuna bağlıdır. Bu hazzın ve tatminin elde edilebilmesi ise bizzat harekete geçmeye, acıya direniş göstermeye ve acı ve ıstırapla tanımlanan sınırları aşabilme iradesini, dünyaya eylemlerle aksettirebilmeye dayanır.

⁷⁶ Asad, Talal, “Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik”, Metis Yayınları, 1. Basım 2007, s: 84. (Asad, 2007).

Faillik bu yönüyle bir iktidar sorumluluğunun yüklenilmesi olarak (Asad, 2007:92), bu sorumluluğun da benzer bir hukukî kurum olan bir eylem ve bunun yapılmasına veya yapılmamasına bağlı suç-ceza (yahut norm-yaptırım) ilişkisi içinde tanımlanabileceği bir hal olarak karşımıza çıkar. Bu durumda fail, sorumluluk bilinciyle (yaptırımdan kaçınmak için eylemde bulunmak yahut bulunmamak bilinciyle) kendi kendini güçlendirecek, iktidarını ortaya koyacak ve acıyı azaltma doğrultusunda hareket etme yeteneğine ve arzusuna sahip olacak kişidir.

Direnış iradesinin acı ve ıstırapı aşmak için aldığı sorumluluk, edinilme olasılığı bulunan hazzı (tatmini) edinememek yaptırımından koruyacağı için, eylem şekline bürünmedikçe dünyevî bağlamda hiçbir sonuç doğurmaz. O halde acıya direniş ve onu aşacak bilinçli irade kendini eylem ile gösterecektir.

Bu halin daha dinî sembollerle anlatım şekli “çilecilik” şeklinde karşımıza çıkar. René Girard, Hristiyan “çileciliğini” romanlar üzerinden incelediğinde, bunu arzuların yansıtılmasında ve birbiriyle etkileşimdeki karakterlerin elde etmek için uğraştıkları nesne/sonuca yönelik arzularının gizlenmesinde bir yol olarak ifade eder⁷⁷. Buna göre roman karakteri çile çektiği ölçüde arzuladığı nesne/sonuca ulaşabilecektir. Bu nesne/sonuç ise elbette sembolik olarak Tanrı ile olan bağın kuvvetine göre (ve gerçekte, çekilen çilenin şiddetine orantılı olarak) şekillenecek bir “takdir-i ilahî” (acının karşı tarafta yaratacağı yansıma) neticesi ya elde edilecek yahut elde edilemeyecektir. Bu özelliği ile “çileci karakter” elde etmeyi umduğu sonuca yönelik fiillerini çilenin arkasına gizlenerek ve ondan güç alarak şekillendirir. Bu tavır içindeki bir faille, direniş iradesine dayanan ve kendi otoritesini kullanan

⁷⁷ Girard, René, “Romantik Yalan ve Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki”, Metis Eleştiri, 3. Basım 2017, s: 132. (Girard, 2017).

fail arasında dürüstlük açısından fark vardır. İşte benim dürüstlük olarak ifade ettiğim hususu Girard, çilecilik açısından, Stendhal’e yaptığı bir atıfla (Girard, 2017: 132), “ikiyüzlülük” olarak adlandırır. Zira çileci (yani dinî bir sembol kullanarak) acıdan faydalanarak faaliyet gösterip amacına ulaşmak isterken, yukarıda bahsettiğimiz şekliyle direniş gösteren fail kendi otoritesi ve bilinçli seçimleriyle sonuca ulaşmayı tercih eder. İşte bu yönüyle de biz, elde edilmek istenen amacın, ulaşılacak hedefin, duyulacak haz ve tatminin seküler olup olmadığını tespit edebiliriz.

“Pervaneler” romanında Leman, Bizans Koleji’nde protestan misyoner öğretmenlerinden aldığı eğitim ile şekillenen amacını Amerika’ya giderek “insan olmakta” belirler. Bu “insan oluş” şekli kendi çevresinden, kültüründen kopuş ve özendiği bir hayata kavuşma olarak belirir. Bunun için ne gerekiyorsa yapmaya kararlıdır. Hiç hazetmediği bir karakter olan gazeteci Cemile Hanım ile sırf burs alabilmek için Amerikalı zengine kendini takdim etmesini sağlamak için görüşür, en yakın arkadaşı Nesime tarafından kıskanıldığı için atlatılır ve zengin Amerika ile burs görüşmesi yapamaz ama kurtuluşu için yeni bir çareyi Amerikan zâbiti ile kaçmakta bulur. Hedefi için yarattığı çareleri kullanır. En büyük ıstırabı ailesi ve çevresi tarafından anlaşılammamak ve Amerika sevdasını hoş görmeyen ailesi ile yakınlığını kaybetmektir. Ancak bu acıyı, yaptığı cesur, atipik ve elbette romanın eleştirdiği seçimiyle nihaî arzusunu gerçekleştirmeye tahvil eder. Her ne kadar romanın ana karakterlerinden biri olarak romanın tezine aykırı bir sonuca ulaşmış olsa da kendi sorumluluğunu yüklenen bir bilinç sahibi fail olarak hedeflediği arzuyu (meydana gelebilecek tüm yaptırımların da sorumluluğunu alarak) gerçekleştirir.

Ancak bunun tam zıttı nitelikte bir çileciliği ağabeyi Doktor Burhan Ahmet'te görmek mümkündür. Ne ilginçtir ki romanın tezi olan Türklük kimliğine bağlı, kültürüyle barışık ve gönençli bir aydın olarak Doktor Burhan içine hapsediği evlilikten ve eşinin Türklüğe ve yaşadıkları ülkeye olan antipatisinden kaynaklanan ıstıraba, kız kardeşinin devşirilmesinden duyduğu büyük üzüntüye, ailesinin hem kendi hem de kız kardeşi için yeterli öngörüye sahip olamamasından dolayı onları suçlamayıp üstlendiği tüm sorumlulukla duyduğu hicaptan kendini sıyıramaz. Çocuklarını Türk kültürü ile yetiştirmek için ne kadar çabalarsa çabalasın başarılı olamaz. “Burhan’ın Son Elemi” başlıklı bölümde, Türk olarak yetişeceğine en çok inandığı ve ümit ettiği kızının, kendini kandırdığını, gizlice İsa’ya dua ettiğini öğrendiği an yıkılır. Bu bölüm “*Doktor Burhan Ahmet ölmüştü.*”(145) diyerek kapanır.

Acısının arkasına saklanan Burhan’ın bu sarmaldan çıkış için kullandığı hiçbir çaba sonuç doğurmaz. Leman’ı okuldan almak için gayret etse de, anne ve babasını Leman’ı ikna etmeleri için uyarsa da, eşi Claire ve çocuklarını tüm çabalarıyla kendine ve vatanına bağlamak için uğraşsa da yine de hep mağlup olur. Evet, Doktor Burhan eylemleri ile sonucu değiştirmek için gayret eder ancak her seferinde gayretleri hüsrarla sonuçlanır ve bu hüsranın arkasına sığınır. Cesur bir eylem ile otoritesini kuramaz, evliliğine katlanır, sonlandırmayı tercih etmez, Leman’ın gidişine katlanır, onu geri getirmek için çabalayıp çabalamadığı belli değildir, çocuklarına olan umutlarını yitirir, mücadeleyi bırakır. İşte bu açıdan romanın en önemli karakteri, kendini ilk başta idealler ve ülküler açısından aşırılığa düşüren özellikleri ile karşımıza çıkarken, eserin sonunda mağlup bir çileciye dönüşmüştür. Acısıyla yok olur.

Bu bölümde yaptığımız inceleme bizi nihayet Charles Taylor’a ulaştırıyor. Yazarın, ahlakî ve ruhanî hayatımızı yaşadığımız veya yaşamayı arzu ettiğimiz alternatif yollar olabileceğini ifade ederek, hangi yol olursa olsun, insanın, belli anlarda, hallerde ve faaliyetlerde hayatını daha bütünlüklü, daha zengin, daha derin ve yaşanmaya değer, takdir edildiğini hissederek ve “olması gerektiğine” inandığı şekliyle var olabildiğini duyumsayabileceği bir özelliğinin olduğunu belirttiğini (Taylor, 2019:8, vd.) ve böyle bütünlüklü, hisler açısından zengin, derin ve tatminkâr hissedilen, duyumsanan halleri bir “*tamlık*” hali olarak tarif ettiğini, her bir bireyin hayatındaki kendi deneyimlerinin, ona mutlak bir gerçeklik olarak görünmesi ve bundan da kendince bir “*tamlık*” hissi/ algısı/doyumu çıkarması halini, “*yaşanmış deneyim koşulu (yahut koşullanması)*” olarak tarif ettiğini belirtmiştim.

Bu durumda “Pervanaler” romanı karakterlerinin “tamlık” hissine ulaşabildiklerini, kendilerini huzurlu, bütünlüklü ve ruhen daha zengin hissedip tatmin olabildiklerini söylemek ve deneyimlerinden çıkardıkları haller ile “seküler bir bilince” ulaştıklarını ifade etmek mümkün müdür? Doktor Burhan Ahmet, eşi Claire, Sami Bey’in ahengi sanatta ve özlem duyduğu vatani Polonya’da arayan ve bulamadığı için psikolojik hastalıklarla uğraşan eşi Andrée’de “seküler bir bilinci” gözlemlemenin mümkün olmadığı açıktır. Romanın son bölümü olan “Karanlıkta” kısmında (147, vd.) Mevlevîhâneyi son bir kere ziyaret eden, babasına herhangi bir açıklama yapmadan ağlayarak veda eden ve annesinin mezarında bulduğu huzura da artık yabancılık çektiğini söyleyerek ziyaretini uzatmadan oradan ayrılan Nesibe de “tamlık”tan uzaktır. Roman özellikle Nesibe’nin bu hayal kırıklığına odaklanarak son bulacak, bindiği vapurda gözlerinin önüne serilen İstanbul manzarası ve doğası karşısında kendisiyle hesaplaşmaya başlayan genç kadının “*ocaksız, yuvasız ve sevgisiz*

hayata...Gurbete”(154) gittiğinin idrakine vardığı anda “onu uçurup götüren, bütün hülyaların kanatları kırıldı...ve oraya, beyaz yastığın üstüne yaralı bir pervane gibi düştü...” denerek yaşadığı deneyimden ve yaptığı seçimden duyduğu hayalkırıklığı gözler önüne serilecektir. Nesibede de Taylorcu bir “tamlik” ve buna bağlı bir “seküler bilinçten” söz etmek mümkün değildir.

Son bir tespit olarak da romanın isminden hareketle “pervane” kavramı için yazar Müfide Ferit Tek’in Divan Edebiyatı’nda sıklıkla kullanılan anlamıyla “mum (şem)-pervane” sembollerinden ilham aldığını, bu sembollerin kendine âşık eden sevgili (mum/şem) ile onun etrafında umutsuzca dönen “pervane” âşık şairi tasvir ettiğini düşünmek mümkündür⁷⁸. Aşk ilişkisinde herşey sevgili çevresinde pervane olmaya dayanır, yani ana unsur şem ise pervane ikincil niteliktedir. İşte bu özelliği ile Marmara Denzinin ortasında bir adada konumlanan Bizans Koleji de, ona ve kültürüne hayran öğrenci “pervaneleri” ile bir mum vazifesi görür. Bu sembolik anlamıyla dahi öğrencilerin kendilerini kaybedercesine, direnç göstermeksizin iktidar otoritesi olan Koleje sergiledikleri kör bağımlılığın hiç bir seküler niteliği olamayacağı, böyle bir ilişki türünden ne düzenbozuculuğu, ne direnişi, ne bilinçli bir iradeyi ne de kendinden menkul bir tamlığı beklemenin mümkün bulunamayacağını tespit etmek gerekir.

⁷⁸ Bu yönüyle “Pervaneler” romanını inceleyen bir bakış için, bkz. Topaloğlu, Yüksel, “Pervaneler Romanının Yapısı ve Anlamı Üzerine”, Turkish Studies, Vol: 6/3, Summer 2011, p: 1211-1228; ve Çetin, Nurullah, “Müfide Ferit Tek’in Pervaneler Romanına Divan Edebiyatına ve İslâm Kültürüne Ait Kavramların Simgeselliğinde Bir Yaklaşım”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi, Cilt: 22, Sayı: 1, 2018, s: 26-41.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SUAT DERVİŞ – BU ROMAN OLAN ŞEYLERİN ROMANIDIR

I. GENEL BAKIŞ

Nüfusa kayıtlı ismiyle Hatice Saadet, edebiyat ve gazetecilik çevrelerinde bilinen adıyla Suat Derviş, Almanya’da yaşarken yazdığı yazılarda kullandığı Suzet Doli takma adı ve Türkiye Komünist Partisi Genel Sekreteri Reşat Fuat Baraner ile evliliğinden sonra kullandığı Saadet Baraner ismi ve yoğun yazın yaşamında kullandığı farklı bir çok müstear adla Suat Derviş’i kısa da olsa bu bölümde incelemekten mutluluk duyduğumu belirtmeliyim. Doğum tarihine ilişkin kesin bilgimizin olmadığı Suat Derviş’in 20. Yüzyılın başında İstanbul’da doğduğu tahmin edilmekte ve 1973 tarihinde yine İstanbul’da vefat ettiği, hayatına 40’dan fazla roman, yüzlerce öykü ve neredeyse binlerce makale, gazete yazısı, çeviri ve çalışma sığdırdığı bilinmektedir. Baba tarafından dedesi Türk Darülfünunu’nun kurucularından kimya müderrisi Müşir Derviş Paşa, babası ilk Müslüman kadın doğum uzmanlarından ve İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi profesörü Doktor İsmail Derviş Bey, annesi ise Sultan Abdülaziz’in Mızıka-ı Hümayun orkestrası

şefi ve sonra mabeyincisi Kâmil Bey'in kızı Hesna Hanım'dır⁷⁹. Varlıklı, burjuva âdetleri ile şekillenen bir ailenin içinde büyümüş olan Suat Derviş, özel derslerle lise derecesini tamamladıktan sonra Almanya Berlin'e konservatuarda müzik eğitimi almaya gider. Ancak bir yandan Berlin Üniversitesi Felsefe ve Edebiyat Bölümü'ne de 3 yıl devam edip kız kardeşinin de orada yetişmiş ve yerleşik olması sebebiyle hayatı boyunca Berlin'e sıklıkla gidip kalıp dönecektir. Konservatuar eğitimi öncesi ve sonrasında *Servet-i Fünûn*, *Yeni Kitap*, *Resimli Hikâye*, *Resimli Ay*, *Hafta*, *Yeni Hayat*, *Holivut*, *Resimli Şark*, *Yedi Gün*, *Yeni Gün*, *Yeni Adam*, *Yeni Edebiyat*, *Varlık* dergileri, *Cumhuriyet*, *Hareket* ve *Yarın* gibi birçok gazetede⁸⁰ yazı yazacak, bu arada *Kara Kitap* (1921), *Hiçbiri* (1923), *Ne Bir Ses Ne Bir Nefes* (1923), *Buhran Gecesi* (1924), *Gönül Gibi* (1928), *Emine* (1931), (Almanya'da yaşarken yazıp orada yayınlattığı) *Sultanın Karıları* (1932), ve yaklaşık 31 tefrika roman ve *Çılgın Gibi* (1945), *Kendine Tapan Kadın* (1947) ve *Fosforlu Cevriye* (1948) gibi büyük ün yapan romanları ile bir yazı maratoncusu olarak karşımıza çıkacaktır.

Gençliğinde Nazım Hikmet'in çocukluk arkadaşı, sonrasında ilk aşkı ve ilk üç evliliği⁸¹ ertesinde yaptığı dördüncü evlilikle Türkiye Komünist Partisi Genel Sekreteri Reşat Fuat Baraner'in eşi, 1930 Ağustos'unda Mustafa Kemal Atatürk'ün arzusu ile açılan ve kısa süre sonra feshedilen Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kurucuları arasında olan Derviş, çocukluğundan babasının kanser

⁷⁹ Suat Derviş'in detaylı hayat hikayesi için, bkz. Soydan, Serdar, "Suat Derviş ve Eserleri", in: Suat Derviş, "Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır", İthaki Yayınları, 1. Baskı 2018, s: 247 vd. (Soydan, Eserler). Ayrıca Suat Derviş'in gazetecilik, edebiyat, yolculuklar ve "çapkınlıklar" ile geçen hayat hikayesini biyografik bir anlatıyla aktaran bir eser için, bkz. Behmoaras, Liz, "Suat Derviş: Efsane Bir Kadın ve Dönemi", Remzi Kitabevi, 1. Basım 2008.

⁸⁰ Yazılarının yayınlandığı gazete ve dergilerin bir dökümü için, bkz. Soydan, Eserler: 254).

⁸¹ Suat Derviş'in özel hayatı, evlilikleri ve siyasi kimliğinin oluşumu ile ilgili detaylı bilgi için ayrıca bkz. Günay, Çimen, "Toplumcu Gerçekçi Türk Edebiyatı'nda Suat Derviş'in Yeri", İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Türk Edebiyatı Bölümü, Yayınlanmamış Master Tezi, Haziran 2001 (Günay, 2001).

tedavisi için bulunduğu Berlin’deki ölümüne kadar yaşadığı konforlu burjuva hayatını gazetecilik, muhabirlik ve yazarlık ile iki ülke arasında geçirmiş, kendisi ile yapılan bir röportajda muhabirliğe başladığı tarihi yeni bir dönemeç olarak değerlendirerek, “(h)ayatı tanımiyordum. Hayattan anlatacak şeyler bilmiyordum. Rüyalarımı anlattım. Fakat şimdi ne on altı yaşımdayım ne de yirmi yaşımdayım (...) Artık rüya görmüyorum, uyandım. Beni hayal değil, hayatlar alakadar ediyor.⁸²” diyerek romanlarının birçoğuna da aksettireceği siyasal kimliği ve Marksist ideolojiye olan ilgisi çerçevesinde toplumsal meseleleri işlemeye başlamıştır. Babasının ölümünden sonra bakımını da üstleneceği ailesi ile Türkiye’ye dönen ve yazarlıkla ve eskiye nazaran imkansızlıklarla şekillenen hayatı, siyasî mücadeleleri de beraberinde getirecektir. Bu yönüyle özellikle son dönem romanlarında toplumsal gerçekçi bir yazar olarak niteleyebileceğimiz Suat Derviş için Selim İleri, bu romanların, 1940’lı yıllarda saltanatını koruyan aşk romanlarıyla benzeştğini, ancak içeriksel tavırlarıyla onlardan ayrıldığını, “uçucu sevda romanları gibi başlayan eserlerin ince tahliller, üslupçu tutum ve en önemlisi dünyaya bakışıyla birden bire farklılaştıklarını” ve ağırlık kazandıklarını bildirir⁸³.

İncelememin konusu olan 1937 tarihli ve Tan Gazetesi’nde tefrika edilerek yayınlanan “Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır” eseri, henüz 18 yaşında olan ana karakter Nazlı etrafında İstanbul’un dokuma atölyelerinde işçilik yapan kadın ve erkekleri, bu işçilerin imkansızlar içinde şekillenen (yahut şekillenemeyen)

⁸² Menekşe Toprak’ın incelediğimiz romanın açılış yazısında kullandığı Servet-i Fünûn Dergisi’nin 8 Nisan 1937 tarihli Neriman Hikmet röportajından alıntısı için, bkz. Toprak, Menekşe, “Hayal ile Hayat: Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır ve Suat Derviş”, in: Suat Derviş, “Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır”, İthaki Yayınları, 1. Baskı 2018, s: 9.

⁸³ İleri, Selim, “Suat Derviş”, Cumhuriyet Gazetesi, 23.1.1996, Salı. (Makale’nin kupürü için, bkz. İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi Hüseyin Cöntürk Arşivi, CON.K.14975).

hayatlarını, 1. Dünya Savaşı, Çanakkale Muharebeleri, Kurtuluş Savaşı ertesinde asker gazisi erkeklerin psikolojik durumları ve savaşın etkileriyle biçimlenen hayata bakışları, seçimleri ve ailelerini, sanayileşen İstanbul'daki fabrikalar ve çalışma koşullarını, fabrika içi organizasyonu, işçi ve işveren hakları ile ilgili yoğun tartışmaları, iş kazası ve tazminat kavramlarını sınıfsal açıdan hem işçi hem işveren gözüyle inceleyen, kapitalist birikimin erkekler, kadınlar ve çocukların en acımasız sömürüsü ile elde edildiği ve hukuk kurallarının bu alanda henüz çalışana yeterli güvenceyi sağlayamadığı bir ortamı, kadın ve erkeklerin ayrı ayrı hayat beklentilerini, gazetecilik, belediye ve sosyal güvence kurumlarının ciddiyetsiz, sansürcü ve lâkayt tavırlarını, dönemin işçi sınıfı kadınlarının içine sıkıştıkları ve çıkmak için çözüm bulamadıkları sınırlı, cinsiyetçi ve şiddet içeren konumlarını inceler.

Nazlı, Çanakkale Savaşı gazisi olan babası Osman'ın ilk eşi Huriye'den olma, 13 yaşından beri dokuma fabrikasında çok az bir günlükle çalışıp hem alkolik babasına, hem yürüyemeyen, engelli üvey kız kardeşi Melek'e, hem de Melek'in annesi, babasının 15 yaşındayken evlendiği ve evlendikten bir kaç yıl sonra ölen “çocuk” dansöz son eşi Fatoş'a bile hastalığında bakmış kendi annesi Huriye'ye yardım edip hepsine birden ekonomik olarak destek olan 18 yaşında bir genç kadındır. Zamanında okula gönderildiği halde ayakkabıları olmadığı için müdür tarafından kovulmuş, eğitim alamamış, babasının içkisine tüm yevmiyesini yetiştirmeye çalıştığı için kendi karnını doyuramayan ve hep açlıktan kıvranan fakat diğer kadın arkadaşlarına ve kadın işçilere göre çok daha becerikli, tuttuğunu koparan, girişken, erkeklerle olan ilişkisi fabrikada çalıştığı dönemin başlarından beri samimiyet, cinsellik ve mesafelilik sınırlarında dalgalı, ancak

her daim isyankar, öfkeli, “*hayatta yaşamak istediğini*”, “*fabrikada üç kuruşa, nefesi kokarak çalışmaktan yorulduğunu*”, “*şapkalar, taraklar, esvablar, yemekler ve danslarla*” dilediği gibi bir rahatın içinde var olmak arzusunu her fırsatta herkese söyleyen ve bunu kendine hırs haline getirmiş bir karakterdir. Nazlı, özellikle ayyaş babasına olan öfkesi, başından geçenlerden sonra duygularını tamamen yitirmiş gibi görünen, kendisinden şefkat ve yakın ilgi göremediği annesine olan hırsı, eğitim alamadığı için hissettiği ezikliği ve bu yüzden kaçırdığı ihtimallerin hayal kırıklığı, fabrikada patronu tarafından sömürülmesi, açlığına ve hayatın adaletsizliğine olan kini ile yoğrularak bir çıkış yolu bulmak için çırpınmaktadır. Bu çıkış yolunu, nasıl olunacağını bilemediği⁸⁴, bu yüzden nasıl olacağını başta sorguladığı ama kurtulması için mutlaka olması gerektiğine inandığı “*kötülük*” ile tanımlayacaktır. Babasının yine sarhoş geldiği bir gece sinirinden çılgına dönen Nazlı,

“ben ökçeli iskarpin giyeceğim, başıma taşlı tarak takacağım. Üstüme truvakarlar yapacağım... On paramı size vermeyeceğim...Ben çalışıyorum. Kazandığım para da benim...Bütün param benim! O parayı bana hediye etmiyorlar. O parayı bana iliklerimi, damarlarımı sömürerek veriyorlar.”(92)

dedikten sonra

“Ben kötü olacağım! Kötü olacağım...Kötü!”, “Ben kötü olacağım...Orospu olacağım! Orospu olacağım ben!”(93)

⁸⁴ “*Acaba insan nasıl kötü olur ki? Bu herhalde güç bir iş, kötü olmanın da şartı şurtu olacak.*” (146).

diye haykırır. Roman, çıkışı eğitimde, aile şefkatinde, sosyal çevrede, işinde ve mensubu olduğu işçi sınıfının dayanışmasında bulamayarak hırçınlaşan, isyan eden bir genç kadının bundan sonra kalan tek yol olarak fuhuşa yönelmesine odaklanacaktır. Hoşlandığı ancak başından beri parası olmadığı, işsiz olduğu ve iş bulamadığı için aşağıladığı sevgilisi Mahmut'un kendisini kurtarması için yalvarırken bu durumdan faydalanan genç adamın tecavüzünden sonra artık her şeyi geride bırakarak, fabrikanın karşısındaki mürettephanede çalışan Salih ile kaçacak, bir oda tutacak, aylarca beraber bu ufak odada yaşayacaklardır. Salih'in parasıyla kendine istediği elbiseleri, süs eşyalarını ve eğlenceyi almaya başladıkça daha da fazlasını isteyen Nazlı, sonunda Salih'nin kıskançlıklarına ve azalan bütçesine de dayanamayarak kendini yeniden sokaklarda bulacak; bir çok farklı adamla para karşılığı birlikte olacak, nihayet sokakta karşılaştığı eski fabrika işçisi arkadaşı, yeni şarkıcı Emine'nin kol kanat germesiyle “*artist*” olmak için yeni bir sosyal çevre ile tanıştırlacaktır.

Aradan zaman geçer ve Nazlı'yı İstanbul'da şık bir apartman dairesinde yaşayan sanatçı Suna olarak buluruz. “*Bayan Suna çok zengin ve üç çocuklu bir zahire tüccarının metresidir. Yaşamak için boş bir kalbi ve dolu bir gardırobu var(dır).*” (238). Ancak mutsuzdur, doyumsuzdur, “*namuslu*” olup olmadığını sorgular ve hayatını bu hale getiren sarhoş babasının, fabrikada kendini sömüren ve zenginleşen patronunun, kendinden faydalanan erkeklerin “*namussuz*” olduğuna, kimseye fenalık yapmayan, kimseyi aldatmayan, kimseden çalmayan, kimsenin sırtına “*sülük gibi yapışıp da varını yoğunu sövmeyen*”(232) Nazlı'nın ise “*namussuz*” olmadığına karar verir.

Bütün bu düşüncelerle boğuştuğu uykusuz bir gecede evin içinde duyduğu seslerden huylanıp eline aldığı silahıyla salona yürürken karanlıkta elini uzattığı elektrik düğmesinde elini tutan bir adama ateş eder. Işıklar açıldığında vurduğu adamın babası Osman olduğunu, kendisini takip edip evini bulduğunu ve içki parası çalmak için evine gizlice girdiğini öğrenen Nazlı, çılgınlık içinde babasına karşı olan ve ruhunun derinliklerine gömdüğü sevgisini haykırarak, nihai bir tirad ile

“(...) Seni öldürmek istemedim! Korktum! Ah nereden girdin içeri! Canımı kurtarmak istedim. Yaşamak istedim. Yaşamak...Yaşamak anlamıyor musun? Ne yaptım sa yaşamak için yaptım...Açtım yaşamaya...Güneşe açtım. Yemeğe açtım...İnsan gibi olmaya, insan gibi giyinmeye, temiz yerde yatmaya, temiz esvap giymeye, temiz insan görmeye açtım...Açlık çekiyordum yaşamaya...Ne yaptım sa yaşamak için yaptım diyorum sana...(...)” (240)

diyerek sokağa koşar ve

“apartmanın kapısını açarak tek başına dövüşmekten bir fayda çıkmayacağını anlamış ve yardımın kaldırımlardan, öteki insanlardan, hep beraber çalışmaktan geleceğini sezmiş gibi, yardım dilenen, yardım isteyen muazzam bir insan zavallılığıyla avaz avaz bağır(ır).

İmdat! İmdat!”(243).

Böylece sona eren roman, konusu açısından, 18. yüzyılda ilk örneklerini Fransız bulvar tiyatrolarında gördüğümüz müzikli ve mutlak iyi ve kötünün çarpıştığı melodramaların⁸⁵ bir tekrarı ve 1950-60'lı yıllarda Türk sinemasını etkisi altına alan tipte filmlerin alt yapısını oluşturan hikayelerden biri gibi görünse de, yukarıda Selim İleri'nin de temas etmiş olduğu gibi, şaşırtıcı ve beklenmedik şekilde konu edildiği sosyal problemleri, iş hukuku mevzuatında iş kazası olarak tanımlanan olguyu etraflıca ve hem işveren hem de işçinin menfaatleri çerçevesinde ve bu iki tarafın da bakış açısıyla değerlendiren tartışmaları, 20. yüzyılın başında yavaş yavaş bilinçlenmeye başlayan bir sosyal sınıf olarak işçilerin İstanbul'daki durumunu, sömürüye dayanan iş ve sosyal ilişkilerin, kadın, çocuk ve erkek işçilerin aile ve sosyal hayatlarında yarattığı dejenerasyonu, işçi sınıfının örgütlenmekte gösterdiği çekinceleri, işçi grubu olarak işverenin kararına karşı imza toplamak suretiyle giriştikleri grev tehdidini ve bunun sonuçları ile işçilerin fikrî yapılarını, Türk ve Avrupa-Amerika işçilerinin işveren ağzından karşılaştırması ve henüz hayata geçirdiği devrimlerinin heyecanını hisseden bir Cumhuriyet'in komprador, acımasız, kendi

⁸⁵ Melodramalar iki farklı yapı arasında kalmış toplumun sanatsal bir ifadesi olarak ortaya çıktı. Kültürü, günlük olarak duyumsanan, hayata dair hislerin toplamı olarak ve bu toplamı da “*duyguların yapıları*” olarak tanımlayan Raymond Williams’ın 1973 tarihli “The Long Revolution” eserinden hareketle “*duygular*” insanın hayatı nasıl algıladığı ve kendini nasıl konumlandığı ile ilgiliyken “*yapılar*” ise inançlar, değerler, kurumsal kurallar, profesyonel uygulamalar ve günlük hayatın rutinlerini yansıtmaktaydı. Böylece kültür, bu yapılar içinde şekillenen duyguların dışavurumu halinde meydana gelen hallerin bir bütünüydü. İşte 18. ve 19. yüzyıllarda bu yapıların değiştiğini, kral-aristokrasi-kilise kural ve ahlakıyla şekillenen toplumsal yapının yerini gittikçe bireyselleşen, profesyonelleşen, daha bilgili ama önceki sisteme göre dağınık bir burjuva ahlak yapısının aldığını ve bu sebeple de idealize edilen kavramlarla günlük bayağılıklar arasında sıkışan bir kültürel yapının oluşmaya başladığı görüldü. Melodrama böyle bir kültürel geçiş döneminin, arada kalmışlığın, müzik ve dans da katılarak daha büyük kitlelere ulaştırılmaya çalışılan tiyatro eğlenceliğinin bir ifade biçimi oldu. Ve böylece bu yeni nitelikteki, varlığa dair meselelerle aklı karışık, sosyal ve bireyler arası çekişmelerin daha fazla görüldüğü, aidiyet hissinin yok olmaya başladığı, toplumsal eşitsizliklerin arttığı ve adalet kavramına her şeyden çok ihtiyaç duyulmaya başlanıp bunun sorgulandığı toplumun kendini yansıtan bir sanat dalı oldu. Bkz. Gledhill, Christine; Williams, Linda, “Melodrama Unbound: Across History, Media and National Cultures”, Columbia University Press 2018, p: X. Bu sebeple de duyguların keskinliği, zıtlığı, çözümsüz problemler ve sıkışmışlık hallerinin temsilidir melodrama.

insanını sevmez, milli bilinçten uzak yeni burjuvazisini görebilmek açısından yaptığı değerlendirmelerle yenilikçidir. İşte bu yönleriyle romanın, ileride de açıklayacağım toplumsal gerçekçi yapıda ciddi bir roman olarak karşımıza çıktığını söylemek mümkündür.

Yazar Suat Derviş'in hem Türkiye'de hem de Almanya'da muhabir-gazeteci olarak çalışması, siyasete ve özellikle Marksist ideolojiye duyduğu yakınlık, Berlin'de üniversite ve konservatuarda okuduğu yıllarda Almanya'da yükselen Hitler'in nasyonal sosyalizmi ve İtalya'da kuvvetlenen Mussolini'nin yol açacakları felaketleri önceden görerek ülkeye dönmesi ve nihayet romanın yazıldığı yılın başında yani 1937 yılında Tan Gazetesi tarafından Sovyetler Birliği'ne röportaja gönderilmiş olması⁸⁶ gibi olay ve durumlar romanın arka planı diyebileceğimiz yazarın fikrî oluşumu ve dönüşümü açısından dikkate alınmalıdır.

II. İŞ İLİŞKİLERİNDE HAK ARAMA BİLİNCİNİN SEKÜLERLEŞMESİ VE EDEBİ ANLATIM

İncelediğimiz romanın, ana karakter Nazlı üzerinden, genç bir kadın işçinin çalışma ve sosyal koşulların baskısıyla yaşadığı psiko-sosyal dejenerasyonu konu

⁸⁶ Bu gezi, o sırada Yazar Derviş'in çalıştığı Tan Gazetesi'nin halkın anlayacağı basit ve kolay dilden dış siyaset olaylarına ilişkin haberler yapmak kararı ertesinde gerçekleşir. İspanya iç savaşı ve Hitler'in gittikçe artan siyasî otoritesi ile bağlantılı olarak önem kazanan dış siyaset meseleleri ilgi çektiği için Sabiha Sertel Fransa ve Amerika'ya, Suat Derviş ise Sovyetler Birliği'ne haber hazırlamak için gönderilir. Gezi dönüşünde "kıpkızıl komünist" olarak damgalanan Derviş, gazetesinde yayınlanan röportajlarının ardından gazete ortaklarından Halil Lütfi tarafından işinden çıkarılır. Ardından dönemin İç İşleri Bakanı Şükrü Kaya tarafından Pera Palas'a görüşme için çağrılır. Kendisine daha önceleri sempati ile yaklaşan Bakan Kaya, Suat Derviş'i bu görüşmede uyaracak, bu röportajları sürdürdüğü takdirde gazetecilik kariyerinin tehlikeye gireceğini, hatta başına daha büyük dertlerin açılacağını belirterek azarlayacaktır. Sovyetler gezisi ve bu gezinin Suat Derviş için oluşturduğu zihni dönüşüm için, bkz. Behmoaras, Liz, "Suat Derviş: Efsane Bir Kadın ve Dönemi", Remzi Kitabevi, 1. Basım 2008, s: 121-125.

edindiğini görmüştük. Çalışma şartlarının ağırlığından, ücretin emeği karşılamadığı ve en cüz'î refahı dahi sağlamadığından şikayet eden işçilerin genelde aç olduklarını, barınma ve yaşam koşullarının insanî olmadığını, işyeri/fabrikada düzenli sağlık ve güvenlik şartlarının sağlanmadığını anladığımız bir anlatı ile karşı karşıyayız. Günümüzden geriye dönerek bakıldığı zaman hem kapitalist sömürünün şiddetini ve acımasızlığını, hem de devlet otoritesinin maddi imkansızlıkları ve sosyal devlet kavramının emekleme aşamasında olması sebebiyle sefalet sınırında diyebileceğimiz şartlarda yaşayan işçi sınıfına mensup bireylerin hayatta maddi ve manevî birçok destek unsurundan yoksun olduklarını, roman, fevkalade gözlemlerle aktarmaktadır. Bu açıdan yukarıda ilk bölümde özellikle üzerinde durduğum bireysel çöküşün, ahlaki yozlaşmanın, kendi vücudunu para karşılığı sadece “yaşamak”, “*insan gibi bir hayat sahibi olmak*” için satan ve bu sebeple ruhu ve bedeni iflasın eşiğine gelen bir kadının içine düştüğü bu durumun temel sebeplerinden biri olan iş ilişkisinde sömürü konusu üzerinde durmak ve özellikle iş hukuku penceresinden bakmak gerektiğine inanıyorum. Türk hukuk tarihi açısından iş hukukunun gelişimine bu sebeple kısaca göz gezdirmek yararlı olacaktır. Böylece Suat Derviş’in öncü bir başka yanının da açığa çıkacağına eminim.

Cumhuriyet’in ilanı öncesi dönemde Osmanlı İmparatorluğu’nda iş ilişkileri ve çalışma koşulları neredeyse münhasıran esnaf kuruluşları olan loncaların elindeydi. Her bir sanat, zanaat ve meslek loncası kendi oluşturdukları kurallara tâbiydi. Çıraklık, kalfalık ve ustalık hiyerarşisi içinde ilerlenen meslek ve sanatta “orta sandıkları” ile de hastalık, sakatlık, yaşlılık ve ölüm durumlarında hem

lonca mensupları hem de geride kalan ailelerine yardım ediliyordu⁸⁷. Ancak bunların ne derece fonksiyonel olduklarını anlayabilmek için başlı başına ayrı bir çalışmanın konusu niteliğindeki akademik ve istatistiki değerlendirmelere bakmak gerekir⁸⁸.

Ancak yine ilk bölümümüzde belirttiğimiz gibi 19. yüzyıl ikinci yarısından itibaren yoğunlaşan kanunlaştırma faaliyetleri ve bunun altında yatan ekonomik uyumlaşma ve Avrupa burjuvazisine entegrasyon düşünceleri ertesinde, hız kazanan kapitülasyonlar ve Batı sanayi ürünlerinin yurda girişi ile yok olmaya başlayan millî emek ve sermaye ve böylece küçük esnaf ve zanaatın da yok olmaya başlaması sebebiyle krize girecek olan Türk ekonomisi, rekabet imkanlarını neredeyse tamamen kaybetmiştir. Bu aşamada hızla ülkenin yer altı ve tarım kaynaklarını da ele geçirmeye başlayan Batılı güçlerin etkili olmaya başladığı görülür. Bu durum Türk işçi ve emeğinin de korunması fikrini ortaya çıkarmış ve özellikle 1865 tarihli “*Dilaver Paşa Nizamnamesi*” ve 1869 tarihli “*Maadin Nizamnamesi*”⁸⁹ ile madenlerde çalışan işçilerin ücret, iş süresi, sağlık ve güvenlik meselelerine ilişkin hükümler getirmiştir (Süzek, 2010:10).

Bunun yanında 1877 tarihinde yürürlüğe konan Mecelle’nin kira sözleşmelerini düzenleyen hükümleri arasında iş ilişkilerine ilişkin hükümleri de görmek mümkündür. Mecelle, işçi ve işveren arasında sözleşme serbestisi içinde taraflara hak ve yükümlülükler yükleyebilme imkanı getirmiş ancak bunlar emredici

⁸⁷ Süzek, Sarper, “İş Hukuku”, Beta Yayınevi, 6. Baskı 2010, s: 9 (Süzek, 2010).

⁸⁸ Bu konuda muazzam ayrıntılı açıklamalar için Makal, Ahmet, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Çalışma İlişkileri”, İmge Yayınevi 1997 (Makal, Çalışma). Özellikle Osmanlıda sosyal güvenlik politikaları, işçi yardımlaşmaları, sandıklar ve sosyal yardımlar için, bkz. a.g.e, s: 208-218. 19. Yüzyılda evli bir işçinin kazancı ve harcamalarına ilişkin tablolar için de, a.g.e. Tablo XVI ve XVII (s: 184).

⁸⁹ Bu iki nizamname hakkında ayrıntılı açıklama için, bkz. a.g.e., s: 285-290.

nitelikte hüküm olarak yer almadığı için aksi kararlaştırılabilir bir halde tarafların kullanımına arzedilmiştir.

1876 tarihli “*Kanun-i Esâsi’nin*” ekonomik ve sosyal haklar açısından işçi ve çalışanlara herhangi özel nitelikli haklar sağlamadığı, günümüz anlamında ekonomik ve sosyal haklar benzeri hakları ilk defa somutlaştıran kendi dönemindeki 1848 Fransız ve 1874 İsviçre Anayasaları’ndaki⁹⁰ gibi hükümleri içermediği de göz önüne alınırsa, Osmanlı 19. yüzyılı iş hukuku ve işçi hakları açısından henüz palyatif yöntemleri tercih etmektedir.

Bu arada 1845 tarihli “*Polis Nizamnamesi*” ile işçi hareketlerinin önüne geçilmeye çalışıldığı, Anadolu ve Rumeli Demiryollarında sıklıkla cereyan eden işçi hareketleri ile tetiklenen 1908 öncesi ve sonrasında görülen işçi grevlerinden hareketle, nihayet II. Meşrutiyet’in ilanının hemen akabinde (birkaç ay sonrasında da) 1909 tarihinde çıkarılıp 1936 yılına kadar yürürlükte kalacak “*Tatil-i Eşğâl Kanunu*” göze çarpar. Söz konusu Kanun ile esnafın durumu, göç ile oluşan çalışan hareketleri, angarya işler gibi biriken meseleler ile oluşan grevlerin önüne geçilmek istenmiş ve sendikalaşma da dahil olmak üzere, grevler yasaklanmış, kurulu sendikalar da kapatılmıştır⁹¹.

Bu arada yukarıda bahsettiğim palyatif nitelikte ve yerel meselelerin halline ilişkin kanunlar ve düzenlemeler yapılmaya devam etmiş, 1921 yılında Büyük

⁹⁰ Dönemsel olarak eş zamanlı anayasaların sağladığı haklar çerçevesinde bir karşılaştırma için, bkz. Makal, Ahmet, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Çalışma İlişkileri”, İmge Yayınevi 1997, s: 227-230.

⁹¹ 1909 tarihli Tatil-i Eşğâl Kanunu’nun tam metni ve Meclis-i Mebusan ve Ayân’da yapılan görüşmelerin tutanaklarıyla birlikte Kanun hakkındaki eleştirileri dokümanite eden bir çalışma için, bkz. Ökçün, A. Gündüz, “Tatil-i Eşğâl Kanunu 1909, Belgeler-Yorumlar”, AÜSBF Yayınları No:503, Ankara 1982. Ayrıca yine söz konusu Kanun’un değerlendirmesi için, bkz. Makal, Ahmet, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Çalışma İlişkileri”, İmge Yayınevi 1997, s: 270-280.

Millet Meclisi tarafından 151 sayılı “*Ereğli Havza-i Fahmiyesi Maden Amelesinin Hukukuna Müteallik Kanun*” ile Ereğli havzasındaki maden işçilerinin asgari ücret, çalışma koşulları, iş sağlığı ve güvenliği haklarına ilişkin hükümler yürürlüğe girmiştir.

Cumhuriyetin ilanından hemen sonra 1924 tarihli 394 sayılı “*Hafta Tatili Kanunu*” yürürlüğe girmiş ve böylece resmî ve özel iş yerlerinde haftada bir gün tatil yapma hakkı kanun ile güvence altına alınmıştır. 1926 tarihinde yürürlüğe giren 818 sayılı “*Borçlar Kanunu’nun*” 10. Babındaki “hizmet akdi” hükümleri ile de bireylerin iş ilişkilerini özel hukuk anlamıyla tüm yönleriyle kapsayan bir hukukî çerçeve oluşturulduğu söylenebilir (Süzek, 2010:10).

Nihayet 1936 yılına geliriz. 8 Haziran 1936 tarihinde 3008 sayılı ile ilk “*İş Kanunu’muz*” yürürlüğe girecektir. Tarım alanı ve fikir işçilerini kapsam dışında bırakan, “*en az 10 işçi çalıştırmayı icap ettiren işlerin*” dışındaki işlere de uygulanmayacak olan Kanun bu yönüyle eleştirilse de, “*Türkiye tarihinde ilk defa çalışma ilişkileri bireysel ve toplu boyutlarıyla ve bütüncül bir biçimde düzenlenmiş olmaktadır.*”⁹²

İş Hukuku’nun gelişimi ile ilgili tarihî planı, ilk İş Kanunu’nun yürürlüğe girdiği tarihe kadar getirmenin yeterli olacağını düşünüyorum. Konumuz açısından ve incelediğimiz romanın temelinde yatan iş ilişkilerinde, yazar Suat Derviş’in anlatısının doğrudan bu kanunlaştırma hareketleri ile de ilişkili olduğuna inanıyorum. Bu bölümün başında, işçi-işveren ilişkileri açısından Derviş’in

⁹² Makal, Ahmet, “Cumhuriyet’in 80. Yılında Türkiye’de Çalışma İlişkileri”, Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi, Cilt: 0, Sayı: 47, 2012, s: 128 (123-172).

tespitlerinin ve bu konuları romanına aksettirmesinde hem kendi siyasî eğilim ve düşüncelerinin etkisinin, hem Sovyetler gezisi, orada yaptığı röportajlar ve bunlar akabinde yarattığı politik karışıklığın tesirlerinin, kendisinde hemen İş Kanunu'nun yürürlüğe girmesinden yani 1936 yılından biraz sonra yayımladığı 1937 tarihli bu romanıyla “öncü-haberci” bir karakteri oluşturduğunu vurgulamak gerektiğini düşünüyorum. Evet, Suat Derviş, bir gazeteci olarak yasama çalışmalarını da belli ki yakından takip etmekte ve yeni kanunları, toplumun önemli bir meselesi olarak telakki edip bunları hızla roman konusu haline getirebilmektedir. Bu açıdan yazarın düşünce dünyası ile Türk hukuk düzeni arasında bir doğrudanlık ilişkisi olduğunun farkına varmak ve bunu naçizâne bir takdirle karşılamak gerekmektedir.

“Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır”, Nazlı'yı romanın tüm anlatısında olayların etrafında geliştiği bir karakter olarak betimlese de, romanın üzerine kurgulandığı en büyük sosyal mesele olan işçi haklarını ve işçi sömürsünü aslında bir başka karakter üzerinden şekillendirir. İşçi Arif, para kazanmak için Anadolu'daki köyünü geride bırakarak geldiği İstanbul'da Nazlı'nın da çalıştığı fabrikaya hamal olarak girmiş, sırtında 50 kiloluk paketleri taşıyan eski bir işçidir. Eski diyorum çünkü, çalışırken sırtındaki ağır çuvalın altında kalmış, bacağına sakatlamış, dizine saplanan çivi paslandığı için enfeksiyon yaptığından bu bacağı kesilmiştir. Hastaneden çıktığı günün akşamı kalacak bir yeri olmadığı için bir cami avlusunda gecelerken Nazlı'nın ilk aşkı Mahmut ile karşılaşır ve Arif'in hikayesini duyan Mahmut kendisine fabrikaya başvurup mutlaka bacağı için “diyet” ödemesi alması gerektiğini söyler. O günden sonra koltuğunun altındaki değneği ile yarı yürüyerek yarı sürünerek her gün fabrika müdürü ile

görüşebilmek için fabrikanın kapısında beklemeye, kraldan çok kralcı Kapıcı Hilmi'nin engelini aşmaya çalışacaktır. Onun bu haline acıyacak olan ve hakkını araması için yardım edecek dürüst, hukuk bilir ve ısrarcı Namık'ın da çabalarıyla Arif, Baş Müdürü ve mühendisleri ile konuşabilecek, korka çekine derdini anlatabilecek ve sadece köyüne dönebilmek için ihtiyacı olan yolculuk parası kadarlık bir “tazminatı” talep edebilecektir.

Ancak bu talebi takiben, o sırada en büyük sıkıntısı Almanya'dan getirdiği küçük kanaryasının ölümü olan Baş Müdür kendisini tersleyecek, kapıda karşılaştığı Alman baş mühendisin genç Türk muavini yarı Almanca yarı Türkçe laflarıyla Arif'e acımasızca davranacak ve kapı dışarı ettirip bu taleplerle gelen işçilerin hepsinin “domuzköpek”(141) olduğunu söyleyecektir. Konuşmalara katılan genç işletme mühendisi ise tam tersine kanunların gereklerinden, işçinin sağlığının gözetilmesi sorumluluğunun işverene düştüğünden, fabrikada tıbbî imkanlar olmasına rağmen derhal müdahale edilmediği ve bacağın enfekte olmasına müsaade edildiği için Arif'in kazasında suçun kendilerinde olduğunu cesurca ifade ederek, Arif'e tazminat verilmesi gerekeceğinde ısrar edecektir. Arif'in defalarca gidip gelmesi ve bir kaç kere daha yapılan bu Baş Müdür, Mühendis Muavini ve İşletme Müdürü arasında geçen istişarelerde nihayet İşletme Müdürü'nün tüm ısrarlarına rağmen,

“ben kendi hesabıma bu nevi sosyal yardımların yapılmasına katiyen aleyhtarım...Çünkü bu hareketlerle memlekette şimdiye kadar, kendi mevcut olduğunu, hakları bulunduğunu bilmeyen bir kütleye fena fikirler aşılamış olacağız, memlekette sınıf çıkaracağız.” (143)

denecektir. Daha sonra kendi aralarında, Avrupa ve Amerika ameleleriyle Türk amelelerini karşılaştırarak yabancı amelelerin “*medeni ihtiyaçları*” (191) fazla olduğundan hak sahibi olabileceklerini, ancak Türk amelesinin hiç bir “*medeni ihtiyacı*” olamayacağını tartışarak, yerli sanayinin oluşumu için çırpınan “*Türk işçisinin büyük Türk inkılâbındaki hissesi işte bu kadar barizdir*” (192) diye işçi haklarını savunan genç İşletme Müdürü’nün tazminat ödenmesi gerektiğine ilişkin fikrine karşı çıkacak, onu, hisleri ve merhametle karar verdiği (193) için eleştireceklerdir.

Nihayet Baş Müdür fabrikasının bütçesinin hayrat olmadığını (194), babasından devraldığı müessesesini masraflardan kaçınarak inkişaf ettirmesi gerektiğini (194), “*eğer fabrikalar zarar etse, ameleden birşey isteyebilir miyim?*” (194) diyerek şekillendirdiği savunmasını Arif’in yüzüne söyler ve cebine 1 gümüş lira sıkıştırarak Arif’i kapı dışarı ettirir. Bu olayı öğrenen ve başından beri Arif’e yardım için uğraşan Namık, ancak örgütleyebildiği 15 işçiyle Arif’e yardım edilmesi için fabrikaya karşı imza toplayacak, genç İşletme Müdürü’nün de imzasını alacaktır. Bu grev kalkışmasının sonu elbette katılmaktan çekinen diğer tüm işçilerin de korktukları işten atılma olacak ve İşletme Müdürü dahil, tüm imzacı işçiler işlerinden kovulacaktır. Tüm gayretlere rağmen hiç bir yardım göremeyen, belediyeye, valiliğe, fukara cemiyetlerine ve Hilal-i Ahmer’e başvurması öğütlenen Arif, hiçbirisinden destek göremediği sırada, sığındığı kimsesizler yurdu Rüstem Paşa Medresesi’nde kıvrıldığı bir köşede açlıktan inleyerek bir hafta içinde ölecektir.

Romanda, kumarda 125 lira kaybeden metresine daha fazla para verip (211) daha fazla eğlenmesinden mutlu olan haliyle acımasız, işçisini önemsemeyen, “insan yerine koymayan”, milli bilinci olmayan ve Alman hayranı komprador burjuva-sermayedar Baş Müdürü, emrinde çalıştığı Alman baş mühendise sürekli yaranmaya çalışan yarı Türkçe yarı Almanca konuşan Mühendis Muavinini, işçilere karşı tüm duygularını kaybetmiş eski işçi yeni kapıcı Hilmi’yi, işçi haklarını koruyan, sağ duyulu İşletme Müdürü ve bîçare Arif’in karşısında aşılmaz bir duvar olarak görürüz. Yazar Suat Derviş, bu karakterleri romanın anlatı üslubunun dışına çıkararak ve ders veren vicdanın sesi olarak eleştirir, yorumlar ve haksızlıkları ortaya çıkarmaya çabalar. Bu yönüyle roman zaman zaman anlatım bütünlüğünü kaybetse de yine de amaç edindiği işçi hakkı meselesine detaylı bir tartışma zemini hazırlamış olacaktır.

İşte bu aşamada romanın “toplumcu gerçekçi” üslubu hakkında da tespitler yapmak gerekir. Bu bölümün ilk kısmında da belirttiğim Suat Derviş’in kendi ifadesiyle “(...) *Artık rüya görmüyorum, uyandım. Beni hayal değil, hayatlar alakadar ediyor.*” sözü, yazarın gazetecilik mesleği çerçevesinde geçirdiği dönüşüm açısından önemlidir.

Yazar, konforlu gençlik döneminin ardından mesleği icabı hayatın içinde tespit ettikleri ile ufkunu genişletmekte ve insanlık hallerini tüm çıplaklığı, karmaşası ve gerçekliği ile yaşamakta ve aktarmaktadır. Buna ilişkin olarak Sabahattin

Eyüboğlu’na gönderdiği bir mektupta “*gazetecilikte yaptığım röportajlar beni hayatın gerçekleriyle karşı karşıya getirdi. Ben gazeteci olduktan sonra gerçekçi eserlerimi yazmaya başladım. Ve asıl sevdiğim romanlarım bu tarihten sonra yazdıklarımıdır*⁹³” diyerek günlük hayatın gerçeklerinin anlatımına yönelişini

belirtmiş olacaktır. Yine de tüm eserleri ile Suat Derviş’in bir “toplumsal gerçekçi”

⁹³ (Günay, 2001:42)’de yapılan atıfla Işık Özel, “1930’ların İstanbul Basınında Kadın”, Toplumsal Tarih 31 (Temmuz 1996), s: 30-38.

romancı olduğunu iddia etmek mümkün değildir (Günay, 2001:43-44). Ancak şüphesiz “Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır” başlığının da açıkça ifade ettiği gibi söz konusu roman, gerçekleri konu edinen bir romandır.

Gerçeklik kavramını “*gerçeklik dural ve değişmez bir şey değildir; araştıran için tükenmez bir özü vardır gerçekliğin. Gerçeklik, tersine, sürekli bir değişim halindedir ve bu değişim görmesini bilen göze belirli fakat hiç bir zaman basit olmayan bir doğrultu gösterir*” şeklinde ifade eden Lukacs⁹⁴, bu devinim ve gelişimin içindeki gerçekliği ele alan sanat eserlerinin, hangi aşamada gerçekliğe dahil olurlarsa olsunlar estetik ve üslup açısından gerçekliğin gelişmesini belirleyen yasaları (çevresel faktörler, siyaset, ahlak ve kuralların) ne kadar iyi takip edebilirlerse bu anlamda sanatın gelişmesinde daha yüksek bir aşamayı yakalayabileceklerini bildirir (Lukacs, 1979:113). Şu halde gerçekliğin sadece kendisini kuru kuruya yansıtabilmek yeterli olmayacak, mutlak surette çevresel faktörlerin de değerlendirilmesi ve sosyal bilimlere konu olan meselelerin de bu gözlem ve aktarımlara dahil edilmesi gerekecektir. Bu açıdan bakıldığında “*gerçekçi*” anlatının niteliği, kapsamıyla ölçülüp değerlendirilecektir.

Peki “toplumcu gerçekçilik” nasıl şekillenmiştir? Sovyet Bolşevik Devrimi ile proletaryanın burjuvazi ve onun temsil ettiği kültüre başkaldırısı yerleşik bir sisteme dönüşürken sanatın bu sistemin bir destekleyici unsuru olarak ele alındığı görülür. Gorki’nin evinde 1932’de yapılan bir yazarlar ve sanatçılar toplantısına katılan Stalin’in “*eğer sanatçı, hayatlarımızı doğru bir şekilde eserlerine aksettirmek istiyorsa bunu sosyalizme götüren nedenleri gözlemleyip tespit etmeden*

⁹⁴ Lukacs, György, “Çağdaş Gerçekliğin Anlamı”, Payel Yayınları, 3. Basım 1979, s: 112 (Lukacs, 1979).

*yapmamalıdır, bu sebeple bu nitelikteki eserler sosyalist sanat ve sosyalist gerçekçi olacaktır” dediği aktarılır*⁹⁵. Ayrıca “sosyalist gerçekçilik” bakış açısının proleter devrimin sanat ideolojisi olması süreci 1890’lardan itibaren tartışılıyor olsa da ilk defa 1934 yılındaki Yazarlar Kongresi’nde yayımlanan bildiriyle edebiyatta resmi olarak kabul edilen *metod* haline dönüşecektir (James, 1973:87). Bu tarihi Suat Derviş’in öncülüğü açısından yine bir kenara not edebilirim.

Sosyalist gerçekçilikten toplumsal gerçekçiliğe geçiş ise Marksist-sosyalist söylemin sınırlarından kurtuluşa denk gelir. Anlatının mutlak surette bir politik araç olarak propaganda niteliğinden ziyade, bu sefer sosyal yapıyı hem ait olunan sınıf hem de bir dış gözle gözlemleyerek, sınıflı toplumda kapitalist üretim biçimi dolayısıyla “şeyleşmiş” ilişkiler içinde bulunan ve bu ilişkiler yüzünden gerçeği doğru biçimde algılayamayan insanın, yanlış bilinç içinde yaşasa bile, özellikle ait olduğu işçi sınıfı içinde bunu aşabileceği ve bu aşkınlığın edebiyatta metinleştirilmesi fikrine dayanmaktadır. O halde yazarın, hem yanlış bilinç biçimini hem de doğru bilinç biçimini kavrayabilen özne olarak, yani hem içerden hem de sınıf dışından gözlemleriyle, topluma kendi bilincini kazandırmak için çalışması gerekecektir⁹⁶. Toplumsal gerçekçilikte yazarın fonksiyonu gerçeğin doğru bilgisini vermek, böylece toplumu bilinçlendirmeye ve aydınlanmaya yöneltmek ve bilen özne olmak sıfatıyla toplumu dönüştürmek şeklinde tanımlanabilir (Oktay, 2000:23). Bu açıdan da hem gören ve eleştiren göz olarak muhalif ve yıkıcı, hem de gerçekliğe, gelişme ve değişmeye yönelttiği için sisteme yandaş ve kurucudur.

⁹⁵ James, C. Vaughan., “Socialist Realism”, in: Soviet Socialist Realism, Palgrave Macmillan 1973, p: 86 (84-102) (James, 1973)

⁹⁶ Oktay, Ahmet, “Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları”, Tüm Zamanlar Yayıncılık 2000, s: 23 (Oktay, 2000).

Bu açıdan bakıldığı zaman Suat Derviş'in hemen Sovyet gezisinin akabinde 1937'de yayımladığı bu roman, Sovyet Yazarlar Kongresi'nin 1934 tarihli “sosyalist gerçekçiliğe” resmiyet tanıyan kararının hemen ertesinde olması sebebiyle de önemli bir çakışmanın ve etkileşimin de bilincini gösterir. Bu gezide “sosyalist gerçekçiliğe” ilişkin bilgileri de almış olabileceği düşünülürse tarihsel açıdan da önemli bir farkındalığa sahiptir. Bu bilinci “Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır” eserine yansıtmış olduğunu ileri sürebiliriz.

Bir propaganda aracı olmaktan ziyade romanını, toplumun işçi sınıfına yönelttiği bakış açısıyla onların içinde bulunduğu koşulları tarihsel ve sosyal etkileri çerçevesinde şekillendirmeye çalıştığını, hem sınıf içi gözlemlerini kendinin de içinde bulunduğu (ve nihayet iş akdinin feshedildiği bir fikir işçisi olarak) işçi sınıfı açısından ve hem de aynı zamanda yüksek burjuva sınıfına olan aidiyetleri yönüyle “vicdan ve hakikati temsil eden yazar sesiyle” kaleme aldığı roman anlatısını kesen vurgularıyla da sınıf dışı tespitler vasıtasıyla gerçek olayları anlatmaya çalışır.

Nazlı'nın babası Osman'ı “*hiçbir emperyalist emeli olmayan, iş ve ekmekten başka hiçbir şey istemeyen, kendi yuvasında, kendi yurdunda rahat yaşamak isteyen, sulhu seven ve menfaati ancak sulhta olan bir milletin, Türk milletin çocuğu idi. Onu bu felaketlere düşürenler en ufak bir vicdan azabı duymuyorlardı.*” (113) şeklinde tarif etmesi; genç işletme müdürünün ağzından “*bir memlekette sınıf çıkarılmaz, ya mevcuttur yahut da tebellür eder. Olmayan bir sınıfı bir iki kişiye şu veya bu hakka vererek yaratmak imkanı yoktur.*” (143) diye aktarılan didaktik bilgileri; Nazlı'nın sokaklarda fuhuşa başlamasının ardından sosyal bir tez gibi kurguladığı “*Nazlıların ilk geceden sonra eteklerini havalandırarak kaçmalarına aldanmayın. Nazlılar, bu*

kaldırımların eteklerini havalandırmadan dolaşan öz mallarıdır. Onların hepsi, kafalarındaki ışıklı fakat müphem rüyayı bu kaldırımların çamurlarında zerre zerre kaybedecekler. Beyoğlu taşıyla süslü kırmızı taraklardan, bol ipekli ve bol kürklü elbiselere yükselseler bile, bir gün kaldırım onları tekrar bulacak, kafalarını taşlarına çarpa çarpa, yalnız kalmış, silahsız adama karşı duyduğu kaskatı kini duyuracaktır.” (181) cümleleriyle Suat Derviş, toplumun çeşitli kesimlerinin hal, iş ve oluşlarına gerek objektif tespitlerle gerekse de bir dönüştürücü, bilinçlendirici ses olarak aralara yerleştirdiği sesle “toplumsal gerçekçi” bir yazarın tüm fonksiyonlarını üstlenir.

III. SAID VE TAYLOR AÇISINDAN ROMAN OLAN ŞEYLERİN ROMANI

Yukarıdaki değerlendirmelerimiz ışığında hem Suat Derviş’in konu edindiği meseleler hem de romanda yaratılan karakterler açısından Edward Said’in “seküler eleştirisi” ve Charles Taylor’un “sekülerliği” nasıl yorumlanabilir?

Said açısından “düzen bozucu seküler eleştiri”, metinlerin okunması, üretimi ve aktarımında politik, sosyal ve insanî değerlerin mutlak surette dikkate alınması gerekeceğine dair bir kavrayışın eseridir. Yani “düzenbozucu eleştirinin” politik olayları, sosyal meseleleri, özellikle tarihi süreci ve insanî değerleri görmezlikten gelemeyeceğini belirtir. Toplumun politik, sosyal ve ahlakî yargılarına yakın durmak, bunları bilmek ve gözlemlemek ile şekillenen “seküler eleştirinin”, elle tutulur (-mantıkla açıklanabilir-) bir gerçekliğin yakınında olmayı gerektirdiğini

ifade eder. Fakat Said için sadece söz konusu bu gerçekliğin gözlemlenmesi ve aktarılması yeterli değildir. Ona göre bu gerçekliği yine aynı tavırla, yani korkmadan ifşa etmek, çözümlemek ve eleştirmek de gerekir (Said, 1983:26).

Bu açıdan bakıldığı vakit Suat Derviş'in "Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır" eserinde, Nazlı'nın babası savaş gazisi Osman'ın "*leş gibi kokan mazinin korkunç resimlerini beyninin içinden silmek için beynini bulandırmak istemesi*" (161) ve çocuk yaşındaki dansöz Fatoş'a ve içkiye olan marazî sevgisini, "*her gece beyninde hortlayan bu bin bir hayalin kovalayışından kurtulmak isteğinden doğuyordu*" (161) diye tarif etmesinde Çanakkale ve 1. Dünya Savaşı'nın bireyler üzerindeki yıkıcı etkisini görmek mümkündür. Nazlı'nın tepkisiz, duyguları körelmiş ve konuşamayan annesi Huriye'nin Osman'dan önceki ilk kocasını yine 1. Dünya Savaşı'nın ilk senesinde kaybetmesi üzerine "*(k)im bilir belki de onu böyle her şeye lakayt ve duygusuz bırakmış olan saik bu büyük felakettir. Veyahut kim bilir belki de o, kafasının inkişafına vakit bırakmadan işe atıldığı için böyle bunaldı. Hissiz ve yarı ölü bir halde kaldı.*" (111) diye tarifinde kadınların eğitim eksikliği ve kendi varlıklarını ancak aile müessesesi ile teyit etmeye olan inançlarını ve bunların eksikliğinde "yarı ölüye" dönüşümlerini anlamak olasıdır. Nazlı'nın emek-sermaye ilişkisi içinde yaşadığı haksızlıkları bir isyanda biriktirerek bu isyanı yansıttığı mutluluk ve huzuru sadece "şeylerde" bulmaya ilişkin hırs, takıntı ve dejenerasyonunu "*(g)üzel buluyor kendini. Çok para edecek kadar güzel buluyor. Kendini parayla şundan buna, bundan şuna devretmekten zerre kadar korkmuyor, utanmıyor. Elverir ki daha iyi, daha rahat, daha şık yaşasın! Elverir ki yaşasın!*" (214) cümlelerinde gözlemlemek mümkündür. İş kazasında bacağını kaybetmiş Arif'e yardımcı olmaya çalışan Namık'ın "*biz insanlar birbirimize yardım etmezsek*

bize kim yardım edecek?” (130) cümlesinde ve Arif’i fabrikadan içeri almayan Kapıcı Hilmi’yi ikna ederken sarfettiği “sen işçilikten yetişmedin mi? Neden kendi arkadaşlarını böyle hor, böyle hakir görüyorsun?” (131) söylevinde içselleştirdiği sınıf bilinci ve sınıf dayanışmasına da işaret etmek gerekir. Ayrıca Derviş’in eleştirel bir yorumla anlatıya dahil olduğu ve fabrika kapıları önünde aç karınlarıyla haklarını almak için bekleyen işçilerin acınası hallerine dikkat çekmek için yazdığı “(b)u kapılar ah bir dile gelseler... O zaman tek ferdin dejenere fantezilerini ballandıran dejenere romancılardan, cüce ruhunun bir avuç karanlığından şikayet eden züppe şairlere kadar bütün palavracı, hasta, sarsak sesler susar.” (188) cümlelerinde edebiyat çevrelerinin gerçek hayata karşı olan ilgisizliklerine de tepkisini duymak mümkündür.

Tüm bu örnekler bize toplumun sosyal katmanlarındaki huzursuzlukları, savaş, çalışma koşulları, aile ve kadın hakları, hukuk kuralları ve kendine has sınıf bilincini geliştiren toplulukların isyanlarını gösterdiği için ve Suat Derviş tüm bu yapıyı gazetecilik mesleğinden gelen profesyonel tutum ve içeriden gözlemlene imkanlarıyla gerçekçi bir şekilde aktarabildiği için aslında Saidci seküler eleştirinin de bir sesi olarak karşımıza çıkar. İşçi sınıfının hem kendi içinde hem işveren tarafından hem de kamusal hayatta maruz kaldığı hak kayıpları ve imkansızlıkları tamamen sınıf ekseninde ve tarihsel, hukuksal, politik unsurların çerçevesinde bir sebep-sonuç ilişkisinde inceleyen Suat Derviş, ne anlatımda kesintilere sebep olan yazarın sesinde ne de karakterlerin ifadelerinde çaresizliği, haksızlığı ve felaketleri dine ve Tanrı’ya yüklemiştir. Bu açıdan da anlatım tarzı tamamen lâdinî niteliktedir. Edward Said’e göre mevcut kültürel, hukukî ve siyasi sistemin sorgulamasını yapacak sanatçı, birey, eleştirmenin, işte tüm bu faktörleri, sistemin otoritesinden

korkmadan kullanması gerekir. Bu tarz bir “düzen bozucu bilinç” aslında “toplumsal gerçekçiliğin” ruhuna da uygundur ve bu sebeple “sekülerdir”.

Öte yandan sekülerliği, dinin kamusal yaşamda gerilemesi, inançlarda ve inanç pratiklerindeki gerileme ve nihayet bunların etkisiyle inanç koşullarındaki değişim ve bireysel dönüşümün topluma yayılması olarak üç aşamada (Taylor, 2019:498-499) tarif eden Charles Taylor’ın üzerinde en çok durduğu mesele olan bireysel olarak hayatı anlamlandırma ve insanın kendini tarif ederken kullandığı parametrelerde dinin yerini günlük yaşantıdaki deneyimlerden oluşan tatminin yarattığı duygulanımın alması açısından da Suat Derviş’in roman karakterlerinde sekülerleşmeyi tespit edebildiğimizi düşünüyorum. Ne işçi-metres-artist Nazlı, ne iş kazasında bacağını kaybeden Arif, ne Nazlı’nın işsiz olduğu için kendisini aşağıladığı eski sevgilisi Mahmut’ta yaşadıkları günlük dünyanın ötesinden geleceğine inandıkları bir inayete teslim olma bilinci vardır. Savaş gazisi Osman, hayatta tecrübe ettiği tüm acılar neticesinde hissizleşmiş Huriye, Nazlı’nın fakirlik içinde kıvranan ancak her şeyi kabullenmiş işçi arkadaşı Sabriye, sahibi olduğunu düşündüğü işçi haklarını kullanırken işten atılan Namık karakterlerinde de içinde bulundukları durumdan kurtulmak için Tanrı’ya yakarılmadığı, dine sığınılmadığı görülür. Her bir karakter günlük yaşamın, toplumda bulundukları konumun, mensubu oldukları sınıfın materyel imkanları ile problemlerine cevap arar. Acının, haksızlıkların ve felaketlerin sebebi de sonuçları da bu dünyadaki hayat içinde şekillenir.

Suat Derviş, “kurtuluş” fikrini, Nazlı karakteri üzerinden eleştirdiği materyel zenginlikte değil, Arif’in fabrika kapısında almayı beklediği tazminata olan ümidinde

belirginleştirir. “*Arif’i ayakta durduran şeyin adına “mit” derler. Arif’i yere düşmekten koruyan nesne, kolunun altındaki sopalar değil, bu bazen büyüyüp mukaddesleşen, bazen sıskalaşıp sefilleşen mit...*” (192). midin, her ne kadar büyüdüğü zaman “mukaddesleştiğini” söylese ve böylece belki dinî bir terminolojiyi tercih etmiş gibi görünse de yine de dikkat etmek gereken husus yceleşen ve mistikleşen konunun yine insanı ayakta tutan mit duygusu olduğudur. İşte roman kahramanlarının hiğbirinde hayata dair en ufak bir tatmini göremesek de, mide yapılan atfın önemli bir “seküler” belirti olduğunu tespit etmek gerekir.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HALİKARNAS BALIKÇISI – AGANTA BURİNA BURİNATA

I. GENEL BAKIŞ

1890-1973 yılları arasında yaşamış olan Musa Cevat Şakir Kabaağaçlı, Osmanlı İmparatorluğu’nun son sadrazamlarından Cevat Paşa’nın kardeşi olan tarihçi, yazar, vezir ve sefir Mehmet Şakir Paşa ile eşi İsmet Hanım’ın oğlu olarak babasının görev yeri olan Girit’te dünyaya gelmiştir⁹⁷. İsmi çocuğu olmayan ve kendisini çok seven amcası Sadrazam Cevat Paşa’dan gelen yazarın soyadı ise ailenin kökenlerinin dayandığı Afyon Kabaağaç’tan alınmıştır. Çocukluk yaşlarını babasının görevi sebebiyle bulundukları Atina’da geçirdikten sonra 5 yaşında İstanbul’a dönmüşlerdir. Eğitimini Büyükağa Mahalle Mektebi ve sonrasında Robert Kolej’de tamamlayan, daha sonra da Oxford Üniversitesi’nde “Yakın Çağlar Tarihi” bölümünde okuyan Cevat Şakir, mezun olamadan İtalya’ya resim eğitimi almak üzere gitmiş ve burada İtalyan model Agnesia Kafeira ile evlenmiş ve Mutarra isimli bir kızı olmuştur. Bu arada gizli bir ilişki yaşadığı Pilar isimli İspanyol bir kadından olan oğlu, İspanya İç Savaşı’nda ölmüştür⁹⁸. Eşi Agnesia ile İstanbul’a dönen Cevat Şakir’in hayatı

⁹⁷ Halikarnas Balıkcısı’nın kısa bir otobiyografisi için, bkz. Önsöz, Halikarnas Balıkcısı, “Aganta Burina Burinata”, Bilgi Yayınları, 4. Basım, 1986.

⁹⁸ Cevat Şakir’in hayatının kapsamlı bir anlatımı ve otobiyografik özelliklerin romanlarına yansımalarının tahlili ile ilgili olarak, bkz. Asiltürk, Bâki, “Halikarnas Balıkcısının Aganta Burina

bundan sonra yazarlıkla, dergi kapaklarına renkli baskı illüstrasyon yaparak geçmiş (-ki renkli baskının da Türkiye’deki ilk uygulayıcısı olmuştur-) ancak hayatının en önemli trajedisini, babası Mehmet Şakir Paşa’yı, Afyon’daki çiftliklerinde aralarında geçen bir kavga esnasında silahla vurarak ölümüne sebep olduğu anda yaşamıştır. Adam öldürme suçundan 14 yıl mahkumiyetine karar verilen ancak yakalandığı verem hastalığı sebebiyle 7 yılı tamamladıktan sonra salıverilen Cevat Şakir, bu arada İtalyan eşinden boşanmış, ikinci eşiyle evlenmiş, Sina adlı bir oğlu olmuştur. Hapisten çıkışı İstanbul’un işgaline denk gelen ve şehrin harap halinden çok etkilenen yazar, İstanbul’da Rifâi tekkesine devam etmeye başlamıştır. Bu arada *Resimli Hafta* dergisinde 13 Nisan 1925 tarihinde yayınlanan “*Hapishanede İdama Mahkum Olanlar Bile Asılmağa Nasıl Giderler?*” başlıklı makalesi sebebiyle 3 yıl kalebentlikle Bodrum’a sürgün edilmiş, ancak bu “kalebentlik” cezası hapis şeklinde değil, Bodrum köyünü terk etmemek şartıyla dilediği evde yaşayarak infaz edilecek bir şekilde belirlenmiştir. İşte bu dönem hem geçmişindeki “baba cinayeti” hem de son suçu nedeniyle tanınmamak için, hem de büyük bir sevgi ile bağlandığı Bodrum’a ithafen “*Halikarnas Balıkcısı*” mahlasını kullanmaya başlamıştır.

Cevat Şakir bu sırada Giritli bir ailenin kızı olan üçüncü eşi Hatice Hanım ile evlenmiş ve ölümüne kadar mutlu bir evliliği ve bu evlilikten 3 çocuğu olmuştur. “Kalebentlik” cezasının da bir kısmını tamamladıktan sonra tamamen Bodrum’a yerleşecek, İstanbul’a gidiş gelişlerinden getirdiği denizcilik malzemeleri, çeşitli dillerdeki tarım kitapları ile hem kendisinin hem Bodrum denizcileri ve süngercilerinin hem de Bodrum köylülerinin deniz ve tarım yönünden teknik anlamda gelişimine büyük katkıları olacaktır. Nihayet hayatının son dönemlerinde

çocuklarının da eğitimi için yerleştiği İzmir’de Akdeniz, Adalar Denizi, denizcilik, tarih ve mitoloji alanlarındaki bilgisiyle turist rehberliği de yapan⁹⁹ ve bu alana da büyük katkıları olan Halikarnas Balıkçısı 1973 yılında vefat etmiş ve isteği üzerine Bodrum’a defnedilmiştir.

Türk resminin önemli sanatçılardan Fahrünnisa (Suriye ve ardından Irak Kralı, I. Faysal’ın kardeşi Emir Zeyd ile evlenip Zeyd soyadını alan) ve ünlü gravür sanatçısı Aliye Berger’in erkek kardeşi olan Cevat Şakir, ilk seramik sanatçılarımızdan Füreya Koral’ın, ressam Nejad Devrim’in ve İstanbul Tiyatroları’nın ilk kadın rejisörü Şirin Devrim’in de dayısı olup böylece Türk-Osmanlı kültür hayatına “Şakir Paşa Ailesi¹⁰⁰” olarak damgasını vuran bir soyun temsilcisidir. Eğitim hayatı ve yaşamı boyunca öğrendiği İngilizce, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca, Latince ve Yunanca dilleri ile kaynak eserleri inceleme imkanını bulan Halikarnas Balıkçısı, Azra Erhat ile olan dostluğu ve mektuplaşmaları¹⁰¹ ile de Akdeniz mitolojisi alanındaki çalışmalara dolaylı olarak etkide de bulunmuştur.

⁹⁹ Halikarnas Balıkçısının turizm rehberliğine olan katkıları için, bkz. Yetgin, Duygu; Yılmaz, Ayşe; Kozak, Nazmi, "Türkiye’de Turist Rehberliğinin Öncüsü: Cevat Şakir Kabaağaçlı (Halikarnas Balıkçısı)", *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi* Cilt: 29, Sayı: 1, 2018, s: 128-138. Ancak bir “Türk Aydını” olarak Cevat Şakir’i “sorumsuz bir eksantrik” olarak değerlendiren Yalçın Küçük’e göre, “toplumsallıktan bireyselliğe kaçarken, sorumluluktan ıssızlığa koşarken, Türk aydını yine de yalnızlığa dayanamıyor. (...) Kaçkın aydın, sanki, beğenmediği bir dünyadan kaçmıyor; o dünyanın merkezinde kendisinin olmamasından yakınıyor ve aynı dünyayı bir başka mekanda kendi eksenini etrafında kurmak istiyor. Pek kolaycı ve fevkalâde âlâ Cevat Şakir bir olgu” diyerek Halikarnas Balıkçısı’nın bir aydın olarak aslında eskapist bir yapısı olduğunu, Azra Erhat’la yazışmalarından da tembel bir kişi görünümü verdiğini belirtiyor. Bunun için Yalçın Küçük’e göre, “(...) çalışkanlık bir meziyet değildir ki. Yaratıcılık bir meziyettir.” diye mektubunda belirten Cevat Şakir’in feodal bir ahlak normunu yansıttığını, feodalitenin egemen ideolojisine göre çalışmak ve çalışkanlığın kesinlikle meziyet olmadığını, çalışmanın ancak serfler için olduğunu ve ancak burjuvazinin iktidara gelmesiyle ve emek-değer yasasıyla çalışmanın güzelleştirilerek meziyet haline getirildiğini bildiriyor. Ve son vurucu eleştirisi ise Cevat Şakir’in yaptığı en ciddi işin turist rehberliği olduğuna yöneliktir. Azra Erhat’a yazdığı mektuplarda “(y)arın Amerikan filosu geliyormuş. (...) Benim kılavuzluğumda filonun bilmem kaç gün gezdirilmesi lazımmış. Pekey dedik.” diyen Cevat Şakir’i, Küçük, “tanıtma işine soğuk savaş döneminde Türkiye’nin Ege sahillerini Amerikan filosuna tanıtarak başlıyor” şeklinde eleştirir. Ayrıntı için bkz., Küçük, Yalçın, “Bilim ve Edebiyat”, İthaki Yayınları, 2. Basım 2004, s: 604 vd.

¹⁰⁰ Ailenin romanlaştırılmış tarihi için, bkz. Devrim, Şirin, “Şakir Paşa Ailesi”, Doğan Kitap 2004.

¹⁰¹ Azra Erhat’ın anlattığına göre Mart 1957 tarihinden başlayıp Cevat Şakir’in ölümünden 1 yıl öncesine kadar devam eden bu mektuplaşma aslında Halikarnas Balıkçısının bilinçli bir eseridir. Azra

Bu biyografik anlatımı, Musa Cevat Şakir Kabaağaçlı'nın, yazar "Halikarnas Balıkcısı"na dönüşümü açısından, hayatının evreleri ve içinde bulunduğu kültür ortamıyla şekillenen manevî yapısının edebiyatına yansıma ihtimalini akılda tutmak gereği olduğuna inandığım için uzunca tuttum. 1918-1923 tarihleri arasında İstanbul'un işgali ve 1923 yılında Cumhuriyet'in ilanı gibi büyük sosyo-politik değişimlerin, hayatını etkileyen cinayet, siyasî suç ve sürgün gibi hukukî sonuçlarıyla psikolojik kırılmaların, evlilikler ve sahip olunan çok sayıda çocuk ile mensubu olunan ailenin sanat deneyimleri çerçevesinde şekillenmiş burjuva-bohem bir yaşantının, bir Akdeniz köyü olan Bodrum'u denizcilik kültürü, tarımı ve turizmi ile ateşleyip dönüştüren öncü kimliğinin Halikarnas Balıkcısı'nın edebiyatının arka planı olarak göz önünde bulundurulması gerektiğine inanıyorum.

Aynı şekilde yazarın eserleri ile parçası haline geldiği "Mavi Anadoluculuk" akımının¹⁰² etkilerini de bu arka planın bir unsuru olarak akılda bulundurmak da gerekecektir. Mavi Anadoluculuk" akımı 1940-1950'li yıllarda gelişen bir tez olarak Cevat Şakir Kabaağaçlı, Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Melih Cevdet Anday, Bedri Rahmi, Vedat Günyol gibi sanatçıların sanatta ve Ekrem Akurgal'ın da

Erhat'a sayfalarca, zaman zaman küçük defterlerce ve bazen günde iki kere ulaştırdığı yığınlarca ve hatta sandıklar dolusu mektuplar için Cevat Şakir, Azra Erhat'a bunları yayınlaması gerektiğini yazdığı bazı mektuplarda ince ince ihsas etmiştir. Bu sebeple "mektuplaşma" Halikarnas Balıkcısı için bir "edebiyat türü"ne ait eser olarak, bilinçli yapılmıştır diyebilirim. Bu mektuplaşmaların açıklaması, Azra Erhat'ın yazışmalar hakkındaki duyguları ve mektupların içeriği için, bkz. Azra Erhat, "Mektuplarıyla Halikarnas Balıkcısı", Adam Yayınları, 1. Basım 1985. Özellikle Azra Erhat'ın kaleminden "*Balıkcının Mektupları*" başlıklı bölüm, a.g.e. s: 7-18.

¹⁰² "Mavi Anadoluculuk" akımına yapılan eleştirileri özetleyen bir çalışma için, bkz. Koşar, Emel, "Mavi Anadoluculuk ve Sabahattin Eyüboğlu'na Eleştirel Bakışlar", Dil ve Edebiyat Araştırmaları, Cilt:17, Bahar 2018, s: 79-86. Ayrıca söz konusu akım ve Halikarnas Balıkcısı'nın bu akım içindeki yerini tahlil eden, Karacasu, Barış, "Cevat Şakir Kabaağaçlı", Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık, Cilt:3, İletişim Yayınları, 7. Baskı 2016, s: 472-475. "Mavi Anadoluculuk" ile ilgili keskin (ancak önemli fikrî ve olgusal saptamaları ile) ve her zamanki istihfâfî eleştirileri için, bkz. Belge, Murat, "Mavi Anadolu Tezi ve Halikarnas Balıkcısı", Birikim Dergisi, Sayı: 210, Ekim 2006, <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-210-ekim-2006-sayi-210-ekim-2006/2393/mavi-anadolu-tezi-ve-halikarnas-balikcisi/4876> (15.08.2021).

arkeoloji çalışmalarıyla fıkren desteklediđi¹⁰³, kültür köken düşüncelerinde Batı Anadolu İyon uygarlığının, Yunan medeniyetinin de temelinde yer alan ve onu etkilemiş bir kök uygarlık olarak ele alındığı ve Anadolu coğrafyasının bir ortak kültür beşiği olarak algılandığı, hümanist bir bakışla Anadolu kültürünün tarihî bir devamlılık içinde etkileşimde bulunduğunu savlar. Bu akımı şekillendiren düşünceler hiç şüphesiz Halikarnas Balıkcısı'nın eserlerinde kendini hissettirir.

Halikarnas Balıkcısı'nın 1945 tarihli ilk romanı olan Aganta Burina Burinata, anne ve babasının da ailesi denizci olan ve yine denizci babasını deniz kazasında kaybeden küçük Mahmut'un “*toprağı bol olsun*” diyemediği babasını hatırlamasıyla başlar (7). Tüm roman Mahmut'un denizciliğe düşkün bir çocukluktan, denizlere ve gemi hayatına, denizin doğasına hayran bir gemi adamına dönüşümü, fakat daha sonra denize açılmayacağına ilişkin ettiği yemin üzerine yaptığı evlilikle deniz kıyısına uzak ve deniz görmez bir Bodrum köyündeki zengin ama toprağa ve tarıma bağlı bir kara hayatına geçişini anlatır. Yaklaşık 4 yıl denizlerden uzak kaldığı bu kara hayatı, ilk zamanlar toprağın mahsulleri ve doğanın çeşitliliği ile tahmin etmediği gzellihte bir dünyanın kapılarını açsa da ruhunun derinliklerine işlemiş olan deniz, zamanla Mahmut'u yeniden çağırmaya başlayacak ve Mahmut bu çağrıya büyük bir hevesle yeniden kendini teslim ederek, eşini, malını ve toprağın sağladığı geleceğe dair tüm rahatlıkları da geride bırakarak yeniden denizlere açılacaktır.

Roman, ana karakter olan Mahmut'un ağzından anlatılmaktadır. Mahmut yaşadıkları Bodrum'da çocukluğundan itibaren denizciliğe, sandal, gemi ve her tipteki araca meraklı, anne ve babasının defalarca ve türlü yollarla kendisini korkutarak

¹⁰³ Ekrem Akurgal'ın arkeolojik araştırmalar konusunda ve sosyo-politik ilginç tutumu için, bkz. Aydın, Suavi, “Ekrem Akurgal”, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık, Cilt:3, İletişim Yayınları, 7. Baskı 2016, s: 390-397.

vazgeçirmeye çalışmasına rağmen her ikisi de denizci olan amcalarının teknelerinde çalışmaya hevesli, yazdırıldığı mahalle mektebinde aklı derslerden ziyade denizde olduğu için sürekli falakaya yatırılan ama tüm cezalara sessizce göğüs gererek hem komşusu hem de sınıf arkadaşı zeki, cesur ve dirençli Fatma'nın gönlünü kazanan denizin doğasına aşık bir çocuk olarak karşımıza çıkar. Zamanla ve ailesinin tüm baskılarına rağmen aklına koyduğu denizciliği, babasının denize kaçmaması için çırak olarak yanına verdiği eski bir denizci olan ama artık karaya yerleşmiş eskici Kirpi Halil Usta'dan tüm denizcilik terimleri ve maharetleriyle öğrenecek ve ilk defa ustasının ağzından yelkenleri dolup denize koyulan geminin hareket kumandası olan “*Aganta Burina Burinata!*” haykırışını duyunca, artık bir özgürlük çıığına dönüşmüş bu nara onu hayatı boyunca denize doğru harekete geçirecektir.

Hasis ve katı yürekli amcasının gemisinde ve Adalar Denizi'ndeki yük taşıma gemilerinde gemi adamı, en son da İstanbul'dan hareket eden büyük bir Marsilya yolcu gemisinde ateşçi olarak çalışacak, çocukluk aşkı Fatma ile evlenmek üzere Bodrum'a dönecek ancak bir kazada yüzünün yarısı parçalanan Fatma kendine ve Mahmut'a acıdığından onunla evlenmek istemeyecek ve kaçacaktır. Mahmut, Fatma'yı zamanla unutacak ve babasının eski denizci, yeni toprak ağası arkadaşlarından birinin kızı olan Ayşe ile evlenecek ancak ilk başta Ayşe'yi sevse de, toprakla uğraşmak çok hoşuna gitse ve karanın doğasına da aşık olsa yine de toprak mülkiyeti kavramı, zengin-fakir ayrımı, toprağı işleyen ortakçıların hali, komşuluk hukuku ve zenginliğin “sahip olmak” alışkanlıklarına ruhunun bir türlü yakınlık hissetmemesi sebebiyle sonunda tüm köyün yakarışlarına rağmen Ayşe'yi ve mallarını terk ederek ilk limanda bir kayığa gemici yazılacaktır.

Mahmut büyük bir iyimser, vicdanlı bir genç adam, naif ve doğa aşığı bir insandır. Zihnî dünyası denizin coğrafyası ile, dalgalar, fırtınalar, gökler ve bulutların aldığı hallerle, gemi ve teknelerin işleriyle şekillenmiştir. Karada geçen tarımla uğraştığı yıllarında da doğanın bereketine, bitkilere, ağaçlara, çiçeklere ve topoğrafyaya da hayran kalır. Bu yönüyle karadayken natüralist bir “Pan” gibi görünür (ama zihin çelen, madrabaz, numaracı ve panikleyen tarafları olmayan bir Pan). Doğanın ve hayvanların koruyucusu, onlara hayran (ve samimiyeti, içtenliği, hesapsızlığı ile neredeyse insan diyemeyeceğimiz saflıkta) bir yaratılışı vardır. Denize çıkınca yahut denizi gördüğü anda ise tüm felaketlere göğüs gerebilecek kadar cesur, atak, istekli, becerikli ve yine ve hep denizin tüm hallerine çılgınca âşık bir Poseidon kırmasıdır. Engin denizlere olan hayranlığı, tüm zorluğuna rağmen, ona büyük bir ruh kuvveti, direnme gücü, hayat aşkı ve hayata bağlılık verir.

Romanda irili ufaklı birçok karakterle de karşılaşırız. Erkeklerle kafa tutan, gerektiğinde hakkını savunmak için dövüşen, yediği falakalar sırasında ses çıkarmayan Mahmut’a hayran, babasıyla balığa çıkan ve nihayetinde bomba ile balık avlarken bundan rahatsız olan karadaki toprak ağasının tüfeğinden çıkan kurşunla yüzünün yarısını kaybeden “Erkek Fatmada” direnci, kendi köyünün âdetlerine kafa tutup dilediğini yapan “düzenbozuculuğu” ve nihayet kendi sakatlığına karşı bilinçli dürüstlüğü ile herşeye rağmen kendisiyle evlenmek isteyen Mahmut’a acıyarak onu reddetmesi ve köyünden, memleketinden kaçışında gördüğümüz keskin gerçekçiliği onu başlı başına bir karakter haline getirir.

Mahmut’un evlendiği Ayşe ise Fatma’nın neredeyse zıttı bir karakterdir. O, toprağın kölesi olmuş bir kadındır. Toprak ağasının kızı, maddi zenginliklerin yöneticisi, sınıf

bilincini sahip olduğu mallara göre oluşturmuş ve buna uygun olarak yaşamanın bir zorunluluk olduğuna inanan, bu konuda dirençli, Mahmut'un mal ve mülke karşı olan kayıtsızlığına içerleyen, tarlalarında çalıştırdığı ortakılara karşı acımasız yapısıyla feodal bir genç hanım ağa olarak karşımıza çıkar. Denizden çok uzakta yaşadıkları köyün tamamı Ayşe'ye benzer yapısıyla, dine ve hırsız, ahlaksız, yalancı bir imama olan kr bağlarıyla, komşularına, potansiyel olarak satın alabilecekleri arazilerin geçici koruyucuları şeklindeki bakışlarıyla ikiyüzlü, vurdumduymaz ve vicdansız bir topluluk olarak anlatılır. Din, köy halkı için çıkarlar uğruna kullanılan, köy imamı için maddi kazanç elde etmeye aracılık eden, yağmursuz kalınıp tarlaların verimi düştüğü zaman, maddi kazanç kaybının yaratacağı yoksulluktan korkulduğu için abartılı ritüellerle bu sonucu engellemek uğruna komik hale düşüren bir unsur olarak anlatıya konu edilir.

Oysa denizler bunun tam tersidir. Deniz kendi kuralını yaratır, *“insan keşfetmek, öteye varmak, yeniye açılmak özleyişi ile ceviz kabuğu kadar bir tekneye biner”* (64), ve deniz kimseye tâbi olmayan *“yüreksiz”* yapısıyla *“sularını istediğin kadar karıştır, okşa, istediğin kadar öv, pohpohla, türküler söyle onun sana cevabı “ekil, defol!” dermiş gibi bir şamardır”* (171). Antropomorf bir yapı olarak deniz zaten başlı başına bir karakterdir. Kimse denizi sahiplenemez ve O, istediğini alır, istediğini bırakır. Tıpkı bir fırtınada çözülen yelkenin ipliyle başı kopan Mahmut'un amcası Ömer'in cenazesini, her yönden esen rüzgarlar sebebiyle bir türlü karaya ulaştıramayan gemicilerin çaresizce ölü bedeni denize atmalarında olduğu gibi (27-28), yahut gece çıkılan balık avında deniz tabanına takılan ağları kurtaramayan Mahmut, Fatma ve Fatma'nın babası ile arkadaşlarının çabalarında *“diplerin kayığı da istemesi”* gibi (78). Deniz her şeye, dilediği zaman baş kaldıran, dilediği zaman

sakinleşen, ancak doğayı okumak ile karakterine dair ipuçları öğrenilebilen fakat kendi başına buyruk, hiç bir zaman tamamıyla teslim olmayan, insana has özellikler ile tanımlanan yapısıyla toprağın tam zıttıdır.

Ancak romanın tüm genel kurgusuna ve karakterlerin ağzından çıkanlara dikkat ettiğimizde hem hayata hem de doğaya olan bakışta Tanrı'yı görmek mümkün değildir. Karadaki doğa, olduğu gibi bereketli ve zaman zaman verimsiz halleriyle, deniz tüm karmaşası ve dinginliği ile her nasılsa “var olagelmektedir”. Deniz ve kara doğasının hiç bir parçasında ulvî bir yaratılışa yapılan atıf yoktur. Bu sebeple, özellikle deniz söz konusu olduğu zaman, din, günlük yaşantısında mutlu ve tatminkâr bir insan için aksesuar olarak karşımıza çıkar. Tatlı bir kadayıfın üstündeki kaymak, iyi yapılmış bir işin sonunda duyulan gurur ve huzurun son notasındaki bir es işareti, girişilen her atılımın başlangıcındaki belki bir ilk kıvılcımdır. Karakterler, dine, ancak doğanın ve denizin güzellikleri için bir şükür sözüyle ve getirdiği felaketlere karşı da medet umulacak diğer unsurlardan herhangi biri nazarıyla bakar. Hayat, gerek ana karakter Mahmut gerekse diğer önemli karakterler için başlı başına bir zevk, mutluluk, acı, felaket sarmalında yaşanılıp devam edilen bir süreçtir. Üstelik Mahmut için hayattaki tüm mücadeleleri harekete geçirip onların üstesinden gelme kuvveti veren en büyük yakarış, “*aganta burina burinata!*”dır. Yola koyulan gemi için atılan ilk nârâ! Din, denizin kendisidir.

II. BAŞKALDIRININ MEKANI DENİZLER VE SİSTEMİN TEMSİLCİSİ

TOPRAKLAR

Tzvetan Todorov, “Eleştirinin Eleştirisi” isimli karşılıklı mektuplaşmalar yoluyla oluşturduğu eserinde yer alan Ian Watt ile olan yazışmasında, *gerçekçi eleştiri* konusu ile ilgili olarak, bir başka metinden hareketle oluşturulan metni, “*yorumlama*” olarak tanımladıktan sonra, yorumlamanın temel işleminin, çözümlediği metnin başka bilgi öğeleriyle bağıntı kurması gerektiğini ve nihayet bu öğelerin de sonunda metnin bağlamını oluşturduğunu belirtir¹⁰⁴. Bu bağlamlar dilbilgisel unsurların gözlemlenmesi ile oluşan **filolojik bağlam** ve eserin metni, yazarın yaşamöyküsü, “*eserin dönemine ait felsefî, siyasal, bilimsel, dinsel, estetik söylemler ya da toplumsal-iktisadî gerçekliklerin temsilinden*” oluşan **ideolojik bağlamdır** (Todorov, 2017:123).

Todorov edebiyat yapıtının ideolojik bağlamından ayrı düşünölemeyeceğini ve filolojik çözümleme ile ideolojik çözümlemenin birbirine eşlik etmesi gerektiğini belirtir. Gerçekçi eleştirinin çözümleme çabasında edebiyat eserinde oluşturulmuş dilin dikkate alınırken, eleştirmenin de dönöştürme ile kendine has oluşturacağı filolojik yaklaşımın da ideolojik bir unsur taşıdığının bilincinde olması gerektiğini söyler (Todorov, 2017:125). Şu halde filolojik bağlam hem eserdeki dili kullanan sanatçıyı hem de bu eseri inceleme konusu haline getiren eleştirmeni ideolojilerinden ayrı bir dil varmış gibi davranmaktan alıkoyar. Todorov bunu “*“Montesquieu’nün ‘ulusların ruhu’ olarak adlandırdığı şeye” benzetir, ‘bütün toplumsal kurumların etkisiyle oluşmuş olan ve onları derinden etkileyen bir altkatmandır’*” der (Todorov,

¹⁰⁴ Todorov, Tzvetan, “Eleştirinin Eleştirisi”, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım 2017, s: 122 (Todorov, 2017).

2017:125). Şu halde eserlerde kullanılan dil de, eleştirmenin eleştirirken kullandığı dil de kendi ideolojik bağlamında şekillenir.

Peki, o halde, yorum/eleştiri açısından ikinci bağlam olan *ideolojik bağlam* ne şekilde etkindir? Todorov, Watts'ın eleştiri eserlerine¹⁰⁵ baktığında, Watts'ın “*roman tek tek kişiler arasındaki toplumsal ilişkilere dayanan bir dünya görüşü gerektirir*” (Todorov, 2017:126) dediğini aktarır. Buna göre gerçekçi roman, oluşturduğu karakterler ve kurgu yapısının dayandığı ilişkiler açısından, her bir farklı bireyin bir diğeriyle ilişki kuruş şekillerini ve bunlara dayanarak ortaya çıkan ilişkiler demeti olan toplumsal yapıyı göz önünde bulundurmalı ve -elbette ampirik olarak milyarları bulabilecek ilişki sayısını gözlemek imkanı olmasa da- bu ilişki çeşitlerine ve oluşturdukları toplumsal yapıya bîhaber kalmayan bir yapıda olmalıdır. Watts'a göre okuyucunun ve eleştirmenin romana katılışı, “(...) bize edebiyatla değil de kahramanların zihnine bir süre için yansıyan yaşamın ta kendisinin işlenmemiş haliyle ilişkide olduğumuzu hissettir(mek)” suretiyle olacaktır (Todorov, 2017:127).

Şu halde Todorov'a göre edebiyatta *gerçekçi* duruş, yargılamada bulunmadan göstermek şeklinde kendini belli eder (Todorov, 2017:128). Ancak gerçekçi romanı yazan eser sahibinin de, onun karşısında yer alan okur ve eleştirmenin de içinde bulundukları etkinlik, hem romanda yer alan dünyanın betimlenmesine hem de ideolojik etkinlikle değerlendirilmesine bağlıdır. Ancak eleştirmenin görevi, yargılamayan gerçekçi duruşun da ötesine geçerek ideolojik eleştiri yapmayı ve “*bir gerçekçi yapıtı gerçeğin basit ve sadık bir yansıması olarak*” alımlamak yerine bir

¹⁰⁵ Ian Watts'ın büyük ilgi uyandıran ve edebiyat eleştirisi alanında ve roman çözümlemesinde Todorov tarafından da “başyapıt” olarak değerlendirilen eserleri, 1957 tarihli “*The Rise of the Novel*” (Metis Eleştiri Yayınlarından çıkan 2007 tarihli Türkçe çevirisi ile “*Romanın Yükselişi: Defoe, Fieldings ve Richardson Üzerine İncelemeler*”) ve 1979 tarihli “*Conrad in the Nineteenth Century*” dir (henüz Türkçe'ye çevrilmemiştir).

ideolojinin ürünü (yazarın ideolojisinin ürünü) olduğunu göstermek zorunluluğuyla hareket ederek *ideolojik bağlamı* oluşturmaktır (Todorov, 2017:129).

İşte bu aşamada, romanın yapısına ve teknik oluşumuna dair bu açıklamalardan hareketle Edward Said'in "*seküler eleştirisine*" ulaşmak nasıl mümkün olabilir sorusunu incelemem gerektiğini hissediyorum. Aslında Todorov ve Watts'ın tespitleri bizi doğrudan Edward Said'in "*seküler eleştiri*" olarak genelleştirdiği faaliyete taşır. Said, bir sistem haline gelen, kendi kalıplarını üreten ve bunlara uyulmasına ilişkin ortak bilinci de yerleştiren kültür sisteminin, başkaldıran ve sorgulayan bir tavırla eleştirilmesi gerektiğini, dinî dogmalar ve benzeri otoritelerin bilgisinin ötesinde sadece metinlere, söylenen sözlere ve kurgulanmış kalıplara değil bunların sosyal bilimler, felsefe, tarih ve günlük yaşamın deneyimleri vasıtasıyla oluşan arka planlarına da dikkat kesilerek yaklaşılması zorunluluğunu "*seküler eleştiri*" olarak nitelemektedir.

Kültürü "*bir sosyal grubun üyesi olunduğu zaman yaşanan sembolik dünyayı tanımlayan kavram*¹⁰⁶" olarak niteleyen Helen Thomas'ın bu tanımından hareketle "*sembolik dünya*" olarak adlandırılan ortak yaşantı, toplumsal deneyimler, tarihî süreç ve uyulması konusunda hem fikir olunan kurallarla oluşan bu bilişsel ve fizikî alışkanlıklar sistemini Edward Said, dinî olanın egemenliğinden de çıkartarak sorgulamak ihtiyacını bize hatırlatır. Bu ihtiyaç ise bir "*düzenbozucu bilinci*" gerektirecek, hem bireyin çabaları, hem de edebiyat eserleri ve bu eserlerde yer alan karakterlerin iş ve oluşları vasıtasıyla tahakküm edene (böylece kültür sistemi, egemen otorite, din ve dogmatik bilgiye) başkaldırma faaliyetini doğuracaktır.

¹⁰⁶ Thomas, Helen, "Culture/Nature", in: Chris Jenks (ed.), "Core Sociological Dichotomies", Sage Publications 1998, p: 110-122.

Said'in, ideolojilerden ve dünyevi sosyal ilişkilerden kopuk bir edebî düşüncesin, üretim ve yorum sisteminin biteviye bir nutuk şekline bürüneceğini (Said, 1983:25-26) dile getiren bakış açısı çerçevesinde, “düzenbozucu eleştirinin” politik olayları, sosyal meseleleri, özellikle tarihî süreci ve insanî değerleri dikkate alması ve toplumun politik, sosyal ve ahlakî yargılarına yakın durarak, bunları bilmek ve gözlemlemek ile oluşacak bir “gerçekliğin” içinde olmak hatta bu “gerçekliği” de sırası gelince çözümlemek gerekeceği (Said, 1983:26) fikrini ileri sürdüğünü belirtmiştim. Bunu dikkate aldığımız zaman yukarıda belirttiğim Todorov-Watts'ın “gerçekçi eleştiri” yaklaşımı çerçevesinde romanı, “*eserin dönemine ait felsefî, siyasal, bilimsel, dinsel, estetik söylemler ya da toplumsal-iktisadî gerçekliklerin temsilinden*” oluşan bir yapı olarak kabul edişi ve bu yapıyı değerlendirmenin/eleştirmenin/çözümlemenin yani **ideolojik bağlamın incelenmesinin** gerekliliğine ilişkin yaklaşımının doğrudan Said'in “seküler eleştirisi” ile bağlantılı olduğu görülebilir.

Bu teorik açıklamalardan hareketle Halikarnas Balıkcısı'nın “Aganta Burina Burinata” romanına baktığımız zaman, en dikkat çekici unsuru balıkçı kızı annesinin kendi ailesinde yaşadığı deniz kazaları, deniz hayatını terk ederek yerleşik hayata geçen eski denizci babasının öğütleri, denizden uzak kalması için yanına çırac verildiği eski denizci Halil Usta'nın yerleşik hayata ilişkin hayal kırıklıkları, çocukluk aşkı ve evlenmek için yıllar sonra Bodrum'a döndüğü “Erkek Fatma”nın başından geçen kaza ile Mahmut'un denizciliği bırakıp toprağa dönüşü, gençken yanında çalıştığı amcasının gemisini bir deniz aracı olarak değil de ticarethane gibi kullanıyor olmasından duyduğu şaşkınlık, Fatma ile evlenemeyince onun yerine

Ayşe’yi eş olarak kabul edip tamamen toprak hayatına dönmesi, köy hayatı, mal-mülk edinme hevesleri, zenginlik ve köy toplumunda ekonomik güce göre toplumsal sınıflanma gibi anlatılarında hep gözlemlediğimiz unsur “*toprak/kara*” kavramının maddî anlamda rahat ettiren, geleceği güven altına alan, erken ölümden koruyan, hayatı kolaylaştıran ve bu sebeple de bağımlılık yaratan bir “*sisteme*” sahip olmasıdır.

Toprak, incelediğimiz roman anlatısında bir sistem olarak karşımıza çıkar. Çünkü insanın kontrol edebileceği özelliği nedeniyle kurallara konu olmuştur, insan otoritesinin hâkimiyetine boyun eğmiştir, besleyen, yetiştiren, koruyan imkanlarıyla insanın düşün gücüne harcayabilecek zamanı ona hediye eden neredeyse sonsuz bir kaynaktır. Toprağın bahsettiği rahat ve konforla kazanılan zamanda insan kendisine bağlı olarak gelişen bir kültür sistemi, kurallar silsilesi ve varlığını sorgulayacak fikirleri yaratabilmiş ve böylece söz konusu varoluşsal “*sistemi*” geliştirebilmiştir.

Deniz ise kuvvetine, felaketlerine, rüzgarına ve hareketlerine söz geçirilemeyen, insanın ürettiği araçların dahi cevap veremediği halleri barındıran, kontrol edilemeyen, kendi doğasına tâbi ve başına buyruk bir yapıda karşımıza çıkar. Deniz sahiplenilebilecek bölümlere ayrılmaz (karasuları, kıta sahanlığı, iç sular, boğazlar, münhasır alanlar gibi her ne hukukî terimle tanımlanıp yapay kavramlara konu olursa olsun), toprak gibi bireysel mülkiyet ilişkilerinin konusu olamaz. “Sular gezegeni” diyebileceğimiz ve yerkürenin $\frac{3}{4}$ ’ünü kaplayan, insanın biyolojik doğasına yabancı bu coğrafi yapı kendi kuralları ile insana boyun eğdirir. O halde toprak insan otoritesine tâbiyken, deniz ancak bazı araçlar vasıtasıyla üzerinde ve içinde bulunulabilecek yabancı ve tekinsiz bir yerdir, sistem ve kural denize işlemez.

Mahmut, yıllarca yaşadığı köy ve toprağa bağlı hayattan sıkıldığı, bıktığı ve nefret etmeye başladığı anlarda, toprağa bağlı ilişkiler sistemini:

“İşte hep ‘malımız malımız, malımız!’ diye uğruna yaşadıkları uyuz topraklar bunlardı. Buraların sahipleri artık oralardan hiç kıpırdamayacaklardı. Köpeklerin boğazlarından tasma ile bir yere bağlı kaldıkları gibi bunlar da, barsaklarıyla boğazlarından topraklarına bağlı kalacak, hep yanlarındaki komşuların mallarına göz dikerek hırlayacak hep malıma göz diktin diye komşularına havlıyacak, malım var diye ölünceye kadar mallarının kulu kölesi olarak, evim var diye dört kuru duvarın içine mezara gömülmüş gibi gömülerek yaşayacaklardı. Buna yaşamak mı denir, uzun ölüm mü? Hey gidi deniz hey!” (215).

diye eleştirir.

Oysa deniz, “balık avında çektiği sıkıntılara, uğradığı zararlara, karşılaştığı tehlikelere rağmen, ister iyi havada olsun, ister fırtınada olsun Ateşoğlu’nun çevresindeki güzellikleri görmek yeteneği hiç de felce uğramıyor, denize sövüp sayarken bile bütün o güzellikleri, otomatik olarak içine alıp orada alıkoyuyordu” (93) denilerek, açık denizi görünce “sanki kabustan uyanınca kendimi cennette buluvermiştim”(106) şeklinde tanımlanarak yabancı, çok güzel, ulvî bir yer niteliğiyle, korkulan en büyük deniz fırtınası Provezza’ya yakalanıldığı zaman oluşan havada “o an bütün yaratılışta bir duraksama vardı. Ne bileyim, yaratılış düşünceye varmıştı sanki...”(108) görülen insan üstü bir gücün, Provezza dindikten sonra oluşan

manzara için söylenen “*bir gemici parçasıydım ben. Ama o andaki güzelliklere karşılık, resimlerini gazetelerde gördüğüm taçlı tahtlı imparatorlar mimparatorlar birer gel geç soytarı, imparatorlukları da, bilemedin bir çöplük oldu gözümde*”(109) sözleriyle denizin etkisinin toprak otoriteleri karşısında ölçü kabul etmez ihtişamını, Adalar Denizi’nde geçirilen gece yolculuğunda görülen manzaraların “*bu dünyanın değil de başka bir evrenin ufkundaymış gibi görünmeleri*” (131) ile ona olan hayranlık ve sevginin, ulaşılmaz ve insan iradesini baştan çıkaran bir varlıkmışçasına karşımızda belirir.

Denizde olanların yaşam gücü, tüm felaketlerle başa çıkabilme kuvveti, her ne imkansızlıkla karşılaşılsa karşılaşılsın hayata olan bağlılık ve devam etme iradesi işte hep denizin yarattığı o başkaldırı hissine, özgürlük duygusuna, sistem dışında olmanın verdiği macera heyecanına, doğanın göz kamaştıran güzelliğine dayanır. Bu duyguların devamlılığı için Mahmut sistemi terk edecek, toprağın yarattığı güzellikleri ve bereketi, bu yaşam sevinci ve deniz aşkı için arkasında bırakacaktır. Bunu yapabilmeyi gerektiren “*düzenbozucu irade*” denizin çağırısında ve insana yaşattığı özgürlük hissinde bulunur. Bu sebeple denizler başkaldırının mekanı olurken, toprak sistemin temsilcisi olarak karşımıza çıkar.

Saidci “*seküler eleştirinin*” fonksiyonu açısından değerlendirildiği vakit, feodal toplum ilişkilerindeki ayrıntıları gözlemleyebilme imkanını roman içinde sergilediği, İtalya’nın açtığı Trablusgarp Savaşı neticesinde Akdeniz’de gezemeyen Türk gemilerinin ve ticaretinin uğradığı akamet sebebiyle farklılaşan iş imkanlarını gözler önüne serdiği (143, vd), Bodrum’un coğrafi yapısına, bitki örtüsüne ve bir deniz olarak Akdeniz ve Adalar Denizi’nin yarattığı üretim şekillerine, yaşam düzenine ve

bunların zaman içinde değişimine değindiği, Cevat Şakir'in otobiyografik unsurları kullanarak gerçek hayatında öğrendiği tüm denizcilik ve tarım bilgisini aktarabildiği¹⁰⁷, bölge folkloru ve türkülerine yapılan atıflarla (132) duyguların aktarıldığı diğer formları da aracı kılabilirdiği için sınırlı ve sistemik bir anlatım yerine arka planı olarak nitelendireceğim sosyo-kültürel yapıyı da anlatıma dahil ettiğinden dolayı; ve bunların da ötesinde dinî referansları karakterlerin ve olayların şekillenmesinde kullanmayı bilinçli bir şekilde reddederek sadece hayatın herhangi bir parçası haline getirdiği için Halikarnas Balıkcısı'nın Aganta Burina Burinata romanı, "seküler" niteliği haiz bir eser olarak karşımıza çıkar.

Todorovcu gerçek eleştiri açısından da hem kullandığı denizciliğe has ve çok kapsamlı terimler ile günlük dile bir kama gibi saplanması yönüyle filolojik bağlam açısından, hem de dahil olduğu Mavi Anadoluculuk/Anadolu Hümanizmasına ait denizi ortak bir kültür yaratıcısı olarak tasarlayan düşünce yapısı ve naif, doğa perver, iyi niyetli, saf bir ana karakterin dürüst ilişkileri ve duyguları yeğlemesine ilişkin bir başkaldırı kuvvetini, doğanın bir parçası olan denizde ve onun sağladığı özgürlük duygusunda tarif eden ideolojik bağlam açısından da gerçekçi ve bu yönüyle de yine seküler nitelik taşır.

III. DENİZLER KAYNAKLI SEKÜLERLİK

Charles Taylor, "Seküler Çağ" eserinde, antik ve ortaçağdan sonra 19. yüzyıla geldiğimizde sanatta meydana gelen dönüşümün, özellikle romantik dönemden itibaren sanat anlayışının ve sanata tanınan yerin değiştiğini, sanatın *mimesis* olarak

¹⁰⁷ Asiltürk, Bâki, "Halikarnas Balıkcısının Aganta Burina Burinata Romanı'nda Otobiyografik Yansımalar ve Tanıklıklar", Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, Sayı:14, Temmuz-Aralık 2015, s: 53.

görünen bir anlayıştan, yani taklide dayalı temsil ediş niteliğindeki sanattan, yaratıma vurgu yapan bir anlayışa geçildiğini belirtir (Taylor, 2019:415). 19. yüzyıl öncesi dönem sanatını, gerek resim, heykel ve müzik olsun, gerekse edebiyat –özellikle şiir- olsun dinî motiflerin, mitlerin, kamuya mal olmuş eski hikaye ve anlatılarla inançların ve böylece oluşan “*semboller ormanının*” taklit edilerek bir zincir halinde zaman içinde aktarılması yoluyla oluşan *mimetik* sanat olarak tanımlar. Bu dönemde sanat ve edebiyatta üretim, toplumun düşünsel olarak içine gömülü olduğu eylemlere (dua etme, şölen ve kutlamalarda kahramanları yüceltme, vb.) ve Tanrı tarafından yaratıldığı düşünülen düzenli bir kozmostaki tek gerçekliğin kaynağının Tanrı’nın yüceliği ve kutsallığı olduğu gibi düşüncelere hem tanıklık hem de takdir etmeye yönelik ve bu halleri temsil eden taklit ve replikaların üretimi olarak görünür.

Ancak bu tavra karşı zamanla yaşanan kopuş kendini “semantiğin bozulması” yahut “yeni bir semantikleştirme” olarak gösterir. Bu “yeni semantikleştirme” eski taklitçi, tekrarcı ve temsili sanat anlayışında duyguların karşılığı olarak doğrudan işaret edilen haller, kişiler ve kavramların (yücelik-Tanrı, cesaret-Herkül, aşk-Romeo-Jülyet gibi) artık bu bağlamlardan koparılarak yeni yaratılarla oluşan duygulara odaklanmasıyla oluşur. Eserin duygulanım yaratan öznesi yahut kök referansı nedir yahut ne olmalıdır sorusu artık sanatın alımlayıcısına bırakılmış, böylece yeni bir dil oluşumuna (semantizasyon) imkan sağlanmıştır. Bu yeni anlayış, duyguların tanımlanmasını bizatihi sanatın kendi varoluşuyla ve sanatla ilk etkileşim anında gerçekleştirecek; böylece geride yatan kök anlatıları ikincil planda bırakacaktır. Bunu “sihirsizleştirme” olarak da tanımlayan Taylor, Romantik dönemle birlikte doğaya açılma fikrinin, doğanın bize söyleyecek bir şeyleri olduğuna dair düşüncenin de insanın hissettiği yetersizlik ve önemli şeyleri bastıran bir düzende yaşandığına ve

buna çare bulunması gerektiğine ilişkin düşüncelerine bir çare olarak ortaya çıktığını bildirir (Taylor, 2019:422).

Bu düşünce çerçevesinde “*Nasıl yaşamalıyız? En büyük gayemiz ya da erişebileceğimiz nihai nokta nedir?*” sorularının yanıtlarının bir kaynağını doğada ve estetikte bulmanın mümkün olduğunu, güzelliğin insan ruhunu tamamlayacak bir unsur olarak doğada, kozmosun ihtişamında bulunabileceğini, bu sebeple insanın kendisini buna açması, bunun farkında olması ve sanat diliyle ifade edebilmesini, böylece insanı dönüştürebilecek olanın da bu açılımda ve bunun ifade şekillerinden biri olan sanatta var olabileceğini kabul etmesi gerektiğini belirtir (Taylor, 2019:423). Böylece güzellik (ister doğadaki olsun, ister tüm eski referanslardan bağımsız bir insan tasarımı olsun) yitik bütünlüğümüzün geri kazanılmasında bir anahtar işlevi görecektir. Şu halde bu arayış, yeni üretim, yeniden semantikleştirme ve üretim süreci tamamen insana içkin bir tavırla şekillenecektir.

Peki bu “sihirsizleştirme”, kök referanslardan kopuş, yeniden doğada ve insan üretiminde güzelliği bulup tamlık hissine ulaşmak tavrı nerede ilk kıvılcımını bulacaktır? Bu soruma en görkemli yanıtı 1957 yılı Nobel Edebiyat Ödülü sahibi Albert Camus, “**HAYIR!**” ünleminde şekillendirir. “Başkaldıran İnsan (L’homme révolté)¹⁰⁸” de “(k)imdir başkaldıran insan? Hayır! diyen biri.” diye belirttikten sonra bu “hayır!”’ın içeriğinin ne olduğunu sorgular. Camus’ye göre “hayır!”:

“Örneğin, “fazla uzadı bu iş”, “buraya kadar evet, buradan ilerisine hayır”,
“çok ileri gidiyorsunuz” ya da “geçemeyeceğiniz bir sınır vardır”

¹⁰⁸ Camus, Albert, “Başkaldıran İnsan”, Can Yayınları 2009 (Camus, Başkaldıran).

anlamlarına gelir. Kısacası, bir sınırın varlığını kesinler bu hayır.

Başkaldırmışın ötekinin “fazlaya kaçtığı”, hakkını bir başka hakkın kendisine karşı çıktığı, kendisini sınırladığı bir çizginin ötesine taşırdığı duygusunda da aynı sınır düşüncesini buluruz. Böylece, başkaldırı edimi hem katlanılmaz bulunan bir haksızlığın kesinlikle yadsınmasına, hem de bulanık bir hak inancına, daha doğrusu başkaldırmışın “... yapmaya hakkı olduğu” izlenimine dayanır. Herhangi bir biçimde, herhangi bir yerde bizim de haklı olduğumuz duygusu uyanmadıkça başkaldırı olmaz.” (Camus, Başkaldıran: 9)

anlamlarını taşır. Camus’nün “hayır!” tanımı bir “hak” kavramına, “hukukî olarak nitelendirilebilecek bir sınırın” aşılmış olmasından duyulan tahammülsüzlüğün ifadesine dönüşür. “İnsanın bir başkaldırı, savaş” olduğunu belirten Jean Bruller Vercors da, “eyleme dökülen istemin, bu isteme karşı koyan bir engelin, engeli yenmek için girişilen savaşın ve elde edilen zaferin” bir bütünü olarak başkaldırıcı tanımlar¹⁰⁹. Şu halde başkaldırı, değişen hukukî zeminde bir hak olarak, insanın özgür iradesine karşı şekillenen her türlü otorite veya tahakkümün engellerine karşı girişilen mücadeleyi ve bağımsız bir iradeyle bundan elde edilen zaferi tanımlarken, Taylor bu zafere ulaşma yolunda şekillenen sanat anlayışının da dinî unsurlardan sıyrılıp insan yaratısına ve doğaya dönüşte vücut bulabileceğini ve böylece elde edilen zaferin “seküler” niteliğini işaret etmiş olur.

Bu açıklamaların ışığında Aganta Burina Burinata romanına baktığımızda Mahmut’un denize ve denizciliğe olan ilgisini engellemeye çalışan anne ve babasını ilk otorite figürlerinden biri olarak kabul edersek, onların tüm çabalarına karşın

¹⁰⁹ Vercors, Jean Bruller, “İnsan ve İnsanlar”, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 3. Baskı 1998, s: 23.

kaçarak, gizlice, amcası ve Bodrum'un kayıkhanânelerinde edindiği dost büyükleri, çırak olarak çalıştığı kahvehanede gördüğü deniz ve gemi resimleri ve yanında çırak olarak çalıştığı ustasından ödünç aldığı denizcilik kitapları vasıtasıyla içindeki deniz ve doğa aşkına ket vurmadığını, denizin ve gemilerin peşinden her ne olursa olsun gittiğini görürüz. Bir başka otorite figürü olarak değerlendirilebilecek okula, devamsızlığında, ders sırasında hülyalara dalıp gittiği, düşlediği denize bakarken yakalandığı, derslerini dinlemeyip falakayla cezalandırıldığı ve bu şekilde tâbi olduğu fizikî acıya ağlamadan, bağırp çağırmadan sırf denizi düşünerek tahammül ettiği anlarda cesaretiyle kazandığı Fatma'nın aşkında, başkaldırısının zaferini görürüz. Nihayet kimsenin tutamadığı Mahmut'un denize Fatma ve Fatma'nın babasıyla ilk açıldığı balıkçılık macerasında, daha sonra çalışmaya başladığı gemilerde, nihayet ufku daha da genişleterek hem Adalar Denizi hem de tüm batı Akdeniz'in limanlarındaki gemici adamlığı tecrübelerinde hayran olduğu denize, denizin fırtınasına, gündüz ve gecenin sunduğu manzaralara olan aşkında, kendisini toprağa bağlamak isteyen tüm engellemelere, doğanın güzelliği ve kendinden menkul bu muazzamlık karşısında takındığı saf ve dürüst bağlılığıyla kafa tutmasında O'nun zaferlerini izleriz.

Mahmut için en büyük kırılma anı, fakirliğe yenilerek ve denizden yorularak Ayşe ile evlenmeye karar vermesi, toprağın sunduğu materyel dünya zenginliklerinin kendini tatmin edeceğine olan yanlış inancıdır. Toprak işlemenin yarattığı yeni ilişkiler ağı, toprak köylülerinin kısır ve çıkarıcı dünyası, din ile olan sahtekarca ilişkileri ve tüm bu ilişkilerin merkezinde yer alan maddiyatçı düşünce şekli ona yeni bir tahakküm şekli olarak boyun eğdirmeye başlayacak ancak denizin çağrısına,

deniz doğasının hissettirdiği hesapsız özgürlüğe herşeyi, aşkı, gelecek konforunu ve uzun, sağlıklı bir ömrü takas ederek sevinçle koşacaktır.

Bu özellikleri ile Cevat Şakir Kabaağaçlı, romanın geneline hakim deniz coğrafyasını, kendi yaşam öyküsü, Bodrum ve Akdeniz'in doğal güzellikleri ile birleştirerek tanımlamakta, bu su coğrafyasını kendinden menkul ve kendine has karakteri olan bir canlı gibi resmetmekte, güzellik, estetik ve özgürlüğün tanımlarını denizin doğal hallerinde bulmaktadır. Bu yönüyle deniz anlatımı başlı başına seküler bir karakter olarak karşımıza çıkar.

Denizlerin duygusal çekim gücü ve insan üzerindeki etkileri yine kendine has unsurlar ile betimlenmekte, Tanrı ve din, yaratının, denizin ve duyguların kaynağı değil, denizin özünden kaynaklanan bir varoluş şeklinin yardımcıları olarak fonksiyon icra etmektedir. Böylece din, *sihirsiz* bir unsur olarak anlatıya eklenmekte, doğa ve onun insan bünyesinde meydana getirdiği çağrışımlar estetiğin ana konusunu oluşturmaktadır.

Romanın üzerine kurulu olduğu ve kendi ağzından anlatının yapıldığı Mahmut karakteri, toprağın temsil ettiği eski âdetleri, kuralları ve yerel ilişkiler bütününe karşı hayatının en büyük, en önemli ve sadece denizlere olan tutkusu sebebiyle verdiği kararı ile başkaldıracak ve böylece iradenin eylemi ile oluşan seküler bir zaferin de kahramanı olacaktır. Bu nitelikleriyle Mahmut'un hayatını anlamlı ve bütüncül kıldığını, özgür iradesiyle verdiği kararların sonuçlarına katlanarak mutluluğu bulduğunu ve böylece Taylorcu bir "seküler tamlığa" "yaşanmış deneyimlerin koşullanması" ile ulaşmış olduğunu tespit etmek mümkündür.

BEŞİNCİ BÖLÜM

SONUÇ

Laik hukuk yapma tekniğinin Osmanlı İmparatorluğu'nun en erken dönemleri ve hatta İslamiyet öncesi Türk Devletleri'nden beri var olduğu ve gelenekleştiğini, özellikle kamusal ilişkileri düzenlemekte iktidarın oluşumundan, bürokratik yapının idaresine ve Devlet ile tebâsı ve Cumhuriyet ile vatandaşları arasında ilişkileri şekillendirdiği iddiasını temeline alan çalışmam, Cumhuriyet Devrimleri ile özel hukuk çerçevesinde bireyin özel alanı ve bireyler arası ilişkilerin de bu laik kamusal otoriteden çeşitli şekillerde etkilendiğini savunmaktadır.

Ayrıca 19. yüzyılda başlayan kanunlaştırma hareketlerinin sadece bir taklit yahut esinlenme olmadığını, Türk-Osmanlı Devleti'nin geleneğinde bulunan bu laik hukuk yaratma tecrübesinin burjuva-kapitalist sistemle uyumlaşma sürecinin de doğal bir parçası olduğunu ileri sürmektedir. Cumhuriyet Devrimleri bu süreci millî bir kurtuluş mücadelesi bilinci ve birikimiyle değerlendirmiş ve hukuk alanını tamamen laik kılabilmıştır. Şu önemli hususu unutmamak gerekiyor: laiklik kavramı nihai bir şekli olan, tastamam ve birden bire elde edilebilecek ideal bir hedef değildir.

Toplumsal hareketler, siyasî ve sosyal kültür zamanla her kavramı olduğu gibi laiklik kavramını da şekillendirir. Üstelik sosyal değişimin yavaş ve kuşaklara dayalı bir

birikimin eseri olduğu düşünölürse, laiklik de ancak bu sürecin bir parçası olarak toplumda gerçek anlamını zamanla şekillendirecektir.

Bu sebeple hukuksal açıdan laikliğe aykırılık teşkil eden müessese, uygulama ve unsurların detaylı tartışmalarını tezime aksettirmekten kaçındım. Bu tartışmalar için bambaşka bir çalışma yapmak gerekeceğine inandım. Amacım, hukuk yaratma sürecinde laikliğin ne anlama geldiği ve bu şekilde oluşan mevzuatın sosyal izdüşümlerini, Cumhuriyet’in ilk dönemleri diyebileceğim 20-30 yıllık zaman zarfında, üretilen bazı edebiyat metinlerinde aramaktı.

Bir başka açıdan da laik hukuk ile değişim gösteren sosyal yapı içinde biçimlenen insanların, gerçekçi bir anlatımla edebiyat metinlerine aktarılırken, bireysel düzeyde yaşadıkları dönüşümlerini görmek, günlük hayatları, işleri, aileleri, çevreleri ve koşturmacaları içinde daha öznel dünyalarında kendi yansımalarını hangi bağlamda değerlendirdiklerine dikkat etmek için sekülerleşme kavramından yararlandım. Daha içsel bir hesaplama ile, tamamen dünyevî şartlarla kendini ifade etmeye başlayan öznenin, dinî olan söylemden ayrışmasını, birey olarak kendini tanımlarken, yakarırken, yardım ister ve çaresizlik yahut tam tersi bir mutluluk anında hissettiklerini ifade ederken Tanrı ve dinî dogmaları referans alıp almadığını gözlemlemek istedim. Bu açıdan sekülerizm, bireyin içsel dönüşümü, laik hukuka dayalı bir toplumun içinde şekillenen toplumsal koşullardan çıkan bireysel deneyimlerin kişinin iç dünyasına yansımalarının bir ifadesi olarak tezde yerini aldı. Bu lâdinî nitelikteki bireyin, huzur ve mutluluk bulup bulamadığını, kendini, içinde bulunduğu şartlar ve özgür iradesiyle verdiği karar ve seçimlerin sonucunda “tam” olarak hissedip hissetmediğini gözlemlemeye çalıştım. Bu durumda çift katmanlı,

yani hem toplumsal dönüşümü sağlayan lâdinî hukuk kuralları, hem de bu kurallarla şekillenen toplumun bir parçası olarak bireyin içsel özgürleşmesiyle yaşadığı tatmin hissi açısından bir dönüşümün, edebiyat ürünlerine yansımaları gözlemlemeye çalıştım.

Elbette bu kamusal ve bireysel dönüşümün temellerini sadece hukukta aramak, kapsamlı bir kavram olan laikliği tam olarak tarif edebilmek için yeterli değildir. Diğer sosyal bilim alanları da çeşitli oranlarda ve tüm faaliyetleriyle bu seküler dönüşümün anlamlandırılması için konuya ortaktır ve zaten çalışmalar siyaset bilimleri, sosyoloji, antropoloji alanlarında da yapılmaktadır. Amacım hukuk cephesinden edebiyat metinlerinin arka planını kısıtlı da olsa yorumlamaya dayalıdır. Bunun için büyük ilham aldığım Edward Said'in politika, toplum bilimleri ve edebiyatı bir bütün olarak değerlendirdiği, bu unsurların birbirlerinden etkilendiklerini, edebiyat yapısını, yazarı ve zihnî dünyasını çevreleyen tüm bu unsurlardan ayrı düşünmenin mümkün olamayacağını ve kemikleşen, sistemik, dogmatik hale gelen, sâfi metin odaklı bakış açılarını eleştirmeye, sorgulamaya ve bunlara baş kaldırmaya yönelten seküler eleştirisi ile, Charles Taylor'un bireyin iç bütünlüğüne yönelik tamlik hissinin inşasında kullandığı sekülerlik kavramından yola çıkarak fikrî zeminimi oluşturdum.

Bu pencereden Müfide Ferit Tek, Suat Derviş ve Halikarnas Balıkcısı'nın 1920'li, 1930'lu ve 1940'lı yıllarında verdikleri eserlerini incelemeye çalıştım. Her biri kendine has bir politik düşünceye, ancak birbirine çok benzer nitelikli, burjuva sınıfın temsilcileri olan bu yazarların incelediği eserlerinde, dinin, tüm söylemleri avucuna alan etkisini görmenin mümkün olmadığını, hem karakterler açısından hem

de kullanılan dil yönünden dinî referansların etkisinin çok belirgin bulunmadığını tespit ettim. Eserlerin anlatısında karşılaşılan din ögesinin, bir zıt kültürün tasviri (Protestan misyonerliğinin Türk genç kızlarına olan olumsuz etkisi-Pervaneler), tanımlanmak istenen acının derecesi (iş kazasında bacağını kaybeden bir eski işçinin içine düştüğü yoklukta yatabilmek için sığındığı cami avlusunda kendisine ilk defa yardım edilmesi-Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır), yahut zaten üretim ilişkilerindeki feodal düzenin aksaklıklarından birisi olarak din sömürsüne yapılan eleştiriyi (deniz görmeyen toprak köylüsünün feodal düzeni içinde imamın ikiyüzlülüğü-Aganta Burina Burinata) içerdiğini görmek mümkün olabildi. Bu nitelikteki dinî referansların ise anlatılarda tam tersi bir etkiyi tetiklediği, neredeyse tümü diyebileceğim ana karakterlerin baş kaldıran, sorgulayan ve serbest iradeleri ile verdikleri kararların neticesine katlanan bireyler olarak resmedildikleri sonucuna ulaşabildim.

Özellikle Tek'in "Pervaneler" romanında ıstırap ve acı temasının ana karakterler açısından güçsüzleştirici, ancak arkasına saklanarak yahut bahane edilerek yansıtma suretiyle karakterin lehine kullanıldığı anlatı tarzının zaman zaman gözlemlenebildiğini, fakat bunun karşısında göze alınan sonuçları bağımsız bir irade ile kabullenen ve bu sebeple de kendi birey oluşumunu gerçekleştirebilen ve Talal Asad'ın bakış açısıyla "fail" olarak seküler bir yapıya kavuşan karakteri de tespit edebilmem mümkün oldu. Ancak bunun tam zıddı nitelikte bir kurguyla, yazarın dönemin siyasî zemininde İstanbul'un işgali ertesi oluşan bağımsızlık ve zafer duyguları ile belirginleşen ve bu sebeple millî ve rasyonel bir fikrî dönüşümü sağlayan karakterleri, duygusal çaresizliğe düşürüp acı ve ıstırapın pençesinde, sonuca yönelik iradeyi ve buna ilişkin eylem kuvvetini kaybettirebildiğini de

gördüm. Bu açıdan bağımsız irade sahibi ve eylemde bulunabilen bireyin sekülerleşebildiğine yönelik iddiamı, yazar Müfide Ferit Tek anlatım boyunca tam tersi resmettiği karakterler üzerinden beklenmedik şekilde gerçekleştirdiği için romanı oldukça dikkate değer buldum.

Bunun yanında Suat Derviş ise romanını, iş ilişkisi, çocuk-kadın-erkek işçi sömürüsü, sakatlık ve tazminat hukuku meseleleri arka planında ele alır. Romanın yayınlandığı dönemde yürürlüğe giren yeni İş Kanunu ve ona öncelik eden hukukî düzenlemelerden haberdar olduğu anlaşılan yazarın bu kuralların bilincinde karakterler yaratıyor olması, özellikle ana karakter olan kadın işçinin hem bu bağlamda hem de toplumsal konumu açısından uğradığı haksızlıklara karşı şekillenen isyanında ve sakatlanan işçi karakterin bünyesinde gözlemlenir. Yazar Derviş'in gerçekliğin aktarımını, roman anlatısında kullandığı gerek kendi sesi ile gerekse de arka planda ipuçları bulunan hukukî düzenlemeler, “sosyalist gerçekçilik” ve “toplumsal gerçekçi” kuramların unsurlarını kullanarak yaptığını tespit etmek mümkündür. Gerçeklik aktarımına dayanan ve sömürüye olan isyanla şekillenen roman karakterlerinin kendi birey inşalarında sekülerliğin gözlemlenebildiğini ancak her zaman bir “tamlık” hissine ulaşamadıklarını da belirtmek gerekir.

Nihayet Halikarnas Balıkçısı, Aganta Burina Burinata ile insansı bir karakter olarak anlatısına konu edindiği denizi ve deniz doğasını, bireyi kuvvetlendirip özgürleştiren, maddi bağımlılıkları ve buna bağlı olarak şekillenen manevi tutsaklıkların prangalarını söküp atabilme iradesi veren yönüyle sekülerleştirici niteliğiyle öne çıkarır. Denizlerin karşısında ise kuralları ve dine olan bağlılığı ile toprakların temsil ettiği sistemi pozisyonlandırır. Feodal düzen karşısında bohemliğin anlatısı işte bu

deniz-toprak temsiliinde canlanır ve romanın ana karakteri Taylorcu bir “tamлығы” denizlerde bularak seküler nitelikli nihai bir dönüşümden geçer.

İşte bu sebeple incelediğim romanların ortak noktası, gerek hukukî gerek sosyo-politik arka planda meydana gelen değişikliklerin oluşturduğu şartlar çerçevesinde, karakterlerin, otoritesine bağlı oldukları sistemlerin (eğitim-iş ilişkisi-evlilik ve mülkiyet ilişkileri) boyunduruğundan kendi serbest iradeleriyle, kurtulup kurtulamadıklarına ilişkin anlatılara sahip olmasıdır.

Ancak bunların ötesinde, son bir not olarak belirtmem gerekir ki, laik hukuka ait günümüzde tartışılan her bir küçük ancak önemli hukukî müessesenin kendince yarattığı sosyal etkiler vardır ve bunların her biri de bu metodoloji ile edebiyatla ilişkilendirilebilir. Anayasamızda öngörülen şekliyle devlet örgütü içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurumsal etkisi, kamu kurumlarında kullanılan kıyafetlere ilişkin düzenlemelerde yapılan değişiklikler ve bunların sosyal yansımaları, dinî inanış paralelinde uygulanan erkek çocukların sünnetinin temel hak ve özgürlükler alanı ile olan kesişmesi¹¹⁰, yahut 2017 yılında yürürlüğe giren kısaca Nüfus Hizmetleri Yasası olarak bilinen torba kanun ile ve ona bağlı olarak değiştirilen Evlendirme Yönetmeliği çerçevesinde yürürlüğe giren il ve ilçe müftülüklerine verilen yetkiyle müftülerin resmi nikah kıyma imkanına kavuşmaları gibi meselelerin her biri kendi içinde toplumsal etkileri açısından incelemeye açık ve üretilecek edebiyat metinlerine de konu olabilecek ve bunlar da seküler eleştiriye tâbi

¹¹⁰ Bu konu Türkiye’de bir hukuk meselesi olarak görülme de Müslüman ve Musevî dininin azınlık dini olduğu ülkelerde nasıl bir hukuki tartışmaya konu olduğuyla ilgili olarak yakın tarihli bir Alman Mahkemesi kararının tartışmaları için, bkz. Göztepe Çelebi, Ece, “Din ve Hukuk Arasındaki Çizgi: Almanya’daki Sünnet Yasağının Analizi”, in: Prof. Dr. Erdal Onar’a Armağan, I. Cilt, Ankara Üniversitesi Yayınları, s: 283-317.

kılınabilecek niteliktedir. Laiklik, uygulamaları, toplumsal ve bireysel izdüşümleri ile devinim içinde olan toplumların konusu olmaya hiç şüphesiz devam edecektir.



SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

Aliefendioğlu, Yılmaz, “*Laiklik ve Laik Devlet*”, in: Laiklik ve Demokrasi, der.: Kaboğlu, İbrahim Ö., İmge Yayınevi 2001, s: 73-129.

Akça, Gürsoy; Hülür, Himmet, “*Tanzimattan Cumhuriyete Siyasal ve Hukuksal Yapının Modernleşmesi*”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı:21, 2007, s: 235-269.

Anderson, Benedict, “*Hayali Cemaatler*”, Metis Yayınları 2015.

Asad, Talal, “*Sekülerliğin Biçimleri, Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*”, Metis Yayınları 2007.

Asiltürk, Bâki, “*Halikarnas Balıkcısının Aganta Burina Burinata Romanı 'nda Otobiyoğrafik Yansımalar ve Tanıklıklar*”, *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Sayı:14, Temmuz-Aralık 2015, s: 21-56.

Asrak Hasdemir, Tuğba, “*Zorlu Bir Tanımlama Çabası: Kamusal Alan ve Anayasa Mahkemesi Kararları*”, in: *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, (5), 2006, s:183-203.

Atatürk, Mustafa Kemal, “*Nutuk*”, Örgün Yayınları, İstanbul 1980.

Auerbach, Erich, “*Mimesis: Batı Edebiyatında Gerçekliğin Tasviri*”, İthaki Yayınları, 2019.

---“*Philologie der Weltliteratur*”, *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik*, 9, 2018, s: 177-186.

Avaroğulları, Muhammet, “*Role of American Protestant Missionaries in Late Ottoman Empire Educational System*”, in: *Turkish Studies*, Vol:10/9, Summer 2015, p: 59-74.

Aydın, Suavi, “*Ekrem Akurgal*”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, Cilt:3, İletişim Yayınları, 7. Baskı 2016, s: 390-397.

Azra Erhat, “*Mektuplarıyla Halikarnas Balıkcısı*”, Adam Yayınları, 1. Basım 1985.

Balibar, Etienne, “*Secularism and Cosmopolitanism: Critical Hypotheses on Religion and Politics*”, Columbia University Press, 2018.

Barkan, Ömer Lütfi, “*Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şeriliği Meselesi*”, in: *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 11(3-4), s: 203-224.

Barthelmé, Bruno, “*L'influence de la philosophie des Lumières sur la formation de la morale laïque*”, in: “Les Sources de la Morale Laïque”, sous la dir. d'Anne-Claire Husser, Bruno Barthelmé et Nicolas Piqué, Ens Éditions, 2009, p.15-29.

Baubérot, Jean, “*Sociologie historique de la laïcité: une entreprise impossible?*”, Archives de science sociales des religions, 184, octobre-décembre 2018, p: 159-166.

Behmoaras, Liz, “*Suat Derviş: Efsane Bir Kadın ve Dönemi*”, Remzi Kitabevi, 1. Basım 2008.

Belge, Murat, “*Sanat ve Edebiyat Yazıları*”, İletişim Yayınları, 1. Baskı, 2009, s: 232-248.

---“*Mavi Anadolu Tezi ve Halikarnas Balıkçısı*”, Birikim Dergisi, Sayı:210, Ekim 2006, <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-210-ekim-2006-sayi-210-ekim-2006/2393/mavi-anadolu-tezi-ve-halikarnas-balikcisi/4876> (15.08.2021).

Berkes, Niyazi, “*Teokrasi ve Laiklik*”, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı 2021.

Biçer Olgun, Hülya, “*Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennett'in Kamusal Alan Yaklaşımları*”, in: Sosyolojik Düşün, 2 (1), 2017, s: 45-54.

Binbaşıoğlu, Cavit, “*Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi*”, Anı Yayınları, 2. Basım 2000.

Budak, Lütfi; Budak, Çiğdem, “*Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne İlkokul Programları (1870-1936)*”, Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, Sayı:3/1, 2014, s: 51-68.

Camus, Albert, “*Başkaldıran İnsan*”, Can Yayınları 2009.

Ceylan, Ebru, “*Yeni Türk Medeni Kanunu'na Göre Kadının Hukuki Durumu*”, İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, No:2/1, s: 75-125.

Coşkuner, Murat, “*Seküler Geleneğin İzinde: Köprülü, Barkan ve İnalçık'ın Türk Ulus-Devleti İçin Laik Kanun Geleneği Oluşturma Çabaları*”, in: Amme İdaresi Dergisi, Cilt:53, Sayı:2, Haziran 2020, s: 53-73.

Çağır, Mine; Türk, İbrahim Caner, “*1869 Maarif-i Umumiye Nizâmnâmesi ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri*”, Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, Cilt:4, Sayı:11, 2017, s: 62-75.

Çetin, Nurullah, “*Müfide Ferit Tek'in Pervaneler Romanına Divan Edebiyatına ve İslâm Kültürüne Ait Kavramların Simgeselliğinde Bir Yaklaşım*”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi, Cilt:22, Sayı:1, 2018, s: 26-41.

Demir, Abdullah, “*Medeni Yargılama Hukuku, Osmanlı Mahkemesi*”, Yitik Hazine Yayınları 2010.

- Derviş, Suat, “*Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır*”, İthaki Yayınları 1. Baskı 2018.
- Devrim, Şirin, “*Şakir Paşa Ailesi*”, Doğan Kitap 2004.
- Duymaz, Recep, Önsöz, “Pervaneler”, Kaknüs Yayınları, 1. Basım. 2002.
- Ecevit, Yıldız, “*Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*”, İletişim Yayınları 2001.
- Enginün, İnci, “Pervaneler”, Türk Edebiyatı Mecmuası, No:35, Kasım 1975, s: 35-38 (in: “Pervaneler”, Kaknüs Yayınları 2002, s:179-184).
- Ertan, Temuçin, “*Türkiye Cumhuriyeti Anayasalarında Laiklik*”, in: Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, Sayı:39, Mayıs 2007, s: 409-423.
- Felski, Rita, “*Edebiyat Ne İşe Yarar*”, Metis Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Girard, René, “*Romantik Yalan ve Romansal Hakikat: Edebi Yapıda Ben ve Öteki*”, Metis Eleştiri, 3. Basım 2017.
- Gledhill, Christine; Williams, Linda, “*Melodrama Unbound: Across Histroy, Media and National Cultures*”, Columbia University Press 2018.
- Göztepe Çelebi, Ece, “*Din ve Hukuk Arasındaki Çizgi: Almanya’daki Sünnet Yasağının Analizi*”, in: Prof. Dr. Erdal Onar’a Armağan, I. Cilt, Ankara Üniversitesi Yayınları, s: 283-317.
- Güçlü Yılmaz, Ferah, “*Güçlü Bir Hukuk Devleti İçin Etik, Demokratik, Laik Eğitim Sistemi ve Eğitim Hukuku*”, TBB Dergisi 2017 (129), s: 347-388.
- Günay, Çimen, “*Toplumcu Gerçekçi Türk Edebiyatı’nda Suat Derviş’in Yeri*”, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Türk Edebiyatı Bölümü, Yayınlanmamış Master Tezi, Haziran 2001.
- Gür, Refik A., “*Osmanlı İmparatorluğu’nda Kadılık Müessesesi*”, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım 2017.
- Haarscher, Guy, “*La laïcité, la morale laïque et leur paradoxes*”, in: “La Laïcité”, Archives de Philosophie du Droit, Tome 48, Dalloz 2005, p: 123-140.
- Hockett, Charles F., “*The Origin of Speech*”, Scientific American, Vol. 203, September 1960, p: 88-97.
- Imber, Colin, “*Şeriattan Kanuna: Ebussuud ve Osmanlı’da İslami Hukuk*”, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 2004.
- İleri, Selim, “*Suat Derviş*”, Cumhuriyet Gazetesi, 23.1.1996, (İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi Hüseyin Cöntürk Arşivi, CON.K.14975)

İnalcık, Halil, “*Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adalet*”, Eren Yayınları, 2000.

---“*Kutadgu Bilig’de Türk-İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri*”, in: *Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adalet*, Eren Yayınları, 2000, s: 11-23.

---“*Türk-İslam Devletlerinde Devlet Kanunu Geleneği*”, in: *Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adalet*, Eren Yayınları, 2000.

---“*Şerî’at ve Kanun, Din ve Devlet*”, in: *Osmanlı’da Devlet, Hukuk ve Adalet*, Eren Yayınları, 2000, s: 39-49.

---“*Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*”, Yapı Kredi Yayınları 5. Baskı 2004.

James, C. Vaughan., “*Socialist Realism*”, in: *Soviet Socialist Realism*, Palgrave Macmillan 1973, p: 84-102.

Kabaağaçlı, Musa Cevat Şakir (Halikarnas Balıkcısı), “*Aganta Burina Burinata*”, Bilgi Yayınevi, 4. Basım 1986.

Kaçmaz, Ercan, “*Missionary Activities in the Land of Ottoman Turkey: The Emergence of Robert College and the American College for Girls*”, in: *Turkish Studies*, Vol:9/7, Summer 2014, p: 379-395.

Karacasu, Barış, “*Cevat Şakir Kabaağaçlı*”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, Cilt:3, İletişim Yayınları, 7. Baskı 2016, s: 472-475.

Kayra, Cahit, “*Osmanlı’da Fetvalar ve Günlük Yaşam*”, Boyut Yayınları 2008.

Kayuntu, Ahmet, “*Sekülerizm ve Edebiyat Eleştirisi*”, in: *Turkish Studies*, Vol:13/28, Fall 2018, s: 513-527.

Kışlalı, Ahmet Taner, “*Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*”, Kırmızı Kedi Yayınları, 2018.

Koşar, Emel, “*Mavi Anadoluculuk ve Sabahattin Eyüboğlu’na Eleştirel Bakışlar*”, *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, Cilt:17, Bahar 2018, s: 79-86.

Küçük, Yalçın, “*Bilim ve Edebiyat*”, İthaki Yayınları, 2. Basım 2004.

Küçük, Yalçın; Albayrak, B. Sadık; Kara, Taylan, “*Kir Teorisi: Tekeliyet’te Aydın ve Sanat-Edebiyat*”, Doğu Kitapevi 2018.

Lukacs, György, “*Çağdaş Gerçekliğin Anlamı*”, Payel Yayınları, 3. Basım 1979

Makal, Ahmet, “*Cumhuriyet’in 80. Yılında Türkiye’de Çalışma İlişkileri*”, *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, Cilt: 0, Sayı: 47, 2012, s: 123-172.

---“*Osmanlı İmparatorluğu ’nda Çalışma İlişkileri*”, İmge Yayınevi 1997.

Mufti, Aamir R., “*Critical Secularism: Reintroduction for Perilous Times*”, in: *boundry 2*, 31:2, 2004, Duke University Press, s: 1-11.

---“*Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Cricisim, and the Question of Minority Culture*”, in: *Critical Inquiry*, Autumn 1998, Vol.25, No:1, p: 95-125.

Oktay, Ahmet, “*Emperyalizm, Roman ve Eleştiri*” 5. Cilt, İthaki Yayınları, 1. Baskı, 2010.

---“*Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları*”, Tüm Zamanlar Yayıncılık, 2000

Ortaylı, İlber, “*Hukuk ve İdare Adamı Olarak Kadı Osmanlı Devleti ’nde Kadı*”, Kronik Yayınları, 12. Baskı 2020.

---“*Osmanlı Barışı*”, Timaş Yayınları 2007.

---“*Osmanlı Devleti ’nde Laiklik Hareketleri Üzerine*”, in: Ümit Y. Doğanay’a Armağan, C.1, 1982, s: 495-509.

Otacı, Cengiz, “*Hukukun Laikleşme Serüveni*”, Birey Yayınları 2004.

Ozankaya, Özer, “*Atatürk ve Laiklik*”, Cem Yayınevi, 8. Basım 2019.

Ökçün, A. Gündüz, “*Tatil-i Eşgal Kanunu 1909, Belgeler-Yorumlar*”, AÜSBF Yayınları No:503, Ankara 1982.

Özkul, Fatih, “*Anayasalarımızda Laiklik İlkesi*”, Ankara Barosu Dergisi, 2014/4, s: 273-310.

Pena-Ruiz, Henri, “*Qu’est-ce que la laïcité?*”, Ed. Gallimard Folio Actuel 2003.

Perinçek, Doğu; Kutlu Oktay, “*Cumhuriyet Tanzimatın Devamı mıdır?*”, Teori Dergisi, Sayı:373, Şubat 2021, s: 44-62.

--- “*Atatürk, Din ve Laiklik Üzerine*”, Kaynak Yayınları 1997.

Polat, İlknur, “*Atatürk ve Milli Eğitim*”, Atatürk Yolu Dergisi 1 (1989), s: 437-445.

Quack, Johannes, “*Identifying (with) the secular, Description and Genealogy*”, in: *The Oxford Handbook of Secularism*, ed. By Zuckerman, P., and Shook, J.R., Oxford University Press, 2017.

Robbins, Bruce, “*Secularism, Elitisim, Progress and Other Transgressions: On Edward Said’s “Voyage In”*”, in: *Social Text*, Autumn (1994), No:40, s: 25-37.

Rubin, Avi, “Modernity as a Code: The Ottoman Empire and the Global Movement of Codification”, in: Journal of the Economic and Social History of the Orient 59 (2016), p: 828-856.

---“Legal Borrowing and its Impact on Ottoman Legal Culture in the Late Nineteenth Century”, in: Continuity in Change 22 (2), Cambridge University Press 2007, p: 279-303.

---“Ottoman Judicial Change in the Age of Modernity: A Reappraisal”, in: History Compass 7/1 (2009), p: 119-140.

Said, Edward W., “İktidar, Siyaset ve Kültür: Söyleşiler”, Hece Yayınları 2016.

---“Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları”, Metis Yayınları, 9. Basım 2016.

--- “Secular Criticism”, in: “The World, The Text and The Critic”, Harvard University Press 1983, p: 1-30.

--- “The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions”, in: Critical Inquiry, Vol: 4, No: 4 (Summer 1978), p: 673-714).

Singh, Amardeep, “Literary Secularism: Religion and Modernity in the Twentieth Century Fiction”, Cambridge Scholars Press 2006.

Soydan, Serdar, “Suat Derviş ve Eserleri”, in: Suat Derviş, “Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır”, İthaki Yayınları, 1. Baskı 2018, s: 247-265.

Sprinker, Michael, “Deconstruction in America”, MLN, Dec. 1986, Vol.101, No:5, Comparative Literature (Dec., 1986), p: 1226-1242.

Sprinker, Michael (ed.), “Edward W. Said: A Critical Reader”, London, Blackwell, 1992.

Stonor Suanders, Frances, “Parayı Verdi Düdüğü Çaldı: Sanat ve Edebiyat Dünyasında CIA Parmağı”, İmge Yayınevi, 1. Baskı 2016.

Süzek, Sarper, “İş Hukuku”, Beta Yayınevi, 6. Baskı 2010

Tanör, Bülent, “Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)”, Yapı Kredi Yayınları, 33. Baskı 2020.

Taş, Fahri, “Tanzimattan Sonra Yayımlanan İlk Kanun ve Nizâmnâmeler ile Getirilen Yenilikler”, Atatürk Dergisi, C:4, Sayı:2, Şubat 2010, s: 37-58.

Taylor, Charles, “Seküler Çağ”, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım 2019.

Tek, Müfide Ferit, “Pervaneler”, Kaknüs Yayınları, 1. Basım 2002.

Thomas, Helen, “*Culture/Nature*”, in: *Chris Jenks (ed.), “Core Sociological Dichotomies*”, Sage Publications 1998, p: 110-122.

Todorov, Tzvetan, “*Eleştirinin Eleştirisi*”, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım 2017.

Topaloğlu, Yüksel, “*Pervaneler Romanının Yapısı ve Anlamı Üzerine*”, Turkish Studies, Vol:6/3, Summer 2011, p: 1211-1228.

Toprak, Menekşe, “*Hayal ile Hayat: Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır ve Suat Derviş*”, in: Suat Derviş, “*Bu Roman Olan Şeylerin Romanıdır*”, İthaki Yayınları, 1. Baskı 2018, s: 7-10.

Üçok, Coşkun; Mumcu, Ahmet; Bozkurt Gülnihal, “*Türk Hukuk Tarihi*”, Turhan Yayınevi, 21. Baskı 2019.

Watts, Ian, “*Romanın Yükselişi: Defoe, Fieldings ve Richardson Üzerine İncelemeler*”, Metis Eleştiri 2007.

Welleck, René, “*Auerbach and Vico*”, in: *Lettere Italiane*, Ottobre-Dicembre 1978, Vol:30, No:40, p: 457-469.

Williams, Raymond, “*Politics and Letters: Interviews with New Left Review, with and Intrduction by Geoff Dyer*”, London 1979.

Woods, James, “*The Broken Estate, Essays on Literature and Belief*”, Pimlico 2000.

van den Boogert, Maurits, “*Kapitülasyonlar ve Osmanlı Hukuk Sistemi: 18. Yüzyılda Kadılar, Konsoloslar ve Berathılar*”, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2014.

Vercors, Jean Bruller, “*İnsan ve İnsanlar*”, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 3. Baskı 1998.

Yanardağ, Ayşe, “*Erken Cumhuriyet Dönemi Milli Eğitim Tartışmalarında Ali Haydar Bey’in Milli Terbiye Başlıklı Raporu*”, AÜ Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi, Sayı:63, Güz 2018, s: 387-418.

Yetgin, Duygu; Yılmaz, Ayşe; Kozak, Nazmi, “*Türkiye’de Turist Rehberliğinin Öncüsü: Cevat Şakir Kabaağaçlı (Halikarnas Balıkcısı)*”, Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi Cilt:29, Sayı:1, 2018, s: 128-138.

Yılmaz, Beyza, “*Kurumsal Sekülerizm Modeli Olarak Laiklik*”, Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi, Cilt:5, Sayı:1, Nisan 2019, s: 40-50.

Zuckerman, Phil and Shook, John R., “*Introduction: The Study of Secularism*”, in: *The Oxford Handbook of Secularism*, ed. By Zuckerman, P., and Shook, J.R., Oxford University Press, 2017.

Dijital Kaynaklar:

<<https://www.thenews.com.pk/tns/detail/562972-displacement-literature> > (27.07.2021).

TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr>

Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanak Dergisi; 1. ve 2. Meclis Döneminde çıkan kanunların tam listesi için,

https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td_v2.tutanak_sonuc?v_meclis=1&v_donem=1&v_yasama_yili=&v_cilt=&v_birlesim=&v_sayfa=&v_anabaslik=KANUNLAR&v_altbaslik=&v_mv=&v_sb=&v_ozet=&v_bastarih=&v_bittarih=&v_kayit_sayisi=338&v_gelecek_sayfa=1&v_kullanici_id=17314367

ve

<https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/td_v2.tutanak_sonuc?v_meclis=1&v_donem=2&v_yasama_yili=&v_cilt=&v_birlesim=&v_sayfa=&v_anabaslik=KANUNLAR&v_altbaslik=&v_mv=&v_sb=&v_ozet=&v_bastarih=&v_bittarih=&v_kayit_sayisi=875&v_gelecek_sayfa=101&v_kullanici_id=17314389> (11.8.2021)

