



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI PROGRAMI**

**1980-2000 ARASI TÜRK ROMANINDA KİMLİK
PROBLEMİ**

DOKTORA TEZİ

Kadriye ALEV

İSTANBUL, 2022



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI PROGRAMI**

**1980-2000 ARASI TÜRK ROMANINDA KİMLİK
PROBLEMİ**

DOKTORA TEZİ

**Kadriye ALEV
131101008**

**TEZ DANIŞMANI
(Prof. Dr. M. Fatih ANDI)**

İSTANBUL, 2022

20/ 01/2022

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda 131101008 numaralı Kadriye ALEV'in hazırladığı "1980-2000 Arası Türk Romanında Kimlik Problemi" konulu doktora tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 20/01/2022 Perşembe günü saat 14:00'da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **OYBİRLİĞİYLE KABUL ÜNE** karar verilmiştir.

Düzeltilme verilmesi halinde:

Adı geçen öğrencinin Tez Savunma Sınavı .../.../20... tarihinde, saat ...:... da yapılacaktır.

Tez Adı Değişikliği Yapılması Halinde: Tez adının
.....
şeklinde değiştirilmesi uygundur.

Jüri Üyesi	Karar	İmza
(Danışman) Prof. Dr. M. Fatih ANDI	KABUL
Prof. Dr. Mehmet SAMSAKÇI	KABUL
Doç. Dr. Mustafa GÖLEÇ	KABUL
Doç. Dr. Turgay ANAR	KABUL
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Kevser Ş. DANIŞ	KABUL

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağılı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Kadriye Alev

İmza

TEŐEKKÖR

Bu tezin yazılmasında desteğini hep hissettiğim, 1995'ten beri talebesi olmaktan onur duyduğum kıymetli danışman hocam Prof. Dr. M. Fatih ANDI'ya 6zellikle teőekk6r ederim. Ayrıca tez s6resince kaynak teminiyle destek olan Fatih Sultan Mehmet Vakıf 6niversitesi K6t6phanesinin g6ler y6zli 6alıőanlarına, Fatih Sultan Mehmet Vakıf 6niversitesi Lisans 6st6 Eğitim Enstit6s6 6alıőanlarından B6lent U6an ve Durmuş Akyel'e, her sıkıőtıęımda yardıma koşan Bahar Avcı ve Ayőeg6l 6olakoğlu'na; tezin başından sonuna kadar manevi desteklerini esirgemeyen babam ve annem Necati ve Rahime Ebrek'e, tezle birlikte b6y6yen oğlum Yusuf Alev'e, kardeőlerim Esra ve B6őra'ya, birlikte yola 6ıktığımız kıymetli ve kadim dostum Esra Fahriye Poyraz'a ve dualarında yer aldığım t6m yakınlarıma teőekk6r ederim.

Bu tezi anneme ve babama ithaf ediyorum.

Kadriye Alev

1980-2000 ARASI TÜRK ROMANINDA KİMLİK PROBLEMİ

Kadriye ALEV

ÖZET

1980-2000 arasında, Türk siyasi ve toplumsal hayatındaki yapılanmanın bir neticesi olarak ideolojik kimlik aşınmalarının, yeni toplumsal ve bireysel kimlik taleplerinin iz düşümünü bulmak mümkündür. 1980 sonrasında hem dünya hem de Türkiye konjonktüründeki kırılma ve dönüşüm, günümüz toplumunun şekillenmesine de zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla bugünün problemlerini kavramak için o dönemde inşa edilmeye başlayan kimliklere yakından bakmak gerekmektedir. Bu çalışmanın konusu kültürel hafızayı oluşturmada ve yönlendirmede önemli araçlardan biri olan roman türünün, 1980-2000 arasında Türk toplumunda ortaya çıkan yeni kimlik taleplerinin inşasında ne derece rol oynadığının tespiti.

Kimlik, sosyal bilimlerin tartışmalı alanlarından biri olduğu için, çalışmada öncelikle kavramın sosyolojik açıklamalarına yer verilmiştir. Sonrasında 1980 döneminin Türk siyasi ve kültürel hayatındaki etkileri merkezinde yaşanan toplumsal değişimin ne türden kimlik taleplerini barındırdığı göz önüne alınarak konuyu bu yönde ele alan romanlar incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Kimlik, inanç, ideoloji, roman, toplumsal değişim.

IDENTITY PROBLEM IN TURKISH NOVEL BETWEEN

1980-2000

Kadriye ALEV

ABSTRACT

Between 1980-2000, it is possible to find a reflection of ideological identity wear and new social and individual identity demands as a result of the construction of Turkish political and social life. After 1980, the break and transformation of both the world and Turkey conjuncture also laid the groundwork for shaping today's society. Therefore, to understand today's problems, it is necessary to look closely at the identities that started to be built at that time. The subject of this study is to determine how the novel, one of the key tools for creating and directing cultural memory, plays a role in the formation of new identity demands that emerge in the Turkish community between 1980-2000.

Since identity is one of the controversial areas of social science, the study primarily includes sociological revelations of the concept. In the aftermath, considering what kinds of identity demands the social change, which occurred under 1980-era effects of the Turkish political and cultural life, has had, the novels that discussed the issue in this direction were examined.

Key words: Identity, belief, ideology, novel, social change.

ÖNSÖZ

Bir yandan siyasi darbelerin her türlü ideolojiyi kısıtladığı, diğer yandan küresel ve liberal politikaların alabildiğine özgürleştirdiği 1980’li yıllar, Türkiye’nin yeni kimlik taleplerine ve buna bağlı bir toplum modeline kapı araladığı dönemdir. Türk toplumu kendi içinde siyasi kaoslar yaşarken hızla küreselleşen dünyaya karşı da sessiz kalamamıştır. 12 Eylül 1980 askeri darbesi sürecinde, politik söylemleri tehdit unsuru algılayan muktedirler tarafından korku ve baskı psikolojisine maruz bırakılan kültürel hafızanın önüne modern, küresel ve kapitalist bir dünya açılır. Bu dünya, kendi kodlarıyla temellendirdiği yeni kimliklerin toplumsal hayatta tanınmasını amaçlamaktadır. 90’lı yıllarda daha da belirginleşen liberal politikaların etkisiyle çağ atlamaya aday olan Türkiye, ılımlı bir sosyo-ekonomik siyaset izleyerek kamusal alanda çeşitli kimlik taleplerine söz açar. Buna bağlı olarak 1980 sonrasında ideolojilerin boşalttığı alan, farklı kimliklerin söz meydanı haline gelir. Ortaya çıkan talepler, modernleşme ve özgürleşmeye ayarlı zihinlerden çıkan bir inşa oluşuyla toplumu değiştirici ve dönüştürücü bir güce de sahip olurlar.

O günden sonra büyük dünya tasavvuruyla beslenen kolektif kimlikler, entelektüellerin hafızasında nostaljik bir rüyaya dönüşerek yerini bireysel özgürlüklere, haz ve tüketime dayalı yaşam anlayışına bırakır. İdeolojiler sorgulamaya açılır, entelektüeller yabancılaşmanın çeşitli boyutları yaşarlar. Kapitalizmle birlikte gelişen popüler kültür ise sanattan siyasete kadar hemen bütün hayat pratiklerine müdahale eder.

Türk toplumunda artık siyasi otoritenin, kültürel kabulün ve ideolojik bakışın altında inşa edilen kimlikler devri kapanmaya başlamıştır. Cinsiyet, sosyal hayat, inanç ve ideoloji, sanat ve edebiyat masaya yatırılır. Kadın, erkek, sanatçı, öğretmen, gazeteci, işçi, İslamcı, Kürt, entelektüel vb. birçok kimlik, bireysel ve toplumsal

rollerini yeniden gözden geçirir. Ortak paydaları ise kamusal alanda tanınmaktır. Bu süreçte kimlikler, modern Türkiye'nin var oluş gerilimine eşlik eden zıtlıkların ve çatışmaların arasında kalmış, toplumsal değişimin hem sebebi hem de sonucu olarak Türkiye'nin kaderini etkileyen bir problem alanı oluşturmuştur.

1980'lerle birlikte devlet organlarının dışında sivil toplum kuruluşlarının eliyle de gündeme gelen kimlik tartışmalarının sanat ve sanatçıdaki yansımaları birkaç ana problem üzerinde odaklanmıştır. Bu problemler, topluma bir nevi ayna tutma misyonu da üstlenen roman türünde dikkati çeker. Türk romanı, 12 Eylül 1980 darbesinin ortamında, ideolojik yıkımın izlerinin sıcak olduğu roman yazarlarının elinde bir sorgulama ve öz eleştiri zeminine dönüşürken diğer yandan da bu boşluktan içeri giren yeni fikirlere ev sahipliği yapmıştır. Özellikle feminizmin kendine söylem fırsatı bulduğu edebi ve kültürel ortamda toplumsal cinsiyet rolleri sorgulamaya açılmıştır. Büyük çoğunluğu kadın yazarlardan teşekkül olan bu romanlarda toplumsal cinsiyet eşitliği talep eden, özgür ve modern kadın kimliğinin portresi çizilmiştir. Ayrıca sosyal hayat, inanç ve ideoloji ekseninde 80'li yıllarda oluşan kimlik taleplerinde tartışmaların odak noktasında da kadın kimliği durmaktadır. Bu sebepten tezimizin başlığını teşkil eden kimlik meselesi, 1980-2000 arası roman literatüründen çıkardığımız veriler doğrultusunda dönemin toplumsal değişim dengelerine paralel olarak sıklıkla kadın kimliği üzerinde odaklanmıştır.

Bu çalışmanın amacı 1980-2000 arasında yazılan romanların el verdiği ölçüde, 1980'lerin başından beri Türk toplumunun sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik alanda değişen dünya algısına entegrasyonunda bireysel ve toplumsal kimliğini yeniden inşa sürecine girmesinin ve yeni kimlik taleplerinin bir üst bilinç olarak dönemin romanlarında nasıl verildiğinin tespitiyle birlikte Türk toplumunda bu bağlamda oluşan kimlik problemlerine dikkat çekmektir.

1980 sonrasında Türk toplumunun geçirdiği evrilmelerin romanlar üzerinden analizi, Türk edebiyatı ve sosyoloji alanında da yapılan birtakım doktora tezlerine çeşitli yönleriyle konu olmuştur. Bunlar arasında;

Gazi Berber, “Türkiye’de Seçkinlerin Dönüşümü: 1960-1980 ve 1980-2000 Arası Dönemde Türk Romanında Küçük Burjuva Aydını (Tutunamayanlar, Bir Düşün Gecesi, Kara Kitap ve Yüz: 1981 Romanları Çerçevesinde)”¹ adlı çalışmasının ekseninde, küçük burjuva aydın tipolojisinin 1960’lar ve 1980’lerde Doğu-Batı, aydın-halk, iktidar ve zenginlik karşısında aldığı tavırları, söz konusu edilen romanlar sınırında bir değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Ayhan Yalçınkaya ise “Türk Edebiyatında Ütopik Temalar Olarak Eşitlik ve Özgürlük: Bir Karşılaştırma; 1970-1980 ve 1980-1990”² adlı çalışmasının kavramsal çerçevesinin üst katmanını “ütopya” olarak belirlemiş, bu bağlamda 12 Mart ve 12 Eylül askeri darbelerinin sol ideolojinin belleğinde hangi noktalarda ütopyaya dönüştüğünü, o dönemdeki sosyalist kimliğin yaşadığı zihinsel sancıyı eşitlik, özgürlük alt kavramlarıyla gösteren belli başlı romanlarla irdelemiştir.

12 Eylül’ü temel kırılma noktası alan Hanife Özer, “12 Eylül 1980 Darbesinin Türk Romanına Yansıması”³ başlıklı tezinde 12 Eylül 1980 askeri darbesiyle gelişen ideolojik ve kültürel kırılmanın boyutlarını romanlar bağlamında incelemiştir. İlaveten 12 Eylül’le birlikte bir paradigma çöküşü yaşayan sosyalist kimliğin belleğinde oluşan tahribat, iktidarın baskı araçlarıyla içe çekilen, silikleşen, ütopyasını kaybeden kimliklerin ideolojik yorgunlukları Mehmet Özger⁴’in “12 Eylül Romanlarında Bellek, Özne ve İktidar Kavramlarının İncelenmesi” adlı çalışmasında da ele alınmıştır

¹ Gazi Berber, “Türkiye’de Seçkinlerin Dönüşümü: 1960-1980 ve 1980-2000 Arası Dönemde Türk Romanında Küçük Burjuva Aydını (Tutunamayanlar, Bir Düşün Gecesi, Kara Kitap ve Yüz: 1981 Romanları Çerçevesinde)”, Anadolu Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / İletişim Tasarımı ve Yönetimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2012, 151 s.

² Ayhan Yalçınkaya, “Türk Edebiyatında Ütopik Temalar Olarak Eşitlik ve Özgürlük: Bir Karşılaştırma; 1970-1980 ve 1980-1990”, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı / Siyaset Bilimi Bilim Dalı, 2000, 448 s.

³ Hanife Özer, “12 Eylül 1980 Darbesinin Türk Romanına Yansıması”, İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı / Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2011, 301 s.

⁴ Mehmet Özger, “12 Eylül Romanlarında Bellek, Özne ve İktidar Kavramlarının İncelenmesi”, Muğla Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2010, 241 s.

Hasan Yazıcı⁵ ise geleneksel Türk aile yapısının direği olan baba figürünün seçilen romanlar aracılığıyla kazandığı sosyolojik anlamlarını incelemiş, bu bağlamda baba kimliğine yüklenen rollerin ailenin huzuru ve toplumun refahı için önemine vurgu yapmıştır.

Ayrıca, 1980'lerle birlikte kadın ve kadına dair söylemlerin Tanzimat ve Cumhuriyet modernleşmesinden farklı olarak değiştiğini, modernleşme ve feminist hareketlerle kadınların hem bireysel hem de sosyal hayatta yeni kadınlık taleplerini dile getirdiklerini dönemin romanlarıyla ortaya koyan Sibel Bayram'ın "Türk Romanında Değişen Kadın İmgesi (1980-2000)"⁶; 1980'lerle birlikte yaşanan kültürel değişimlerin temelde Türk toplumunda değer kavramına bakışını etkilediğine ve bunun da özellikle cinsel ahlakta yaşanan çözüme, ikili ilişkilerdeki güvensizlik, evlilik ve aile kurumuna verilen değerlerin değişimi, geleneksel değerlerin tahribatına yol açtığına odaklanan Murat Turna'nın "1980 Türk Romanında Değerlerin Çözülmesi"⁷ ve hemen aynı temel problemler eşliğinde romanlarda ideolojik, etnik ve halkın yaşayışına dair değişim ve dönüşümleri simgeleyen durumları; eğitim, bilim, ideoloji, sanat gibi kavramlarla merkeze alan Orhan Oğuz'un "1980-2000 Yılları Arasında Türk Romanında Çağdaşlaşma ve Eğitim Sorunu"⁸ adlı çalışmaları mevcuttur.

Veli Uğur'un aynı adla yayımladığı doktora çalışması olan "1980 Sonrası Türk Edebiyatında Popüler Roman"⁹, popüler, popüler kültür ve popüler edebiyat çerçevesinde yazılan romanlar bağlamında hem değişen edebiyat kültürünün hem de 80 sonrası söze dökülen yeni kavramların ve değerlerin tespitini bulmak mümkündür. Özellikle 80 sonrası furya haline gelen hidayet romanları adlandırılmasının Veli Uğur

⁵ Hasan Yazıcı, "1980-2000 Arası Türk Romanında Baba Figürünün Toplumsal Analizi", Süleyman Demirel Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Sosyoloji Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2014, 402 s.

⁶ Sibel Bayram, "Türk Romanında Değişen Kadın İmgesi (1980-2000)", Trakya Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı / Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2013, 816 s.

⁷ Murat Turna, "1980 Türk Romanında Değerlerin Çözülmesi", İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı / Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2011, 546 s.

⁸ Orhan Oğuz, "1980-2000 Yılları Arasında Türk Romanında Çağdaşlaşma ve Eğitim Sorunu", Dokuz Eylül Üniversitesi / Eğitim Bilimleri Enstitüsü / Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı / Türkçe Öğretmenliği Bilim Dalı, 2009, 585 s.

⁹ Veli Uğur, "1980 Sonrası Türk Edebiyatında Popüler Roman", İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk Edebiyatı Bölümü / Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı / Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2009, 622 s.

tarafından da yapıldığı çalışmada, bu eksenle hidayet romanlarında Müslüman kimliğin 80 sonrası görünümlerine dair de bir izlek sunulmaktadır.

1980'lerle yükselişe geçen İslami hareketlerin ve yeni İslami kimlik arayışlarının romanlardaki izdüşümlerini ve buna dair teklifleri inceleyen Kenan Çayır'ın "Epik İslamcılıktan Yeni İslamcılığa Doğru Çağdaş Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat"¹⁰ adlı çalışması da romanlar bağlamında İslamcılığın 80 ve 90'lardaki yöntem ve anlayış farklılıklarına da vurgu yaparak kimliğin kendi içinde geçirdiği merhalelere odaklanmıştır.

Yukarıda farklı disiplinlerden incelediğimiz çalışmalarda, 1980 sonrası yaşanan kimlik değişimlerinin doğrudan ya da dolaylı olarak romanlardaki akislerinin çeşitli yönlerden ele alındığı görülmektedir. Fakat kimlik probleminin roman türü özelinde daha geniş çerçeveden bakışa ihtiyaç duyduğu da dikkati çekmektedir. Elinizdeki çalışma, 1980'lerde yeniden bir şekillenme dönemine giren Türk toplumunun bu yöndeki kimlik taleplerini ve var olan kimliklerin geçirdiği değişim sancılarını, 1980-2000 arasında yazılmış olan romanların verdiği imkânlar doğrultusunda bütünsel bir yaklaşımla ele almaktadır. Çalışmamız, kapsayıcılığıyla Türk edebiyatına ve düşünce hayatına hizmet edecek mahiyettedir.

Çalışmamızın kapsamını 1980-2000 yılları arasında yazılmış bireysel, sosyal, dini ve ideolojik kimlik problemlerinin bir izlek olarak sürüldüğü belli başlı romanlar oluşturmaktadır. Çalışmamız şu yöntemle incelenmiştir:

1. Çalışmamızın zeminini hazırlamak için kimlik kavramı hakkında sosyoloji ve sosyal psikoloji alanından veriler toplandı ve değerlendirildi. Kimlik kavramı sosyal bilimlerin hemen her alanının araştırma konusuna girdiği için önümüze çok büyük bir inceleme sahası çıktı. Tezin eksenini kaydırmamak ve romanlar bağlamında açılan başlıklarda malumat tekrarına düşmemek adına kavramla ilgili genel yaklaşımlara ve kimliğin -tezin başlığından hareketle- problemleri alana dönüştüğü durumlara ve kimliğe dair genel yaklaşımlara dikkat çekilmekle iktifa edildi.

¹⁰ Kenan Çayır, "Epik İslamcılıktan Yeni İslamcılığa Doğru Çağdaş Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat", Boğaziçi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı, 2004, 222 s.

2. 1980-2000 arası Türk toplumunun sosyal, siyasi, kültürel atmosferi ve bu bağlamda gündeme gelen kavramlar yeni kimlik taleplerine ya da mevcut kimliklerin problemleri alanlarına etki ettiği için bu kavramlar hakkında araştırma ve değerlendirme yapıldı. Bu zemin çalışması, incelediğimiz romanlarda tespit ettiğimiz kimlik talepleri/problemlerinin Türkiye gerçekliğiyle tutarlı hale gelmesini sağladı.

3. 1980-2000 arasında yazılmış romanların tespiti yapılmaya çalışıldı. Yirmi yıllık bir yazın birikiminin hepsine ulaşmak elbette çok zor ve neredeyse imkânsızdı. Bu konuda Hece dergisinin 2002 yılında çıkardığı Türk Romanı Özel Sayısı'nda Ertuğrul Aydın'ın yaptığı çalışma elimizi kolaylaştırdı.¹¹ Ayrıca Hanife Özer'in¹² tespit ettiği 12 Eylül darbesini ele alan roman listesi, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, FSMVÜ kütüphanesi, İSAM katalogları, çeşitli çevirim içi veriler de başvurduğumuz kaynaklar arasına girdi.

4. Romanlar seçilirken 1980 yılında patlak veren gelişmelerin yansımalarını daha sağlıklı görebilmek için 1981 yılı baz alındı. Son tarih de 2000 yılı olarak belirlendi.

5. Romanların seçimi yapılırken vaka zamanının da 1980 sonrası olduğu romanlar tercih edildi. Nadirattan olmakla beraber problemleri 80 sonrasında da geçerli olan, özellikle geriye dönüş ve bilinç akışı teknikleriyle vaka zamanı 80 öncesi ve halihazırda yürüyen bazı romanlar da değerlendirmeye alındı.

6. Kimlik dediğimiz olguya hemen bütün romanlarda rastlamak elbette mümkündü. Fakat roman seçiminde 1980 sonrası değişen siyasal ve kültürel yapıya eşlik edecek kimlik problemlerinin “ana izlek” olarak devam ettiği romanlar merkeze alındı. Bu sebepten 80 sonrası sayıları hayli artan fantastik, polisiye ve tarihi romanlarla, popüler gayelerle yazılmış aşk romanları, postmodern romanlar ve kimlik problemini doğrudan işlemeyen romanlar değerlendirme dışı tutuldu. İlâveten İslami temalı roman yazınında “hidayet romanları” adlandırmasıyla yazılmış olan roman

¹¹ Ertuğrul Aydın, “1872-2002 Yılları Arasında Yazılan Türk Romanları Bibliyografyası”, **Hece (Türk Romanı Özel Sayısı)**, Yıl: 6, S: 65/66/67, Mayıs-Haziran-Temmuz 2002, s.816-841.

¹² Hanife Özer, **a.e.**

yekûnundan hemen aynı mesaj üzerine odaklananlar arasında meseleye haiz olan belli başlı romanlar merkeze alındı.

7. Roman seçimindeki bir başka yaklaşımımız, bir kere basılıp bir daha basılmamış romanlardan ziyade dönemin yazın hayatında daha çok söz sahibi ve mümkün merteye edebi değeri yüksek olan romanlardan yola çıkmamız oldu. Bununla beraber günümüzde baskısı devam etmeyen, nispeten edebi yönü zayıf fakat 80-2000 arasındaki kimlik problemlerine önemli ilmekler atan bazı romanlar da değerlendirmeye alındı. Pandemi şartlarından dolayı kütüphanelerden bu tarz romanlara ulaşabilmek zaman zaman zorlaştı. Bu süreçte imdadımıza ikinci el internet kitapçıları yetişti.

8. Yukarıda ifade edilen aşamalardan sonra elimizde kalan romanların odaklandığı kimliklerin hangi alanlarda problemler oluşturduğuna bakıldı. Bu romanlarda daha çok Türkiye'deki toplumsal değişime eşlik eden sosyal, bireysel, dini ve ideolojik kimliklerin problemlerine ya da taleplerine vurgu yapıldığı görüldü.

9. Tespit edilen romanlarda 1980 sonrasındaki ideolojik ve kültürel değişimlere paralel olarak kimlikleri etkileyen/inşa eden ya da onlar tarafından yeniden inşa edilen üç ana saha tespit edildi. Bunlar çalışmamızın da başlıklarını teşkil eden toplumsal cinsiyet, sosyal hayat, inanç ve ideoloji oldu.

10. Süreç içinde okumamıza rağmen bazı romanlar listenin dışında kaldı. Bunun sebepleri birkaç yönde gelişti: İlki aynı problemi işleyen romanlardan meseleyi daha kapsamlı ve görünür ele alanlara odaklanılmasıydı. Tezin hacim kaygısı da bizi bu elemeye iten sebeplerdendi. Diğerleri ise bazı romanlarda çeşitli kimlik problemlerine rast gelinmiş olmasına rağmen kendisini besleyen başka eserlerle bir ortak mesaj oluşturma zorluğuyla. Dolayısıyla bu romanlar değerlendirme dışı kaldı.

11. Değerlendirmeler neticesinde çalışmamızı yürütmek için belirlenen nihai listede şu romanlar bulunmaktadır:¹³

Adalet Ağaoğlu, Hayır, 1987.

¹³ Listedeki romanlar ilk basım tarihleriyle verilmiştir. Çalışmamızda bu romanlar, ulaşabildiğimiz baskılarıyla incelenmiştir.

Adalet Ağaoğlu, Ruh Üşümesi, 1991.

Adalet Ağaoğlu, Üç Beş Kişi, 1984.

Afet Ilgaz, Semud Medyen, 1991.

Afet Ilgaz, Yolcu, 1994

Afet Ilgaz, Yol, 1995.

Ahmet Altan, Yalnızlığın Özel Tarihi, 1991.

Ahmet Günbay Yıldız, Çiçekler Susayınca, 2000.

Ahmet Kekeç, Yağmurdan Sonra, 2000.

Alev Alatlı, Kadere Karşı Koy A.Ş., 1995.

Alev Alatlı, O.K. Musti Türkiye Tamamdır, 1994.

Alev Alatlı, Schrödinger'in Kedisi: (Kitap 1- Kâbus), 1999.

Alev Alatlı, Valla Kurda Yedirdin Beni, 1993

Alev Alatlı, Viva Le Muerte, 1992

Alev Alatlı, Nuke Türkiye, 1993

Ayla Kutlu, Cadı Ağacı, 1983.

Ayla Kutlu, Hoşça Kal Umut, 1987.

Aysel Özdemir, Cahide, 1998.

Bilge Karasu, Kılavuz, 1990.

Buket Uzuner, İki Yeşil Su Samuru, 1991.

Buket Uzuner, Kumral Ada Mavi Tuna, 1994.

Duygu Asena, Kadının Adı Yok, 1987.

Elif Şafak, Pinhan, 1997.

Emine Işınsu, Canbaz, 1982.

Emine Işınsu, Kaf Dağının Ardında, 1988.

Emine Şenlikoğlu, Bize Nasıl Kıydınız, yayın yılı yok.

Emine Şenlikoğlu, Hristiyan Gl, 2000.

Emine Şenlikoğlu, Kadınları Kadınlarda Eziyor, 1997.

Emine Şenlikoğlu, Maria, 1992.

Emine Őenkikođlu, İmamın Manken Kızı, 1997.

Erendiz Atasü, Gençliğin O Yakıcı Mevsimi, 1999.

Erhan Bener, Köleler ve Tutkular, 1999.

Erhan Bener, Oyuncu, 1981.

Erhan Bener, Tekilleşme, 1990.

Feyza Hepçilingirler, Kırmızı Karanfil Ne renk Solar, 1993.

Gl Aslan, Bizi Ayıran Duvar, 1999.

Hakan Albayrak, Ebuzer, 2000.

Halime Toros, Halkaların Ezgisi, 1997.

İnci Aral, Hiçbir AŞk Hiçbir lm, 1997.

İnci Aral, İçimden Kuşlar Göçüyor, 1998.

İnci Aral, Yeni Yalan Zamanlar, 1994.

İnci Aral, l Erkek Kuşlar, 1992.

Kaan Aslanoğlu, Kimlik, 1989.

Kaan Aslanoğlu, Devrimciler, 1988.

Latife Tekin, Berci Kristin Çöp Masalları, 1984.

Latife Tekin, Gece Dersleri, 1986.

Leyla Erbil, Karanlığın Günü, 1985.

Leyla Onat, Sorumlu Bulutlar, 1992.

Mehmet Efe, Mızraksız İlmihal, 1993.

Mehmet Eroğlu, Yüz:1981, 2000.

Mehmet Eroğlu, Yarım Kalan Yürüyüş, 1986.

- Mehmet Zeren, Öz Yurdunda Garipsin I-II-III, 1989.
- M. Talat Uzunyaylalı, Aydınlığı Bulan Adam, 1993.
- Meltem Arıkan, Evet... Ama... Sanki..., 2000.
- Mustafa Miyasoğlu, Bir Aşk Serüveni, 1995.
- Oya Baydar, Hiçbir Yere Dönüş, 1998.
- Pınar Kür, Sıcak Külleri Kaldı, 2000.
- Selim İleri, Saz Caz Düğün Varyete, 1984.
- Selim İleri, Yaşarken ve Ölürlen, 1981.
- Sevim Asımgil, İsmailağa Sokağı ve Sevda Çiçeği, 1999.
- Sevinç Çokum, Deli Zamanlar, 2000.
- Şerife Katırcı Turhal, Müslüman Kadının Adı Var, 1999.
- Tahsin Yücel, Peygamberin Son Beş Günü, 1992.

12. Çalışmamız sosyoloji, psikoloji, psikanaliz, kadın araştırmaları alanlarıyla kol kola ilerlediği için bu yönüyle disiplinler arası niteliğe de sahiptir. Hem bölümlerin başında kimliği doğrudan etkileyen kavramsal çerçeve çizmek hem de roman incelemeleri esnasında kimlik taleplerinin ya da var olan kimliklerin yaşadığı problemlerin temeline odaklanmak adına söz konusu disiplinlere ait yaklaşımlar romanların alt metnini anlamamıza olanak sağlamıştır.

Yukarıdaki aşamalarla ele aldığımız çalışmamızın “Giriş” kısmında kimlik kavramına genel bir bakış sağlandı. Sosyolojinin halen üzerinde değerlendirmelerinin devam ettiği düşünüldüğünde kavramın tanımlanmasında renkli bir desenle karşılaşmak da kaçınılmaz oldu. Az önce de ifade ettiğimiz gibi kimliğe dair neredeyse sınırsız yaklaşım mecrasında daha çok çalışmanın ana eksenini oluşturan yönlerine dikkat çekmek suretiyle bir çerçeve çizmek daha sağlıklı oldu. Ayrıca çalışmamızın başlıklarını oluşturan toplumsal cinsiyet, sosyal hayat, inanç-ideoloji kavramları üzerinden yapılan kimlik açılımlarına da ilgili bölümlerde romanların kapsadığı anlamlar çerçevesinde yer verildi. Ardından kimliğin Türk toplumunda konuşulmasının da modernleşmeyle birlikte ilerlediği göz önünde bulundurularak,

özellikle yeni kimlik taleplerinin ve krizlerinin yoğun yaşandığı 1980 sonrasında Türk toplumunun siyasi ve kültürel atmosferine genel bir bakış sağlandı. 12 Eylül 1980 darbesi toplumsal bir kırılma süreci olarak başlangıç noktası seçildi. Darbe sonrası siyasi yasaklarla baskılanan ideolojik kimliklerin yanında bireysel özgürlüklerin öne çıktığı, popüler kültürün yaygınlaştığı, liberal politikalarla farklı özgürlük taleplerinin dile getirildiği, bu anlamda feminist yaklaşımların ekseninde toplumsal cinsiyet eşitliği meselesinin kendine söylem alanı açtığına vurgu yapıldı. Bu süreçte incelenen romanların verdiği imkânlarla kimlik problemlerinin toplumsal cinsiyet, sosyal hayat ve inanç-ideoloji temaları etrafında toplandığı tespit edildi.

Birinci bölümde “Toplumsal Cinsiyet ve Kimlik” ilişkisi ele alındı. Toplumsal cinsiyet kavramsallaştırılmasının ve bu yönde atılan siyasi ve kültürel somut adımların 2000 sonrası olduğu bilinmekle beraber, 80-2000 arasına yazılan özellikle kadın sorunlarını ele alan romanlarda baskın vurgunun toplumsal cinsiyet rollerini sorgulama olduğu tespit edildi. Bu doğrultuda 80’lerde hayli yaygınlaşan feminist ideoloji ekseninde toplumsal cinsiyet temelli yaklaşımların ve kimlik taleplerinin önce kadın kimliği üzerindeki etkileri incelendi. Kadın kimliğinde dikkat çeken beden, cinsellik, evlilik, annelik gibi konularda toplumun dini ve geleneksel yaşayışındaki genel kabullerinin sorgulamaya açıldığı görüldü. Henüz adlandırılmasa da toplumsal cinsiyet temelli olan bu yaklaşımların hazırladığı yeni kadın inşasının 80 sonrasında başlayıp günümüze kadar uzanan problemlerine ilmek atılmaya çalışıldı. Bunun yanında 1980’lerin kadınla değiştirdiği erkek algısının romanlardaki teklifleri ve bu yönde kültürel kodlarla açılan mesafeye dikkat çekildi. Son olarak yirminci yüzyılın “özgürlük” kelimesinin içinde sığdırdığı, cinsiyetin verili değil sonradan edinilen bir olgu olduğu ve bireyin yaşarken kendi cinsiyetini ve cinsel yönelimini seçebilmesi meselesine bir kimlik problemi olarak romanlarda yansıdığı kadarıyla yer verildi.

Çalışmanın ikinci bölümünü oluşturan “Sosyal Hayat ve Kimlik” başlığını ele alırken 1980 döneminin toplumsal ve siyasi dinamikleri etrafında sosyolojik okumalarla zemin hazırlandı. İncelenen romanlarda değişen sosyal hayatın teklif ettiği

kimlikler, var olan kimliklerin değişimi, uyumu ve var oluş problemleri incelendi. Kadın kimliğinin sosyal hayattaki özgürlük sorunsalı, bu bölüm altında ele alındı. Çalışma hayatında varlık mücadelesi gösteren kadın kimliği incelenirken dindar/muhafazakâr kadınların henüz toplumsal bir kabullenilme sürecinde olduğuna, bu anlamda dindar kadınların özellikle başörtüsü özelinde bir kimlik mücadelesine girdiğine yer verildi. Ayrıca üçüncü bölümde ideoloji bağlamında değerlendirilen aydın kimliğinin sosyal hayatta yaşadığı problemler etrafında da daha çok kimliğin ne olup ne olmadığı sorgulaması yapılarak irdelendi. Aydın kimliğinin incelendiği bu bölümde 12 Eylül’ün belirleyici olması sebebiyle özellikle sanatçı aydınların sanat eseri üretmedeki sancıları, popüler kültür karşısındaki mücadelelerinin yanında ses ve söylem kısılmasının aydında yarattığı yabancılaşmanın boyutlarına yer verildi. Bu arada ideal aydın kimliğinin de peşine düşüldü. Bu yolculuk ise bizi Türk aydınının inşasının temelinde yer alan problemleri irdelemeye götürdü.

Üçüncü bölümde “İnanç-İdeoloji ve Kimlik” başlığında inanç ve ideoloji kavramlarının tarihsel açılımı yapıldı. Özellikle bu bölümde markaja aydın kimliği alındı. 1980-2000 arasında 12 Eylül ve 28 Şubat dönemleri sosyalist ve İslamcı kimlik için kırılma noktası olduğundan söz konusu kimliklerin dinamikleri farklı olmakla birlikte darbelerin değiştirici ve dönüştürücü etkisiyle yaşadığı problemler, ideolojik sorgulamalar, çözümler ve çözüm arayışlarına yer verildi. Bu minvalde incelenen romanlarda sosyalist aydın kimliğinin ideolojik sorgulamaları, kapitalist çarkın içinde erimeleri ve entelektüel bilinçten uzaklaşmaları görüldü. İslamcı kimliğin 80’lerde ve 90’larda farklı görünümlere sahip olduğu tespit edilen romanlarda İslamcılarının seküler ve modern hayat karşısında aldıkları tavırla elde ettikleri mücahit kimliğinin yanında; 90’larda moderne zeytin dalı uzatan, tasavvuf ve kültürel birikimlerin eşlik ettiği yeni İslamcı kimliklerin teklifleri gösterildi. 80 sonrasında milliyetçi kimliğin ideoloji ile söylem arasında kaldığına yer yer temas edildiği romanlar da incelendi.

Sonuç bölümünde 80-2000 arasında roman kahramanları üzerinden talep edilen kimliklerin Türkiye’nin toplumsal gerçekliğiyle paralellik arz ettiğine, modernleşme ve küreselleşmeye bağlı olarak geliştirilen yeni kimlik siyasetlerinin inşasında romanların da önemli rol oynadığına vurgu yapıldı. Romanın bu yönde

toplumu değiştiren hem de toplumsal değişimlere eşlik eden yapısı çalışmamızla bir kez daha görünür oldu. Sonuç bölümünde ayrıca kimlik meselesinin 80’lerde farklı boyutlarla ivme kazandığına dikkat çekilerek Türk düşünce hayatının bugüne ve geleceğe söylemlerine de yer verilerek bu yönde bazı teklifler yapıldı.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
KISALTMALAR	xxiii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	27
1. TOPLUMSAL CİNSİYET VE KİMLİK.....	27
1.1. KADININ TOPLUMSAL CİNSİYET ALGISININ İNŞASI.....	37
1.1.1. Yeniden Kurgulanan Beden ve Cinsellik.....	53
1.1.2. Evliliğe İlişkin Tutumların Sorgulanması	73
1.1.2.1. Esaret Zinciri Olarak Görülen “Ev”lilik.....	77
1.1.2.2. Aldatmak / Aldatılmak Ekseninde Kadın	86
1.1.2.3. Annelikten Kadınlığa Evrilme Süreci	93
1.1.2.3.1. Anne Olmanın Yorgunluğu	97
1.1.2.3.2. Rol-Model Algısındaki Değişim.....	105
1.1.2.3.3. Çocuksuzluk	108
1.1.3. Değişen Kadınlık Sürecinde Din ve Geleneğin Yeri	109
1.1.3.1. Sesini Yitiren Gelenek	110
1.1.3.2. Dine Olumsuz Bakış.....	115
1.2. TOPLUMSAL CİNSİYET PENCERESİNDEN ERKEK	119
1.2.1. Güç-İktidarın Yansıması Olarak Cinsellik	124
1.2.2. Geleneksel Erkekliğin Sorgulanması	132
1.3. ÖTEKİ CİNSİYET ROLLERİ VE YÖNELİMLER.....	142
İKİNCİ BÖLÜM	159
2. SOSYAL HAYAT VE KİMLİK.....	159
2.1. SOSYAL HAYAT VE KADIN KİMLİĞİ	166
2.1.1. Çalışma Hayatı ve Mesleki Varoluş	168
2.1.2. Dişilik ve Kadınlık Arasında Tercihler.....	182
2.1.3. Aydın Kadınların Özgürlük Talepleri	196

2.1.4. Dindar/Muhafazakâr Kadının Varlığı.....	214
2.2. SOSYO-KÜLTÜREL HAYATIN AYNASINDA AYDIN KİMLİĞİ.....	227
2.2.1. Ses ve Söylemin Yitimi: Sanatçı Aydınlar	235
2.2.1.1. İçi Boşalan Değerler.....	239
2.2.1.2. Özgürleşme	251
2.2.2. Yeni Bir Dil Arayışı	260
2.2.2.1. Popüler Kültürle Mücadele.....	266
2.2.2.2. Toplumdan Bireye Yöneliş ve Yeniden Sanat Arayışı	277
2.2.3. Yabancılaşmanın Görünümleri.....	286
2.2.3.1. Güçsüzlük-Anlamsızlık	295
2.2.3.2. İdeolojiden Kopuş	304
2.2.3.3. Topluma Yabancılaşma.....	309
2.2.3.4. Zamanın Dışında Kalmak.....	315
2.2.4. Entelektüel Sorumluluğun Sınırları.....	323
2.2.4.1. Fikir Sadistliği –Malumat İstifçiliği Yap(ma)mak	327
2.2.4.2. Anlamak-Anlamlandırmak.....	331
2.2.4.3. Kendini Unutmamak	337
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	345
3. İNANÇ-İDEOLOJİ VE KİMLİK	345
3.1. İKTİDARIN İDEOLOJİSİ YA DA İDEOLOJİNİN İKTİDARI ARASINDA SOSYALİST AYDIN KİMLİĞİ.....	356
3.1.1. Tanıklıktan Seyirciliğe: Sosyalist Aydında Entelektüel Bilinç Kaybı	358
3.1.1.1. Sosyalizme Yaklaşım Yöntemlerinde Farklılaşma	373
3.1.1.2. Sosyalizme Yüklenen Anlamaların Sorgulanması.....	381
3.1.1.3. İdealizmin Zayıflaması	396
3.1.1.4. Küçük Burjuva Tipolojisinin Varlığı.....	401
3.1.1.5. Kapitalist Çarkın İçine Girme.....	405
3.2. MİLLİYETÇİ KİMLİK ARAYIŞLARI	414
3.3. AYDIN VE DİN İLİŞKİSİ.....	428
3.3.1. Entelektüel Bir Tavrı Olarak Din ve İnançlara Mesafeli Duruş.....	430
3.3.2. Bir Dönüşüm Serüveninde İslamcı Kimliğin Görünümleri.....	434

3.3.2.1. Modern Çağın Mücahitleri	442
3.3.2.2. Asr-ı Saadet Penceresinden Müslüman Kadın	456
3.3.2.3. Keskin Çizgilerin Törpülenişi: Muhafazakâr Dindarlık	470
3.3.2.4. Mücahideden Kadına, Temsilden Bireye: İslamcı Kadında Yeni Sorgulamalar	489
3.3.2.5. 28 Şubat Sürecinin İslamcı Aydındaki Tezahürü	515
SONUÇ	531
KAYNAKÇA	549

KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser/yer
bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
ed. veya haz.	Editör/yayına hazırlayan
k.g.	Karşı görüş
karş.	Karşılaştırınız
s.	Sayfa/sayfalar
y.y.y.	Yayın Yılı Yok

GİRİŞ

Kimliğin Tanımı ya da Tanımsızlığı

Kimlik, elde edilmesi ve korunması çaba gerektiren bir sahipleniş biçimi olarak modern dünyanın problemlerindedir. Üstelik tek bir görünümü ve görevi de yoktur. Cinsiyet, inanç, kültür gibi temellerle şekillenen kimlik, modernin değişkenliğine karşı kendini sürekli savunma durumundadır. Bauman'a göre "Kimlikler havada salınıp durur, bazılarını kişi kendisi seçerken diğerleri etraftakiler tarafından şişirilip fırlatılır ve kişi birincileri ikincilere karşı korumak için sürekli uyanık olmak zorundadır."¹⁴ Küresel paradigmanın, aidiyeti sıfır noktasına indirgeyerek dünyayı küçük bir köy yapmak istediği bir çağda bir toprağa, değere, inanca ve fikre tutunmayı sorgulayan modern insan için kimlik edinmek ne kadar zorsa onu korumak da bir o kadar kaygan ve kırılğan bir zeminde durmaktadır.

Bu kavranın içinde sınırları ve sorumlulukları her geçen gün muğlaklaşan kimliğin tanımı ya da inşasından söz etmek mümkün müdür? Sorunun birçok cevap barındırmasıyla birlikte öncelikle kimliğin neden problemlili bir alana dönüştüğünü anlayabilmek için onun özünü oluşturan kodlara ve bunların hangi yollarla zarar gördüğüne bakmak gerekir.

Kimlik, en genel ifadeyle kişinin var oluşunu kavrama ve kendini bu kavrayış içinde konumlandırma şeklidir. Bu da kendini birileriyle ve bir başkasının karşısında tanımlamakla gerçekleşir. Yani kişi kim olduğunu belirlerken aslında kim olmadığını da ortaya koyar. Kimlik, bu süreçte kişinin hem kendine ait olanı hem de ait olduğu bütünü birlikte kavradığı¹⁵ "ben"ini yapan idrakidir. Dolayısıyla inşa edilmiş alanlarda var olma ihtiyacı yönüyle toplumsal, bir başkası karşısındaki farklılığından beslenen yönüyle bireyseldir. Her iki durumda da kimlik, bir var olma ihtiyacıdır ve onun varlığı

¹⁴ Zygmunt Bauman, **Kimlik**, 1. Baskı, Ankara, Heretik Yayınları, 2017, s.22.

¹⁵ Ramazan Kayan, **Vahyin Gölgesinde Kimlik İnşası**, 18. Baskı, İstanbul, Çıra Yayınları, 2016, s.11.

için öncelikli olarak başkaları gerekmektedir.¹⁶ Başkaları kategorisine bazen bir devlet, bazen din, ırk, sosyal grup, bazen bir aile, okul vs. girebilir. Kişi, öteki kabul ettikleri karşısında ait hissettiklerine tutunma ihtiyacı duyar. Bu ihtiyacın sağlıklı bir şekilde karşılanması ise kendine özgünlük ve mensubiyetle gerçekleşir. Kendine özgü davranışları ile içinde bulunduğu topluma olan mensubiyeti arasındaki uyum, kişinin tekil ve potansiyel olarak kimliğini belirler.¹⁷ Bu da hem biricik hem de kolektif olma duygularının aynı anda yaşandığı karmaşık bir denklem oluşturur.

Kimlik, aynı zamanda bir istikamettir. İstikameti yapan şey, kişinin varlık dünyasını oluşturan değerler zinciridir. Kimlik, zincire eklenen değerlerin uyumlu ve kalıcı birlikteliğiyle bir anlama dönüşerek şahsiyet kazanır. Bu yönüyle kimlik, sadece dünya ile sınırlanmayan, fiziki alemin verileriyle sonlanmayan, sonsuzluğu da hesaba katan¹⁸ aidiyetlerle inşa edilen bir bütündür. Kişi, zamana ve zemine göre değişmeye talip olarak maddi ve manevi değerleri birlikte algıladığı bir istikamet edindiği zaman, kendi özüne ulaşarak kimlik sahibi olur. Gündelik hayatta, yolculukta, okulda, iş hayatında, alışverişte, yeni biriyle tanışmada kim olduğumuz ya da kim olarak görüldüğümüz önemlidir. Kimlik, kişiye istikamet belirlerken bütün bu ortak değerlerin ve tarih bütünlüğünün idrakiyle mayalanır.¹⁹ İdrak, hayatın akışına göre değişken bir çizgide ilerleyebilir. İnançlar, siyasi değişimler, toplumsal olaylar, coğrafi şartlar, ekonomik dalgalanmalara göre idrak değişerek ya da gelişerek kimliği yeniden inşa eder. Maddi ve manevi değerler ise kimliğin her yeniden inşasında kişiyi başkalarıyla net bir ayrıma götürerek onun varlık dünyasını korumaya alır.

Kimlik, bir problem haline gelip yeniden tanımlanma çabalarına girilmeden önceki dönemde dini ve kültürel aidiyetin temsili ve toplumların devamlılığının önemli bir aracı olmuştur. Aidiyetin ve teslimiyetin vücut bulduğu kimlikler, bir topluluğun içinden ve onun adına konuşmuşlardır. Dolayısıyla kolektif bir dile sahip olan kimlik, varoluşsal bir kriz değil kendisine verili olanı kendinden sonra gelene aktaran bir bütünün parçası işlevini görmüştür. Bu süreçlerde vahiy/din kimliğin

¹⁶ Amin Maalouf, **Ölümcül Kimlikler**, 45. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017, s.26.

¹⁷ Maalouf, **a.e.**, s.16.

¹⁸ Kayan, **Vahyin Gölgesinde Kimlik İnşası**, s.12.

¹⁹ Richard Jenkins, **Bir Kavramın Anatomisi Sosyal Kimlik**, Çeviri: G. Bostancı, 1. Baskı, İstanbul, Everest Yayınları, 2016, s.16.

istikametini belirleyen önemli manevi kodlar arasına girmiştir. Vahiy merkezli dünya tasavvuru, insanları birlikte yaşayacakları ortak bir anlam paydasında toplar. Kimlikler de vahyin şemsiyesi altında bir güven duygusu içinde bireysel ve toplumsal istikrarı sağlar. Bu yönüyle din, mensuplarına hem sosyal kimlik hem de buna bağlı olarak bir dünya görüşü sunar.²⁰ Orta Çağ boyunca Avrupa’da halkın kendini büyük ölçüde tanımlama aracı olan din ²¹ yaklaşık 1500 yıl kimliğin kalbi olarak atmıştır. İslam’ın kimliğe bakışı ise bir etiketten ziyade hakikatin tespit ve tescili şeklindedir.²² İslam’ın kuşattığı iman hakikatleri çatısı altında, kimlik kullukla bütünleşir ve şahsiyet halini alır. Bu şahsiyet, modernizmle birlikte ortaya çıkan etnik, ulusal, cinsel, sınıfsal gibi bölünmüş kimliklerin değer erozyonuna karşı tevhide, hakkı, adaleti merkeze alarak madde ile manayı buluşturan bir örnek insan modeli sunar.

Kimlik, bugünkü anlamlandırmasının dışında yukarıda bahsedilen aidiyet, istikrar, temsil ve bütün bunları yapan değerleri idrak gibi temel taşların XVIII. yüzyılda yerinden oynatılmasıyla artık yekvücut bir varlık olmaktan çıkmış ve yeni arayışlarla sürekli bir tanımlanmaya ihtiyaç duymuştur. Aydınlanma’yla birlikte Batı zihniyetinin insan aklını merkeze alan antiteziyle oluşturduğu seküler toplum, kendilerini yönetecek yasalarını kendileri yapıp hukuk ve yurttaşlığa dayalı bir ulus kimlik inşa etmiştir. Böylelikle kimliğin mayasında ilk değişimler başlamıştır. Ulus kimlik, geç modernizm ve postmodernitenin moderniteye içkin fakat ondan da ayrı bir söylem geliştiren tavrıyla kırılma yaşadığı döneme kadar, bir üst kimlik olarak merkezi iktidarın güvencesi olmuştur.²³ Diğer yandan Sanayi ve Fransız devrimleriyle ortaya çıkan endüstrileşme, kapitalizm ve ulus devlet fikirleri özgürlük, bağımsızlık ve özerklik kavramlarını öne çıkararak bireyselleşmeye olan ihtiyacın artmasına zemin hazırlamıştır. Modernitenin yeni bireyi, bu değişimler karşısında geleneksel rollerini sorgulamaya açarak bugün kimlik dediğimiz alanın sürekli yeniden inşa edilen arayışını başlatmıştır.

²⁰ Asım Yapıcı, “Dini Grup Kimliği: Kimlik ve Aidiyet”. Editör: Abdullah Özbolat, Mustafa Macit, **Kimlik ve Din**, 1. Baskı, Adana, Karahan Kitabevi, 2016, s.50.

²¹ Nuri Bilgin, **Kimlik İnşası**, İzmir, Aşina Kitaplar, 2007, s.36

²² Kayan, 2016, **a.g.e.**, s.8.

²³ R. Salim Dalbay ve Nazmi Avcı, “Kimlik İnşasına İlişkin Temel Yaklaşımlar ve Bu Yaklaşımların Türkiye’ye Yansımaları,” **Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, 23(1), s.1.

Kimliğin kavramsal açıklama çalışmalarının modernlikle eşgüdümlü yapılmaya başlamasıyla kimliğin inşa taşlarının hangi öğelerden oluştuğuna dair fikirler geleneksel kabullerden farklı olarak yeniden geliştirilmeye başlanmıştır. Modernleşmenin kimlik problemlerinde etkili olduğunu hatta kimlik tanımlamalarının modernleşmeyle başladığını söyleyenler²⁴ bu süreçte kontrolsüz şekilde modernleşen ülkelerin toplumsal değerlerini alt üst ettiklerini de ifade etmiştir.²⁵ Ardından gelen küreselleşme ve postmodernizm süreci ise ulusal sınırları ortadan kaldırarak tarihleri, kültürel mirasları, değerleri, gelecek tasarımları farklı olan ülkeleri aynı kalıbın içine sokmuştur.²⁶ Modernliğin özgürlük, eşitlik sloganlarının yanında postmodernizmin yerleştiği farklılık, hoşgörü ve “ne olsa gider” kavramları²⁷ milli devlet, milli ahlak, milli dil, milli sınırlar gibi ölçütleri de aşınmaya uğratmıştır.²⁸

Kimlik bütün bu etkenlerle seküler aklın hizmetine girerek modernin tahsis ettiği, küreselleşme ve postmodernin muğlaklaştırdığı değerler dünyası içinde kim ve ne olduğunu, nereye ait olduğunu sürekli sorgulayan bir probleme dönüşmüştür.

Modernite, diğer birçok konudaki kararlar kadar “Nasıl yaşamam gerekir?” sorusunun, nasıl davranmamız, giyinmemiz ve beslenmemiz gerektiğine ilişkin soruların cevaplandırma biçimini de etkileyen, bireysel kimliğin zamanla gelişimi içinde yorumlanan gelenek-ötesi bir düzendir.”²⁹ Bu anlamda kimlik, kendi inşasını bir aidiyetle temellendirirken, aynı zamanda da kendisi adına düzenlenmiş değer ve davranış beklentileri karşısında farklılığını ortaya koyması ve bütün düzenlenmiş öteki topluluğu içinde tek ve biricik olmaya çalışmasıyla paradoksal bir durum sergiler. Çünkü modern insan, maziden getirdiği bir bütünlükten ziyade “şimdi”ye odaklıdır. Hayatın kırıntılı parçaları arasında bir bütünlük yakalayarak doğru, ihtiyatlı ve başarılı bir tutum izlemek ve kimlik sahibi olmak modern dünyanın değiştirebilir ve kısa vadeli amaçlarına ters düşecektir. Modern dünya, kimliklerin savaştığı bir meydandır. Bir tarafta tasarlanmış fikirleri, değerleri inşa eden güçler; diğer tarafta bunlarla inşa

²⁴ Bilgin, **Kimlik İnşası**, s. 20.

²⁵ Bilgin, **Kimlik İnşası**, s. 21.

²⁶ Bilgin, **Kimlik İnşası**, s. 23.

²⁷ Zygmunt Bauman, **Parçalanmış Hayat**, Çeviren: İ. Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001, s.112.

²⁸ Dalbay, **a.e.**, s.20.

²⁹ Bauman, **Kimlik**, s.30.

edilmiş kimlikleri seçmek durumunda olanlar vardır. Dolayısıyla aidiyetlerin alınıp satılabilir, başka güçlü bir fikir ya da sosyo-ekonomik şart karşısında dönüşebilir değerler haline gelmesi, kimlik rollerinde de kaotik bir duruma yol açar.

Öyleyse kimlik probleminin çıkış noktasında bir aidiyet krizi yatmaktadır. Fakat krizi besleyen şeyler gerçek manada doğal yollarla döllenenmiş ve kuluçkaya yatmış arayışlar değil, modernin insan yaşamına müdahalesinin yarattığı boşluklardır. Modern kimlik, bir anlamda bu boşluğu kapatma refleksidir.³⁰ Bouman, çağın aidiyet algılayışını, eleştirel bir bakışla vestiyer cemaatler³¹e benzeterek modern insan için kimliğin tıpkı tiyatroya gidenlerin kabanlarını astıkları vestiyerler gibi ulus, meslek, aile, çevre, komşuluk ilişkilerinde kendini bir şeyle tanımlama, geçici amaçlar için bir araya gelme zorunluluğu haline dönüştüğüne dikkat çeker.

Jenkins, modernitenin bütün değerleri maddesel bir değere dönüştüren anlayışı ile kimliği de bir pazara dönüştürdüğünü belirtir. Bu pazarda insanlar yeni benlerini ararlar.³² Giddens da kimliğin bir inşa sürecine girmesi ihtiyacına modern dünyanın bir aldatmacası olarak bakar. Ona göre kimlik olgusu, kapitalist toplumlarda sınıf siyasetinin çöküşünden geri kalan boşluğu doldurmak için ortaya çıkmıştır. Simmel ise³³ endüstrileşme ile metropollerin, karşılaştığı her şeye “kaça?” sorusuyla yaklaştığına dikkat çeker. Ona göre bu tüketim psikolojisi, kimlikleri giderek sıradanlaştırmakta ve kolay vazgeçilir hale getirmektedir.

Modern dünya, bireyin kendi kimliğiyle var olma çabasını kendi koyduğu kurallar çerçevesinde vermesini dikte etmiştir. Kimliğin bir anlamda bir var oluş çabasının olması aynı zamanda kimliğin kaybedilme korkusunu da beraberinde getirecektir. Modernin kırdığı, parçaladığı değerler üzerinde bir kimlik inşa etmeye çalışan birey; bunalım, güvensizlik, çıkışsızlık gibi paradokslara sürüklenir. Giddens’a göre³⁴ artık küresel dünyada yaşamaya ayak uyduran, modernitenin kendisine sunduğu

³⁰ Bauman, **Kimlik**, s.30.

³¹ Bauman, **Kimlik**, s.43.

³² Jenkins, **a.e.**, s.26.

³³ Çevrimiçi: <https://sosyolojiden.files.wordpress.com/2015/09/georg-simmel-metropol-ve-zihinsel-yaam.pdf>, Erişim Tarihi 21.08.2020.

³⁴ Anthony Giddens, **Modernite ve Bireysel Kimlik**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, 2. Baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2014, s.240.

kişilik türünü benimseyen birey, küresel dünyanın istediği, ona giydirdiği yeni kimliğe büründüğü müddetçe güven duygusu yaşamaktadır.

Maalouf, modern zamanlarda aidiyetin geleneksel toplumlardaki miras bağlılığından uzaklaştığını ifade ederken toplumsal ve siyasi koşulların aidiyetlerde de yer değişikliğine yol açtığını vurgular. Örneğin 1980’lerde “Ben Yugoslavım.” diyen bir adam, Bosna Hersek’te yaşadığını ve Müslüman olduğunu vurgulamazken, on iki yıl sonra aynı adam savaşın şiddetli zamanlarında “Ben Müslümanım.” şeklinde kendini tanımlamıştır. Hatta bugün o adamın kendini Boşnak olarak tanıttığı görülecektir.³⁵ Dolayısıyla modern zamanların hakimiyeti altında kimlik, zamana göre başkalaşan, nereye ait olduğu, kökeni, ötekilerle ilişkileri yönünden birinin diğerinin yerine sürekli geçebilecek kaygan bir düzlemde, sorgulamaya açık bir alan olarak inşası, bir o kadar da yersiz ve yurtsuzluğu devam eden bir süreçtir.

Kimliğe İnşa Eden Alanlara Dair Bazı Yaklaşımlar

Kimlik kavramı, sosyal bilimlerin pek çok alanından tanımlanmaya çalışıldığı renkli bir desen oluşturur. Bu da kavramın inşa taşlarını oluşturan etmenleri de neredeyse kimliğin kendisi kadar çeşitlendirmiştir. Kimliği inşa eden en temel sosyal alanın aile ve daha geniş çerçevede toplum olduğunu düşündüğümüz takdirde kimliğin aidiyet, özdeşlik ve farklılık gibi düşüncelerle anlam kazandığı görülür. Özellikle de kültürel değerler, bu üç düşünceyi birleştiren alandır ve her kültür kendi ürettiği toplumda yeni kimlikler vücuda getirir.

Genel olarak “Ben kimim?” sorusuyla ilişkilendirilen kimliğin inşasını Lacan, çocuğun ayna karşısında kendini hayranlıkla seyretmesiyle başlatır. Lacan’a göre çocuk, ayna karşısında ilk kez bedenini ve bireyselliğini keşfeder ve yavaş yavaş kendini tanımayı ve kendisiyle özdeşleşmeyi öğrenir. Bu, çocuğun ileriki yıllarda toplumun diğer bireyleri ile ilişkilerine yansıyan bir durum olacaktır. Dolayısıyla kimlik doğuştan var olup bir yerde sabitlenmeyecek, yıllar geçtikçe gelişerek devam edecektir.³⁶

³⁵ Maalouf, a.e., s.17.

³⁶ Giddens, a.g.e., s. 74.

Kimliğin inşasını oluşturan ontolojik zeminde ise kişi, dünyadaki varlık sebebine aradığı cevaplarla kendini başka canlılardan ayıran özelliklerini belirginleştirir. Çünkü insan, kimlik sayesinde sadece varlık dünyasını değil aynı zamanda bu dünya içinde bulunduğu kendisini de tanımaya ve anlamlandırmaya çalışmaktadır.³⁷ Bu arayışta modern öncesi toplumlarda din ve çeşitli inançlar bireyin tutarlı ve anlamlı bir kimlik geliştirmesinde etkili olmuştur. Modernliğin seküler ve maddi bir hayat tarzını tasarlayan doğası, bireyi ontolojik bağlamda dini değerlerinden kopararak ona köksüz ve aidiyetsiz temeller üzerine inşa edilmiş yeni bir sorgulama alanı oluşturmuştur. Ontolojik anlamda bireye üst kimlik kazandıran din, varlık sahasından çekilince kimliğin istikrarlı yapısı muğlaklaşmaya, bu süreçte bireyin ontolojik sorgulamaları da bir krize dönüşmeye başlamıştır.

Kimliğin “ben”i “başkası”ndan ayıran ve “ben”in “başkası”ndan farklı ve üstün olduğu düşüncesiyle inşa edilen “biz”liği çok eski zamanlardan beri toplumların kendilerini ve kendilerinden olmayanları ayırma yöntemi olarak kullanılmıştır. Bu yöntemin en eskisi ırki farklılıklardır. Örneğin; Jahoda’ya göre Antik Yunan ve Roma’da diğer komşu halklar “barbar” olarak görülürken uzak halklar “humanoid yaratıklar sayılmıştır.”³⁸ Ten rengine göre belirlenen ırki ayrışma, coğrafi keşiflerle beraber yüzünü bu sefer ötekileştirici yönüyle göstermiştir. Keşiflerden sonra Batı’nın hâkim gücü bir uygarlık olarak tanımlanmış, Batı ülkeleri, keşfettikleri yeni ülkelere uygarlık getirmek adına sömürgeci bir zihniyet sergilemişlerdir. Ayrıca kendi dışındaki toplumları uygarlık dışı olarak algılamış, örneğin zencileri de “doğanın kötü bir ürünü”³⁹ olarak görmüşlerdir. Bununla beraber ırkî yaklaşım, kimliğe toptancı ve dışlayıcı anlayış yüklemiştir. Kendini bir ırk üzerinden tanımlayan toplumlar, başka ırkları ya düşman belirlemiş ya da başka ırklar tarafından mağdur olmuşlardır.

Bu bağlamda ortaya çıkan toplum-kimlik, kültür-kimlik, din-kimlik, ırk-kimlik ilişkileri, özellikle geleneksel toplumlarda kişilere, verili olan bir üst kimlik kazandırmıştır.

³⁷ Erol Erkan, “Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dinî Kimlik”, **Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** Volume 8/8 Summer 2013, p. 1825-1837, Ankara-Turkey, s.1827.

³⁸ Bilgin, Nuri, **Kimlik İnşası**, s.36

³⁹ Bilgin, Nuri, **Kimlik İnşası**, s.36

Bilgin, kimliğin modern anlamda inşasının temellerini kültürel ve politik düzeyde Fransız devrimi öncesi ve sonrası iki oluşumla ilişkilendirmiştir. Birincisi evrensel, tek biçimli, standart bir dünya yaratma hedefi olan evrenselci akım; ikincisi ise farklılaşma, global insanlıktan çok farklı ve daha küçük gruplar oluşturma, merkeziyetçiliğe karşı bölgecilik, milliyetçilik gibi düşünceleri besleyen farkçı akımdır.⁴⁰ Fransız devrimini hazırlayan Aydınlanmacı düşünürler, dünyayı pozitivist ve materyalist bir akılla tek bir gerçekliği ve standardı yakalamanın peşinden gitmiştir. İnsan haklarının evrenselliği, eşitlik, deneysellik gibi yaklaşımlar Aydınlanmacı aklın ürünleridir. Fransız devrimi, Aydınlanmacılardan aldığı eşitlik düşüncesiyle birlikte insanların yasa önünde eşit haklara sahip olması, bir ülkenin vatandaşı olmaktan ziyade dünya vatandaşı olma düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Yine bu dönemde gündeme gelen ulus anlayışı da iki farklı açıdan kimliği inşa eden bir alana dönüşmüştür. Birincisi yasa önünde eşit olan vatandaşların katılımıyla meydana gelen, ikincisi geçmişe dayalı, bir tarihin ve kültürün ürünü olan ulus anlayışıdır. Özellikle tarihe dayalı inşayı kapsayan ulus kavramıyla ortak tarih, gelenek, ırk ve dil birlikteliğine sahip organik bağlardan söz edilmeye başlanmıştır. Ulus kimlik bu anlamda bünyesinde yaşayan bireylere bir vatandaşlık üst kimliği de sunmuştur. Aynı zamanda devlet de ulusu çeşitli amaçlara uygun araç olarak kullanmış, kendisini ulus adına meşrulaştırarak sağlamlaştırmıştır. Böylece ulus devlet, kendi ulusal kültürüyle eşleşerek coğrafi, politik, sosyal, kültürel, tarihsel, mitsel ve dinsel bir bütün olarak bir üst kimlik inşa etmiştir.⁴¹

Kimlik kavramının bugünkü anlamda inşasında modernizm, küreselleşme ve postmodernizm önemli yapı taşları arasında yer alır. Modernleşme, ulus devletlerin neredeyse hepsinin genel politikası olmuştur. Modernizmin kendi toprağından, kültüründen koparttığı insan, tasarlanan modern kentlerde artık yeni kimlikler edinmeye başlamıştır. Fakat bazı toplumlar modernleşme politikalarında kendi ihtiyaçlarını tespit etmede yetersiz ve kontrolsüz bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu yönüyle modernleşme bir krize dönüşerek küreselleşmenin de etkisiyle toplumlardaki üst kimliklerin iflasına ve yeni kültürel ve bireysel kimliklerin söz alanına çıkmasına

⁴⁰ Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, Ege Yayıncılık, Birinci Basım, Ocak 1994, s.11.

⁴¹ Bilgin, *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, s.17.

zemin hazırlamıştır. Gelişen kimlik arayışları, modern hayatın dışında kalan yoksulların ya da marjinallerin dışlanmışlıklarına da bazı teklifler sunmuştur.⁴²

Kalıcı ve genel geçerlik iddiası olan tüm teorilerin ve üst anlatıların reddedilmesi, dilin oyunlaştırılması, çoğulculuğun kabul edilmesi anlamlarına gelen postmodernizm, kendi teşekkülünü geçicilik, parçalanma, süreksizlik ve kargaşa üzerine bina etmiştir.⁴³ Hâl böyle olunca kimlik dediğimiz kalıcı değerlerin devamlılığını sağlayan yapı, modernin muğlaklaştırdığı yerden alınıp (anything goes), “ne olsa gider” anlayışıyla göreceli, ayırt edicilikten uzağa düşmüş imgesiyle inşa edilmeye başlamıştır. Postmodernizm, kimliği inşa edilmiş bir bütünlük değil sürecin kendisi olarak algılamıştır. Dolayısıyla birey, bu tamamlanmamışlık duygusuyla baş etmeye çalışan varoluş krizlerinin eşliğinde kalmıştır.

Modernizm ve postmodernizmi besleyen ve onlar tarafından beslenen küreselleşme olgusu da kimlik kavramının temelini teşkil eden saiklerin yeniden konuşulduğu bir alan mahiyetindedir. Sanayi devrimi ile tohumları atılan küreselleşme süreci ulusal sınırları ortadan kaldırarak tarihleri, kültürel mirasları, değerleri, gelecek tasarımları farklı olan ülkeleri aynı kalıbın içine sokmuştur. Bu da etnik ve dinsel duygulardan beslenen toplumlarda aidiyet sorunlarını doğurmuştur.⁴⁴

Sovyetleri Birliği’nin yıkılışı, komünizmin çöküşü, soğuk savaşın son bulması gibi gelişmeler modern-postmodern ve küresel bir dünya algısının yerleşmesinde etkili olduğu gibi bu dünyanın bireylerinin kimlik inşasında da rol oynamıştır. Hemen tüm 20.yüzyıl boyunca tüm dünyada bağımsızlık hareketlerinin ufkunu, yoksul insanların kurtuluş umudunu taşıyan sosyalist dünya görüşünün çökmesi ve bunun karşısına liberal değerlerin konulması ideolojik kimliği ufuksuz bırakmıştır. Özellikle ideolojik ve sınıfsal farklılıkların artık kendine yeterli söz alanı bulamadığı yeni dünya düzeninde farklı kültürel kimliklerin talepleriyle karşılaşmak kaçınılmaz olmuştur. Demokrasi, insan hakları, evrensel hukuk, özgürlük, popülerleşme, tüketim kültürü

⁴² Bilgin, **Kimlik İnşası**, s. 23-24.

⁴³ David Harvey, **Postmodernliğin Durumu**, çev: Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul 2006, s.60.

⁴⁴ Bilgin, Nuri, **Kimlik İnşası**, s.23.

gibi birçok paydaş kimlik dediğimiz kavramı sürekli yeniden kurarak bu sürekliliğiyle kimliğe parçalı bir bilinç atfetmiştir.⁴⁵

Kimliklerin Sınıflandırılması

Kimlik, kendine has özelliklerin belirleyiciliğiyle kişisel ve biricik olanı sunarken kalıcı ve tutarlı davranışların kendinde toplandığı; inanç, kültür, ırk, ideoloji gibi değerlere aidiyetin simgeleştiği mecra olarak da sosyo-kültürel bir yapı arz etmektedir. Bu bağlamda kimliğin doğuştan itibaren başlayan kendini tanımlama ve sahip olduğu değerlerle bir kalıcılık sağlama fonksiyonlarından hareketle bireysel ve kolektif yönüne ve bu yönde sınıflandırmalara dair kanaatler yaygındır. Fakat kimlik kavramına yaklaşımlara ve kimliklerin hangi ölçütlere göre sınıflandırılacağına dair görüşlerin, biri diğerinden kesin çizgilerle ayrılmadığı görülmektedir.

Kimliğin bireysel anlamda inşası geleneksel toplumlardan farklı olarak modern ve postmodern zamanlarda gündeme gelen sürekli bir arayışın getirdiği problemlerle konuşmaya başlanmıştır. Birey, modernizmle birlikte geleneksel anlayışta kendisinden önce inşa edilmiş kalıcı değerlerin taşıyıcısı olmaktan çıkarak kendi farklılıklarının bilincinde ve onları korumaya endeksli bir hayatı yaşarken kimlik dediğimiz kavramı sahiplenme çabasına girmiştir. Kişinin psikolojik özellikleri, bedensel ve zihinsel yetileriyle biricik olma, kendini ötekine göre bu biriciklik üzerinden var edebilme, giderek bireysel kimliğinin de farkına varmasını sağlamıştır.⁴⁶

Giddens'a göre bireysel kimliğin oluşumunda beden ve benlik kavramları önemlidir. O, kimlik tanımını, "bireyin kendinin bilincinde olma" başka bir deyişle "bireyin eylem sisteminin devamlılığının bir sonucu olarak verili bir şey değil, aksine bireyin refleksif etkinlikleri içerisinde rutin bir biçimde yaratılması ve sürdürülmesi gerek bir şey."⁴⁷ olarak yapmaktadır. Bu da benliğin yani bir öz bilincin olmasıyla mümkün olur. Bireysel kimliği sürdürmenin temel aracı ise bedenin düzenli

⁴⁵ R. Saim Dalbay-Nazmi Avcı, "Kimlik İnşasına İlişkin Temel Yaklaşımlar ve Bu Yaklaşımların Türkiye'ye Yansımaları", **Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, Y.2018, C.23, S.1, s.17-39.

⁴⁶ Giddens, **a.g.e.**, s. 16.

⁴⁷ Giddens, **a.g.e.**, s. 16.

kontrolüdür. Bireyin toplum içinde bir yer edinme eylemini gerçekleştirebilmesi için bedenini düzenli bir şekilde disipline etmesi gerekir.

Simith, kimlikle ilgili sınıflandırmasını yaparken referansını Oedipus'a kadar götürür. Sophokles'in dramı olan Oedipus, hayatının çeşitli merhalelerinde hem bireysel hem de kolektif kimliğinin inşasına dair sorunlar ve sorgulamalar yaşamıştır. Yönetici, baba, eş, kral hatta kahraman gibi bir dizi rol/kimliği vardır. Bunlar zaman içinde değişir, dönüşür, tepataklak olur. Oedipus, hayat çizgisinde ilerlerken sahip olduğunu sandığı rollerinin/kimliklerinin aslında ödünç alınmış, toplumsal beklentiler tarafından kendisine giydirilmiş olduğunu öğrendiğinde "ben kimim" sorusunun hakikatini aramaya başlar.⁴⁸

Oedipus'un kimlik krizinden yola çıkan Simith, bu anlamda kimliği oluşturan en temel sınıflandırmanın cinsiyet olduğunu söyler. Çünkü cinsiyet, yaşamın pek çok yerinde kişisel kimliğin tanımlandığı alandır ve değişmez olmamakla birlikte evrenseldir.⁴⁹ İkincisi mekân ya da ülke-toprak kategorisidir. Özellikle modern öncesi dönemlerde yerel/bölgesel kimlikler daha yaygınlık arz etmektedirler. Üçüncüsü ise sosyo-ekonomik, toplumsal sınıf kimliği kategorisidir. Yine Oedipus'un köle doğmuş olduğunu anlayacağı korkusuna dayanan kimlik problemi, Marx'ın ekonomik sınıf temelli yaklaşımı ve aristoktasi, burjuvazi, proleterya gibi ortaya çıkan belli toplumsal sınıf türleriyle zaman zaman siyasi ve askeri hareketin temelini oluşturmuşlardır.⁵⁰ Bununla beraber Simith, sınıfsal kimliklerin kolektif kimliğin istikrarı için yeterli olmadığını, toplumu daha kuşatıcı bir kimliksel sınıflandırmaya ihtiyaç olduğunu belirtir. Bir toplumun gelenekleri, ritüelleri, mit ve sembollerini içine alan dinsel ve etnik kimlikler, kolektif kimliklerin birbirini besleyen iki ana sınıflandırmasıdır. Sınıf kimlikleri üretim ve mübadele alanlarından doğarken dinsel kimlikler kültürü oluşturan iletişim ve toplumsallaşma alanlarından doğarlar. Bu sebepten güçlü bir kolektif kimlik sunarlar.⁵¹

Kimliğin süreklilik ve kapsayıcılıkla bir uyum yakaladığına vurgu yapan Larrain, bireysel ve kültürel kimliklerin yakından ilişkili olduğunu ifade eder. Çünkü

⁴⁸ Anthony D. Simith, **Milli Kimlik**, İletişim Yayınları, 9.Baskı, İstanbul 2017, s. 16-17.

⁴⁹ Simith, **a.g.e.**, s.17.

⁵⁰ Simith, **a.g.e.**, s.18-19.

⁵¹ Simith, **a.g.e.**, s.20-21.

kimliğin konu edinebilmesi için bir istikrarsızlık ve bunalım, kültürel oluşumların önünde ya da onlarla ilgili gerçekleşen bir tehdit gereklidir. Böyle bir ortamın içinde gelişen kimlikler bireysel ve kültürel iç içe girdiği karmaşık bir desen oluşturmaktadır. Bireysel kimlik, kültüre göre şekil alırken kültür de bireysel kimlikle analogi kurarak birlik ve kendini tanıma konularında söz sahibi olabilir.⁵² Mead'ın "ben" ve "bana" arasındaki ayrımı da Larrain'ın bireysel ve kültürel kimlik bağına güçlendiren tezdir. "Ben", bireyin başkalarının davranışlarına karşı gösterdiği tepkiyken "bana" ise başkalarının davranışlarının kişiyi oluşturacak biçimde düzenlenmiş şeklidir.⁵³

Bilgin, bireysel kimliği çok sayıda kimliği bütünleştiren bir sistem olarak tanımlamaktadır. Kişinin "benim" dediği pek çok alan, onun kişisel kimliğini inşa eden yapı taşlarını oluşturmaktadır. Örneğin; benlik, vücut bilincini yani fiziksel kimliğini; kökenler, bölgesel, ulusal, etnik kimliğini; birtakım statüler, ilişkiler ve ağı kuran ortamlar sosyal kimliğini; kural ve normlarla bir anlam ve değer sistemi kuran ve ideolojik sistemlere göre kendini konumlayan değerler kültürel kimliğini inşa ederken bütün bunlar bireysel kimliğe eklenir.

Bireysel kimlik, kişinin farklılığına işaret ederken kolektif kimlik benzerliklere vurgu yapar. Fakat bu benzerlik ve farklılık karşılıklı etkileşimle beslenmektedir. Jenkins'a göre bireysel kimlik "kendilik"le bedenlenirken diğer kişilerin dünyasından ayrı bir şekilde düşünülemez. Bireyler benzersiz ve değişkendir ama bütünüyle toplumsal olarak inşa edilmiştir. Jenkins, bu anlamda kimliğin bireysel ve kolektif olarak kategorileştirilmesine karşı çıktığı bu savını Mead'ın kendimizi başkalarının bizi gördüğü gibi görmeden kendimizi tamamen göremeyeceğimizi teziyle destekler. Ona göre bireysel kimliğin oluşum kökleri, sosyalleşmenin başladığı ilk erken çocukluk döneminde cinsiyet idraki, aile ve akrabalık ilişkileri ve etnik yapıyla inşa edilmektedir.⁵⁴

Kişi diğerlerinin ve kendisinin gözünde kim olduğunu, dış dünyada olan bitenin fonksiyonu olmaktan çok kendi içinde hissettiklerinin, geçmiş yaşantılarına

⁵² Jorge Larrain, **İdeoloji ve Kültürel Kimlik**, Çev: Neşe Nur Domaniç, Sarmal Yayınevi, Birinci Baskı, Ekim 1995, s. 197-198.

⁵³ Larrain, **a.g.e.**, s. 202.

⁵⁴ Simith, **a.g.e.**, s.17.

bağladığı kişisel anlamların bir ürünü olarak belirler.⁵⁵ Ben kimim sorusuyla başlayan bu belirleme durumu yaşamındaki önemli kararlar sırasında yeniden gündeme gelir. Kişi hayat çizgisinde sürekli bir bağlanma ve kopma hareketiyle birinden diğerine geçtiği bir süreç içindedir. Burada bireysel kimliğin inşasında kişi, başkalarına karşı benliklerini onaylatma, reddetme ve inkâr etme refleksiyle geliştirir.⁵⁶

Günlük yaşantımızda iletişimimizin büyük kısmının kendimizi bireysel kimliğimizle onaylatma amacına dönük olduğunu görmekteyiz. Bir bakıma kişi, kendinin bilincine varabilmek için diğerleriyle iletişime geçmeye zorunludur. Reddetme refleksi ise kişinin kendini tanımlama ve kabul ettirme şekli diğerleri tarafından onaylanmamasıdır. Buna karşılık kişi kendini diğerlerine göre şekillendirme çabasına girebilir. Her iki durumda bireysel kimliğin kişiler arası iletişime açık kanallarla tamamlandığı görülmektedir. Fakat grup veya toplum içinde bireyin diğerleri tarafından görmezden gelinmesi bir çeşit benlik yitimine yol açabilir. İnkâr, kişiye “Sen mevcut değilsin.” demektir.⁵⁷ Bilgin’in ortaya koyduğu bu ilişkiler yumağı kişinin bireysel kimliğinin toplumsal bir süreç içinden geçmeden inşa edilemeyeceğini doğrular niteliktedir.

Gövenç’e göre de bu bağlamda kişinin kendini diğerlerinden ayırma ve tanıma aracı olan, kurumlarca verilmiş kimlikler bireysel kimlikleri; kişilerin üyesi bulunduğu kurum ve kuruluşlarla duygusal ve mesleki ilişkilerini gösteren psikososyal ya da kişisel kimlikleri ve nüfus kütüğündeki soy-sop bağıyla tanımlanan bir ulusa ait olduğuna dair verilen kimlikler de ulusal kimliklerini oluşturmaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla Gövenç’in sınıflandırmasında da kişinin bireysel kimliğini oluşturma sürecinin ait olduğu toplum içinde gerçekleştiği görülmektedir.

Bireysel kimliğin kolektif bir yapıya da işaret etmesi onun mensubiyet ve aidiyet unsurlarını içermesiyle ilgilidir. “Kolektif kimlik, bir kültürün yüklendiği norm, değer, sosyal kontrol vb. gibi topluma has özelliklerin benimsenmesi ve bunlara

⁵⁵ Bilgin, *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, s.209.

⁵⁶ Bilgin, *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, s.215-217.

⁵⁷ Bilgin, *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, s.215-217.

⁵⁸ Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği*, TC. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, Ankara,1994

benzeşmek suretiyle edinilen toplumsal kimlik”⁵⁹ anlamına gelmektedir. Bireysel kimlik, “ben”in ötekine göre tanımlanmasıyken kolektif kimlik, özdeşlikten hareketle “biz”in ötekilere göre tanımlanmasıdır. Grup içerisindeki bireyler ortak bir geçmişe ve dünya algısına dayalı sosyal bir bütünleşmeyle kolektif kimliği inşa eder ve onun kültürel değerlerle oluşan kimliğini de koruma altına alır. Kültürel kimlik bir topluma ait olan yer, zaman ve tarihle oluşan bir inşadır. Bir yerlerden gelirler ve geleceğe doğru ilerlerken sürekli dönüşüme de uğrarlar. Bu döngüde toplumların din, eğitim ve siyaset araçları bazı kültürel kimlikleri kamusallaştırır, bazılarını ise dışlarlar. Böylece kültürel kimlik, başkalarına karşı biz duygusunu pekiştirirken belirli ulusal karakterleri de bünyesine alan bir söylem oluşturur.

Bu bağlamda kolektif kimliklerde, özellikle geleneksel toplumlarda her toplumun kültürel oluşumlarına göre şekillenen ve ön plana çıkan farklı kültürel kimlik yapılanmaları görülmektedir. Milli, dini, ideolojik, etnik, mesleki, vatandaşlık, ulus gibi kimlikler her toplumun modern öncesi ve sonrası gelişim dinamiklerine göre ön ya da arka planda yer almıştır.⁶⁰ Modernin inşasında bireysel kimlikler daha kırılğan ve parçalı bir yapı arz ederken kolektif kimlikler de bu parçalanma arasında toplumların kültürel oluşumlarına göre farklı taleplerle ortaya çıkmışlardır. Bununla beraber modern ve postmodern algının nüfuz ettiği dünyada kimliğin kolektif yönünü ayakta tutan milli, dini, ideolojik unsurları geleneksel toplumlara nazaran önemini yitirmiştir. Modernin inşa ettiği bireye atfedilen değerler, kimliğe dair yeni damarlar açmıştır. Bu dönemde kişi tek bir üst kimlikten ziyade birden fazla kimliğe sahip olmakta fakat bu kimliklerini korumakta önceki dönemlere nazaran güçlü ve istikrarlı bir duruş sergilememektedir.

⁵⁹ Sadık Kemal Tural, **Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988, s. 62.

⁶⁰ Kolektif kimliklerle ilgili ayrıntılı açıklamalar çalışmamızın 2.ve 3.bölüm başlıklarını teşkil eden kapsamıyla, ilgili bölümlerin kavramsal açıklamalarında verilmiştir. Tekrara düşmemek adına burada sadece isimlendirmekle kifayet ettik.

Türk Toplumunun Kimlik Serüveni

“Toplumlar kimliklerini tarihsel süreçte kazanırlar.”⁶¹ Bu süreç toplumun diğer toplumlarla ilişkileri, inanç ve değerleri ile bir bütünlük arz eder. Orta Asya’dan çıkan Türklerin kimlik inşasında İslamiyet’i kabul etmeleri önemli bir yeredir. İslam medeniyetinin havzasına akan bir damar olarak Türkler de ümmet kimliği kazanmıştır. O günden sonra Türk kimliği Müslüman kimlikle bütünleşerek bir üst kimlik olarak yüzyıllarca farklı etnik ve dini kökenli toplumları kucaklayan bir anlayışla siyasi ve sosyal hayatı düzenlemiştir.

Türk toplumunun kimlikle ilgili konuşmaya başladığı dönemler Osmanlı modernleşmesine denk gelir. Ulus-millet anlayışına dayalı yeni bir kimlik inşasını ikame eden Batı medeniyeti karşısında Osmanlı, Batı sistemiyle birebir örtüşmeyen fakat bu sisteme ayak uydurmayı hedefleyen bir arayışa girmiştir. ⁶² 19.yüzyılın sonunda görülen fikir hareketlerinin temelinde bu anlamda devleti kurtaracak projelerin hayata geçirilmesinin yanında modern uluslaşmanın bir ifadesi olarak yeni bir Osmanlı kimliği oluşturma düşüncesi de yatmaktadır. Osmanlılık, Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarını ortaya sürenlerin istediği Osmanlı toplum modeli ise artık geleneksel yapısından farklıdır. Yanında ya da karşısında konumlansa da bütün okların hedef gösterdiği Batı medeniyeti, Osmanlı Devleti’nin ve aydınlarının karşısında bir soru olarak durmaktadır. Dolayısıyla son dönem Osmanlı aydınlarının büyük çoğunluğu ihtiyaç, heves, hayranlık ve reddiye psikolojilerini yaşayarak bu soruya verdikleri cevaplar yeni bir kimlik edinme arayışlarına işaret etmektedir.

İkinci Meşrutiyet yıllarında filizlenen Türkçülük hareketleri ulus-devlet anlayışına öncülük eden Türk kimliğinin ilk inşa taşları olmuştur. Orhun Yazıtlarının keşfi, Macar bilim adamlarının Orta Asya tarihine karşı duydukları ilgi ve Yusuf Akçura, Ziya Gökalp gibi kalemlerin yazılarıyla Türkçülük fikri canlanır. Bununla beraber Jön Türkler, pozitivist düşünceden ve dönemin modern akımlarından etkilenecek Osmanlı hanedanına bir refleks olarak da milliyetçiliğe tutunur. Balkan savaşları ve Arap vilayetlerinin Osmanlı tebaasından ayrılmasıyla da Türkçülük fikri

⁶¹ Gökçe Kaçmaz, “Gündelik Yaşam İdeolojisi ve Modernleşme Sürecinde Türk Kimliğinin Bunalımı”, Editör: E. Eğribel, U. Özcan, **Türkiye’de Modernleşme Batılılaşma Yerine Küreselleşmenin İkamesi**, 1. Baskı, İstanbul, Doğu Kitabevi, 2012.

⁶² Kaçmaz, **a.e.**, s.426.

ayrı bir değer kazanır. Ziya Gökalp'in Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak ve Yusuf Akçura'nın Üç Tarz-ı Siyaset adlı yapıtlarıyla Türkçülüğün sınırları çizilmeye çalışılır. Osmanlı aydınlarının zihinlerini meşgul eden Türk kimliğinin nereye kadar Batı'ya, nereye kadar İslam'a dayandırılacağı farklı bakış açılarıyla yorumlanmaya başlanır. Böylece yüzyıllarca ortak değerlerle birleştikleri ümmet çatısında ilk çatlaklar oluşur. Hemen aynı süreçlerde konuşulan İslamcılık düşüncesi de bir ideoloji oluşturmaktan ziyade zaman içinde hurafelerle en azından halk nazarında aslından uzaklaştırılmış İslami yaklaşımların yanlışlığının giderilmesi, İslam'ın sadece ahirete değil dünyaya bakan hükümleri de içerdiğine yönelik doğru algıyı hem topluma hem de dönemin Batıcı zihniyetine yerleştirmeyi hedeflemiştir.⁶³

Cumhuriyet modernleşmesinde ise aydın sınıfıyla resmî ideolojinin dirsek teması kurarak gerçekleştirdiği ulus-devlet projesine uygun bir üst kimlik oluşturma siyaseti izlenmiştir. Bu doğrultuda laik ve seküler bir toplum modeline entegre edilmeye çalışılan toplumsal yapı, gündelik hayat pratiklerinden eğitim ve sanata kadar yeniden düzenlenmiştir. Kemalist devrimlerle netleştirilen laik, çağdaş, Cumhuriyet ilkelerine bağlı bir Türk kimliği tanımlanması devlet eliyle meşrulaştırılmıştır. Farklı kimlik talepleri ise resmi söylemin dışında tutulmuş, ulus devletin bekasının önünde tehlike görülmüştür. Manevi mayası İslam'la yoğrulan Osmanlı bakiyesinin kültürel iklimini teneffüs edemeyen Türk halkı, bu süreçte kendi kodlarından uzaklaştırılarak Batılı normlarla şekillenmiş bir ulus kimliğini üzerine giymek durumunda kalmıştır. Fotoğrafa girmeyen dindar, muhafazakâr kimliklerin siyasi ve kamusal alanda tanınma çabaları sancılı süreçlerini devam ettirmiştir.

80'ler, moderniteyle birlikte geç modernite ve postmodernitenin birbirini beslediği yeni toplum modelinde küreselleşme, bilgi-iktidar, din-etnitize kavramları etrafında kimlik siyasetlerine sahne olur. Bunun sonucunda ulus kimlik anlayışı kırılmaya uğrar. İdeallerin yerini bireysel hazlara, tüketim coşkuluğuna bıraktığı günlere doğru gidilir. Teknolojinin gelişmesi, kitle iletişim araçlarıyla bilginin kısa zamanda bütün dünyaya yayılmasıyla insanlar arasında fiziksel engeller ve zamansal uzaklıklar ortadan kalkar. Küreselleşme denilen bu yeni sistem dünyayı küçük bir köye

⁶³ Hulusi Şentürk, **İslamcılık, Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset**, Çıra Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2015, s.20.

dönüştürmeye adaydır. Mekânın haritasının çıkarılmasından, haritalardan mekânın çıkarılmasına⁶⁴ geçilen bir döneme girilmiştir. Böylece kültürel farklılıkların muğlaklaştığı ulus, millet, kültür ve geleneğin sorgulamaya açıldığı yeni bir kimlik siyaseti güdülmeye başlanır. Ayrıca Sovyetlerin dağılması, 11 Eylül terörü gibi olayların dünyadaki güç dengelerini değiştirmesiyle de kolektif bir amaç uğrunda var olan kimliklerde yapısal dönüşümler yaşanır. İdeolojik yıkımlardan açılan boşluklara dolan feminizm, eşcinsellik, cemaatleşme ve etnitize gibi oluşumlar küresel ölçekte tanınma arzusu içinde olurlar. Batı kaynaklı gelişen bu kimlik eğilimleri hızla Batı dışı toplumlara da yayılır.

Modernizmle postmodernizmi neredeyse birlikte yaşayan Türk toplumu bir taraftan kendi iç siyasetinde 12 Eylül 1980 darbesiyle uğraşırken diğer taraftan dünyadaki gelişmelere de kulağını tıkamamıştır. Siyasi ve ideolojik kırımlar, küreselleşme ve kapitalizmle büyüyen popülizm ve liberal politikalar Türkiye'nin siyasi ve kültürel atmosferini beslemiştir. Türkiye bu anlamda yeni bir toplumsal değişimin eşiğine gelmiştir.

1980 sonrası Türkiye'sinde farklı kültürel kimlik taleplerin ortaya çıkması Cumhuriyet'le birlikte oluşturulan Türkiye modelinin ötesinde seyredir. Cumhuriyet'in Kemalist politikalarının seküler bir ulus devlet ideolojisinin yansıması olan tek bir kimlik modeli vardır. Diğer bütün talepler siyasi iktidarların eliyle ötekileştirilerek kültürel ve siyasi arenanın dışında kalmıştır. Kültürel kimliklerdeki bu meşruiyet krizi 80'lerde cereyan eden küresel ve ulusal gelişmelerle kendilerine meşru zeminler bulmaya başlamışlardır. Önce 12 Eylül 1980 darbesi altında hareket alanı daralan ideolojik, politik ve entelektüel kimliklerin bir aidiyet ve yabancılaşma problemleri yaşadıkları, kimliksel bastırılma dönemlerinden geçen bir Türkiye'yle karşılaşılır. 12 Eylül 1980 sabahında gerçekleşen askeri darbeye demokrasiye keskin kılıç vurularak söz bastırılmış, fikir susturulmuştur. Bu darbeye sağcı solcu ayırt etmeden toplumun her kesimi hedef alınmış, yüzlerce kitap, gazete yakılmış, gazeteciler, öğretim üyeleri, öğrenci ve öğretmenler fişlenmiş, kadın ve erkek yüzlerce insan işkenceye maruz kalmıştır. 1980 darbesinin etkisiyle meydana gelen olay ve

⁶⁴ Sibel Karaduman, "Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü", **Journal Of Yasar University**, 17(5), 2010, s.2891.

durumlar bir anlamda toplumun kültürel belleğinde yıkıcı ve kalıcı hasarlar da bırakmıştır.

Bu yıllar aynı zamanda neredeyse yeniden Cumhuriyet'in ilk ayarlarına dönülmeye çalışıldığı, farklı kimliklerin iktidar tarafından kontrol altında tutulmak istendiği dönemlerdir. Fakat darbenin etkilerinin devam ettiği birkaç yılın ardından seçimlerle başa gelen Özal hükümetinin küresel ve liberal politikalara entegrasyonu, kemikleşmiş ulusal kimlik temelli bakış açısı değişmeye başlar. Serbest piyasa ekonomisiyle ülke hızlı bir modernleşme sürecine girer. Holdingleşme, bankacılık sektörü para piyasalarını canlandırır. Köyden kente göç oranı artar. Ticaretle birlikte zenginleşme ve buna bağlı yeni yaşam standartları oluşur. Özel televizyon ve radyo kanallarının açılmasıyla halk popüler kültürle tanışır. Basın ve yayın organlarında artık gençlik, güzellik gibi görüntüye ve tüketime dayalı bir hayat tarzı belirir. Sivil toplum kuruluşlarının sayısı artarak farklı görüşler kamusal alanda temsil meşruiyeti kazanır. Bu bağlamda siyasal alan, ekonomik ve kültürel yaşam, devlet-toplum-birey ilişkilerinde yeni kimlik taleplerinin tanınmaları için alanlar açılır. Özellikle 1990'lerden sonra Türkiye'de kültürel kimlik talepleri artmış, var olan kimlikler sorgulanmaya açılmıştır. Dinsel, etnik, kültürel, cinsel, ideolojik ve benzeri ortaya çıkan kimlik talepleri kamusal alanda tanınma siyaseti güderek 80'lerden sonra Türkiye'yi siyasal ve kültürel anlamda dönüştüren ve yeniden kuran önemli güce sahip olmuşlardır.⁶⁵

Türkiye, 80'lerle girdiği bu yeni toplumsal değişim sürecinde modernizm eşiğinden atlamaya aday olmuştur. Tanzimat'tan beri aydınların elinde bir sorun haline getirilen kimlik meselesi aslında bir zihniyet değişimiyle birlikte doğan bir adaptasyon sorunu olarak gündemde kalmıştır. Dolayısıyla hem Osmanlı hem de Cumhuriyet modernleşmesi tek bir insan modeli üzerinde kafa yormuşlardır. Fakat 1980'lerden sonra kimlik sorunu birkaç boyutuyla tartışmaya açılmıştır. Küreselleşme, liberalizm, popülizm, kapitalizm, modernizm, postmodernizm gibi birbirinin sebebi ve sonucu olarak iç içe geçmiş kavram kargaşası içinde çok kültürlü, çok kimlikli bir yapı söz

⁶⁵ E. Fuat Keyman, "Sistem Kurucu ve Sistem Dönüştürücü Bir Toplumsal Gerçeklik Olarak Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek", Editör: G. Pultar, **Kimlikler Lütfen- Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili**, 1. Baskı, Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık ve İletişim A.Ş. Yayınları, 2009, s.51

konusudur artık. Kimliğin modern bakış açısıyla yeniden tanımları yapılır. Bireyin benlik ve egosunun merkeze alındığı, özgürlük çatısı altında toplanan kimlik, zamana ve şartlara göre yeniden şekillenebilen, değiştirilebilir ve çoğaltılabilir bir yapıya bürünmeye başlamıştır. Bu minvalde o günden sonra hızla çoğalan etnik, cinsel, dini, mesleki kimlikler kamusal alanda kendilerini inşa etme taleplerinde bulunmuştur. Kadın ve erkek kimliği mevcut toplumsal ve bireysel rollerini sorgulamaya açmış; feminist rüzgârlar, toplumsal cinsiyet rollerinin karşısında bir duruşla kadın ve erkek kimliklerinin yeniden inşa etme yoluna girmişlerdir. Bu durum kadın özelinde daha baskın hissedilmiştir. Aynı zamanda ideolojik kimliklerin darbelerin etkisiyle neredeyse silinmeye başladığı yerden İslamcı kimliğin sesi yükselmeye başlamıştır. İslami kimlik, Özal iktidarının açtığı özgürlük kapısından girerek, modern dünyanın sorunlarına getirdikleri çözümlerle hem siyasette hem de toplumsal hayatta kabullenilme yollarını aramıştır. Özellikle 90'ların başında üniversitelerde okuyan başörtülü kızların artması, ticaret sektöründe dindar iş adamlarının söz sahibi olmaya başlamaları, İslami medyanın ortaya çıkması ve siyaset kanalıyla da İslamcı düşüncenin kendini ifade imkânı bulmasıyla İslami kimlik, modern Türkiye projesinin içinde daha çok görünür olan fakat bir o kadar da ötekileştirilme çabaları devam eden sancılı süreçlerden geçmiştir.

80'ler Türkiye'si, 90'larda belirginleşen ve bugün sonuçlarını daha net gördüğümüz toplumsal değişimin adresidir. Türkiye artık topyekûn bir modern kimlik oluşturma yolundadır. 70'lerin iştahlı sosyalist kimliklerin, Cumhuriyet projesinin toplumsal hafızayı yeniden üretmeye çalıştığı ulus kimliklerin yerini kültürel kimlikler almaya başlar. Siyasi baskılarla vitrinlerin ışıltısı⁶⁶ arasında yükselen kültürel kimlikler, kamusal alanda bireysel tercihlerine vurgu yapmaya başlarlar. Aynı zamanda küreselleşme ve popüleritenin kamusal alana nüfuz etmesiyle bu bireysellik taleplerinin özgürlük ve farklılık adı altında söze dökülerek bir haz ve tüketim patlamasına dönüşmeye başladığı yıllardır 80'ler. Kimlik, artık Türk toplumunda da büyük söylemlerin ötesinde modern kültür endüstrisinin bir parçası olma yolunda da ilerlemektedir.

⁶⁶ Nurdan Gürbilek, **Vitrinde Yaşamak**, 7. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s.11

Roman-Kimlik İlişkisi Bağlamında Türk Romanının Seyri

Her medeniyetin kendi özünü, bakış açısını ve devamlılığını oluşturan dinamikler arasında sanat eserleri önemli bir yerdedir. Bütün sanat dalları gibi edebiyatın mayası da ait olduğu medeniyetin özünden süzülen değer ve estetik algısından müteşekkildir. Edebiyat, edebi türler aracılığıyla içinden çıktığı toplumun yaşama kabulleri, dünya algısını yansıtan bir gözlükle biçimlenir. Bu gözlük hem edebi türlerin kendisine hem okura hem de ait olduğu topluma bir idrak biçimi ve bir bakış açısı sunar.⁶⁷

Roman, Batı'nın burjuva kültürü içinde var olan, kapitalizmle birlikte büyüyen bir edebi tür olurken aynı zamanda bir dünya algısının zeminine de yerleşmiştir. Romanı başlangıcından beri bir ifşa üzerine kurulduğunu belirten Meriç'e göre romanın yaraları iyileştirmek gibi bir gayesi olmayıp hatta onları daha da derinleştirerek teşhir etme amacı vardır.⁶⁸ Stendhal'ın roman için söylediği topluma tutulan ayna söyleminin arkasında yatan fikir, tedaviden çok göstermeye odaklı bir anlayışın, Meriç'in ifadesiyle bu teşhirin bir edebi tür üzerinden dillendirilmesidir. Roman sayesinde okur, başka hayatlardan haberdar olur, başka evlere konuk olur, mahreme şahitlik eder. Böylelikle hayatın kendisini yansıttığı tezinden yola çıkan roman, toplum üzerindeki değiştirici ve dönüştürücü etkisiyle hayat yapıcı bir hüviyete de bürünür.

Romanın Türk toplumuyla tanışması bir haberdar oluşla ve hayatı başka bir hakikat gözlüğüyle idrak edişle gerçekleşir. Diğer bir deyişle roman, Türk toplumuna başka hayatların kapılarını açan anahtarlardan biridir.

19. yüzyılda Tanpınar'ın deyişle toplumsal değişimin eşiğinde kalan Türk toplumu önce devlet ve aydınlar tarafından bu değişime hayranlık ve bir o kadar da şüphe duyulduğu bir dönemden geçer. Değişimin kaçınılmaz olduğunu düşünen ve bunun dozuyla ilgili kafa yoran aydınların moderniteye karşı boynu kıldan inceyken bir kısım aydın grubu ise muhalif çizgide durmaktadır. İki yol tutuş arasında paradoks yaşayan Türk aydını eşikteki halini devam ettirmenin bunalımıyla baş başadır.

⁶⁷ M. Fatih Andı, **İnce Ayar Hassas Miyar**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2020, s.34.

⁶⁸ Cemil Meriç, **Bu Ülke**, 50. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.121.

Tanzimat aydınları Batı dillerini bilmeyi, Batılı pratik yaşamın yüzeysel uygulayıcısı olmayı bir üstünlük olarak görmüştür. Dolayısıyla Batı'nın hangi tarihsel, toplumsal ve ekonomik koşullar sonucunda bu noktaya ulaştığını göz ardı etmişlerdir. Gördükleri sonucu bağlamından kopuk bir şekilde yorumlayarak bir çözüm üretmenin yollarını aramışlardır. Toplumsal tabana yayılmayan bu girişimlerde Osmanlı aydınları için halkı eğitmek temel sorun olmuştur.⁶⁹

Yukarıdan aşağı başlayan bu değişim projesinde meydana gelen kimlik arayışı sanat ve edebiyatın kimliği ile ilgili sorgulamaları da beraberinde getirir. Kültürel hafızası İslam medeniyetinin yoğunlaştığı klasik şiirin yüzyıllardır yaşattığı gelenek, yeni bir kimlik arayışına giren Tanzimat sanatçılarının eleştiri zeminine oturur. Şinasi'nin pozitivistin büyümesine kapılıp yazdığı münacatıyla beslenen Namık Kemal, klasik şiirin diline ve duygu dünyasına açtığı ateşle edebiyatın da kimliğinin değişmesi gerektiğinin savunucularından olur.

Toplumsal hayata yayılan asıl modern dalga ise romanla başlamıştır.⁷⁰ Türk romanının serüveni Batılılaşmanın bir parçası, bir medeniyet değişimi ve buna bağlı kimlik krizlerinin arasında ortaya çıkar. Tanzimat aydınları romanı medenileşmenin bir temsili olarak görmüş, geleneksel anlatıları roman karşısında basit, kaba ve çocukça bulmuşlardır. N. Kemal, Celal Mukaddimesi'nde geleneksel hikâyelerin elle tutulur üç beş taneyi geçmediğini, bunların tılsımlı, büyülü kocakarı masallarına benzediğini ileri sürerken romana medeniyet asrının övünme bedeli sıfatını yakıştırmıştır.⁷¹ Roman bu anlamda çağdaş uygarlığın bir gereği ve aynı zamanda Türk toplumunu bu uygarlığa ulaştıran araçlardan biri sayılmıştır.⁷² Dolayısıyla Tanzimat sanatçılarının elinde roman hem edebiyat yoluyla Batılılaşmak hem de Batılılaşarak edebiyata bu yönde Batılı bir kimlik kazandırmak misyonunu üstlenmiştir.

⁶⁹ Berna Moran, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1**, 30. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s.15-17.

⁷⁰ Işık Yanar, "Türk Edebiyatında Muhalefetin Doğası", **Hece: Hayat-Edebiyat-Siyaset Özel Sayısı**, 8, 2014, s.124.

⁷¹ Kazım Yetiş, **Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları**, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1980-2000 Arası Türk Romanında Baba Figürünün Toplumsal, 1989, s.347-348.

⁷² Moran, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1**, s.18.

İlk Türk romanı Taaşuk-ı Talat ve Fıtnat'ın irdelediği görücü usulü evlilik eleştirisi moderne atılan önemli bir ilmdir. Bundan sonra Türk romanı ve okuyucusunun karşısına iki karşıtlık çıkar: Doğu-Batı. Hayran olunan Batı karşısında hangi boyutlarıyla Doğulu ve Batılı bir toplum modeli tasavvur edildiği bir medeniyet krizini de doğurur. Türk romanı bu yönüyle mevcut kültürel kimliği eksik ve kusurlu görerek Batı merkezli bir bakışla yeni bir kimlik modeli sunar. Kimlik, artık geleneğin sorgulandığı bir zeminde modern formlarla yeniden inşa sürecine girer. Felatun Bey ve Rakım Efendi'de zengin, mirasyedi, züppe tipi olan Felatun'a muhalif olan Ahmet Mithat Efendi, çalışkan, disiplinli, üretken, merhametli bir insanda prototipleştirdiği Rakım'ı bir kimlik olarak Türk toplumunun önüne çıkarır. Fakat bu kimliğin gelenek ve modern arasında tam olarak nerede durduğu muğlaktır. Yazar, modernden anladığı çalışma ve para kazanmaya dönük özellikleri Rakım'ın şahsında olumlamişken, kültürel ve geleneksel vurgulara pek yer vermez. Sadece çalışmaya endeksli bir makine izlenimi veren Rakım'ın ahlaki zaafı da yazar tarafından gizlenir ya da "O kadar da olsun." düşüncesiyle mazur görülür.

Cumhuriyet'i takip eden yıllarda roman üzerinden yürütülen ulus-kimlik politikaları Osmanlı bakiyesinden giderek uzaklaşan bir toplum inşasını hedeflemiştir. Özellikle ilk dönem Cumhuriyet romanlarının birçoğunda laik, seküler Türk toplumunun siyasi ve kültürel haritası çizilir. Ankara romanının üç serisinde Selma'nın arayışlarında Türk aydınının bu yolda kat ettiği mesafede kültürel hafızasının giderek silindiği gözlemlenir. Yolculuk nihayetinde Batılı, çağdaş kültürle oluşmuş bir Türk kimliği inşasıyla taçlanır. Bu taçlanış otoritenin gücünü/haklılığını gösterebilmek için sunulan argümandır. Çünkü Batı merkezli ulus-kimlik Anadolu insanının zihinsel ve hayat pratiklerinde derinliği olmayan bir belleğe sahiptir. Bu sebepten Cumhuriyet romanlarında ulus kimlik tezini pekiştirmek için Anadolu insanı cahil, yobaz ve gayri medeni gibi sıfatlarla kuşatılarak dikte edilen Türk kimliğini omuzlarında taşıyacak Cumhuriyet kuşağı yetiştirme amacı güdülür.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında yazılan tezli romanların, dışında bireyin iç dünyasına yönelen yazarların elinde Doğu-Batı meselesi bir kriz olarak sorgulanmaya devam eder. Ahmet Hamdi Tanpınar, bu yönde sekülerleşen ve kültürel bağlamından kopartılarak düzenlenen modern mekânların gelenekle olan bağı yeniden

hissetmenin yollarını arar. Mekânın bozulan ruhunu Doğu-Batı arasında kalmış Türk insanının ruhuyla bütünleştirerek Mümtaz'ın şahsında medeniyet krizinin doğurduğu bir kimlik sorunu olarak ortaya koyar. Fakat Tanpınar'ın meselelere getirdiği ya da getiremediği çözümler hem bir aydın hem de Türk kimliğinin içine düştüğü kültürel çıkmazın boyutlarını vermektedir. Tanzimat'ta yerleşen hayranlık ve ön kabullenme biçimi Türk aydınının şuur altında yaşamaya devam etmektedir. Buna bağlı olarak modernliği sürdürmenin mecburiyeti içinde hiçbir zaman tam anlamıyla modern olamayan ama kadim tarihinden de uzak düşmüş bir kimliğin ıstırapları Huzur romanının bugüne değen ana mesajları arasındadır.

Modernizm ve kapitalizme muhalefet geliştiren sol düşünce, roman yazınında uzun yıllar hâkim güç olurken romanlarda teklif ettiği kimlik, üretim ilişkileri, sınıfsal çatışmalar üzerinden kurgulanmıştır. Romanın dayandığı Marksist ideoloji zeminine Anadolu insanının sorunları yerli bakışın ötesinde ekonomik ve sınıfsal boyutlarıyla yer alır. Dolayısıyla toplumsal yapıyı oluşturan kültürel ve geleneksel birikim yine göz ardı edilmiştir. Her ne kadar kapitalizme muhalif bir duruş sergilense de kapitalizmden beslenerek varlığını devam ettiren sol düşünce, ayrıca inkılaplarla kendine yol açan Batılı formların açtığı yoldan ilerlemiştir.⁷³ Sol aydınların 90'lardan sonra Kemalizm'e bağlanmalarının altında yatan bir gerçeklerden biri de budur. Bu durum sol düşüncenin romanlar aracılığıyla yürüttüğü kimlik politikalarının ideolojik bir mücadelenin yanında Batı merkezli modernliğin başka bir boyutunu ortaya çıkarmaktadır. Cumhuriyet rejimine muhalif bir çizgide durmuş gibi görünen sosyalist bakışlı romanlar, bu yönleriyle rejimle kültürel hafızanın reddiyesi çatısı altında birleşmiştir. Böylece modern kimlik gizli bir bellek olarak Türk romanının ana omurgasını oluşturmaya devam etmiştir.

1980 sonrasında Türk toplumunun yaşadığı siyasi ve kültürel değişimlerden roman hem yapısal hem de tematik olarak etkilenir. Roman, bir edebi tür olarak geleneksel yapısının dışına çıkar. Zaman, mekân, anlatıcı ve romanın özünü oluşturan birey, modern romanın akışında muğlaklaşmaya başlar. Modernizmin postuna oturan, onun devamı gibi olup bir yandan da karşısında duran parçalı yapı olan postmodernizm

⁷³ Yanar, a.e., s.125.

ise modern romanın kırdığı klasik yapıyı parçalayarak yazma ediminin kendisini bir oyuna dönüştürme gayretine girer. Bütünün parçalanışı, çoğulculuk, kısacası her türlü anlamın kimliğini kaybetmesi üzerine kurulmuştur postmodernizm. Böylece 80 sonrasında tarihi, fantastik, polisiye, erotik-pornografik, suç ve suçluluk, cinsellik, homoseksüellik gibi temalar da romanın önüne açılan yeni bir pencere olur.

1980-2000 arası Türk romanında kimlik meselesi romancıların elinde toplumun üst belleğini inşa eden kolektif görünümünden çıkararak modern ve küresel ölçekte beslenen birçok farklı talepleriyle irdelenir. Ulus kimlik, modern ve çağdaş Türk kimliği, sosyalist kimlik gibi ideolojik alt yapı hem 12 Eylül 1980 darbesi hem de ardından gelen küresel politikalarla zayıflar. Dolayısıyla 80 sonrası romanın mecrasında tarihselcilik, kentleşme, ideolojik kimlik bunalımı, kadın erkek eşitliği, toplumsal cinsiyet penceresinden kültür ve geleneği eleştiri, İslami söylemler yer almaya başlar.⁷⁴ Bu kurgu çeşitliliğinde sol ideolojinin öz eleştiri, edilgenlik ve apolitikleşme sorunları dönemin sol yazınında merkezde kalarak aydın kimliğinin yaşadığı yabancılaşma sorununa dikkat çekilmiştir. Modern romanın imkanlarının kullanıldığı bu tür anlatılar bir çeşit sayıklama izlenimi de verir.

Diğer yandan Türkiye'nin girdiği hızlı toplumsal değişimle birlikte sesi daha gür çıkmaya başlayan feminist düşünce ekseninde, dönemin romanlarında bireysel özgürlükler ve toplumsal cinsiyet temelli yaklaşımlarla konuşmaya başlayan kadın ve erkek kimliği gelenek ve modernlik çatışması arasında modernden yana yeniden tanımlanmaya çalışılır. Fakat bu tanımlar daha çok kadın etrafında toplanarak 1980 sonrasında kamusal ve özel alanda yeni bir kadın kimliği tekliflerine pencere açar.

Toplum olarak kimlik arayışlarının hızlandığı 80'lerde, roman da kendi kimliğini arar. Türk edebiyatı sahnesine girdiği andan itibaren büyük misyonlar yüklenerek geldiği ideolojik taşıyıcılığın uzaklaşan roman, bu sefer popüler kültürün mecrasına girer. Popüler romanlarda bir kimlik sorunsalından ziyade günlük ve okunması kolay, çabuk tüketime dayalı bir anlayış gözetilmekle birlikte özellikle İslami kimliğin sesi de büyük ölçüde popüler roman mecrasında yükselir. İslami

⁷⁴ Mediha Göbenli, "1980 Sonrası Türkiye'de Roman", (Çevrimiçi: <https://www.insanokur.org/1980-sonrasi-turkiyede-roman-doc-dr-mediha-gobenli/>), Erişim Tarihi: 08.12.2021.

düşüncenin akıp giden modern ve seküler hayata verdikleri cevaplar ve bu yönde inşa etmek istedikleri Müslüman/muhafazakâr kimlikler, İslamcı yazarların kaleminden çeşitli tekliflerle okura sunulur.

Dolayısıyla 1980-2000 arası Türk romanına, kimlik meselesi Türkiye'nin sosyal ve siyasi konjonktürüne bağlı olarak yansımıştır. Fakat bu romanların omurgasını ne Cumhuriyet ideolojisinin ulus devlet kimliği ne de sosyalizmin penceresinden bakan bir ideolojik kimlik oluşturur. Bu yönüyle 80'lerin modernleşmesine bağlı olarak gündeme gelen yeni kamusal alanlarda, bir üst kimlik olarak inşa edilen kolektif kimlikler yerine bireysel özgürlük ve farklılıkların sesi dillendirildiği için romanlar da tek bir kimliğin değil çok sesli, çok kültürlü kimliklerin söylem alanı olmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TOPLUMSAL CİNSİYET VE KİMLİK

Toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyet rolleri, Türkiye’de son yılların birçok alanda konuşulan ve tartışılan kavramlarıdır. 2000’lerden sonra siyaset ve sivil toplum düzleminde toplumsal cinsiyet eşitliğinin gerçekleştirilmesi, gündelik yaşamda kadın ve erkeğin bu anlayışa uygun biçimde davranış geliştirmesi yönünde somut çalışmalar yapılmıştır. Bununla beraber toplumsal cinsiyet meselesinin zihni oluşum sürecinin hazırladığı bir entelektüel birikim vardır. 80’li yıllardan itibaren bireysel özgürlük düşüncesinin ve feminist hareketlerin medya iletişim kanallarıyla daha fazla görünür olması, toplumda özellikle kadınlığa dair kültürel arka planı sorgulamaya açar. 80-2000 arası bu yönde bugüne ilmek atan değişimlerin ve kimliklerin tanınma taleplerinin başladığı bir dönem olarak her şeyden biraz ve bir o kadar da problemlili görünen bir vitrin niteliği taşımaktadır. Bu dönemde toplumsal cinsiyet konusu romanlarda feminist söylemlerin zemininde geleneksel toplum yapısının kadın ve erkeğe yüklediği rollerle çatışma içinde ele alınmıştır. Meselenin yoğunlukla kadın merkezinde kilitlendiği romanlar, daha arka planda erkeklik ve eşcinsellik konularına da yer vermesiyle 2000’li yıllardan sonra yönü ve ivmesi farklı boyutlar alan kimlik inşalarını hazırlamıştır. Bu sebepten toplumsal cinsiyet kavramını bütün boyutlarıyla tartışmaya ihtiyaç duymadık ve konuyu romanlara yansıyan kısımları haiz olacak ana hatlarıyla ele aldık. Çalışmanın bu bölümünde toplumsal cinsiyet kavramına yaklaşımlarla ilgili genel bir bakış açısı verilirken toplumsal cinsiyet konusunun 1980-2000 yılları arasındaki yansımalarına dikkat çekilecek ve dönemin romanları ışığında talep edilen yeni kimlik politikaları ve bunların doğurduğu problemler irdelenecektir. Buradaki amacımız tartışmaların 1980-2000 arası başlayan ve yeni kimlikler inşa etme sürecindeki etkisini ortaya koymak olacaktır.

Avrupa’daki kadın hareketleriyle şekillenen toplumsal cinsiyet kavramı içerik, kapsam ve işlevselliği yönünden birçok merhale geçirmiştir. Kadınlık ve erkeklik

olgusu toplumsal kabullerin sınırlarıyla çizilen rollerinin dışında yeniden kurgulanmış, iki cinsiyet arasındaki farklar kimi zaman muğlaklaşmış, son kertede cinsiyetin de seçilebilen, özgür ve performatif bir alan olduğu noktasına kadar gelinmiştir. O halde toplumsal cinsiyet meselesinin çıkış ve adlandırma aşamalarına ana hatlarıyla bakmak faydalı olacaktır.

Her insan yaratılıştan gelen bir cinsiyetle ve buna bağlı belli yetenek ve yatkınlıklara sahip fitrî özellikleriyle doğar. Bu nedenle cinsiyet, insan tabiatının en önemli özelliğidir. Duygu, düşünce ve davranışların açığa çıkarılmasında her iki cins de kendi cinsiyetine has reflekslere sahiptir. Yaradılışa ait bu farklılıklar kadın ya da erkeğe birbirini tamamlayıcı bir yol haritası hazırlar. Diğer yandan toplumların dini inanışları, kültür ve gelenekleri kadın ve erkeğin toplumsal hayattaki rollerinde etkili olmuştur. Örneğin çocukken oynanan oyunlar, davranış şekilleri, anne, baba ve eş olmanın getirdiği sorumluluklar gibi pek çok durumda bu toplumsal değerlerin belirleyiciliği vardır. Böylece bir toplumda tutum ve davranışlarda ortak özellikler gösteren kadın ve erkek görünümleri ortaya çıkar.

Batı’da yirminci yüzyılın ikinci yarısında cinsiyetin verili değil, kültürel değerlerin ürettiği sonradan edinilmiş bir yapı olduğu, kadın ve erkeğin sınırlarının kadınlık ve erkeklik normları içinde toplum tarafından belirlendiği ve cinsiyetin artık toplumsal ve kültürel bir görünüm kazandığına yönelik eleştirel tartışmalar başlar. Çıkış noktasını kadın ve erkeğin toplumsal rollerinde eşit olmadığı, ataerkil yapının yüzyıllardır kadını baskılayarak sadece doğurmaya ve erkeğe hizmet odaklı kurguladığı tezi oluşturur. Daha çok kadın özelinde süren bu tartışmalardan ortaya “toplumsal cinsiyet” kavramı çıkar. Buna göre kadın ve erkek arasındaki toplumsal ve kültürel farklılıkların tümünü kapsayan, ait olduğu toplumun kültürel otoritesi tarafından denetlenerek sabitlenen normlar “toplumsal cinsiyet” olarak adlandırılır. Bu tanım daha sonra sembolik düzeyde erkeklik ve kadınlığa dair kültür kalıplarına, cinsiyetin kadın ve erkekte sınırlı tek biçimli görünümüne, yapısal düzeyde ise cinsiyet farklılıklarına dayalı ortaya çıkan iş bölümüne eleştirel yaklaşımlar getirecek şekilde genişlemiştir.⁷⁵ Modernleşme ve küreselleşmeyle yaşanan teknolojik

⁷⁵ Aydın Yılmaz ve E. Sare, “Cinsiyet Eşitliği ve Adalet Perspektifinden Türkiye’de Kadının Siyasal Alana Katılımı”, **Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi**, 1(1), (Çevrimiçi:

gelişmeler, kırsaldan kent yaşamına göçle birlikte bilginin ve kültürler arası etkileşimin artması, geleneksel değerleri daha fazla sorgulamaya açmış, toplumsal cinsiyet kavramına yönelik tartışmalar sıcak gündem olarak sosyal ve siyasal zemindeki yerini korumuştur.

Cinsiyet ve kimlik politikalarına yön veren toplumsal cinsiyet (gender) kavramı sosyoloji, sosyal-psikoloji, psikoloji, psikanalitik gibi pek çok disiplinin günümüze kadar getirdiği tartışmalarının odağında olmuştur. 1949’da Simone de Beauvoir’ın “İkinci cins: Kadın” adlı kitabında “kadın doğulmaz, kadın olunur” şeklinde ifade ettiği kadınlığın toplumsal süreçle ilişkili bir durum olduğuna dair uyanış, 1968’de Robert Stoller’in “Sex and Gender” (Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet) kitabıyla araştırmaya açılır. Stoller, çalışmasında toplumsal cinsiyet kavramını ilk defa kullanarak kadınlık ve erkeklik rollerinin toplum içinde nasıl kazanıldığına dikkatleri çekmiştir. Kavram daha sonra Ann Oakley tarafından sosyoloji alanına dâhil edilmiştir.⁷⁶

Bu gelişmelerle paralel ilerleyen feminist hareketler, toplumsal cinsiyet çalışmalarına yön veren önemli bir faktördür. “Kadın ve erkek arasındaki farkları oluşturan sebepler biyolojik mi yoksa toplumsal mıdır?”, “Neden evde ve çocuk bakan taraf kadınlar erkeğin dışarıda para kazanması gerekmektedir? Hemşirelik, öğretmenlik gibi mesleklerin kadına, yöneticilik ya da fiziksel güç gerektiren mesleklerin erkeğe yakıştırılması kadın ve erkeğe verilen toplumsal özelliklerden mi kaynaklanmaktadır?” gibi soruların ortaya çıkardığı “Toplumsal cinsiyet verili bir şey midir, yoksa bir kader midir? Toplumsal cinsiyet bir inşa mıdır? Bu durumda beden faktörü nedir?” gibi yeni sorularla açılanan yaklaşımlara sahne olur. Yapılan araştırmalarda⁷⁷ ilk olarak cinsiyetlerin biyolojik farklılıklarına yapılan vurguyu, ikinci aşamada cinsiyet rollerinin kadını birey olarak algılamadığına yönelik çalışmalar takip etmiştir. Üçüncü aşamada ise toplumsal cinsiyetin sınıflı ve ataerkil

<http://kadinrastirmalari.kadem.org.tr/cinsiyet-esitligi-ve-adalet-perspektifinden-turkiyede-kadinin-siyasal-alana-katilimi/>), Erişim Tarihi: 29.04.2021.

⁷⁶ Sinay Avşar, “Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Tarihsel Rollerini Yitiren Erkekliğin Çöküşü: Küllerinden Yeni Erkek”liğin Doğuşu”, *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 2017, s.226.

⁷⁷ Yıldız Ecevit ve Nadide Karkıner, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, 1. Baskı, Eskişehir, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2307, 2011, s.4.

bir sistemin oluşturduğu roller bütünü olduğu tespitinden yola çıkılarak sorunlar ve çözümler üzerine kafa yorulmuştur. Bu aşamada ataerkil iktidarın bedene yönelik politikalarının bedensel hazları sınırlayarak toplumsal cinsiyetli kimlikleri daralttığı görüşü de yaygınlık kazanmıştır.

Toplumsal cinsiyet kavramıyla ilgili en genel yargı, cinsiyetin (sex) sadece yaratılışla ilgili biyolojik bir durum olmadığı, kadın ve erkek olmanın aynı zamanda toplumsal ve kültürel inşa sonucunda gerçekleştiği şeklindedir. Buna göre; cinsiyet (sex), bireyin biyolojik cinsiyetine dayalı olarak belirlenen bir demografik bir kategoridir. Toplumsal cinsiyet (gender) ise kadın ya da erkek olmaya toplumun yüklediği anlamlar bütünüdür.⁷⁸ Kişi, dişi ya da erkek olarak doğduktan sonra biyolojik yapısıyla ilişkili bir şekilde yaşadığı toplumun kültürel özelliklerine göre yetiştirilerek bir temsil gücüne sahip olur. Kadın ya da erkek denildiğinde gözümüzde canlandırdığımız fotoğraf bu özellikleri yansıtır. Dolayısıyla kadın ya da erkek olmak cinsiyetle ilgiliyken, kadın(sı)lık ya da erkek(sı)lık toplumsal zeminle ilgilidir. Buna göre kişi, doğumundan itibaren giydiği kıyafetlerden, oynadığı oyunlara, tutum ve davranışlarından, kullandığı kelimelere kadar mensup olduğu ırkın, milletin, dinin ve ailenin kadınlık ya da erkeklik normlarına göre yetiştirilir.⁷⁹

Böylece biyolojik cinsiyet, sosyo-kültürel bir inşa sürecinden geçerek toplumsal cinsiyet kimliğini oluşturur. Erkeklerin fiziksel olarak kadınlardan güçlü olduğu, kadınların çocuk doğurdukları için evde, erkeklerin bu fiziksel özelliklerden dolayı evi geçindirmek için dışarıda bulunması gerektiği bu ölçütlerden bazılarıdır. Hatta yapılan zekâ testlerinde erkeklerin matematik, fizik, kimya gibi fen bilimlerine, kadınların ise dil ve edebiyat alanlarına yatkınlığının olduğu görüşü kanıtlanmaya çalışılmıştır.⁸⁰ Cinsiyet farklılıklarının biyolojiye bağlanması çoğu zaman erkek üstünlüğünün kabulü anlamına gelmiştir. Freud'un "Anatomi kaderdir." ilkesi "Biyoloji kaderdir." ilkesine dönüşmüştür.⁸¹ Kadına, kamusal hayata açıldığı

⁷⁸ Y. Zehra Dökmen, **Toplumsal Cinsiyet, Sosyal Psikolojik Açıklamalar**, 6. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2015, s.20

⁷⁹ Tina Chanter, **Toplumsal Cinsiyet**, Çeviren: M. Erguvan, 1. Baskı, Ankara, Ayrıntı Basımevi, 2019, s.16.

⁸⁰ Vehbi Bayhan, "Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet", **Doğu Batı**, 63, 2013, s.154.

⁸¹ Dökmen, **a.e.**, s.52.

dönemlerde bile uzun zaman biyolojik farklılıklar gerekçesiyle görünür olmayan daha alt kademelerde görevler verilmiştir.

Kültür ve gelenekte erkek çocuk sahibi olma isteği, erkek çocuklarının sünnet merasimi, aynı davranışa toplumdaki aksin davranışı sergileyenin erkek ya da kız olmasına göre aldığı tepki gibi birçok örnek toplumsal cinsiyet ve kültür ilişkisini ortaya koyan faktörlerdendir. Her iki cins de çocukluktan itibaren ait oldukları toplumun kodlarına uygun davranışlar beklenerek yetiştirilmektedir.

Cinsiyet rollerinin dağılımı toplumsal bir yapıda oluştuğuna göre toplumsal cinsiyet de çağdan çağa, toplumdan topluma farklılık gösteren, aynı toplum içinde bile yaşanan kültürel değişimlerle dinamikleri sorgulanan hareketli bir durum içindedir. 19. yüzyılla birlikte erken feminist hareketlerinin cinsiyet ayrımına yaptığı itirazlarla başlayan, 1960'lardan itibaren yerleşik kültürel edimlerin cinsiyet rolleri üzerindeki baskısının kalkmasına ve cinsiyetin nasıl olman gerektiği değil senin kendini nasıl hissettiğinle ilgili bir şey olduğuna doğru geçirdiği evreler, toplumsal cinsiyet kavramının dinamiklerini oluşturmaktadır.⁸²

1960'larda başlayan ikinci dalga feminist hareket, özgürlük temasından yola çıkmış, annelik ve ev ile özdeşleşen öğrenilmiş kadın rolünün, erkek iktidarın baskısı altında ezilerek kendi kimliğini bulamadığı görüşleri etrafında bedeniyle, kamusal alandaki işleviyle özgür bir kadın inşası üzerinden toplumsal cinsiyet kavramını ele almıştır. Simone de Bevaouir'in 1949 yılında yayımladığı "İkinci Cins: Kadın" adlı eserinde yer verdiği "Kadın doğulmaz, kadın olunur." ifadesi toplumsal cinsiyetin kadın eksenli çıkış noktası olarak kabul edilmiştir.⁸³ Bevaouir, kadının toplumsal cinsiyetinden bütün bir uygarlığı sorumlu tutarak başladığı kitabında kadının dramatik varoluşunun hikâyesini anlatır. Bevaouir, kadının varoluş hikâyesinin başından beri toplum tarafından öteki olarak kurgulandığını göstermeye çalışır. Ona göre toplumsal algı, güç ve iktidarı erkekte, edilgenlik ve itaati kadında toplamıştır. Kadının hamilelik, emzirme gibi bazı dişil özellikler Bevaouir'in kitabının başında belirttiği "kadın olma"

⁸² Toplumsal cinsiyet kavramı kabul gören bu en yaygın yargısıyla birlikte toplumsal cinsiyetin nasıl gerçekleştiğine dair biyolojik, bilişsel ve sosyal yaklaşımlı kuramlar geliştirilmiştir. Bkz: Dökmen, **a.g.e.**, s.92

⁸³ Simode de Beauvoir, **Kadın Nedir? İkinci Cins**, Çeviri: O. Suda, Bursa, Ekin Basımevi, 1972, s.168.

durumuna katılma sürecidir. Bütün bu özellikleriyle kadına “ebedi dişilik” miti⁸⁴ yüklenmiştir. Bir yandan koruyucu melek, bir yandan günahın sembolü olan bu çelişik durum karşısında kadın kendini hep öteki hisseden bir varlığa dönüşmüş, toplum tarafından erkeğin arkasına atılarak “ikinci cins” olmuştur.

Buraya kadar değindiğimiz toplumsal cinsiyet rollerinin dağılımı tartışmalarında cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin birbirinden ayrı mefhumlar olduğu noktasındaki ortak kanaatleri açıklamaya çalışılırken toplumsal cinsiyetin son kertede kadın kimliğinde odaklandığı dikkati çeker. Fakat Judith Butler’in 1990 yılında yayımladığı “Cinsiyet Belası” adlı yapıtındaki tespitler, toplumsal cinsiyetin erilliğe ve dişiliğe hapsedilmesinin bir kader olmadığı yönünde bedeni, cinsiyeti ve kimlikleri etkileyen önemli bir çıkış noktası olmuştur.

“1989 yılında asıl derdim feminist edebiyat kuramında çok yaygın olan heteroseksüel varsayımı eleştirmektir.” ifadesiyle başladığı kitabında toplumsal cinsiyetin heteroseksüel iktidar politikalarının kurallarını koyduğu bir dayatma içinde normatifleştiğini savunurken toplumsal cinsiyeti ele alan feminist kuramın da aynı iktidara hizmet ettiğini ileri sürer. Toplumsal cinsiyet konusunda ilk akla gelen isimlerden Beauvoir ve Irigaray gibi feministlerin kurama yaklaşım biçimlerindeki farklılıklardan yola çıkarak⁸⁵ mevcut feminist kuramların şimdiye kadar kadınların ezilmesi, eşitsizlik gibi konularla ataerkil yapı içerisinde şekil aldığını söyleyen Butler’a göre bu anlamda feminist siyaset, istikrarlı bir toplumsal cinsiyetli kimlik mefhumunu yitirmiştir. Bu sebepten yeni bir feminist siyaset biçiminin vakti gelmiştir.⁸⁶

Butler, toplumsal cinsiyetin performatif bir yapı olduğunu, dolayısıyla tek seferlik bir edim değil, kültürel olarak sürdürülen zamansal bir süreç olduğunu belirtir. “Kendimizde bir “iç” özellik sandığımız şey aslında, beklentiyle ve bazı bedensel eylemler üzerinden ürettiğimiz bir şeydir, en uç anlamıyla, doğallaştırılmış bedensel

⁸⁴ Emel Koç, “Simone De Beauvoir’ın ‘İkinci Cins’i: Öteki Olarak Kadın”, **Sobider Sosyal Bilimler Dergisi**, 2(4), 2015, s. 10.

⁸⁵ Irigaray, Beauvoir’ın “kadın cinsiyettir.” iddiasına karşı çıkararak kadının aslında ona atfedilen cinsiyet olmadığını, daha ziyade ötekilik kılığına bürünmüş eril cinsiyet olduğunu savunur. Bir başka deyişle kadınlar düşünilemeyen cinsiyeti tanımlar. Bkz: Judith, Butler, **Cinsiyet Belası**, 6. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2018, s. 61.

⁸⁶ Butler, **Cinsiyet Belası**, s.49.

hareketlerin halüsinogen etkisidir.”⁸⁷ Bu sözlerden hareketle transgender veya transeksüel, lezbiyen, gey, buch ve femme gibi kimliklerin iktidarın kadın ve erkeğe hapsettiği toplumsal cinsiyetliliğin öte tarafında kaldığını iddia eder.⁸⁸ Örneğin kişi kadın gibi giyinmiş bir erkek, erkek gibi giyinmiş bir kadın gördüğünü düşünüyorsa bu doğallaştırılmış bir kültürel çıkarımdır. Fakat toplumsal cinsiyet ne cinsiyetin doğal bir tezahürüdür ne de hiçbir insanın değiştiremeyeceği kültüre bir sabittir. Bu sebepten cinsiyetler morfoloji ve kuruluş itibarıyla ikiliymiş gibi görünse de toplumsal cinsiyetin ikiye sınırlı kalması için herhangi bir sebep yoktur. Ona göre cinsiyet de toplumsal cinsiyet gibi kültürel bir insanın ürünü olup aslında toplumsal cinsiyet ile cinsiyet arasında da bir fark yoktur.⁸⁹

Butler’a göre yukarıdaki yaklaşımların sonucu olarak bir toplumsal cinsiyet olma durumuna gelmek, zahmetli bir doğallaşma sürecidir. Bu da bedensel haz ve uzuvların toplumsal cinsiyetli anlamlar temelinde farklılaştırılması demektir. Çünkü toplumsal cinsiyet etkisi bedenin stilizasyonu üzerinden üretilir.⁹⁰ Söz konusu üretim, çeşitli bedensel jestlerin, mimiklerin kalıcı bir toplumsal cinsiyet oluşturmasının yolunu açar. Fakat toplumsal cinsiyet, zorunlu eril performanslar sayesinde oluşan ikili cinsiyetlerin ötesinde çoğalmaya yönelik performatif imkânları elde tutan kalıcı olmayan kimlikler üretebilir.

Toplumsal cinsiyet kavramına iktidarın beden üzerindeki cinsiyetçi ayrıştırmasının bir sonucu olduğu yönünde yaklaşan Foucault, “Cinselliğin Tarihi”nde cinsiyet yerine cinsellik kavramını önerir. Cinsiyetin zincirlerinden kurtulmayı bekleyen bir cinselliği fiilen varsayan Foucault, cinsiyetin ortadan kalkmasıyla hazların belirlediği ilişkiler içinde tek anlamlı cinsiyetlerin dayattığı anlamların dışına çıkılacağını savunur.⁹¹ Ona göre toplumsal cinsiyet, zorunlu cinsel kimlikleri üreten bir yasadır.

Buraya kadar verilen yaklaşımların genelinde toplumsal cinsiyet kavramının ortaya çıkış nedeninin toplum içinde kadın ve erkek arasında oluşmuş kalıcı

⁸⁷ Butler, a.e., s.20

⁸⁸ Butler, a.e., s.16-28.

⁸⁹ Butler, a.e., s.51-52.

⁹⁰ Butler, a.e., s.230.

⁹¹ Micheal Foucoult, **Cinselliğin Tarihi**, 7. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016, s.172.

farklılıkların doğurduğu problemler olduğu görülmektedir. Günümüze kadar devam eden toplumsal cinsiyet tartışmalarının zeminini ise kadının erkek karşısındaki konumu ve toplumsal normların cinsiyetler arasında oluşturduğu rol dağılımlarına itirazlar eden feminist teoriler oluşturmuştur. Bu süreç, geçmişten bu yana belirli kurallarla sınırlanmış ve kapısı açılmamış aile kurumunda kadının bir anne ve eş olarak yeri, ekonomik hayatta kadın ve erkek arasındaki gelir dağılımı gibi kamusal ve özel alanı kapsayan bir perspektiften genişlemiştir. Eşitsizliklerin daha çok kadın merkezinde ele alınması toplumsal cinsiyet çalışmalarının kadını merceğe almasını kaçınılmaz kılmıştır. Sanayi Devrimi'nden sonra belirginleşen kamusal-özel alan sınırları içinde özel alanda konumlanan kadının kamusal hayata eklemendiği zaman dışarıda karşılaştığı cinsiyetçi uygulamalara tepki olarak başlayan sorgulamalarla kadın ve erkek kimlikleri yeni anlamlar kazanmaya başlamıştır. Bununla beraber toplumsal cinsiyet kavramının cinsiyetleri kadın ve erkekle sınırlı tutmasının toplumda farklı cinsiyet taleplerine ifade alanı açmadığını savunanlar, toplumsal cinsiyetin mecrasını genişleterek kişinin kadın ya da erkek kimliğine hapsedilmemesi gerektiğini ileri sürmüş, bu minvalde günümüzde de tartışılmaya devam eden görüşler hâkim olmaya başlamıştır.

Türk toplumunda toplumsal cinsiyet kavramının bilinçli bir şekilde tartışmaya açılması 2000'leri bulsa da 1980'lerde ortaya çıkan feminist hareketlerle toplumsal cinsiyet rolleri sorgulanmaya, bu doğrultuda eşitlik ve özgürlük taleplerinin sesi duyulmaya başlanmıştır. Aynı zamanda kavramın içine yüklenen anlamlar Türk toplumunun modernleşme hikâyesine eklemelenmektedir. 1980'lerle birlikte gündeme gelen bireysel özgürlükler, kamusal alanda kadını daha görünür ve söz sahibi kılar. Fakat bu sefer kadın kültür ve geleneğin kadın ve erkeğe biçtiği rollerle çatışmaya başlar. Bu durum özellikle kadın cephesinden ataerkil toplum yapısının normlarını sorgulamaya açıldığı bir alana dönüşmüştür.

1980'lerle beraber feminizm, Cumhuriyet'in kadını algılayış biçiminden farklı bir söylem geliştirmiştir. Cumhuriyet'in kamusal alanda projelendirilmiş modern kadını özel alana çekerek kadın sorunlarından ziyade kadınlığa dair problemlere odaklanmışlardır. Feminizme göre Türk kadını Cumhuriyet modernleşmesindeki payını alırken bireysel anlamda özgürleşememiştir. Sebebi ise ataerkil arka planlı

kültürel normların kadın erkek arasında eşitsizliğe yol açmasıdır. Bu anlamda kadına şiddet, eğitim eşitsizliği, aile içinde kadın ve erkeğin konumlanması, iş hayatında kadınların erkeklerle aynı oranda muamele görmemeleri, cinsel özgürlükler ve farklı kültür ve kimliklerde olan kadınların (İslamcı, Kürt, Alevi, köylü, mülteci gibi) problemleri gibi konular kadın merkezli tartışmaların temeline oturmuştur. Kadın ve erkek arasında cinsiyet ayrımcılığı yapılmaması, üretimden eğitime, aile içindeki rollerine kadar geniş alanda kadın ve erkeğin eşit olmasına yönelik bilinçlendirme çalışmaları yapılmaya başlanmıştır.

Bu doğrultuda köylerdeki kız çocuklarının okutulması kampanyaları, aile içi şiddete yönelik alınan tedbirler, kadının kamusal alana açılması yönünde bilinçlendirme çalışmalarıyla çeşitli sivil toplum örgütlerinin de marifetiyle toplumsal cinsiyet eşitliğinin bir devlet politikası haline getirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Ayrıca kadın-erkek eşitliği alanında uluslararası düzeyde yasal açıdan bağlayıcı olan “Birleşmiş Milletlerin Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi” (CEDAW) 1985 yılında imzalanarak taraf olunmuş ve sözleşme 1986 yılında yürürlüğe girmiştir. “Kadın Hakları Bildirgesi” olarak da tanımlanan bu sözleşmenin yürürlüğe girmesi toplumsal cinsiyet çalışmaları açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur.⁹² Sözleşmenin amacı kadın ve erkeğe yönelik toplumsal ön yargıların açtığı her türlü eşitsizliğe karşı önlemler almaktır. Ayrıca anayasanın 5. maddesinde yer alan “kişilerin ve toplumun refah, huzur ve mutluluğunu sağlamak, kişinin temel hak ve hürriyetlerini, sosyal hukuk devleti ve adalet ilkeleriyle bağdaşmayacak şekilde sınırlayan siyasal, ekonomik ve sosyal engelleri kaldırmak, insanın maddi ve manevi varlığının gelişmesi için gerekli şartları hazırlamak” ifadeleriyle toplumsal cinsiyet eşitliği yasalarla güvenliğe alınmıştır. 2004 yılında Anayasanın 10. maddesine “kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür” hükmü eklenmiştir. Kadın erkek eşitliği gözetilerek hazırlanan ve 1 Haziran 2005’te yürürlüğe giren Yeni Türk Ceza Kanunu’nda kadının mağdur olduğu birçok suç topluma karşı işlenen suçlar kapsamından çıkarılıp, kişilere karşı işlenen suçlar kapsamına alınarak cezaları

⁹² Çevrimiçi: <https://www.bpwankara.org/cms-uploads/kadinin-statusu-gm-toplumsal-cinsiyet-esitligi-ulusal-eylem-plani.pdf>, Erişim Tarihi 22.09.2019.

ağırlaştırılmıştır. Ayrıca, “töre” cinayetleri faillerinin kanunda öngörülen en ağır ceza olan ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası ile cezalandırılması hükmü getirilmiştir.⁹³

1990’lı yıllarda toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının kadın ve erkeğe yüklediği rollerin toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yol açtığı saptamasıyla eğitim, sağlık, çalışma hayatı, siyaset ve karar alma mekanizmalarına katılım gibi alanlarda kadının rolünü güçlendirmeyi hedefleyen toplumsal cinsiyet eşitliği çalışmaları devlet politikalarıyla yaygınlaşmıştır. Bu doğrultuda 1995 yılında gerçekleştirilen 4. Dünya Kadın Konferansı’nın hemen ardından 1996 yılında o zamanki adıyla Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğünün koordinasyonunda “Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Ulusal Eylem Planı” hazırlanmış ve uygulamaya konulmuştur.

Bunların yanında toplumsal cinsiyet eşitliği anlayışının yerleştirilip genişletilmesinde önemli bir yere sahip olan STK’lar ve çeşitli üniversitelerde farklı disiplinlerden akademisyenlerin yer aldığı kadın sorunları araştırma ve uygulama merkezleri eğitim, sağlık, şiddet, kadının sosyal ve ekonomik statüsü gibi alanlarda çalışmalar yapmaya devam etmektedir.⁹⁴

⁹³ Çevrimiçi: <https://www.bpwankara.org/cms-uploads/kadinin-statusu-gm-toplumsal-cinsiyet-esitligi-ulusal-eylem-planı.pdf>, Erişim Tarihi 22.09.2019.

⁹⁴ Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezleri'nin ilki 1989'da **İstanbul Üniversitesi** bünyesinde kuruldu. Kadın Çalışmaları alanı fakülteler içine değil, lisansüstü eğitim ve araştırmaları düzenleyen Enstitü düzeyinde kurulan Anabilim Dalı içine yerleştirildi. Bu bilim dalları yüksek lisans ya da doktora programları açabilmekte ve araştırma görevlisi olarak akademik kadro istihdam edebilmektedir. Ayrıca bu alan, doçentlik için başvurulabilecek akademik dallar arasında yer almaktadır. Ankara'da **Ankara Üniversitesi** Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi (KASAUM), Atılım Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, **Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi** Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, **Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi, Halk Sağlığı Anabilim Dalı** Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi (HÜKSAM) olmak üzere dört merkez var. İstanbul'da ise Türkiye'nin ilk merkezi İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin (KAUM) yanı sıra **Marmara Üniversitesi** Kadın İşgücü İstihdamı Araştırma ve Uygulama Merkezi faaliyet gösteriyor. Ayrıca: **Ege Üniversitesi** Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, **Çukurova Üniversitesi** Kadın Araştırma ve Uygulama Merkezi, **Eskişehir Anadolu Üniversitesi** Kadın Sorunları Araştırma Uygulama ve Eğitim Merkezi, **Gaziantep Üniversitesi** Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi, **Mersin Üniversitesi** Kadın Sorunlarını Araştırma ve Uygulama Merkezi (MERKAM), **Yüzüncü Yıl Üniversitesi** Kadın Sorunları Araştırma Merkezi (YUKAM), **Koç Üniversitesi** Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Araştırma ve Uygulama Merkezi, **Sakarya Üniversitesi** Kadın Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, **Selçuk Üniversitesi** Kadın, Aile ve Toplum Hizmetleri Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü (KATUM), **Süleyman Demirel Üniversitesi** Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi (SAUKAM), **Trakya Üniversitesi** Kadın Sorunları Uygulama ve Araştırma Merkezi (TÜKSAM), **Uşak Üniversitesi** Kadın Sorunları Uygulama ve Araştırma Merkezi, **İ.T.Ü. Bilim, Mühendislik ve Teknoloji** Kadın Araştırmaları ve Uygulama Merkezi, **Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi**, Toplum

Toplumsal cinsiyet rollerinin kadın özelinde masaya yatırılmasıyla dolaylı olarak erkek kimliğinde de geleneksel kabulün dışında durumlara rastlanmıştır. Popüler kültür, moda, medya iletişim araçları vasıtasıyla dış görünüş ve sosyal roller açısından kentli modern erkek imajı vitrine çıkarılmaya başlanmıştır. Diğer yandan cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ve cinsel pratiklerle ilgili her tür etikete, “apaçık” her tür kategoriye karşı duran anlayışlarla kurulan LGBT gibi çeşitli topluluklar “queer teori” kavramıyla toplumsal cinsiyet kimliklerinin tamamına karşı bir yapı bozuma gitmişlerdir. Toplumsal cinsiyet tartışmalarının diğer bir yüzü olan farklı cinsel kimlik ve yönelimlerin kabul görölme çabaları ya da cinsiyetsizleşme talepleri 1980’lerden başlayarak günümüze kadar devam eden bir süreçtir. Bugün artık transgender kimliklerin çoğalması, biyolojiye meydan okuyan bir toplum inşa edilmesi yolunda çeşitli mecralardan çalışmalar yapılmaktadır.

1980-2000 arasında toplumsal cinsiyet rollerinin toplumsal değişime bağlı olarak sorgulanmaya açılmasıyla kadın kimliğinin evlilik, aile, beden ve cinselliğe dair yaklaşımlarının değiştiği, dolaylı yoldan da olsa erkek kimliklerinin değişen kadın kimliğinin idamesi için yeniden kurgulanmaya başladığı ve toplumsal cinsiyet eşitliği talepleri kapsamında kadın ya da erkek cinsiyetlerinin ötesinde konumlanan yeni eğilimlerin oluştuğunu görmek mümkündür.

1.1. KADININ TOPLUMSAL CİNSİYET ALGISININ İNŞASI

Ey insanlar! "Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu hususta Allah'tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları Allah'ın emaneti olarak aldınız ve onların namusunu kendinize Allah'ın emri ile helal kıldınız. Sizin kadınlar üzerinde hakkınız, kadınlarında sizin üzerinizde hakkı vardır. (Veda Hutbesi)

Kavramsal olarak kimlik, gündelik hayatın pratikleriyle kalıcı hale gelen davranış rollerinin birey tarafından içselleştirilerek gelecek nesillere taşıyan değerleri temsil eder. İnançlar, ideolojiler, etnik kökenler, meslekler, ekonomik durum, eğitim düzeyi, yaş vb. kriterler bireyin toplumsal hayatın içinde var olmasını sağlayan kimlikler üretirler. Birey için kimlik, bütün bunların ifade edilme şeklinin boyutlarını

belirleyen tanımlamalar bütünü haline gelir. Bu yönüyle kimlik sadece bireysel değil toplumsal bir yapıya da sahiptir.

Kimlik rollerinin toplumdan topluma değişkenlik gösterdiği gibi aynı toplum içinde kimliği taşıyan farklı cinsiyetlere göre de değişkenlik göstermesi kaçınılmazdır. Batı’da “gender” kelimesinin Türkçedeki karşılığı olarak kullanılan “toplumsal cinsiyet” kavramı, kadınlar ve erkekler arasındaki farklılığın toplumsal bir boyutu olduğuna, kadınlık ve erkekliğin doğuştan değil öğrenilen davranışlarla edinildiğine dikkati çeker. Birey, sosyal kimliğini bir anlamda toplumun kabul ve beklentilerine göre oluşturduğu cinsiyet kimliği üzerinden yapılandırır. İnsan bir defa kadın ya da erkek olarak doğduktan sonra sahip olduğu bütün kimlikleri cinsiyet kimliğinin elverdiği ölçüde taşımaya çalışır. Dolayısıyla cinsiyet kimliği biyolojik özelliklerin yanında sosyal imgelerle oluşmuş davranış biçimlerini içeren kültürel bir yapı da arz eder.

Burada kültürel dinamiklere göre cinsiyetler arasında farklı rol dağılımları yapan olguların tümünü içine alan bir kavramla daha karşılaşılır. Cinsiyet kültürü olarak tanımlanan bu kavram, cinsiyeti, toplumsal cinsiyeti ve cinsiyet rollerini de içine alan ve belirleyen, cinsiyete yönelik değer, tutum ve davranışların nasıl olması gerektiğini ifade eden, bu doğrultuda ikazlar yapan, sınır koyan, rehberlik eden ve yönlendiren kültürün bir alt bölümüdür.⁹⁵

Her toplumda “Kadın ve erkek nasıl davranır? Aile içindeki rolleri nelerdir? Kız ve erkek çocukları hangi oyunları oynar?” gibi soruların cevapları yine yaratılıştan gelen fitri eğilimlerle birlikte toplumun kültürel dinamikleri tarafından belirlenir ve birey belirlenmiş kıstaslara göre bir cinsiyet davranışı sergileyerek toplumsal hayatta var olagelir. Bireyin tutum ve davranışları bu saikler çerçevesinde şekil alarak statikleşir. Cinsiyet kültürü bu anlamda hem cinsiyetleri hem de toplumu inşa eden bir güce sahiptir.

⁹⁵ Ersan Ersoy, “Cinsiyet Kültürü İçerisinde Kadın ve Erkek Kimliği”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 19(2), (Çevrimiçi: <http://web.firat.edu.tr/sosyalbil/dergi/arsiv/cilt19/sayi2/209-230.pdf>), Erişim Tarihi: 21.10.2019.

Farklı toplumların kültürel dağarcıklarına bakıldığında kadınla ilgili bazı yaygın söyleyişlerle karşılaşılır: “Üç büyük tehlike vardır: deniz, yangın ve kadın.” (Yunan), “Bir çiftlik evini üç şey yıkar: şirret bir kadın, tahtakurusu ve fare.” (Alman), “Kadınlar kestane gibidir, dışları güzel içleri çürük.” (İtalyan), “Evliliğinin iyi yürümesini istiyorsan, evlendiğin gece karını döv.” (Japon),⁹⁶ “Ezeli ilahımız, kâinatın kralı, beni kadın yaratmadığın için sana hamd olsun” (Yahudi duası), “Kadın, erkeğe egemen olmasın. Kadın sükûnet ve tam bir uysallık içinde öğrensin. Kadının öğretmesine, erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum.” (Kitab-ı Mukaddes, 1. Timoteos, 2/21) gibi pek çok milletin tarihi kazılarında ortaya çıkanlar toplumların genel olarak kadına bakış açısıyla ilgili ipuçları vermektedir.

Orta Çağ Hristiyanlığı Avrupa’sında kadın, doğuştan günahkâr olarak damgalanan, dolayısıyla kendinden kaçılması, aynı zamanda her an yanlışa gitme ve sevk etme potansiyeli bulunduğu baskılanması gereken varlıktır. Evlenene kadar manastıra kapatılan, hayvanlarla eşit haklara sahip olan kadının toplumda bu anlamda kendine yer bulamadığı görülür.⁹⁷

Diğer yandan “Ey insanlar, şüphe yok ki biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve sizi, aşiretler ve kabileler haline getirdik tanışın diye; şüphe yok ki Allah katında sevabı en çok ve derecesi en yüce olanınız, en fazla çekineninizdir; şüphe yok ki Allah, her şeyi bilir, her şeyden haberdardır.”⁹⁸ (Hucurat/13) gibi pek çok ayette kadın ve erkeği birbirinden ayırmadan, diğer dinlerin, inanışların ve medeniyetlerin kadına ilişkin ön kabullerini yıkıp kadının değerini insanlığa yeniden kazandıran İslamiyet’in, verdiği bütün mesajlarda kadının ve kadın haklarının üzerinde titizlikle durduğu görülmektedir. Yaratılıştaki kadın ve erkeğin birbirlerinden üstün olmadığı, İslamiyet’in emir ve yasaklarının kadın ve erkeğe eşit olarak konulduğu⁹⁹ naslarla sabittir. Bunun yanında Hz. Peygamber’in eğitim-öğretim için kadınlara zaman ayırdığı, Müslüman kadınların Hz. Peygamber’in evine giderek onunla sohbet ettiği, sorular sordukları, cuma ve bayram namazları dâhil mescitlerde namaz kıldıkları, savaş zamanlarında

⁹⁶ Çevirim içi: <http://www.diegaste.de/gaste/diegaste-sayi3107.html>, Erişim Tarihi: 20.11.2021.

⁹⁷ Murat Arpacı, “Modernitenin Eşiğinde Toplumsal Cinsiyet Rejimi: Pastoral İktidar, Beden Politikaları ve Evlilik”, **Doğu-Batı**, 16(63), 2012-2013, s.141.

⁹⁸ Enver, Baytan **Kur’an-ı Kerim ve Yüce Me’al-i Âlîsi**, İstanbul, Baytan Kitabevi, 1987; Hucurat, 13.

⁹⁹ Baytan, **a.e.**, Ahzab, 33/35.

lojistik destek sağlayarak aktif görev aldıkları bilinmektedir. Veda Hutbesi'nde Peygamber'in can ve mal emniyetinden sonra en çok vurgu yaptığı husus kadınlar olmuştur.¹⁰⁰ Dolayısıyla İslam dini, Batı dünyasının ve birçok kültür ve medeniyetin hep sakıncalı olarak bakıp bastırılması gereken bir varlık gördüğü kadına kişiliğini kazandırmıştır. Fakat buna rağmen Batı dünyasında 19. yüzyılda başlayan kadın kimliğinin yeniden yapılandırılması çalışmaları Müslüman coğrafyada da yankı bulmuş, kadının erkek karşısında ezilmesi, kamusal hayatta söz sahibi olmamaları gibi problemler etrafında inşa edilmeye çalışılan yeni özgür kadın kimliği birçok Müslüman topluma da örnek teşkil etmiştir. Bunun sebepleri birkaç yönlü değerlendirilebilir: Bir yönüyle Batının gücü karşısında tümenden yenilgi psikolojisiyle yerleşen bir Batıcılık anlayışıdır. Özellikle oryantalistlerin gözlüklerinden yeniden çizilen bir Doğu tablosunda kadın, haremin içinde hapsolmuş, kimliksiz bir görünümde. Dönüp o gözlükle kendine bakan bir toplumun önüne bu geri kalmışlık psikolojisiyle tek bir reçete olarak Batı medeniyetinin ölçütleri sunulmuştur. Diğer yönüyle de dinlerin yaşanış biçimleri tarihsel süreçlerde kültürel faktörlerle birlikte farklılıklar gösterdiği gibi İslamiyet'in de farklı kültür coğrafyalarında farklı algılanış biçimleri olmuştur. Özellikle İslam dininde kadın ve erkeğin naslarla belirlenen toplumsal rollerinin ilerleyen yıllarda Kuran ve sünnet bakışından uzaklaşan yönleri de görülmektedir. Nitekim Türk toplumunda “Yuvayı dışı kuş yapar” sözüyle kuşanarak evinin namusunu, çocuklarının geleceğini yüklenen kadın, uzun yıllar varlığını sürdürmüştür. Fakat bunun yanında “saçı uzun, aklı kısa”, “Kızını dövmeden dizini döver.”, “Kadının sırtından sopayı, karnından sıpayı eksik etmeyeceksin” gibi İslam ruhuyla ve fitratla örtüşmeyen ifadeler de toplumsal hafızaya yerleşen gerçeklerdir.

Bütün bu bilinen genel geçer çıkarımlar bizi kadının toplumsal faktörlerle dinamiklerinin belirlendiği, zamana ve değişimlere bağlı olarak rollerinin yeniden tanımlandığı ve bu yönüyle kadın kimliğinin dönüşen ve dönüştürülen yönüyle tartışmaya açık konulardan biri olduğu sonucuna götürür. Nitekim kadın kimliği, bir

¹⁰⁰ Bkz: **Veda Hutbesi**: “Ey insanlar! "Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu hususta Allahtan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları Allah'ın emaneti olarak aldınız ve onların namusunu kendinize Allah'ın emri ile helal kıldınız. Sizin kadınlar üzerinde hakkınız, kadınlarında sizin üzerinizde hakkı vardır.”

problem olarak bugün halen farklı yaklaşımlarla ele alınan tartışmaların merkezindedir.

Kadının kimliksel boyutta konuşulduğu zaman ise modernizmle paraleldir. Modernizmin ortaya koyduğu birey, modernin mayasındaki hep yeni olanı kabullenme refleksiyle geleneksel rollerini sorgulamaya açmıştır. Kadın da bu bağlamda geleneğin karşısına çıkarılan önemli bir inşa taşı olmuştur. Bir başka deyişle kadın modernizmle kendini inşa ederken aynı zamanda modernizmin inşasını da tamamlar duruma gelmiştir. Özgürlük, eşitlik, beden, cinsellik gibi pek çok kavram kadın özelinde temsil edilmiştir. Dolayısıyla modernizm de gelenekten kopardığı kadını bu sefer kendi araçlarıyla yeniden tanımlama çabasına girmiştir.

Aydınlanma Çağı'yla başlayan modernite, Batı'nın bilim ve teknolojiye geliştiği, sanayi devrimini hazırlayan yıllardır. Aydınlanma çağının özgürlükçü düşünürleri bu dönemde kadını cinsiyet ve toplumsal statü bağlamında nereye oturtacaklarına ilişkin kafa yorarlardı. 18. yüzyıl felsefecilerinden Kant, doğanın, türün korunmasını gözeterek kadını erkekten daha zayıf yarattığını iddia eder. Türün bekası söz konusu olduğuna göre kadın erkek karşısında hep ikincidir, zayıftır. Fakat yine de doğa, kadını tasarlarlarken onun da bazı yönlerini erkekten üstün yapmıştır. Kant'a göre medeniyetin gelişmesi, kadının zayıflığından kaynaklanan üstünlüklerin ortaya çıkabilmesine bağlıdır. Bu da kadının kendi doğasına uygun olarak erkeği ehlileştirmesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla medeniyet, ehlileşmiş erkeğin ürünü olacaktır. Kısacası doğa, kadını tasarlarlarken türün bekası ve toplumun gelişmesi ve zarifleşmesi amacını gütmüştür.¹⁰¹ Kant, ayrıca evlilikte kadının zevki, erkeğin ise aklıyla ön planda olmasını gerekli görür. Kadın bu süreçte yaşlandıkça estetik açıdan mutsuzluğa düşecektir. Bunu önlemek için kitap okumaya yönelmeli, ilk hocası ise kocası olmalıdır. Büyük düşünceler, dünya hakkında fikir sahibi olma kadına göre değildir. Bir başka deyişle kadın, bulunduğu yere güzellik veren bir süs objesi durumundadır.¹⁰²

¹⁰¹ Zeynep Direk, **Cinsiyetli Olmak**, 3. Baskı, İstanbul, YKY Yayınları, 2012, s.13-14.

¹⁰² Zeynep Baktemur, "Aydınlanma Çağı Filozoflarına Göre Kadın: Schopenhauer, Kant ve Rousseau Örneği", **İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi**, 2019(1), 2019, s.1-12.

Schopenhauer'a göre ise kadın, erkeğe göre noksan, bu yüzden daima kendini gizleyen, kandıran, kurnaz, içgüdüleri ve hislerine göre hareket eden, aklın hâkimiyetinden uzak yaşayan bir varlıktır. Kadını ontolojik olarak erkekten aşağıda gören Schopenhauer, onu zevk, ihtiras ve içgüdüsel eğilimlerinin oyuncacı olan gevşek bir varlık olarak tanımlar.¹⁰³

Jean-Jacques Rousseau ise kadını, merkezde erkeğin olduğu bir aile içinde tanımlar. Çünkü ona göre ataerkil güç, erkeğe doğa tarafından bahşedilmiştir. Buna göre erkek aktif, güçlü; kadınsa pasif ve güçsüz olmalıdır. Kadının var olma sebebi erkeği mutlu etmek, etkilemek ve ona hizmet etmek, fayda sağlamak, hayatı erkek için zevkli hale getirmektir.¹⁰⁴

Aydınlanmacı düşünürlerin kadına yönelik tanımlama çalışmalarının ardından sanayileşme hamleleriyle işgücüne ortak olmaya başlayan kentli orta sınıf bir kadın tipi doğar. Kamusal alanda erkeklerle beraber çalışmaya başlayan kadınlar, onlardan çok daha düşük ücretlere tabi tutulduklarını fark edince kendi içlerinden sesleri yükselir. Eşitlik talepleri ile başlayan ilk itirazlar, kadınların yirminci yüzyıla uzanan varoluş serüveninin zeminini oluşturur. Bu itirazların çıkış noktası erkeği kadından üstün tutan ataerkil egemen toplum yapısıdır. Feminist dalgalarla yayılarak devam eden itirazlar, modern kadın kimliğinin evrensellik kazanmasına olanak sağlar.

Fransız Devrimi akabinde vatandaşlık kavramının gündeme gelmesiyle kadınlar da bir ulus devletinin üyesi olma talebinde bulunmuşlardır.¹⁰⁵ Bu talep Mary Wollstocraft'ın 1792'de kadın haklarının bir savunusunu yayımlamasıyla başlamıştır. Bugünün modern kadınının inşasını hazırlayan bildiride kadının oy, mülk edinme, meslek ve yükseköğrenim hakkı ve boşanmayla ilgili kimi yasal düzenlemeler, meslek ve yükseköğrenim hakkı kazanmaları, böylece kadının hem erkekler gibi eşit haklara sahip olması hem de kadınlara özgü bazı farklılıkların teslim edilmesi savunulmuştur.¹⁰⁶ Wollstonecraft'ın bu açılımlarını 1988'de Koren Offen, 1992'de

¹⁰³, Baktemur, a.e., s.1-12.

¹⁰⁴ Nalan Hanife Genç, "Jean -Jacques Rousseau'nun Emile'inde Kadın Eğitimi", **Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 8(1), 2015, s.29.

¹⁰⁵ Ayşe Kadioğlu, "Vatandaşlık, Bireysellik ve Kadınlar", Derleyen: E. Fuat Keyman, "Türkiye'nin Yeniden İnşası-Modernleşme-Demokratikleşme-Kimlik", 1. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s.67.

¹⁰⁶ Kadioğlu, "Vatandaşlık, Bireysellik ve Kadınlar", s.70.

Mary Dietz takip ederek kadın üzerine, feminist anlayışlarla yeni kimlik inşasına başlanmıştır.¹⁰⁷

Böylelikle Batı’da geçmişten bu yana süregelen kadın kavramına ilişkin ilk temel ezberler bozulmaya başlar. Erkeğin var olması için var olan kadının toplum içinde erkekle eşit haklardan yararlanma isteği ve bu yolda atılan adımlar “kadınlık”la ilgili yeni tespitlere kapı aralar. 1960’lardan başlayıp 1980’lerle sınırlarını genişleten feminist dalgalarla ortaya çıkan ve halen konuşulan toplumsal cinsiyet kavramıyla, “Kadın nedir?” sorusuna ataerkil bakışın etkisinden uzak hatta onun karşısında yer alarak cevaplar aranır: “Kadın doğulmaz; kadın olunur.”

Simon de Beauvoir’ın 1949’da yazdığı “İkinci Cins”¹⁰⁸ adlı kitabında yer alan bu ifade kadını, toplum içindeki yerini sorgulamak adına aynanın karşısına geçirir. Feminist kuramın önemli temsilcilerinden olan Beauvoir, kadınların erkekler karşısında ikinci planda kaldığını savunur; beden, cinsellik, evlilik, aile, annelik gibi pek çok konuda toplum kültürünün kadın ve erkeğe biçtiği rollerin etkisi olduğunu belirtir. Beauvoir’a göre kadın ya da erkek olmak biyolojik bir kader değildir. Kadının doğuştan itibaren yetişme şekli onun toplumsal cinsiyeti belirler.¹⁰⁹ Erkekleri ayrıcalık sağlayan şey, cinsellikleri değil cinselliklerini üstünmüş gibi gösteren sahip oldukları iktidardır. Kadınlarda yoksun olan ise erkek cinselliği değil onların sahip olduğu iktidar gücüdür.¹¹⁰ Kadınların kurtuluş yolu başkası olmaktan kurtulup kendi için varlık olmaktan geçer. Kadına ilişkin bütün özcü varsayımların terk edilip bütün toplumsal rollerin yeniden kurulması ile kadın var olacaktır.¹¹¹

Beauvoir’ın bu açılımından sonra kadın kavramı ikinci dalga feminist hareketi olarak adlandırılan toplumsal cinsiyet çatısı altında ele alınır. Kadın ve erkeğin dışı (female) veya er (male) oluşunun yanında toplumdaki rolleriyle de anlam kazandığı

¹⁰⁷ Kadioğlu, “a.g.m.”, s.72.

¹⁰⁸ Simone de Beauvoir de Simone, “İkinci Cins”, **1. Cilt: Genç Kızlık Çağı**, Çeviri: Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yayınları. 1972a / “İkinci Cins”, **2. Cilt: Evlilik Çağı**, Çeviri: Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yayınları. 1972b / Simone de Beauvoir de Simone, “İkinci Cins”, **3. Cilt: Bağımsızlığa Doğru**, Çeviri: Bertan Onaran, İstanbul, Payel Yayınları. 1972c.

¹⁰⁹ Ayrıntılı bilgi “**Toplumsal Cinsiyet ve Kimlik**” başlığının altında verildiği için kitabın içeriğine tekrar girmiyoruz.

¹¹⁰ Zekiye Demir, **Modern ve Postmodern Feminizm**, 2. Baskı, İstanbul, Sentez Yayıncılık, s.95.

¹¹¹ Demir, **a.e.**, s.97.

noktasındaki görüşler artmaya ve çeşitlenmeye başlar. Varılan ortak kanaat ise biyolojik özelliklerin varoluşsal olarak değişmezken toplum içindeki cinsiyet kadın ve erkeğin kazandığı, durumlara ve koşullara göre değiştiğidir. Giyilen elbise renginden, oynanan oyuncuğa, konuşma tarzından, davranışlara kadar keskin bir cinsiyet ayrımına gidilmektedir. Toplumun kültür ve zihniyetine göre kadın ve erkeğe sunduğu kimlik modelleri, kişinin aynı zamanda toplumsal cinsiyetini de belirlemede önemli rol oynamaktadır. Dolayısıyla kişi bir defa kendi kimliğini dışı veya er olarak tanımladıktan sonra toplum içindeki davranışlarını da bu kimliğin ait olduğu toplumun verili kuralları ölçüsünde oluşturmaya başlar. İşte tam da bu noktada toplumsal cinsiyet bir sorunsal olmaya başlar.

Toplumsal cinsiyet kavramının zeminini oluşturan feminist düşünce, kadınlığın biyolojik bir durum olmadığını savunur. Ataerkil toplumun kalıp yargılarının dayattığı kurallar çerçevesinde toplumsal cinsiyetli bir kadın kimliği meydana geldiği, bu kadının da karı-koca ilişkilerinde, aile ve iş hayatında edilgen bir durumda kaldığı, dolayısıyla toplumsal cinsiyetli kadının ezilen kadın olduğu noktasında feministler hemfikir olmuştur. Fakat zamanla kadın ve erkeğin toplumsal rollerinin oluşması ile ilgili çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır.¹¹²

Toplumsal cinsiyet çalışmalarının temelinde toplumda gizli olarak varlığını sürdüren iktidar gücün erkek olduğu önermesinden yola çıkarak kadın ve erkek arasındaki eşitsizliğin boyutları vardır. Bunun akabinde kadının şimdiye kadar irdelenmeyen ev içi aile yaşantısı kamuya açılır. Kadına yönelik yaşanan şiddeti

¹¹² Doğanlı görüşüne göre kadın ve erkeğin sosyo kültürel ortamda rollerini belirleyen en temel faktör doğuştan gelen bedensel özelliklerdir. Erkek beden olarak kadına göre daha güçlü olduğundan toplumda dışarıdaki işleri, bedensel güç gerektiren şeyleri üstlenirken kadın daha çok ev içi ve annelik vasfıyla toplumdaki rolünü belirlemiştir. Gelişimci görüşüne göre ise cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişki zayıftır. Teknolojinin ilerlemesi ile bedensel güç gerektiren işler azalmış dolayısıyla kadın erkek arasında paylaşılan bu rollerin bir geçerliliği kalmamıştır. Ayrıca toplumsal cinsiyeti belirleyen biyolojik farklılıklar değil kültürel faktörlerdir. Farklı kültürlerde yetişen kadın ve erkeklerin toplum içinde oluşan kimlikleri farklılık arz etmektedir. Kadın ve erkek cinsi doğuştan itibaren belirli ayrımlarla güdülenebilirler. Örneğin kızlara pembe, erkekler mavi renk giydirilmesi, kızların sosyal bilimlere, erkeklerin fen bilimlerine yönlendirilmesi. Bu da doğacı görüşün tezini çürütür. Dolayısıyla cinsiyet (sex) ile toplumsal cinsiyet (gender) arasındaki fark farklı kültürlerin tarihinde değişiklik göstermektedir. Dolayısıyla cinsiyet biyolojik temelli değil toplumsal ve kültürel temelli bir inşa sürecidir ve kadın ve erkeğin toplumsal rolleri bu süreç içerisinde aynı çizgide kalmayabilir. Bir başka görüşle toplumsal cinsiyet idrak edilebildiği yani cinsel pratik ve onun arasında tutarlı ve sürekli olarak sürdürülebildiği zaman kimlikler istikrarlı hale gelir. Butler, **Cinsiyet Belası**, s. 66.

gündeme getirmekle beraber kadının aynı zamanda kamusal alanda da erkek karşısında ikinci planda olduğu, aynı işi yapan kadın ve erkekte kadının daha düşük maaşla çalışması da gündeme gelir.

Problemlerde ortak görüşe sahip olursa da feminist teorisyenler tespitlere farklı çözüm arayışları getirmişlerdir. Bu anlamda kadın ile erkek arasında ekonomik, siyasi ve hukuksal eşitlik olmasını, kadının kamusal hayata açılmasıyla özgürleşeceğini savunan liberal feministler; ev işlerinin toplumsallaştırılması, ücretlendirilmesi, ev kadınlarına grev hakkı verilmesi, ve onların çocuk sahibi olma konusunda özgür bırakılması gibi çözüm yolları sunan Marksist feministler; “kişisel olan siyasaldır.” sloganıyla kamu ve özel alan ayrımını reddetmiş, aile içinde yaşanan olaylar, şiddet, cinsel baskılar, tecavüz, çocuk bakımı gibi problemlerin özel alandan çıkarılarak toplumsal bir sorun olarak çözülmesini isteyen radikal feministler ve kadının kendi vücudunun üzerinde kendisinin hak sahibi olmasını, annelikte de kaç çocuk istediğine ya da çocuk sahibi olmak isteyip istemediğine kendisinin karar verebilmesini talep eden sosyalist feministlerin yaklaşımları olmuştur.¹¹³

1980 sonrasında gelişen üçüncü dalga feminizmi de denilen “postmodern feministler” postmodern düşünceye paralel olarak toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf gibi toplumsal kategorilerin belirleyiciliğine karşı çıkarlar. Bir toplumdaki kadınlar, o toplumda bulunan kategorilerin hepsine veya birkaçına dâhil olabilir. Zaman içinde bu kategorilerin anlamları ve boyutları değişebilir. Toplumda var olan tek bir kadın tipi, sorunu ve yaklaşımı yoktur. Bu sebepten postmodern feminist teori, kadın ve dişil toplumsal cinsiyet kimliği yerine çoğul ve karmaşık olarak inşa edilmiş toplumsal kimlik anlayışlarına yönelmiş, toplumsal cinsiyetin her kültürde yapısal olarak var olsa da içeriğinin kültürden kültüre ve toplumdan topluma farklılık gösterdiğini belirtmiştir. Bu sebepten toplumsal cinsiyet adı altında bir kategori tanımı yaparak bütün kadınları bu çerçevede genellemenin mümkün olmadığını söylemişlerdir. Öncelikle siyah kadınların öncülük ettiği tartışmalarda Afrikalı, Latin Amerikalı, Asyalı ve Müslüman feministler farklı kültürlerde ezilen kadınların dikkate alınmadığına dikkat çekmişlerdir. Kadın denilince Batı merkezli tanımlanan beyaz,

¹¹³ Demir, a.e., s.50-79.

genç, orta sınıf, heteroseksüel, laik ve fit kavramlarıyla tanımlanan kadın söylemi kadınlar arasında da diğer kadınları ötekileştiren bir duruma soktuğunu iddia etmişlerdir.¹¹⁴

Türk toplumunda kadın kimliğine ilişkin tartışmalar modernleşmenin getirdiği toplumsal gelişmelerin odağında meydana gelir. 19.yüzyıldan bu yana kadın Batılılaşma ile girilen yeni medeniyetin taşıyıcılığını üstlenmiştir.

Özellikle II. Meşrutiyet yıllarında Osmanlı'da kadının toplumsal hayattaki durumu, eğitimi, aile içindeki pozisyonu ele alınarak modern anlamda bir dönüşüm sürecine başlanmıştır. Toplumun yükselişinin ancak kadınların yükselişiyle olacağı anlayışı kadınlara yeni bir hayatın kapısını aralamıştır. Dönemin aydınları, kadınların kamusal kazanmaya başlamalarına karşı onların sınırları ve yeri hususunda kafa yormuşlar, gelenek ve modernlik arasında var olan toplumsal yapıya da zedelemeyecek tekliflerde bulunmuşlardır. Bununla beraber kadınlar kendilerine aralanan kapıdan dergi ve gazete faaliyetleriyle, çeşitli derneklerle girmişler, kamusal hayatta karşılaştıkları sorunlarına çözümler aramışlardır.¹¹⁵

Söz konusu dergilerde “yenileşme ve ilerlemenin simgesi olan kadın, Müslüman nesiller yetiştiren kadın, Türk’ün aziz, yol göstericisi olan kadın” gibi yüklenen anlamlarla yeni bir kadın kurgusu oluşturulmaya başlanır. Bu bağlamda II. Meşrutiyet ve sonrasında yayımlanan Kadın (1908), Kadınlar Dünyası (1913) gibi dergiler aynı zamanda değişen dünyada kadının rolünü belirlemeye çalışır. Bu kadın bilinçli bir anne, iyi bir eş, evini çekip çeviren, sosyal hayatın içinde hayır işleri yapan, eğitilmiş, Müslüman anne-kadın özelliklerine sahiptir.¹¹⁶ “Kadınlar Dünyası” dergisi ise öncelikle yazar kadrosunun sadece kadınlardan oluşması ve kadınlığın ele alınış

¹¹⁴ Nezahat Altuntaş, “Postfeminist Çağda Kadın ve Farklılık Tartışmaları”, **Türkiye’de Farklılıklarına Rağmen Kadınlar**, Derleyen: Nezahat Altuntaş, Ankara, Orion Kitabevi, 2012, s.13.

¹¹⁵ Bu dergi ve gazetelerin bir kısmı Tanzimat yıllarından kalan Terakki-i Mukadderat (1869), Aile (1880), İnsâniyet (1883), Hanımlar (1883), Şukûfezâr (1886), Mürüvvet (1888), Hanımlara Mahsus Gazete (1895), Hanımlara Mahsus Malumât (1895), Âlem-i Nisvân (1906) gibi yayınlardır.

¹¹⁶ Nurbanu Kuzu, “Kadın ve Kadınlar Dünyası Dergileri Işığında II. Meşrutiyet Döneminde Kadın Algısı”, (Çevrimiçi: https://www.academia.edu/33576610/kad%C4%b1n_ve_kad%C4%b1nlar_d%C3%bcnyas%C4%b1_dergileri_I%C5%9f%C4%b1n%C4%9f%C4%b1nda_II._me%C5%9frutiyet_d%C3%b6ne_minde_kad%C4%b1n_alg%C4%b1s%C4%b1), Erişim Tarihi: 01.07.2019.

biçimleriyle feminizmin ayak seslerini duyurur. Dergide, toplumda kadınlara yüklenen toplumsal kalıp yargılar eleştirilir:

Kadın denilince erkekler nazarında ne gibi bir mânâ ifade ediyoruz? Şüphesiz onlar bize hevesât-ı şhvânelerinin teskinine hâdim birer alet, birer bazıçe-i nefâset telakki ediyorlar ve bizi o surette kullanıyorlar.¹¹⁷

Dönemine göre hayli cüretkâr olan bu ifadeler toplumsal cinsiyet sorgulamalarına erken bir giriş mahiyetindedir. Derginin genelinde aile ve eğitim hayatından sosyal hayata kadar her alanda ataerkil toplum anlayışından kurtulan yeni bir kadın kimliği arayışına girilir. Diğer taraftan dergi ve gazetelerdeki ortak fikir ise kadının eğitimidir. Kadın iyi bir eğitimden geçmezse toplum olarak geri kalmışlıktan kurtulmak söz konusu bile değildir. Böylelikle bir yandan geleneksel yapı korunmaya çalışırken Batıcı aydınların terakkiyi kadına endekslemeci tavrıyla sosyal hayatta daha fazla söz sahibi olan modern kadının resmi çizilmeye başlanır.

Osmanlı'nın ilk feminist kadınları arasında sayılan Nuriye Ulviye Mevlan, kurucusu olduğu dergide kadının toplumsal rollerini sorgulamaya açarak özellikle aile kurumunun ıslah edilmesine vurgu yapar.¹¹⁸ Eski anlayışların cehalet ve taassupla dolu olduğu belirtilen “Kadınlık” gazetesinde “dimağları paslandıran cehalet ve karanlığın yosunlarını, ilmin beyaz tırnaklarıyla söküp çıkartmağa”¹¹⁹ bir nevi ant içilerek öncelikle zihinleri aydınlatmak suretiyle bir zihniyet değişikliği yapılması ve Batılı kadın seviyesine ulaşılması hedeflenir. Bütün bunlar yapılırken de gazete ve dergilerde orta yol takip edilmeye çalışıldığı, kadının geleneksel anlayış içinde yakalayacağı bir modernliğe doğru bir kimlik edinmesi gerektiğine dikkat çekilir.

Meşrutiyet döneminde ilk nüvelerini veren kadın hareketlerinin Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren siyasallaşma yolundaki girişimleri de dikkati çeker. İlk siyasal parti girişimi olan Kadınlar Halk Fırkası (16 Haziran 1923)'nin on maddeden oluşan tüzüğü Türkiye'nin ilk feminist bildirgesi sayılır.¹²⁰

¹¹⁷ Fatma Bedia Adil, “*Mevkimiz*”, **Kadınlar Dünyası**, 1913, No:12, s.2-3.

¹¹⁸ Besim Yıldırım ve Salih Seyhan, “1914 Yılında Yayımlanan Kadın Gazetelerinden ‘Kadınlık’a Göre Kadın”, **Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi**, 23, 2015, s.47.

¹¹⁹ Yıldırım ve Seyhan, **a.e.**, s.51.

¹²⁰ Esen Özdemir, “Türkiye’de Feminist Hareket/Örgütlenme Tarihi”, Hazırlayan: Feyza Saygılıgil, **Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları**, 1. Baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2016, s.294.

Cumhuriyet döneminin kadın hareketi bu faaliyetten sonra Kemalist ideolojinin hizmetine girer. 1960'lara kadar bu etki devam eder. Bu süreçte Türk kadını geleneksellikle modernlik arasında sıkışan psikoloji içinde Türklük-modernlik, iffetlilik, alafrangalık gibi kavramları çok da anlamadan, kendine verilen haklardan dolayı Kemalizme müteşekkir, onun bayrağını taşıyan çağdaş-modern bir kadın, aynı zamanda milli terbiyenin künhüne vakıf olmuş sadık bir eş, fedakâr bir anne olarak yoluna devam eder. 1960'lara gelindiğinde Kemalist kadın hareketleri yerini sosyalist düşünceye bırakmaya başlar. Kadın sorununun bir sınıf mücadelesinin içinde tanımlayan sosyalist düşünce, ideolojisini gerçekleştirmek için kadın örgütlenmelerine ihtiyaç duymuş, fakat bu örgütlenmeler kadın özelinde değil daha çok ideolojiyi besleyen damarlar olarak var olmuştur.

Bütün bu süreç zarfında kadınlar, 1980'lere kadar büyük çoğunluğunu Kemalist kadınlar oluşturmakla birlikte Marksist kadınlar, İslamcı kadınlar gibi bir ideolojinin arka planında kimlik edinmiştir. Bu dönemi Çaha, "dişilikten soyutlanma evresi" şeklinde adlandırır. 1935'te seçme ve seçilme hakkı verilen kadınlar bundan sonraki zaman içinde kendilerini Cumhuriyet ideallerine adanarak Cumhuriyet'e minnet dolu yıllar yaşarlar. Bu kadınlar uzun yıllar Atatürk ilke ve inkılaplarının sözcüsü, -genellikle de öğretmen- olarak dişiliklerinden soyutlanmış, gelenekle olan bağlarını kopardığı ölçüde modernleşeceğine inandırılan kadınlardır. Görüntü olarak 1970'lere kadar "kadınlıklarını" bir kenara bırakarak, kısa saç, dar pantolon, alçak ökçeli iskarpinleri ve makyajsız simalarıyla "erkeksi" bir görüntü"¹²¹ kazanmışlardır. Romanlarda da Halide Edip'in Ateşten Gömlek romanıyla başlayan Millî Mücadeleyi her şeyin üstünde tutan Ayşe'nin erkeksi çizgisi, Yakup Kadri'nin Ankara romanında kalbi devrimler için atan Semra'nın şahsiyetinde devam eder. Semra'ya göre makyajlı, lüks ve sefahet içinde evlerinde oturan kadınlar devrimlere ihanet etmiş kadınlardır. Sol hareket içinde de durum farksızdır. Türk solunda kadın, cinsiyeti itibarıyla burjuvalaşmaya daha yakın görüldüğünden hal ve gidişatı kontrol altında tutulmuştur.¹²² Bu sefer kadınlar sosyalist hareketin yükselmesi için çalışan bacılara

¹²¹ Ömer Çaha, **Türkiye'de Kadın Hareketi Tarihi: Değişen Bir Şey Var mı? Kadın Bienali Ekinlikleri Çerçevesinde Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum**, İstanbul, Mar Yayınları, 2001.

¹²² Fatmagül Bertay, "Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?" Hazırlayan Şirin Tekeli, **1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar**, 6. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.281.

dönüşmüşlerdir. 1970’lerde yükselen hidayet romanlarının sesi olan İslamcı kadınlarda da kadın yine Müslüman bir coğrafya oluşturmanın mihenk taşı olarak bir idealin peşinden koşarak dişiliğin ötesinde mücahide kimliğiyle var olmaya çalışmaktadır.

1980’ler sosyal ve siyasal açıdan farklı dinamikleri bir arada bulunduran çok kültürlü bir yapıya sahiptir. Dönemin Türkiye’sinin genel karakteristik özelliklerine bakıldığında Türk toplumunun bu dönemde üç farklı aile grubunda toplandığını söylemek mümkündür:¹²³ İlki geleneksel ya da feodal değerlerin yaşatılmakta olduğu kırsal kesimdir. Burada kadının konumu ataerkil bir aile yapısının içinde şekillenmekte ve sorgulamaya kapalıdır. İkinci grup önemli ölçüde sanayileşmiş, Batılı değerleri benimsemiş kentli gruptur. Bu grupta kadınlar hem aile içinde hem de tek başına daha özgürdür, erkeklerle kısmen eşit statüye sahiptir. Üçüncü grup ise her iki grubun kesiştiği yerde duran yeni kentli kültür grubudur. Kentte yaşamasına rağmen aile içinde kırsal kesimi aratmayacak katı kurallara sahiptirler. İşte böyle üç farklı kadın modelinin üretildiği Türk toplumunda birbirlerinden farklı görünse de geleneksel yapıda şekillenen ortak bir anlayışın hâkim olduğu ortadadır.

1980’lerle başlayan hızlı değişim önce kentli grubu ve toplumun çekirdeği olan aileyi etki altına almıştır. Kentli yaşam biçiminin gerektirdiği yeni ölçütler çatısı altında ilk planda dönüşen ya da dönüştürülen taraf ise kadınlardır. Türk toplumunda geleneksel yapısında kadının evde konumlanan anlayışı geride kalmaya başlamış, bunun yerine “Kadınlar ve erkekler ev işlerinin yükünü paylaşmalıdır, kadın ve erkek toplumsal hayatta eşit olmalıdır.” düşüncesi konuşulmaya açılmıştır. Dolayısıyla kadın, iyi bir eş ve fedakâr bir anne rollerinin dışında kamusal alanda var olmaya başlar. Kadın, bu imajıyla geleneksel tanımların ötesine geçerek yeni bir döneme girer.

Öte yandan dünyayla ilişkimizin bir seyretme ilişkisine dönüştüğünü söyleyen Nurdan Gürbilek, 80’lerin kültürel ortamını bir vitrin olarak tanımlar.¹²⁴ Kadın, 1980’lerin popüler kültürün hâkimiyet kazandığı vitrininde özgürlük, bireyselliğin imgesi olarak da varlık gösterir. 12 Eylül’ün devrimciler nazarında sözünün tükendiği

¹²³ Şirin Tekeli, “1980’ler Türkiye’sinde Kadınlar” Hazırlayan: Şirin Tekeli, **1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar**, 6. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.19.

¹²⁴ Gürbilek, **a.e.**, s. 35.

ortamında dönemin haftalık dergilerinde çıkan yazılar vasıtasıyla yeni bir söylem olarak özel hayat kamuya açılır ve kadının o güne kadar mahrem sayılan pek çok meselesi konuşulmaya başlanır. Özel ve kamusal alan arasındaki sınır silikleşir, özel hayatın dili kamusallaşır, kamunun dili özelleşir.¹²⁵ Aynı zamanda bu dönem kitle iletişim araçlarının televizyon aracılığıyla yeni bir reklam sektörünü doğurduğu ve kültürel atmosferi yeniden şekillendirdiği yıllardır. Kadınların dergi kapaklarında ve reklamlarda kullanılmasıyla kadınlık ve dişilik metaforik bir imgede birleşmiştir.

Televizyon sektöründe de kadınlara özel programlar da belirli bir kadınlık anlayışının hem taşıyıcısı hem de kurucusu olmuşlardır. Bu tarz programlarda ev işlerinden cilt bakımına, yemek tariflerinden günün modasına, bazı jinekolojik bilgilerden sağlıklı beslenmeye kadar çeşitlendirilmiş bir içerik hazırlanmıştır. Böylelikle televizyon kadın programlarında kadınlara modern hayatın getirdikleriyle uyum sağlayabilen iyi anne, uyumlu eş, meslek sahibi kadınlar olmanın yanında kendini fark edebileceği özel alanlar açmaları teklif edilir.

1980 döneminin kadın görünülerinden biri de cinselliğe çağrılan kadınlar olmuştur. Özellikle dergilerde, gazetelerin hafta sonu eklerinde kadınlara kendilerini keşfetmeleri, kimliğinin en önemli parçası olan bedenine ve cinselliğine sahip çıkmaları vurgulanır. O yıllara damgasını vurmuş olan Kadınca dergisi hedeflediği kadını, kendini ve cinselliğini tanıdıkça kocasını veya partnerini nasıl idare edeceğini bilen, kendine güvenen, çeşitli kozmetikler ve diyetlerle bakımını yapan, modayı takip eden modern bir kadın olarak kurar.¹²⁶ Yaşanan bu gelişmeler, 1980 sonrasında Türk toplumunda hâkim olan popüler kültürün, yeni bir kadın kimliğiyle sosyal hayatın içine nüfuz ettiğini göstermektedir.

Kadınların toplumsal rollerini sorgulamada, bireysel özgürlük ve eşitlik taleplerinde önceki yıllara göre seslerini daha gür bir şekilde çıkardıkları yıllar da 1980'lerle başlamıştır. Kamusal alanda erkeklerle eşitlik talep eden kadınlar, gelenekleşmiş toplumsal rollerini de masaya yatırarak ataerkil toplum yapısının kadınlara yüklediği misyonun karşısında durmuşlardır. Kadının kültür ve gelenekle

¹²⁵ Gürbilek, a.e., s. 67.

¹²⁶ Ayşe Saktanber, "Türkiye'de Medyada Kadın: Serbest, Müsait Kadın veya İyi Eş, Fedakâr Anne", Hazırlayan: Şirin Tekeli, **1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar**, 6. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.197.

kalıplaşmış annelik, karı-koca ilişkileri, cinselliğe bakış gibi işlevleri sorgulanarak kamusal ve özel alanda kadının erkek karşısında ikincil görülmesinin temelinde cinsiyet ayrımcılığının yatmakta olduğu görüşü toplumsal cinsiyet tartışmalarına da kapı açmıştır.

1980'lerdeki kadın hareketleri, kamusal ve özel alan arasındaki belirgin ayrımlaşmanın sorgulanmasını bir politik mücadele eksenine oturtmakla işe başlamıştır.¹²⁷ "Özel olan politiktir." sloganı ile eğitim, çalışma hayatı, sosyal hayata katılma, siyasi haklar, aile içinde kadının konumu gibi konuların yanında 1980-90 arası kadınların cinsiyete ilişkin varoluş problemleri, kadınlığın anlamları, cinsel özgürlük, şiddete karşı duruş gibi temaları da dâhil etmişlerdir. Bu dönem "bilinç yükseltme", "güçlenme", "duyarlılık yaratma" olarak tarif edilmiştir.¹²⁸

1982'den itibaren kadınlar bu minvaldeki görüşlerini kamuoyuna açıklamaya başlamıştır. Ana mesaj ise toplumda erkeği her zaman güçlü kılan ataerkil yapının kadının varlığını yok sayması ve bu durumun toplumsal cinsiyet ayrımcılığına sebep olmasıdır. Bu problemden yola çıkarak alternatif kadın kimlikleri kamuoyunun tartışma gündemine sunulur. Özellikle üniversiteli genç kadınlar cephesinde yankı bulan arayışlar dergiler, kitaplar ve medya aracılığıyla giderek her sosyal gruptan kadının ilgi alanına girmeye başlar. Bu amaçla başlayan kadın hareketlerinin ev sahipliğini ise ilk defa YAZKO'nun çıkarttığı Somut dergisi üstlenmiştir. Ayrıca Ankara ve İstanbul'da sistemli bir şekilde başlayan ev toplantıları da feminist hareketin şekillenmesine ve kadınların feminizm doğrultusunda bir bilinç değiştirmesine zemin hazırlamıştır.¹²⁹ Toplantılarda vurgulanan temel noktalar şöyledir:

Kadınlık denilen bir toplumsal kategori vardır ve bu kapsayıcı siyasal projelerin büyük hedefleri altında ayrıntılandırılmayacak kadar önemlidir. Bu öneme yapılan vurgu

¹²⁷ Nilüfer Timisi ve Meltem Ağduk Gevrek, "1980'ler Türkiye'sinde Feminist Hareket: Ankara Çevresi", Derleyen: Bora Aksu ve Asena Günel, **90'larda Türkiye'de Feminizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s.15.

¹²⁸ Timisi ve Gevrek, **a.e.**, s.15.

¹²⁹ 1980 sonrası feminist hareket çerçevesinde yapılan faaliyetler ve kadın çalışmalarına "Toplumsal Cinsiyet ve Kimlik" başlığı içinde ayrıntılı yer verilmiştir.

ortaklıklardan yola çıkarak yeni bir kimliğin oluşturulması gerekmektedir. Bu kimliğin oluşması siyasal bir projedir.¹³⁰

1987 yılında “Dayağa Karşı Yürüyüş” kampanyası, medeni kanunda kadının çalışmasını kocasının iznine bağlayan 159. maddeyi protesto kampanyaları, cinsel tacize karşı “Mor İğne Kampanyası” feminist söylemin belirleyici hareketleri olmuştur. Ardından gelen I. Kadın Kurultayı, aile içi şiddete maruz kalan kadınlar için sığınma evi, kadınların tarihiyle ilgili araştırma yapmayı amaçlayan kadın eserleri kütüphanesi, yerel yönetimlerle iş birliği içinde yürütülen diğer çalışmalar sayesinde toplumun hemen her kesiminde feminist kadın hareketi yankı bulur hale gelmiştir.

1990’larda feminizm eksenli kadın hareketleri Mor Çatı, Uçan Süpürge gibi STK’larla daha da kurumsallaşmaya başlamış, üniversitelerde kadın araştırma merkezleri açılmıştır. Bu sivil toplum örgütlerinde ve merkezlerde kadın sorunu toplumsal cinsiyet eşitsizliğini sorgulayan zemin üzerinde ilerlemiştir. Ayrıca kadın sorununun sadece kentli kadını bağlayan bir durum olmadığına dikkat çekilmiş, köylü, göçmen, İslamcı ve Kürt kadınların da feminizm potasında problemlerine çözümler aranmıştır.

1990’lardan sonra feminist kadın hareketleri daha aktivist bir tavırla cinsel taciz, kadına şiddet, bekâret kontrolü, kadın bedeninin metalaştırılması gibi konulara yönelmiştir. Bütün bu sorunların temeline ise kadına yüklenen toplumsal cinsiyeti oturtulmuştur. Buna göre ataerkil kültür ve gelenek kadına kendisiyle ilgili söz hakkı tanımamaktadır. Çocukluktan itibaren kadın, bir gün erkeğe sunulmak üzere yetiştirilmekte ve erkek olmadan güçsüz, eksik ve hatalı sayılmaktadır. Feminist hareketler daha sonra toplumsal cinsiyetin kadın ve erkekle çizdiği sınırların ötesine geçmeyi talep eden eşcinsel, biseksüel, transeksüel, lezbiyen eğilimleri bir araya toplayan LGBT ve queer hareketlerine de kol kanat germiştir.

1980-2000 arası dönemin bu çok kültürlü yapısının içinde özgürlük, eşitlik gibi kavramlar çerçevesinde toplumsal cinsiyet rollerine karşı oluşan bir refleksle yeni bir kadınlık bilinci yerleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Özellikle Duygu Asena’nın kadın ve erkeğe ait toplumdaki yerleşik değerlerin alt üst edildiği ve dönemin en çok

¹³⁰ Timisi, ve Gevrek, **a.e.**, s.118.

satanları arasına giren **Kadının Adı Yok**, Türk toplumunda kadının toplumsal cinsiyetin karşı çıkan önemli romanlardandır. Asena, pek çok yazısında geleneksel aile kurumunun kadın ve erkeğe verdiği rolleri sorgulamaya açarak evliliğin tekdüzeliği ve kadının erkek karşısındaki edilgenliğine vurgu yaparak kadına, kendi duygularını yaşaması, bedeninin isteklerine kulak vermesi, annelik ve eş rollerinin kısıtlayıcılığından sıyrılması yönünde telkinlerde bulunmuştur.¹³¹

Feminist teorilerin zemininde toplumsal cinsiyet rollerinin karşısında duran yeni bir kadın kimliği 1980-2000 arasında bu yönde yazılan romanlarda da yansıma bulmuştur. Nezihe Meriç, Adalet Ağaoğlu, Peride Celal, Duygu Asena, Alev Alatlı, Ayla Kutlu, Buket Uzuner, Tezer Özlü, Ayşe Kulin, İnci Aral, Erendiz Atasü, Latife Tekin, Nazlı Eray, İnci Aral, Leyla Erbil gibi isimler dönemin yazarları arasındadır. Bu romanlar, kadını siyasi ve ideolojik misyondan çıkarıp özellikle kentli kadını birey olma, özgürleşme, bedenini ve cinselliğini keşfetmeye davet ederken onu toplumsal değerlerle bir savaşa da sokmuştur.¹³²

Çalışmanın bu bölümünde 1980 sonrası daha çok feminist hareketlere bağlı olarak gündeme gelen toplumsal cinsiyet tartışmalarının kadınlık rollerinin değişimindeki etkilerine yer verilecektir. Bu süreç içerisinde kadının yaşadığı kimlik problemlerinin romanlardaki yansımaları üzerinde durulup romanların bu doğrultuda teklif ettiği yeni kadın görünümlerinin Türk toplumunun yapısı üzerinde bıraktığı etkilere dikkat çekilecektir.

1.1.1. Yeniden Kurgulanan Beden ve Cinsellik

Beden kavramı Platon'dan başlayıp günümüze kadar sosyo-kültürel ve ideolojik yapılanmalarda dönüşen ve dönüştüren etkilerini bünyesinde barındırmış, bu yönüyle de toplumların kültürel arka planını bir görme biçimi olmuştur. 1950 sonraları modern sosyoloji, insan bedeninin kültürel iktidarın marifetiyle inşa edildiği fikrini ortaya atmıştır. 1980 sonrası “biyoloji kaderdir” anlayışına meydan okuyan feminist

¹³¹ Duygu Asena, **Değişen Bir Şey Yok**, 44. Baskı, İstanbul, Doğan Kitap, 2017, s.11,17,20.

¹³² 1980-2000 arası Türk toplumunda değişen kadın kimliğinin görünümlerinin hikâye türü üzerinden ele alındığı doktora çalışması olan “Son Dönem (1980-2000) Türk Kadın Hikâyeciliğinde Kadın Kimliği”nde de kadınların 80 sonrası değişen toplumsal şartlara paralel olarak geleneksel kadınlık rollerinin dışına çıkma ve özgürleşme taleplerinin olduğu belirtilmiştir. Bkz: Zeynep Kevser Şerefioğlu, “Son Dönem (1980-2000) Türk Kadın Hikâyeciliğinde Kadın Kimliği”, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, 2012.

çalışmaların odak noktasına yerleşen beden, bir yandan da küreselleşme ve tüketim kültürünün objesi olarak vitrinlerde yerini almıştır. Bu minvalde beden, farklı tarihsel dönemlerde hangi değerler sistemine göre kurgulandığı ve kimlik inşa süreçlerine nasıl yansdığı sorusunu birlikte düşünmek, kadın bedeni üzerinden temsil edilen yeni görünümleri ve problemleri anlamak açısından önemlidir.

Beden, kişinin biyolojik, psikolojik ve sosyolojik boyutlarını içeren benlik algısının, kişiliğinin ve kimliğinin önemli bir parçasıdır. Cinsiyet, sağlık, hastalık, yaşlılık, gençlik, güzellik, çirkinlik, günah, sevap gibi ölçütler beden aracılığıyla tanımlanır. Dolayısıyla beden; doğuştan gelen biyolojik yapısının yanında din, kültür, ideoloji gibi pek çok alanın referanslarıyla disipline edilen ve alışkanlığa dönüşerek simgeleşen toplumsal bir inşadır.

Bedenin toplum tarafından inşa edilen bir yönünün olduğu görüşü baskın çıktığına göre temsil ettiği anlamların da toplumdan topluma değişiklik göstermesi kaçınılmazdır. Şişmanlığın ekonomik gücü zayıf toplumlarda bir refah göstergesi olması, buna karşın modern toplumlarda estetik algının ve sağlığın beden zayıflığıyla ölçülmesi gibi normlar, işaret ettirilmek istenenlerin beden aracılığıyla verildiğinin göstergesidir. Aynı zamanda mahremiyetin, namusun korunması, toplumların ahlaki yapısının sürmesi, nesillerin sağlıklı bir şekilde devam etmesinin sağlanması da toplumların kültürel arka bahçelerinde var olan anlayışların beden üzerinden görünüm biçimleri ile ilgilidir.

Nitekim Antik çağdan itibaren beden, çeşitli anlamları simgelemiştir. Eski Yunan'da erkek bedenine özgü bir durum olan çıplaklık, fiziksel gücü temsil ederken kadın bedeni elbiselidir. Helenistik çağda ise değişen toplum yapısına paralel olarak tanrıça tasvirlerinde kadın bedeninin de çıplak tasvir edildiği görülmektedir.¹³³ Platon, ruh ve beden ilişkisine dair görüşlerinde ruhu şekil veren ve aktif olan, bedeni ise şekil alan, yönetilen, ruha maddi nesnelere duyular vasıtasıyla tanıtan bir araç şeklinde tanımlamıştır. Buna göre ruh, maddi nesnelere daha yakından tanımak amacıyla

¹³³ Didem Demiralp, "Antik Yunan Düşüncesinde Kahramanlık Kültü, İnsan Bedeni ve Çıplaklık", (Çevrimiçi: Erişim Adresi: https://www.academia.edu/1624103/antik_yunan_d%C3%BCc5%9f%C3%BCncesinde_kahramanl%C4%B1k_k%C3%Bclt%C3%BCnsan_bedeni_ve_%C3%A7%C4%B1plakl%C4%B1k_heroinm_human_body_and_nakedness_in_ancient_greek_thought), Erişim Tarihi: 10.10.2019.

yeryüzüne düşmüş ve bedene konuk olmuştur. Fakat bu konukluk durumu onu fazla tatmin etmemiş; beden, kafesinden çıkarak yeniden tanrısal âleme dönmek istemiştir. Aristoteles ise bedenin cansız ve işlevsiz olduğunu, ruhun bedene form vererek onu anlamlı hale getirdiğini açıklar. Görme yeteneğinin gözle ilişkisi gibi beden de ruh olmadan gerçek anlamına kavuşmaz¹³⁴

Orta çağ Avrupası öğretilerinde ruh ile beden arasında ontolojik bir ayrım olagelmıştır. Bu anlamda zihin erillik, beden ise dişilik ile bağdaştırılmıştır.¹³⁵ Orta Çağ'da Hristiyanlığın ahlak öğretisinin temeli bedendir. Beden, İsa'nın çarmıha gerilirken can çekiştiği acıyı, hem de onun bedeninde yüceltilen ilahi gücü temsil etmektedir. Beden hem bu dünyadaki mükâfatın hem de cezanın sembolüdür. Her an günaha girmeye davet eden, bu yüzden sakınılması gereken bir şeydir.¹³⁶

Hristiyanlık öğretilerinde kadının ilk günahın sembolü olarak görülmesinin üzerine inşa edilen anlayış, erkek ve kadını kesin çizgilerle ayırırken kadını eksik akıllı, her an sapmaya ve günaha girmeye müsait bir yaratık gibi görmüştür. Bu sebepten kadın, kiliseye göre dizginlenmesi ve denetlenmesi gereken bir varlıktır. Bu denetim ise evlilik yoluyla sağlanacaktır. Kilise, kadının toplumsal cinsiyetini cinsel hazlardan arındırılmış, sadece üreme ve neslin devamıyla sınırlandıran bir evlilik eylemi içinde kutsanmış bir beden ile inşa etmiştir. Özellikle kız çocuklarının evlenene kadar manastırda kalması, kadın bedeninin kontrol altına alınmaya çalışılmasının bir göstergesidir. Evlendikten sonra da kadına sadece üremeye ve soyun devamına yarayan bir misyon yüklenilmiştir. Bu süreçte kadın, kocasına bedenini sunmak zorunda ama ruhunu (kendi zevklerini) dizginlemek zorundadır.¹³⁷ Dolayısıyla Hristiyanlık, bedeni soyun devamlılığını sağlaması açısından yüce, şehvetin esiri olduğu için de aşağı bir durumda gören bir paradoksun içinde inşa etmiştir.¹³⁸

¹³⁴ Fazıl Derbender, "Platon ve Aristoteles'te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli, 2007.

¹³⁵ Judith Butler, **Cinsiyet Belası, Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, 4. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s.59.

¹³⁶ Arpacı, **a.e.**, s.136-137.

¹³⁷ Arpacı, **a.e.**, s.142.

¹³⁸ Arpacı, **a.e.**, s.142.

Foucault, 1976'da yazdığı Cinselliğin Tarihi adlı yapıtında XVII. yüzyıl Hristiyan öğretisinin günah çıkarma ritüelinin beden ve cinselliğin söyleme geçirilmesine zemin hazırladığını söyler. Buna göre papazlar, yalnızca tamamlanmış edimleri değil, saf olmayan bakışları, müstehcen anlatımları ve düşünceleri de anlatmalarını istemişlerdir.¹³⁹ Cinselliği her yerde saklanan, sesini kısarak itiraf edilen, aynı zamanda duyulmaz hale gelmesini sağlayan bir şey olarak gören anlayış aslında bir giz olarak cinselliği sürdürmüştür. "XVII. yüzyılda ise cinsellikten söz edilmesini amaçlayan siyasal, ekonomik ve teknik bir kışkırtma gün ışığına çıkar."¹⁴⁰ Cinsellik artık konuşulmalı ve kamu yararına cinsellik gerekli düzenlemelere tabi tutulmalıdır. Foucault'ya göre iktidar, cinselliği nüfus planlaması, evlilik dışı doğumlar gibi çeşitli yönlerden kontrol altına alarak bedeni de denetlemiştir. Bunun yanında cinselliğe ilişkin söylemler çocuklara verilen cinsel eğitim ve denetim dersleri, tıbbın ya da psikiyatrinin alanı içinde hastalık boyutunda ele alınan durumlar şeklinde devam eder. Bütün bunlar cinsellikten söz etmeye kışkırtan bir tehlikenin başlangıcı olmuştur. Batı'nın cinselliği yönetmek için ortaya koyduğu iki büyük kurallar sistemi vardır: evlilik hukuku ve arzuların düzeni.¹⁴¹ Sisteme göre tek eşlilik öncelenir, evlilik dışı ilişkiler, ensest ilişkiler, diğer cinsel yönelimler cezai yaptırımlara tabi tutulur. XIX. yüzyılda cinsel suçlara ilişkin yasaların sıklığı önemli ölçüde hafifler ve cinsel suç kabul edilen şeyler tıbbi bir müdahale alanı içinde değerlendirilir. XVIII. ve XIX. yüzyıldaki bu söylem değişikliği iktidarın beden üzerindeki gücüdür. İktidar, aile planlaması, neslin sağlıklı bir şekilde devamı, psikiyatrik araştırmalar gibi çalışmalarla kamuoyunda beden ve cinselliğin denetimini yapar.¹⁴²

İlk aşamada kadın bedeninin denetim altına alınması önemli görülmüştür. Çünkü kadın bedeni düzenli doğurganlığı sağlama zorunda olduğu toplumsal bünye, esas ve işlevsel ögesi olmak zorunda kaldığı aile düzlemi ve ürettiği biyolojik ve ahlaksal sorumluluk çerçevesinde çocuklarının eğitimi ve geleceğinden sorumlu bir annedir. Bütün bunların sürdürülebilmesi evlilik marifetiyle gerçekleşmelidir. Evlilik,

¹³⁹ Foucault, a.e., s.22.

¹⁴⁰ Foucault, a.e., s.25.

¹⁴¹ Foucault, a.e., s.29-35.

¹⁴² Foucault, a.e., s.40.

akrabalık ilişkilerini ve toplumsal yapıyı düzenleyen, nesillerin devamını sağlayan bir sistemdir.

Aydınlanma düşüncesi ile beden, felsefi zeminden sosyolojik zemine oturmaya başlamıştır. Aklın egemenliği karşısına doğayı oturtan Aydınlanma, bedeni de sadece ete kemiğe bürünen dışıyla değil iç dünyasıyla da sosyal ilişkilerin zeminini oluşturmasıyla ele almıştır.¹⁴³

Bedenin kurgulanışıyla ilgili çeşitli görüşler de ileri sürülmüştür. Aydınlanma düşünürlerinden Kant'a aklın toplumsal hayatta özgürleşmesi ve rasyonelleşmesinin karşısında beden ötekileştirilmiştir. Böylece doğa karşısında her türlü üstünlüğe sahip olan akıl özne konumundayken beden ise aklın kullandığı bir nesneye dönüşmüştür.¹⁴⁴ Merleau-Ponty'e göre ise beden, sadece dünyada bir nesne değildir, aynı zamanda o 'dünyanın' sayesinde var olduğu şeydir. İnsan aynı anda hem düşünen bedensel ben hem de düşünen öznedir. Varlık hem düşünceden hem de bedenden oluşur. Düşünce hiçbir zaman bedenden kopmamıştır.¹⁴⁵ P. Bourdieu'ya göre beden üç noktada toplumsal sınıflandırma için önemli bir konuma oturmaktadır. Bunlardan ilki, bedenin, bireyin sosyal konumuyla ilişkisidir. İkincisi, habitus'un cisimleşmesiyle alakalıdır. Üçüncü noktaysa beğeni çerçevesinde ortaya çıkar. Sosyal konum, Bourdieu tarafından, insanın günlük yaşamı ve bedeninin gelişimini sağlayan sınıf temelli nesnel koşullar olarak değerlendirilir ve bu da bireyi eyleme yönelten, onu motive eden kurulu sosyal yapılar sistemi olarak açıkladığı habitus'la ilişkili olarak ele alınmalıdır.¹⁴⁶

Simmel'e göre, "Birey toplumsallaşma içinde kapsanır ve aynı zamanda kendini onun karşısında bulur. Hem toplumsallaşma organizması içindeki bir bağıdır hem de özerk bir organik bütündür. Hem toplum için hem kendisi için var olur."¹⁴⁷ Dolayısıyla beden "hem bireysel bir oluşum hem de toplumsal ve kültürel bir üretimdir."¹⁴⁸ Toplumun

¹⁴³ Ejder Okumuş, "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", **Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi**, 2, 2009, (Çevrimiçi: www.e-sarkiyat.com), Erişim Tarihi: 22.08.2010, s.4.

¹⁴⁴ Meral Gülkaya Timurturkan, "Felsefi Bedenden Sosyolojik Bedene", **Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar**, 1(4), 2008.

¹⁴⁵ Emre Işık, **Bedensellik ve Toplum Kuramı**, 1. Baskı, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1998, s.122.

¹⁴⁶ Işık, a.e., s.117.

¹⁴⁷ George Simmel, **Bireysellik ve Kültür**, 2. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2015, s.42.

¹⁴⁸ Ali Esgin, "Beden Sosyolojisi Açısından Popüler Kültür ve Kadın", **4. Uluslararası Bir Bilim Kategorisi Olarak Kadın: Edebiyat, Dil, Kültür, Sanat, Peyzaj Ve Tasarım**

genel kabulleri, sosyo-kültürel zemini, dünya algısı, inanç sistemi ve bütün bunların yanında hayatın sürekli kendini yenilemesi beden üzerinde toplumun tahakkümünü de kaçınılmaz kılmaktadır. Toplumsal değişimde zihniyet, ideoloji, din ve diğer pek çok faktör etkili rol oynar; ancak değişim beden aracılığıyla varlık kazanır. Bu bağlamda beden dinamik, hareketli ve de etkilere açıktır. Bundan dolayı beden, değişim halinde olan bir varlıktır ve değişimlerin de varlık zeminidir.¹⁴⁹

1940'larda Simon De Beauvoir'ın "Kadın doğulmaz, kadın olunur." sözleriyle ortaya attığı düşünce, bedene ve cinselliğe ilişkin farklı yönelimlerin söylemleşmesine zemin hazırlayan yeni açılımlar getirmiştir. Buna göre kadın ve erkek kimliğinin oluşmasında biyolojik cinsiyet değil toplumun kültürel ve sosyal öğretileri belirleyicidir. Bu fikrin peşinden giden feminist kuramcılardan Judith Butler "Cinsiyet Belası" adlı kitabında bedenle ilgili yapılandırılan normatif kalıplara karşı çıkmıştır. Kadın ve erkek cinselliğinin de toplumu oluşturan ataerkil yapının bir ürünü olduğunu ve özellikle kadın bedeninin dilin iktidarıyla yasalaşarak bastırıldığını, edilgen ve maskeli bir kimlik olarak yaşadığını savunmuştur.

Beden kavramına çok boyutlu yaklaşımlar ise 1980 sonrası toplumsal cinsiyet tartışmalarıyla birlikte gündeme gelmiştir. Daha çok feminizm temelinde açıklanan bir zemin üzerinde tartışılan beden kavramı, toplumsal cinsiyet rollerinin özellikle kadın bedeni üzerinde baskı kurduğu gerekçesinden yola çıkmıştır. Buna göre bedenin cinsiyete sıkıştırılarak oluşan toplumsal normlarının beden üzerinde belirleyici olduğu, böylelikle kişinin kendi bedenine yabancılaştığı, bu durumun da toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yol açtığına dikkat çekilmiştir. Özellikle kadın bedeninin bu anlamda ataerkil toplumlarda patriyarkal sistemin kurallarına göre şekillendiğine dikkat çekilir. Buna göre beden, geleneksel ve dini inançların bir gereği olarak kız çocuklarına evleneceği erkeğe sunulmak ve çocuk doğurmak üzere tahsis edildiğinin öğretildiği, toplumsal ve kültürel bir emanettir. Bedeni kafesten çıkarıp özgürleştirmek, bedeni asıl sahibiyile buluşturup barıştırmak feminizmin toplumsal cinsiyet eşitliği söyleminin en temel dayanağıdır.

Çalışmalarında Kadın Sempozyumu, 4-5-6 Mayıs, Malatya İnönü Üniversitesi Güzel Sanatlar Ve Tasarım Fakültesi, Malatya, 2011.

¹⁴⁹ Okumuş, a.e., s.5.

Bedenin, Türk toplumunda Batıdan ayrı olarak dönemin kültürel değişimlerini üzerinde taşıyan, kimliği ören tarihsel ve kültürel bir kurgusal bir boyutuyla karşılaşılır. Türk modernleşmesinin simgesel boyutu bedendir. Bedene bu anlamda modern bir kimlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Osmanlının son dönemlerinde edebiyat ve görsel sanatlarda kadın bedeni, kültürel değişimlerin merkezinde olmuştur. Halil Paşa'nın 1894 tarihli "Uzanan Kadın" tablosu Osmanlının kültürel ve toplumsal düzeyde yaşadığı modernleşme hareketlerinin bir yansımasıdır.¹⁵⁰ Osman Hamdi Bey'in "Okuyan Kadın" (1890), "Vazo Yerleştiren Kız" (1881) isimli tabloları ilk figürlü resimlerin kadın bedenini betimlemesi açısından önemlidir. Resimlerde her ne kadar kadınların elbiseli olduğu görünse de İslam kültüründe mahremiyetin temsili olan kadın bedeninin kamusal alana açılmaya başlaması ve modernleşmenin belirleyicisi olması açısından dönemine göre hayli iddialıdır. Gelenekten ilk kopuşlar bu şekildeyken zaman içinde bedenin Batılı referanslarla yeniden inşa edilen kadın kimliğinin başat ögesi olduğu görülecektir. Cumhuriyet'in kuruluşunun 50.yılı münasebetiyle Karaköy meydanına dikilen "Güzel İstanbul" adlı çıplak kadın heykeli kadın bedenini algılama biçimiyle ilgili ipuçları vermektedir. Heykel sonrasında müstehcen bulunduğu için kaldırılmıştır. 1970'lerde toplumun geleneksel ve kültürel yapısını geri kalmış ve çağdışı gören zihniyet tarafından kadın bedeni yeniden çağdaşlık, modernizm, demokrasi gibi kavramlar üzerinden tartışmaya açılmıştır.¹⁵¹

1980'lerde belirginleşen feminist algı, kadın bedeninin üzerinden yapılan kimlik politikalarının sanatta ve toplumsal hayatta erkek bakış açısının bir uzantısı olduğu görüşünden yola çıkar. Feminist yaklaşımlar "Kadın bedeni, erkek bakışına maruz kalan bir nesne değil kendi bedeninin öznesidir." çıkışından hareketle toplumsal cinsiyet eşitsizliği söylemlerine çözüm yolları aramışlardır. Bu algıya göre kadın, toplumdaki geleneksel algıyla kendi bedenine yabancılaştırılmaktadır. Feministler çıkış yolu olarak kadını, bedeni üzerinde kendi söz sahibi kılmayı hedefler. Böylece beden, kadın olmak ve kadınlığın anlamının oluşmasında sembol olacaktır. Kadın

¹⁵⁰ Ahu Antmen, **Kimlikli Bedenler, Sanat, Kimlik, Cinsiyet**, 2. Baskı, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2014, s.18-19.

¹⁵¹ Antmen, **a.e.**, s.74.

kimliği üzerinde yapılan bu mücadelenin odak noktası kadın bedeninin “özgürleşmesiyle” sağlanacaktır.

Bu minvalde 1980’lerle beraber kadın bedeni itaatin ya da isyanın sembolü olarak karşımıza çıkartılır.¹⁵² Feminist söylem, kamusal ve özel alanda toplumsal cinsiyet eşitliğini dile getirirken “Özel alan politiktir.” sloganıyla özel alanı da kamuya açan yeni bir pencere aralar. Kadını toplumsal kimliğinden sıyrarak kendiyile baş başa bırakan beden ve cinselliği üzerinden yeni bir kimlik arayışına sevk eder. Beden, kimliğin en önemli yapı taşı durumuna gelmeye başlar. Beden politikaları, özgürlük başlığı altında kadının toplumsal cinsiyet rollerini sorgulatacak, bedeniyle ilgili ihtiyaçlarını, isteklerini fark edip kendi bedenine kendi yönetebilecek argümanlar üzerinde yürümüştür. Dolayısıyla özellikle evlilikle, karı-koca ilişkilerinde sınırları çizilen edilgen bedenin dile gelmesiyle çağlar boyunca kanıksanan algı kırılması hedeflenir. Bu dile geliş biçimin en görünür hali ise cinselliğin yaşanma biçimlerindeki değişimlerle gerçekleşmiştir. Feminist söyleme göre kadınlığa ve erkekliğe ilişkin rol beklentileri toplumsal cinsiyet algısını oluşturup kalıplaştırmıştır.¹⁵³ Ataerkil düzenin ve dini öğretilerin şekillendirdiği geleneksel toplum anlayışında iktidar politikalarının bir sonucu olarak kadın, bedeni ve cinselliğinden ayrı olarak görülmüş, kadının bireysel duyguları arka plana atılarak bedensel hazzı görmezden gelinmiştir. Bu bakışa göre beden evlenmek ve anne olmak gibi toplumsal kabullerin yani bir başkasına ait bir eşya olmanın dışında kendini tanımlama aracı olarak görülmelidir. Beden, kadına ait, onun özel alanındadır. Bedeniyle ilgili karar verme özgürlüğü ise sadece kadının olmalıdır.

Diğer yandan 1980 sonrası küreselleşme sürecinde beden kavramı, görüntü ve imaj politikalarının bir ürünü olarak önemli bir zemin teşkil etmiştir. Kılık-kıyafetten, sağlıklı yaşam normlarına, güzellik ve estetik ölçütlerine kadar tüketim kültürünün reklamını yapan beden, her gün yeniden şekillenerek hazzın, tüketimin taşıyıcısı olarak vitrinde sergilenen cansız, ruhsuz mankenlere dönmüştür. O dönemlerde arabaların, özellikle dolmuşların dikiz aynalarına asılan kadın figürleri, hızın hazzın

¹⁵² Rıfat Bilgin, “Geleneksel ve Modern Toplumda Kadın Bedeni ve Cinselliği”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 26(1), 2016, s.219-243.

¹⁵³ Bilgin, “Geleneksel ve Modern Toplumda Kadın...”, s.219-243.

temsili olarak gündelik yaşam içinde süs haline getirilen küçük bir nesnedir.¹⁵⁴ Ayrıca Hayat Mecmuası, Nokta gibi bazı popüler dergilerde saç modeli, kıyafeti, kilosu, estetik görünüşüyle yeni bir kadın kimliği tarif edilmekte, bu tarife uygun kadın bedenleriyle çekilmiş fotoğraflar ve reklamlar yer almaktadır. Gençlik, güzellik, zevk ve haz kaynağı olma gibi hedeflerle boyanan bu kadın, bedeni ve cinselliği ile modernliği temsil eden yeni bir kimlik kurgusudur.

1980 sonrasında sayıları bir hayli artan kadın romancılar bu görüşler etrafında kadın kimliğini vurgulayan, Türkiye'deki kadın olgusunu toplumsal cinsiyet rolleri açısından ele alan feminist söylemin sözcülüğünü üstlenmişlerdir. Kadınların maruz kaldığı fiziksel ya da kültürel baskı, ataerkil düzene isyan, toplumsal dinamiklerin özgürleşen kadında yarattığı gerilim, kültür ve kuşak çatışması gibi konular etrafında kadının örtük bir esaret içinde olduğu vurgulanmıştır. Bu doğrultuda kadını aynanın karşısına geçirip onu çocukluğuyla, annesiyle, doğup büyüdüğü toplumuyla yüzleştirirken onu bedeniyle ve bedenin çağrıştırdığı cinselliğiyle buluşturarak kadın bedenine ait kültürel algıları ve kodları değiştirmeyi amaçlamışlardır.

Romanın bir ereği insanlık durumunu sorgulamaksa eğer, günümüz edebiyatı klasik edebiyatın değinmediği konulara el atmak durumundadır. Bunların başında gövdesel deneyimlerimiz gelir. Ataerkilliğin hayatın her alanına yayılmış kılcallarının ayırıcılığı olarak, bir kadın gövdesinin macerasını dile getirmek. Cinsellik ve kadın bedeni... Doğum ve ölüm eşliğinde kadın bedeni...¹⁵⁵

Kadınların toplumsal hayatta farklı kadınlık deneyimlerini ele alan Erendiz Atasü, hemen bütün romanlarında erkek egemenliğinde şekillenen toplumsal yapıya başkaldırının öncüsü olmuştur. Daha çok yüksel eğitimli kentli kadınların temsil edildiği romanlarında bu kadınların da toplumun değer yargıları ve erkek iktidarın görünmez baskısı altında kendi bedenleriyle buluşmadıklarını savunur. Bedenin, eril iktidar tarafından denetlendiği ve kontrol altına alındığı tezleri Erendiz Atasü'nün sorunsallaştırdığı konulardır. Yazara göre kadınların ne yapacağına, kimi seveceğine geleneksel toplumun kuralları karar vermektedir. Bunun için Atasü, romanlarında bedeniyle bilinci arasında gidip gelen, kendi bedenlerini, hazlarını, cinselliklerini

¹⁵⁴ Antmen, a.e., s.97.

¹⁵⁵ Erendiz Atasü, **Bilinçle Beden Arasındaki Uzaklık**, İstanbul, Everest Yayınları, 2009, s.114.

keşfetmek isteyen, fakat bunu yaparken eril iktidarın tahakkümüne takıldığını düşündüğü kadınları ele alır. Beden ve cinsellik, Atasü'nün romanlarında özgürleşme ve kendini keşfetme aracı olarak karşımıza çıkar. Çocuklukta oluşan ve yaşam boyu değişmeyen şey cinsel kimliktir. **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**'nde kadın karakterlerden Ayşe Aysu'nun bu bağlamda çocuklukta gelen edimlerle kendi bedenine yabancı kaldığına dikkat çekilir:

Ayşe Aysu, annesiyle babasının gözbebeğiydi. Sevilme doygunluğu, genç yetişkinliğinde sevilme açlığını tutuşturmuş, en çok da babasını sevmiştii, ölünce, onun anısını... Babasının ani ölümünden sonra yaşanan boşluk ve dokunulma, sevme özlemi, kırılğan bir anne figürü, tıp fakültesinin baskın eğitiminden arka plana attığı gövdesi.¹⁵⁶

Romanda Ayşe Aysu, yetişme tarzı ile bedensel istekleri arasında sıkışan bir kimlik bölünmesi yaşar. Karakterin adının Ayşe Aysu olması bir bedende iki varlığı temsil etmektedir. Ayşe, kadının baskı altında olan; Aysu özgür taraftır. Ayşe annesinden aldığı öğretilerin sonucu olarak hayatı hep baskılayarak geçirmiş ve kendini frenlemeyi öğrenmiş, örnek bir öğrenci, bir genç kız olmayı hedeflemiştir. Aysu ise içindeki kadını keşfetmeye çalışır. Fakat erdem tekerlemeleriyle kurulmuş bir hücreye kapatılmış genç kızlığından çıkıp kadın olmayı öğrenebilmek¹⁵⁷ çok kolay değildir. Çünkü romanın tezine göre kadın, toplumun ön kabullerinden dolayı bedenini saklamak, terbiye etmek, bedeninden kaçarak yaşamak durumundadır. Beden, kadın için ancak iyi bir eş ve anne olabilmek için vardır. Bu doğrultuda bekâret, kadın için geçilmemesi gereken bir duvardır. Sondan başa doğru kurgulanan romanda Ayşe Aysu'nun 1985 yılında bir gün eski sevgilisini kendisine çok benzeyen bir kızla görünce geriye dönüşlerle eski sevgilisi Fethi ile yaşadığı beş günlük aşk ve bu aşkın onda bıraktığı izler cinsellik, beden deneyimlerinin onun kadın kimliğinde oluşturdukları anlatılmaktadır. Ayşe Aysu Fethi ile tanıştığında 25 yaşında, yaşlı annesiyle yaşamakta ve henüz bakiredir. Fethi ise evli ve bir çocuk babasıdır. Fethi ile ilk cinsel deneyimini yaşamaması Ayşe Aysu'nun ilk kez bedeniyle tanışması ve yazgısına hükmetmesi olarak kurgulanır:

¹⁵⁶ Erendiz Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, 1. Baskı, İstanbul, Can Sanat Yayınları, 2014, s.56.

¹⁵⁷ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.59.

Aysu ilk kez yazgıyı avuçlarında hissetmişti, onu gönlünce yoğuracaktı, bayat kurallarca değil. Dünyaya meydan okumuş, yaşamı kısıtlayanların tümüne, annesinin kaygılarına, ölmüş babasına, kliniği çekilmezleştiren şefine, hoşlanıp da yaklaşmadığı erkeklere ve onların seçtiği kızlara, hepiciğinden önemlisi kendine başkaldırmış, tümünü dize getirmişti.¹⁵⁸

Ayrıca Ayşe Aysu, çocukluğundan beri bedeniyle ilgili bazı kompleksler yaşarken karşımıza çıkar. Bir gün bir erkeğe sunulmak üzere saklanması öğretilen bedeninin gün geldiğinde karşısındaki erkek tarafından beğenilmeme korkusunu da içinde büyütülmektedir. Fethi'yle yaşadığı ilk cinsel deneyiminde bu komplekslerini de aşar. Fakat bedeni saklama dürtüsü kahramanın yakasını bırakmaz. Bunu da ameliyata girerken çıplak kalmaktan duyduğu rahatsızlıkla anlarız:

Yarın tümüyle çıplak görecekti doktor hastasını”, “Ameliyathane sahanlığında bekliyordu. Yalnız ve çıplaktı.” “Bol ameliyat gömleği çıplaklığımı örtmüyordu.”, “Çıplaklığına örttükleri yeşil örtüyü kaldırdılar.¹⁵⁹

Romanın diğer kadın kahramanları ekseninde beden konusu kadınlıkların keşfi ve bireysel hazların yaşanması odağında yer alır. Bu kadınlar bedenlerinin farkına varmış, onları yeniden keşfetmeye odaklı ve yer yer de hedonistik bir yapı teşkil ederler. Toplumsal kurallara karşı çıkararak bedensel özgürlükleriyle yeni bir kimlik oluşturmaya çalışırlar. Kimliklerinin var oluşunu özgürlük imgesi üzerinden gerçekleştirdikleri için bedensel özgürlük bu var oluşun önemli bir parçası haline gelir. Çoğunlukla ilk eşleriyle tensel uyumu yakalayamaz ve yeni cinsel deneyimler ararlar. Çünkü annelerinin öğretileri, onların özgürleşmesinin önünde hep engel olmuştur. Nitekim bu kadınlar yıllardır sıkı korumaya aldıkları, eril dayatmanın bir örtüsü olarak gördükleri “rahim”in perdelerini açarlar.¹⁶⁰ Böylece kadın, hem beden üzerinde söz sahibi olduğunu düşünür hem de geleneğe karşı duruşunu sergiler.

Tomris ve Ferda karakterleri de bu bağlamda hazlarının peşine düşmüşlerdir. Tomris evliliğinde bedensel mutluluğu yakalayamamış ve onu başka erkeklerle deneyimlemeye çalışan bir doktordur. Gençlik yıllarında kendisinden yaşça büyük olan meslektaşı Turhan'la evlenmiştir. Sadık bir devrimci olan Turhan'ın kendini

¹⁵⁸ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.59.

¹⁵⁹ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.119-121.

¹⁶⁰ Derya Şaşman Kaylı, “Erendiz Atasü'nün Romanlarında, Bedenin, Doğurganlığın ve Anneliğin İzini Sürmek”, **Fe Dergi**, 9 (1), 2017, s.27-36.

devrime ve hastalarına adaması, Tomris’le aralarında ten uyumunu yakalayamamaları Tomris’te önlenemez bir tensel istek uyandırır. Turhan’la yakalayamadığı uyumu ilk olarak yine doktor olan Can’la yaşamaya başlar. Fakat Can, Tomris’in artan isteklerine cevap veremez ve ilişkileri biter.

Anne veya eş olmanın dışındaki kadınlıklarını keşke çıkan bu kahramanlar “Yeni tene doğru yoluna devam etmiştir.”¹⁶¹ Bu süreci destekleyen tekliflerden biri de Can’la olan birlikteliğinde yapılan “açık evlilik” teklifidir. Buna göre çiftlerin bireysel özel alanlarını yaşarken herhangi bir sorumluluk ve bağlılık duygusu duymamaları, tensel isteklerini sınırlamamaları gerekmektedir. Romanda bu bölüm her ne kadar cılız kalsa da beden üzerinden verilen mesajların hangi saikleri temele aldığı, toplumsal dengenin bu değişim karşısında nelere gebe bırakıldığını görmek açısından önemlidir. Nitekim romanın sonunda yazar, Ayşe Aysu’yu ve Tomris’i yaşadığı deneyimleri sonunda “Yirmi birinci yüzyıla tek başına yürüyerek”¹⁶² resmetmiştir.

Benzer mesajlar **Bitmeyen Aşk** romanında da vardır. Romanda kadının özgürlüğünün bedeniyle ilgili kararları kendisinin alabilmesiyle gerçekleşebileceği tezinden yola çıkarak bekâret algısı sorgulanır. Sibel, kendinden yaşça büyük olan sevgilisi ile evlilik öncesinde cinsel birliktelik yaşamalarını özgür ve modern bir kadın olmanın gereği gibi düşünüp sorun etmemesiyle toplumsal cinsiyet rollerinin dışına çıkmayı başaran bir kadını sembolize eder.

Kadınlığın toplumsal cinsiyet rollerinin kurgulanış biçimlerine toptan bir başkaldırı romanı olarak değerlendirilebilecek olan **Kadının Adı Yok**’ta ise baba baskısı, ataerkil yapının temsili olarak özellikle vurgulanır. Ayrıca namusla bağdaştırılan kadın bedeninin ve cinselliğinin çocukluktan itibaren kadınlarda korku ve güvensizlik psikolojisi yarattığı ve bu sebepten kadının kendi bedenine yabancılaştığı tezi savunulur. İş hayatında kadınlara yapılan cinsiyet eşitsizliği, kadına sadece dişi gözüyle bakan erkek algısı da sorunların ekseninde yer alır. Bütün bunlar, yaşadığı hayat hikâyesinde toplumsal cinsiyetini oluşturan kültür ve geleneğin karşısında mücadele eden ve kendi kadınlığını kendisi inşa etmek isteyen bir kadının çocukluktan genç kızlığa, oradan da kadınlığa geçiş aşamalarıyla ele alınır. Beden,

¹⁶¹ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.167.

¹⁶² Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.167.

romanda genç kızlığa geçiş, bekaret, hamilelik gibi kadın özelinde simgeleşen değerlerin sorgulanmasıyla önemli bir yerdedir. İlk olarak genç kızlığa geçişle ilgili annesinin verdiği bilgiler kadın kahramanın gözünde bir korku uyandırır. Kızların kadınlığa geçişle bedeninde gerçekleşen bu değişimle erkeklerin sünnet olmaları arasında kıyas yapan kahraman, annesine söyledikleriyle üzerinden toplumsal normlara bakış açısını gösterir:

Anne, ben âdet filan olmayacağım. Olursam da büyüdüğümü herkese ilan edeceğim. Bütün arkadaşlarımı çağırıp pasta yiyeceğim. Hediyeler alacağım. Yetti artık be, yetti artık. Ayıpsa neden kanıyoruz. Kanamak kadın olmaksızın neden ayıp? Pipimiz yok diye mi bütün bunlar? Bir pipimiz olsaydı biz de mi tören yapacaktık? Neden onlarınki ayıp değil de bizim kanamamız ayıp? Yetti artık anne yetti artık. Eğer olursam, göreceksin bak âdet olduuum, diye herkese bağıracağım. Yeter kızım sus, bağırma, ayıp ayıp...¹⁶³

Feminizmin bedene ilişkin söylemlerinden biri olan bakirelik kavramı, toplumsal hafızada namuslu ve iffetli olmanın, nesillerin sağlıklı devamının şartı olarak denetleyici bir unsurdur. Fakat feminist zihniyet, kadının, kendi bedenini evleneceği erkeğe sunmak üzere bir emanet gibi üzerinde taşıdığı üzerinde yoğunlaşır. Bu yerleşik ezberi bozmaya yönelik kurgular yine kahramanın bakış açısıyla ele alınır. Kahraman ve arkadaş çevresi genç kızlık evrelerinde ailevi baskılara rağmen erkeklerle cinsel deneyim yaşama arzusundan kendilerini alamazlar. Baskı ve yasağın cazibesi genç kızları bilinçsiz bir şekilde cinselliğe iter. Bekâretini bozmadan cinsel hazları yaşama eylemleri sonucunda kimi zaman hamilelik ve kürtaja varan bir sürü problemin sebebi ise onları bu hatalara itenin toplumsal baskılar olarak gösterilir. Bu baskılardan biri de evdeki çocuklarına sevgisini belli etmeyi otorite kaybı olarak gören, fiziksel şiddetle hâkimiyet kurmaya çalışan baba kimliğidir. Baskının şiddeti, geleneksel aile yapısında yerleşen “en son babalar duyar” sözüne uygun olarak genç kızları yalan söylemeye iter:

Babacığım, yarın Nalanlarda toplantı var, ben oraya gidecektim diyorum. Ne cesaret ne yapayım demesem, Okyay... Birden kaşları çatılıyor, Annesi babası evde mi? diye soruyor. Ne bileyim ben evde mi... Evde tabii diyorum, onlar hep evde olur. İyi ben seni bırakırım diyorum. (...) Babamın arabası saat ikide Nalan'ın kapısının önünde duruyor. Kardeşim de kendi sınıfından birinin evindeki partiye gidecekmiş. Büyük bir olasılıkla eve oğlanlar da gelecekmiş.

¹⁶³ Duygu Asena, **Kadının Adı Yok**, 64. Baskı, İstanbul, Doğan Kitap, 2013, s.13.

Kardeşim bir süre sahanlıkta bekliyor, babam gider gitmez, fırlıyor dışarı. Bana bak vaktinde gel babam gelir de seni bulamazsa mahvoluruz diye ardından bağıyorum... Oluur diyor, pür neşe ortadan kayboluyor.¹⁶⁴

Türk toplumunun geleneksel örgüsünde erkeklerin yaşamın her alanında görünürlüğü kadınlardan daha fazla olduğu bir gerçektir. Bu görünürlük özelde ailede evin reisi konumundaki erkeğin, eşi ve kız çocuklarını baskılayarak onların söz sahibi olmalarını engellemesi, toplumsal cinsiyet eşitsizliği meselesinin gündeme gelmesinde etkili olmuştur. **Kadının Adı Yok** romanında evde hâkim güç olan babanın şiddet eğilimleri, aşırı baskı kuran tutumları kız çocuklarının üzerinde olumsuz etkiler bırakır. Kahraman, baba dayacağı karşısında sessiz kalan kadınların isyanını “Patlatıyorlar, vuruyorlar, kırıyorlar. Ve hiçbirimiz hiçbir şey yapamıyoruz.”¹⁶⁵ cümlesiyle ifade eder. Bütün baskılara rağmen bekâretini yitiren arkadaşı Fügen de yine kültürel değerlere göre bekaret namusun sembolü sayıldığından evlenirken zararını diktirir.

Geleneksel ataerkil yapının beden üzerinde kurduğu tahakkümün evlendikten sonra da devam ettiği fikri romanın kadın karakterlerinin şahsında anlatılır. Eşiyle cinsel deneyimlerini anlatan Fügen, “Bizi hiçbir şey bilmiyoruz sanıyorlar. En büyük onlar, en güçlü onlar, bize ömür boyu yetecekler, bize ömür boyu bakacaklar. Biz de katlanacağız.”¹⁶⁶ cümleleriyle erkeklerin beden üzerinde tahakküm kurduğunu iddia eder:

Genç kızlar ise... onların sadece gençlikleri ve kızlıkları kalmıştır ellerinde...
Bedenlerinin her tarafları ellense de bedenlerinin her tarafına, bir erkek bedeninin her tarafı değse de o genç kız, gerçekten genç ve kızdır. Ve kendilerini daha doğrusu bir tek o zar parçalarını, kocaları için ayırmışlardır, o kocanın hakkıdır, sevgiliye verilmez...¹⁶⁷

Romanda sorunsallaştırılan diğer bir konu hamileliktir. Kahramanın alelacele aldığı evlilik kararının ardından hamile kaldığını öğrenmesi üzerine eşi Ci-Ci'nin “Sevgilim çok genciz, biraz yaşasaydık, ama daha vaktimiz var değil mi, düşünürüz.”¹⁶⁸ ifadeleriyle kürtaj isteğinde bulunması, doğacak çocuğa, dolayısıyla

¹⁶⁴ Asena, **Kadının Adı Yok**, s.21.

¹⁶⁵ Asena, **Kadının Adı Yok**, s.25.

¹⁶⁶ Asena, **Kadının Adı Yok**, s.27.

¹⁶⁷ Asena, **Kadının Adı Yok**, s.30.

¹⁶⁸ Asena, **Kadının Adı Yok**, s.40.

kadın bedeninin en önemli kırılma noktası olan hamileliğin sürdürülmesine yine erkeğin karar vermesi yönüyle eleştirilir. Kürtaj anlarının dramatize edilerek anlatıldığı romanın bu bölümlerinde bebeğini kaybeden bir anneden ziyade bedeniyle ilgili bir kararı kendi veremeyen, çaresiz bir kadının hissiyatı bulunmaktadır.

Beden kavramı özelinde söze dökülen diğer bir konu ise cinselliktir. Kültürel yapının dinamikleri gereği cinsellik mahrem dairede konuşulan bir durum olup bununla ilgili yaşanan problemlerin ya da taleplerin özellikle kadınlar tarafından dile getirilmesi ayıp ve edep dışı karşılanmıştır. Dönemin bu doğrultuda yazılan romanlarına göre kadının bedeniyle ilgili herhangi bir talepte bulunamaması ve bu sebepten bedensel özgürlüğünü hiçbir zaman yakalayamamasının altında yine ataerkil toplum yapısı yatmaktadır. Çünkü toplumsal öğretiler, kadını bedeniyle küs olarak yetiştirmektedir. Evlilikte, kadının bedensel hazları ve isteklerini öncelleyen erkek, kendini keşfetmeye başlayan kadının karşısında ataerkil gücün temsili olarak durur. Nihayetinde kendilerince feminist aydınlanma yaşayan bu kadınlar, bedensel isteklerini göz ardı etmemeye, onların götürdüğü duyguları yaşamaya doğru yol alırlar. Söz konusu tecrübe romanlarda genellikle evlilik dışı ilişkilerle sağlanır. **Kadının Adı Yok**'un başkarakterinin, eşi Ci-Ci ile yaşayamadığı cinselliği iş arkadaşı Mehmet'le yaşaması buna örnektir. Mehmet'le yaşadığı birlikteliğin yaşama şekli ve teklifleri Türk toplumsal değerlerinin dışında bir görünüm arz ettiği ayrıca dikkati çeker. Kahramanın iki taraf da evli olduğu halde aralarındaki ilişkiyi saklamaması ve bunun karşılığında hem Ci-Ci'nin hem de Mehmet'in karısının evlilik kurumunu bozmak istememesi büyük bir çelişki olarak karşımıza çıkar. Bedensel isteklerin evlilikten ve diğer şartlardan tamamen bağımsız olduğunu ve bu uyumu yakalayan çiftlerin bedenine yabancılaşmamaları gibi noktalara işaret eden roman, bedene ve hazza odaklanmış bir kadın kimliğinin 80'lerden itibaren yükselen sesidir.

Gecekonduların yaşam mücadelesinin masalsı bir üslupla konu edinildiği **Berci Kristin Çöp Masalları**'nda aynı doğrultuda Fidan'ın beden üzerinden toplumsal cinsiyet sorgulaması yapılır. Toplumun alt kültürünün günlük yaşamından izler taşıyan roman, kadınları öğrenilmiş toplumsal kurallar karşısında uyanışa geçmeye davet eder. Romanda Fidan'ın mahalledeki diğer kadınlara söylediği “Yalnızca erkeklerin keyif olmadığını, kocasıyla yatan kadının da keyif olabileceğini

fitneledi”¹⁶⁹ ifadesi kadınlar arasında yankı bulur. Fakat toplumsal koşullar kadınların uyanışına müsait değildir. “Kadınlar ondan öğrendikleri her yeni şey için dayak yedi”¹⁷⁰ ile devam eden cümleler bu yöndeki kadınlık taleplerin toplumdaki karşılığını yansıtır. Latife Tekin, kadının bedeninin erkek tarafından şekillendirilemeyeceği fikrini savunurken toplumsal yapıyı hurafelerle şekillenmiş gecekondu mahallesinden seçer. Bunun sebebi daha çok kentli kadında ses bulan cinsel kimlik arayışının toplumun diğer kesimindeki karşılığını göstermek istemesidir. Fidan’ın telkinlerine uyan Çöp Bakkal’ın karısı, kocasının isteklerine ayak direyince adamın fiziksel şiddetiyle karşılaşır. Sonunda o da kocasına razı gelmek zorunda kalır. Burada yazar, toplumda yerleşmiş olduğunu düşündüğü erkek egemen yapıyı değiştirmenin kolay olmadığını anlatmak ister:

Tirintaz Fidan’ın gece derslerinden sonra keyif isteğine tutulan kadınlar bu defa kocaların eline ayağına aşk isteğiyle yapıştı. Kahvelerde kumarı yaşayan erkekler, aşksızlıktan hıçkırığa boğulan, gözbebeklerini yana devirip bayılan, tir tir titreyen karılarını dayakla ayılttı.¹⁷¹

Yazar, romanda kadının kendisiyle, bedeniyle buluşmasının ve özgürlüğünün önünde erkek egemenliğinin yanında bir de onu destekleyecek din faktörü olduğunu hissettirir. Fakat burada dikkati çeken toplumsal yapının dini algılama ve yaşama biçiminin hurafelerle örüldüğüdür. Romanda din, kendi başına hurafelerin, yobaz ve baskıcı tutumların bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cinselliğin bir başka boyutu **Evet... Ama...Sanki...** de bedensel boşluğa düşen kadının arayışlarıyla cereyan eder. Romandaki Ilgım karakteri modern kadının yaşadığı karanlık boşlukları temsil etmektedir. Ilgım, geleneğin bir ucundan tutarak evlenmiştir. Akşamları kocası Sedat ile özenilerek hazırlanmış bir sofrada oturmaları, ardından kahvelerini içmeleri, iki ayrı kanepede saatlerce televizyon izledikten sonra geceyi "kocaman bir boşlukta yarım ve yalnız"¹⁷² ve “Tenlerimiz ellerimiz buluşsa da bedenimdeki dokunulmamışlık acısı. Peki ama bunu nasıl anlatabilirim ya da nasıl öğretebilirim? Dokunmak. Ve dokunduğunu sanırken aslında hiç dokunmamış

¹⁶⁹ Latife Tekin, **Berci Kristin Çöp Masalları**, 5. Baskı, İstanbul, Adam Yayınları, 1986, s.48-49.

¹⁷⁰ Tekin, **Berci Kristin Çöp Masalları**, s.48-49.

¹⁷¹ Tekin, **Berci Kristin Çöp Masalları**, s.114.

¹⁷² Meltem Arıkan, **Evet... Ama... Sanki**, 3. Baskı, Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2011, s.64.

olmak."¹⁷³ hisleriyle geçirmeleri yine başka bir yönden bedenine ve cinselliğine yabancılaşan bir kadını sembolize etmektedir.

Kadın özelinde vurgulanan bu yabancılaşma durumunun sebebi toplumsal öğretilerin evliliğe yükledikleri anlamla ilgilidir. Cinselliğin bireylerin kendi bedenlerini tanımadan gerçekleşmesi zamanla evliliklerin içinde gedikler açmaktadır. Özellikle kadın burada edilgen ve tabi yapısıyla bedenine küs kalmaya mahkûm gösterilir. Ilgım, bu anlamda gençlik yıllarında ilk cinsel deneyiminde yaşadığı ruh uyumu ve haz ilişkisini evliliğinde bir türlü yaşayamamış ve bedenine ve kadınlığına yabancılaşmıştır.¹⁷⁴

Ayrıca burada **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**'ndekine benzer bir çıplaklık vurgusu yapılmaktadır. Ilgım, evli olmasına rağmen bedeniyle yabancıdır. Evde yalnızken çok giyinmesi, yatak odasında yalnızken de sürekli çıplak olması¹⁷⁵ onun kimliğindeki ikircikli durumu gözler önüne sermektedir.

Ilgım'ın bedenini tanımaya çalışması aynı zamanda onun kendi kadınlığının keşfi olarak da sembolize edilir. Yazar bu sebeple Ilgım'ı sürekli ayna karşısında kurgular. Lacan'ın teorisine göre asıl önemli olanın aynadaki kendi görüntüsünü sahiplenme üzerine kurulan sabit bir ilişkiyi vurgulamaktan çok, kendisinin görüntüsünü içeren bu resimdeki konumlanışının yarattığı kimlik kurma diyalektiğidir.¹⁷⁶ Romanın çeşitli yerlerinde Ilgım'ın ayna karşısında çıplak bedenini seyretmesi Lacan'ın ilk benlik oluşumunda ayna metaforu ile bağlantılı okunabilir. Kadını ayna karşısına geçiren yazar, burada bedeniyle kadınlığı arasında bir ilişki kurarak kimliğini tanıma ve oluşturma sürecine dâhil etmiştir:

Hayatım boyunca ne yaptıysam ya da ne yapıyorsam varlığımı, var oluşuma dönüştürmek için yaptım(...) Attığım her adımın sorumluluğunu aldım. (...) Ben gerçeği istedim. Ve gerçeği bedenimde, bedeninde aradım.¹⁷⁷

Adalet Ağaoğlu'nun oda romanı diye adlandırılan **Ruh Üşümesi**'nde orta

¹⁷³ Arıkan, **Evet... Ama... Sanki**, s.82.

¹⁷⁴ Arıkan, **Evet... Ama... Sanki**, s.158.

¹⁷⁵ Arıkan, **Evet... Ama... Sanki**, s.62.

¹⁷⁶ Çevrimiçi: <http://www.gercekedebyat.com/haber-detay/ayna-evresi-ve-benin-je-i-kurulusu-jacques-lacan/3782>, Erişim Tarihi 21.11.2019.

¹⁷⁷ Arıkan, **Evet... Ama... Sanki**, s.171.

yaşlarında, normal bir güzellikte ve tek başına bir lokantada yemek yiyecek kadar cesur bir kadınla bir adamın tesadüfen aynı masada karşılaşması esnasında çıktıkları düşsel bir yolculuk anlatılır. Bu kadın lokantada karşısına oturan adamla neredeyse hiç konuşmaz fakat göz göze geldikçe geçmişteki cinsel deneyimlerini hatırlar. Evlilik hayatında ve daha önceki cinsel yaşantısında tadamadığı tensellik duygusu onda bir ruh üşümesi meydana getirmiştir. Bu durum da bedensel bir yalnızlık ve karşı konulamaz bir cinsel dürtüye yol açmıştır. Kadının, karşısındaki adamın tavırlarına karşı önünü alamadığı düşünceler beden diliyle kendini ele vermektedir.¹⁷⁸ Romanda, kadın ve erkeğin aynı derecede düşsel anlatımına yer verilmiş olsa da roman daha çok kadın hassasiyeti üzerinden okunmaya açıktır. Anlatı boyunca zaman zaman kişilerin geçmiş yaşantılarındaki politik göndermelere dikkat çekilerek bunların da cinsel kimlikleri üzerinde olumsuz etki yaptığı belli belirsiz vurgulanır. Kadının aşkı bulmadan yaşadığı cinsel deneyimlerin onu sürekli bir arayışa sevk edeceği romanın temel sorunsalı olmuştur. Evlendiği erkekle ruhsal anlamda tamamlanmak ve onu tamamlamak isteyen, erkeğe bir nevi kurtarıcı gözüyle bakan kadının hayal kırıklıklarıyla dolu bir maziden geriye tamamlanmamış ruhunun iç devinimleri kalmıştır:

Erkeğimse, biz gelip seni alacağız demiş... Ben de “herkes”in hakkı yenmesin diye karla örtülen kara toprakta yatıyormuşum hâlâ ve “biz” olan erkeğim hiçbir yandan görünmüyor; giderek soyut olarak bile yok ve ben o zaman buz tutuyormuşum.¹⁷⁹

Kadının bedeni ve cinselliğiyle ilgili problemlerinin sebeplerine psikanalitik yaklaşımlarla da eğilen romanlar mevcuttur. Freud’un psikanalitik teorisinden temellenen yaklaşımda anne ile doğru bütünleşememe durumunda cinsellikle ilgili sorunların yaşanacağı tespiti yapılmıştır. Buna göre çocukken yaşanan travmatik durumlar, anne ve babadan sağlıksız kopuşlar, aile içi bozuk ilişkiler yetişkinlik döneminde kişilerin cinselliğiyle ilgili problemlere sebep olabilmektedir.

Problemin bir benzeri **Sıcak Külleri Kaldı** romanında irdelenir. Elli yaşlarını geride bırakan Ülkü, kocası Ömer Ulaş’la yaşayamadığı ve bilinçaltına ittiği cinselliği bir daha yaşayamama korkusuyla Teo’yla tensel bir birlikteliğe girer. Teo ile Ülkü

¹⁷⁸ Adalet Ağaoğlu, **Ruh Üşümesi**, 2. Baskı, İstanbul, Everest Yayınları, 2017, s.29.

¹⁷⁹ Ağaoğlu, **Ruh Üşümesi**, s.104.

arasında başlayan tenselliği Freud'un bir yaklaşıma yapılan gönderme olarak okunabilir. Hem Ülkü hem de Teo birliktelik yaşarken geçmiş yaşantılarının dışavurumunu aksettirirler. Birliktelik esnasında Ülkü'nün, oğluna karşı duyduğu suçluluk hissiyle Teo'ya "oğlum", Teo'nun ise küçükken annesini başka biriyle gördüğü resmi aklından çıkaramadığı için Ülkü'ye "anne" diye hitap etmesi Freud'un geliştirdiği Oidipus Kompleksi ile açıklanabilmektedir.¹⁸⁰ Ülkü ve Teo'nun cinselliği yaşama şekilleri, aşılmamış bazı sorunların dışı vurumu olarak okunabilir.

Cinsellekle ilgili problemlerin Freud'un yaklaşımlarla anlamlandırılmaya çalışıldığı diğer bir roman **Köleler ve Tutkular**'dır. Romanın kadın karakteri Gülin'in bu anlamda sağlıklı bir cinsel kimliğe sahip olmaması sorunsallaştırılır. Gülin, üniversite hocasıyla yaşadığı beraberlikte cinsel sorunlar yaşar. "Gülin, bütün o bağımsız, belki biraz haşın görünüşünün altında, Cindirella kompleksi yüzünden acı çeken bir kadın."¹⁸¹ cümleleriyle romanda cinsel kimlik problemlerinin temelinde geçmiş yaşantıların bıraktığı travmatik etkilerin olduğu görüşünün vurgulandığı görülür. Psikolojide "kadınlarda bağımsızlık korkusu olarak literatüre geçen Andromeda Kompleksi ya da diğer tanımıyla Sindirella Kompleksi, her kadının bilinçli ya da bilinçsiz yaşadığı beyaz atlı prensi bekleme durumudur."¹⁸² Zor yaşam süren kız çocuklarındaki ileriki yaşlarda bir erkeğe sığınma ihtiyacı şeklinde ortaya çıkan bu durum kadın için bazen hüsrarla sonuçlanabilir. Gülin de ilk evliliğinden itibaren bütün ilişkilerinde kendisinden güçlü olduğunu varsaydığı bir erkeğe yaslanma ihtiyacı duyar. Fakat geçirdiği tecrübeler Gülin'in cinsel kimliğinde bir kargaşaya yol açar. İlk kocasının biseksüel olduğunu anlamasının ardından, evlilik sonrası birlikte olduğu Mustafa'nın eşcinsel çıkması, bunu yanında en yakın arkadaşı

¹⁸⁰ Freud'a göre erkek çocuğunun annesine, kız çocuğunun babasına karşı özel bir sevgiyle yaklaşım erkek çocuğunun babasıyla, kız çocuğunun annesiyle yarışa girmesi Oidipus ve Elektra Kompleksi olarak değerlendirilir. Freud'un fallik dönem dediği bu dönemle ilgili düşünceler bilinçdışına itilerek baskıya alınmakta ancak etkileri yok olmamaktadır. Bu dönemde yaşanan kötü anılar ve tecrübeler ileriki hayatında cinsel kimliğini olumsuz yönde etkiler. Fallik döneminden sonra üst-ben'in kurulma evresinde erkek çocuk annesine yönelttiği cinsel arzularından vazgeçip babasıyla özdeşleşme ve kimlik kazanma sürecine girer. Kız çocukta ise bu durum biraz da geç gelişir. Freud'a göre asla tam olarak gerçekleşmez. Erken yaşanan cinsel deneyimler, cinsel ilişkiye şahit olunması, anne-baba arasındaki kavgalar Oidipus Karmaşası'nın çözülmesine engel olan faktörlerdir. Bkz: Eylem Özge Esen, "Freud ve Psikanaliz", (Çevrimiçi: https://www.academia.edu/4667586/freud_ve_psikanaliz), Erişim Tarihi: 25.02.2019.

¹⁸¹ Erhan Bener, **Köleler ve Tutkular**, 2. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000a, s.120.

¹⁸² Çevrimiçi: <http://birgunbiryerde.blogspot.com/2014/10/kadnlarda-bagmszlk-korkusu-andromeda.html>, Erişim Tarihi 30.01.2021.

Emel'in lezbiyen yönelimlerine karşı koyamaması büyük bir paradoks oluşturur. Geçirdiği deneyimler nedeniyle bir yandan erkeklere karşı bir çeşit tiksinti duymakta bu da onda cinsel isteksizliğe yol açmakta, diğer yandan da eşcinsel olma korkusu yaşamaktadır. Gülin üzerinden teşhisi konulan Cindrella kompleksi yani güçlü olana bağlanma ve sığınma duygusunun insanın özgürlük duygusunun önüne geçtiği söylenir. Gülin, kocası biseksüel olduğu halde onu bırakamamış, nihayetinde kocası boşanmak istemiştir. Diğer ilişkilerinde de karşı koyan taraf olmaz. "Oysa ben yıllardır cinselliğimi arıyorum. Cinsel kimliğimizi sorguluyorum. Belki de hiç olmayan bir tutkunun peşindeyim."¹⁸³

Yukarıda verilen örneklerde toplumsal cinsiyet rollerinin kadının özgür kimliğini kazanmasının önünde engel olduğunu vurgulamaktadır. Dönemin entelektüel çevrelerinde ataerkil toplum yapısının şekillendirdiği ailede ve sosyal hayatta erkeğin belirleyici rol oynamasının toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yol açtığı kanaati yaygınlaşmıştır. Bu minvalde 1980 sonrasında feminist söylemin eşliğinde "beden", kadının Türk toplumunun geleneksel kodlarının dışında yeniden inşa sürecine girmiştir. 1980 sonrası kadın bedeni, ilk Cumhuriyet yıllarındaki gibi cinsiyetinden arındırılarak, kamusal alana sınırları çizilerek kazandırılmış bir modernite elbisesi değil, "özgür kadın"ın sembolüdür. Bedenin Türk toplumunda gerek dini gerek kültürel birikiminin bir sonucu olarak namusun, mahremiyetin, anneliğin taşıyıcısı olduğu gerçeğine karşı cephede oluşturulan yeni bedenli kadınlar, modern kuşatmanın altında toplumu, aileyi yorumlama kabiliyetinden uzak kalmış, sadece kendi bedenine odaklanarak bölünmüş kimlikler oluşturmuşlardır. 1980 sonrası romanlarda kendini gösteren bu kadın görünümlerinin kentli, orta sınıf kültürün içinde yaşayan, geneli yüksek eğitim görmüş olduğu dikkati çeker. Birçoğunun gelenekle olan bağı annesi ya da eşidir. Dolayısıyla özgürlük savaşını çoğunlukla anneleri ve eşleriyle verirler. AyşeAysu'nun bedenine yabancı kalmasının nedenini annesi göstermesi, Tomris'in ve Ülkü'nün cinsel hazzı eşleriyle değil başka erkeklerde yakalamaları, Sibel üzerinden ortaya konulan bekâret kavramı gibi unsurlarla kimliğini bedeni ve cinselliği doğrultusunda tanımlayan söylemler çoğalmıştır. Romanlarda bu söylemler bedenin ve bedensel hazların kiminle ya da ne şekilde keşfedilmesinin sınırlanmaması,

¹⁸³ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.293.

toplumsal cinsiyet kalıplarından çıkıp özgürlüğün ve cinselliğin bu doğrultuda yakalanması şeklinde yer almaktadır.

1.1.2. Evliliğe İlişkin Tutumların Sorgulanması

Günümüzde kadının toplumsal rollerine dair tartışmalar güncelliğini korumaktadır. Bu tartışmaların temeline kadının annelik ve eş rollerine ev sahipliği yapan evlilik kurumu oturmuştur. Cumhuriyet sonrası modernleşme hareketleriyle beraber kadının kamusal hayattaki görünümü artsa da evlilik kurumunun kutsiyeti muhafaza edilmiş, kadının asıl görevinin evlilik kurumunun belkemiği olan iyi bir anne, sadık bir eş olması gerektiği vurgusu ihmal edilmemiştir. Hatta kadının eğitimi, sosyalleşmesi ve modernleşmesine yönelik hemen bütün faaliyetlere nihayetinde modern Türkiye’yi inşa edecek çağdaş nesillerin devamına yönelik yatırımlar olarak bakılmıştır. Böylelikle 1980’lere kadar Türk toplumunda kadın; modernleşmenin taşıyıcısı, aile mahremiyetinin koruyucusu, yeni modern neslin yetiştiricisi gibi kutsal değerler atfedilerek topluma mal olmuş kültürel hüviyetini sürdürmüştür.

Bu konuyla ilgili 1988 yılında DPT tarafından yirmi bin civarı hane halkı ile yapılan ankette “Kadınların aile içindeki en önemli görevi” olarak ev işlerini yapmak, çocuklarını yetiştirmek, onları terbiye etmek, eşine ve çocuklarına manevi destek olmak, çocuklarına ve kocasına bakmak, çocuk doğurmak ve aile bütçesine katkıda bulunmak şeklinde sıralanmıştır. Kadınlarda “ev işlerini yapmak en önemli iş” diyenlerin oranı %69,46, erkeklerde bu fikre katılanların oranı ise %76,29 olarak çıkmıştır. Erkeklerin büyük bir kısmı kadınların çalışıp gelir getirmesi yönünde bir beklentilerinin olmadığını bildirmişlerdir.¹⁸⁴

Bu ve bunun gibi araştırmalar Türk toplumunda kadın kimliğinin özünün aile çatısı altında ev ve ev içi görevleri olduğunu ve bu görev tanımlamasının kadınlara oranlara erkekler tarafından daha fazla onaylandığını göstermektedir. Ne var ki son yıllarda küreselleşme, popüler kültürün yaygınlaşması, ekonomik nedenler, feminizm ve toplumsal cinsiyet tartışmaları Türk toplumunda da o ana kadar ev içi ve aile üzerinden tanımlanan kadının kimliğinde yeni açılımlara perde aralamıştır. Kadının

¹⁸⁴ Gül Aktaş, “Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak”, *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 30(1), 2013, s.55.

'ev'de dolayısıyla içeride, erkeğin de dışarıda şekillenen görev paylaşımı kültürel değişimlerle beraber yeni sorgulamalara zemin hazırlamıştır.

Evlilik, Dede Korkut Hikâyelerinden bu yana Türk toplumunda mahremiyetin, sağlıklı neslin ve toplumun devamının sağlandığı kutsal bir kurumdur. Türk geleneklerinde ocağın tütmesi, her ne koşulda olursa olsun evin ve mahremiyetin korunması vurgulanmaktadır. Nitekim İslam dininde de evlilik ve aile kurmak hem insanı günden koruyan ve neslin muhafazasını sağlayan hem de nitelikli evlatlar yetiştirilerek insanlık adına da hayırlı işler yapmaya sevk eden son derece lüzumlu ve vazgeçilmez bir değerdir. Bu kodlarla kurulan aile çatısı toplumun ortak değerleriyle örülmüş bir bütündür.

Kadın kimliğinin en önemli parçası olan eş ve anne olmak İslam dininin ve kültürün kuşattığı değerlerle 1980'lere kadar tartışmaya açık konular değildi. Dolayısıyla evlilik, korunması ve sürdürülmesi gereken kutsiyetini devam ettiriyordu. Evlilik içerisindeki sorunların, kadın ve erkeğin birbirlerinden beklentilerinin kamusal alanda konuşulması mahremiyeti ifşa kabul ediliyordu. Fakat 1980'lerin düşünsel hayatta kültürel kabulleri yerinden sarsan bir pusula değişikliğine giden, bu sarsıntının doğurduğu kimlik çatışmalarının en belirgin görüldüğü yer evlilik ve aile oldu. Özel alanın kamuya açılmasıyla çeşitli medya iletişim kanallarında, akademik çevrelerde evlilik kurumu tartışılmaya açıldı. Evlilikte kadın ve erkeğe düşen roller konuşulurken mutlu evliliğin sırları gibi popüler konuların yanında kadınların merkeze alındığı, onların aslında evlilikten beklentilerinin ne olduğu gibi zihinlere atılan tohumlar mevcut evlilikleri yeniden masaya yatırırken evli olmayan kadınların da evliliğe bakışını değiştirmeye başladı. Dolayısıyla kadınlar kalıplaşmış geleneğin dışında yeni bir kadınlık sürecini inşa ederken önce kendi anneleriyle, eşleriyle ve çocuklarıyla; sonra da toplumla çatışmaya başladılar. 80'lerin kültürel atmosferini büyük ölçüde etkileyen feminist söylemler de ataerkil yapının merkezinde konumlandıkları evliliğin mevcut işleyişini değiştirmeden toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin değişmeyeceği tezini ortaya attılar. Böylece yüzyıllardır kapısı açılmayan evlilik bütün şeffaflığıyla görünür kılındı.

Bu minvalde kadını evlilikte yüklendiği rollerden ayrı olarak bir birey olarak değerlendirmek, kültürel iktidarın baskısından kurtararak bedensel ve ruhsal

mülkiyetini kazandırmak gerektiğine vurgu yapıldı. Fitili ateşleme görevi de ailenin temel taşı olan kadına verildi. Kadına sordurulan kadınlığa dair sorular, cinsiyet temelli eşitsizliğin kaynağının ev olduğuna dair yaklaşımları pekiştirdi. Evlilik, böylece kadının merkezinden çıkmaya başladı.

Kırsal alanda kültürel rolleri kabul ederek yaşayan kadınlarda bu başta hissedilmese de özellikle kentteki kadın değişime tarafsız kalamamış, eğitim imkânları, medya iletişim araçları kadının önüne yeni pencereler açmıştır. Dolayısıyla kentin doğurduğu bu yeni kadın, sorgulamaya, değişen dünyaya uygun olarak şekillenen benini ve özgürlüğünü aramaya başlamıştır. Annelik, sadık bir eş, ev işleri derken dönüp kendine kendi için ne yaptığını ve bunları niçin yaptığını sorduğunda mevcutla olmasını istediği arasındaki açılan uçurum kimlik problemlerinin başlangıcı olacaktır.

Evliliğin kültürel yapısına büyük ölçüde karşı çıkan feminist teoriye göre ataerkil toplumlarda kadın, tek başına bir varlık değildir. Birey hiç olamamış, toplum içinde ya eş ya anne olarak konumlanmıştır. Aile içinde kutsal sorumluluklar verilen kadın, kamusal alanda edilgendir. Bu da kadını dışarıyla bağlantısını sağlayan güce yani erkeğe bağımlı hale getiren bir evlilik anlayışını doğurmaktadır. Dolayısıyla kadının kendini tek başına var edebilmesi için gereken özgürlük, toplumun ona biçtiği cinsiyet rolleriyle elinden alınmıştır. Modern toplumlarda toplumsal cinsiyetler, cinsiyetlerin özgürlüğü esas alınarak belirlenmektedir. Bunun için toplumda var olan ataerkil baskıdan kurtulmalı, özellikle kadın kimliği konusunda daha kapsamlı yenilikler yapılmalıdır.¹⁸⁵

Bir başka görüşe göre evlilik, kadını yasal olarak ikincil konuma indirgemektedir. Erkeğin evin geçiminden sorumlu olması, kadının erkeğin soyadını almaya başlaması, çocukların velayeti gibi bazı belirleyici özellikler kanunlarla desteklenmektedir. Evliliklerde kadın ev işlerinden ve çocukların bakımından

¹⁸⁵ “Bu görüşler ışığında toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin temellerini sorgulamak için öncelikle kültür olgusunun yeniden çözümlenmesi gerektiğine, bir başka deyişle ebeveynlik organizasyonu simetrik özelliğe geçişi sağlamadıkça yani erkekler biyolojik anneliğin dışında kadınlar tarafından sürdürülen toplumsal ve kültürel rolleri üstlenmedikçe, cinsiyetçi sosyo-kültürel yapı ve cinsiyet hiyerarşisi varlığını devam ettireceğine dair çıkarımlar da yapılmıştır. Bkz: Aktaş, a.e., s.55.

sorumluyken bunun hiçbir maddi karşılığını almamakta, hiçbir sosyal güvencesi bulunmamaktadır. Bunun yanında kültürel yapının şekillendirdiği evlilik çatısında; evin reisinin erkek olduğu kabulünün altında sıralanan pek çok hak ve özgürlüklerin erkeğe ait olması, kadını eve ve çocuklara mahkûm eden, ekonomik yönden erkeğe bağımlı olduğu için son sözü hiçbir zaman söyleyemeyen bir konuma getirmiştir.

Bütün bu sorgulamalar, 1980 sonrası Türk aile yapısının denge politikasını sarsacak değişikliklere yol açar. Öncelikle küreselleşmeye bağlı olarak geleneksel geniş ailelerden çekirdek aileye doğru giden bir süreç başlar. Akabinde kadının sosyal hayatta daha fazla varlık göstermesiyle ekonomik olarak erkeğe bağımlılığının azalmaya başlaması, evlilik içindeki rol çatışmalarına zemin hazırlar. Burada kadının yer değiştirmesi yani evden kamusal alana çıkması belirleyici faktörken evlilik ise kadın için varoluşsal mücadelenin simgesel boyutu olur.

Bu minvalde 80'lerden sonra romanlarda kadın kahramanların zihin dünyalarının eksenine oturttukları özgürlük, aşk ve evlilik kavramları yeni bir boyut kazanmaya başlar. "Kendine dönme" eğilimi olarak da tanımlanabilecek bu yeni çıkışta kadın romancılar bayrağı taşır. Kadının kendine dönmesine dikkat çekerek erkek bakışından uzak hatta onun karşısında bir kadın kimliği teklifiyle ortaya çıkarlar.

Dönemin romanlarında kadın kahramanların bir kadın olarak nerede olduğu ve nerede olması gerektiği soruları onları halihazırda çatışmaya ve geçmişle hesaplaşmaya götürür. Genellikle eğitilmiş ve meslek sahibi olan bu kadınlar, geleneksel kurallarla yetişmişler, aldıkları eğitim ve tanıdıkları yeni çevreler sonunda fikirlerinde ve dünyaya bakışlarında değişimler olmuştur. Fakat kendilerinde olan kimlik değişimindeki hızla toplumsal değerlerin değişimindeki hız aynı değildir. Bu sebepten mevcut düşünceleriyle ve yapmak istedikleri karşısında anneleri, eşleri ve toplum hep bir engel olarak çıkar. Çünkü onlara göre toplumsal değerlerin çekirdeği olan aile ve evlilik, modern dünyanın sunduğu özgür kadın kimliğinin yaşamasını mümkün kılmamaktadır. Bu yeni kadın kimliği ya evlilik algısını değiştirecek ya da ondan vazgeçecektir. İki seçim arasında sıkışan kadının teklifleri, çözüm önerileri, kaçışları, savrulmaları romanlarda irdelenirken evlilik algısının değişmesiyle ilgili de ileriye büyük ilmekler atılmıştır. Bu durum iki şekilde gerçekleşmiştir: Birincisi yetişme tarzı geleneksel bakıştan uzak olan ailelerin kızlarında görülen özgürlük ve

bunun getirdiği bağlanma korkusuyla evlilik ve evliliğin getirdiği sorumluluklardan kaçıştır. Diğeri ise geleneksel ailenin kuşattığı algılar doğrultusunda verilen kararlar neticesinde yapılan evliliklerdir. Bu evliliklerde sonradan feminist bir uyanış yaşayan kadınlar; anneleri, eşleri, çocukları ve toplum arasında sıkışır. Fakat özgürleşmek ve kendi kadınlığını bulmak için reçete tektir: evlilikten kaçış ya da kurtuluş.

1.1.2.1. Esaret Zinciri Olarak Görülen “Ev”lilik

Maddi ve manevi ortaklıkların bir bütünü olan evlilik kurumunun kişilerin duygu dünyalarını besleyici, genişletici bir etkisinin olmasını beklenir. Geleneksel toplumlarda evlilik mahremiyetin kutsiyeti altında korunup kollanmıştır. Kadın ve erkeğe dini ve örfi kuralların belirlediği sorumluluklar verilerek bu çatının devamlılığı sağlanmıştır. Modernleşme sürecinde toplumlarda yaşanan kültürel kırılmalar, gelenekle olan bağı zayıflatarak bireysel pragmatizmin merkeze yerleşmesine, böylece evlilikleri ayakta tutan kolektif ruhun gücünü kaybetmesine zemin hazırlamıştır. Dünyada meydana gelen feminist hareketler ve toplumsal cinsiyet eşitliği tartışmalarıyla evliliğe dair modern söylemler daha çok kadın ekseninde gerçekleşmiştir. Çünkü geleneksel toplumlarda evlilik daha çok kadının bir tanımlanma tamamlanma ve sürecidir. Evlenen kadın, soyadı değişikliğiyle başlayan bu süreçle “ev”in içinde, dışarıda evin geçimini sağlayan erkeğin otoritesini kabul eden bir yaşamı idame ettirmektedir. Ne var ki modernitenin yetiştirdiği eğitilmiş, meslek sahibi kadınlar, geleneksel algının oluşturduğu ev hanımı rolünü sorgulamaya başlamışlardır. Bu kadınlar eşleriyle arkadaş olabilecekleri, ev işlerini, çocuk bakımını vs. paylaşabilecekleri, kendilerini topluma açılmaktan alıkoymayacak, özgürlüklerini kısıtlamayacak evlilikler düşlemişlerdir. Fakat evliliğin kuşattığı manevi iklimi yaşatmak yerine bir bireysel mücadele alanına dönüşen evliliklerin, duygusal ve düşünsel zenginlikten uzaklaştıkça agorafobik (hayattan kaçan) ve hayat karşısında savruk ve gevşek ilişkiler oluşturması¹⁸⁶ kaçınılmaz olmuştur.

Bitmeyen Aşk romanında Nilgün’ün şahsında modern kadın kimliğinin evlilikle ilgili soru işaretlerine de yer verilmiştir. Toplumsal değerlerin değişmesi, çocukluktan ergenliğe geçiş döneminde kendine ideal bir rol-model bulamayışı, aile

¹⁸⁶ Cihan Aktaş, **Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1992, s.106.

kurumun kuşatıcı değerlerinden yoksunluk Nilgün'ün bir kadın olarak kendini konumlandırmasını güçleştirmiştir. Burada yazarın çizdiği kadın modeli gelenekle örtüşmez. Modern kalıpların içinde yetiştirilmeye çalışılan bir ailenin kızı olan Nilgün konservatuvarda okumaktadır. Yaşayış tarzı oldukça özgürdür. Fakat on yedi yaşlarındayken kendinden haylice büyük olan şair Sinan'a âşık olmuş, yine aynı yaşlarda Sinan'dan evlilik teklifi almıştır. Nilgün bu teklifle her genç kızın hayal dünyasının en güzel köşesinde süslediği iyi bir evlilik yapmak ve çocuk sahibi olmak arzusu ile sanatçı olup mesleğinin zirvesine çıkmak ideali arasında sıkışmıştır. Çünkü evlilik, Nilgün'ü eve hapsedecek, klasik ev kadınlarının dünyasına sokacaktır. Yine de bu duygu karmaşası içinde Nilgün, evlenmeyi kabul eder ve fakat Sinan'ın ailesinin onu ailevi statüye uygun bir kadınla evlendirme girişimleri sonucunda Nilgün ve Sinan ayrılır. Sonunda Nilgün'ün ve Sinan'ın ayrı ayrı yaptıkları evlilikler romanda olumsuzlanarak verilir. Sinan, görücü usulü bir aile dostlarının kızı Suna'yla evlenmiş fakat ruhundaki boşluğu hiçbir zaman dolduramamıştır. Nilgün ise tiyatro camiasından yaptığı evlilikte mutluluğu yakalayamamış ve kocasını aldatmıştır. Nihayetinde yıllar sonra karşılaşan Nilgün ve Sinan birbirlerini hâlâ sevdiklerini anlayınca yeniden evlenmeye karar verirler. Burada evlendikten sonra Sinan'ın Nilgün'e olan bakışlarının değişmesi, ilişkilerinin tekdüzeleşmesi, hatta Sinan'ın alkol bağımlılığı ve giderek yaşlanması gibi faktörler Nilgün zihninde zaten başından beri kaçtığı evlilik kurumuyla ilgili olumsuz düşüncelerini çoğaltır. Nilgün'ün şahsında verilmek istenen evliliğin getirdiği sorumluluklardan kaçma, evli olmayı bir çeşit özgürlük kısıtlamasına indirgeme çabaları, evliliğin mutluluk getirmeyeceği kanısı modern Türk toplumunda kadının aidiyetini sorgulatan ve onu evine yabancılaştıran unsurlar arasına girmektedir.

Aynı ruh ufkunda buluşamayan evliliklerin zaman içinde sonlanmasının kaçınılmazlığının işlendiği **Ölü Erkek Kuşlar** romanında, Simden ve Ömer'in geleneksel evliliğin argümanlarıyla yaşadıkları, bu sebepten ruh ufuklarını kaybettiklerinin altı çizilmektedir. Simden', "Üç kuruş maaşla gecesı gündüzü belli olmadan ameliyathanelerde mi ömür tüketeceksin?"¹⁸⁷ diyen kocasının sözü üzerine

¹⁸⁷ Aral, **Hiçbir Aşk Hiçbir Ölüm**, s.15.

anestezi eğitimini yarıda bırakmıştır. Bu açılan ilk boşluk zamanla büyümüş, cinsellik tarafı da aynı edilgenlikle ve duygusuzlukla devam etmeye başlamıştır:

İstedğim değil de vermek zorunda olduğum şey gibi yaşadım seninle cinselliği (...)
Sen edilgen, zorla razı olan biri olmamı istedin hep.¹⁸⁸

Uysallıkla teslim olmayı seçerek, kendi kişiliğini geriye çekip onun önünü boşaltarak sürdürmüştü evliliğini. Ne kadar kızarsa kızsın, yüz yüze olduklarında nasıl olduğunu bilmeden sürekli uzlaşıyordu onunla. Tartışmayı kendisi çıkardığı zamanda bile yenilmeyi yeğliyordu.¹⁸⁹

Dolayısıyla evlilik, kadın açısından gönüllü bir mağlubiyete dönüşmüştür. Simden aşağıdaki sözlerinde evlilikle ve kadın olmakla ilgili küçüklükten beri kulağına fısıldanan öğretileri anlatırken evliliğinin kötüye gitmesinden bir anlamda geleneği sorumlu tutar:

Erdemli, sadık, sorumluluk sahibi bir eş, sevecen bir anne, yeterince mürekkep yalamış ve aile bütçesine katkı sağlayacak kadar para kazandıracak bir meslek edinmiş, özverili, uzlaşmacı, dokunulmamış bir kadın olmamız öngörüldü. Tutku, cinsellik, bağımsızlık isteği ve kariyer hırsı kınanır, yakışsız sayılırdı o zamanlar.¹⁹⁰

Ölü Erkek Kuşlar romanı bu anlamda geleneksel kodlarla yetişen kadının modern hayat karşısında değişime uğrarken yaşadığı kimlik bölünmesine; aile, sadakat, özgürlük gibi kavramların bireyin kimliği üzerindeki etkisine dikkat çekilmiştir. Romanın başından sonuna aile kurumuna özgürlüklerin önünde bir engel, tekdüze bir yaşam, farklılığın silinmesi, edilgenlik ve bastırılmışlık olarak bakılmıştır. Suna'nın "Benim bir kadın, bir eş olma saplantımdan insan ve kişi olmak üzere kurtulmaya çalıştığım, buna zorlandığım o yalnızlık dolu süreçte" sözleriyle tanımladığı kişisel yolculuğunda evlilik ve evlilikle ilgili bütün kabulleri eleştirel biçimde irdeler. Evlilik hakkında:

... Birlikte geziyor, aynı yerde çalışıyor, aynı şeyleri düşünüyor, inanıyor, tepki gösteriyor, aynı insanları sevip aynı şeylere gülüp ağlıyor ve böylece ben olmaktan biz olma durumuna geçiyorlardı. Zaman içinde oturup kalkmalar, yüzleri, davranışları, her şeyleri öylesine birbirine benzer bir hale geliyordu ki kim kimdir belli olmuyordu artık.¹⁹¹

¹⁸⁸ Aral, **Hiçbir Aşk Hiçbir Ölüm**, s.14.

¹⁸⁹ Aral, **Hiçbir Aşk Hiçbir Ölüm**, s.14.

¹⁹⁰ İnci Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, 5. Baskı, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2018, s.154.

¹⁹¹ İnci Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, 5. Baskı, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017b, s.24.

şeklindeki yorumları evlilik kurumunun bireyi silikleştirdiği, kendi sesini kısıtışına işaret etmektedir. Romana göre kadın, erkek karşısında zaten hayata mağlıp başlamıştir:

Benzemek sorunda kalan daha çok kadın oluyordu. Erkek iki tabak yıkamayı öğrenemezken, kadın biraz akıllıysa yıllar sonra kimlik bunalımına düşüyordu. İsyan ettiğinde azmakla, kudurmakla, kendisini adam edene başkaldırma nankörlüğünde bulunmakla suçlanıyordu.¹⁹²

Yukarıda dikkati çeken “Kadın biraz akıllıysa kimlik bunalımına düşüyordu.” ifadesi hayat hakkında düşünen kadınların geleneksel evlilik öğretilerini kabul etmeyeceği ve evliliğe kimliksel bir mücadele alanı olarak bakacağı yönündeki iddiadır. Bu karşı duruşa “bilinç yükseltme” şeklinde bakan kadın, toplumla mücadeleye girer. Evlilik, kadının düştüğü bir tuzak olarak düzeltilmesi ya da bırakılması gereken öncelikli unsurdur. Romanın kahramanı Suna, öğretmenlik yaptığı bir Anadolu kasabasında karşısına çıkan ilk Adam’la evlenmiş, bir çocuğu olmuş fakat daha sonra ondan ayrılmıştir. Adam’la evli olduğu zamanlardaki anıları da mutfakta ve yatak odasında tekdüzeleşen bir görünümde dir:

Nedir beklenen böyle bir evlilikten? Derli toplu bir ev, düzenli bir yaşam, ev kadını küçük kent öğretmenleri arasındaki çaylı ev toplantıları, eve zamanında gelen, eski bekârlık arkadaşlarıyla bağlarını koparmış bir koca ve evde onu bekleyen sessiz, uslu, sevgi dolu bir kadın. Birlikte okunan gazeteler. Çarşı Pazar listeleri, iç içe dolan, yıllarca özlenmiş o huzur... Turuncu kollu koltuklar. Teneke karyolada birlikte yatıyorsunuz artık. Biraz dar ama ne gam... Mutlu muyuz? Elbette.¹⁹³

Modern hayatla birlikte yaygınlaşan çekirdek aileler ve oldukça dar mekânlara kurulmuş ev düzenleri, birlikte vakit geçirmekten çok akşam eve gelen erkeğin dinlenmeye, kadının ise kısır döngü haline dönüşen ev işlerini yapmaya odaklı, kadın açısından gündend güne çekiciliğini yitiren mekânlar haline dönüşmüştür. “Evler artık ne maddi ne manevi değerlerin üretim merkezi olmaktadır.”¹⁹⁴ Diğer yandan da ev hayatını, evde bulunuşu küçümseyen söylemlerin medya iletişim araçlarıyla evinde olan kadını kuşatması kadınları eviyle olan manevi bağı zedelemiştir. Kültürel

¹⁹² Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, s.24.

¹⁹³ Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, s.63.

¹⁹⁴ Aktaş, **Modernizmin Evsizliği**, s.103.

düzlemde evin kadına kazandırdığı duygusal doygunluk, yerini işe yaramazlık duygusunun yarattığı tarif edilmez bir can sıkıntısı ve boşluğa bırakmıştır. Eğitimli ve çalışan bir kadın olan Suna da bu ev yaşantısının kadının kendi iç sesini ve özgürlüğünü kısıtladığını düşünmektedir. “Pilavlar, çorbalar, taskebabları, kekler pişiriyorum. Zaman geçmiyor...”¹⁹⁵

Dolayısıyla Suna'nın şahsında evlilik sadece yemek yapmak, çocuk büyütmek, erkeğe hizmet etmek, evin düzenini sağlamakla sınırlanan, kadın erkek arasındaki ilişkilerin derinlikten uzaklaştıran, kadına hiçbir özgürlük alanı açmayan toplumsal bir baskı aracıdır. Suna ile Adam arasındaki şu diyalog geleneksel ve modern bakış açısı arasındaki çatışmanın doğurduğu kadın kimliğinin doğuşunun sancılarını vermektedir:

Bir şeyler yapmak istiyorum, diyor Na, Adam'a.

Ne gibi diye soruyor Adam, alay eder gibi.

Bilmiyorum. Yani yaşamımı bu evde, bu düzeni yürütmek ve çocuk büyütmekle tüketmekten korkuyorum.

Mademki doğurdun, otur çocuğunu büyüt önce.

Bununla birlikte başka şeyler de yapamaz mıyım?

Çok şaşıyor adam.

Ne gibi, diye soruyor yeniden. Ne yapacaksın ki?

Resim yapmak, yazı yazmak, fotoğraf çekmek, ut çalmak... İşte buna benzer şeyler...

Geçmiş olsun! Artık çok geç kızım.

Hiç de geç değil.

Hiçbir şey yapamazsın, otur oturduğun yerde. Seninki serserilik.¹⁹⁶

Yukarıdaki diyaloga göre evlilik, cinsiyet rollerinin eşitsiz bir biçimde dağılımından dolayı kadını sosyal hayattan soyutlayan, onun kendini gerçekleştirmesine engel olan bir oluşumdur. Bu sebepten Adam'la bütünleşen geleneksel evlilik düzeninin karşısına alternatif bir teklif olarak Suna ve Ayhan'ı buluşturur yazar.

¹⁹⁵ Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, s.66.

¹⁹⁶ Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, s.67.

Suna'nın ikinci evliliğini yaptığı Ayhan ise Adam'a göre modern bir bakış açısına sahiptir. Suna'nın geleneksel çizgisinden çıkmasını, modern ve özgür bir evlilik ortamı oluşturmasını ister. Hatta bunun için bir sözleşme bile imzalarlar. Sözleşmede evin ihtiyaçlarını paylaşma, Suna'nın eve kira ödemesi, herkesin kendi yemeğini yapması, ayrı yataklarda yatmalarına kadar daha çok ekonomik temelli ezber bozan bir evlilik önerisidir bu. Önceki evliliği geleneksel yapıya başkaldırdığı için bitiren Suna bu duruma da modern yanı uyum sağlamaya çalışsa da çocukluktan gelen koşullanmalar bir türlü yakasını bırakmaz. Çünkü Suna bir yanıyla moderndir:

“Ben orta sınıf bir aile çevresinde küçük kent yaşam anlayışı ve buna bağlı olarak belli değer ve ilkelerle yetiştirilmiş, buna karşın bugüne kadar yaşamımı bir erkeği ‘her yönden’ mutlu edebilecek bir kadın olarak, koşullanmışlıklarımınla savaşıyor geçirmiş bir kadımsın.”¹⁹⁷

Aynı Suna çocukluktan itibaren yetiştirilme tarzının kendi benliğinde oluşturduğu pasifliği içinde taşımaktadır:

“Ben orta sınıf bir aile çevresinde ‘kız çocuğu’ olarak büyütülmüş, aile ve çevre baskısı ile korkak, edilgen, uzlaşmacı, uysal ve evcil biri haline getirilmiş otuz beş yaşlarında bir kadımsın. Yükseköğrenim görmüş olmam bu niteliklerime olumsuz etki yapmadı.”¹⁹⁸

Dolayısıyla romandaki vurguya göre Suna'nın bir kadın, bir eş olma saplantısından insan ve kişi olmak üzere kurtulmaya çalıştığı, buna zorlandığı o süreçte.”¹⁹⁹ içinde sürekli bir boşluk oluşmaya başlar. Çünkü ona mutfak, evliliğin düzeninin simgesi olarak görünmektedir uzun zamandır.

Evliliği birlikteliğin rahatlığı, ortak yaşamın toplumca benimsenmiş saygınlığı ve minnet borcu gibi nedenlerle sürdürmeye karşı oldum hep, ama bir boşluk, belli belirsiz bir özlem vardı içimde, derilerde bir yerlerde.”²⁰⁰

Suna'nın Ayhan'la yaşadığı evliliğe bakıldığında onun kendi duvarlarını yıkarak göreceli bir özgürlüğüne kavuştuğu görülür. Geceleri barda arkadaşlarıyla eğlenen, sosyal hayatı alabildiğince yaşayan, Ayhan'la evlerini bölüşen iki dost şeklinde evlilik sürdüren Suna, özgürlüğün sınırsızlığının içinde yarattığı boşlukla baş

¹⁹⁷ Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, s.37.

¹⁹⁸ Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, s.36.

¹⁹⁹ Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, s.27.

²⁰⁰ Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, s.35.

başına kalır. O zaman evlilikte olması gerekenlerin sadece kişisel özgürlükler olmadığını, duygusal zeminde anlamlandırılmayan evliliklerin de zamanla tekdüzeleşeceği fikri Suna'yı başka arayışlara götürür. "Ben bir duygu birliği istiyorum. Bir süre, sürdüğü kadar sürecek bir sevgi. Yeni biriyle bir düzen değil."²⁰¹

Bu cümlelerdeki teklif, evlilikle duygu birliğinin aynı anda gerçekleşmemesi durumuna karşı yapılmıştır. Evlilik, iki insanın maddi ve manevi açıdan birbirine bağımlı hale getiren bir birlikteliktir. Dolayısıyla zaman geçtikçe aynı ruh ufkunu yakalayamamaktan dolayı boşluklar oluşur. Evlilik ise bu boşlukların dolmasına engel olmamalıdır.

1980 sonrası kadın romancılarından **İnci Aral**, toplumun mevcut algısının içinde olmayı reddeden kadınların yaşadıklarını, değişen hayat çizgileri içinde yeni bir kadın kimliği edinme süreçlerindeki problemlerini ele alır. Bu kadınların özelliklerinin başında geleneksel bir ailede yetiştikten sonra genç yaşlarda evlilik yapmış olmaları, zamanla hayata ve evliliğe bakış açılarının değişmesiyle eşine, çocuğuna, annesine ve çevresine karşı bir kimlik mücadelesi vermeleri gelir. Genellikle güçlü ve sağlam bir kişiliğe sahiptirler. Eğitime ve üretkenliğe önem verirler, kocalarının beklentilerine bu yüzden karşılık veremezler. Bu kadınlar, evliliklerinin bir aşamasından sonra kendilerini, yaşadıklarını sorgulamaya, giderek iç seslerini dinlemeye başlarlar. Bu iç dönüş hareketinde "özgürlük", yeniden kendi olmanın çıkış kapısıdır. Kapıdan çıkan kadınlar evlilik çatısından da ayrılır. Anneliği de kimi zaman bir pişmanlık duygusuyla bilinçaltına iterek özgür bir birey olma yolunda bir karar verirler. Bu yeni yaşam felsefesinde aşk, özgürlük, cinsellik, entelektüellik gibi kavramları yol arkadaşı edinerek kimliklerini inşa ederler. Modern zihniyetin mahkûmiyet, hapislik, zindan, kafes gibi kavramlara yakıştırdıkları evliliği Aral'ın özgür kadınları da bir çıkmaz sokak olarak görür.

İnci Aral'ın; kimi zaman aşk ya da sevgiyle bağlanacakları, mutlu yuvalarını kuracakları bir erkek; kimi zaman huzur bulacakları bir ev, geçimlerini sağlayabilecekleri bir iş, alternatif bir yaşam, kendilerini gerçekleştirebilecekleri bir dünya arayan; böylece bitmeyen

²⁰¹ Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, s.137.

bir arayış içinde bulunan kadın kahramanları, yaşam tecrübelerinden, bir erkeğin yanında ve gölgesinde özgür olamayacakları sonucunu çıkarırlar.²⁰²

Geçirdikleri yaşam tecrübelerinden sonra geriye dönüşlerle evliliklerini sorguladıklarında şu cümleler bilinç dışına çıkar:

İlk evlilik. Ara sıra kentin yazlık sinemasında birkaç film. Güneşli bir balkonda yetiştirdiğim çiçekler. Kendi içine kapanmış bitkiler. İki çocuk. Çocuk bezleri. Sabırlı bir yinelemeler dönemi. Belirsiz bir keder. Bekleyiş. Yedi yıl. Mevsimler, aylar, ışığın pencerelerde değişen eğimi. Tekinsiz bir gökyüzü. Koptu kopacak kasırgalar.²⁰³

İçimden Kuşlar Göçüyor romanının kadın kahramanı da 43 yaşında geçirdiği rahim ameliyatından sonra girdiği menopoz devresinde hayatını sorgulamaya başlar. Yukarıdaki cümleler kadın kahramanın kimlik ediminde kendini gerçekleştirilmeye ilk önce evliliğini sonlandırmayla başladığını göstermektedir. Tabi bu o kadar da kolay değildir. Olmak istedikleri ile mevcut durumları arasındaki tezatlık kadın kahramanlarda bir kimlik bölünmesine yol açar. Mutsuzluğa, çaresizliğe düşerler, kendilerini bulmak için çıktıkları yolculukta amaçsız, umutsuz, yönsüz kalarak dağınık bir yaşam sürmeye başlarlar. “Ölümler yüz yüze geldiğimde dört yaşındaydım. Bir dağ mantarının çekici kılıfına bürünmüş olarak sokuldu yanıma. (...) On üç yaşında ben çağırdım onu ve kendimi bir köprüden aşağıya bıraktım. (...) Sonra tam otuz sekizimde el sallamasız, son sözler söylenmeden, vefasız bir ayrılığın kötü gecesinde, nelerin yanlış olduğunu büyük bir acıyla anladığımda, beni sonsuza kadar dinlendirecek o büyük ve görkemli uykuya teslim olmak istedim.”²⁰⁴ diyen kadın kahraman, birçok kez çıkışsız kalmış ve intihar teşebbüsünde bulunmuştur.

İlk evliliğimin yasal olarak bitmesinden hemen önceki yıllarda kendimi, taşıdığıma inandığım ruhu yitirmiştim.” diyen kahraman evli olduğu yıllarda kendi bağımsız benini bulamayan, soluduğu evlilik havasında zehirlenen, iradesinin dışında başkalarının bir hayat süren biridir. Ve çocuk, onu bu kıskacın içinde sıkıştıran, felç eden bir engeldir.²⁰⁵

²⁰² Gülseren Özdemir, “1980 Sonrası Toplum Problemlerinin İnci Aral’ın Romanlarına Yansıması”, (Çevrimiçi: http://turkoloji.cu.edu.tr/yeni%20turk%20edebiyati/gulseren_ozdemir_1980_sonrasi_toplum_sorunlari_inci_aral.pdf), Erişim Tarihi: 21.06.2020.

²⁰³ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.17.

²⁰⁴ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.17.

²⁰⁵ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.62.

Hiçbir Yere Dönüş romanında evlilikteki heyecanını yitirmesiyle tekdüzelik çıkmazına düşmüş çiftin cinsel hazlarını yitirdiğine de dikkat çekilir. “Yıllar sonra bir gün bana sarıldığında bir et yığımına sarılmış gibi olacaksın.”²⁰⁶ cümlesiyle evliliğin, sadece kişilerin birbirlerinden yararlandıkları bedensel hazlara indirgenmesi, aynı zamanda iki kişiyi birbirine tutsak eden bağımlılık zinciri haline gelmesine eleştirel bir yaklaşım vardır. Bu durum, romanda “duygu yorulması” şeklinde hissedilir:

...vücutlarımızın isteksizliğini, küskünlüğünü; ikili yalnızlığımızı, aramızda o mayınlanmış yasak bölgeyi... Önce suskunluk başlıyor. Sonra suskunluk günbegün ağırlaşıyor. Ve siz ya bunun farkına varmıyorsunuz ya da aldırımıyorsunuz. Metal yorulması gibi ağır ve önüne geçilmez bir süreç bu.²⁰⁷

Yukarıdaki romanlarda ele alınan evlilik problemi, bir zihniyet değişiminin kadın kimliği üzerindeki izdüşümleridir. Kadın kahramanların bu anlamda toplumun beklentileri ve bireysel istekleri arasında sıkıştıkları görülür. Yaptıkları evlilikler onları hayattan koparan, edilgenlik ve yenilmişlik hissiyle kendi kimliklerini bulmalarına engel olarak görülmektedir. Kadının kendini bulması için sunulan reçetede ise evlilikten kurtulmanın çareleri verilir. Böylece çok eski zamanlardan beri kutsanan evlilik ve ailenin geleneğin ipliyle olan bağı zayıflar.

1980 sonrası feminizm ve modernleşme hareketleri ekonomik bağımsızlığını kazanmış, bireyselliği merkeze oturtmuş, evlilikle ilgili beklentilerini değiştirmiş, özgür, eşit ama mutsuz kadınlar doğurmuştur. Kadının yüzyıllardır bir değer olarak yüklendiği annelik, eşlik, yuvayı çekip çevirme gibi eylemler, sınırları muğlaklaşan bir bireysellik arayışıyla önemini yitirmeye başlamıştır. Ev hanımlığı bir çeşit yarımlik duygusu uyandıran, küçümsenen bir hale gelmiş, bu uğurda birçok evliliğin kurban edilmesine yol açılmıştır. “Biz kadına ve çocuğa daha fazla eşitlik istedik ve neticede aileyi otele dönüştürdük.”²⁰⁸ şeklindeki Batılı bir sosyoloğun itirafları, modernleşirken toplumu ayakta tutan manevi değerleri yitirmeye yüz tutan Türk kadınına da ayna tutmaktadır.

²⁰⁶ Oya Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, 2. Baskı, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınları, 2017, s.40.

²⁰⁷ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.40.

²⁰⁸ Abdülfez Süleymanov, “Çağdaş Türk Toplumlarında Aile ve Evlilik İlişkileri”, **Aile ve Toplum**, 11, 2009, s.7-17.

1.1.2.2. Aldatmak / Aldatılmak Ekseninde Kadın

Aldatma konusu Türk toplumunda çok yeni bir sorun olmasa da evlilik kurumunun mahremiyet sınırları içinde kalmıştır. Kadın evliliğin temel taşı ve taşıyıcısı olarak bu kurumun kutsallığını muhafaza etmek için kendini sorumlu hissetmiştir. Ev içinde yaşananlar, aile olmanın bir gereği olarak ifşa edilmemesi, erkeğin ve evin namusuna hanel getirecek davranışlarda bulunulması asli bir görev addedilmiştir. Evin geçimini, ihtiyaçlarını sağlayan erkeğe yerleşik örf ve adetlerle bazı haklar verilmiş; kadın ise bunlar karşısında açısından fedakârlığın ve teşekkürün bir sembolü olmuştur. Bunlar arasında aldatma konusu, her ne kadar toplum tarafından hoş görülme de aile kurumunun devamlılığını sağlamak, ekonomik gücü olmayan kadını da bir şekilde ikame ettirmek gibi nedenlerle kimi zaman örtbas edilmiştir. Başka bir boyutuyla da erkeğe mahsus bir özellik gibi gösterilerek hafifletilmeye çalışılmıştır. Hatta erkeğin evine bağlılığı kadının başarısı sayılmış, aldatan erkeklerin kusuru yine kadının ilgisizliğine, erkeğini mutlu edememesine bağlandığı durumlar olmuştur. 80 sonrası kadın yazarların kaleminden aldatma konusu kamusal alana açılmıştır. Aldatılan kadını kendi içine yönelten ses, onu evin mutfağından çıkararak dürtüleriyle, zayıflıklarıyla kendi hikâyesine dönmeye çağırmıştır.

Toplumun kadın ve erkeğe yaptığı rol dağılımında dengesizlik olduğunu savunan bu kadınlar, 80 sonrası romanlarda yeni bir kadın kimliğinin sesini duyurmayı amaçlamışlardır. Aldatan erkeğin karşısında kadının konumu yeninden ele alınırken diğer yandan da aldatmanın toplumsal algıda sadece erkeğe has bir durum olmadığı, kadının da evlilik dışı ilişkiler yaşayabileceğine vurgu yapılmıştır. Fakat kadın ekseninden yaşanan aldatma mefhumu, evlilikte ruh ve beden birlikteliğini yakalayamayan kadınların topluma karşı özgürlükçü bir savaşımları olarak verilmiştir. Toplumun değer yargılarına oturmuş olan erkeğin kadını aldatmasının meşrulaştırıldığı sisteme bir karşı duruş olarak açığa çıkarılan problemin kadın açısından ele alınması, eski kuşağa ait fedakâr eş ve anne görünümü kadından daha ferdiyetçi, geçmişle ve toplumla bir hesaplaşma içine giren kadın tipine doğru atılan adımlardır.

Türk romanında aldatma konusu, modernleşmeye bağlı olarak kadın görünümlerinin kırılma noktalarından biri olmuştur. Muhadarat'la başlayan, Aşk-ı

Memnu (1900) ve Eylül (1901) romanlarıyla büyük bir değişim geçiren Müslüman Türk kadını görünümünde yasak aşk teması vurgulanmış, kadın iffet mefhumunun yanında bireysel istekleriyle de görünür kılınmaya çalışılmıştır. Romanlarda ideal olamayan koşullarda kurulan evliliklerde bir süre sonra ortak zevklerden yoksunluğunu fark edilmeye başlanması aldatma sürecinin zeminini teşkil etmiştir. Fakat hâl böyle olsa da romanların sonunda kadın kahramanların ölmesi bir nevi toplumsal yapının bütünlüğünü korumak ve düzeni yeniden inşa etmek için yazarın son anda başvurduğu bir çare olmuştur.

1980 sonrası romanlarda ise aldatma konusu toplumsal cinsiyet eşitliği tartışmalarının odağında hem aldatılan hem de aldatan kadının penceresinden akis bulur. Her iki durumda da kadının kendini bulma yolculuğunda adeta bir yol işareti olur. Kocasından aldatılan kadın, o günden sonra aynanın karşısına geçer ve aslında yolunda gitmeyen bir evliliğinin olduğunu, bugüne kadar toplumun kendine biçtiği değer yargılarıyla yaşadığını ve kadınlık bilincini arkada bıraktığını fark eder. Bu durumda erkeği merkezden çıkararak kadın ve insan olarak yoluna devam etmeye karar verir. Kocasını aldatan kadınlar ise bunu yine toplumun beklentilerine cevap vermek için yaptıkları acemice evliliklerinde yakalayamadıkları tensel ve ruhsal uyumlarına bağlayarak meşrulaştırırlar. Burada da kadının evlilik dışı ilişkisi, yolunda gitmeyen bir evlilikte kaybolmuş bir kadının kendisi için çizilmiş rota olarak verilir.

“Erkeğin elinin kiri” ifadesiyle aldatmayı erkek açısından normalleştirmeye, evliliğin bir parçası haline getirmeye çalışan anlayışa sadece kırsal kesimde değil kentli, eğitilmiş karı-kocaların arasında da erkek tarafından aynı kabulde bakıldığı romanlarda dikkat çeken önemli bir noktadır.

“Kadınlığının bilincinde olan kadın”²⁰⁹ diye ifade edilen **Deli Zamanlar** romanının kahramanı Aypare’nin bu süreçte yaşadıklarıyla da kadının toplumsal cinsiyetindeki eşitsizliğine dair vurgu yapılır. Romanın anlatıcısına göre Aypare “gerektiğinde aile kurumunu da özgürlükleri uğruna terk edebilen bir yapı”dadır.²¹⁰ Bu sebepten ataerkil yapıya karşı duran Aypare, toplumsal cinsiyet rollerini idrak sürecinde önce kocası Bayhan’la evliliğini sorgular. Çünkü Aypare klasik hatta sıradan

²⁰⁹ Sevinç Çokum, **Deli Zamanlar**, 1. Baskı, Ankara, Ötüken Neşriyat, 2000, s.99.

²¹⁰ Çokum, **a.e.**, s.47.

aile hayatının uyumlu kadını olmayacaktır. “O ne değişmez ev işlerini ne de muti, sadık kadın rolünü üstlenecek yapıdadır.”²¹¹

Nitekim ilk kırılmalar Bayhan’ın onu aldatmasıyla başlar. Bununla beraber Aypare meslek sahibi ve aydın bir kadın olarak yine şikâyetsiz bir şekilde kocasının düğmesini dikerken karşımıza çıkmasıyla geleneksel kadının izlerini taşımaya devam ettiği vurgulanır. Evliliğin kadın ve erkeğe biçtiği değişmez kurallar vardır. Aypare’nin Bayhan’ın onu aldattığını bildiği halde aydın bir kadın olarak onun söküklüklerini dikmesi bu çıkmazın bir parçası olarak verilir. Çünkü kadın ev içinde eksik olanları tamamlayıp yanlışların üzerini örtmelidir. Kendi kendine bir varlık değil erkeğin tamamlayıcısıdır. Bayhan’ın Aypare’yi aldattıktan sonraki davranışları, ona şiddet uygulaması, Aypare’yle ayrıldıktan sonra bile onu sosyal hayatın içinde diğer erkeklerden kıskanması feminist bir gözle toplumdaki erkek kimliğinin resmini çizerken, bu algının kırılmadan bir kadının kendini var edemeyeceğine de işaret eder. Aypare’ye şiddet uyguladıktan sonra Bayhan’ın kendini savunma sözleri de bu doğrultudadır:

Modern pezevenk nedir, biliyor musun? Karısının her davranışına göz yuman bir okumuş... Senin tek başına kendini her türlü namussuzluktan sakınıp koruyabileceğine inanmıyorum. Boşansak da bu böyle. Bizim toplumumuz, görgülerimiz açısından. Dikkat çeken, seçkin bir kadınsın... Üstelik bir sürü herifin arasına dahyorsun, hepsi aç ve iştahlı etrafında dolanıyor. Ve sen bunlardan birine bir gün kayıtsız kalmayacaksın. Seni korumalıyım.²¹²

Kadının iffetini düşünme eyleminin ardında yatan bu bakış, mülkiyet hakkı gibi kadını sahiplenme olarak yorumlanmıştır. Aypare, Bayhan’ın şahsında eleştirdiği bu fikirlere karşı bir var oluş ve kimlik mücadelesi verir.

KADERE KARŞI KOY A.Ş. 1990’lı yılların Türkiye’inde erkek ve kadının değişen toplumdaki rollerine eleştirel bir yaklaşım sergilediği sosyolojik bir romandır. Bu ekseninde 90’lı yıllarda modern hayatın çarkı içinde çeşitli sosyal statülere sahip kadınlar ve kadın-erkek ilişkileri bağlamında kadın kimliğinin geldiği nokta

²¹¹ Çokum, a.e., s.132.

²¹² Çokum, a.e., s.140.

sorunsallaştırılır. Sosyal statü sahibi kentli kadınların kocalarının kurduğu evlilik dışı ilişkiler karşısında kadını kendine çağıran teklifler yapılır.

Romanda Kadere Karşı Koy A.Ş.'yi kurmak için bir araya gelen hepsi birbirinden statülü ve başarılı kadınlar aldatılma sorununa çareler ararlar. Roman kahramanlarından Sema, alanında başarılı bir cerrah olmasına rağmen kocası tarafından aldatılmaktadır. Tıp dilinde andropoz olarak tanımlar Sema'nın arkadaşları bu durumu. Modernite önce hastalığın virüsünü yayar, sonra da yaydığı virüsün adını koyar. Andropoz da böyle bir durumdur. Erkeğin belli bir yaşa geldikten sonra yaşlanma psikolojisine girip eski gücünün yerinde olduğunu kanıtlama çabası içine girmesi olarak tanımlanan andropoz, bu yaşlarda erkeklerin eşlerini aldatmalarının bir gerekçesi, madalyonun öteki yüzünde ise toplum nazarında meşrulaştırılması olarak sunulmuştur. Romanda da bu gerçekliğe estetik cerrahı Sema'nın şahsında ayna tutulmuştur. Aldatma konusu bilimsel verilere yer verilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Örneğin Amerika'nın önde gelen dergilerinden Women's Wear Daily'nin yaptığı araştırmaya göre parlak iş adamlarının başarılarını her alanda ispatlayabilmek için ilk eşlerini bırakıp genç ve güzel kadınlarla birlikte olduğu²¹³ aldatmanın küresel bir sorun haline geldiğine vurgu yapılır. Bunu modernitenin çarkı içinde erkeğin gelişim paradigmasını istatistiklere dayandırarak açıklamaya çalışır yazar. Özellikle erkeğin evlilik dışı ilişkilerinin sebeplerini modern ölçütlerle adlandırır. 1980'lerin popüler adlandırmalarından olan andropoz, erkeğin yaşlanma gerçeği karşısında aldığı tavır, bunalım, yaşlılığa bir çeşit meydan okumasına giydirilen bilimsel kılıftır bir bakıma: "Efendi efendi dolaşırken genç bir kadın görünce karnını içeri çekicem diye tıknafes olan bir erkeğin ruh haline panik denmez de ne denir?"²¹⁴

Bunun yanında erkeğin cinsellik eğrisi hesaplanarak kaç yaşında aldatma riskini taşıdığı, Türkiye'deki kadın-erkek yaş oranlarının istatistiklerinden yola çıkılarak genç nüfusun fazla olmasının tespiti ve belli bir gelirin üstüne çıkan erkeklerin eşlerini aldatma riskinin bu genç kadın nüfusu nispetince çok fazla olabileceği gibi birtakım sosyolojik tespitlerde bulunulmuştur.

²¹³ Alev Alatlı, **Kadere Karşı Koy A.Ş.**, 7. Baskı, İstanbul, Everest Yayınları, 2007a, s.38.

²¹⁴ Alatlı, **Kadere Karşı Koy A.Ş.**, s.36.

Bütün bu istatistiki bilgilerden sonra aldatılma korkusu karşısında alınan tedbirlerin kadın kimliğini erittiğine dair vurgular yapılır. Özellikle aldatılmak konusu karşısında kadının refleksinin de toplumsal cinsiyet rolleri doğrultusunda olduğuna dikkat çekilir. Süheyla, çözümü sürekli estetik ameliyatlara fiziksel özelliklerini törpülemekte aramıştır. Toplumsal kabullere göre kadının kendini kocasına beğendirmesi, onu mutlu etmesi esastır çünkü. Eğer erkeğin böyle bir teşebbüsü varsa yine bunun sebebi kadının eksikliğidir.

Kadere Karşı Koy A.Ş. adı altında toplanan kadınlar Süheyla özelinde aldatılma sorununa modern yöntemlerle çareler bulmaya çalışırlar. Kadere Karşı Koy AŞ. ekibindeki kadınlar Süheyla'yı bir kadın olarak kendi kadınsal özelliklerini keşfetmesi için yola çıkarmaya karar vermiştir. Süheyla'nın başvurduğu geleneksel yöntemleri eleştirilerek yeni teklifler getirmişler, kadının mevcut toplumsal rollerinden çıkıp kendine özgürlük alanları açmasıyla evlilik çatısının daha iyi sürdürülebileceği iddia etmişlerdir. Yeni bir hobi, yeni arkadaşlıklar, aktif bir sosyal çevre, çevreye uygun giyim kuşam gibi onun evliliğini yoluna koymak için kocasını merkezden çıkarması yolunda çözümlere gitmişlerdir. Burada karşımıza çıkan kadını sanatla tanıştırma, nefes alabileceği başka alanlar açma eylemidir:

“Sanatla tanışan kadının sorgulama alanları artar. Sanatla tanışan kadın, kendi ailesinden başlamak üzere ulusumuzun yaşam biçimini, estetiğimizi, birbirimizle olan ilişkilerimizdeki duyarlılığımızı sorgulamaya ölçümlemeye başlayacaktır.”²¹⁵

Nihayetinde arkadaşları Süheyla'yı resim yapmaya ikna ederler. Resim kursundaki hocası Ferhat'ın Süheyla'ya söylediği sözler her ne kadar resim ile ilgili olsa da ardında Süheyla'yı kadınlığın keşfine davet vardır:

“Kendinize yapmak müsaadesini verin. Durun, bakın, yaptığınızı seyredin. Neyi ne yaptıktan, neyi nasıl koyduktan sonra bu sonucu aldınız? (...) Saçmalamayı göze almak zorundasınız...”²¹⁶

Aldatma konusu, **Hiçbir Aşk Hiçbir Ölüm** romanında Simden'in kocası Ömer tarafından aldatıldığını öğrenmesiyle ele alınır. Simden, aldatılma karşısında evliliğin yükünden kurtulup yeni bir hayata kavuşma sancıları olarak çeker. Annesi Sara'nın

²¹⁵ Alatlı, **Kadere Karşı Koy A.Ş.**, s.221.

²¹⁶ Alatlı, **Kadere Karşı Koy A.Ş.**, s.242.

“Her evlilik cinayetle biter, Kadın için ölümdür. Bir kadın özgür olmalı.” sözleri Simden için aldatılmadan sonra anlamını bulmaya başlar. Aldatılmak, aslında Simden’in kendisinde gizlenmiş kadınları tanımak, ortaya çıkarmak²¹⁷ için bir fırsata dönüşür. Simden’in Ömer tarafından aldatıldığını öğrenmesinin yanında Ömer’in onu bir erkekle aldatması daha yaralayıcı olur. Fakat çift arasında bu konu gürültülü bir şekilde aksini bulmaz. Bilakis Simden, aslında evliliklerinin yolunda gitmediğinin hatta yürütmeye çalıştığı şeyin kendinden pek çok şeyi götürdüğünün farkına varır. Bu sebepten aldatılma, bir krizi çözen son krizdir.

Yukarıda ele alınan üç romanda aldatılma karşısında toplumun geleneksel beklentilerinin dışında cevaplar verilmiştir. Erkeğin merkezden çıkarılarak kadının özne olarak merkeze oturtulduğu çözümler getirilmiştir. Sosyal statü sahibi olan bu kadınlar kamusal alandaki özgüvenlerini evliliklerinde yaşayamadıklarını fark etmeleri bir anlamda aldatılmaları sayesinde olmuştur. Aypare’nin Bayhan’dan bir türlü koparamadığı bağları, alışkanlıkları ve yalnız başına yaşamını sürdürmedeki özgüven eksikliği; diğer yandan Süheyla’nın kocasına karşı fiziksel görünümünden doğan özgüvensizliğini çeşitli yollarla örtbas etme çabaları toplumsal cinsiyet kalıplarına değen önemli noktalar olarak verilmiştir. Burada yeni bir kadın kimliğinin inşası, erkeği merkezden çıkarıldığı zemin üzerinde temellendirilmektedir.

Dönemin romanlarında aldatma konusuna farklı bakışları da mevcuttur. Toplumsal algıda evli çiftlerde erkeğin dışarıda kendi boşluklarını kapatması bir bakıma olağan karşılanırken aynı şeyi kadın yaşadığında toplumun erkeğe ve kadına olan tepkisinin olmaması romanlarda eleştirel bir dille anlatılır. Bu sebeptendir ki **Ölü Erkek Kuşlar** romanında Suna’nın Ayhan’la yaşadığı boşluğu iş arkadaşı Onur’la doldurmaya çalışmasına özgürlük kılıfı giydirilerek yaklaşmıştır. Toplumsal hafızada aldatılmak, kadınlara mahsus ve çoğunlukla yuvaları dağıtan ya da kadının başka çaresi olmadığı için susmak zorunda kaldığı olumsuz bir durum olsa da İnci Aral’ın kahramanı Suna açısından bakıldığında sadece erkeklerin değil kadınların da aynı boşluğa düşebilecekleri vurgulanır. Fakat bu sefer durumun sebepleri açısından meşru bir zemine oturtularak yapılır:

²¹⁷ Aral, **Hiçbir Aşk Hiçbir Ölüm**, s.29.

Ama neden bir başkasını da sevmeyeyim? Neden Ayhan da bir başkasını sevmesin? Neden insanları kurulu düzenleri içine hapsedip sevmeye özgürlüklerini ellerinden alıyorlar? Ne diye onları evlerle, eşyayla, çocuklarla bağlayıp özlemler, engeller olmazlıklar ve acılar içinde bırakmayı düzen sayıyorlar? Karşınız elbette bu tuzaklara biz, karşı olacak, karşı çıkacağız Ayhan'la... Ben hem onu hem Onur'u seveceğim özgürce. O da isterse bir başkasını sevsin.²¹⁸

Hayır romanında Aysel'in geriye dönüşlerle hesaplaşmaya girdiği evliliği ve idealleri arasında aldatma önemli bir kırılma noktası olarak verilir. Aysel'in evliliğe kadınlık kimliğini geride bırakarak bir aydın olmayı seçerek başlaması, evliliğini ideallerini gerçekleştireceği bir mekân olarak kurgulaması aldatmanın en önemli gerekçesidir. Kendinden çok genç olan öğrencisi Engin'le yakınlaşmasıyla ilk defa bedenini ve kadınlığıyla tanıştığını fark eder. İşte o zaman aldatma eylemi, başlangıcından beri yanlış kurguladığı evliliğini sorgulamaya kapı açar. Çünkü Aysel, Cumhuriyet ideolojisini yaşatmaya çalışırken evliliğini de bu uğurda bir araç edinmiş, Ömer'le aynı ideolojik zeminde bütünleştikleri bir birliktelik inşa etme hayaline girmiştir. Fakat zaman içinde Ömer'in kendisini dişiliğiyle görünür olan halasının kızıyla aldatmasıyla atılan düğüm, kendi kadınlığını Engin'de fark edince çözülmeye başlar. Burada yanlış kurgulanan evlilik modeli, kadın ve erkek açısından aldatmayı meşru bir daireye oturtmaya çabalar. Aldatma, Aysel'in şahsında kadınlığı ve insanlığını bir arada yaşayabilme imkânını veren bir bilinç yükseltmenin simgesi durumundadır. Kadınlığın fark edilmesinin ne şekilde olduğundan ziyade ortaya çıkarılan yeni özgür kadın kimliğinin var oluşunun önemi vurgulanır. Geleneksel değerler Türk kadınına evlilik dışı ilişkilerine iffetsizlik olarak bakmaktadır. Fakat aldatmak modern bir kadın penceresinden bakışla namussuzlukla ilişkilendirilmez.

Türk toplumunun bu hızlı rota değişiminde evlilik, mahrem ve kutsal yönü bir tarafa bırakılarak toplumsal cinsiyet rolleri açısından bir ilişkiler bütünü olarak değerlendirilmiştir. Bütün bunların sonucunda evliliğe karşı olumsuz bir algının gelişmesi kaçınılmaz olmuştur. Evlilik, modern hayatta kadının özgür yaşamasının, kendi kimliğini bulmasının önünde aşılması gereken bir duvar olarak görülmüştür. Evliliğin getirdiği kurallara başkaldırı bir anlamda toplumsal değerlerin bütününe başkaldırı olarak algılanmıştır.

²¹⁸ Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, s.221.

1.1.2.3. Annelikten Kadınlığa Evrilme Süreci

Bugün kadın nedir? Erkeklerin kadınlara karşı meşhur-ı âlem olan nezaketlerine rağmen, sorarım, ‘bir alet-i zevk’, ‘bir çocuk makinesi’, ‘tatlı et’ten başka bir şey mi? Sizler nispeten kaba, çirkin olsa da oldukça tahammül edilir bir hayata maliksınız muhitinizden biraz daha aşağıya baksanız, gözleriniz kararır, tüyleriniz ürperir, hanımlar! Oralarda ah, oralarda kadın, öyle murdar, siyah paçavralardır ki, en adi, en müstekreh işler için saklanır, kıskanılır. Evet hanımlar, emin olun biz böyle kalmayacağız. Bir gün, büyük bir gün gelecek ki yükseklerde gördüğümüz ve korktuğumuz her şey bastığımız yerlerde sürünecek. Biraz haris olalım, her şey bizim olacaktır.²¹⁹

1911’de beyaz bir köşkün salonunda Fatma Nesibe Hanım’ın 300 kadına hitap ettiği bu konuşma II. Meşrutiyet döneminde toplumsal cinsiyet rollerine ilk başkaldırılarından sayılabilir. Kadınların mevcut toplum tarafından çocuk makinesi, alet-i zevk ve tatlı et olarak algılandığı görüşü, kadının geleneksel kodlarını teşkil eden anneliğe bakışını değiştirmeye yönelik zihinsel bir girişimdir.

Tarih boyunca nereye konulacağına bir türlü karar verilemeyen, yaşanan her değişimden nasibini alan kadın kimliği, güncelliğini koruyarak tartışılmaya devam etmektedir. Uzun yıllar kadın olmakla anne olmak arasında sıkı bir bağ kurulduğundan, haliyle tartışmaların odağına annelik kavramı oturmuştur. Anneliğe, Batı’da 19.yüzyılla beraber, Türk toplumunda ise özellikle Cumhuriyet’in kurulmasından sonra sadece neslin devamını sağlayan bir vazife değil, aynı zamanda modern nesillerin yetişmesinde bizzat etkin bir kutsiyet atfedilmiştir.

20.yüzyılda Batı’da başlayan feminizm dalgası, kadınlığa getirdiği yeni yorumlarla toplumsal cinsiyetin sınırlarını değiştirecek hamleler yapar. 19.yüzyılda ulus devletin güçlenmesi için kaliteli nesil yetiştirmek adına kadını eve çağıran düşünce, 1960’lı yıllarda feminist teorisyenlerce çürütülerek kadını annelikten, dolaylı olarak da evlilikten kurtarmayı amaçlar. Çünkü feministlere göre kadın, anneliğe indirgenerek birey olarak yok sayılmaktadır.

Annelik, tarih boyunca kadın kimliğinin temel taşı olmuştur. Orta Çağ Avrupa’sından günümüze kadar kadın, bedeni ve anneliği üzerinden toplumsal

²¹⁹ Bihter Somersan, “Seçme ve Seçilme Hakkı”, **NTV Tarih**, 75. Yıl, 11(33), 2009, s.33

normlarla şekillendirilmiştir. Orta Çağ Avrupa'sında aile kurumunda sevgiye, şefkate yer yoktur. Baba, evin nihai otoritesi, anne ise çocuklarına baba otoritesini öğreten, onları güden bir çobandır. Kadının en görünür hali olan annelik ise Orta Çağ'da çocuğunu ayak bağı olarak gören, onunla duygusal bağ kuramamış şekilde karşımıza çıkar. 17. yüzyılda önce burjuvazi ailelerde başlayıp sonrasında yaygınlaşan çocukları sütannede büyütme geleneği, çocuğa verilen değer, anneliğe yüklenen anlamın bir kanıtıdır. İki seneden dört seneye kadar sütanneye bırakılan çocuklar, ileriki yaşlarda yatılı okullarda okutulmakta, böylece çocuk aile bağlarından kopmaktadır. Sütanneye verilmek üzere yapılan yolculuklarda çeşitli şekillere ölen çocukların sayısı 17.ve 18. yüzyıllarda büyük boyutlardadır. Kısacası anneliğe toplumun yüklediği anlam Orta çağda sevgiden, şefkatten ve sorumluluktan yoksun bir görüntü çizer.²²⁰

18.yüzyılda Avrupa'da anne kimliği büyük bir değişimden geçer. Sanayileşme ve artan iş gücü ile nitelikli insan ihtiyacı doğması, gözleri o güne dek önemsenmeyen çocuklara ve onların mimarı olan annelere çevirir. Son feminizm savaşına kadar devam eden “kadın eşittir anne” imajıyla bütün bir toplumun kaderinin eline verildiği anneliğe çağrı dönemi başlar. Çünkü çocukların kaliteli bir şekilde yetişmesi, ulus devletin gelişmesi için önemlidir. Bu sebepten kadına anne olduğu hatırlatılır. Hatta kadının aile içinde baba kadar önemli bir yere sahip olduğu, sadece çocuk doğurmak değil onu yetiştirmek gibi kutsal bir vazifesinin olduğu da empoze edilir. Annelik, doğadan gelen içgüdüsel bir davranış biçimidir. Bu sebepten emzirmek aşağı bir davranış değil aksine tanrısal bir dışavurumdur. Evinde kendini çocuklarına ve eşine adayan, iyi bir eş, iyi bir anne olan kadın toplumda saygınlık kazanan yüce bir varlıktır. Bunun için de annenin sürekli ve kesintisiz olarak çocuklarının yetişmesiyle ilgilenmesi gerekir. Ders kitapları, işinden yeni eve dönmüş gazete okuyan baba ve çocuklarına yemek hazırlayan annenin oluşturduğu güler yüzlü aile tablolarıyla bezenir. Çocuğun merkeze alınması, o merkezin etrafında dönen annenin çocuğun kaderinden sorumlu olması, anneliğe yüklenen bu ağır sorumluluklar kamusal alan ile özel alanı kesin çizgilerle birbirinden ayırır. Kadın, kendi kimliğini anne olmak adanmışlığı üzerine kurarken mutluluğun ve iç huzurun gerçekleştiği mekân olarak “ev” gösterilir. Bu

²²⁰ Zafer Çeler, “Annenin Serüveni: Kadının Anne Olarak Toplumsal Kurgulanışı”, **Doğu-Batı**, 63, 2012, s.169-173.

tanımlanmış alan içerisinde anne, çocuğunu büyüten, emziren, onun bütün ihtiyaçlarını karşılayarak ileride sağlıklı, başarılı bir birey olmasını sağlayan kadın haline gelir. Rousseau'nun 18.yüzyılın sonunda yayımladığı "Emile" romanında roman kahramanı Sophie, Emile'i mutlu etmek için eğitilir. Kitabın "Emile'e Dair" başlıklı bölümünde çocuk eğitiminin önemine vurgu yaparken bu eğitimde kadının rolünü ön plana çıkarır. Kadın, çocuğu anne olarak, kocayı da eş olarak sarıp sarmalayan kişidir. Eğer kadın istemezse çocuğun eğitiminden söz edilemez. Rousseau'ya göre kadınlar anne ve eş olmak için hayata hazırlanmalı, siyasetle ilgilenmemeli, iş yaşamında bulunmamalı, erkeğinin dizinin dibinde oturmalı, itaat etmelidir.²²¹

20. yüzyılın başlarına kadar modern aile yapısı kadına yönelik annelik öğretisi temelinde şekillenir. Ev içinde tanımlanan annelik mefhumu özellikle kent soylu kadınlar tarafından ilgi görür. Kadın olarak o güne kadar değer bulmayan Avrupalı kentli kadın anneliğe yüklenen bu kutsal atıflarla toplum içinde yükselen statüsünden memnundur.²²² Bu doğrultuda oluşan kadınlığın ve anneliğin kurgulanış biçimi üzerine düşünmeye başlamak Batı'da da yirminci yüzyılın ortalarını bulur.

Kadını yüceltirken onu dışarıdan koparan yeni modern annelik imajının kadın ile erkek arasındaki eşitsizliği giderek arttırdığını düşünenler de vardır. 18.yüzyıla kadar kadının vatandaş olarak kabul edilmediği Fransız toplumunda Mary Wollstocraft'ın 1792'de kadın haklarının bir savunusunu yayımlamasıyla başlayan kadın hareketleri 19.yüzyıldan 20.yüzyılın başlarına kadar uzanan yeni kadın-anne kimliği oluşturma sürecinde, özel alanda konumlanan annenin ya da kadının ilk başkaldırısıdır. İlk zamanlar kadının dışarıdaki iş gücü fırsatlarının erkekle eşitlenmesi üzerine yapılan mücadeleler 1960'lı yıllardaki ilk feminist dalgaya da zemin hazırlar. O güne kadar iktidar politikalarının belirleyici olduğu kadınlığa dair en önemli toplumsal cinsiyet normlarından olan annelik, kadın bakış açısıyla sorgulamaya açılır. Bu sorgulamalarda anneliğin tanımı, sınırları tartışılarak geleneksel tutumlara karşı ortak bir tavır alınır

²²¹ Genç, a.e., s.27-29.

²²² Çeler, a.e., s.173-179.

1970’lerde çoğu meslek sahibi, kentli kadınlar anneliğin bütün kadınları ilgilendiren bir mesele olduğu konusunda hemfikir olurlar. Bir yandan tıp, psikoloji gibi alanlardaki sürekli değişimler, modernliğin tüketim odaklı ortaya koyduğu anne-bebek endüstrisi (mama-çocuk bezi, oyuncak vs), zamanla yarışan çalışan annelerin geleneksel annelik anlayışıyla modernlik arasında yaşadığı çatışmalar, annelik adına o güne kadar öğretilenlerin masaya yatırılması ihtiyacını doğurur. Böylece annelik tanımı ilk kırılmalarını yaşamaya başlar.

Kadınlığın annelikle tanımlanışı Osmanlı modernleşmesinde de kadının toplumsal hayattaki yeri, eğitimi üzerinden merkeze oturtulmuştur. Osmanlı aydınları, muasır medeniyetler seviyesine çıkmanın anahtarını kadına vermişlerdir. Kadın, medeniyetin yapıcısı aynı zamanda onun gelecek nesillere aktarıcısıdır. Dolayısıyla bir kadın çocukluğundan itibaren iyi bir eş, iyi bir anne olmak için eğitilmeli, ayrıca bu eğitimleriyle Batılı kadınlar seviyesine çıkmalıdır. Dönemin gazete ve dergilerinde kadın erkek eşitliğine dem vuran yazılar yer alsa da birçoğunda kadının en önemli görevinin anne olmak ve nesil yetiştirmek olduğu, kadın ve erkeğin birbirinin tamamlayıcısı olarak çeşitli görevler üstlendiği, burada kadının payına düşenin annelik ve iyi bir eş olduğu vurgulanır:

Terbiye ve bilgisi mefkud değil hatta noksan olan bir validenin ağıuş-ı cehlinde büyüyen çocuklardan elbette cahil ve şımarık bir unsur-ı muzır teşkil eder ki bu memleket ve istikbal için bir izmihlâl-i ictimâi başlangıcı olmağa kâfidir. Memlekete bir nesl-i cedid-i münevver yetiştirmek için evvela bizi küçülten ve zayıflaştırıran cehalet ve taassup hastalıklarını tedavi eylemeye mecburuz.²²³

Cumhuriyet rejimi, kalkınma politikalarında da anneliği yeni nesiller yetiştirmede idealize etmiş, ona çağdaş ve milli değerleri üzerinde toplayan bir misyon yüklemiştir.

1980 sonrası özellikle kadın romancıların kaleme aldığı eserlerde işlenen anneliğin kadın kimliğinin merkezinden çıkartılmaya başlandığı savı birkaç şekilde karşımıza çıkar: Bunlardan en çok irdelenen, anneliğin bir kimlik olarak kadın özgürlüğünün önünde engel teşkil ettiği fikridir. Kendi varoluşunu tamamlayamayan

²²³ Şükran Nevvare, “Bizde Kadınsızlık ve Kadınlıkta Marifetsizlik”, **Kadınlık**, 13 Mart 1330, 2(4), 2015; Aktaran: Yıldırım, Besim ve Seyhan, Salih, a.e., s.47.

kadın, ev-aile-eş ve çocuklardan oluşan kavramlar bütününe yabancılaşır. Annelikle kadınlık arasında açılan kara delik giderek büyür. Anelik kadınlığın merkezinden taşınıp işlevini yitirmeye ve ötekileşmeye başlar. Dolayısıyla anneliğin korkulan, kendi kimliğiyle bağdaştırılmayan bir yabancıya dönüşmesi kaçınılmaz olur. Diğeri ise anne-kız arasındaki problemlili ilişkilerden doğan sıkıntılardır. Kızlarına ötekileşen anneler ya da annelerine yabancılaşan kızlar için annelik mefhumu derin kimliksel kayboluşlara sebep olmaktadır. Erken yaşta sağlıksız kurulan anne-kız ilişkilerinin anne olma sürecinde yarattığı ruhsal boşluklar, doğru bir rol modele sahip olunamayışı, anneliğe karşı olumsuz bir tavrın gelişmesine neden olmaktadır. Ayrıca anne ve kız arasındaki kuşak farkından doğan bakış açısı problemi de etkili olmuştur. Kendilerini modern hayatın özgür bireyleri olarak tanımlayan kadınlar, annelerinin geleneksel birikimlerini tutucu, bağınaz ve sınırlayıcı bulmuşlardır. Dolayısıyla annelik, modern kadını tanımlayan merkezinden uzaklaşmıştır. Romanlarda ya özgür kadınların karşısında duran geleneksel anneleri ya da anne-kız bağını kuramadığı için yetişkinlik döneminde kızlarında kapanmayan bir anne boşluğuna yola açan ötekileşen annelerin oluşturduğu anne eksikliği de irdelenmiştir. Ayrıca 80 sonrası romanlarında kadınlar, bir yandan fitratın getirdiği kaçınılmazlıkla çocuk sahibi olmak isterken diğeri yandan toplumun beklediği annelik rollerini de reddederek annelikten salt kadın olma yolculuğuna çıkmışlardır.

1.1.2.3.1. Anne Olmanın Yorgunluğu

Bugün annelik kurgusu hem geleneksel argümanlarını devam ettirmekte hem de modernliğin sunduğu imkânlarla yeni anlamlar kazanmaktadır. Geleneksel bakış açısıyla annelik içgüdüsel bir biyolojik gerçekliktir. Her kadın anne olmaya adaydır ve hamilelik, doğum gibi zor olan süreçleri geçirirken bu fitri özelliklerden dolayı şikâyet etmez. Doğumdan sonra da çocuğun bakımında birincil kişi annedir. Çocuğu dini bir ritüel gibi emzirir, onun fiziksel ve ruhsal ihtiyaçlarını giderir. Çocuk yetişkin olana kadar anne, kendi hayatını onun üzerinden kurgulamaya devam eder. Gerekirse mesleğine, kariyerine ara verir. Sosyal yaşantısını çocuk etrafında şekillendirir. Dolayısıyla şefkat, fedakârlık gibi kavramlar annelikle özdeşleşir. Yani kadın, kimliğinin büyük bir bölümünü anne olmakla tamamlar.

Psikanalitik kuramcı Freud, insanın kişiliğinin sağlıklı bir şekilde oluşmasının altında anne ile olan bağın yattığını söyler. Freud'a göre anne, çocuğun sevgisini yönelttiği ilk objedir.²²⁴ Bakım ve beslenme ihtiyaçları anne tarafından karşılanan çocuk annesine bağımlıdır. Bu sebepten oidipal dönem diye adlandırdığı anneden kopma dönemini sağlıklı bir şekilde geçirmeyen çocuk ileride kimlik problemleri yaşar. Diğer bir yönden de Freud'un penis kıskançlığı ve Lacan'ın "phallus" adını verdiği, kız çocuklarının kendini erkek karşısında eksik hissettiği ve bu eksikliği bir gün anne olarak tamamlayacağı fikrine göre de kadınlık annelikle tamamlanan bir süreçtir.

1970'lere kadar feministler de annelik söylemini kadının merkezinden çıkarmamış hatta anneliğin kadınlığı güçlendiren önemli bir biyolojik durum olduğunu savunmuşlardır.

1970'lerden sonra feminist harekette yaşanan büyük değişimle annelik sorgulanmaya başlamıştır. Anneliğin doğal bir olgudan ziyade toplumsal öğretilerle kurgulanmış bir rol olduğu kabul edilmiştir. Hatta anneliğin biyolojik durumun dışına taşırılması, yeni üreme yöntemleriyle de anne olunabilmesi için teklifler getirilmiştir. Kendinden önceki feministlere eleştirel bir tutum içinde olan Kristeva, özellikle ikinci dalga feministlerinin çocuk doğurmayı bir görev olarak gördüğünü söyler. Ona göre bu dönem feministlerinin anne olma arzusunun altında kadın ve kadının gücü üzerinden yeni bir din yaratma fikri yatmaktadır.²²⁵ Kadını anneliğe indirgemek ondan bir "anne miti" yaratmak kadının özerkliğini görmezden gelmek demektir. Kristeva, anneliğin sadece bir işlevden ibaret olduğunu söyler. Çünkü çocuk, sembolik ve sosyal düzende işleyişini sadece anneden değil babadan da öğrenir. Ayrıca kadının tek olarak bir varlık olduğunu, anneliğin ise sadece bir işlevden ibaret olduğunu savunarak tek ve özgün kadının bulunması gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda feminist hareket anne olmanın kadınlığın zorunlu bir süreci olmaktan çıkarılması hatta çeşitli doğum kontrol yöntemleriyle anne olmaya kendi seçimleri doğrultusunda karar vermeleri gerektiği noktasında "benim bedenim, benim kararım", "kürtaj hakkımız" gibi söylemler

²²⁴ Hülya Durudoğan, "Unes Femmes: Kristeva, Psikanaliz ve Kadın". Derleyen: Zeynep Direk, **Cinsiyetli Olmak**, 5. Baskı, İstanbul, YKY Yayınları, 2015, s.53.

²²⁵ Durudoğan, a.e., s.53.

geliştirmişlerdir. 1980 sonrasında yaygınlaşan popüler kültür, medya ve iletişim araçlarıyla annelik vurgusunu yeniden beslemeye başlamıştır. Anne olabilmek için tıbbın bütün imkânları seferber edilerek anneliğin her aşamasının bir tüketim ritüeline dönüşmüştür. Sağlıktan psikolojiye, eğitimden ekonomiye hemen her meslek alanı hakkında bilgi sahibi olan “postmodern google anneleri” de geleneksel anne kimliğinin uzağında anneliği içkin bir durumdan ziyade modern hayatın vitrinine uygun olarak dizayn etmişlerdir. Her durumda anneliğin bir önceki kuşaktan kopartılarak kurgulanan yeni boyutları bu sıkışmışlık arasında kalan kadınların anne kimliğini nasıl taşıyacağı konusunda kendisiyle ve toplumla problemler yaşamalarına yol açmıştır.

1980 sonrası romanlarda anneliğe yabancılaşan kadınların yaşadığı kimlik problemlerinin sesi duyulur. Anneliğe bir türlü hazır olamama durumu, anneliğin kadının bütün hayatını kısıtlayacağı endişesi, **Cadı Ağacı** romanında Nilüfer’in hem bir aydın olarak sosyal kimliğini hem de kadın olarak bireysel kimliğini sorguladığı hayat hikâyesinde acı tecrübelerle önemli bir yerdedir. Hamile kaldığını öğrendiğinde kocası Vedat’ın büyük tepkisiyle karşılaşması, kendinin de anneliğe hazır olmadığı duygusunu pekiştirir:

Yaşamak istiyorum ben Nilüfer... Anlıyor musun, yaşamak istiyorum. Boyunduruğa koşulmak istemiyorum. Karımı istiyorum yanımda, çocuk arabasını, bezleri, mamaları, çiş kokusunu, dağınıklığı değil...²²⁶

Geleneksel aile yapısının tamamlayıcısı, çoğu zaman idame ettiricisi gibi rollere sahip olan çocuğun modern hayatın bireyselliğinde ayak bağına, karı-koca ilişkilerini zayıflatan bir engele dönüşmesinin sadece kadın değil erkek kimlikleri üzerinde de etkili olduğuna yukarıdaki cümlelerde işaret edilmektedir. Kocasıyla aynı duyguları paylaşan Nilüfer,

“Ben de istemiyordum çocuk. Şimdi uzmanlık sınavına hazırlanamam da. Çocuk doğunca büsbütün zor olacak, bunu da biliyorum. Hepsinden önemlisi anne olmaya hazır değilim... Geceleri kalkıp aynaya bakıyorum: Gördüğüm yüz anne olacak bir kadının yüzü değil. Bağırarak istiyorum. Yapamam ben, hazır değilim, istemiyorum diye...”²²⁷

²²⁶ Ayla Kutlu, **Cadı Ağacı**, 3. Baskı, Ankara, Bilgi Yayınları, 1999, s.51.

²²⁷ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s.51.

sözleriyle anneliğin kendi hayatı için de bir engel olduğunu itiraf eder. Hamilelik, dert ve bulantı; çocuk, uykusuzluk ve kusmuk kavramlarını çağrıştırır Nilüfer'e. Fakat kızı Suna doğduktan sonra kocasının yeniden geleneksel baba kimliğine bürünmesi, Nilüfer'inse anneliğe bir türlü yaklaşamaması, onu evde bir odadan diğer odaya hüznünü ve yalnızlığını taşıyarak dolaşan bir yabancıya dönüştürür.

Romanın ilerleyen kurgusunda Nilüfer'in kızı Suna'nın pencereden düşerek ölmesiyle asıl kimlik problemleri başlar. Henüz üç yaşlarında olan Suna'yla arasında duygusal bir bağ oluşturamayan Nilüfer'in, Suna'nın ölümünün ardından ayna karşısında kendiyile ve evliliğiyle hesaplaştığı görülür. Birçok kez suçluluk ve duygusuzlukla kendini tanımladığı cümleler, kendine ve varoluşuna yabancılaşmanın patolojik boyutlarını göstermektedir:

Aynadaki kadına baktı. Yerinden doğruluyordu. Gözlerinin çevresini incecik kılcal damarlar basmış, yüzü yıpranmış, bakışları zorlansa bile yumuşamayan, her şeye, kendine bile üstten bakan o pis kadın... 'Tiksindiricisin. Tiksindirici ve ikiyüzlü bir yaratıksın!'²²⁸

Suçlu olduğunu anlamıyor muydu bunlar? Annesi suçlu değil. Çocuğunun son sözlerini bile 'unutmak için dinleyen' o değil mi?²²⁹

Çocuğun yitimiyle Nilüfer, önce çocuk sebebiyle birlikte yaşamak zorunda olduğu annesiyle bağını koparır. Ardından zaten içselleştiremediği anneliğinden ve çocuğun varlığıyla gölgelenen, yolunda gitmeyen evliliğinden kurtulur. Suna'nın varlığı sevgiyi yitirdiklerinin farkına varmalarına engel olmuştur. Nihayetinde kadın ve insan olma yolculuğuna evlenmeden önceki bıraktığı yerden, asistan olmak için başvurduğu kliniğin kapısından şu düşüncelerle başlar:

Suluk almak güzeldi, özgür soluklar çok daha güzeldi. Bir yılda en yakını olan üç insanı çıkarmıştı hayatından ve birinden acı, birinden sevinç duymuş, öbürünü unutmayı yeğlemişti. Son beş yılı hiç yaşanmamış olsaydı nerede olur idiyse, şimdi de o kapının önündeydi işte.²³⁰

Nilüfer'in bu yolculuğu sürekli bir arayış, kayboluş ve yalnızlık duygusunu perçinleştirmiştir. Hayatından çıkardığı üç varlıktan sonra yerine koyduğu tekillik ve özgürlük onu ne kadın olarak bireysel doygunluğa ne de doktor olarak toplumsal

²²⁸ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s.92.

²²⁹ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s.94.

²³⁰ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s.104.

sorumluluk bilincine eriştirir. Yeni başladığı hayatında varoş bir mahalle olan Çinçin’de açtığı muayenehanede sürekli kürtaj yaparak para kazanmaya başlar. Bir nevi kendisinin zamanında cesaret edip aldıramadığı çocuğunun travmasının aksidir bu durum:

Onca deneyimine, tüm becerisine, cenini insan saymamasına karşın, kürtaj yaparken içindeki gizli, soluk bir incinmeyi saklayamıyordu kendinden. Aldığı her et parçası, Suna’nın bir organı, bir duyarlılığı gibi acı veriyordu ona. Keşke ocuk aldırılmaktan korkmasaydı o günlerde, Suna’yı hiç doğurmamış olsaydı. Ne o eski acıyı duyardı ne de şimdiki sızıyı.²³¹

Kendi ifadeleriyle: “Yaşamayı yok eden bir kadın: Kasap Nilüfer. Bir tür araç. Başka insanların istemedikleri şeyi korkusuzca yok eden, aldığı parayla seven bir araç. Darağacının ip çeken ingenesinin bir başka türü.”²³² olarak bilinçaltında zamanında kendi çocuğundan kurtulamadığının acısının ve pişmanlığının dışavurumunu yapar.

Nilüfer’in baştan sona hayat hikâyesinde “Dünyada hep başka kadınlar vardı... Araya giren kadınlar, felaket getiren kadınlar, bencil kadınlar, sorumsuz kadınlar, hafif kadınlar, kk kadınlar... Bunların hepsi olmuştu Nilüfer.”²³³ derken sürekli başka kimlik ve rollere büründüğü ve kendi kimliğini bir türlü bulamadığı görülür. Nilüfer, anneliğe tekileşirken kendini her gün biraz daha ryeyen bir cadı ağacına benzeterek kendisinin şahsında kadın cinsinin de her gün biraz daha duygusuzlaşan, kendi kendini yok eden bir cadı ağacı olduğuna işaret eder. Bütün romanı saran mutsuzluk ve yalnızlık duygusu Nilüfer’in kendine ve topluma yabancılaşmasının bir tezahürüdür. Annelik, Nilüfer’in hayatının geri kalanındaki pişmanlıkların müsebbibi olarak ötekinin merkezindeki yerini ise korumuştur.

Evlilikten beklentilerin farklılaşması ve evlilik kurumunun kutsallığını yitirmesi sonucu parçalanan karı-koca ve çocuklar, bu parçalanmışlığın doğurduğu topluma ve kendine inancını yitirmiş bireyler doğurmuştur. **Hiçbir Yere Dönüş** romanında sosyalizmin yıkılışıyla idealleri ve evliliklerinin aynı anda okşn izlediğimiz bir hayat hikâyesinin merkezine oturan ocuk ve sorgulanan annelik bütün

²³¹ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s.208.

²³² Kutlu, **Cadı Ağacı**, s.201.

²³³ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s.201.

roman boyunca “Çocuk –ortak suçumuz ve pişmanlığımız-...”, “...çocuk –o aramızdaki incecik kırılğan bağ-...”²³⁴ gibi ifadelerle bir iç döküş şeklinde acımasızca eleştirilmiştir.

Romanda devrimci iki gencin ideolojik amaçlarla kurguladıkları evliliklerinde çocuk, sosyalizm idealinin gölgesinde sıkışan, ezilen, bilinçaltında kanayan bir yaraya dönüşmüştür. Çocuk sahibi olmanın sorumluluğunu yerine getirememenin verdiği pişmanlık sürekli tekrar edilir:

-Kanallarda çok fare var mı?

-Evet, çok var.

-Beni de yerler mi?

-Hayır, yemezler, senden korkarlar.

-Neden benden korksunlar? Ben çok küçüğüm.

-Sen küçüksün ama biz varız. Biz seni koruruz.

-Hayır, koruyamazsınız, kaçarsınız. Beni bırakırsınız.

(...) Kaçmıştık, onu bırakmıştık, küçüktü, hiç unutamadı.”²³⁵

-Peki neden doğurdum onu?... İlkel bir analık ve dişilik içgüdüsü mü?²³⁶

Devrimci sorumluluk, roman kahramanının bireysel isteklerine müdahale eden yapısıyla çocuk sahibi olmayı engellemiştir. Kahraman, anne olmanın devrimci mücadeleye engel olmayacağını kanıtlamak istercesine çocuğu doğurur. Fakat “Çocuk hayatımızın odağı, amacı değil, ekiydi.”²³⁷ sözleri ideolojisi ve çocuğu arasında silikleşen bir anne kimliğinin göstergesidir. Nihayetinde bir yandan çocuğa bakmanın, bir yandan afişlerin, bildirilerin hazırlandığı örgüt evlerinde gece gündüz çalışmanın sonunda anne-çocuk arasında bir bağ oluşmamıştır. Çocuğun anneyi terk etmesiyle son bulan bu süreç kadın kahramanın “Çocuk doğmamalıydı. Haklı olan ötekilerdi.”²³⁸ şeklindeki pişmanlığını destekleyen aşağıdaki itirafları annelik yapamamanın

²³⁴ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.11-14.

²³⁵ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.46.

²³⁶ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.56.

²³⁷ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.56.

²³⁸ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.58.

faturasını devrimci düşünceye çıkarsa da resmin bütününde kadının merkezden çıkarttığı anneliğe ötekileşmesinin gerçeği yer almaktadır:

Oğlum orada kaldı. Zaten evden ayrılmış, bizi bırakıp gitmişti. Uyuşturucu bağımlıydı... Bu yüzden kendimi hiç affetmiyorum. Suçlu bizdik, onu çok yalnız bıraktık. Hayatımızdan, ona hak ettiği payı ayırmadık. Üstelik de bunu devrimcilik belledik... Oğlumun adı Eylül'dü. İçimde bir bıçak yarası gibi duruyor.²³⁹

İnci Aral, otobiyografik romanı olan **İçimden Kuşlar Göçüyor**'da anneliğe olan mesafeli duruşunu şu cümlelerle ifade eder:

Genç bir kızken bile yaşlılarımın tersine 'ileride' çocuk sahibi olmayı hiç düşünmüyordum. Analık bana büyük bir bağımlılık, altından kalkılması güç bir görev olarak görünüyordu. Ne yapmak istediğimi pek iyi bilmiyordum; ama dünyaya getireceğim çocukların, hayatın bana sunacağı olanakları elimden alacaklarını, beni kayıtsız koşulsuz bağlayacaklarını seziniyordum.

Yazarın hemen bütün romanlarında çocuklarını içselleştirmeyen, çocuk bakmak için yaratılmadığını düşünen anneliğe yabancılaşmış kadınlarla karşılaşılır. **Ölü Erkek Kuşlar**'ın kahramanı Suna da beş yıl süren ilk evliliğinde çocuk sahibi olacağını anlaması,

"Derken yaşamınızda yeni bir yüz. Bundan böyle elinizi kolunu daha bir bağlayacak, sizi bir daha hiçbir zaman gençliğin parlak özgürlük dönemine geri döndürmeyecek olan yeni bir canlı."²⁴⁰

ifadeleriyle olumsuzlanarak karşılık bulur. Nihayetinde ötekileştiği annelik onun boşanma sürecinde kopabileceği en zayıf halka olur. Çocuk, aileyi ayakta tutmanın bir gerekçesi değildir Suna için. Bilakis evlilikle beraber hayatı kısıtlayan bir, özgürlüğün önünde aşılması gereken bir engeldir:

Tek amacı kocasını ve çocuklarını (ve kayınvalidesini) mutlu etmek olan geleneksel kadın rolüne soyunabilir miyim?

Eğitilmiş insanlar analık içgüdülerini denetleyebilir mi?

²³⁹ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.143.

²⁴⁰ Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, s. 63.

Analık içgüdü, belki önlenmesi gereken ilkel bir güdü. Ve ben çok iyi bir anne olduğumu, başkalarına değilse bile kendime kanıtlama çabası içinde olduğumdan bu gerçeği bir türlü göremiyorum.²⁴¹

Kırmızı Karanfil Ne Renk Solar romanında da Sibel, anneliğin eğitilmesi gereken ilkel bir iç güdü olduğu görüşündedir.

Analık içgüdü, belki önlenmesi gereken ilkel bir güdü. Ve ben çok iyi bir anne olduğumu, başkalarına değilse bile kendime kanıtlama çabası içinde olduğumdan bu gerçeği bir türlü göremiyorum.²⁴²

Nitekim Sibel, kariyer planlamasını yaparken kendini adanmış ve bağımlı olarak hissettiği çocuklarının yükünden vaz geçerek bir tercih yapar. Ele aldığımız romanlar içinde anneliği geleneksel anlamda en çok göğüsleyen karakter Sibel olmasına rağmen, o da zaman içinde çocukların ve mutfağın merkezde olduğu hayat tarzını yaşamak istemez. Anelik giderek bir yorgunluğa ve sorumluluklar yumağına dönüşmüştür. Yıllar sonra yeniden göreve çağrıldığı Trabzon'a gittiğinde ilk zamanlar çocuklarını sürekli düşünen Sibel'in zamanla anneliği merkezden çıkardığı gözlemlenir.

Benzer durum İki Yeşil Su Samuru'nda Cahide Hanım'ın zorunlu seçimiyle dikkat çeker. Genç kızlık yıllarında iyi bir eğitim alan Cahide Hanım, ailesi tarafından evliliğe adeta zorlanarak çalışmak yerine iyi bir eş ve anne olması kutsanmıştır. Dolayısıyla Cahide Hanım hayalleriyle kendisinden beklenenler arasında yapmak zorunda olduğu tercihin içten içe pişmanlığını duyarak yıllarını geçirmiştir. Romana göre "Hemen bütün yetişkin dişiler birinin karısı veya birilerinin annesidir."²⁴³ Nihayetinde Cahide Hanım'ın intihar etmesi entelektüel kimliği ile girmeye çalıştığı geleneksel anne kimliğinin çatışması sonucu içine düştüğü boşluk duygusuyla açıklanmaya çalışılır.

Cahide Hanım'ın intiharından sonra odasında rastlanılan Pavese, Zweig, Camus, Rilke gibi toplumdan yabancılaşmış, varlık sorununu ele alan yazarların

²⁴¹ Feyza Hepçilingirler, **Kırmızı Karanfil Ne Renk Solar**, 5. Baskı, İstanbul, Everest Yayınları, 2009, s.218.

²⁴² Hepçilingirler, **a.e.**, s.218.

²⁴³ Uzuner, **İki Yeşil Su Samuru**, s.49.

kitapları da onun mevcut annelik kimliğinden uzaklaşması ve böyle bir çıkışsızlığa düşmesinin ipuçları olarak verilmiştir.

1.1.2.3.2. Rol-Model Algısındaki Değişim

Annelik, son kertede öğrenilen bir durumdur. Anneliğin nasıl olması ya da olmaması gerektiği çoğu zaman bir anneden edinilen tecrübelerle sabittir. **Hiçbir Aşk Hiçbir Ölüm**'de bir taşra kızı olan Sara, bu anlamda yanlış rol-modelin temsili olarak sunulmaktadır. Kendi annesinin küçük yaşlarda ölümü Sara'yı bir anne şefkatinden yoksun bırakmıştır. O da bu eksikliği karşı cinste aramaya çalışmış ve bütün ömrü neredeyse bu arayışta geçmiştir. Sara, bu hayat hikâyesinin içinde kendi de anneliği tadar. Ama kızıyla iyi bir bağ kuramaz. Küçük yaşta terk ettiği kızıyla on bir yaşında karşılaşır. Dolayısıyla annesinden alamadığı şefkati kızına da veremez. Kızı Simden ise sağlam bir rol model yoksunluğundan yaşadığı parçalanmışlıklarla güçlü bir yuva kuramaz ve çocuk sahibi olamaz. Romanda otel odasında çıkan bir yangın sonrasında ağır yaralanan ve yaşam savaşı veren anne Sara'nın yanına giden Simden'in iç monologlarıyla verilen bu hayat hikâyesinde anne ile kız arasındaki yabancılaşma duygusu bütünüyle hissedilir. Simden'in başka arkadaşlarının anneleriyle olan ilişkilerindeki samimiyet ve sıcaklığı kendi annesiyle yakalayamamasının sebebi terk edilmişlik duygusunun yanında Sara'nın içselleştiremediği ve merkeze koyamadığı anneliğidir:

Hayatında varlıklı, kendince önemli olan bir erkek varsa her şey düzene giriyor ve o zaman kızına büyük bir ilgiyle sahip çıkıyordu Sara. Ama zor dönemlerde ikinci sıraya düşüyordu anneliği.²⁴⁴

“Annem yakışıklı bir ressamla evi terk etti.”²⁴⁵ cümlesiyle başlayan **İki Yeşil Su Samuru** romanının kahramanı Nilsu'nun genç kızıktan yetişkinliğe geçerken kimlik oluşturma sürecinde anneye duygusal bağın eksikliğinden dolayı anne olma fikri “anne olmanın dayanılmaz yorgunluğu”, “mutfak ile banyo arasında yaşayan yoksulca bir ev kadını”²⁴⁶ olarak yansımış ve anne kimliği Nilsu'ya giderek daha ağır gelmeye başlamıştır. Nilsu'nun ilk gençlik yıllarından başlayarak bir kimlik edinme

²⁴⁴ Aral, **Hiçbir Aşk Hiçbir Ölüm**, s.75.

²⁴⁵ Buket Uzuner, **İki Yeşil Su Samuru**, 50. Baskı, İstanbul, Everest Yayınları, 2009, s.8.

²⁴⁶ Uzuner, **İki Yeşil Su Samuru**, s.132.

sürecinde evliliğin kutsallığını taşıyamayan annesinin yaşattığı olumsuzluklar, sıcak bir yuvadan mahrumiyet, onun evliliğe ve anneliğe bakış açısını etkiler. Aynı evde yaşayan anneanne, anne ve kızı arasındaki kuşak çatışmaları arasında evlilikten, çocuklarından, kocasından sıkılmış, sorumluluklarından sıyrılmak isteyen, kocası tarafından aldatılan, mutsuz bir annenin kızı olan Nilsu'nun yaşamının dönüm noktalarında bilinçaltı hep aynı yerden devreye girer: anne. Burada bir çocuğun özellikle annesiyle ilgili hatırında kalan şu cümleler manevi ikliminden kopmuş belirsizleşmiş bir anne imgesini çağrıştırır:

Bunun dışında kadınların neler yapabileceklerine gelince tuvalet masasının önüne oturur, uzun uzun kendilerine bakar, boyanır, saç tararlar, telefonda uzun uzun iç çekerek konuşurlar, çocuklarına kızar, babaya (kocaya) itiraz eder, bazen yemek pişirir, ev temizliğine gelen kadına kusur bulurlar ve uyurlardı.²⁴⁷

İfadeler arasında özellikle “Bazen yemek pişirir ve ev temizliğine gelen kadına kusur bulur.” cümlesi evine ötekileşen annenin çocukları üzerinde oluşturduğu imajı vermektedir. Küçük yaşlarda anneliğin kadınlığı tamamlayan doğal bir parçası olduğuna inanan Nilsu'nun, annesinin evi terk edişiyle başlayan sorgulama sürecinde kafasındaki beklentilere karşın annenin doldurduğu alan annesinin o imaja uymayan tavırlarından ibarettir:

Annemin tekdüze bulduğu yaşantısından şikâyetleri, hâlâ genç bir kadın olduğu ve birazcık heyecanlı bir hayat yaşamak istediğine dair yakınmaları, her şeyden bıktığı konusunda mızızlanmaları evi öylesine dolduruyormuş ki, ev âdeta boşaldı.²⁴⁸

Çocukluk döneminde anneye olan bağımlılık yetişkinlik dönemine geçerken hem bağımsız bir birey olma hem de nasıl bir birey olacağı konusunda bu süreçte doğru bir rol edinme ileride sağlıklı kimliklerin kurulmasında önemlidir. Kız ve erkek çocukların ilk model alacağı kimlikler hemcinsleri olan anne ve babalarıdır. Dolayısıyla bu süreçte şefkat ve ilgi eksikliği, annelikle ilgili beklentilerin karşılanamamasından doğan anne-kız ilişkisindeki kopukluklar, uzaklıklar kız çocuklarının gözünde olumsuz bir anne görüntüsünü silememektedir.

Ve her kız çocuğu, babasına ne denli tutkun olsa da annesinin dışı kanadının serin gölgesine gereksinir mutlaka. Ben bundan yoksun kaldım hep! Bugün bile, hâlâ annemi

²⁴⁷ Uzuner, *İki Yeşil Su Samuru*, s.46.

²⁴⁸ Uzuner, *İki Yeşil Su Samuru*, s.10.

anlamaya ve ona haksızlık etmemeye çalışıyor olmam, belki de bu umutla atılan zavallı bir adımdır.²⁴⁹

diyen Nilsu, bu eksiliğini tamamlamak için roman boyunca arayış içine girer.

Nilsu bu anlamda bozulan evliliklerin, mutluluğu dışarda arayan anne-babanın hayatı boyunca kapanmayan boşluklar yarattığı kadın kimliğinin bir sembolüdür. Nilsu, anne eksiliğinden açılan bu boşluğu babasının sevgilisi Selen’le kapatmaya çalışır. Selen’i tam bir anne yerine koymasa da Selen o ana kadar kadın kimliğini çerçevelediği tanımların dışında farklı bir rol model olarak ilgisini çeker. Newyork’ta yaşayan Selen, Türk edebiyatı profesörü olan babasıyla tarih profesörü olan annenin tek çocuğudur ve son üç yıldır Türkiye’ye yerleşmiştir.²⁵⁰ Selen, Nilsu’nun kendi kimliğini oluştururken hem babasından dolayı kıskandığı hem de hayatında tanıdığı ve bütün bir cinsiyeti ona göre kategorize ettiği annesinden farklı bir kadın tipidir:

Rengârenk giyiniyor, ağız dolusu gülüyor. Tiyatroya, baleye gitmeden önce saatlerce makyaj yapmıyor (...) Kalabalık bir grubun karşısında savunduğu fikre tek başına sahip çıkabiliyor...²⁵¹

Özellikle “ev” annenin kendi sesini, özünü yansıttığı ve Türk ailelerinin bütünü temsil eden zihniyetin bir yansımasıdır. Evin kurgulanışı, eşyaların niteliği ve düzeninin benzerliği, mutfak eşyalarının kullanıldığı çekmecelere kadar hemen bütün annelerin evleri aynı özellikleri gösterir. “Hangi arkadaşınızın evine gitseniz, kendi zevki yerine ‘filancaninkine benzer olmak’ virüsü bulaşmış annesinin tıpatıp döşediği ‘aynı ev’e girmiş oluyordunuz.”²⁵² Nilsu’nun ev ve anneyi birleştirdiği bu düşüncelerinin aksine Selen’in –artık babasının birlikte yaşadığı- evi oldukça rahat, yalın döşenmiştir. Nilsu’nun zihnine yerleşmiş evlerden çok farklı olan bu ev, onun için annesinin dışında örnek alacağı yeni bir kadınla bütünleşir.

Romandaki bir diğer anne Cahide Hanım’dır. Cahide Hanım ‘bağlılık’, ‘kadınlık’ konularında dünya görüşü kendi kuşağının ve hemcinslerinin ahlak anlayışı aynı izlenimi verse de farklıdır.²⁵³ Cahide Hanım 1940-50’lerde lise eğitimi almış,

²⁴⁹ Uzuner, *İki Yeşil Su Samuru*, s.26.

²⁵⁰ Uzuner, *İki Yeşil Su Samuru*, s.86.

²⁵¹ Uzuner, *İki Yeşil Su Samuru*, s.86.

²⁵² Uzuner, *İki Yeşil Su Samuru*, s.37.

²⁵³ Uzuner, *İki Yeşil Su Samuru*, s.47.

edebiyatla ilgilenmiş, bale ve müzik eğitimi almıştır. Bir edebiyat öğretmeni veya bir köşe yazarı olmak arzusu varken hatta babasının düşlediği gibi bir kadın milletvekili olacakken o, şık, bakımlı, şefkatli bir eş ve sevecen bir anne olmayı seçmiştir.²⁵⁴

Modern hayatın doğurduğu bu yeni anneler, anneliğe verilen kutsiyetin etrafında şekillenen ideal anne kurgusuyla oluşan beklentileri bir dönem karşılamışlardır. Bir yandan kariyerini ve sosyal hayatını devam ettirmeye, diğer yandan çocuklarını modern hayata entegre ederek yetiştirmeye, bir başka yönden de aile büyüklerinden aldığı direktiflerle çocukların gelenekle olan bağına da koparmamaya çalışmışlardır. Fakat gerek feminist hareketin kadını bireyselleşmeye ve kendi olmaya çağıran söylemleri, gerekse kamusal alanda çalışmanın ve sosyalleşmenin sonucunda kadının evden başka alanlarda da kendini ifade edebildiğini görmesi, toplumsal cinsiyet rollerinin sorgulamaya açılmasında ve anneliğin merkezden çıkmaya başlamasında etkili olur. Bu arada kültürel değerler içinde “iyi anne”nin özelliklerini taşıyabilmek odak noktası değişen kadın için güçleşmeye başlar. Bu ise anneliğe karşı mesafeli bir duruşu beraberinde getirmiştir. Çocuk sahibi olmanın getirdiği sorumluluklarla bireysel istekleri ve hayalleri arasında sıkışan kadın için annelik artık hayatı kısıtlayan, kendini gerçekleştirmesini engelleyen bir süreç dönüşür. Çoğu zaman çocuk sahibi olmakla kariyer sahibi olmak arasında bir seçim yapmak zorunda hisseden kadınların anneliği ertelediği görülür. Halihazırda anne olan kadınlarda ise çocuk, evliliğinin, karı-koca ilişkilerinin ayak bağı olmaya başlar.

1.1.2.3.3. Çocuksuzluk

Modernitenin sunduğu yeni hayat biçimlerinde çocuk sahibi olmanın kadın kimliğiyle olan mesafeli duruşuna rağmen kadim kültürün bugüne dek getirdiği en sağlam zeminlerden biri yine anneliktir. Romanlarda çocuk bir yandan kadının kendini gerçekleştirmesinin önünde bir engelken diğer yandan çocuksuzluk içten içe hissedilen bir eksiklik duygusudur. **Deli Zamanlar** romanında Aypare, Bayhan’la yaşadıkları gençlik aşkları üzerine evlenir. Fakat 5 yıl geçmesine rağmen çocuk sahibi olmazlar. Aypare, içindeki çocuk özlemini yetiştirme yurdundan sahip çıktığı Yusuf adında bir çocukla gidermeye çalışır. **Hiçbir Aşk Hiçbir Ölüm** romanında kahraman sorumsuz

²⁵⁴ Uzuner, **İki Yeşil Su Samuru**, s.49.

bir annenin çocuğu olarak iyi bir rol modele sahip değildir. Kendi evliliğinin ikinci yılında sahip olduğu bebeğinin ölmesi, ardından yaşadığı dış gebelik onu annelikten mahrum bırakır. O da içinin bir yerlerinde tamamlanmamışlık duygusuyla gizli gizli anne olmayı istese de evliliğindeki romantizmi kaybetmesi buna engel olur. **Adı Aylin**'in özgür kadını Aylin, defalarca evlilik yapmasına rağmen çocuk sahibi olamaz. Her defasında hamileliği hüsrarla sonuçlanır. Annelik duygusunu evlendiği kocasının çocuklarında tatmaya çalışsa da çocuklar tarafından yeterli kabulü göremez. Bu sefer yanında çalışan aile yadigârı Tayibe'nin yetiştirilmesine kendini adar. Aynı şekilde Tayibe'den de gün gelince istediği doyumunu sağlayamaz.

Fakat annelik bu romanlarda geleneksel kutsiyetini koruyamaz. Yani kadın olmanın anne olmaktan geçtiği kadim değerın ötesinde anneliğın dışında bir yerde kadın olabilmenin sancısını yaşarlar. Toplumda kendine yeni bir yer açma çabaları sonucunda kadın, geleneğın ve özel hayatın dışına çıkmış, annelikten farklı olarak kendi cinsiyetini, toplumdaki yerini, beklentilerini değiştirmeye başlamıştır. Böylece geleneksel yuvaların özgür anneleri, yuvayı yapan değil onu sorgulayan dişi kuşlara dönüşmüştür. Bu anneler, evi ve çocuklarını merkezden çıkarmış, sosyal hayatın içinde yeni bir varoluşa doğru yelken açmışlardır. Çoğunlukla genç yaşlarda henüz aşkın ne demek olduğunu bilmedikleri dönemlerde yaşadıkları ilk kıpırtılarla hemen evlenen ve çocuk sahibi olan kadınların, sonrasında evliliklerinden beklentilerinin değişmesinin faturası çoğu zaman çocuğa kesilmiştir. İncelen iplik modernizmin karşısında direnememiş ve son noktada en çok hasar gören annenin elinde kopmuştur. Anne kimliği artık evini yapan değil evinden kaçan durumdadır.

1.1.3. Değişen Kadınlık Sürecinde Din ve Geleneğın Yeri

Türk toplumunun tarihsel ve kültürel arka planını oluşturan dini ve geleneksel referanslarda kadına yuvayı kuşatan ve ayakta tutan bir kutsallık atfedilmiştir. İlk modernleşme hamlelerinden itibaren dini değerlere karşı mesafeli duruş korunsa da ailenin ve mahremiyetin bekasını gerektiren bazı geleneksel değerler yaşatılmaya çalışılmıştır. Modernleşmenin sekülerleşmeyle beraber ivme değiştirdiği 1980'lerden sonra özgürlük düşüncesi özellikle kentli kadının din ve gelenekle olan bağıını zayıflatmaya başlar. Modernliğin getirdiği özgürlük ortamında kadınlık rollerini sorgulamaya açarken dinin ve geleneğın kuşattığı yaşam biçimlerine karşı olumsuz bir

duruş sergiler. Din ve gelenek onun için çaresizliği, ezilmişliği, kabulleniş, itaati ve edilgenliği sembolize eder. Geleneği yaşatmak, çağa yenilmenin diğer adıdır.

1.1.3.1. Sesini Yitiren Gelenek

1980 sonrası romanlarda toplumsal cinsiyet rollerinin sorgulanması kadınları geleneğe karşı tavır almaya yöneltmiştir. Romanlarda geleneksel kadınlık rolleri olumsuzlanarak verilirken geleneğin karşısında duran kadınlar özgürlüğu temsil etmektedir.

Oyuncu romanında Kerim Turgut’la evli olan Nihal, geleneksel kadının temsilcisi olarak yer alır. Kocasıyla yaşadığı sıkıntılar, özellikle aldatılma karşısında “Her şeye karşın bu adamı seviyordu. Bunu düşünürken mutluluk duyduğunu yadsımıyordu. İşte o şuracıktaydı. Dönüp geleceği yer burasıydı. O, bu evin temel direğiydi. Ana kütüğüydü.”²⁵⁵ sözleriyle Türk toplumunda yerleşmiş olan bu düşüncenin taşıyıcılığını yapar. Nihal’in en büyük vazifesi, bir anne ve eş olarak ailenin dokunulmazlığını korumaktır. Özellikle de Kerim Turgut gibi ünlü bir avukat ve yazarın karısı olma, kocasını Nihal’in gözünde adeta putlaştırmıştır. Bu sebepten kocasının yaptığı ufak kaçamaklarla baş etmesini bilir. Fakat üzerinden yıllar geçse de aralarında bir dağ gibi duran dolduramadığı kültürel mesafeyi kapatan biri çıkınca işler değişir. Nihal, artık kocasının salt günlük hevesler peşinde koşmak için değil onda bulamadığı bir şeyi bulduğu için Günseli ile birlikte olduğunun farkına varır. Bu uyanış da Nihal’in edilgenliğinden pek bir şey değiştirmez. Romanın kurgusu Kerim Turgut’un bu beraberliğini adeta onar ve evini, kocasını, namusunu koruyan Nihal’i yalnızlaştırarak onun sesini kısar.

Feminist söylem, ataerkil toplumun kadını, kendi hikâyesini yazmayan, kurgulanmış ve kalıplaşmış rolleri sorgulamadan kabul eden bir tabloda çizirken onun karşısında konumladığı modern ve özgür kadınları idealize eder. Geleneğin sesi olarak lanse edilen bu kadınlar erkek baskısı altında yürütmeye çalıştıkları evliliklerini ayakta tutabilmek için her türlü sıkıntıya katlanırlar. Bunu da kadın olmanın bir gereği olarak görürler. **Evet... Ama... Sanki...** romanının kadın kahramanı, resim yapan bir sanatçı, özgür bir kadın profilidir. Ekonomik ve sosyal yönden rahat görünmesine rağmen

²⁵⁵ Erhan Bener, **Oyuncu**, 3. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000b, s.15.

evliliğiyle ilgili birtakım sorgulamalar içine girmektedir. Onun yolunda gitmeyen evliliğini ve arayışlarını fark eden evdeki yardımcısı Aliye'nin "Kadın kısmı çok düşünürse düşünce kuyusunda boğulur."²⁵⁶ ifadesi romanın tezi doğrultusunda kabul eden, şikâyet etmeyen, düşünmeyen kadının sesini sembolize etmektedir.

Sorumlu Bulutlar romanında da kentli bir aydın kadın kimliğinin taşıyıcısı olan Derya, evinde hizmetçilik yapan Fidan'ın eğitilmesi, geleneksel tabularından sıyrılması için hayatı pahasına mücadele eder. Burada Fidan, köyden kente göç etmiş, kocasından şiddet görse bile yetişme tarzından dolayı susan bir kadındır. Romanın tezinde gelenek ve din, onun kadınlığını geride bırakmaktadır. Kocasının onun hem başını örtmesi için zorlamakta hem de ona şiddet uygulayarak tek gücün kendisinde olduğunu pekiştirmektedir. Burada Derya'nın ağzıyla "Adamdan korktuğu için sınıksız örtünmek zorunda. Ne yapayın! Öldüresiye dövüyor kadını."²⁵⁷ şeklinde ifade edilen söylem, ataerkil yapının şekillendirdiği kadın-erkek rollerinin toplumun kültürel hafızasına yerleşen bir cehalet virüsü olduğunu vurgular. Okuma-yazma bilmeyen, büyücülerle, hacı-hocalarla sorunlarına çözüm arayan, düşünmeyen, sorgulamayan, daha çok taşra kültürüne ait gösterilen bu özellikler Fidan'ın şahsında toplanır. Derya, özgür ve aydın kadın olarak bu gelenek virüsüne çare arasa da sonuca ulaşamaz. Önce onu dördüncü çocuğuna hamile olduğunu ve çocuğu düşürmek için çeşitli batıl yöntemlere başvurduğunu öğrenince kürtaj yaptırmak için doktora götürür. Sonra şehrin meydanına dikmek için çalıştığı çıplak hamile kadın yontusuna manken olması için ikna eder. Fakat hem kocası Hasan hem de dönemin zihniyet yapısı bu heykelin ve Derya'nın yaşatılmasına müsaade etmez. Çünkü Fidan'ın şahsında simgelenen kadın, susturulmuş, itaati ve edilgenliği dinin ve geleneğin bir gereği olarak yaşamayı kabul etmiştir.

Romanlarda geleneğin ötekileştirilmesinin bir başka boyutu anne-kız çatışması içinde verilir. Bir önceki kuşağı temsil eden kadınlar tutucu, baskıcı tavırlarıyla dikkat çeker. Bu kadınlar geleneğin soğuk yüzü olarak görülürler. Genellikle aynı evin içinde bir iktidar savaşı veren önceki kuşak anneleri ya da anneanneleri evlendirdikleri kızlarının eve, anneliğe, eşliğe tutunuşlarındaki zayıflığın farkına varınca onları eve

²⁵⁶ Arıkan, a.e., s.81.

²⁵⁷ Leyla Onat, **Sorumlu Bulutlar**, 1. Baskı, İstanbul, Erko Yayıncılık, 2005, s.26.

doğru adeta çekiştirerek ağırırılar. **Kırmızı Karanfil ne Renk Solar** romanında Sibel'in kayınvalidesi Hayriye Hanım, ğretim gevlisi olan gelininin Trabzon'da göreve başlamasına razı olmaz. "Bas istifayı, otur evinde, evinin hanımı ol... Ne demekmiş kadının erkek gibi bütün gün sokaklarda dolaşması, erkek gibi karanlıklarda eve dönmesi? Kadın dediğin, kadınlığını bilir, evinde oturur."²⁵⁸ gibi ihtarları kadının özgürlüğünün önünde engel gösterilen geleneğin sesidir. Sibel'in kendini bulma yolculuğunda bilinçaltının da sürekli devreye girdiği görülür. Annesinin erken yaşta kaybedince anneannesi tarafından büyütülen Sibel'in, genç kız olma aşamalarındaki kodlamaları iselleştiremeyişi; örneğin anneannesi gibi güçlü bir şekilde ev spremeyişi, el işi yapamayışi, bunların yerine kitaplara olan merakı yüzünden sürekli beceriksiz olarak anılması onun ileriki yaşlarda da yakasını bırakmamıştır. Bir aile kurduktan sonra kayınvalidesinden aynı eleştirileri alan Sibel, kimliğini kayınvalidesi, anneannesi ve çevresinde ev kadını olan herkesin karşısında kurmaya çalışır. Bir anlamda Sibel'in mücadelesi de geleneğin sesini kısmaya çalışmanın başka bir şeklidir.

Annelik, evin devam ettiğini, ocağın snmediğini gösteren bir varlıktır. **İki Yeşil Su Samuru**'nda anne ve babası ayrılan çocukların evden mahrum etmemek, yuva sıcaklığını idame ettirmek için geleneksel anne kimliğini muhafaza eden anneannenin direnişiyle karşılaşılır:

Belki, en yalnız ve fırtınalı ilk gençlik günlerimde sıcaklık kuağını bana açan bir anneannem olmadı ama, sonuna dek evini kardeşime ve bana bütün olanaklarıyla sunan, 'gidilecek bir yer' kalmamasına olanak bırakmayan 'aileden biri' olarak, sapasağlam kaldı ve direndi. "Anneniz Nilgl Hanım'la, babanız beyefendi beğenmese de burası hâlâ evinizdir ve bir evde geçerli bütün kurallar sürecektir efendim!"²⁵⁹

Evi terk eden Nilgl'n şahsında kaybolan anne kimliği işlenirken anneannenin kendi kızına yaptığı eve dönüş ağırılarının sonuçsuz kalması, evden çıkan annenin geri gelmeyeceği şeklinde algılanabileceği gibi tam tersinden anneannenin sonuçsuz ırpınışlarıyla evini kuşatan geleneksel annelerin seslerinin artık modern zamanlara ulaşamayacağı şeklinde de okunmaya müsaittir:

²⁵⁸ Hepiliingirler, a.e., s.102-104.

²⁵⁹ Buket Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, 48. Baskı, İstanbul, Everest Yayınları, 2011, s.23.

Nilgöl kızım, bırak bu inadı. Yaz bitti, eğlenceye son! Evine dön!

Evine dön, vakit varken kocana, çocuklarına sahip çık!”

“Elbette senin tarafını tutuyorum, ama artık bir genç kız değil, bir genç kız annesinin.

Sorumlulukların var Nilgöl!”

Ayrıca sana ‘annen’ olduğumu hatırlatmak lüzumunu hissediyorum. Senin de aynı hatayı işlemeyi istememem bir annelik görevidir!²⁶⁰

Geleneğin yer yer idealize edilse de değişen dünyada kadın olmanın önündeki kısıtlayıcı etkisinin olduğu görüşü **Deli Zamanlar**’da Aypare’nin şahsında işlenir. Romanda tek parti yönetiminin zor zamanlarından geçen, kanaati ve şükretmeyi öğrenen kadınların kuşatıcılığı herhangi bir doktordan ya da mühendisten daha önemlidir. “Onda incemiş bir halk irfanı, hatta tefekkürü vardı.” diyen kahramana göre annesi şartlardan dolayı tahsil görememiş fakat sezgileri, hoşgörüsü ve el becerileri ile örnek bir kadın kimliği oluşturmuştur. Fakat diğer yandan bu anne rol-modeli 70’li yılların aydın kadını temsil eden Aypare’nin, kocası Ayhan’la evliliğini bitirmesinin önünde gizli bir engel teşkil eder. Ayhan tarafından aldatılan Aypare’nin hâlâ istemsizce Ayhan’ın söküklerini dikerken görülmesi, üzerinde yer etmiş, peşini bırakmadığı geleneksel kadın kimliğinin gölgesidir. Çünkü toplumsal kabullere göre anne ya da evin kadını yama yapan, eksikleri tamamlayan ve her daim tabi olandır. Aypare, romanda geleneksel kadının karşısına konulmuş kadınlığının farkında olan kadın kimliğini inşa ederken bile bu baskıyı üzerinde hisseder. Bu kadın bir önceki kuşak annesi gibi bir başkasıyla tamamlanan değil, kendi kendini tamamlayan bir birey olacaktır. Roman sonunda Aypare’nin ölümüyle, annenin yine onu örten, yaralarını kapatan, sarıp sarmalayan bir tamamlayıcı olarak yaşamaya devam etmesi yazarı feminist söylemden kısmen ayırarak geleneğin modern hayatın geçiciliğinin yanındaki kuvvetini koruduğuna işaret etmektedir.²⁶¹

Kumral Ada Mavi Tuna romanında da anne kimliğiyle yer alan kadın, oğlu Aras’ın ölümünden sonra evlat acısını dindirmek için beş vakit namaza sarılır, sürekli tespih çekip Yasinler okumaya başlar.²⁶² O vakte kadar sadece oruç tutan, mevlit

²⁶⁰ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.24.

²⁶¹ Çokum, **a.e.**, s.187.

²⁶² Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.290.

dinleyen biriyken çektiği acıyı dinle dindirmeye çalışmış, geleneğin bağıını koparmamıştır. Aynı anne yine diğer oğlu Tuna'yı evlendirme konusunda da geleneksel kodları referans kılmıştır. Bir yanda Tuna'nın çocukluk aşkı (aynı zamanda büyük oğlu Aras'ın sevgilisi) olan Ada, diğer yandan annesiz babasız büyümüş ama okuyarak tıp doktoru olmuş, azimli, sabırlı, bir yuva özlemi içinde olan Meriç arasında annesinin tercihi Meriç olmuş, Tuna'yı Meriç'le evlenmesi konusunda ikna etmiştir. Meriç, bir annenin isteyebileceği kadının özelliklerine sahiptir. Tıp okuması onu geleneksel yapıdan kurtaramamıştır. Şefkatli, sabırlı, kanaatkâr tavırlarıyla kusurların üzerini örter. Fakat roman boyunca Tuna'nın Meriç'le gerçek bir evlilik yaşamadıklarına, aralarında duygusal birliktelik olmadığına dair cansız, ruhsuz bir tablo eşlik eder. Annenin eli, Tuna'nın duygularını yaşamasına müsaade etmemiştir.

Karanlığın Günü romanında 1980 döneminin aydın sınıfının içine düştüğü felaket tablosunun içinde bilinçaltı pişmanlıkları olarak arka planda işlenir. 80 dönemi sadece aydın sınıfının sözü ve fikri tüketmemiş, aynı zamanda bunların yerine sunduğu yeni kavramlar ve yaşam şekilleriyle geleneğin sesini de kısmıştır. Bu romanda bir yandan Nesli karakteri etrafında onun ve çevresindekilerin fikirleri, tutundukları ya da kaybettikleri kahramanın kendi gözünden yargılanırken diğer yandan bir pişmanlıklar serisi olarak Nesli'nin giderek hafızasını yitiren annesine karşı duruşu irdelenir. Anne, Nesli'yi evliliğine ve ailesine bağlayan önemli bir tutamaktır. Fakat ne yazık ki annesinin hafıza kaybını engelleyemez. Hatta ona bakamadığı için annesini bir bakımevine yatırır. Günlük mücadelelerin ve hâlâ kitap yazma çabalarının arasında annesine yaptığı ziyaretler romanda sık sık kurguyu keserek verilir. Anne ne vazgeçilen ne de eve alınan biri olarak Nesli'nin hayatında kanayan bir vicdan yarasına dönüşür. Nihayet annenin ölümüyle bilinçaltından dökülen şu cümleler aileyi tutan o en son zincir olan annenin yani yitirilen geleneğin sembolik ifadeleridir:

Yok olmasıyla güvercinler aydınlıktan, yok olduydu annem de bu aydınlıktan... aradık her kuytuda çağırarak adını: Nuriye, Adil, Rakibe, Cabir, Gamze, Hezekiel, İşıya, Anneeee!.. Her bir köşelere baktık, şarkılarla:

(...) Her yanda her yanda aradık; ufalıp göze çarpmaz olacağını akıl ettik, mutlak buralarda bir yerlerdedir dedik, sesini yitirdiğinden ses vermiyordu, bir nokta kadardır belki de şimdi (gene de ellerini kollarını yitirdiğini hiçbirimiz anımsamadık) yatak örtülerinin altına, cep kırıklarına, komodin sürmelerine, aynaya iliştiirdiği "aile ve bütçe felsefesi"nin arkasına

halının suyuna, yüzük-bilezik-küpe boşluğuna, duvar çivilerinin diplerine takılmış gençlik giysilerinin dikiş aralarına, yatağının başucunda ömrü billah duran şimdi de benim yatağımın başucunda bekleyen “Allah Tövbe Edenlerin Bütün Günahlarını Affeder.” Tablosunun arka yüzüne, kuş yemlerine...²⁶³

Nesli'nin hayatında yavaş yavaş, bedeni ve elleri küçülerek kaybolan anne imajı, modern hayatın öteleyerek, küstürerek evinden çıkardığı değerlerin, aile çatısını tutan manevi direğin temsilidir. Nesli'nin annesinin gidişinin ardından parçalanan bir aile tablosuyla karşılaşılır. İki çocuğu olan Nesli'nin çocuklarıyla kuramadığı bağı yıllarca annesi kurmuştur. Yazmak ve idealleri çocuk bakmanın önünde olmuştur. Nitekim çocuklarının ikisi de istediği gibi yetişmez. Bilge, Nesli'nin deyimiyle hep az sonra evden çıkacak izlenimiyle yer alır romanda. Talat ise anneanneninin ölümünün ardından evi terk eder. Nesli'nin kuramadığı bu bağ “Gelmez artık kırdım onu/hiç iyi davranmadım ona/keşke birlikte çalışsaydım/uçsaydım onunla/engelledim hep isteklerini inanmadım ona” pişmanlıklarıyla dile getirilir. Ardından “Sadrettin'i memeden kestim sonunda”²⁶⁴ sözleriyle onun sayesinde/yüzünden taşıdığı yükten kurtulduğuna da işaret edilir. Bu durum zaten istediği ama annenin eliyle bir arada durduğunu, elin çekilmesiyle bir anlamda da zayıf aile olan bağın koptuğunun göstergesidir. Anneme gitmedim hiç...²⁶⁵ Roman boyunca Nesli'nin evinden çıkarsa bile hayatının bir köşesinden çıkaramadığı ve bir zorunluluk ve sorumluluk yüküyle sırtında taşıdığı annesine artık gitmemesi hem kopulmayan hem de kaçılan bir bağın meydana getirdiği paradokstur.

1.1.3.2. Dine Olumsuz Bakış

Din, varoluşsal sorgulamalardan ideolojik duruşlara kadar maddi ve manevi boyutuyla dünyayı anlamlandıran geniş bir alana nüfuz etmiştir. Aynı zamanda din, bireyin toplumsal sürece katılmasını hazırlayan önemli bir araçtır. Küçük yaşlarda öğrenilen ve kazanılan dini değerler sosyal hayatın her alanında edinilen rollerde kuşatıcı ve belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla kimlik oluşumlarında çocukluktan başlayarak öğretilen dini tutum ve algılama biçimlerinin yetişkinlik dönemindeki

²⁶³ Leyla Erbil, **Karanlığın Günü**, 8. Baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 315.

²⁶⁴ Erbil, **a.e.**, s. 338.

²⁶⁵ Erbil, **a.e.**, s. 338.

yaşantıda önemli etkisi vardır. Kadının yeri ve rollerinin belirlenmesinde de geleneksel toplumlarda dinin kuşatıcılığı şüphesizdir. Kadından içinde yaşadığı toplumun dini değerlerine uygun davranışlar beklenmiş, toplumsal düzenin ana zeminini büyük ölçüde bu kıstaslar oluşturmuştur. Hristiyan Avrupa’ında Aydınlanma Çağı’na kadar kadın, kilisenin belirlediği ölçülere göre davranmıştır. Kilisenin hâkimiyetinin kırılmasıyla dini aradan çıkararak Avrupa, dinin ve geleneğin kadını ikinci plana attığı, toplumsal cinsiyetin dinin kadın üzerindeki baskısı altında şekillendiği anlayışıyla dine karşı mesafeli yeni kadınlık tartışmaları başlatır.

Türk toplumunda da durum farklı değildir. Kadına bir emanet olarak bakan İslam dini, onu Allah katında erkekten farklı görmemiş, aynı zamanda cennetle müjdelediği anneliği daha da yüce bir yerde konumlandırmıştır. Bununla beraber kadın, İslam’ın kuşattığı değerler dünyasına geleneğin de nüfuz ederek oluşturduğu bir toplumsal yapının ürünü olarak idealize edilegelmiştir. Fakat Cumhuriyet ideolojisinin yükünü omuzlarında taşıyan kadından, daha çok kültürün şekillendirdiği değerleri muhafaza ederek modern, çağdaş bir kimlik edinme sürecine gitmesi beklenmiştir. Burada daha çok geleneksel değerlerin ön planda tutulduğu dikkati çeker. Çünkü modernleşme, bir devlet politikası olarak tavandan tabana doğru yol almış ve bu yolda önce din ile arasına mesafe koyarak gerçekleşmeye başlamıştır. Kemalizm’in tasarladığı kadınlara dinin ilerlemeye kapalı olduğu, medenileşmenin dinden uzaklaşmayla mümkün olabileceği ön kabulüyle yeni bir rota çizilmiştir. Dinin en önemli göstergesi olan kılık kıyafet, özellikle de başörtüsü geri kalmışlığın sembolü sayılmıştır yıllarca. Kadınlık konusuna toplumsal cinsiyet bağlamında yeni tartışmalar getiren feminist ideoloji ise din ve geleneğin kadının toplumsal cinsiyetini meşrulaştırmak için oluşturulan, dayatılan temel argümanlar olduğunu savunmuştur. Bu anlamda din, kadını ikinci plana atan, onun toplumsallaşmasını, özgürleşmesini ve erkek karşısında birey olabilmesinin önünde bir engel teşkil etmektedir. Dinin belirleyici olduğu değerler, çocukluktan itibaren kadına içselleştirilerek öğretilmekte ve onu erkek karşısında mağlup, edilgen bir kişilik haline getirmektedir. Dolayısıyla din, Türk toplumunun modern bir inşa sürecinde hem devlet politikası hem de politikanın sözcülüğünü üstlenen entelektüel sınıfının nazarında sakınılması, mümkünse dışarıda tutulması gereken bir tavırla yer almıştır.

Gerek Cumhuriyet söyleminin sözcüleri olan gerekse 1980 sonrasının feminist ideolojiyi yüklenen romanlarda bakış açıları farklı da olsa din, kimlik oluşumunun önünde bir engel olarak görülmüştür. 1923-40 arası romanlarda din, bağnaz hocaların elinde toplumun düzenini bozan özellikle Anadolu insanının cehaletiyle bütünleşen geri kalmanın sembolüdür. Yaban, Vurun Kahpeye, Çalığışu, Yeşil Gece gibi romanlarda çağdaş, Batılı eğitimin karşısında bir engel olarak din ve dini öğreten yobaz imamlar görülür. 1980'lere kadar yazılan romanlar da sol ideolojinin sesi dinin ahyon olduğu kabulüyle kurgulanmış aydın kimliği üzerinden ilerler. 1980 sonrası kadın kimliğini masaya yatıran romanlarda din, bu sefer kadın erkek eşitsizliğini ve ataerkil yapıyı besleyen ana damar olarak olumsuzlanmaya başlanır. Roman kahramanlarının belleğindeki dinle ilgili izler ya da bir önceki kuşak olan annelerinin dini değerlerle kurulmuş hayatları olumsuz bir yere sahiptir. Özellikle önceki kuşak anneler bağnazlığın, gericiliğin halihazıra taşıyıcısıdır. **Yeni Yalan Zamanlar 1**'in kahramanı Eda, annesinin, dolayısıyla dinin tutsak ettiği kadının izlerini silmek için verdiği mücadeleyle konu olur romana. Çocukluğunda annesi tarafından zorla Kuran kursuna verilmiş, başı örttürülmüş, özgürlüğü kısıtlanmıştır. Kuran kursunda aldığı din eğitimi yetişkinlik döneminde de travma oluşturmuştur: "Kuran kursunun küf yeşili, badanalı duvarları üstüme kapandı. Mekruh! Değnek sol elime indi. Parmaklarımın sızısı genzimi yaktı."²⁶⁶

Eda'nın annesi ile ilgili bilinçaltına yerleşen olumsuzluklar, dinle ilişkilendirilmiştir. Anne şefkatinden yoksunluğun bir anlamda müsebbibi annesinin kendisini dini sohbetlere adaması olarak gösterilir.

Annem haftanın belli günlerinde hoca efendi hazretlerinin toplantılarına gidiyor, bu toplantılardan eve bitkin, yarı ölü bir halde gelip odasına, içinde kimseye yer olmayan dünyasına çekiliyordu.²⁶⁷

Romanda yer verilen anne, dünyaya gelişinin gayesinin evini, namusunu, çocuğunu koruma gibi görevlerle tanımlayan ve bunları yaparken var oluşunu sorgulamayan, gerçekten kim olduğunu, isteklerini, zaaflarını, cinsel hayatındaki boşluğu gözden geçirmeyen edilgen bir karakterdir. Alkol bağımlısı bir kocayla

²⁶⁶ İnci Aral, **Yeni Yalan Zamanlar-1 Yeşil**, 6. Baskı, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2016, s. 296.

²⁶⁷ Aral, **Yeni Yalan Zamanlar**, s. 328.

evlendirilen annesinin cinsel hayatının da yolunda gitmediği romanda Eda'nın çocukluğunda şahit olduğu konuşmalarla verilir. Daha sonra annesi babasının ölümü üzerine amcasıyla evlenmek zorunda kalır. Eda'nın ilk çocukluk ve genç kızlık dönemine tekabül eden anne ve babasının, ardından anne ve amcasının cinsel yaşamlarına dair annesinin aleyhine şahit olduğu durumlar onun kadın kimliğini oluştururken, cinsel deneyimlerini yaşarken problemlere yol açar. Özellikle on bir yaşlarında amcası tarafından uğramaya başladığı cinsel tacizi söyleyememesi, ardından yıllarca aynı duruma maruz kalması ve çektiği acıları ve hissettiklerini annesinin yaşadıklarıyla bütünleştirmesi onun ileriki yaşamında cinsel kimliğini tamamlamasında büyük sorunlara yol açmıştır. Burada amcasının da dışarıdan dini bütün biri olarak kendisini göstermekte olması da romanın tezini kuvvetlendiren bir argüman olarak verilir. Annesinin babası ve amcasıyla yaşadığı cinsel hayatın acıyla bütünleşmesi, amcasının Eda'ya karşı muamelesini hissetmesine karşı annesinin hiçbir şey yapmaması ve Eda'ya göre tanrısına sığınmasının temelinde din kökenli toplumsal baskının olduğu görüşü vardır.

Eda için din, annesini bastıran, gerçek hayattan soyutlayan, günahları arkasına alarak bağıra çağıra ört basan eden, kimliğinin üstüne örtülmüş kara bir kılıftır. Bireyselleşebilmek ve özgür kimliğini edinmek ancak İstanbul'a gelip güzel sanatlar okumaya başlayınca gerçekleşmeye başlar. O, artık dayısının biseksüel tercihinin olumlu bakmakta, kendini özgür, bağımsız ve yetişkin hissetmektedir.²⁶⁸ Eda'nın şu sözleri kendinde ve onun şahsında çağının Türk toplumunda yeni oluşan ya da tasarlanan kadın kimliğinin dönüşümünün izleridir:

Yaşam ediminin donmuş ve kesinleşmiş kuramlarla açıklanamayacağının gördün. Kendini büsbütün yadırgar oldun. Örtünmenin biçimsel ve simgesel bir eylem olduğuna karar verip azar azar caydın. Birkaç ayını aldı arkadaşların gibi giyinmeye başlaman. Dinin diğer gereklerini yerine getirmeye gönüllülüğün ve zamanının yetersiz olduğuna inanman biraz daha uzun sürdü... Hak edilmemiş bütün günahlarını silmeyi, hak ettiklerini yaşamınla ödemeyi istedim.²⁶⁹

Dine olumsuz bakış, **Sorumlu Bulutlar** romanında da yontu sanatçısı olan Derya'nın evdeki hizmetçisi Fidan'ın yaşantısı etrafında ele alınır. Fidan'ın geleneksel

²⁶⁸ Aral, **Yeni Yalan Zamanlar**, s. 340.

²⁶⁹ Aral, **Yeni Yalan Zamanlar**, s. 341.

tarzda alnına dökülen perçemleri de kapatıp başını örtmesi ve bunu kocası Hasan istediği için sorgusuz bir kabulle yapması Derya'nın penceresinden Türk kadınının dinin baskıcı tutumu yüzünden kendi özgür iradesiyle hareket edemediği ve cahil kaldığı şeklinde görülür:

-Senin neyin var? Ne o başındaki?" diye sordu.

(...)

-“Başörtüsü”... dedim. Yüreğim cık cık ediyordu. (...)

-Ne oldu kızım? Türban modasına mı uydun? Birdenbire dindarlaştın m?”

-“Hasan böyle şart koşuyor.” Diye bildim sonunda. Şeyhi buyurmuş ki avradın namusu gılındadır. Bir tek saç teli görünürse, yarın ahrette hem o avrat hem de kocası cayır cayır yanacak.

(...) “Saçmalama.” Dedi. “Ölümden sonraki yaşamı kimse bilemez. Ölümden sonra yaşam var mı, onu bile bilemeyiz.” (...) Senin gibi kaz kafalılar böyle aptalca benzetmelere kanarlarsa, elbette erkek milleti tepenize çıkar...²⁷⁰

Ailenin dini açıdan kutsallığı ve mahremiyeti feminist düşünceye göre aile içi şiddetin, baskının ve eşitsizliğin meşrulaştırılmasına zemin hazırlamaktadır. Bu argümana göre din, kadına, erkek olmadan yaşayamayan, korunmaya muhtaç bir varlık gözüyle bakmaktadır. Kadınlar ise geleneksel rollerini dinin bir gereği olarak kabullenip düşünme ve sorgulama yetisinden yoksunlaşmaktadır. Hâl böyle olunca, feminist söylem geleneksel ve dini öğretilerin sınırlar koyduğu, günaha girme ve cehennem korkusuyla bu sınırların dışına çıkmayan kadınları cehaletle suçlayıp çağın dışına itmiştir.

1.2. TOPLUMSAL CİNSİYET PENCERESİNDEN ERKEK

Toplumsal cinsiyet kavramının çıkış noktası cinsiyetler arası eşitsiz rol dağılımının yeniden düzenlemesi talebidir. Her ne kadar bu eşitsizliğin odak noktasında kadın dursa da toplumsal cinsiyet problemine dikkat çekenler kadının toplum içindeki konumunu değiştirme yoluna girerken dolaylı olarak nasıl bir erkek kurguladıklarının da sinyallerini vermişlerdir.

²⁷⁰ Onat, a.e., s.197-198.

1949'da Simon De Bevaour'un "Kadın doğulmaz, kadın olunur." söylemiyle toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin atılan ilk tohumları 1970'lerde "Kişisel olan politiktir." sloganıyla toplumsal cinsiyet rollerinin eril iktidar tarafından şekillendirildiği vurgusu takip eder. Bu çalışmaların açtığı yoldan kadın konusu kadar ses getirmese de problemin ana faili olan erkeklik rolleri de masaya yatırılır.

1970'li yıllardan itibaren erkekler üzerinde yapılan çalışmalar, erkekliğin toplumsal cinsiyet normlarına ilişkin eleştirel yaklaşımların getirilmesine zemin hazırlar. Toplumsal cinsiyet rollerini elinde tutan hegemonik iktidarın kadın ve erkeği de aynı oranda baskıladığı gibi marjinal bir görüşün ortaya atılarak erkeklerin de bu sürece dahil edildiği görülür. Bu görüşe göre erkekler hegemonik yapıyı besledikçe farklı imtiyazlara sahip olmuştur. Fakat bir yandan da bu yapı, erkeği kadın üzerinde otorite yaparken kendini inşa eden üzerinde edilgen hale getirmektedir. Bu iktidarın inşa ettiği erkeklik, tarihsel ve kültürel arka bahçesinde ataerkil toplumun öznesi olarak mertlik, cesaretlilik, dayanıklılık, liderlik, güç gibi ortak vasıflara sahiptir. Erkekliği hak etmek bütün bunları taşımakla paraleldir. Bu yüzden erkek, biyolojik yapısının yanında beklentilere cevap verecek şekilde davranmak durumundadır. Erkek adam ağlamaz, erkek adam yalan söylemez gibi ifadeler toplumsal hafızaya yerleşmiş kabullerdir. Duyguların dışa vurumu zayıflık olarak algılanır ve erkeğe yakıştırılmadığı için erkek bunları pratiğe dökmez ve güç ifade eden başka yönlerini vurgulayarak kapatmaya çalışır. Şiddete ve suça eğilimlerin altında yatan nedenlerden biri de budur.

1970'lerin ortalarında feministler kadınlık rollerini yeniden yazarken istedikleri erkek görünümünü de yoğurmaya girişirler. Bunun yanında feministlerin yanında duran bazı erkekler de cinsiyetçiliğin sadece kadınlık değil erkeklik üzerinde de kısıtlayıcı ve baskıcı yönleri olduğuna dikkat çeker. Bu ilk kuşak erkeklik çalışmaları arasında Joseph Pleck (The Mith Of Masculinity, 1981) erkek cinsiyet rollerinin normatif biçimde düzenlenmesini eleştiren önemli bir çalışmadır.

1980'lere kadar erkek iktidarını topyekûn ele alan ve farklı erkeklik deneyimlerinin nasıl inşa edildiğini ve elde tutulduğunu sorgulayan bir bakışın gelişmediği görülmektedir.²⁷¹

1980 sonrasındaki erkeklik çalışmaları yine üçüncü dalga feministlere paralel ilerler. Sancar'ın ifadesiyle I. Dalga Erkek Hareketi, egemen erkekliğin ve patriarkal kurumların sadece kadınlar için değil, birçok erkek için de baskıcı ve tahakküm yaratıcı olduğunu söyler.²⁷² Böylelikle üçüncü dalga feministlerin tek bir kadın görünümü fikrinden çıkıp ırk, yaş, sınıf ve uyruk gibi unsurlara bağlı olarak farklı kadınlık normlarının da olabileceğine ilişkin yaklaşımları aynı düzeyde erkeklik üzerinde de yansımaları bulur. Erkeklerin de genç, yaşlı, gay gibi farklı erkeklik deneyimleriyle ele alınması savunulur. Bunda sadece üçüncü dalga feminizm değil, gay ve trans erkeklere odaklanan ve heteronormatif yapıya cephe almış LGBT bireylerinin de etkisi büyük olmuştur.²⁷³

1980'lerin feminist düşünürleri toplumsal cinsiyet kavramının biyolojik cinsiyetten farklı olarak her an yeniden üretilebilen bir yapı olduğu açılımını getirirler. Bu bağlamda Connell, hegemonik erkeklik²⁷⁴ kavramını ortaya çıkarır. Burada erkeklerin hakimiyeti ve kadınların itaatini esas alan cinsiyet pratiğini ifade hegemonik erkekliğin kadın kadar erkeğe de zarar verdiği tespiti yapılır. Biyolojik özelliklerinden farklı erkekliklerin de olabileceğine dikkat çeken bu düşünceye göre²⁷⁵ hegemonik erkeklik, toplumun her kesiminde her sınıftan erkekte farklı yansımaları olan güç ve iktidarı elde tutma yöntemidir. Gerek sosyal hayatta gerek aile içinde erkek, belirli ortak özelliklere sahip olmak ve onları korumak durumundadır. Çünkü doğuştan itibaren tohumları atılan erkeklik, yetişkinlik döneminde aynı kalıplaşmış davranışları sergileyerek toplumun gözünde gücün sahibi olmak zorundadır. Örneğin yönetici sınıfa mensup ailelerde yaşam, erkeğin başarısına odaklıdır. İşçi sınıfından olan erkekler ise üstünlüğünü aile geçimini sağlamakla desteklerler.²⁷⁶ Sancar'a göre

²⁷¹ Handan Sayer, "Toplumsal Cinsiyet Eşitliğine Erkeklerin Katılımı", **Uzmanlık Tezi**, T.C Başbakanlık Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü, Ankara, Afşaroğlu Matbaası, 2001, s. 15.

²⁷² Serpil Sancar, **Erkeklik-İmkânsız İktidar**, 3. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s.28

²⁷³ Efe Arık, "Erkeklik Çalışmaları", Yayına Hazırlayan: Feyza Saygılıgil, **Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları**, 1. Baskı, Ankara, Dipnot Yayınları, 2016, s. 239.

²⁷⁴ Raewyn Connell, **Erkeklikler**, Çeviren: Nagihan Konukçu, Ankara, Phoenix Yayınları, 2019.

²⁷⁵ Sayer, **a.e.**, s.17.

²⁷⁶ Sancar, **a.e.**, s.33.

ise hegemonik erkeklik, ikincil ve tabi erkekliklerin bazı öğelerini yanına çeker ve öne çıkartır. Örneğin alt-sınıf erkeklere bazı şiddet kullanma ayrıcalıkları tanınır; azınlık etnik grup erkeklerinin ünlü sporcular, şarkıcılar olabilmesi ile hegemonik erkeklik içinde temsiline zemin oluşturulur. Çünkü hegemonya bu farklı erkeklik tarzlarının melezleşmesi ile kurulur; böylece patriarkiyi yeniden üretir.²⁷⁷

Feminist düşünce, kadınlar gibi erkeklerin de bu yönde toplumsal öğretilerle şekillenen kimliklerinin inşa edildiğini ifade eder. Ortak noktaları kadınlık ve erkeklığe dair özelliklerin ayrıştırılırken erkeklerin kadınlar üzerinde kurdukları hakimiyetin yarattığı eşitsizliğin doğurduğu problemlerdir. Bu sebepten toplumsal cinsiyet ilişkilerinin ataerkil yapıdan uzak, meselelere kadın ve erkek cinsiyeti açısından değil birey eksenli yaklaşımlarla inşa edilecek yeni teklifler getirirler. Böylelikle özel ve kamusal alanda toplumsal cinsiyet rollerinin dışında argümanlarla döşenmiş yeni bir erkek kimliğini oluşturulmaya çalışır.

Türk toplumunda erkeklik çalışmalarının dünyadaki anlamıyla bir araştırma alanı haline dönüşmesi 2000'li yılları bulur. Tarihsel süreç içinde erkek olmanın ifade ettiği değerler Türk toplumun ideal Türk erkeği anlayışını besleyen ana damarlar olarak yerini korumuştur. Sünnet, askerlik, evin geçimi, babalık gibi aşamalar erkeklik deneyimlerini oluşturan kimlik inşasında önemli aşamalardır. Aynı zamanda yenilmez bir irade sahibi olmak, şerefini namusunu korumak için ölümü göze almak, fiziksel dayanıklılık, karar verebilme gücü, cinsel yetkinlik gücü erkeklığe erkeklığın temel taşlarıdır.²⁷⁸ Dolayısıyla başarıya tutkusu, rekabet, iş hayatındaki yükseliş, teknolojiye düşkünlük ve kabiliyet erkeksi davranışlar olarak kabul görürken, duygusallık ve şefkat, anlayışlı ve yapıcı olmak gibi özellikler kadınsı davranışlar olarak belirlenmiştir.

1980 sonrasında popüler kültürün yaygınlaşmasıyla medya iletişim araçlarında yeni bir metropol erkeği şekillendirilmeye başlanır. Fiziksel görünümüyle, davranışlarıyla, giyimiyle erkeksi çizgilere çok dokunmamak kaydıyla daha modern görümlü ve bakımlı erkeklere rastlanır. Kadın gibi erkek de dönemin çeşitli dergilerinde bedeniyle cinsel obje olarak vitrinlerde boy gösterir hale gelir. Aynı

²⁷⁷ Sancar, a.e., s.36.

²⁷⁸ Arık, a.e., s.243.

zamanda medya, dergi ve gazetelerde iş hayatında başarılı, zengin erkeklerle yapılan röportajlar, sıfırdan zenginlik basamaklarını tırmanmış erkeklerin cesaret ve başarı hikâyeleri yer almaya başlar. Böylelikle fiziksel gücün beyin gücüyle yer değiştirdiği, para kazanmakla özdeşleşen yeni ideal erkek tipine doğru bir yolculuğa çıkılır. Huzurlu bir aile hayatı, güçlü ev reisliği, toplumdaki saygınlık erkeğin ekonomik gücüyle bağlantılı olarak ilerler.

1980'lerden sonraki hızlı modernleşme ve serbest piyasa ekonomisiyle artan ticaret sektörünün doğurduğu bu yeni metropol erkekleri, toplumun diğer erkeklerinin de rol model aldığı, parayla tanımlanan yeni zihniyetin ürünü olurlar. Fakat bunun yanında sosyal hayatta aktif ve modern görünümlü erkeklerin yanında onlar kadar güçlü kadınlar, yöneticiler giderek çoğalarak erkeğin güçle ayrıştırılan sınırları silikleşmeye başlar. Ayrıca bu erkekler bütün modern görünümleriyle birlikte aile çatısında geleneksel çizgisini korumaya devam ederler. Hal böyle olunca ev içinde rol çatışmaları kaçınılmaz olur. Modern yaşam, ekonomik gücü elinde bulunduran erkeği, sadece kamusal alanda değil ev içinde de farklı yönleriyle yeniden inşa etme sürecine girer. Ev işlerine yardım eden, ailesine ve çocuklarına bağlı, romantik, kadının çalışmasına karşı olmayan, kadın erkek eşitliğini savunan, sosyal ve özel alanda iktidarı kadınla paylaşan erkek modelleri televizyon ve basın organlarında çizilmeye başlanır. Bu resimde görülen takım elbiseli, cep telefonu ile sürekli konuşan, laptoplu, iş seyahatlerinde lüks otellerde konaklayan prezantabl erkekler yerel bir kimlikten çok küresel normları barındıran bir yapı arz ederler.

Diğer yandan genellikle ekonomik gücü zayıf, alt sınıfı temsil eden, ev yaşantısında otoriter ve maço lukla adlandırılan erkekler olumsuzlanırlar. Maço erkekliğin riskli yaşamdan hoşlanma, görüşünü açıkça söyleyip harbi, korkusuz ve kavgacı olma, kadınları yönetme, birden fazla kadınla yaşama, mahallelerinde asayiş sağlama gibi ortak bazı özellikleri ve davranışları benimsedikleri görülmektedir.²⁷⁹

Erkeklik çalışmalarını daha çok 2000'li yıllardan sonra disiplinlerarası bir boyut kazanmakla beraber 1980-2000 arası romanlarda erkeklerin de toplumsal cinsiyet eşitliğine katılmalarının gerekliliği görüşü yer alır. Çünkü erkek katılımı

²⁷⁹ Sancar, a.e., s.106.

sağlanmadığı takdirde erkeğin iktidarı devam edecek ve kadının sosyo-kültürel yaşamdaki erkeklerle eşit dağılan rollerle entegrasyonu yarım kalacaktır. Bu sebepten toplumsal cinsiyet eşitliğine erkeklerin de katılımının sağlanması hem eril iktidarın sorgulanmasına hem de erkeklerin dönüp kendi toplumsal cinsiyet rollerini sorgulamasına zemin hazırlamıştır. Sorgulamalarda erkeklerin toplumsal normların ve geleneklerin baskısı altında oldukları gibi feminist söylemler akis bulur. Buna göre eve ekmek götürme zorunluluğu, çocukluktan itibaren süregelen erkekliği kanıtlama baskısı, cinsel problemleri baskılama, zayıflıkları gösterememe gibi sorunlar da erkekler üzerinde psikolojik problemler oluşturmaktadır. Dönemin romanlarında kadınlık kadar ses getirmese de yeni bir erkek kimliğinin oluşturulmasına ihtiyaç duyulmuş ve erkekliğin de kadınlık gibi toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden kurgulanması gerektiğiyle ilgili teklifler yazılmıştır.

1.2.1. Güç-İktidarın Yansıması Olarak Cinsellik

Tarihten bu yana pek çok toplumun kültürel hafızasında gücün ve iktidarın temsili erkek kimliği üzerinde toplanmıştır. Türk toplumunun ataerkil yapısının bir gereği olarak da erkek, gücün, iradenin ve otoritenin sembolü olagelmıştır. Destanlarda ve Dede Korkut hikâyelerinde erkek çocukların isim alabilmesi için kahramanlık yapması gerektiği yönünde bilgiler mevcuttur. Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz Kağan'ın üç günden fazla anne sütü içmemesi, kırk günlükken at binmesi, ayıya benzeyen omuzları, kurda benzeyen beli ile güçlü bir fiziğinin olması, ağaç kovduğundan ve ışıktan çıkan kızları sevip alması, kahramanlıkları; Dede Korkut hikâyelerinde yine güç ile ilişkilendirilen erkeklerin doğdukları andan itibaren aynı kodlarla hayata hazırlandıkları görülür.

Güçve iktidarla ilişkili olarak cinsellik de erkek olma üzerinden tanımlanan kültürel kabuller arasına girmiştir. Türk toplumunda önemli bir gelenek olan sünnet hadisesinin erkekliğe geçiş olarak yorumlanması, evliliklerde edinilen çocuk sayısının hatta erkek çocuk sayısının yine erkeğin cinsel gücünün bir ispatı olarak görülmesi, çocuksuzluğun ya da erkek çocuksuzluğun kadının bir kusuru sayılması bugün bile bazı bölgelerde yaşamaya devam eden algılayış biçimidir.

Feminist düşünce toplumsal cinsiyet rollerinin toplumdaki kadın ve erkek algısında eşitsiz bir bölümlenmeye yol açtığı görüşünden hareketle mevcut ataerkil yapıya karşı bir duruş sergileyerek yeni kadınlık ve erkeklik taleplerinde bulunmuştur. Bu minvalde kadın odağında başlayan bilinç değişimi, dolaylı yoldan erkekliğe dair algıların değişmesi gereğine dikkat çekmiştir. Kadın ve erkek öğrenilen kabullerle belirli cinsiyet rolleri üstlenmekte, istek ve arzularında özgürleşememektedir. Özellikle güç ve iktidar kavramlarıyla bütünleşen cinsellik anlayışı, erkeklik olgusunun önemli bir parçası olup sorgulamaya kapalı bir zemindir. Kültürel coğrafyada erkek, cinsellikle ilgili hiçbir eksikliğiyle konuşulmaz. Erkek, tamamlanmış bir şahsiyettir. Var olan problemler aile içinde saklanır, erkeğin gücüne zeval geleceği korkusuyla ifşa edilmez.

Türk toplumunda kadının kamusal alana açılmasıyla birlikte mevcut erkeklik algısı da sorgulama kapsamına girmiş, özellikle erkeğe dair gücün ve iktidarın temsili addedilen cinsellikle ilgili problemler medya iletişim araçları, dergi ve gazete sayfalarında konuşulmaya başlanmıştır.

1980 sonrası romanlarda cinsel kimlik krizlerinin erkek rolleri üzerindeki etkisi kadınlar kadar olmasa da bir problem olarak irdelenmiştir. 12 Eylül sürecinin bunalımına paralel ilerleyen devrimci aydınların kendi sınıfında yanlış tutumlardan kaynaklanan su yüzüne çıkamayan cinsel problemler, 12 Eylül sonrası apolitikleşen aydınların kendileriyle baş başa kalmaları, çocuklukta yaşanan tecrübeler, anne bağımlılığı, karşı cinse isteksizlik, iktidarsızlık, hemcinsel duyulan ilgi gibi sorunların cinsel kimlikler üzerinde oluşturduğu tahribat kahramanların yatak odalarına ve ruh dünyalarına projektör tutularak sergilenmiştir.

Romanlarda sorunsallaşan “Biz nasıl erkek isteriz?” mesajlı kurgularda erkekliği cinsellikle, cinselliği de güçle birlikte okuyan algının eleştirildiğini görürüz. **Sıcak Külleri Kaldı** romanında sosyalist bir aydın olan Ömer Ulaş’ın Ülkü ile evlilikleri sırasında cinsel iktidarsızlık yaşaması fakat bu sorunun üstünün örtülmek suretiyle yokmuş gibi davranılması zaman içinde evliliklerinde bir sorun haline gelir. Toplumda cinsellik ve güç ikilisi erkekliği tamamladığından TKP’nin önde giden yöneticilerinden sosyalist Ömer için bile bu yüzleşme aşılamaz bir duvar olur.

Bunun yanında 1980 sonrası romanların ana sorunsalı olan kimlik problemlerine psikanalitik yaklaşımlarla çözüm arandığı görülür. Özellikle bireysel kimliğin sağlıklı bir şekilde oluşmasının sağlam bir cinsel kimlikle mümkün olabileceğini savunan psikanalistler, ileride oluşan bu türden problemlerin temelinde mutlaka çocuklukla ilgili olumsuz hatıraların yattığını belirtmişlerdir. Dönemin romanlarında kadın kadar erkeğin de cinsel kimlik problemlerinin olabileceği tezi verilirken çözüm arayışlarına Freud'un tezleriyle yaklaşılr.

Freud'un cinselliğin kavranışının kişinin ileriki yıllarda kimlik oluşumundaki etkileri üzerine temellendirdiği fikirleriyle kimlik politikalarında farklı bir yöneliş başlamıştır. Bu düşünceye göre kadın ve erkeğin toplumdaki misyonunun sağlıklı olabilmesi için sağlıklı bir cinsel kimliğe sahip olması gerekir. Bunun için de çocukluk dönemindeki yaşantılar, anne-baba ile olan bağın gelişme şekli ve dozu önemlidir. Freud, Oidipus Kompleksi diye adlandırdığı teorisinde²⁸⁰ erkek çocuğun anne ile ilişkisinin boyutlarının ilerideki cinsel kimliğine etki ettiğini belirtir. Freud'a göre her çocuk 3-6 yaşları arasında karşı cinsten ebeveyne cinsel arzular besler. Kız çocuk babaya, erkek çocuk da anneye sahip olmayı ister. Erkek çocukta bu durum anneye beraber uyumak, ona dokunmak, ileride annesiyle evleneceğini düşlemek şeklinde kendini gösterir. Bu süreçte rakip olarak gördüğü babaya da düşmanlık duyar. Ancak daha sonraları babanın gücünü kabul ederek bir uzlaşma yoluna gider ve babası gibi bir erkek olmaya çalışır. Bu şekilde annesine karşı duyduğu cinsel arzu yerini sevgi ve şefkate bırakarak cinsel kimliği oluşmaya başlar. Çocuklukta ilk tohumları atılan cinsel kimlik ediminde anne-babanın ahlak anlayışı, aile hayatındaki dengeler, kardeşler arasındaki ilişkiler ve ensest sınırlamalar önemlidir. Anneden babaya geçişte boşluklar yaşayan erkek çocuk anne bağımlılığından kopamaz. Bu da ilerideki hayatında cinsel kimlik krizlerine yol açar. Cinsel isteksizlik sonucunda evlenememe, karşı cinste annesinin özelliklerini arama, hatta eşcinsellik gibi bir sürü tutarsızlık ve iç karmaşa yaşanır. Bu erkekler, yetişkinlik döneminde büyük oranda babaya düşmanlık besler ve tutum ve davranışlarında kadınsılık gözlemlenir.

²⁸⁰ Çevrimiçi: https://www.academia.edu/1319471/kent_ve_kadın, Erişim Tarihi 21.03.2020.

Köleler ve Tutkular romanında üniversitede sosyo-psikoloji dersleri veren bir akademisyenin cinsel kimlik problemleri Oidipus Kompleksi penceresinden ele alınır. Roman boyunca adının zikredilmediği, gereken yerlerde hoca diye bahsedilen karakter, yaptığı araştırmalar ve tespitlerle üniversitede adından söz ettiren, saygın bir kimliğe sahip olmasının yanında bireysel anlamda cinsel kimlik bunalımları yaşamaktadır. İlk evliliğinde doyumsuz cinsel istekleri olan karısı Ayhan'la yaşadıklarından sonra uzun süre ilişkiye girmekten kaçınmıştır. Ayhan'dan dolayı tüm kadınları aynı kategoriye koymuş ve yetememe duygusu git gide ağırlık kazanmaya başlamıştır. Romanda yer alan bütün karakterlerin cinsel kimlik problemleri vardır. Yazar bunlar üzerinden çağın önemli bir hastalığı cinsel kimlik karmaşasına ayna tutmak ister gibidir. Konu gereği bu bölümde Hoca karakteri ele alınacaktır. Romanın başında kendisiyle tanışmak istediğini bildiren Gülin adındaki öğrencisiyle bir barda görüşmeye gider. İlk görüşte Gülin hakkındaki intibalarını annesiyle kıyaslaması ve roman boyunca sık sık çocukluğuna gidip anne hayranlığı ve özleminin, buna karşılık baba nefretinin paralel çizgide devam etmesi kahramanın mevcut cinsel kimlik krizlerinin kazı çalışması olarak verildiğini gösterir:

Annem zayıf, nahif bir kadındı. Belki de babamın bizi bırakıp gitmesinden sonra, sofralardan hep yarı aç kalkmak zorunda kaldığı için. Gülin açısından herhalde böyle bir sorun yok. Kilosunun korumak ya da zayıflamak için gazetelerde çarşaf çarşaf reklamları yayınlanan diyet yiyeceklerini çokça tükettiğine eminim.²⁸¹

Yine romanın ilerleyen sayfalarında Hoca'nın Gülin'le tanıştıktan sonra yaptığı iç muhasebede eski karısı Ayhan'ın onun erkekliğiyle ilgili yaptığı tespit aklına gelir:

Beni neyle suçluyorsun? Seni aldattım, başka erkeklerle yatıp kalktım diye mi? Ama sen erkek değilsin ki! Bir süre belki, o da benim zorumla. (...) Çünkü bir hayalete âşıksın sen. Daha da kötüsü, sen bende hiçbir zaman itiraf etmeye yanaşmadığın incede duygularını tatmin edebileceğini düşündün Yasal olarak. Sen hâlâ anana âşıksın...²⁸²

Ayhan'ın ağzından yapılan bu tespitler Freud'un Oidipus karmaşasını göstermektedir. Nitekim hocanın "Adam da aynı şeyleri söylemez miydi? Ona beslediğim kinin ve öfkenin temelinde bu suçlama yatmıyor muydu?" itirafında

²⁸¹ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.13.

²⁸² Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.21.

babasından adam diye bahsetmesi ve ona beslediği duygular da ortada patolojik bir durumun olduğunu desteklemektedir.

Romanda Hoca, altta yatan problemlerinden dolayı yalnız yaşamaktadır. Onu yeniden cinselliğiyle barışma isteğine iten güç ise yaşının ilerlemiş olduğunu fark etmesi ve aslında toplumun kendi gibi yalnız yaşayan erkeklere bakışıdır. Toplum, her kültür düzeyinde bir erkeğin kadına ihtiyaç duymadan yalnız yaşayamayacağı görüşündedir. Evdeki yardımcı Servet Hanım, bekar yaşayan Hoca'nın cinsel anlamda bu kadar yalnız kalmasına bir anlam veremez. Akademi çevresinden de aynı yadırgamalarla karşılaşır. Asistanı tarafından Gülin'le tanıştırılma isteğine hocanın olumlu yanıt vermesi biraz da bu görünmez baskının neticesinde olmuştur.

Hoca, fiziki görünüşüyle de erkeklik imajını çizmez. Gülin onunla karşılaştığında “güzel adam”²⁸³ yakıştırmasını yapar. Kendisine yaptığı bu yakıştırmayı annesinin de söylediğini anımsar hemen Hoca. Annesinin merkezde olduğu bu kadınlar topluluğuna eski karısı Ayhan, Gülin, daha sonra Servet Hanım katılacaktır. Eşi Ayhan'dan ayrıldıktan sonra uzun yıllar cinsel kimliğiyle küskün yaşamasının ardından gerçek anlamda ilk farkına varış Servet Hanımla gerçekleşir. Arkadaşı Rıdvan, ona kendine uygun biriyle birlikte olmasını söyledikten sonra asistanı Gülin'le bir yakınlaşma içine girse de aradığı cinsel uyumu sosyal statüsü düşük olan evdeki bakıcısı Servet hanımla yakalaması benliğine kabul ettirmesi zor bir durumdur. Kendine itiraf edemese de iç sesi onu bilinçaltında yer alan güç ve iktidarın cinsellikte yansımaları bulan geleneksel erkek gerçeğine doğru götürmektedir.

Tam düşlerinde gördüğü gibiydi, sessiz, karşılık beklemeyen, karşı çıkmayan, boyun eğen. Bir renkli çıplak kadın fotoğrafından daha uysal... Beni ne yapsın Gülrin Hanım... Benim küfvüm Servet Hanım... Herkesten gizleyebilirim ama kendimi kendimden saklayamam ya...²⁸⁴

Aynı zamanda akademisyen kimliği de olan hoca üniversitede verdiği derslerden biri çok konuşulur ve tartışılır. Kölelik İçgüdüğü ile ilgili verdiği bu derste herkesin yaşarken toplum hayatının bir kölesi olduğunu, mutlak özgürlük kavramının

²⁸³ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.39.

²⁸⁴ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.196.

hiçbir zaman olamayacağını, kültürün, mitlerin, dinlerin özgürlük önünde birer engel teşkil ettiğini, dolayısıyla herkesin ya bir siyasi liderin ya dinin ya ideolojinin kölesi olduğunu ifade eder. “İnsanların kişiliği, doğa koşullarına ve e yakın istençlerine bağlı olarak ve onlara bağımlı yaratıklar olmaları için biçimlendirilir.”²⁸⁵

Bu ifadelerle göre gerçek kişiliğini bulmanın yolu kişiyi sınırlandıran her türlü iç ve dış etmenlere karşı durmaktan geçer. Fakat bunu elde etmek o kadar da kolay değildir. Hoca'ya göre insan içgüdüsel köleliklerini genlerinde taşır ve ileriki yaşlarda bu genlerin tutsağı olur. Freud'un Oidipus, Cindrella gibi adlarla çözmeye çalıştığı paradoks **Köleler ve Tutkular** romanının hemen bütün kahramanlarının içine düştüğü çıkmazdır. Yazar, onları kendileriyle sık sık yüzleştirir:

Asıl Cindrella kompleksi Servet Hanım objesinde kristalleşmişti benim açımdan. Servet hanım hâlâ açığa çıkarmaktan korktuğum ana modeliyle özdeşleşiyor. Gülrin'in kişiliğinde de kendi özgürlük ve bağımsızlık özlemim somutlaşıyor.²⁸⁶

Hoca, hayatına aldığı iki kadından biri olan Servet hanımla kaba bir cinsellik yaşarken aslında gerçek kimliğinin açığa çıktığının, onda bir çeşit anne sığınağı bulduğunun farkındadır. Fakat bir yandan da asistanı genç Gülrin'le güçlü erkek imajını, henüz yaşanmadığı fikrini tazelemek ister. Ne yazık ki hem Gülrin'in cinsel soğukluk problemi hem kendinde aşamadığı tabular buna engel olur:

Onu asla tam olarak elde edemeyeceğimi biliyorum. Sevgisini yitireceğim, hem de çok kısa bir süre sonra. Belki de kendisini coşkuyla kollarının arasına atacağı bir erkek hayvana, yetersizliğimin üstüne basa basa, acıyarak, hatta alayla, küçümseyerek söz edecekti benden.²⁸⁷

Hoca'nın asistanı olan Batur da çocukluğunda babası tarafından terk edilmiş ve annesinin yoğun kuşatması altında kalmıştır. Fakat Batur, Oidipus karmaşasından çıkabilmiş, evini ayırarak anne kuşatmasından sıyrılmıştır. Yine kendi gibi asistan olan Aysin'le cinselliğe dayalı bir birliktelik yaşarlar. Bu süreçte Batur'un Aysin'den beklentileri bellidir ve ikisi de tene dayalı bir ilişki istediklerini bilirler. Batur, anne kompleksinden kurtulsa bile duygusal anlamda anneye bağlılığı devam eder. Fakat bu Hoca'nın bilinçaltı kirliliği gibi değildir. Hocanın durumu varsayılan erkek

²⁸⁵ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.125

²⁸⁶ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.210.

²⁸⁷ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.264.

kimliklerinin aksine cinselliğiyle ön planda değildir. Modern hayatın çıkmazı, çocukluk tecrübeleri onu yegâne özgürlük alanı olan cinsellikten uzaklaştırmıştır. Anneye aşırı bağımlılık, babanın rol model eksikliği ile birleşince cinsel kimliğini bulamamış bir kişiliğe sahip olur. Batur'un hocayı bir sabah evinin yatak odasında yarı çıplak ve elinde pornografik dergilerle uyuduğunu görmesi²⁸⁸, dışarıdan güçlü ve kararlı ama içeriden bir o kadar güçsüz ve kimliksizliği ortaya koyar.

Cinselliğin toplumun bütün tabuları, öğretilmiş değerleri, inançlarına rağmen salt bir tutku olarak yaşanılması ve edinilmesi gereken bir kimlik olduğu görüşü, 80'lerle beraber kimlik politikalarının seyrini belirleyen dama taşı olmuştur. Bu temayı işleyen ve sayıları artan romanlarda cinsel kimliğini arayan kahramanlar çocukluktan itibaren farklı cinsel tecrübeler geçirerek gerçek kimliklerini bulmaya çalışırlar, tutkularının peşinden koşarlar. Çünkü insan doğduğundan itibaren birtakım kabuller dizisine eklenerek özgürlük alanlarını onların üzerinde belirlemeye çalışır. Bu durum en çok da bireysel alanda bastırılmış cinselliğin yarattığı travmatik ve hastalıklı durumlar olarak ortaya çıkar. Romanın tezine göre çoğu insan toplumda mevcut konumu gereği sorunlarıyla yüzleşemez, tutkularının peşinden koşmak yerine çevrenin boynuna geçirdiği organla yaşamaya çalışır. Halbuki "İnsan, cinselliğini, doğal yabancılığına dönerek duymaya başlar. Bu yüzden bakarsınız, bir büyük politikacı, sıradan bir salon fahişesine tutulur, bir bilim adamı hizmetçisine âşık olur, bir namlı komutan, düşmanın karısına boynunu uzatır."²⁸⁹

Erkeklığın cinsellekle ilişkilendiren geleneksel bakış açısını vurgulayan romanlardan **Üç Beş Kişi**'nin Murat karakteri, henüz on dokuz yaşındayken kendinden yaşça büyük olan ses sanatçısı Selmin Rifatzade ile yaşadığı cinsel deneyim yaşar. "Demek o da bütün erkekler gibiydi. Bütün kadınlara hep aynı gözle bakmıştı."²⁹⁰ Romanda Murat, taşra kökenli bir müzisyendir. Kendini her ne kadar farklı hissetse de Selmin karşısındaki duruşu onu ataerkil erkeklığe doğru çeker. Kurgunun bundan sonraki sürecinde de Murat'ı Sermin'e karşı duyduğu cinsel isteklerinin altında kalırken görürüz:

²⁸⁸ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.113.

²⁸⁹ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.294.

²⁹⁰ Adalet Ağaoğlu, **Üç Beş Kişi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 58.

“Selmin’le yalnız olmayı yeğlerdi. Onunla hep baş başa, gövdesi gövdesiyle iç içe olabilse (...) İsteddiği tek şey, Selmin’in gövdesiyle buluşmak.”²⁹¹

Deli Zamanlar romanında ise ideal erkek kimliğinin resmi çizilir. Aypare’nin arkadaşı Maruf Bey, Aypare’nin eşi olan Bayhan’ın aksine kadını takdir eden, onun üzerinde hegemonya kurmayan bir erkektir. Aypare, Maruf’un yanındayken ezilmişlik duygusu yaşamaz aksine kendini bir kadın olarak hisseder: “Maruf güçlüydü, buydu beni rahatlatan. Benim çabalarımı takdirle karşılayan tek erkek. Buydu bana kimliğimi kazandıran şey.”²⁹²

Maruf, kadına kadın olduğunu hatırlatan, onun toplumsal cinsiyetini inşa etmesine fırsat tanıyan erkek kimliğidir. Kadının tamamlanması için erkek zihniyetinin değişmesi gerekir. Aypare Bayhan ile evliyken Maruf ile yaşadığı yakınlaşmanın sadece ruhi boyutta kalması da yine teklif edilen erkek kimliğinin bir özelliğidir:

“Öyle suskun, derinlere bakan fakat istemediği konulara girmeyen bir insan”²⁹³ olarak tanıttığı Maruf’la yaşadığı anları:

Bu masumane sayılabilecek yürüyüşün anlamı başkaydı. Bu sessiz yürüyüş bir arada olmak isteyen, birbirine sığınan iki insanın eğer bu aşksa isteyebileceği en fazla şeydi. O yakınlığı ve o buluşmayı bir gelgit olayı gibi ruhumuzda hissettik.²⁹⁴

şeklinde ifade eder. Maruf’un Aypare’ye olan yakınlaşması alışlagelmiş erkek kimliğinin temel taşı olan cinsellik üzerine kurulu değildir. “İçinde cinsellik de olsa bu başka bir şeydi.”²⁹⁵ diye yorumlayan Aypare, yakınlaşmalarının sadece bir yürüyüşle sınırlı kalmasından dolayı Maruf’u klasik erkek tipinden ayrı bir yere koyar. Bu erkek kendini cinsellikle tanımlayan ve güçlü hisseden erkek kimliğine alternatif bir rol modelidir.

Yukarıdaki romanlarda masaya yatırılan erkek kimliklerinde vurgulanmak istenen nokta ise modern erkeğin her ne kadar hayata yeni bir gözlükle baksa da geleneğin kokusunun hâlâ üzerinde olduğudur. Bu süreçte cinsel kimliği ile yüzleşmek

²⁹¹ Ağaoğlu, **Üç Beş Kişi**, s. 82.

²⁹² Çokum, **a.e.**, s.126.

²⁹³ Çokum, **a.e.**, s.127.

²⁹⁴ Çokum, **a.e.**, s.127.

²⁹⁵ Çokum, **a.e.**, s.126.

zorunda kalmak erkek için yeni krizlere yol açar. Şimdiye kadar kendine atfedilen kültürel ve sosyal sorumluluklardan dolayı sorgulamadığı cinselliğiyle ilgili problemlerinin farkına varan erkek, son kertede cinsel kimliğini sorgulama noktasına gelir. Aynanın karşısına geçtiğinde var etmeye çalıştığı gücün altındaki zayıflıklarıyla, farklı eğilimleriyle, bilinçaltı ve bilinç dışında geliştirdikleriyle yüz yüze gelir.

1.2.2. Geleneksel Erkekliğin Sorgulanması

Türk toplumunda modernleşmenin nirengi noktalarından birinde kadın kimliği durmaktadır. Fakat kadının modernleşme projelerinde hem modernliği hem de kadınlığa dair kültürel yapıyı birlikte barındıran bir kimlik inşası hedeflenmiştir. Dolayısıyla kadının modern hayata uygun çizilen modelinde erkek geleneksel yerini yerini korumaya devam etmiştir. 1980'lerle feminist hareketin açtığı yolda yürüyen kadınlar, toplumsal cinsiyet rollerini reddederken sadece kadının değil erkeğin de yeni bir kimlik edinmesi gerektiğine dikkat çekerler. Çünkü geleneğin ve kültürün kodlarıyla yetişen erkeklerin olduğu toplumda feminist söylemin büyümesi mümkün gözükmemektedir. Buna göre Türk toplumunun hemen her kesimden erkek, geleneğin baskın kuşatıcılığına maruz kalmaktadır.

80 sonrası romanlarda geleneksel erkeklik rolleri bağınazlık, baskıcılık, güç gösterisi gibi temalarla ilişkilendirilerek verilmiştir. **Deli Zamanlar** romanında sosyal hayatta modern, açık fikirli bir aydın profili çizen Bayhan'ın şahsında Türk erkeğinin yerleşik bazı kültürel kodlardan kaynaklanan olumsuz davranışları eleştirilir. Bunların başında Bayhan'ın eşi Aypare'yi çalışan bir kadın olarak kabullenemeyişi vardır:

Peki neydi bizi ayıran, bu çekişme, bu alıp verememe neyin nesiydi? İşte söyleyeceğim, birimizin erkek, birimizin kadın olması... ve bu erkeğin, kadının da bir varlık olduğunu bir türlü kabullenememesi.²⁹⁶

Roman boyunca Bayhan'ın Aypare'ye ve evliliğine olan yaklaşımında kaba ve sınır tanımaz tavırlar içinde olmasıyla kadının toplumsal hayatta özgürleşebilmesi için bu yerleşik erkek öğretisinin değiştirilmesi gerektiği mesajı verilmektedir. Özellikle kadın-erkek ilişkilerinde ve evliliklerde erkeğin hak ve özgürlükleri masaya yatırılmalı, kadınla eşitlenmelidir. Merkezde olmasa da kadın sorunuyla paralel giden

²⁹⁶ Çokum, a.e., s.46.

bir erkek sorunu olduğu alt metinde bu şekilde devam etmektedir. Aypare'nin kadınlıkla ilgili sorgulamaları, evliliğinde yaşadığı problemlerle gün yüzüne çıkar. Romanın başında Bayhan tarafından aldatılan Aypare, bununla başa çıkabilmenin sıkıntısını yaşar. Çünkü Bayhan, yerleşik kültürel algıya binaen aldatmayı kendince normalleştirmeye çalışmıştır: “Ben erkeğim ne fark eder?.. Bugün Özlem, yarın başka biri... Aypare bunu hak ediyor.”²⁹⁷

Bayhan, toplumsal hayatta erkeğin imtiyazlı olduğunu düşünmektedir. Bu üstünlük tavrının altında yatan duygu kahraman anlatıcının yorumuyla kadındaki değerli yanları erkeğin kabullenememesidir.²⁹⁸ Aypare'yi aldatmasından sonra boşanmayı kabullenmeyen, kadını bir çeşit eşya gibi sahiplenen tavırları sonunda fiziksel şiddete kadar gider. Aypare'ye şiddet uyguladıktan sonra Bayhan'ın kendini savunma sözleri de bu doğrultudadır:

...Senin tek başına kendini her türlü namussuzluktan sakınıp koruyabileceğine inanmıyorum. Boşansak da bu böyle. Bizim toplumumuz, görgülerimiz açısından. Dikkat çeken, seçkin bir kadınsın... Üstelik bir sürü herifin arasına dalıyorsun, hepsi aç ve iştahlı etrafında dolanıyor. Ve sen bunlardan birine bir gün kayıtsız kalmayacaksın. Seni korumalıyım.²⁹⁹

Feminist düşünce toplumsal cinsiyet rollerinin kadın kadar erkeği de çıkmaza soktuğu fikrini güçlendirmeye çalışır. Geleneksel kabulde erkek ve kadın kendilerine verilen bazı rollerin gereği olarak yetişmekte ve bu kimliklerle var olmaktadır. Erkek, fiziksel anlamda güçlü, karar veren ve verdiği kararı uygulayan, ataerkil toplumun temel taşıdır. Bu arada erkek olma özelliğinin bir yansıması olarak evlilik kurumunu da ayakta tutan erkektir. Bunu yaparken karısının namusunu koruyan güçlü bir erkek, çocuklarının rızkını temin eden kuşatıcı bir baba rolüne girer. Bütün bunlar romanda ataerkil toplumlarda doğan erkek çocuklarına verili birtakım öğretiler olarak görülmüştür. Çünkü erkeğe bireysel ve toplumsal kimliğini edinirken kendini tamamlama, ne istediğini sorgulama şansı verilmemiştir. Daha doğrusu erkek zaten bir kimlikle doğmuş ve kendini o kimliğe yakıştır biçimde hayatını düzenlemiştir. 1980'lerle beraber hızlanan toplumsal cinsiyet sorgulamaları kadın üzerinden daha

²⁹⁷ Çokum, a.e., s.47.

²⁹⁸ Çokum, a.e., s.141.

²⁹⁹ Çokum, a.e., s.140.

fazla konuşulsa da erkek kimliğinde de yadsınamayacak kırılmalara yol açmıştır. Erkek de kadın gibi o zamana kadar işlenmiş kodların dışına çıkmaya, kendisine atfedilen güçlü, kuşatıcı bir eril olma özelliğini kırmaya başlamıştır.

Türk toplumunun erkeğe yüklediği bu değerler arasında aile reisi ve babalık rolleri yer alır. Feminist söyleme göre ikisi de özgür bir kimlik oluşumunun önünde engeldir. Özellikle evlilik çatısı yüzyıllardır Türk toplumunun kırılmaz, bükülmez bir parçasıyken bu çatının her bir üyesi, kendi bireysel arzu ve isteklerinden önce ailenin istekleri ve onu koruma adına hareket etmiştir. Fakat modern dünyanın bireyi kadını, erkeği bir sosyal grubun ya da bir ailenin parçası olarak konumlandırmak yerine tek tek kendi olma özelliğini ön plana çıkarmaya başlamıştır. Hal böyle olunca evlilik kurumu erkek için de bir baskı, kısıtlama, bireyselliğin önünde engel olarak görülmeye, bunun sonucu olarak erkek, karısına bir nevi değil anne gözüyle bakmaya, kendini tanımlama ve tamamlama sürecinin sonuna geldiğinde karısının dışında beden üzerine kurulmuş bir özgürlük alanı açmaya başlar. **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**'deki erkek karakter Fethi'nin deyimiyle boğazını sıkıan evlilik ilmeğini gevşeterek³⁰⁰ kendi bireyselliğini yakalamaya çalışır: “Mutluluk buydu işte. Boğazını sıkıan evlilik ilmeği gevşeyince hoş bir serbestlikte bulmuştu kendini, birkaç ay önce.”³⁰¹ sözleriyle evlilikten ölesiye sıkılan bir erkek kimliği var edilmeye çalışılır. Evlilik, erkek için bakılması gereken çocuklar, sahip çıkılması gereken bir eş, korunması gereken bir çatı olarak büyük bir sorumluluk yumağı haline gelmiştir. Bu, evliliğe karşı mesafeli bir duruşu getirir. Fethi'nin evliliğinden kaçıp AyşeAysu'yla birlikte olması fakat AyşeAysu'ya da “Aramızda evlilik gibi bir şey söz konusu olamaz”³⁰² diye açıktan bir uyarıda bulunması, buna da sebep olarak “Yeni bir sorumluluk alamam”³⁰³ şeklinde kılıf uydurması sadece evlilikten değil toplumsal alanda her türlü sorumluluktan kaçan bir erkeğin oluşmaya başladığının göstergesidir.

Romanda geleneksel evliliğe üretilen yeni bir alternatif yaşam biçimi olan “açık evlilik” kavramına da yer verilir. Bir başka erkek karakter olan Can, eşiyle açık evlilik denemekte, bu da her ikisini cinsel anlamda özgür kılmaktadır. Toplumsal

³⁰⁰ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.48.

³⁰¹ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.48.

³⁰² Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.52.

³⁰³ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.54.

değerlere ve bunun temel taşı olan evliliğe karşı bir isyan şarkısı besteleyen bu bakış, erkek kimliğini de Türk toplumunun kültürel yapısının dışına çıkararak tabiatını tahrip eden bir davranışa sevk etmiştir. Romanda anlatıcı, Can'ın özelliklerini şu cümlelerle ifade eder:

Can çeşitli mekânlarda yaşar. Meslek odasına uğramaz. Sol partilerin seçmenidir. İlerici gazeteler okur ama siyasi gruplara girmez. İşi bitti mi hastanede oyalanmaz. Rahatına düşkündür. Kimseyle çatışmaz. Can ve karısı birbirlerinin “öteki” ilişkilerini sorunsuz kabullenirler.³⁰⁴

Görüldüğü gibi Can, Fethi, geleneksel erkeklik kodlarına uymazlar. Fethi'nin belirli iç sıkıntılardan sonra sorumluluğunu taşıyamadığı için sonlandırdığı evliliğine karşı Can, evliliğin hiçbir gereğini yerine getirmeden yaşayabilmekte ve bu yapı onun sosyal ve siyasi hayatına da nüfuz etmektedir. Nitekim hastanedeki psikiyatri doktoru ve aynı zamanda evli olan Tomris'le yaşadığı sınırsız tensel beraberliğin sıklığı artınca Tomris'ten de uzaklaşması, ona karşı bir sorumluluk duyma endişesiyledir. Bu tipler, hayattaki her olguya bir bağlanma sorunu yaşadıkları için bağlanmayı bir özgürlük kısıtlaması olarak düşünürler.

Özgür erkek kimliğini üzerine oturturken hala geleneğin baskısını üzerinde hisseden Fethi, evliliğinin hemen ardından AyşeAysu ile girdiği ilişkinin çalıştıkları hastanede duyulmasını istemez. AyşeAysu'nun “Dokunulmamışlık kendiyile arasına giren bir özgürsüzlük duvarı”³⁰⁵ olarak nitelendirdiği bekaretine karşı kendini dizginleyememesi, romandaki duygu durumuna göre hoyratça bunu zedelemesi “Eril ataların böbürlenmiş erki”³⁰⁶ olarak yorumlanmıştır. Bu yaklaşım Fethi'nin özgür erkek olma yolunda toplumsal kabullerin dışına çıkamaması, kabuğunu kıramamasını göstermektedir. Nihayetinde Fethi, AyşeAysu'dan ayrılarak evliliğine geri döner. Bu karardan sonra Fethi, romanda Türk köylüsü sıfatıyla karşımıza çıkar. İlk ayrılıktan sonra Ayşe Fethi'nin askerlik yaptığı birliğe ziyarete gittiği esnada yolculukta geçtiği Anadolu coğrafyasını Fethi'yle ilişkilendirir. Fethi'nin kültürel değerlerin dışına çıkamamıştır. Ziyaret anında Ayşe'yle birlikte yürürlerken “Ayşe'ye üniformasının

³⁰⁴ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.69.

³⁰⁵ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.55.

³⁰⁶ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.75.

değmemesi için nasıl da çekinmiş, çocuksu gözlerle gülümsemişti. Türk köylüsü...”³⁰⁷ olarak tanımlanır. Tomris’in Fethi hakkındaki ifadeleri de geleneksel Türk erkeğine bakışın bir göstergesidir: “Bunca yalınkattın demek Fethi!.. Kuru bir ağaç gibi. Sivri dalları acıtıcı... Türk köylüsü...”³⁰⁸

Fethi’nin AyşeAysu’yu bırakıp tekrar evliliğine dönme kararından sonra birkaç kez tekrarlanan Türk köylüsü olumsuzlamasıyla, sosyal statüsü ne olursa olsun Türk toplumunda ataerkil yapının kırılmadığının mesajını vermeye çalışılmaktadır.

Ölü Erkek Kuşlar’da her iki cinsiyet için de yaşanan problemlerin suçlusu geleneksel yapı görülür. Ayhan’ın birlikte olduğu ilk kızla evlenmeye itilmesinin sebebi toplumun baskısı olduğu gibi eşi tarafından aldatılmasında da karısının çocuklukta babasının iyi bir rol model olmadığı yatmaktadır. Ayhan’a göre her ikisi de toplumun ayrı hastalıklarıyla yetişmiş olduğu için bu tecrübeleri yaşamışlardır.³⁰⁹ Ayhan burada ezber bozan bir erkek kimliği görünümü çizmektedir:

Sen diyorum, bu toplumda ender rastlanır bir adamsın. Seni erkeklige, erkek olma durumuna koşullandırmadılar mı hiç? Kız kardeşin evi süpürürken sen yaşitlarınla sinemaya mı gidiyordun, yoksa evde kalıp toz mu alıyordun. Gövdende dışarıya doğru uzanan bir fazlalık olduğu için sana gösterilen hoşgörü ve ayrıcalıkları yadsıyabilir misin?³¹⁰

Ayhan ilk evliliğinde yaşadığı tecrübeden sonra kendini değiştirmeye başlamış, evliliğe, karşı cinse ve erkek cinsiyetine farklı bir tutum geliştirmiştir. Bunların başında özgürlük kavramı gelir. Erkek ya da kadın kim olursa olsun özgür olmak kimliğin temel taşıdır:

Biz evli değiliz ama evli olma durumunu kabul etmiyorum ben. Ben bir karı istemiyorum. Öncelikle senin kendi başına bir kişilik, yere sağlam basan biri olmanı istiyorum (...) Geleneksel olarak bir kocaya sahip olan ve böylece onun üzerinde ömür boyu hak kazanmış bir kadın gibi algılıyorsun birlikteliği sen. Buna dayanamayacağım. Boğuyor beni bu durum.³¹¹

Ayhan içinde yaşadığı, doğup büyüdüğü toplumun tam tersine evliliğin erkek cephesinden görünümünü de kabul etmez. Kadının bağlılığı, ev ve çocuklardan başka

³⁰⁷ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.92.

³⁰⁸ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.93.

³⁰⁹ Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, s.78.

³¹⁰ Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, s.80.

³¹¹ Aral, **Ölü Erkek Kuşlar**, s.99-101.

bir şey düşünmemesi onu tatmin eden şeyler değildir. Ayhan evliliğe bir birliktelik olarak bakar ve kâğıt üzerinde imza atmanın insanı sosyal ve bireysel olarak kısıtlama gücünün olmadığını savunur.

Toplumsal hafızada erkekle ilişkilendirilen baba kimliği de romanlarda yok denecek kadar silikleşmiştir. **Hiçbir Yere Dönüş** romanında kadın kahraman çocukları Eylül'e karşı duyarsızlıklarını ve bundan dolayı duyduğu pişmanlıkları dile getirdiği birçok ifade yer alırken aynı duygular baba cephesinden sirayet etmez. Annelik zayıflarken babanın sesinin hiç duyulmaması dikkat çekicidir. **İki Yeşil Su Samuru**'nda da mutsuz bir evliliğin sancuları, babanın başka bir kadınla yaşamayı tercih etmesi gibi gelişmelerle birlikte oluşan baba eksikliğinin kız çocuklarının üzerinde yarattığı tahribat verilir. Yine **Köleler ve Tutkular**'da Emel'in çocukluk yıllarında babasıyla yaşadığı ensest ilişkinin onun ileriki yaşlarda cinsel yönelimlerini değiştirmiştir. Emel, tek aşkının babası olduğunu vurgularken aslında iyi bir rol model olmayan babasının yaşattıklarından kurtulamamıştır. Aynı romanda ana kahraman hoca ise babasından adam diye bahseder. Onun annesine yaşattıkları, çocukken yaşadığı travmatik durumlar anneye aşırı bağımlı hale getirirken babadan nefret eden bir duruma sokmuştur. Romanda baba, hocanın hayatından silip atmamak istediği ama bir türlü kurtulamadığı, yatalak bir hastadır. Çünkü babaların kendi oğullarının yaşamı üzerinde kurmaya çalıştıkları otorite ile modern toplumun "kendi kaderini çizen özgür erkek-birey" imgesi arasındaki çatışma sık sık baba-oğul ilişkisini koparan boyutlara ulaşmaktadır."³¹²

Kadının Adı Yok'ta toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kadın kimliği üzerindeki etkilerinin faili olarak baba gösterilir. Evin mutlak iktidarı olan baba, karısı ve kız çocuklarının üzerinde baskı kurarak gücünü ispatlamaktadır. Baba figürü korkunun, şiddetin, yasağın sembolüdür.

Erkek kimliğindeki dönüşüm **Yeni Yalan Zamanlar 1**'de cinsiyet ve karşı cinsle olan ilişkiler yönünden irdelenir. Romanda aynı zamanda bir yazar olan kahramanı Nedim, kırılğan, boşlukta yaşamaya çalışan, inançsız, toplumsal hayatta da edilgenliği seçmiş, evlilik tabusunu yıkamamış bir erkek imajı sergiler. Sevgilisi olan

³¹² Sancar, a.e., s.130.

Eda'yla ilişkisinde yön veren değil, yönlendirilendir. Modernleşen toplumda daha çok kadın üzerinden sorunsallaştırılan boşluk, sevgisizlik, güvensizlik, içine kapanma ve karşı cinsten beklentilerine cevap alamama gibi durumların artık sadece kadına ait problemler olmadığına da ayna tutar roman bu yönüyle. Genellikle aldatan fakat toplumun aldatan erkeğe karşı bakışı aynı durumdaki kadına olan bakıştan farklı olmasının verdiği bir inançla yine de kendine güvenini yitirmeyen erkek kimliğinin de artık aynı problemlerle yüz yüze gelebileceği bir toplum inşa edilmiştir. Kadına ve erkeğe has olan bazı özellikler unisex diye adlandırılan küresel bir hâl almıştır. 1980 öncesinin sorumluluk bilincinde aydınlarından olan Nedim'in çağın değerleri karşısındaki edilgen tutumu, onu Eda ile olan ilişkisinde de mücadelesiz ve duyarsız yapmıştır. Eda'nın yakın arkadaşı Metin ile ilişkisini sezmesine rağmen harekete geçmemiş, sonunda Eda onu terk ederken bir kadın hassasiyeti ile arkasından bunalıma girmiştir.

Benim umrumda değildi ve hiç olmadı. Cinsiyetler arası farkın, saç ve göz renkleri gibi ve kadar önemsiz olduğunu düşünmüşümdür hep. ...Kadın ya da erkek olmaktan daha fazla önemseydiğim değerler vardır benim dünyamda.³¹³

Toplumsal cinsiyet bağlamında erkekliği daha az ya da daha çok erkek olmak diye kalıplara sokmak yerine hukuktan siyasete, sanattan ideolojiye kadar her alanı kapsayacak yeni bir erkek kimliği inşa etmeye çalışır. Bu yüzden ilk savaş açtığı şey cinsiyet temelli eşitsizliklerdir. Daha çocukluktan başlayan rol dağılımının erkeği toplumda kadından üstün yapan egoyu oluşturduğu, erkeğin bu anlamda kendi kimliğini bulmasında kadın kadar zorlandığı düşünülmektedir. **Kumral Ada Mavi Tuna** romanında toplumsal cinsiyet rolleri kadın ve erkek üzerinden ayrı ayrı irdelenirken erkek özelinde yerleşen yetiştirilme tarzının bütün erkekleri tek bir kalıba soktuğu ve onların da kadınlar gibi gerçek kimliklerini edinemedikleri savunulur:

“Artık kızlarla oynama yaştın geçti! dedi Aras kararlı bir sesle.

“Yani kızlarla hiç oynamayacak mıyım artık?” diye dudaklarımı büktüm. Üzüntümden ölebilirdim.

“Artık erkeklerle oynayacaksın!”³¹⁴

³¹³ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.107.

³¹⁴ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.106.

Tuna, çocukluğundan itibaren verili erkeklik öğretilerinin dışında dünyayı algılayan bir kimlik olarak bu yeni erkek kimliğinin hem teklifi hem de zorluklarını göz önüne sermek için kurgulanmış bir karakterdir. Tuna'nın karşısına konulan ağabeyi Aras ise toplum içinde makbul erkeğin özelliklerini taşır. Annesinin bakış açısıyla Aras şu özelliklere sahiptir:

Aras güçlü, zeki ve kararlıydı. Bir erkekte aranacak en önemli özellikler onda vardı... Üstelik çok yakışıklıydı, ne istediğini biliyor ve mutlaka kazanıyordu.³¹⁵ Herhangi bir yere adım atar atmaz yakışıklılığı ve erkeksi varlığı hemen fark edilir, adeta ortamın atmosferi değişirdi.³¹⁶

Tuna karakteri eril erkekliğin her yönüne karşı olarak roman boyunca sıkıntı yaşar. Romanın bir katmanında ülkede iç savaş olması gerekçesiyle askere alınan Tuna'nın mevcut asker profilinin dışında bir imaj oluşturması, yaşanan savaşın ona bilinçaltının bir oyunu olduğunu düşünmesi, kandan, savaştan, silahtan korkması erkek imajının tam tersi davranışlardır. Çünkü ataerkil yapıda güç-savaş-kan-asker-korkusuzluk kavramları erkekte toplanmıştır. Tuna'nın kendi yaşam hikâyesiyle paralel olarak ilerleyen bir iç savaşa denk gelen askerlik döneminde yaşadıkları "Ama bunlar yalnızca bir kâbus!" "Birazdan uyanacağım ve her şey bitecek. Anlamıyor musunuz, bunların tümü benim bilinçaltımın kötü bir oyunu. Hepsi kötü bir oyun."³¹⁷ şeklinde toplum gerçekliğinin kabul edilmemesi şeklinde tezahür eder. "Düşlerimde bile Aras gibi güçlü olamıyorum ben! Düşlerimde bile yufka yürekli, sorumlu ve romantiğim. Düşlerimde bile kendimim."³¹⁸ sözleriyle Tuna kendini her zaman Aras'la kıyaslar. Aras'ın güçlü ve kabul görmüş karakterinin Tuna'ya uymaması, yani Tuna'nın hiçbir koşulda Aras gibi davran(a)maması alt metinde mevcut erkeklik kavramının dışında konumlanan erkeğin toplum tarafından romantik, zayıf ve güçsüz iradeli olarak algılandığını satır aralarında okumak mümkündür:

Aras olsa asla böyle yapmazdı. Asla! (...) Aras ne zaman çekip gitmesi gerektiğini çok iyi bilerek doğan insanlardan oldu daima! Amacına giden yolda asla yufka yürekli olmazdı o! Çünkü onun adı Aras'tır ve insanlar onun gibilere hayran olurlar hep!³¹⁹

³¹⁵ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.162.

³¹⁶ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.200.

³¹⁷ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.158.

³¹⁸ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.253.

³¹⁹ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.253.

Bunun yanında Tuna geleneksel erkek imajının dışında özellikler gösterdiğinin farkındadır. Edebiyata ve şiire ilgi duyması, bisiklete binme dışında sporla ilgilenmemesi bunlardan bazılarıdır. Fakat Tuna'ya göre ailesini tek rahatlatan şey ağabeyinin sevdiği kız bile olsa bir kıza ilgi duymasıdır. Yine Tuna'nın deyimiyle "Bir Aras Projesi'nden çok farklı bir evlattır."³²⁰ Yaşadığı dönemi bir iç savaş olarak algılayan Tuna "Hepiniz beni deli sanıyorsunuz. Çünkü siz ancak öğretilmiş şeylere inanıyorsunuz. Hiçbiriniz daha kendi doğrularınızı yaratmaya cesaret edemiyorsunuz."³²¹ haykırışlarıyla duyulur. Aras şahsında topluma rağmen yaşadığı kendi olma, kimliğini toplumsal hafızaya göre değil kendi bireysel istekleri doğrultusunda edinme mücadelesi sonrasında girdiği ruh durumundan sonra kendini bir hastanede bulur. Kendi gerçekliği ile toplumun gerçekliği arasında sıkışan bir kimlik mücadelesinin tanısı romanda "SASARUT" yani "Savaş Sonrası Askeri Ruh Tedavi Ünitesi" olarak konur. Romanın açık iletisinde Tuna, askerlik için alındığı dönemde yaşadıkları ağır geldiği için bu hastaneye düşmüştür ve uzun süre uyumuş, kendinde olmadan yatmıştır burada. Başına gelenlerin bir rüya ve bilinçaltı oyunu olduğunu düşünmüş, askerlik ve savaşmak durumuna içindeyken sürekli karşı çıkmıştır. Fakat örtük iletinin vermek istediği Tuna'nın reel erkekliğin karşısında konumladığı kendi erkekliğinin savaşıdır. Burada asker ve savaş erkek iktidarı temsil ederken Tuna bir gün ansızın alındığı askere giderken de o savaşın içinde bulunurken de bu iktidarın sözcülüğünü yapmamış, beynine hep bunun bir kâbus olduğu düşüncesini göndermiştir.

Toplumsal cinsiyet kavramı her ne kadar kadın üzerine odaklansa da erkek kimliğine biçilen toplumsal kaftanın amaçları aynı bakışla sorgulanmaya başlar. Geleneksel erkek algısını kırma çabaları kadınlık teklifleri kadar ses getirmese de erkekle bütünleştirilen güç-iktidar kavramlarını sarsacak projeler üretilmiştir. Argüman olarak ise toplumsal cinsiyet temelli yaklaşımlar kullanılmıştır. Çünkü erkekliğin dönüşümü de yine erkeklerin ve kadınların cinsiyet eşitliğinin herkes için

³²⁰ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.258.

³²¹ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.383.

iyi olacağına inanmaları ve bu mücadeleye birlikte katılmaları ile mümkün olacaktır."³²²

Bu sebepten feminist söylem kadının sınırlarını çizerken bu yeni erkekliği de kurgulamaya başlamıştır. Kadının modern hayatta özgür kimlik edimi için yüzyıllardır devam eden ezberlerin bozulması, erkekliğin yeniden yazılarak kadına ayarlı bir toplum inşa edilmesi, söylemin ana damarlarına sızmıştır. Bu anlamda Simone de Beauvoir'ın "Kadın doğulmaz, olunur" sözü sadece kadın için değil toplumsal cinsiyetin tamamını inşasında temellendirilebilir.

2000'lerden sonra bu durum daha da belirginleşse de özellikle 90'lardan sonra kadındaki değişim erkeği de zorunlu olarak değişime yöneltmiştir. Genç kuşak erkekler babalarının katı, baskıcı tutumuna karşı bir tavır geliştirmiş, baba ile oğul arasındaki kuşak çatışması artmaya başlamıştır. Eğitim alanında ve iş hayatında kadınların erkeklerle birlikte yer almaları, toplumda yerleşik olan erkek kimliğinin sorgulanmasına zemin hazırlamıştır.

Bu gelişimlerin pratik hayattaki izdüşümlerine bakıldığında erkek kimliğinin fitrat özellikleri, kültürel öğretiler ve sosyal değişimler arasında nerede duracağına karar veremediği görülür. Aslında değişmek isteyen erkekler midir? Yoksa kadınlar mı yeni imgelerine uygun bir erkek modeli inşa etmek istemektedir? Aynı soru kadın üzerinden sorulduğunda da benzer soru işaretlerinin kalacağı ortadadır. Türk kadını üzerinden düşünüldüğünde ilk modernleşme hareketleriyle birlikte kadının bir vitrin yüzü olarak kullanıldığına göre kadın da önce dönüştürülüp sonra dönüştüğü şey üzerinden yeni taleplerde bulunmuştur. 80 sonrası toplumsal cinsiyet eşitliği taleplerinin geldiği noktaya bakıldığında cinsiyetler arası çizgilerin muğlaklaştığı bir döneme girildiği görülmektedir. Önce erkeklerin kadınlardan ayıran fitri özelliklerini törpüleyerek başlayan çalışmalar giderek giyim ve dış görünüşte ve cinsel tercihlerde de farklı noktalara gelmiştir. 1980-2000 arası romanlara belli belirsiz yansımış olan bu değişim ve dönüşümde erkek, bazı kültürel rollerini yitirmiş ya da aynı değerleri yozlaştırmış olarak karşımıza çıkar. Aileyi kuşatan, sahiplenen baba kimliğinin romanlarda izine rastlanılmaz. Babalar ya baskıcı, zorba ya da sapıktır ya da babalığın

³²² Çevrimiçi: <http://t24.com.tr/k24/yazi/erkeklik-calismalarina-neden-ihtiyacimiz-var,1628>, Erişim Tarihi 07.01.2019.

gerektirdiği sevgi ve korumadan uzaktır. Evlilikten ve onun verdiği sorumluluklardan kaçan bireysel özgürlüğüne düşkün erkekler de romanlarda bir diğer problemidir. Yüzyıllardır erkeklerin fiziksel gücün cinsellikle ilişkilendirildiği erkeklik algısının da zayıfladığı, erkeklerin de cinsel kimlikleriyle ilgili problemler yaşadıkları hatta farklı yönelimlere kaydıkları görülür.

Mevcut toplumsal hafızada erkeklerin kadın üzerindeki baskısı, ölümlere varabilen fiziksel şiddet gibi olumsuz davranışlar erkeklerin de toplumsal cinsiyet rollerine bakışını değiştirmesini zorunlu kıldığı bir gerçektir. Özellikle son yıllara kadar meydana gelen kadın cinayetlerinin, evlilik dışı ilişkilerin merkezinde erkeğin olması, çocukluktan başlayan problemlerle bir eğitimden geçildiğini de göstermektedir. Dönemin romanlarında erkek kimliğinin değişmesi gereken fiziksel şiddet sorununa toplumsal cinsiyet eşitsizliği ekseninde değinilmiştir. Bunlardan bazıları kırsal kesimi temsil ederken bazıları ise metropolde yaşayan eğitilmiş erkeklerdir. Romanlarda karşı çıkılan erkeklige has durumların sadece kırsala odaklanmaması, geleneksel kodların toplumun bütününde görüldüğüne işaret etmek içindir. Romanlardaki diğer bir nokta alternatif olarak kurgulanan erkekligin kırılğan, duygusal, cinsel istekleri farklı, apolitik, bireysel özgürlüklerinin peşinden giden bir yapı arz etmesidir. Bu özellikler romanlarda bir problem değil mevcut ataerkil yapıya açılan savaşın sembolü gösterilir. Genellikle feminist düşüncenin omurgasını oluşturduğu romanlarda geleneğin nirengi noktası olan bazı değerlerin yok sayıldığı dikkati çekmektedir. Toplumun devamlılığı için gereken rol dağılımının, fitrat özelliklerinin ve ailevi huzurun arka planda kaldığı romanlarda manevi bağlardan kopmuş yeni bir insan tipinin inşası görülmektedir.

1.3. ÖTEKİ CİNSİYET ROLLERİ VE YÖNELİMLER

Literatürde yer aldığı şekliyle, cinsel yönelimin dört ayrı formu mevcuttur: Karşı cinse olan cinsel yönelimde (heteroseksüellik), kişi karşı cinsten olan kişilere cinsel ilgi duymaktadır. Eşcinsel cinsel yönelimde (homoseksüellik), kişi kendi cinsiyetinden olan kişilere, biseksüel cinsel yönelimde kişi hem kendi cinsinden hem

de karşı cinsten olan kişilere karşı cinsel ilgi duymaktadır. Aseksüel cinsel yönelimi olan kişiler ise her iki cinsde de ilgi duyulmaz.³²³

Almancadan türetilen eşcinsellik terimi ilk kez 1868 yılında Macar Yazar Carl Maria Kertbeny tarafından kullanılmıştır. 1892 yılında Charles Gilbert Chaddock, İngilizce karşılığını bulmadan aynı durumu “Kadının kadına, erkeğin de erkeğe karşı duyduğu arzu, aşk ve cinsel istek” şeklinde tarif edilmiştir. Bu söylem özellikle 1980’lerden sonra beden politikaları kapsamında cinsiyet ve cinsellikte özgürleşmenin karşılığı olarak queer teori, LGBT (lezbiyen, gay, biseksüel, transseksüel), homofobi gibi kavramlarla sınırlarını genişletmiştir. Kavramın toplum pratiklerinde görünürlüğünün artmasıyla birlikte hemcinsel duyulan cinsel ilgi bir çeşit sapkınlık olarak görülmüş, bunun nedenleri üzerine çeşitli araştırmalar yapılmıştır. İlk olarak eşcinselliğin biyolojik ya da genetik nedenlere bağlı meydana gelen bir yaklaşım şekli olduğu iddia edilmiş, cinsel eğilimler fizyolojik yönden değerlendirmişlerdir. Toplum ve kültürün biyolojik beden üzerinde belirleyici olduğu görüşlerinin yaygınlaşmasıyla iddianın gücü zayıflamaya başlamıştır. Diğer bir yaklaşım ise eşcinsel yönelimlerin doğal olmayan bir olgu olarak adlandırılarak patolojik bir değerlendirmeye tabi tutulmasıdır. Özellikle psikiyatri ve psikolojide eşcinsel eğilimli bireyler çeşitli yöntemlerle tedavi edilmeye çalışılmıştır. Tıbbın homoseksüel tanımlamasıyla ruhsal bir bozukluk olarak ele aldığı eşcinsellik, 1935 yılında Amerikan Psikiyatri Birliği (APA) tarafından yapılan ruh hastalıkları sınıflandırmasında “patolojik cinsellikli psikopatik kişilik” şeklinde yer almıştır. 1952 yılında APA’nın oluşturduğu tanı kılavuzunda (DSM), “sosyopatik kişilik bozukluğu” kategorisinin bir alt grubu olan transvestizm, fetişizm, sadizm ve pedofili gibi seksüel sapkınlıklar bölümüne girmiştir. 1990 yılında ise Dünya Sağlık Örgütü eşcinselliği hastalık kategorisinden çıkarmıştır.³²⁴

Eşcinsel eğilimler dini, kültürel ve siyasi yaptırımlarla tarih boyunca sapkın bir durum olarak görülerek yasaklansa da bir şekilde varlığını sürdürmeye devam

³²³ Burhanettin Can, “Şeytanın Peşinde Koşan Bir Sapkınlık Hareketi Olarak Eşcinsellik-2”, (Çevrimiçi: <http://sekam.com.tr/images/resimler/B8b09190.pdf>), Erişim Tarihi: 29.04.2019.

³²⁴ İsmail Alacaoğlu, “Eşcinsellik, Eşcinselliğe Dair Yaklaşımlar ve Homofobi”, (Çevrimiçi: https://www.academia.edu/13198251/E%C5%9Ffcinsellik_E%C5%9Ffcinselli%C4%9Fe_dair_yakla%C5%9F%C4%B1mlar_ve_homofobi_y%C3%Bcksek_lisans_tezi_B%C3%B6l%C3%BCm%C3%BCm), Erişim Tarihi: 08.02.2020.

edegelmiştir. Örneğin Antik Yunan’da ergenlik dönemine kadarki süreç içerisinde olan oğlanlarla ilişki yaşamak doğal karşılanmıştır. “Paidierastia” diye tanımlanan bu arzu düşüncesi “pais” (oğlan) ve “eran” (sevilmek) kelimelerinden meydana gelmektedir.³²⁵ Dolayısıyla oğlancılık da denilen bu durum Antik Yunan’da kendilerince bir sınırlama getirilmesiyle birlikte yaşamaya devam etmiştir.

Öte yandan Tevrat ve İncil’de Sodom ve Gomorah adlı şehirlerde yaşayan insanların hemcinsleriyle ilişkilerinden dolayı utanç verici bir günah işledikleri için lanetlendikleri ve helak edildikleri anlatılmaktadır. Bu anlamda Hristiyanlık, üreme ve sağlıklı nesillerin oluşması için cinselliği kontrol altına almış, eşcinselliği büyük günahlardan sayıp bu eğilimde olanları cezalandırmıştır. Aynı şekilde Kuran’da Sodom ve Gomore şehirleri gibi Lut kavminin de bu sebepten kendilerine gönderilen peygamberi dinlemeyince Allah tarafından helak edildiği yer almaktadır.³²⁶

Eşcinselliğin bir kimlik olarak konuşulmaya başlandığı dönemler 19. Yüzyıla tekabül etse de Foucault, cinselliğe ilişkin söylemlerin Hristiyan öğretisindeki günah çıkarma ritüelleriyle başlayıp XIX. yüzyıl Avrupa’sında cinsel deneyimlerin ya da suçların kliniksel yöntemlerle ele alınması amacıyla gelişen itiraf yöntemiyle farklı boyutlara taşındığını belirtir.³²⁷ Böylece öznedeki nedensellik, öznenin bilinçdışı boyutu, öznenin bilen öteki’sindeki hakikati, kendisine ait bilmediği şeylerin kendindeki bilgisi; bütün bunlar cinsellik söylemi dâhilinde yayılma fırsatı bulmuştur.³²⁸

Bu itiraflardan en önemlisi Herculine örneğidir. Herculine, manastırda rahibe iken hemcinsleriyle olan ilişkisini itiraf etmiş, böylece şimdiye kadar gün yüzüne çıkmayan eşcinsellik durumu devlet otoritesi tarafından kabul görmüştür. Foucault’ya göre eşcinsellik hem yasaklanan hem de onaylanan karmaşık bir problem olmuştur.³²⁹ Psikanalizin kurucusu Freud “Her erkekte veya kadında karşı cinsin cinsel organlarının izleri bulunur.”³³⁰ sözüyle çocuğun ilk evresinde henüz cinsiyet

³²⁵ Alacaoğlu, **a.e.**

³²⁶ Araf, 7/80-84; Ankebut, 29/28-35; Neml, 27/54-58.

³²⁷ Foucault, **a.e.**, s.54-55.

³²⁸ Foucault, **a.e.**, s.56.

³²⁹ Butler, **Cinsiyet Belası**, s.170.

³³⁰ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.391.

söylemleriyle tanışmadığını ifade etmiştir. Cinselliğin oidipus öncesi dönemde ensest yasağıyla birlikte geliştiğini, bu dönemdeki dengesiz durumların ileride eşcinsel eğilimlere zemin hazırladığını belirtmiştir.

Eşcinselliğin bir sapkınlık ve hastalık sınıflandırmasından çıkarılıp bireysel tercih ya da cinsel edim olarak söyleme dökülmesi 1980 sonrası rahatlık kazanır. Özellikle heteroseksüel anlayışın cinsellekle ilgili konularda eşitlikçi bir tutuma sahip olmadığı için kadın ve erkek dışındaki cinsel yönelimlerin bir kimlik olarak toplum bünyesinde tanınmasına direnç gösterdiği sorgulamanın temelini oluşturur.

Merkeze cinselliğin oturduğu feminist söylemler daha da genişleyerek bu sefer kadın ve erkeği de içine alarak cinselliğin bedenine arzularına ket vurmadan yaşanabilmesinin yollarını ararlar. Bu anlamda eşcinselliği biyolojik ya da fizyolojik bir durum ya da patolojik bir vaka değil kişinin cinsel edimlerini gerçekleştirdiği bir tercih olarak görmeye başlamışlardır. 1980 sonrası feminist kuramcılardan Judith Butler, Simon De Beauvoir'ın ortaya koyduğu cinselliğin toplumsal cinsiyeti yapılandıran bir kavram olduğu yaklaşımını yeniden ele alarak cinselliğin, toplumsal cinsiyetin bedene müdahalesi sonucunda bastırıldığını belirtir. Butler, her çocuğun cinsellekle ilgili ifade olanaklarıyla doğduğunu belirtir. Fakat toplumsal dil, çocuğu belirli bir cinsiyetin içinde kategorileştirir ve diğer oluşacak hazları ve istekleri bastırır. Bu sebepten cinsellik bedene takılmış bir maske işlevi görür.³³¹ Dolayısıyla toplumsal söylem, cinselliği hem içeriden sınırlayan hem de onu yeniden üreten bir güce sahiptir. Bu sebepten cinselliğin bütün yönleriyle açığa çıkarılarak kadınlık ve erkekliğin farklı bedenlerde de görünür kılınmasının mümkün olabileceğini ifade etmiştir.³³²

Bütün bu gelişmelerin attığı ilk tohumlarla eşcinsellik, cinsiyetin görünür varlığı ve kimliğin bedensel edimlerin tekrarıyla oluşan doğal bir parçası gibi görünmeye başlamıştır. Bugün de tanınırlıkları ve kabulleri artarak devam eden queer teori ve LGBT bireylerinin görüşleri aynı temeller üzerine inşa edilmiştir. Butler'ın cinsiyetin performatif bir yapıya sahip olduğu fikrinin destekleyicisi olarak cinsellik ve cinsiyetin değişmeye ve yeniden biçimlendirmeye açık bir etkinlik olarak yaşam

³³¹ Lacan'ın kadın için kullandığı maske kavramı, kadının erkek karşısındaki eksiklik duygusunu kapatmak için başvurduğu bir yöntemdir.

³³² Butler, **Cinsiyet Belası**.

bulacağını ileri süren queer kuramcılara göre her cinsiyet ve cinsellik türü kendi içinde makul ve anlaşılır sayılmalıdır. Çünkü erkek ve kadın cinsiyetleri biyolojik bir gerçekliğe işaret etmez. Cinsellik çok biçimli olarak şekillenir. Bunun için cinsiyetlerin temelindeki keyfilik ve boşluk içerisinde yeni, özgür cinsiyet deneyimlerini yaşamak ve cinsiyete ilişkin konumların belirsizleşmesini sağlamak gerekir.³³³

Türk toplumunda feminizm merkezli kadın hareketlerinin bir uzantısı olarak farklı toplumsal cinsiyetin heteroseksüel yapının dayatmasının dışına çıkarılarak çeşitlenebileceği fikirleri gündeme gelmeye başlar. 1990'lerden itibaren LGBTT topluluklarının aktivasyonlarına Sokak dergisi ev sahipliği yapar. Dergide feminizm, ekoloji, antimilitarizm, sosyalizm ve LGBTT sorunlarını yazılmaya başlanır. Ardından 1993'te İstanbul merkezli Lambdaistanbul ve 1994'te Ankara merkezli Kaos GL ile örgütlenme aşamasına giren LGBT üyeleri toplumsal baskı ve medyanın olumsuz tutumu sebebiyle uzun süre toplantılarını gizliden yürütürler. Toplantılara katılanlar eşcinsel deneyimlerini paylaşarak eşcinsel bir kimlik tanımlaması yoluna girerler. Kendilerini bu dönemde hasta ya da günahkâr gören LGBTT'liler kırılmalı, içe kapanık bir durum arz ederler. Toplantıların ana amacı bu sebepten LGBTT bireylerini olumsuzlanan kimliklerinin sahiplenmeleri ve bu kimliğe şekil vermeleri olmuştur.³³⁴ Dolayısıyla 1980-2000 arası LGBTT bireylerinin kendi kimlik inşasını tanımlama kapsamına girer. 2000'lerle beraber gruptaki eşcinsel bireylerin çeşitlenerek feminist politikaların da desteğiyle gay ve lezbiyenlerin birlikte katıldıkları faaliyetler yapılır.

1980 sonrası romanlarda toplumun kadına veya erkeğe biçtiği rollerin dışında özgürlük adına çıkılan bu yolculukta sapılan yollardan biri de cinsellik tanımlaması olmuştur. Kendini cinsiyet üzerinden sorgulama, verilenden keşfedilene doğru yaşanan karmaşa ve onun yarattığı boşluk, kadın ve erkek ilişkilerinde farklı problemleri doğurur. Kişinin cinselliğini algılamasını, bunun üzerinden karşı cinse geliştirdiği tavır ve davranışları da şekillendirmektedir. Genellikle çocukluk

³³³ Özgür Taburoğlu, "Queer Kuramı: Yapılaşmamış Kimlikler, Keyfi Cinsiyetler", **Doğu Batı**, 16(64), Toplumsal Cinsiyet II, Mart-Nisan 2013, s.113.

³³⁴ Erdal Partog, "Queer Teorisi Bağlamında Türkiye'de LGBTT Mücadelesinin Siyasi Çizgisi", Hazırlayan: Cüneyt Çakırlar, Serkan. Delice, **Cinsellik Muamması, Türkiye'de Queer Kültür ve Muhalefet**, 1. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s.170-171.

döneminden itibaren gelişmeye başlayan cinsel kimlik, toplumun erkek ve kadına biçtiği roller doğrultusunda ilerlemektedir. Fakat bu dönemlerde toplumsal baskı, anne ve baba ilişkilerinde doğru rol model olamama gibi faktörler bireyselleşmenin tam olarak gerçekleşmemesine ve cinsiyet oluşumunda farklı yönelimlere sebebiyet vermektedir. Kendini tam olarak tanımayan bireyler yetişkinlik dönemlerinde erkek ya da kadın olarak cinsel kimlikleri ile sorunlar yaşamaya başlarlar. Kendi cinsiyetiyle barışık olmayan, cinsiyetinin gerektirdiği yaşam şeklini toplumsal bir dayatma olarak algılayan ve arayışa giren bireyler olarak yaşamaya başlarlar bunlar. Cinsiyet ve cinsel kimliğin bir özgürlük problemi olarak sorunsallaştırılması da tam bu noktada devreye girmektedir.

22 Aralık 1977 – Ankara. Eşcinsellerin tarihi de yeni yazılmaya başlıyor. Yeni yeni... Omuzlarına yüklenen bütün suçların, yazıkların, ayıpların ötekilerce eşitçe paylaşılması gerektiğini göstererek işe başlamak, eşcinsellere düşer. Birçok yazar söyledi, kadın kendine kendi gözleriyle değil erkeklerin kurup yakıştırdığı imgelerin gerektirdiği bakışla bakıyor diye... Eşcinsel de kendinden olmayanın, kendi gibi olmayanın bakışını kendi gözünden silip atmadıkça, kendine kendi gözüyle bakmadıkça kurtulmak şöyle dursun, kendini tanıyamayacak bile...³³⁵

1980'ler edebiyatında eşcinselliği kişisel bir tercih olarak kimlik edinen Bilge Karasu, günlüklerinde eşcinselliğin toplum tarafından da kabul görmesi için bir hayli uğraş vermiştir. Bu anlamda dönemin yazınında eşcinsel temaların işlenmesinin öncüsü saymak yerinde olacaktır. Bunun yanında hikâye ve romanlarında erkeğin erkeğe duyduğu yakınlık, sevgi şeklinde yer alan eşcinsel eğilimler bir kimlik problemi olarak açık seçik verilmez. Daha çok tanımlanamayan, belirsiz ve garip, modernist edebiyatın kurgusallığı içinde karmaşıklaşan bir durum olur. **Kılavuz**'da Uğur adlı bir gencin bir tatil kasabasında korku, ürperti gibi esrarengiz öğelerle geçirdiği on beş günün öyküsü kurgulanırken anlatının alt katmanında kişiler arası ilişkilerin alışılmışın dışında ilerlediği sezdirilir. Uğur, bir gün gazetede yaşlı bir adama refakatçi arandığını bildiren bir ilana rastlar. İlane başvurur ve işe alınır. Sonrasında ilanı veren Yılmaz Bey, yaşlı adam Mümtaz Bey ve taksi şoförü İhsan devreye girer. Burada Uğur ile İhsan arasındaki arkadaşlık ilişkisinin ve sevginin boyutları eşcinsel yönelimleri

³³⁵ Çevrimiçi: <https://gaiadergi.com/escinsel-gunlugunden-bilge-karasu/>, Erişim Tarihi 08.02.2020.

çağrıştırmaktadır. İlk olarak bir banyo sahnesi çıkar karşımıza. Uğur'un işe başladığı Mümtaz Bey'in evinde İhsan'ı duş için banyoya çıkarması ve sonrasında karşılaşılan manzara dikkati çeker:

Soyundum, mayomu giydim. İhsan'ın sesi geldi. "Bu musluğu bilemedim ağabi... Sana zahmet..." Duşun altında çıplak bekliyordu... Ama beni şaşırta çıplaklığı değil, daha doğrusu, çıplaklığına ilişkin davranıştıydı... Çıplaklığından sıkılmıyordu... "Sen de gel diyeceğim ama burası pek dar." dedi suyun altından...³³⁶

Bu şekilde devam eden sahnede Uğur musluğu açmaya çalışırken baştan aşağı ıslanır. Ardından önce İhsan duş alır, sonra Uğur ve odada birlikte giyinirler. İkinci yaklaşma bir tiyatro dönüşü iki arkadaşın yolda bir ağacın altına oturup kitap okumaları sırasında gerçekleşir: "O an birbirimize ne kadar yakındık! Küçük evdeki gibi... Üstelik yolun başında değil, çok, çok ötelede..."³³⁷

Romanın diğer bölümlerinde de Uğur ile İhsan'ın belli belirsiz yakınlaşmaları sezdirilir. Burada Bilge Karasu, bir sorunsal olarak eşcinselliği anlatının temeline oturtmamış gibi görünse de iki arkadaş arasındaki sevinin başka bir boyutta olabileceğine satır aralarında vurgu yapar. Bu durum bir eşcinsel eğilimleri normalleştirme çabaları olarak da okunabilir.

"Özgürlük, insanın kendi kafasındaki yasaklar ve kalıplarından kurtulmasıyla başlar."³³⁸ sözleri 1980'lerin cinsel kimliğin edimlerinde kilit noktası olmuştur. **Yeni Yalan Zamanlar 1**'de Nedim ile Metin arasında başlayan çok yakın arkadaşlık, daha çok Nedim'in Metin'e duyduğu hayranlık ve yer yer de eleştirel bakışı zamanla boyut değiştirir. Nedim'in var olan ilişkilerinden aradığını bulamaması, dış dünyaya karşı kendini yeterince ifade edememesi ve Metin'e duyduğu hayranlık daha sonra cinsel yaklaşmayla başka bir yere taşınır. Romanda da verilmek istenen modernleştikçe ve gelenekten uzaklaştıkça özgürleşme probleminin arttığı ve yeni dünyanın kendine uygun yeni kimlikler inşa ettiğidir. Artık bireysel kimliğin en önemli yapı taşı cinselliktir. Ve cinsel yaşam insanın en ayrıcalıklı alanıdır. Toplumun koyduğu kurallar ise cinsel kimliğin oluşmasında bir engeldir. İnsan gerçek manada

³³⁶ Bilge Karasu, **Kılavuz**, 9. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2016, s.29.

³³⁷ Karasu, **a.e.**, s.63.

³³⁸ Aral, **Yeni Yalan Zamanlar**, s.194.

özgürleşebilmek için toplumsal baskılardan kurtulmalı bu ayrıcalıklı alana yer açmalıdır:

Bedeninin istek ve olanaklarını tanımalı ve onları kullanmalısın. Ayıp değil bu! Cinsellikten zevk alabilmek için genel geçer kuralların dışına çıkmak, kuralları çiğnemek gereklidir...³³⁹

Yeni Yalan Zamanlar 1'de Metin ile Nedim arasında geçen cinsel yakınlaşma sonrasında Metin'in söylediği bu sözler kendini özgürce ifade eden yeni bir cinsel kimlik arayışlarının oluştuğunun işaretidir.

Cinsel kimlik tercihini postmodern bir kurgu içinde ele alan **Pinhan** romanında, Pinhan adındaki doğuştan çift cinsiyetli bir çocuğun tekkeye yolu düştükten sonra iç dünyasında yaşadığı cinsel kimlik sorunları, tasavvuftaki seyrisüluk yolculuğu üzerinden irdelenir. Pinhan, gündüzleri unuttuğu ama geceleri kendiyile baş başa kaldığında içini kemiren bu sorununu çözmek için şeyhinin desturuyla tekkeden ayrılır. Bu yolculuk sonunda bedenindeki zıtlıkların farkına varıp onlarla yüzleşir ve seyrisülukunu güzel bir kız olarak tamamlar. Vaka zamanını Osmanlı'nın son dönemleri gibi işlendiği ve baştan sona tasavvufi ıstılahların kullanıldığı roman ilk bakışta bize bir dizi tasavvufi öğretiler imajı çizse de Pinhan'ın şahsında sızdırılan örtük iletinin romanın yazıldığı dönemlerin en çok tartışılan kavramı olan toplumsal cinsiyet olduğu görülecektir:

... o gündüzleri arkadaşlarına parmak ısırtacak kadar vurdumduymaz; geceleriye yavrusunu yitirmiş ceylan gibi yaralı ve mahzundu. Gece çökünce beş kardeş birbirlerine sokularak yattıkları yer yatağında, karanlığı fırsat, yalnızlığı kılıf bilen hüznün, arz-ı endam ediverirdi. (...) Çocuğun hesaplaşması sona erdiğinde, bir umutla ellerini vücudunda gezdirir; ama her seferinde bu karabasanın bir hakikat olduğunu görerek yattığı yerde tortop olur, kendi içine kıvrılırdı. O vakit, toprağın yarılmasını, doğduğu günden bu yana kendisine musallat olan bu ikibaşlı illetle beraber yerin dibine geçip yok olmayı ne çok isterdi.³⁴⁰

Bir söyleşisinde eşcinsellik konusunda Türkiye'nin önyargılı ve korkak olduğunu ifade eden Elif Şafak, kadınlığın ve erkekliğin doğal olmadığını, tamamen kültürel kodlamalarla kuşatıldığını ekler. Oysa bir kadın aynaya baktığı zaman kendinde erkek, erkek de kadına ait izlere rastlayabilir. Fakat toplumsal kabuller

³³⁹ Aral, **Yeni Yalan Zamanlar**, s.203.

³⁴⁰ Elif Şafak, **Pinhan**, 11. Baskı, İstanbul, Doğan Kitap, 2009, s.12-13.

tarafından o zaman kadını erkek Fatma, erkeği kız Ali sıfatıyla damgalanmaya maruz kalırlar.³⁴¹

Pinhan'ın Dürri Baba'nın mavi gözlerinin içinde kaybolması, onlardan etkilenmesi onun kadın tarafını, Dulhani'nin gözü pekliği, neşesi, hayata ve ölüme olan derin iptilası erkek tarafını etkilemektedir.³⁴² Romanın diğer kahramanlarından Deryakeş'in Yorgaki'ye meyletmesi, Yorgaki'nin de zamanla ona karşılık vermesi,³⁴³ diğer taraftan Hokkagülü İfakat'in Kaymaktabağı Rana'ya olan düşkünlüğü³⁴⁴ gibi durumlar, cinsel kimliklerin toplumsal kabulün dışındaki tekliflerini göstermektedir. Pinhan'ın da tekkeden ayrılışındaki ana etmen kendini bulma, gönlü nereye akarsa ona doğru yürümektir. Nihayetinde Pinhan bu yolculukta Dürri Baba'nın tekkeden ayrılırken kendisine verdiği inciye kaybetmesi ve onun peşine düşmesi esnasında tanıştığı Karanfil Yorgaki'den etkilenir. "Ben, dedi Pinhan "ben ikibaşlıyım. Bu âleme geldim geleli böyleyim." der ve ona herkesten sakladığı sırrını anlatır. Bunun üzerine Yorgaki'ye Pinhan arasında bir yakınlaşma cereyan eder.³⁴⁵

Pinhan'ın cinsel kimlik arayışına paralel olarak Akrep Arif / Nakş-ı Nigâr mahallesinin isim problemi yer alır. Bu problemin anahtarının da Pinhan'da olduğu tespit edilir. Pinhan'ın kimlik seçimi mahallenin de kendi kimliğine kavuşmasını sağlayacaktır. Pinhan bu yardım talebini kabulümdür diyerek kabul eder ve vücudun şehrine girmeye razı olur. Bu sürecin sonucunda Pinhan kızıl saçlı bir kadın olarak kimliğini bulur.

Şafak, Pinhan'ın içinde bulunduğu kimlik bunalımının çıkış noktasını toplum tarafından ötekileşmekten korktuğu için gizlenmeyi tercih eden cinsiyet problemine tasavvufun birleştirici sâiklerini referans yapmıştır. Bireyin varoluş problemlerine tasavvufi çözümler getirme amacıdır bir anlamda. Burada Pinhan'ın iki başlılığının farkına vardığı, kendi içine eğildiği ana mekân tekkedir. Tekkedeki dervişlerin hepsinin bir hikâyesi olması, Pinhan'ın da kendi hikâyesini yazmak, içindeki iki

³⁴¹ Çevrimiçi: <http://www.elifsafak.us/roportajlar.asp?islem=roportaj&id=198>, Erişim Tarihi 21.01.2019.

³⁴² Şafak, **a.e.**, s.33.

³⁴³ Şafak, **a.e.**, s.164-165.

³⁴⁴ Şafak, **a.e.**, s.201.

³⁴⁵ Şafak, **a.e.**, s.169.

başlılığı teke indirmek, bir anlamda kesretten vahdete ermek amacıyla tekkeden ayrılması da seyrisüluk yolculuğu olarak okunabilir. Fakat Elif Şafak'ın akademik çalışmalarında ve söyleşilerinde toplumsal cinsiyet rollerinin dağılımı, kadınlık ve erkekliğin, özellikle eşcinselliğin Türk toplumda ötekileştirilen ve ön kabullerin dışına çıkmayan kavramlar olduğu gibi konuları dile getirdiği dikkate alındığında, Pinhan karakterinin zeminine döşenen tasavvuf katmanının verilmek istenen mesaj için bir malzeme teşkil ettiği görülecektir.

1980 sonrası romanlarda bazen üstü kapalı, bazen de bütün çıplaklığıyla anlatılan konulardan biri de cinsel yönelimlerin kişide oluşturduğu kimlik problemleridir. İleriki yıllarda yaşanan farklı cinsel eğilimlerin en önemli sebebi, çocuklukta aile ve yakın çevre ile yaşanan ve derin izler bırakan bazı tecrübeler olarak gösterilir. Bunlar arasında en sık rastlanan “ensest ilişkiler” ve “cinsel istismarlar” cinsel kimliğini bulma zamanlarında kendi cinsine karşı soğukluk ya da her iki cinsiyete karşı eğilim ya da histerilik gibi durumlarla karşı karşıya kalınabilir. Feminist söylem cinsel kimliklerin bir tercih ve özgürlük alanı meselesi olduğunu savunsa da cinsel kimliklerin kişide yarattığı bu karmaşık ruh hali hem bireysel hem de toplumsal bir problem olur çoğu zaman. **Cahide** romanının başkarakteri Cahide, babasız dünyaya gelmiş ve annesinin mecburen yaptığı bir evlilik sonrasında üvey babasından uzun yıllar taciz görmüştür. Bu travmatik durum ileride evlilik hayatında bağlanma, çocuk istememe gibi sorunlara yol açtığı gibi cinsel kimliğinde de problemler oluşturur. Uzun yıllar sıkıntı yaşadktan sonra mutlu bir evlilik yapan Cahide, çocukluğundaki travmatik durumlardan dolayı önce bebek sahibi olmayı istemez, ardından önüne geçemediği cinsel isteklerle mücadele edememeye başlar. Önce eve gelen marangozla cinsel ilişki yaşayan Cahide, daha sonra yine kocası tarafından başka bir kadın için terk edilen komşusu ve yakın arkadaşı Nihal ile cinsel yakınlaşma yaşar:

Sevgi, sıcaklık, lezzet, içtenlik, birliktelik, dostluk ve bilmediği birçok şey vardı o bedende. İhtiyacı vardı ona."³⁴⁶ "Cahide iliklerine bir yenisini daha eklemişti. Nihal'i... Bunu adı neydi? Sevgiydi, dostluktu, aşktı, her şeydi... Bu duygularla özgürce seviyorlardı birbirlerinin bedenlerini." Mutluydu iki kadın.³⁴⁷

³⁴⁶ Aysel Özdemir, **Cahide**, Pegasus Ajans, İstanbul, 1998, s.91.

³⁴⁷ Özdemir, **a.e.**, s.106.

Durumun tersinden komşusu Nihal de aldatılmış, terk edilmiş, karşı cinsten aradığını bulamamış bir kadın olarak kendi cinsinle yakınlığı giderek beden ilişkisine geçer:

Cahide için her şeyi yapardı. Yeter ki sevgisini, yakınlığını esirgemesindi. Dakikalar uzadı... Onun sıcaklığıyla, bir anda yeryüzünden kanatlanıp uçtu yıldızlara, okyanusları geçti. Bilmediği tanımadığı insanlara binlerce çiçek verdi... Dudaklarında Cahide'nin sıcaklığı...³⁴⁸

Cahide'nin yaşadığı cinsel kimlik sorunu bir tercih değil travmatik bir kişilik problemidir. Nitekim onun biseksüel eğilimlerinin olması evliliğinde yaşadığı boşluk değil çocukluğundaki tecrübelerle kendi cinsiyetini bulamamış olmasından dolayıdır:

Ama şimdi kimdi ki zaten? Celal'in bahar kokulu saçlısı mı, Bahar'ın annesi mi? Nihal'in sevgilisi mi? Ömer'in Şevket'in Murat'ın Levent'in marangozun... Onun bunun sevgilisi mi?³⁴⁹

Kumral Ada Mavi Tuna romanında kurgunun bir bölümünde eşcinsel eğilimlerin bir tercih mi yoksa doğuştan gelen bir özellik mi olduğuna cevap aranır. Tuna'nın çocukluk aşkı Ada'nın bir zamanlar kendisinin de sevgilisi olan Aliye ile kısa bir beraberlik yaşadığını öğrenmesi üzerine irdelenen eşcinsellik konusuna bir tercih meselesi olarak bakılır. Ada'nın şair kimliğiyle romanda yer alan dayısı Doğan Gökay³⁵⁰'ın ağzından cinsellik ve eşcinsellik ile şu yorumlar yapılır:

İnsan ya eşcinsel eğilimlerle doğar ki şimdi modern tekniklerle bu tezi destekliyorlar ya da eşcinsel doğmaz. Sonradan seçilerek, şuurlu olarak cinsel tercihlerle belki oynanabilir. Yani bir vakitler feministler arasında moda olduğu üzere erkeklere reaksiyon olarak lezbiyen yaşamak gibi... Ama o kadar. Tabiat sonunda galip gelir ve herkes kendi doğal cinsel çekim cinsiyetine yönelir.³⁵¹

Romanda Ada'nın Aliye ile yaşadığı deneyim Ada için istem dışı gelişen bir olaydır. Ada, o deneyimin hemen ardından eşcinsel eğilimlerinin olmadığını fark eder. Fakat sağlıklı bir cinsel kimlik oluşumunun örneği olarak Aliye gösterilir. Cahide romanında olduğu gibi Aliye'nin de çocukluğunda babasının cinsel istismarına

³⁴⁸ Özdemir, **a.e.**, s.91.

³⁴⁹ Özdemir, **a.e.**, s.135.

³⁵⁰ Romanda anlatılan ailenin yani Süreyya Mercan'ın Sadri Alışık, eşi Pervin Gökay'ın Çolpan İlhan, dayı rolündeki Doğan Gökay'ın Attila İlhan olduğuna dair görüşler vardır. Romandaki ailenin hayat hikâyelerine bakıldığında anlatılanlar bu görüşleri desteklemektedir.

³⁵¹ Uzun, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.404.

uğraması, ailenin yedinci kızı olarak dünyaya gelişi, annesinin bunları bile bile olanlara göz yumuşu hatta ablasının düşük yaptığı bebeğin babasına ait olduğunu bile saklaması gibi yaşadığı acı tecrübeler³⁵² Aliye'nin ileriki hayatının her yönüne bu ezilmişlik ve dışlanmışlık duygusunu aksettirmiştir. Aliye, hayattan ve çocukluğu mutlu geçen insanlardan intikam almak için bir hayat kurmuştur. Cinsel kimliği bir tercih değil çocukken sahip olamadıklarının acısını çıkarırcasına hunharca yaşadıklarından ibarettir. Burada kimlik problemi yaşayan kişi Ada değil Aliye olarak verilir. Ve yine feminist teorinin savlarını destekler. İşin altında yatan yine çocuklukta tanışılan ilk erkek yani babanın cinsel tahakkümü ve ilk gördüğü kadın olan annenin duruma seyirci kalmasıdır. Dolayısıyla ne anneyi ne babayı örnek alan çocuk büyüyünce çocukken yaşadığı ezilmişliği bastırmak için para ve cinsellik üzerinden kendi hâkimiyetini kurmaya çalışır.

Kadın ve erkekte ayrı ayrı masaya yatırılan kişinin cinsel kimliğini bulamaması, bu sebepten ya uzaklaşması ya da farklı eğilimler kazanması Freudçu bir yaklaşım olan Oidipus kompleksiyle açıklanır. **Köleler ve Tutkular**'ın kadın kahramanı olan Emel, lezbiyen eğilimleri olan biridir ve Gülin'le arkadaşlıkları bu anlamda bir yakınlığa dönüşür. Görünüşte oldukça özgür tavırlar çizen Emel'in ailesinden uzakta yalnız yaşamasının altında çocukluk travmaları olduğu öğrenilir. Romandaki hemen bütün karakterler yaşadıkları cinsel bunalımların sebeplerinin farkındadırlar. Emel de bir gün Gülin'e babasıyla yaşadığı enest ilişkileri itiraf eder. "Benim sevdiğim ve sevebileceğim tek erkek o"³⁵³ diyerek mevcut cinsel eğilimlerinin bir açıklamasını yapar.

Köleler ve Tutkular romanında kurguya dahil olan hemen her karakter farklı şekillerde cinsel kimlik karmaşası yaşar. Gülin'in ilk kocası ve sonraki sevgilisi eşcinseldir. En yakın arkadaşı Emel ise lezbiyendir. Gülin, yaşadığı tecrübelerle cinsel kimliğini kaybetmiş bir kadın olarak çizilir. Cinsel kimliklerin önünde en büyük engel ise özgürleşememe sorunu olarak verilir. Toplum baskısı, din baskısı, anne-baba bağımlılığı cinsel tutku olarak dışa vurur. "Tutku diye nitelendirebileceğimiz yoğun evlat sevgisinin arkasında da çok kez cinsel doyumsuzluklar kendini gösterir. İnceste

³⁵² Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.438-439.

³⁵³ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.206.

ilişkinin kaynağında da bu vardır. Ana ya da baba sevgisinin tutkuya dönüştüğü durumlarda, günah korkusunu bile hiçe sayacak yoğunlukta bir cinsellik işareti görmemiz mümkündür.”³⁵⁴ Romandan alınan bu cümlelerle farklı cinsel yönelimlerin nedenleri bilimsel bir bakışla ele alınır. Kadın ve erkekte ayrı ayrı masaya yatırılan kişinin cinsel kimliğini bulamaması, bu sebepten ya uzaklaşması ya da farklı eğilimler kazanması Freudçu bir yaklaşım olan Oidipus kompleksiyle açıklanır.

İki yakın arkadaş olan Gülin ile Emel aynı zamanda cinsel yakınlaşma da yaşamaktadır. İkisinin de dış görünüşü itibariyle feminen bir imaj çizmemesi dikkati çeker. Emel saçları kısacık kesilmiş, gür ve biraz çıkık kaşları, solgun yüzünü kapatmak için sürdüğü koyu mora yakın rujuyla kadınsı özelliklere sahip değildir. Gülin ise üzerine sürekli giydiği siyah elbise ve siyah hırkası, makyajsız yüzü, belli belirsiz sürdüğü rujuyla oldukça bakımsız bir kadın görünümündedir. ³⁵⁵ Emel, cinsel kimliğiyle ilgili yaptığı tercihi bir özgürlük mücadelesi, erkek otoritesine bir başkaldırı olarak tanımlar:

“Bir küçük et parçası yüzünden dünyaya egemen olma hakkını kendilerinde bulmalarına dayanamıyorum.”³⁵⁶ şeklindeki erkek düşmanlığı çıkışının tezahürü lezbiyenlik olur. Fakat bu başkaldırının altında gizli bir baba tutsaklığı yatmaktadır. Emel’in çocukluk döneminde babasıyla yaşadığı ensest yakınlaşmalar onu babasına âşık bir kız çocuğu haline getirmiş, yetişkinlik döneminde de karşı cinse düşmanlık şeklinde yansımaları bulmuştur. “Benim sevdiğim, sevebileceğim tek erkek o..”³⁵⁷ cümlesi cinsel eğilimlerinin altında yatan sebebi açıklamaktadır. Romanda Emel, Gülin ve hoca arasında geçen diyaloglarda Freud’un kuramından yola çıkılarak farklı ensest eğilimler de cesurca ele alınır:

-Gerçi genellikle kızlar babalarını severler ama...

-Benimki çok daha farklı... Belki Gülin anlatmıştır size. (...) Onunla ikimiz iki âşık gibiyizdir. Ama bu benim bir başkasını sevmeme neden oluşturmaz...(...) Bakın babamın bana âşık olduğunu biliyorum. Ama şimdiye kadar fiziksel olarak herhangi bir girişimde bulunmadı. Öyle bir şey olsa, belki de öldürürdüm onu. Belki de kendimi ona verirdim. Ve böylece beni

³⁵⁴ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.295.

³⁵⁵ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.197.

³⁵⁶ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.198.

³⁵⁷ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.206.

her gün yaşam bataklığının dibine sürükleyen daha vahim komplekslerimden kurtulurdum.³⁵⁸

Biseksüel ya da eşcinsel eğilimler her zaman bilinçli bir tercih olarak yaşanan tecrübeler değildir. Cinsel kimlik arayışlarında bazen bir çıkış yolu olabildiği gibi bazen de arama eyleminin kendisi olur. Gülin'in biseksüel tavırlarının altında yatan neden de cinsel kimlik arayışıdır. Emel'le olan yakınlaşmalarında Emel'in tercihi belirgin olmasına rağmen Gülin zaman zaman bu yakınlıktan sıkılmakta, aradığı cinselliği karşı cinste de bulmaya çalışmaktadır. Bir gün bir duygu patlaması sırasında söyledikleri onun cinsel anlamda yarım kalmışlığının nasıl bir krize yola açtığını gösterir:

Tanıdığım bütün erkekler beni anlamak istemedi. Kimseden şefkat görmedim. Açık açık anlattım her şeyi ona. Ben lezbiyen değilim. Sadece başımı omzuma dayayabileceğim birine ihtiyacım vardı. (...) Emel bir canavardır. Hem en iyi dostum hem de sevgilim işte! Ama mizacındaki gelgitlerden sıkıldım artık. Emel'in ısrarla istediği gibi birlikte oturma önerisine evet diyecek olsam, hemen Cihangir'deki babasının armağanı deniz gören dairesine taşınabilirim. (...) Bir süre beni el üstünde tutacağı kuşkusuz. Ama biliyorum, çok uzun sürmeyecek bu, ikimiz de o kadar nefret ettiğim karı koca yaşamının, bir başka bağlamda, çürümüş, kokuşmuş, yapışkan bataklığına saplanıp kalacağız.³⁵⁹

Görülüyor ki Gülin'in yaşadığı çıkmaz genel geçer cinsel kimlik tanımlamalarının dışındadır. Cinsel kimlik bireyin kendi bedenini ve benliğini belirli bir cinsiyet içinde algılaması, kabullenmesi, tutum ve davranışlarında benimsediği cinsiyetle uyumlu bir şekilde yaşayabilmesi olduğuna göre Gülin ne karşı cinsle ne de biseksüel eğilimleriyle kendi kadınlığını dolayısıyla cinselliğini oluşturabilmiştir. Kendi bedeninde hissettiği bir erkeksilik olmamasına hatta zaman zaman fiziksel özelliklerini beğenmesine, karşı cinsin kendi bedenini beğenmesinden duyduğu hoşnutluğa rağmen Emel'in yaklaşmasına karşı koyamaması fakat bir yandan da bundan rahatsızlık duyması, onun aseksüel bir görünüm arz etmesine neden olur

Toplumsal cinsiyet tartışmalarıyla gündeme oturan kadınlık ve erkeklik oluşumları, cinsiyetlerin toplum tarafından değil bireyin özgür iradesiyle inşa edilen süreçler olduğuna odaklanırken önu alınamaz bir iç savaşı da hazırlamıştır. Buna göre cinsiyet kimliği, sadece karşı cinsler arasındaki etkileşimle değil hemcinslerin de aynı

³⁵⁸ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.316.

³⁵⁹ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.338.

çekim gücünü duyabilmekle de oluşabilmektedir. Foucault'nun cinselliği cinsiyetten ayırması, Butler'ın toplumsal cinsiyetin performatif bir yapı olduğu fikrini ortaya koyması, diğer feminist düşünürlerin toplumsal düzeni idame ettiren heteronormatif düzenlemelerin tümüne karşı çıkması gibi atılan adımlar eşcinsel eğilimlere olan ilgiyi arttırmıştır.

Eşcinsellerin en büyük sorunu sosyal yapı tarafından kabullenilmemektir. Dergiler, sivil toplum kuruluşları, romanlar gibi yayın organlarının ev sahipliğinde, toplum tarafından dışlandıklarını belirten LGBT bireyleri, özgürlük kavramını bir çıkış noktası olarak sunarak cinsiyetle cinselliğin farklı şeyler olduğu gerekçesiyle kendilerinin de cinsel tercihleriyle bir kimlik olarak tanınmalarını amaçlamışlardır. Bunu yaparken psikanalizin eşcinselliğe yaklaşımıyla deneysel tarzda romanlar yazılmış, eşcinselliğin bu anlamda toplumsal ve ailevi baskılardan, çocukluk travmalarından kaynaklanan zorunlu bir tercih olabileceği çıkarımı yapılarak toplumsal dışlanma olarak tezahür eden homofobik yaklaşımlara cevap aranmıştır. Bununla beraber eşcinselliğin bir hastalık olmadığı, cinsiyetin bedenlere hapsolmeden cinselliği özgürce yaşamalarına dair bir tercih olabileceğine teklifler yapılmıştır.

Türk toplumunda eşcinselliğin meşrulaştırılmasına dini ve kültürel arka planın bir gereği olarak izin verilmemiştir. Cinsiyetin heteroseksüel bir anlayışla inşa edildiğini söyleyen feminist düşünce geleneğin referanslarına uymaz. İslam dininde cinsel kimlik bir tercih değil bir fitrattır. Kadın ve erkeğin birbirini tamamlamaları ve toplum düzeninin refahı için bir uyum içinde yaşamaları gerekmektedir. Bu sebepten kadın ve erkeğin farklı cinsel yönelimlere kayması bu düzeni bozacak, fitrata aykırı hareket etmek nesillerin sağlığını tehdit altına alacak ve kimlik bunalımlarına yol açacaktır.

Bedenin kendini cinsellik bağlamında yeni bir tanımlama alanı olarak kabul edilen eşcinsellik, özellikle Batı'da yaygınlaşan ve tüm dünyada giderek kendini kabul ettirerek normalleştirme sürecini tamamlamak üzeredir. 6 Haziran 2015'te ABD eşcinsel evliliği ülke genelinde anayasal bir hak olarak tanımıştır. Bugün de devam eden süreçte eşcinsellerin kendilerine yer açma, eşcinsel evlilikler yaparak çocuk sahibi olma, kamusal alanda daha fazla yer alma talepleri devam etmektedir. Cinsiyetler arası geçiş ve değişkenlik her geçen gün artmaktadır. 1980-2000 arası

gerek medyada gerek çeşitli yayın organlarında kimlik taleplerinde bulunan eşcinseller romanlar aracılığıyla da problemleri ve tanınırlıkları açısından ele alınmıştır. Romanların alt metinlerine bakıldığında ise bir özgürleşme ya da psikanalitik yansıma olarak bir kimlik inşası görünümü veren eşcinsel yönelimde olan karakterlerin kendileriyle ve toplumla bağ kuramamış, aile bağlarından kopuk, dağınık bir yapı arz etmektedirler.

İKİNCİ BÖLÜM

2. SOSYAL HAYAT VE KİMLİK

Sosyal hayat, kültürel pratikler ve ortak kabullerle şekillenen dinamik bir alandır. Birey; düşünce, tutum ya da davranışlarını gündelik yaşamın kuralları çerçevesinde belirleyerek içselleştirir. Diğer taraftan sosyal hayat, kendi gerçekliğini birey üzerinden oluştururken onun tarafından yeniden üretilerek devamlılığını sağlar. Bu etkileşim sosyal hayatın hem dönüştüren hem de dönüşen dinamizmine dikkat çeker.

Bir topluma hâkim olan değerler o toplumun davranış biçimlerine de yön verir. Kişi neyin doğru, neyin yanlış olduğunu kendi bilincinin dışında meydana gelmiş kabullerin penceresinden görür ve hayat çizgisini buna göre belirler. Cinsiyet, ırk, din gibi bireysel tercihlerinin yanında aile içi roller, meslek seçimleri gibi birçok alanda ait olunan çevrenin tayin edici etkisi vardır. Bu da sosyal hayatın kimlik edimlerindeki önemini ortaya çıkarır.

Sosyologlar, kimlik kavramını bireysel ve sosyal olarak iki ayrı kategoride değerlendirmişlerdir. Kişi, “Ben kimim?” sorusuna verdiği cevapla bireysel kimliğini inşa ederken, “Ben nereye aitim?” sorusuyla sosyal kimlik arayışına girer. Buna göre insanın, dünyada varoluşunu tanımladığı bireysel kimliğinin yanında, kendini bir sosyal grup içinde anlamlandırdığı sosyal kimliği vardır. Sosyal ve bireysel kimlik her ne kadar bilimsel açıdan kimlik kavramının bağımsız iki kolu gibi görünse de bunların zaman zaman birleştiği görülmektedir. Dolayısıyla insanın var oluşu, sosyal hayatın gerçekliğinin içinde bir kimlik inşa etmesini de zorunlu kılmaktadır.

Kimliğin oluşumunda sosyal gerçekliğin inşasının önemini dile getiren Peter Berger ve Thomas Luckman, bu etkileşimi var eden dinamiklerin toplumların kültürel pratikleri ve dünyayı algılama biçimleri olduğunu belirtir.³⁶⁰ Birey, kimliğini bu üretilen gerçekliklerin kabullenilişyle oluşturur ve gelenekleşen sosyal ilişkiler tarafından hem şekillenir hem de onları şekillendirir. Fiziksel ve kişisel özelliklerini

³⁶⁰ Peter Berger ve Thomas Luckmann, **Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi**, Çeviren: V.S. Öğütle, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2008, s.55.

toplumun değerleri ve gereksinimleri doğrultusunda dzenleyerek bir gruba dâhil olmayı ve kabul görmeyi amaçlar. Böylece kendini var ederken yaşadığı toplumun da kültürel devamlılığını sağlar.

Sosyal kimlik kuramı, 1970'lerin ortalarında Henry Tajfel ve Jhon Turner tarafından grup üyeliği, gruplar arası ilişkileri ve grup sürecini ele alan bir dal olarak geliştirilmiştir.³⁶¹ Buna göre:

İnsanlar, çoğu zaman birey olarak değil, belirli sosyal sınıfların üyeleri olarak hareket ederler. Bu durum da insanların belirli bir toplumsal yapı içinde, kendilerinin ve diğerlerinin yerlerini tanımlamalarına yardımcı olur. İnsanlar, "ben" tanımlamalarını önemli sosyal sınıflara üyeliklerinin bilinciyle türetirler.³⁶²

"Tajfel'e göre, sosyal kimlik, "Bireyin benlik algısı, bir sosyal gruba ya da gruplara üyeliğine ilişkin bilgisinden ve bu üyeliğe yüklediği değerden ve duygusal anlamlılıktan kaynaklanan parçasıdır."³⁶³ Toplum içinde kişiyi diğerlerinden ayıran özellikleri onun kişisel kimliğini, bir grubun üyesi olarak sergilediği tutum ve davranışları da sosyal kimliğini oluşturur. Kadın, erkek, din adamı, siyasetçi, aydın, öğrenci vb. olarak tanımlanan kimliklerin üstlendiği roller hem toplumdaki topluma hem de aynı toplum içinde zihniyetin, değer yargılarının değişmesine bağlı olarak değişmektedir. Sosyal hayat, bu anlamda bir değişim ve dönüşümle beraber ortaya çıkan çeşitli ihtiyaçlara göre şekillenir.

"Birey, sosyal hayatını ihtiyaçlarına göre şekillendirme lüksüne sahip midir yoksa kendi dışında oluşan sosyal hayata eklenerek verili rolleri mi edinir?" sorusu sosyal kimliğe dair arayışların temel izleği olmuştur. Bu arayışta sosyal kimlik, mevcut durumu benimseme ya da yeniden inşa etme şeklinde gerçekleşir.³⁶⁴ Bir başka deyişle, bir binayı yıkıp bu binanın tuğlalarını bir başka binanın inşasında kullanmaya benzer. Oluşan yeni binada artık her tuğla yeni bir şekil ve biçim alır.³⁶⁵ Birey, değişen olay

³⁶¹ H. Andaç Demirtaş, "Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar", (Çevrimiçi: [Http://Dergiler.Ankara.Edu.Tr/Dergiler/23/665/8472.Pdf](http://Dergiler.Ankara.Edu.Tr/Dergiler/23/665/8472.Pdf)), Erişim Tarihi: 28.08.2016.

³⁶² Demirtaş, **a.e.**, s.129.

³⁶³ Demirtaş, **a.e.**, s.130.

³⁶⁴ David Krech ve S. Richard Crutchfield, **Sosyal Psikoloji**, Çeviren: Erol Güngör, İstanbul, Ötügen Yayınları, 2007, s.181.

³⁶⁵ Krech, ve Crutchfield, **a.e.** s.183.

ya da durumlar arasında idrak edebildikleri, öğrenebildikleri ve bunlar karşısında takındığı tutumla sosyal kimliğini üretir.

Günümüz çağını “kitleler çağı” olarak adlandıran Gustave Le Bon, sosyal kimlik kavramına “kitle” psikolojisi üzerinden yaklaşmıştır. Bir kitleye mensup olan insan, o kitlenin ortak söylemini geliştirir. Kitleler ilk olarak bir fikir etrafında toplanarak sosyal kimliğin zeminini oluşturur.³⁶⁶ “Bu fikirler, kalabalıkların ruhuna bir defa yerleştikten sonra ona sahip olur.”³⁶⁷ Kitlelerin oluşmasında diğer faktör ırktır. “İrkin ruhu kitlenin ruhuna tamamıyla hâkim olur.”³⁶⁸ İrkin dışında farklı özelliklere sahip kişilerin de oluşturduğu topluluklar da vardır. Bu gruplandırmayı Le Bon isimsiz (sokak kalabalıkları), isimli (jüriler, parlamentolar) olarak yapmıştır. Aynı zamanda sosyo-ekonomik yönden benzer kişilerin oluşturduğu sınıfları da mezhepler (siyasi, dini), kastlar (askeri, kilise kastları, işçi kastları), sınıflar (burjuvalar, köylüler) olarak belirlemiştir.³⁶⁹

Sosyal kimliğe dair bir başka yaklaşım “sosyal sınıflandırma ve karşılaştırma”dır. Sosyal sınıflandırma, bireyin toplum içindeki yerini belirlemesinde ortaya çıkan bir süreçtir. Birey, bir sosyal sınıf içine girdiği zaman tutum ve davranışlarıyla o sınıfın söylemini geliştirir ve “biz” olma duygusuyla kendini ait hissettiği grup içinde tanımlamaya başlar. Bu yönüyle sosyal kimlik, kişiyi daha çok toplumsal yaşamda var eden, anlamlandıran kültürel, dini, etnik, cinsel bir statü olarak görülmüştür. Çünkü “İnsanlar, kendi gruplarının görüşlerini benimsemeye, dünyayı gruptaki diğer üyeler gibi görmeye ve ortak algının da "en doğru" olduğuna inanma eğilimindedirler.”³⁷⁰ Bireyin bu eğilimleri her zaman olumlu sonuçlar doğurmayabilir. Sınıflandırmayla doğan aidiyet hissini dozu onu kendi sınıfının dışındakilerle karşılaştırmaya iter. İşte burada ait olduğu sosyal grubu kusursuz bulma eğiliminin artması, başkalarını zayıf ve yetersiz görmesi, onu başka gruplarla iletişime ve iş birliğine kapatır.

³⁶⁶ Le Bon Gustave, **Kitleler Psikolojisi**, Çeviren: Y. Ender, İstanbul, Hayat Kitapları, 2005, s.46.

³⁶⁷ Gustave, **a.e.**, s.46.

³⁶⁸ Gustave, **a.e.**, s.125.

³⁶⁹ Gustave, **a.e.**, s.124.

³⁷⁰ Gustave, **a.e.**, s.139.

Sosyal hayat olgusunun konuşulmaya başlanması modernizmin gelişmesiyle paralellik göstermiştir. Modernizm siyasetten hukuka, felsefeden kültüre, eğitimden dine kadar geniş bir alana sirayet etmiştir. Geleneksel edimlerin karşısında “yeni” olarak konumlanan modernizmin iki önemli unsuru vardır: birey ve tüketim. “Yeni”nin sürekli üretiminden doğan “tüketim” ihtiyacı, sahip olma dürtüsünü merkeze alarak tüketimin devamlılığını sağlayan “birey”leri doğurmuştur. Dünya algısını bu bakış açısına göre ören toplumlar, sosyal denetimini modernizmin belirlediği kodlar üzerinden sağlamıştır. Sosyal hayat, bu doğrultuda kimlikler tasarlamış, üretmiş, dönüştürmüş ve o kimliklerle birlikte kendisini sürekli inşa etmiştir. Son kertede vitrinlerde gösteri toplumunun parçaları olarak kurgulanan “modern insan” sosyal hayattaki yerini almaya başlamıştır. Yaptığıyla değil gösterdiğiyle öne çıkan bu insan kendini öteki karşısında sürekli var etme, onaylatma çabası içinde sürekli bir kimlik oluşumu halindedir.

1980’ler Türkiye’inde Sosyal Hayat

1980’ler hem ürettiği yeni kimlikler hem de var olan kimlikleri dönüştürme yönüyle sosyal hayatın yeniden şekillendiği bir dönemdir. Nurdan Gürbilek’in sözün bastırılması ve söz patlaması şeklinde ifade ettiği bu çelişkinin çakışma noktalarında birbirini besleyen, kıskırtan bir yapı inşa edilmiştir. Bir yandan siyasi darbenin yaptırımlarıyla bir kuşağın sözü kesilirken, diğer yandan o güne kadar gündeme gelmeyen mahremiyetin, kamusal alanın sınırlarını zorlayarak ifşa edildiği kültürel bir iklimin sesi yükselmeye başlar.

12 Eylül 1980 askeri darbesi, basın üzerinde siyasi denetimin arttığı, dergi ve kitapların sayısına ve içeriklerine sınırlamalar getirildiği, ideolojik hareketlerin her yönüyle meşruluğunu yitirdiği bir dönemdir. Bu siyasi ortamının apolitik bir zihniyeti işaret etmesiyle ideolojisi, hayalleri yıkılan 68 Kuşağı aydınları topluma ve kendilerine yabancılaşma, içe çekilme, hesaplaşma sürecine girer. Böylece dönemin otorite dilinin karşısında dışarıda kalan bir küskünler cemaati oluşur. Zamana uyanlar ise 80’lerin parçalanmış ve çoğalan pop-kültür furyası içinde yeni bir dil oluşturur. Bazıları da bütünüyle bir kimlik değişimine giderek medya ve iş hayatının önde gelen isimleri arasında yerini alır.

1980'lerde Türkiye'nin atmosferini değiştiren bir diğer srec zal hkmetiyle uygulanmaya başlanan liberal politikalar dır. Küresel ve kapitalist yeni dünya düzeniyle entegre olan liberalizm, darbelerle yasaklanan ideolojik kamplaşmalara alternatif olarak birey, bireysel özgürlük, insan hakları, özel mülkiyet, ekonomi gibi konularda görece bir serbestlik getirir. Teknoloji ve bilişim imkânlarıyla özel televizyon ve radyo kanalları açılarak bu anlamda halkın kendini farklı yönlerden ifade imkânı doğar. Televizyonlarda yayına giren arkası yarın dizileri, eğlence ve magazin programları insanlara yeni bir dünyanın penceresini açar. Buradan içeri giren arabesk ve pop-müzik, gençler başta olmak üzere geniş kitlelere yayılır. Artık büyük fikirler değil, günlük tüketilen istek ve heveslerin kuşattığı parçalı bir hayat tarzı rağbet görmektedir.

Bu dönemde serbest piyasa ortamı da rekabeti kışkırtmış, ülke hızla zal'ın deyimiyile "ağ atlama" sürecine girmiştir. Yeni sosyal hayat modernleşmeyle birlikte tüketimi, gösterişi, reklam ve markayı ne çıkarmaya; kazancından çok harcamaya ayarlanmıştır. Bu furya, ev sahibi olmak için umut kapısına dönüşen kooperatifler, taksitli satış imkânı sunan teknolojik aletler gibi birçok alanda gerçekleşmiş ve insanları nesnelere sahip olurken daha önce tanımadıkları bankalara muhtaç hale getirmiştir.

1980'lerde sunulan çok sesli toplumsal hayat modeli feminist hareketlerin ivme kazanmasına, özgürlük ve eşitlik kavramları gündeme gelmesine zemin hazırlar. "zel alan kamusaldır." söylemi yazılı ve görsel medya organları aracılığıyla kitlelere yayılarak kadın-erkek ilişkileri, aile ve evi içi rolleri sorgulanmaya başlanır. Bu dönemde kadınların okuma yazma öğreniminde, niversite eğitiminde ve iş gücü piyasasına katılımlarında önemli artışlar görülür. Sosyal çevreleri genişleyen kadınlar özgürlük alanlarının da genişlemesi yönünde taleplerde bulunurlar. Mevcut rüzgârdan farklı cinsel yönelimler de nasibini alır. Zaman zaman feministlerden destek alarak kamusal alanda görünürlüklerini arttırmaya çalışırlar.

Liberalizmin temel ilkelerinde olan özgürlük düşüncesini merkeze alan sosyal hayat, o güne kadar mesafeli duruşunu koruduğu dindar kimliklere de yeni varoluş kapıları aralamıştır. zal'ın politikaları, ülkeyi düşünce ve yaşam özgürlükleri konusunda rahatlatırken modernleşme sürecini de hızlandırmıştır. Modernliğin

toplumsal düzeyde yaşanması karşısında dindar/muhafazakâr kimlikler önce modernlikten korunmak için İslami değerlere sıkı sıkıya bağlanma ihtiyacı duymuştur. Hatta İslam'ın öğretileriyle yaşanacak bir düzen kurmayı idealize etmişlerdir. 90'lardan sonrası Müslüman kimlikler daha uzlaşmacı tavırlar sergilerler. Serbest piyasa rekabetiyle ekonomik refahı artan dindar/muhafazakâr kesim, modern hayat pratiklerini inançlarıyla birlikte yaşayabilecekleri yollar aramaya başlarlar. Bu anlamıyla modern dünyayı reddeden değil, o dünyada var olmaya çalışan³⁷¹ bir yaklaşım sergilerler. Küresel dünyanın değerleri olan moda, reklam ve basın yayın sektöründe kendi markalarıyla yer alırlar. Ekonomik pazarda elde edilen hisseler, 2000'lerden sonra bu yönde ivme arttıran değişim ve dönüşümün habercileri olacaktır.

Diğer taraftan seküler pratikler sunan hayat biçimi, Müslümanların simgesel görünümelerini tanıma ve kabullenme problemini sürdürmüştür. Sosyal hayatı kuşatan modernleşme, medeniyet, laiklik gibi kodlarla İslami yaşayışın temel saiklerini örtüştürmeyen algı, bir anlamda “biz ve onlar” temelinde bir ayrışmaya gider. Başörtüsü, sakal, tesettür gibi İslami sembollere çağ dışı uygulamalar olarak bakılması dindar kimlikleri, özellikle de kadınları, sosyal hayatın imkânlarının dışına itmiştir. Bununla beraber Özal hükümetinin özgürlükçü ortamıyla kapıları yeniden açılan üniversitelerde okuma fırsatı yakalayan başörtülü kız öğrenciler, mevcut dirençli duruşa rağmen kamusal alana dahil olmanın yollarını aramışlardır. 28 Şubat postmodern darbesiyle başlayan süreçte ise yeniden eğitim, çalışma ortamı, yakın çevre ve sokaktaki hayat gibi geniş bir alana yayılan sınırlandırmalara, yasaklara, ötekileştirmelere maruz kalmışlardır. Olumsuzluklarıyla birlikte 28 Şubat, dönemin muhafazakâr entelektüel kesimleri sosyal hayatta ne şekilde ve nasıl var olabileceklerinin alternatifleri düşünmeye, modernlik ve gelenek karşısında alınan tavır eskisinden daha fazla irdelemeye sevk eder. Sosyal hayat, özellikle 2000 sonrasında Müslüman kimlik için modernlik gerçeğinin getirdiği tanımlamalarla, hayat pratiğinde ve zihinlerde kurulan yeni bir inşa sürecinin başlangıcı olacaktır.³⁷²

³⁷¹ Kenan Çayır, **Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara**, 2. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s.9.

³⁷² Dindar ve muhafazakâr kesimin kimlik mücadelesi daha ayrıntılı olarak çalışmamızın 3.Bölümü olan “**İnanç-İdeoloji ve Kimlik**” başlığında ele alınmıştır. Bu sebepten İslami yaşayışın sosyal hayattaki izdüşümüne bu bölümde romanlardaki boyutları kadarıyla değindik.

1980'lerin edebi vechesi de değişen topluma ayak uyduran ya da toplumu inşa eden yapıtlarını üretmiştir. O dönemlerde ilkokul çağı çocukları için çıkan Fransız ürünü -Türkçeye Ayşegül adıyla basılan- seri hikâye kitaplarında Ayşegül adlı bir kızın evde, okulda, seyahatte, tatilde geçen günleri anlatılmıştır. Giyimi, davranışları ve yanından ayırmadığı köpeği ve özgür tavırlarıyla dikkat çeken, Türk toplumunun geleneksel aile ve çevre yapısıyla çok da örtüşmeyen küçük kahramanın serüvenleri çocuk zihinlerine değişimin ilk tohumlarını atıldığı örneklerdendir. Bunun yanında söz patlamasının temsili olan feminist düşünce, dönemin edebiyat ortamında etkili olmuştur. 90'larda da basın-yayın ve özellikle medyada öne çıkan "Özgür kız" rolü ile sırtında çantası dağ-tepe gezen bir genç kız imajı, sosyal hayatın teklif ettiği kadın kimliğinin açıktan mesajını vermiştir. Özellikle de kadın yazarların bayrağını taşıdığı feminist eksenli romanlar, kadının özgürleşmesi merkezinde sosyal hayatı inşa eden düzenlemelere dikkat çekmiş, bu anlamda yeni kimlik taleplerinde bulunmuştur. Çalışma hayatına katılım, kariyer planlaması, kendi kendine yetebilme, cinsellik gibi birçok konu özgürlüğün bir parçası olarak ele alınmıştır.

Diğer yandan 12 Eylül 1980 askeri darbesinden sonra edebiyatın politika ve siyasetle olan bağı kopma noktasına gelir. İktidarın, politize olmuş kimlikleri sosyal hayatın dışına çıkarma girişimlerinin 1980 sonrası roman kahramanlarına yansımaları yabancılaşma, yalnızlık, sosyal hayatın dışına itilmişlik şeklinde görülmüştür. Bu minvalde romanlarda 12 Eylül aydınınının değişen hayat karşısında tutunma, sessiz ve sözsüz kalma ya da yeni hayatın sesine dâhil olma problemleri yer alır.

1980'lerde dindar kimliğin sosyal hayattaki yeri ve varoluş mücadelesinin romanlar özelinde cılız kaldığı görülür. Sayıları artan hidayet romanlarında genellikle seküler hayat yaşayan kadınların Müslüman bir erkek vesilesiyle İslam'a yönelişi anlatılırken bu uyanışı yaşayan kadınların tercihlerinin sosyal hayat değil "ev" olması gerektiği vurgulanmaktadır. Kadını dışarıdan içeri çağırın bu davet biçimi İslam'ı öğrenme ve hakkıyla yerine getirebilmeyi öncelemektedir. Bu nedenle sosyal hayat sorunsallaştırılması odak noktasının dışında kalmıştır. İslam davasının halihazırda bir mücadele alanı olduğu dönemde yazarlar merkeze şuurlu bir Müslüman olabilmeyi almışlardır. Müslüman kimliğinin toplumsal hayatta kadınlığa dair sorgulamaları için 2000'leri beklemek gerekecektir.

Siyasi ve kültürel değişimler ve bunların oluşturduğu taleplerle yeni bir sosyal yapıya doğru gidildiğini göstermiştir 1980'ler. Dilin oyunlaştığı, tarihin nostaljiye dönüştüğü, hızlı modernleşmenin, her gün yeni bir gelişmeye uyanmanın seyredildiği, kavramların yer değiştirdiği bir toplum, elbette ki kendine uygun yeni bir insan tipini de inşa edecektir. Bu insan, hızın ve hazzın ördüğü değerler dünyasında kulağına fısıldanan özgürlük sözünün sesi olacaktır. İkinci bir yolu seçenler ise uyumsuz, yabancı kimlikler olarak zorunlu bir ötekileşme içine girecektir. 1980 sonrası, görünüşte farklılıkların bir arada bulunduğu yeni özgür bir sosyal hayat vadederken bu hayatın kimi ne kadar içine aldığı, hangi kimlikleri ne şekilde kabul ettiği de her zaman soru işareti olarak kalacaktır. Çalışmanın bu bölümünde sosyal hayatın değiştiren, dönüştüren yönüyle ne tür kimlik problemlerine yol açtığı romanlar üzerinden irdelenecektir.

2.1. SOSYAL HAYAT VE KADIN KİMLİĞİ

Türk toplumunda 1980 sonrası, kadının sosyal hayatta aktif bir kimlik inşasına girdiği dönemdir. Bu görünürlük 80'lerin siyasi ve kültürel havası içerisinde farklılıklar arz eder. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren Kemalist politikaların sınırları dâhilinde oluşturulan kültürel modernleşme projesinin öznesi olan kadınlara, küreselleşmenin dayattığı tüketim kültürüyle yeni alanlar açılmıştır. Bunun yanında feminist temelli kadın hareketlerinin toplumsal cinsiyetçi söylemleriyle kadını ev içinden çıkarıp kamusal alanda şekillendirme çabaları eğitim, çalışma ve siyasi hayatta da farklı talepleri olan bir kadın kimliğinin doğurmaya başlar.

Osmanlı'nın son döneminden beri kadın hareketlerinin zemini olan kamusal alana açılma fikri, 1980'ler Türkiye'sinde de konuşulmuştur. Bu sefer söylemin ana zeminine toplumsal cinsiyet rollerinin sorgulanması oturur. Ev işleri, anne ve eş olmaya verilen geleneksel sorumluluklar kadın emeğini sömürmekte ve bu döngü kültürel çark içerisinde süreklilik kazanarak kadının sosyalleşmesinin önüne geçmektedir. Bu tespitler etrafında birleşen feminist kadın hareketleri kadını aile içinden kamusal alana çekmeyi hedeflemişlerdir. Kamusal alana açılmanın bir devamı olarak da kadının eğitimi, çalışması konusunda da erkeklerle eşitlik taleplerinde bulunmuşlardır. Çünkü onlara göre kamusal alanda erkeklerle eşit hukuksal haklara sahip olunmadıkça özel alanda herhangi bir kadın-erkek eşitliğinden söz etmek

mümkün değildir. Feminist düşünce bir bakıma eşitlik, hak, özgürlük gibi talepleriyle toplumsal hayatın kültürel kodlarını yeniden şekillendirmeyi amaçlamıştır.

1980'lerin kültürel ikliminde bir taraftan siyasi darbenin getirdiği baskı ve yasakların yarattığı soğuk rüzgârlar, diğer taraftan sosyal alanda bireyselliğin öne çıktığı bir gündelik hayatın oluşturduğu bir pop-kültür anlayışının havası solunmaktadır. Kadınlar bu atmosferde kendilerine yeni bir dil geliştirerek sosyal hayatta bastırılmış bütün duyguların, tüketim özgürlüğüyle dışavurumunu yapmışlardır. Söz yerindeyse kadın, popüler kültürün her alanda yansıması olan seyirlik bir malzemeye dönüşmüştür.³⁷³ Bu anlamda sosyal hayat, kadınlar için kadınlığın ve dişiliğin ifşa alanı haline gelmiştir. Özellikle cinselliği yaşama biçimlerinde yaşanan patlama, bedenin özgürleşmesi altında normalleştirme sürecine girmiştir.

Açılan yoldan o güne kadar seslerini duyuramamış kadınlar dini ve etnik kimlik talepleriyle de ilerlemeye başlar. Fakat İslamcı kadınların mücadelesi kadın hakları ve eşitlik taleplerinden ziyade başörtüsü ekseninde düğümlenmiştir. Cumhuriyet seçkinlerince belirlenen kent yaşamında, başörtünün kamusal alanda daha çok temizlik işçilerine serbest olması, sayıları giderek artan eğitilmiş dindar kızların mesleki yaşamlarının önüne set çekmiştir. Bu yönüyle 1980-2000 arası, dindar-muhafazakâr kadınların başörtüde somutlaşan kimlik problemlerinin dönemi olmuştur.

90'larda üçüncü dalga feminist hareketin etnik ve dini kökenli kadınları içine alan bütüncül bir yaklaşım arayışlarının bir yansıması olarak Türkiye'de de Kemalist modernleşme anlayışı dışındaki kadınlar sosyal hayata dahil olurlar³⁷⁴. Bu doğrultuda Kürt kadınlar gerek feminist söylemlere gerek siyasal örgütlere eklenerek kamusal alanda kimlik arayışlarına girerler.

1980 sonrası romanlarında toplumsal sürecin yansıması olarak yeni bir kadın kimliğinin çerçevesi çizilmektedir. Bu dönemde kadın yazarların edebiyat ortamında

³⁷³ Yukarıda ifade edilenlerin sanat çevrelerinde bir örneği olarak Marina Abramoviç adında Sırp bir kadın performans sanatçısı gösterilebilir. 60lardan sonra kendi bedenini sergilemeyi önceleyen bir "vücut sanatı" akımına katılan Abramoviç, 6 saat boyunca bir sergide çıplak halde kalarak kendisine neler yapılabileceğini göstermeye çalışır. Kadının burada yapmak istediği bedenini doğrudan serginin esas ögesi haline getirmektir.

³⁷⁴ Ömer Çaha, **Sivil Kadın**, 2. Baskı, Ankara, Savaş Yayınevi, 2010, s.366.

daha fazla söz sahibi olduğu görülür. Hâl böyle olunca kadının özel ve kamusal alanda karşılaştığı sorunlar gündeme gelmiştir. Romanlarda genellikle sunulan teklifler Türk toplumunun dini ve kültürel normlarıyla oluşmuş yaşam şeklini, inşa etmek istedikleri kadına göre değiştirmek ve toplumsal yapıyı yeniden oluşturmak şeklindedir. Odaklanılan problemlerin dinamikleri farklılık arz etmekle beraber ilk muhatap kitlesi kentli kadınlardır. Çalışma hayatının içinde olan eğitimli kadınların eşleriyle ve çalışma ortamındaki erkeklerle yaşadıkları kabullenilme çabası, dönemin kadın hareketlerinin kamusal alanda eşitlik taleplerini destekler niteliktedir. Diğer taraftan metropol yaşantısının seyretme imajına uygun olarak şekillenen bedensel ve cinsel özgürlük etrafında dişiliğiyle bir çıkış noktası arayan kadınlar da eleştiri zeminini oluşturur.

Sesi kısık kalmakla beraber dindar kadınların sosyal hayattaki var oluş mücadelesi de romanlarda ele alınmıştır. Bu mücadele toplumsal cinsiyet rolleriyle ilgili bir karşı duruştan ziyade dindar kimliği koruma ve bu kimlikle sosyal hayatta kabul edilme şeklinde yansımıştır. Çalışmamızın bu bölümünde sosyal hayat ve kadın kimliğinin ilişkisi; çalışma hayatı, dişilik ve kadınlık arasındaki tercihler, aydın kadınların sorunları ve dindar-muhafazakâr kadınların varlık mücadelesi meselesini ele alan romanlar üzerinden irdelenecektir.

2.1.1. Çalışma Hayatı ve Mesleki Varoluş

Hemen bütün toplumların ortak noktası olan kadının toplumsal hayattaki yerine dair tartışmaların Batı’da Aydınlanma Çağı ile başlayıp 20. yüzyılda sınırları daha belirginleşen modernizm düşüncesiyle paralel ilerlediği görülmektedir. O güne kadar toprağa dayalı geçimlerde kadın ve erkek arasında rol dağılımı problemiyle karşılaşılmazken sanayileşmenin getirdiği iş gücü ihtiyacı, erkeği evden çıkararak kamusal alana taşınmış, bu da kadın-erkek arasında bir ayrışmaya sebep olmuştur. İşte kadının toplumsal hayatta “Ben de varım.” mücadelesi olarak başlayan feminizmin ilk kalp atışları bu zamanlara rastlar. Liberal, sosyalist, radikal, Marksist, kültürel, psikoanalitik gibi birçok feminist yaklaşımla kadının toplumdaki rolleri sorgulamaya açılmıştır.³⁷⁵ Liberal feminizmin ilk düşünürlerinden M. Wollstonecraft’a göre iş

³⁷⁵ Demir, a.e., s.44.

gücünün ev merkezli olmaktan çıkması, özellikle orta sınıf kadınlarını olumsuz yönde etkilemiştir. Erkeğin dışarı açılmasıyla evde kalan ve üretkenliği azalan kadın, kocalarının onlara sağlayacağı prestij ve zevk uğruna özgürlüklerini, sağlıklarını kaybetmişlerdir. Bu, kadın probleminin çıkış noktasını oluşturan kendi başına karar alamama ve giderek erkeğe bağımlı hale gelme durumudur ki hangi yaklaşımla ele alınırsa alınsın kadın özgürlüğü hareketinin başlangıç noktası olmuştur.³⁷⁶

Türk toplumunda kadının çalışma hayatında yer alması Cumhuriyet ideolojisinin politikaları dâhilinde gerçekleşen bir süreçtir. Bu dönemlerde kadın, Batılılaşma söylemlerine katkısı ve çağdaş nesiller yetiştirme misyonuyla çalışma hayatının içine girmiştir. Fakat burada kadın, modern Türk toplumunun resmi olarak yansımış ve hep bir temsil gücüyle var olagelmıştır. 1980'lerde ise Çaha'ya göre Türk toplumunda liberalizm ve sivil toplum tabanlı söylemlerin nüfuz ettiği fikirler aksülamel bulmuştur.³⁷⁷ İdeoloji ve siyasal tartışmalar yerini insan hakları, özgürlük, eşitlik, kadınlık, erkeklik gibi daha küresel konulara bırakmıştır. Özellikle hak ve özgürlük kavramlarına yapılan vurgularla sivil toplum kuruluşları önem kazanmış, bu yönde atılan adımlar zamanla devlet politikası haline gelmeye başlamıştır. Bu zaman zarfında radikal bir şekilde gündeme gelen feminist hareketler, eşitlikçi ve özgürlükçü iddialarıyla yeni bir kadın kimliği oluşturmaya başlamışlardır. Dönemin Kadınca, YAZKO gibi dergileri ve Duygu Asena gibi eşitlikçi feministlerin vurguları, kadınları kamusal alana çağırmıştır. Çalışma hayatı ise özgürlüğün anahtarı olarak kadına sunulmuş bir acil çıkış kapısı olmuştur. Kadının meslek edinmesiyle aile içinde erkeğe bağımlı kalmasının önüne geçilmesi, son tahlilde kendine güvenen, özgür bir kadın kimliğinin inşası hedeflenmiştir.

Meslek sahibi ve çalışan bir kadın kimliği talebi, feminist ideolojiye göre birtakım problemleri de beraberinde getirmektedir. Birincisi kamusal alanın halihazırda ataerkil yapıyı muhafaza etmesi, diğeryse aile yapısının kadın ve erkeğe çizdiği toplumsal cinsiyet normlarıdır. Problemlere ilk çözüm olarak kamusal alanın kadının çalışma şartlarına göre düzenlenmesi, ücretlerin ve istihdamın eşitlenmesi, sosyal adaleti sağlamak adına çocukların bakımı için kreşlerin yaygınlaşması

³⁷⁶ Demir, **a.e.**, s.48.

³⁷⁷ Çaha, **Sivil Kadın**, s.177.

sunulmuştur. Böylece kadının çalışma hayatının içinde cinsiyet ayrımı gözetmeksizin yer alabilmesi sağlanacaktır. Bu da kamusal alanın hukuksal olarak düzenlenmesiyle gerçekleşecektir. Çalışan kadın kimliğinin bir diğer mücadele alanı olan aile ve evlilik kurumu feministlerin üzerinde durduğu diğer bir problemdir. Radikal feministler özgürlüğün önünde engel gördükleri için ailenin kaldırılmasını isterlerken eşitlikçi feministler aileyi köklü bir biçimde değiştirerek kadını, bireysel özgürlüklerini muhafaza edebildikleri bir aile modelini oluşturmaya teşvik ederler.

Erkek için saygı, kadın için saygı demeden, tam anlamıyla karşılıklı saygı... İşte istediğimiz saygı bu. Kadının ve erkeğin geleneksel cins konumlarına uygun olarak kadına nezaketle sınırlı, erkeğe itaat içeren saygıya ise hayır diyoruz.³⁷⁸

Eşitlikçi feministler kadının öz kimliğini oluşturabilmesinin önünde erkek merkezli tanımlamaların bir engel teşkil ettiği görüşünden hareketle kadının Türk toplumunda “öteki” olarak kurgulandığını belirtir.³⁷⁹ Kadının var oluşu geleneksel rollerinden sıyrılmasına ve kendi kararlarını verebilmesine bağlıdır. Bunun da en somut adımı meslek sahibi olmak ve çalışmaktır.

1980 sonrasında kültürel ortamının yükselen sesi olan feminist düşünce, dönemin romanlarına yeni kadın kimlikleriyle nüfuz eder. Önemli bir kısmını kadın romancıların yüklendiği bu romanlarda kadının var olma sancuları, sosyal hayattaki sınırlılıkları, toplumsal cinsiyet normlarını kadının birey olarak sosyalleşmesinin önünde yarattığı engelleri kimlik problemi olarak ele alınmaktadır. Bu bilinçte olan kadın kahramanlar olmak istedikleri ile mevcut durumları arasında ikilem yaşarlar. Eğitim seviyeleri ortanın üstünde, çoğu meslek sahibi olan kadın kahramanlar, yaşamı bir erkeğin gölgesinde sürdürmeye karşı çıkararak tekil kadınlıkları için hem aileleriyle hem de toplumla bir var oluş savaşı verirler.

Kırmızı Karanfil Ne Renk Solar'ın kadın kahramanı Sibel'in “Bak Haluk, diyorum. Bu yaşamı sürükleyemem ben, anlıyor musun? Ne olduğumu bilmeliyim, öğretim görevli misiyim şu anda, ev kadını mıyım?”³⁸⁰ ifadesi bu mücadelenin çıkış noktasıdır. Evden çıkan kadın, bir yandan sosyal alanda var olmanın sancılarını

³⁷⁸ Serpil Gülgün, “Ey Türk Kadını Birinci Vazifen Kocanı Saymak...”, **Kadınca**, Ocak Sayısı, 1989, s.45.

³⁷⁹ Çaha, **Sivil Kadın**, s.192.

³⁸⁰ Hepçilingirler, **a.e.**, s.16.

yaşarken diğer yandan çalışan kadın olarak eş, anne ve ev kadını olabilmenin yollarını arar. İki yerde de çevre baskısı, geleneksel kabullerin kısılacı altında kimliksel kayboluşlar yaşayan yeni kadın kimliği bu anlamda mekânsızlaşır. Sibel, idealist bir öğretmendir. 70’li yılların ortamında üniversitede öğretim görevlisiyken derste ele aldığı bir konunun ideolojik bulunması sebebiyle görevinden uzaklaştırılır. Bu durum, eşinin annesi ve etrafındaki kadın çevresi tarafından bir eve dönüş çağrısı ya da fırsatı olarak değerlendirilse de Sibel için aynı etkiyi oluşturmaz: “Canım ne varmış, iş diye kendini kahredecek. Otursun evinde biraz. Evinin kadını olsun.”³⁸¹

Evdeki bir önceki kuşak olan annelerin sosyal hayatı, evler arasında yapılan gezmeler, aile toplantılarından ibarettir. Onlar evlilikle birlikte çalışma hayatının da yürütülebileceğine inanmazlar. Bu sebepten de romanlardaki anneler, anne ve eş olmanın dışında idealleri olan, bireyselleşen kadınların karşısında geleneğin baskıcı yüzünü simgeler.

Sibel, görevinin iade edildiğini öğrendiğinde kendini hem kayınvalidesine hem diğer kadınlara hem de topluma ispat etmek ister gibi ikinci kez ve bu sefer kimliğini inşa etme amacıyla evden çıkma kararı alır:

Çekilmiyorum oyundan. Beyefendilerinin cici eşleri değilim, olmayacağım, istedikleri kadar tuhaf karşılaşınlar, dudaklarını büzüp ‘cık cık’ etsinler, ayıplasınlar isterlerse. Ne biçim kadın bu, küçücük çocuklarını, evini, yuvasını bırakıp nasıl gider, garip! Beni anlamamaları benim gururumdur. Meslek sahibi kadın olma ayrıcalığını kolay kazanmadım ben, kolay bırakmayacağım. Kimse heveslenmesin.³⁸²

Kadın özgürlüğünün bir yolu da eşit eğitim ve iş imkânlarının oluşmasıylaadır. Aile içinde kadının kamusal hayata açılması onu erkeğe daha az bağımlı kılar. Böylece kadın da erkek gibi sosyal hayatın içinde yer alacak, erkekten bağımsız kendi çevresi olacaktır. Çalışmak kadın evden çıkarır. Evden çıkan kadın ekonomik gücünü de kazanır. Dolayısıyla erkek ile eşit imkânlara sahip olan kadın ev içinde de söz hakkına sahip olacaktır. Sibel de ev kadınlığına razı olmayışın verdiği duygularla İzmir’den Trabzon’a gitmeyi kabul etmiştir. Fakat bu evden çıkışla evini ardında bırakamamış, annelik özlemi ve sorumluluğuyla zihninin bir tarafı evde yaşamıştır. Sık sık bilinç

³⁸¹ Hepçilingirler, a.e., s.32.

³⁸² Hepçilingirler, a.e., s.62-63.

sorgulamalarına giden Sibel, bu çıkışın sebebini defalarca düşünmüş ve vardığı nokta ve kadını olmanın kadını pasifleştirdiği, erkeğe bağımlı, özverili bir ana ve kocasından başka bir şey düşünmeyen bir eş olmanın kendisi gibi çalışan ve eğitilmiş, idealist kadınlara göre olmadığıdır:

Böyle olamayacağını bildiğim için sabahın ayazında yollara döküldüm yıllarca, akşamın karanlığında eve geldim, meslek yorgunluğunu gurur edinerek, Hayriye Hanım'ın beni tanıdığı tüm ev kadınlarından aşağı tutmasına aldırmayarak; kendime duyduğum saygıyı sonuna dek hak ettiğimden zerrece kuşku duymayarak. Böyle başı dik, kendine güvenli yaşamaya alıştıktan sonra, tek amacı kocasını ve çocuklarını (ve kayınvalidesini) mutlu etmek, mutlu görmek olan geleneksel kadın rolüne soyunabilir miyim? Hayriye Hanım'la o sessiz savaşı sabahtan akşama, akşamdan sabaha sürdürmeye dayanabilir miyim?³⁸³

“Nasıl da uslu uslu çocuklardık biz. Uslu olmaya hükümlü çocuklar.”³⁸⁴ cümlesiyle kendini ve kendi şahsında döneminin kadınlarını tanımlayan **Kırmızı Karanfil Ne Renk Solar** romanının kahramanı Sibel anneannesiyile büyümüş, geleceği evliliğe ve çocuk sahibi olmaya ayarlanmış öğretilerine karşı hep eğreti duran bir çocukluk dönemi geçirmiştir. Daha sonra öğretmen okulundan mezun olan Sibel, evlenmiş, evi, çocuklarını ve iş hayatını birlikte yürütmeye, kayınvalidesine iyi bir gelin olmaya çalışmıştır. Sibel'in kadın kimliğinin inşası bu sıkışmışlıkta başlamış, onun bu arayışı kentli ve eğitilmiş Türk kadınının 80 sonrası kimlik probleminin sembolü olarak gösterilmiştir:

Bas istifanı otur evinde. Bağımsız kadınlara özenmiyor muydun? İşte fırsat. Nasıl bundan daha bağımsız olunabilir? (...) Bağımsızlıktan niye bu kadar ayrı şeyler anlıyoruz? Ayrılırsam bağımsız olamam ki! Sana bağımlı olacağımı niye görmüyorsun ve Hayriye Hanım'a? Kabul günlerine, börek tariflerine, Fıtnat Hanım'ın geline...³⁸⁵

gibi iç konuşmalarla sürekli sessiz bir savaş verir Sibel. Ev ve ev işleriyle kurulan ilişki, kocanın önceliği kadının hayatının merkezine otursa da sosyal statü, eğitim gibi faktörler bu merkezietiyi değiştirmeye başlar. Dolayısıyla kadının ev üzerinden kendini tanımladığı kimliği bir sorgulama zeminine dönüşür. Çocukluğundan beri birinin kocası olma fikriyle büyüyen kadın bu kez kendi varlığını ve kimliğini kendisi bulma yoluna gider. Bu yeni kimlik arayışına ilk direnç şüphesiz ki ev içi rutinlerinde, aile

³⁸³ Hepçilingirler, a.e., s.98.

³⁸⁴ Hepçilingirler, a.e., s.121.

³⁸⁵ Hepçilingirler, a.e., s.61.

üyelerinde kendini gösterecektir. Sibel özellikle önündeki en büyük taş olan kayınvalidesinin beklentisini karşılayamamış bir gelin olarak çevresinin de baskısının hisseder: “Bu büyük bir oyun ve ben sadece küçük bir taşım; kaleyle yenilecek bir piyon. Ama yiyemeyecekler. (...)”³⁸⁶

Eğitimli bir kadının penceresinden bir aile kurması gelenek ve modernlik arasında sıkışmış bir hayatı devam ettirmeye çalışması oldukça zordur. Bu durum Sibel’i adeta bir savaşın içine sokar. Sonuçları ise şu cümlelerle verilir:

Erkeklerle erkeklik yarışına girip kadınlığın sorumluluklarından da kurtulamayıp iki kat çalışıp iki kat yorulan ve iki kat sömürülen, bu yüzden iki büklüm, bu yüzden herkesle kavgalı, en çok da kendisiyle kavgalı yeni bir tür.³⁸⁷

Yukarıdaki cümleler meslek ve kariyer sahibi kadınların ev hayatında yaşadıkları ortak sorunlara işaret etmektedir. Türk toplumunda evin geçiminden doğrudan erkek sorumluyken kadının çalışması gereklilik olarak görülmemiştir. Kadının çalışma yaşamında mesleki bir kimlik edinme çabası ev hayatını da eskisi gibi idame ettirmeye çalışarak gerçekleşmiştir. Kadın bu mücadele içinde zamanla evdeki rolleri sorgulanmaya, ev işlerini, çocukların sorumluluğunu eşiyile paylaşma beklentisine girmeye başlar. Fakat erkekten istediği karşılığı alamayınca sıkışmışlık hissine kapılır, kendiyile ve çevresiyle kavgalı bir psikolojiye girer. Bu süreçte kadın, kendisine açılan iki kapıdan birini tercih edecektir. Romana göre çalışarak var olmak istiyorsa önce öğrenilmiş kodlardan kendisi kurtulacak, sonra toplumu değiştirme yoluna girecektir. Nitekim Sibel’in verdiği karar da bu yönde olmuştur:

Hayır, doğru olduğuna inandığım şeyi yapıyorum. Herkes ne derse desin ne düşünürse düşünsün. Ev kadınlığına razı mı olsaydım? Bunca yıllık zorlu bir yolu aştıktan sonra, kocasının gömleklerini yıkayıp ütöleyen, daima geride, hep geride kalmaya mahkûm ve razı, sıradan bir kadın...³⁸⁸

Bu duruş toplumsal cinsiyet rollerinin dışına çıkma savaşıdır. Romandaki ifadelerle göre dört duvar arasından çıkıp sıradan kadın olmaktan kurtulmanın yolu mesleğini icra edip topluma karışmaktır. Kadınlığı anneliğe ve eşliğe indirgeyen geleneksel bakış onun kendini yetenekleri doğrultusunda göstermesini engellemiş,

³⁸⁶ Hepçilingirler, a.e., s.62.

³⁸⁷ Hepçilingirler, a.e., s.61.

³⁸⁸ Hepçilingirler, a.e., s.98.

sosyal hayatta ikinci plana atmıştır. Romanın bundan sonraki kısmında Sibel'in yaptığı tercihin sonuçlarını görürüz. Sibel, mesleğine yeniden dönmek için tayin edildiği şehre gitmeye karar verir. Arkasında eşini, kayınvalidesini ve çocuklarını bırakır. Romanın teklif ettiği bu tercihle kadına iki keskin yoldan birinde gitmesi adeta zorunlu kılınmıştır. Feminist söylemin teziyle de uyumlu olan bu ayrıma göre kadının kendini inşa edebilmesi için toplumun ve geleneğin bağlarından kurtulması gerekmektedir. Özellikle evliliğe yüklenen anlamlar, eşlerin ve çocukların beklentileri üretmek ve değiştirmek isteyen kadın için bir kördüğüm olarak gösterilmiştir. Bu kadınlar bir gün feminist aydınlanma yaşayarak “ev”den çıkarlar. Gelenek ve modern arasında bölünen zihinlerini toparlamak için yalnızlaşmayı, uzaklaşmayı tercih ederler.

Çalışma ve meslek hayatı **Kadının Adı Yok** romanının isimsiz kahramanı için de bir kimlik mücadelesine dönüşür. Kimseye muhtaç olmak istemeyen kadın kahraman, annesi ve onun nesline benzemek istemediğini belirtir. Feminist sesin sözcüsü olan kadın kahramana göre bir önceki nesil geleneksel kabullerin altında ezilmiş, kendi kimliklerini bulamamış nesne kadınlardır. Özgür ve bireysel kimliğini inşa edebilmek için ise çalışmaya, toplumsal statü kazanmaya ve paraya ihtiyacı vardır:

En korktuğum şey bu; annemi düşünüyorum, Şermin Teyze'yi, Mualla Teyze'yi... Tümü de muhtaçtılar, kimliklerini yitirmişlerdi, yaşamıyorlardı sanki. Onlar gibi olmak istemiyorum, erkek ya da kadın kimseye muhtaç olmak istemiyorum, istemediğim kişiyle birlikte olmak zorunda kalmayacağım, bunlar için de para gerek, para bir çeşit özgürlük.³⁸⁹

Yukarıdaki ifadelerde kadının kimliksel varlığının önünde en büyük engelin toplumun hegemonik erkeklik yapısının olduğu fikri hakimdir. Dolayısıyla mesleki kimliğin edimi de erkek iktidarın el verdiği ölçüde olacaktır. 12 Eylül sonrası toplumsal ve siyasal değişime birçok yönüyle projektör tutan A. Alatl **Orda Kimse Var mı** serisinde Günay Rodoplu karakteri üzerinden doğrudan feminizmi işaret etmemekle beraber kadınların toplumsal kabuller sebebiyle hak ettiği değeri görmediğine dikkat çeker. Rodoplu'nun romanlar boyunca arkadaşlık kurduğu erkek kahramanlar farklı etnik ve ideolojik köklerde olsalar da Türk toplumunun egemen

³⁸⁹ Asena, **Kadının Adı Yok**, s.97.

ortak bir bakışında birleşirler. Bunlar arasında örneğin Şafak, sosyal demokrat; Şiran ise devrimci bir Kürt'tür. Fakat ikisi de Türk toplumundaki erkeklerin kadın özelindeki değer yargılarında birleşir. Devrimci Kürt Şiran, ailenin büyük erkek çocuğu olarak feodal yapıyı devam ettirmektedir. Bir yandan da Günay Rodoplu'yla beraber olarak eğitilmiş ve modern bir imaj çizmektedir. Şiran'la birlikte iş yaparlar, seyahate çıkarlar. Özgür ve çalışan bir kadın olan Rodoplu, ilişkisi boyunca Şiran özelinde hem onu ve değer yargılarını anlamaya hem de Şiran'ın temsil ettiği Doğu kültürünü etkileyen kaynakların özüne inmeye çalışır. Rodoplu, onun ailesine kendini kabul ettirmeye çalışırsa da bu bir türlü tam anlamıyla gerçekleşmez. Çünkü Rodoplu, Şiran'ın ailesindeki kadın tipinin dışındadır. Özgürdür, meslek sahibidir, kimseye bağımlı değildir. Günay, ailenin bu yapısının farkında olsa da Şiran'ın hayata bakışının farklı olduğunu düşünerek onunla birlikteliğini sürdürür. Fakat Şiran, nihayetinde Günay'ı kendisine bir eş olarak düşünmez. Romanın son bölümünde Günay'ın Şiran'la ilgili hayal kırıklığı, kendini onun karşısında kadıncık olarak tanımladığı şiirsel ifadelerle anlatılır. Şiran her ne kadar modern bir eğitim almış, sosyalist ideolojiye tutunmuşsa da geleneksel kodları kendi ayakları üzerinde duran özgür bir kadınla evlenmesine engel olmuştur.

Yine aynı serinin **OK Musti Türkiye Tamamdır** romanında Selahattin'le yeni bir arayışa çıkan yazar bu sefer milliyetçi ideolojiyi bu minvalde sorgular. Selahattin'in Müslüman kimliği kendi çıkarlarına göre yorumlayarak hegemonik yapıyı beslediğini ifade eder. Selahattin'in milliyetçilik ve Müslümanlığı birleştiren ideolojisinde kadın, erkeğin kuşattığı hayat içinde, onun yörüngesinde olmak zorundadır. Diğer yandan Şafak, bir sosyal demokrat olarak Rodoplu'nun orta yolu bulma umudunu bağladığı hem Türkiye'nin hem de bireysel olarak kendi kaderini de tayin edici bir misyon yüklediği bir kimliktir. Fakat Şafak da Rodoplu'yu nihayetinde hayal kırıklığına uğratar. Şafak, evli olmasına rağmen modern bir kadın olan Rodoplu'yla birliktelik yaşar fakat evliliğinden vazgeçmez, yoluna onu her şekilde bekleyen eşiyile, çocuklarının annesiyle devam etmeyi tercih eder. Geriye kalan, Rodoplu'da kadınlığıyla ilgili bir incinme olur. Rodoplu bu roman serileri boyunca aydın kimliğinin yanında sosyal hayatın içinde tek başına var olmaya çalışan özgür kadının toplumsal ön kabuller sebebiyle yaşadığı sıkıntılara da işaret etmiştir.

Alatlı'nın diğer bir romanı olan **Kadere Karşı Koy A.Ş.** de çalışan ve kariyer sahibi kadınların mevcut statülerini elde ederken yaşadıklarına dikkat çekilir. Bu kadınlardan Nuray gazeteci, Asude çok başarılı ve dürüst bir broker, Sema plastik cerrahdır. Romanın verdiği mesaja göre sosyal hayat erkek bakış açısıyla şekillenmiş ve sonrasında bir alışkanlığa dönüşerek her alana sirayet etmiştir. Kadınlar ise hayattaki başarılarını, mesleki kimliklerini erkeklere rağmen tırnaklarıyla kazıyarak elde etmiştir: "Bizi başarılı olmaya iten makus talihimizdi. 'Başarı' erkeksi bir nitelikti ve biz kadın olmayı sürdürebilmek için var gücümüzle direndiğimizi düşünüyorduk."³⁹⁰

Romanın asıl meselesi ise hayatını kendini kocasına beğendirmeye adanmış, sürekli eksiklik duygusuyla güven kaybına uğramış kadınları sosyal hayatta yeniden var etme çabasıdır. Kadınlar bir gün Sema'nın hastalarından biri olan Süheyla'nın üst üste estetik ameliyat yaptırmasının altındaki sebepler üzerine konuşurken Süheyla'nın kocasının genç bir kızla onu aldattığını öğrenirler. Kırklı yaşlarda, ekonomik yönden refaha ulaşmış bir erkeğin ilk bulduğu fırsatta eşini genç sekreteriyle aldatması klişesi üzerine istatistiki çıkarımlarda bulunan kadınlar, asıl problemin kadınlarda olduğuna kanaat getirirler. Onlara göre kadın, hayatının merkezine eşini alarak kendi kimliğini inşa edememiştir. Bu duruma bir dur demek için Süheyla'yı bütün aynı pozisyonda olan kadınlar adına değiştirmeye karar verirler. Süheyla'yı kendini kocasına beğendirmek için uğraşan kadın modelinden çıkarmak için ona farklı uğraş alanları bulmaya çalışırlar. Romanda 3K adı verilen grup, adeta bilimsel bir proje titizliğiyle Süheyla'yı sosyal hayata kazandırmaya uğraşırlar. Masaya yatırdıkları pek çok yaklaşım, istatik ve sosyolojik çıkarımlar sonucunda Süheyla'nın sanatsal bir ortamın içinde kendini bulabileceğine inanırlar. Bu sebepten Süheyla adına 1980'lerin kentlerinin zengin, sosyetik çevresine uygun olarak düzenlenmiş sosyal çevrelerde ortamlar hazırlarlar. Onu sanat camiasının içine sokmaktan tutup kılık kıyafeti, saç ve makyajına kadar profesyonel yardımlarla yeni bir Süheyla inşa etmeye çalışırlar. Süreç, Süheyla adına çok da kolay ilerlemez. Attığı her adımda çocuklarından dahi izin isteyen Süheyla, sosyal hayatta varlık göstermekte zorlanır. Bu sebepten çocukları bile annelerinin ev dışında geçirdiği vakitten rahatsız olur. Alatlı, bu romanda Süheyla

³⁹⁰ Alatlı, **Kadere Karşı Koy A.Ş.**, s.6.

ve diğler 3K ekibinin kadınlarından yola çıkarak 80'ler Türkiye'sinin sosyo-kültürel çevresinin de panoramasını çizer. Dişiyile tırnağıyla kariyer sahibi olan kadınların bu sefer odak noktasına Süheyla'yı almaları, evde kendini sadece eşine beğendirmeyi amaç edinen kadını kendisiyle buluşturarak sosyal hayatın içinde yeniden var etmeye işaret etmektedir.

Sosyal hayatın kurgulanışında kadınların karşısına çıkan diğler bir problem sosyal hayatın erkek egemenliğı altında şekillendirildiğı görüşüdür. Modernleşmenin hızla ilerlediğı kentlerde kadınların artık evlerinde değıl eğitim, iş hayatı, sağık sektörü, politika, eğlence hayatı gibi toplumun her alanında boy göstermeye başlaması toplumsal yapıyı değıştirmeye başlasa da bu yeterli değıldir. Kadın, mesleki kariyerini yaparken erkeğıe göre dezavantajlıdır. Hem maaş hem pozisyon açısından aynı seviyede olan erkek meslektaşlarından daha aşağıda çalışmak durumundadır. Aynı zamanda cinsiyetçi yaklaşım, çalışma hayatının basamaklarını çıkarken özgür kadının önünde sürekli bir engel oluşturmaktadır. Kadın dilediğince davranamaz, özel hayatını istediğı gibi yaşayamaz, mesleğinde ilerlemek için dişilik özelliklerini de kullanmak zorundadır. **Kadının Adı Yok** romanının kahraman, bu algıya karşı çalıştığı yerde mücadelesini sürdürür. Müdürlüğe yükselmek için durmadan çalışsa da bu kolay olmaz. Çünkü iş ortamı da kadından başarı değıl bir vitrin görüntüsü ya da diş olmayı beklemektedir:

Sivriymişim, belki bu kadar sivri olmamalıymışım... İşimde hiçbir hırsım, hiçbir çabam olmasaydı... Müdürlük masasına oturmayı hak etmeseydim, oraya Özcan oturabilseydi... Faruk Bey'le, hiç canım istemediğı halde, biraz fazlaca cilveleşebilseydim... Mehmet'ten hoşlansam bile, bu olayı hiç başlatmasaydım... Ya da Mehmet'le gizli gizli buluşup bunu kimselere duyurmadan keyfime baksaydım..."³⁹¹

Bu insanlar böyle hem yaşayamazlar hem yaşatmazlar... Ezmek öldürmek isterler, kadınız biz, ezik olmalıyız, güçsüz olmalıyız, onlara uymalıyız, uymazsak kırarlar."³⁹²

Nitekim romanda kadın kahraman genel müdürlüğe yükseldiğini duyanlarda şaşkınlık ve hayret uyandırır:

"Bir kadın... böyle bir işte... bu noktalara gelsin... hayret doğrusu... bravo size... kutlarım... Bazıları gülümseyerek, bazıları kuşku dolu, bazıları hayranlıkla böyle diyorlar bana.

³⁹¹ Asena, **Kadının Adı Yok**, s.77.

³⁹² Asena, **Kadının Adı Yok**, s.78.

Aynı meslekten, aynı göreve gelmiş erkekleri kimse böylesine hararetle kutlamıyor, kimse şaşırmıyor onlara.”³⁹³

Roman kahramanının yaşadığı bir diğer sıkıntı kariyer yolunda önüne engel koymak için özel yaşamının alet edilmesidir. Kahramanın, bu bakış açısı yüzünden yaşadığı sıkıntılar ele alınır. O dönemlerde evli olduğu halde Mehmet adında bir iş arkadaşıyla ilişki yaşaması, işyerinde dedikodulara yol açar ve hoş karşılanmaz. Bu durum, kadının başarısını istemeyen erkek iş arkadaşları için bir fırsata dönüşmüştür. Nihayetinde kadının, aynı gerekçeyle işine son verilir. Yazar, kadın kahramanın ağzından dönemin çalışan kadınlara geleneksel bakış açısının aşağıdaki gibi olduğunu iddia etmektedir:

Ben yüz kızartıcı bir şey yapmadım, ben âşık oldum, ben gönlümce davrandım, işle ilgili hiçbir suç işlemedim. Erkek yöneticilerimiz suçları kendilerine göre yorumlayabiliyorlar, kendilerinin aynı suçu işlemeye hakları var, bizim yok. Ya da onlara reva görülen şey, bize gelince suç oluyor. İşyerlerinde birbirleriyle ilişki kuran bir sürü insan var ama işine son verilenler, suçlananlar, hakaret görenler, damgalananlar hep kadınlar oluyor... Yalnızca patronların ilişki kurdukları köle kızlar işten atılmıyor. Buna kim karar veriyor, kim yargılıyor bizi... Onlara bizi yargılama, suçlama, ezme, sömürme, işten atma, damgalama hakkını kim vermiş?³⁹⁴

Kadının sosyal hayattaki problemlerden biri de mesleki sahalarının erkeklere göre ayarlanmasıdır. Mahalle çevresi ya da akrabalık ilişkilerine sınırlandırılan kadın için iş yaşamı elverişli bir konuma sahip değildir. Feminist çevreciler, toplum ve mekân arasındaki ilişkiye bu anlamda yeni bağlamlar kurarak bakım ve destek, barınma, korunma, istihdam, güvenlik gibi başlıklarla ataerkil yapıyı kırarak kadın lehine özgür bir sosyal hayat planlaması yapmışlardır. **Kadının Adı Yok** romanında bir kadının genel müdür olması, yalnız başına iş seyahatine çıkıp bir otelde yalnız başına kalmasının toplum tarafından ne kadar yadırgandığına dikkat çekilmektedir:

Yolculuklara çıkıyorum. Yurtiçindeki yolculukların her biri inanılmaz serüvenler. Elimde evrak çantamla, kararlı ve sert adımlarla, en ciddi yüzümle bir asker gibi yere basıp topuklarımı güm güm diye vurarak resepsiyona yaklaşıyorum. Görevli gülümsüyor, olağanüstü nazik, yalnız mısınız? diyor. Evet yalnızım. Gülümsemesi hiç eksilmiyor dudaklarından, aşırı ilgili ve kibar. Yalnız olduğuma inanmıyor bir türlü. Tek kişilik oda veriyorum diyor. Elbette

³⁹³ Asena, **Kadının Adı Yok**, s.109.

³⁹⁴ Asena, **Kadının Adı Yok**, s.81.

tek kişilik vereceksiniz diyorum. Acaba ben buraya niye geldim, ne yapacağım? (İş için geldiğimi, bir büyük holdingin genel müdürleriyle toplantıya katılacağımı, benim de bir genel müdür olduğumu ona söylemeliyim. Söylemezsem çok merak edecek ve düşleri onu çok başka yerlere götürecektir.) Söylüyorum.³⁹⁵

Kadın kahramanın iş toplantısı için geldiği şehirde oteldeki ilk akşamında ve ertesi gün takside erkekler tarafından tacize varan şekilde rahatsız edilmesi de sosyal hayatta bir kadının yalnız ve özgür bir birey olarak yaşayabilmesinin zorluklarına işaret eder. Romana göre Türk toplumunda kadın savunmasızdır. Ya birinin kocası ya birinin kardeşi ya da annesi olarak ancak kimlik edinebilir. Tek başına bir varlık hatta kariyer sahibi bir iş kadını hiç olamaz. Olsa bile yine bir erkeğin himayesinde bulunduğu noktaya ulaşmıştır.³⁹⁶ Çünkü kadınlar birer gölge varlık olarak erkek-kentlerde yaşamak zorundadırlar. Yerel yönetimlere, eğitime, iş hayatına ve toplumsal yaşama katılım da tek başına değil ancak bir erkeğin gölgesinin kapladığı yer kadar olmalıdır.³⁹⁷ Bir kadın eğer tek başına yaşıyor, kendi ihtiyaçlarını karşılıyor ve mesleğinde ilerliyorsa toplum o kadının özgürlüğüne farklı yaklaşırlar. Uçakta tek başına seyahat eden ve tek başına yaşayan kadın, erkekler tarafından hemen elde edilebilecek hafif bir kadın resmidir toplumun gözünde. Nitekim romanda kadın kahramanın davet edildiği iş yemeklerinin altında flört mesajının yatmakta olduğu görülür:

Seninle iş hakkında bir şeyler konuşmak istiyorum. İşin yoksa bir yerlerde oturup, bir şeyler atıştırırım mı? Bugün hava çok sıcak, hadi gel bir şeyler yiyelim, serinleriz. Daha saat çok erken, bize gidip bir kahve içelim mi? O sevdiğin müzisyenin Avrupa'da yeni çıkmış bir plağı var, gel gidelim bizde dinle, bayılacaksın.³⁹⁸

Kadın kahramanın çalışma yaşamındaki kimlik mücadelesi bununla bitmez. Evli olmadığı için pek çok iş yemeğine davet edilmez. Yalnız yaşadığı için evli olan arkadaşlarıyla da sosyal ortamda kısıtlı olarak görüşür.

Romanda üzerinde durulan diğer bir nokta kahramanın genel müdür pozisyonuna geldikten sonra karşılaştığı muameledir. Kendine gelen davetiyelerin bir kısmında adının başına bay hitabı eklenmiştir. Bu durumun altında ise onu bir kadın

³⁹⁵ Asena, **Kadının Adı Yok**, s.109.

³⁹⁶Asena, **Kadının Adı Yok**, s.110.

³⁹⁷ Çevrimiçi: https://www.academia.edu/1319471/kent_ve_kadın, Erişim Tarihi 21.03.2020.

³⁹⁸ Asena, **Kadının Adı Yok**, s.111.

olarak yönetici pozisyona layık görülmemesinin mesajı yatmaktadır. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren kadının çalışma hayatına katılımında bazı mesleklerde yığılma olduğu görülür. Bunlar genellikle kadının hem aile hayatını hem de fitri özelliklerini baz alarak referans gösterilen mesleklerdir. Eğitimli kadınlar genellikle öğretmenlik, hemşirelik gibi mesleklere yönlendirilmişlerdir. Düşük gelir düzeyinde ise daha çok dokuma, gıda gibi alanlarda yoğunlaşmışlardır. Dolayısıyla kadınlar karar alıcı, yönlendirici ve sorumluluğu büyük işlerden ziyade daha çok üretimin içinde yönetilen pozisyonlarda açılan alanlarda varlık göstermişlerdir. Toplumun genelinde de kadınların işgücüne katılım oranları düşük düzeylerde seyretmiştir. Çalışan kadınların büyük çoğunluğu ise gelir azlığı sebebiyle aile bütçesine katkı sağlamayı birincil amaç edinmişlerdir.

1980'lerde kadınlar, çalışma hayatını Cumhuriyet kadınları toplumun kalkınmasına hizmet etmek için kutsal bir vazife gibi değil özgür kimlik mücadelelerinin bir aracı olarak görmüşlerdir. Bu sebepten kültürel iktidarın kendilerine çizdiği alanlar dışında işveren ve yönetici pozisyonlarında olmayı da talep etmişlerdir. Duygu Asena, yazıldığı dönemde çok ses getiren bu romanında geleneksel kodların kadını hayatın dışına iterek adsız, silik bir nesneye dönüştürdüğü tezini savunmuştur. Bir proje olarak kurguladığı kadın kahraman, bütün bunlara karşı eğilmez, bükülmez bir duruş sergileyerek mesleki kimliğini inşa etmiştir.

Aynı probleme **Cadı Ağacı**'nda da dikkat çekilir. Romanın kahramanı Nilüfer henüz uzmanlığını almamış pratisyen hekimdir. Çocukluk ve gençlik yılları fakirlik içinde geçmiş, bu sebepten uzmanlık almak için çalışmak yerine Ulucanlar ilçesinde bir muayenehane açarak oradaki fakir halka hizmet vermek ister. Fakat işler sandığı gibi gitmez. Daha başından Nilüfer'i doktorluğa yakıştırmayan bir çevre ile karşılaşır. Nilüfer'in deyimiyle onlar doktor denilince yalnızca erkek doktor düşünmektedirler.³⁹⁹ Üstelik bu algıya sadece erkekler değil kadınlar da sahiptir. Mahallenin kadınları Nilüfer'in doktorluğunu bir oyun seyrederek gibi seyrederek:

O daracık sokakta, üç metre ötesinde sokağın ve mahallenin kadınları günlerce Nilüfer'i seyretmişlerdi. Evin sahibi de misafirleri de saklamaya gizlemeye gerek duymaksızın doktor olduğunu söyleyen bu ufak tefek kızı, gerçek olduğuna inanmak istemedikleri muayene

³⁹⁹ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s.48.

masasını, kapının arkasında asılı yedek beyaz önlüklerini, masasındaki mikroskobu, ilaç dolabını, hangi işle uğraşırsa uğraşsın vazgeçemediği, bir takı gibi boynundan çıkarmadığı setetoskopunu gülünç bir film izliyormuş gibi, gülüşerek, eğilip birbirlerinin kulaklarına bir şeyler söyleyerek izlemişlerdi.⁴⁰⁰

Nilüfer'i mahalle halkı doktor olarak bir türlü kabul etmez. Büyük ideallerle kurduğu muayenehanesinde Nilüfer, günlerini hasta bekleyerek geçirir.

İki Yeşil Su Samuru'nda çalışan ve ekonomik özgürlüğünü kazanmış bir kadın örneği olarak Selen karakteri karşımıza çıkar. Evlilikleri tekdüze giden ve sonunda boşanan bir ailenin genç kızı olan Nilsu, babasının kız arkadaşı olan Selen'in yaşam tarzından etkilenir. Annesinin tersine Selen, mesleki kariyerinde yükselmiş bir kadındır. Başlarda onu babasıyla paylaşamasa da zamanla Selen'in rahat ve özgüvenli tavırları, hayata bakış açısı Nilsu'ya da yol haritası olur. Annesiyle Selen arasında sürekli kıyas yaparak kendi kimliğini bulmaya çalışır. Bunlardan biri Selen'in evine gittiği gün gerçekleşir. Evin dekorasyonu Nilsu'nun "ev" kelimesinin içine sığdırdıklarının çok dışındadır:

Alıştığım ve bildiğim oturma, yatak, yemek odaları yoktu bu evde. Çok geniş bir mutfakla, stüdyomsu bir salondan oluşuyordu tümü. Banyo genişti, dolaplarla doluydu. Bu üç birimi, dört yandan geniş bir teras kucaklıyor, terasın bir kısmı, üstü kapalı bir yeşil bahçeyle bambaşka bir dünya sunuyordu, beton kentin göbeğinde."⁴⁰¹

Romanın ilerleyen bölümlerinde Selen, Nilsu'nun babasından ayrılır ve kariyerine odaklanmak için Amerika'ya gider. Nilsu'nun yetiştirilme şekline göre bir kadınla bir erkek nihayetinde evlenmelidir. Fakat Selen, ekonomik özgürlüğünü ve meslek planlamasının önünde evliliği kısıtlayıcı olarak görmektedir. Selen'in bundan sonraki kısımda da Nilsu'nun hayatını yakından takip ettiğini aralarındaki mektuplaşmalardan öğreniriz. Mektuplarda verilen mesajlar ise kimseye bağımlı olmayan, kendini kariyerine odaklayan, duygularını sonuna kadar yaşayıp pişman olmayan bir kadın olması yönündedir.

1980'li yıllardan sonra feminist söylemin de etkisiyle kadın özellikle kentlerde eğitim seviyesi yükselmesiyle doğru orantılı olarak çalışma hayatında bizzat mesleki

⁴⁰⁰ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s.57.

⁴⁰¹ Uzuner, **İki Yeşil Su Samuru**, s.54.

bir var oluş içine girer. Bu süreçte ilk olarak çalışan kadın iş ve ev yaşamının arasında sıkışarak evde eşinden, annesinden ya da eşinin annesinden çalışmaması yönünde baskıyla karşılaşır. Ardından iş hayatının kadının kariyerinde yükselmesinin önündeki engeller gelir. Sadece alt kademelerde, düşük ücretlere tabi tutulmakta, pozisyonunda ilerlemek için erkeklerden çok daha fazla çabalamak zorundadır. Üçüncü olarak ise kalıplaşmış toplumsal cinsiyet kalıplarının özgür, çalışan, kendi ayakları üzerinde duran ve yalnız yaşayan kadınlara olan bakış açısıdır. Kadının tek başına bir varlık olamayacağı algısı romanların sunduğu kadın profilinin mücadele ettiği en güçlü alandır.

Romanlardaki kadınların meslek sahibi, üreten, ekonomik olarak özgürleşmekten dolayı özgüvenli tavırlarıyla ön plana çıktıkları görülür. Romanlara göre kamusal ve özel alandaki rollerin yarattığı kimlik bölünmesi mesleki ilerlemede motivasyon kaybına yol açmaktadır. Bu sebepten kadınlar öncelikle mesleki kariyerlerinin önünde engel gördükleri evliliklerinden vaz geçmekle işe başlarlar. Yola yalnız devam etmek, özgür ve tek kadın olmak için kimseyle uzun süre ilişki kurmazlar. Burada birincil olarak etkilenen aile kurumu olur.

Aile, toplumların sağlıklı bir şekilde devamlılığını sağlayan önemli yağı taşlarındandır. Kadın, mesleki var oluşunu gerçekleştirirken geleneksel kabullerle karşı karşıya gelmesi kadın ve geleneksel aile anlayışı arasındaki çatışma da artmıştır. Mesleki kariyer bir anlamda kadınlık mücadelesine dönüşmüştür. Kadınlar bu yolda özgürleşirken aile kurumunu dağıtmayı göze almışlardır.

2.1.2. Dişilik ve Kadınlık Arasında Tercihler

İlk çağlardan bugüne bütün dinlerin ve ideolojilerin beden üzerinde bir simgesel değer oluşturma gayreti olmuştur. Örneğin Antik Yunan'da kadınsılık; düzensizlik, bilinmezlik ve uzak durulması gereken şeylerle eş tutulmuştur. Bacon, Yunan düşüncesinden farklı olarak doğayı kadınsı bir şey gibi düşünmüş, bilimi ise doğa/kadın üzerinde tahakküm edilebilir kılmıştır. Orta Çağ düşüncesinde kadın bedeni kirlilikle eş tutularak erkek bedeni karşısında eksik ve zayıf kabul edilmiştir.

Bu eksiklik duygusuyla kadına, bedenini saf ve temiz tutması ve dişiliğini saklaması görevi verilmiştir.⁴⁰²

Aydınlanma Çağı düşünürlerinden Rausseau, akli ideal olanla, doğayı ise düzenlenen şekillerle ilişkilendirmiştir. Bu ayrımı yaparken akılla erkeği, doğayla kadını tasarlamıştır. Yani kadın da doğa gibi akıl tarafından ehlileştirilmelidir. Bunu yapacak olan ise aklın sembolü olan erkektir. Erkeğin denetimi altında kadın, soyun devamını sağlayacak, aile kuracak, cinselliği çağrıştıran yanlarını bireysel yaşamında erkeği mutlu etmek için kullanacaktır.⁴⁰³

Diğer taraftan eski Türklerin yaşantısında kadının erkeği tamamlayıcı bir rol üstlendiği, gerektiği zaman savaşa katıldığı, at bindiği, yuvasını koruduğu, çocuklarına baktığı, tarlayı sürdüğü bilinmektedir. Dolayısıyla sosyal hayatta kadın, erkeklerle beraber var olurken aynı zamanda evi yapan, kuşatan bir anne kimliğini de beraber taşımıştır. Türklerin çok eski bir söylemi olan “at, avrat, silah” üçlüsü kadınsız bir erkeği eksik gösteren önemli bir ipucudur.

İslamiyet’te ise bedene yönelik emir ve yasaklar kadın ve erkek diye ayrılmamıştır. Kadın, daha ziyade güzel ahlakı ve annelik vasfıyla Kuran-ı Kerim’de yüceltilirken Hz. Peygamber (sav) döneminde kadınlar da erkekler gibi İslam’ın yayılması için çalışmış, ev içi ve ev dışında güçlü kişilikler sergilemişlerdir.⁴⁰⁴ Bununla beraber edep-haya gibi ahlaki özellikler İslam’da övülürken bunların kadında olanının da güzel olacağına işaret verilmiştir. Kadının, dişiliğiyle ilgili davranışlarını mahremiyet sınırları çerçevesinde sadece eşine göstermesi istenirken, kamusal alanda fitneye sebebiyet verecek şekilde giyinmesi, konuşması, hal ve tavır sergilemesi yasaklanmıştır.

Osmanlı toplumunda İslamiyet’le birlikte şekillenen bir yaşam biçimiyle daha çok mahrem sınırları içinde yaşayan kadın kimlikleri var olmaya başlamıştır. Osmanlı kadınları daha ziyade annelik ve eşlik vazifelerine odaklanmış, aile çatısı altındaki

⁴⁰² Kadın bedeni ile ilgili diğer yaklaşımlar 1. Bölüm: “**Toplumsal Cinsiyet ve Kimlik, 1.1.1. Yeniden Kurgulanan Beden ve Cinsellik**” maddesinde ayrıntılı ele alınmıştır.

⁴⁰³ Derya Şaşman Kaylı, **Kadın Bedeni ve Özgürleşme**, 5. Baskı, İzmir, İlyaz İzmir Yayınevi, 2011, s.45-50.

⁴⁰⁴ Caner Taslaman, Feryal Taslaman, **İslam ve Kadın**, 1. Baskı, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2019, s.34.

rolleriyle kendilerini tamamlamaya çalışmışlardır. 19.yy. modernleşme hareketlerinde de kadın, iffet, namus gibi ahlaki özellikleri üzerinde toplayan bir anne ve eş rolünden ayrılaştırılmamıştır. Hatta Cumhuriyet modernleşmesinde kadın dişilikten arındırılmış, neredeyse erkeksi bir görünüm içinde sosyal hayata katılmıştır.

Modern çağın tüketim anlayışı, bedeni de kendi istekleri doğrultusunda dönüştürerek kapitalizmin ihtiyaçlar listesine alır. Bu kolektif bilinç, kadın bedenine ilişkin kurguları sosyal hayatın içinde cinsellik ve dişiliğe dönük görünümle simgeleştirdiği bir kimlik sunar. Böylece bedenin, hazzın odağında kurgulanan bireysel bir var oluşla inşa edildiği bir döneme girilir. Modernlik projesi eşitlik, yurttaşlık hakkı, eğitim hakkı derken kürtaj, doğum kontrolü, cinsel özgürlük gibi açılımlarla kadının özgürlük sınırlarını genişletir.⁴⁰⁵ Ancak diğer yandan onu erotik bir obje, statü ve reklam aracı olarak kullanmaya başlar.

1980'lerden sonra da bedenin her gün yeniden biçimlenen bir imaja, bir sermayeye dönüştüğü görülmüştür. Bu, "kendi kendini biriktiren, kendine referansta bulunmak suretiyle revaçta kalan, tüm etkinlikleri kazançlı bir yatırım olarak yine kendine dönen, bizzatihi kendi üzerinde işlemde bulunan bir sermayedir."⁴⁰⁶ Bir diğer deyişle kadının dişilik ve cinsellikle görünür olma algısı onu kamusal alanda kapitalist kültürün istismarına maruz bırakmıştır. Sağlıklı yaşam ve genç kalma psikolojisi ile kozmetik sektöründeki artış, toplumda bedenin bir imajla var olabileceğinin sinyalini yakmıştır. Moda ve reklam sektöründen iş hayatının birçok alanına kadar kadının dişiliği ve cinselliği çağrıştıran imgelerine rastlanmaya başlamıştır. Örneğin bir araç ya da çikolata reklamında ya da önemli fuarlarda tanıtılan üründen ziyade o ürünü tanıtan kadının bedeninin markaja alınması iş piyasasının neredeyse bir gereği haline gelmiştir.

1980'lerde feminist söylem, kadın bedeninin dişilikle özdeşleştirilmesinin altında toplumsal cinsiyet rol dağılımındaki eşitsizliğin ve kapitalist tüketim kültürünün yattığını savunur. İlk olarak odaklandıkları toplumsal cinsiyet rolleridir.

⁴⁰⁵ Kaylı, **Kadın Bedeni ve Özgürleşme**, s.35.

⁴⁰⁶ Hüseyin Köse, "Tüketim Toplumunda Bir Sosyal Beden Kurgusu Olarak Kadın". **Selçuk İletişim**, 4(6), 2011, s.78, (Çevrimiçi: <http://acikerisimarsiv.selcuk.edu.tr:8080/xmlui/handle/123456789/12298?show=full>), Erişim Tarihi: 22.07.2000

Buna göre çocukluktan itibaren yetiştirilme kadın, daha çok dişil özellikleri vurgulanarak yetiştirilmiştir. Örneğin fiziksel özellikleri saklanması ve evleneceği erkek için korunması gereken mahrem bir alandır. Bu sebepten bir kadının, toplum içindeki konumu dişilikten öteye geçememektedir. Feminist düşünce, ikinci olarak kadınların dişiliğiyle kendilerini kamusal alanda tanıtmaya çalışmasına da karşı çıkmış, dişilik üzerinden görünür olan kadın imajının da kadını erkek karşısında ikinci plana attığını savunmuşlardır.

Feminist hareketler bu anlamda kadını toplumsal cinsiyet kalıplarından kurtarıp sosyal alanda özgürleşmesini sağlayacak fikirler üretmeye başladılar. Fakat bu hareketler Türkiye'nin eş zamanlı gelişen kapitalist kültüre entegrasyon süreciyle çakışınca açılan yoldan ilerleyen kadınlar farklı problemlerle karşılaşır. Kadın burada hem sektörel hem de popüler hayatın en dinamik ve magazinsel yüzü olarak yerini almaya başlamıştır bile. Dolayısıyla özün değil kabuğun, kalitenin değil reklamın önemli hale geldiği 80 sonrasında "özgürlük" kavramı altında dişilikle bütünleşmiş "görüntü kadınlar" oluşmuştur. Onlar için bir yerlere gelmek, basamakları daha kolay ve hızlı çıkabilmek için en önemli anahtar dişilik olur.

1980-2000 arasında kadın kimliğini ele alan romanların bir kısmında hem toplumsal cinsiyet rollerindeki dağılımın hem de modernizmin gençlik, güzellik ve bedensel etkileycilik algısını beslemesinin, dişiliği merkeze koymasının kadınlıkların önünü tıkadığı tezi savunulmuştur. Her iki taraftan da kadın kendi özgür kararlarını verememektedir.

Yetiştirdiği dönemin kadına bakış açısını eleştirel bir dille değerlendiren **İçimden Kuşlar Göçüyor** romanının kahramanı olan yazar, yaşamında geçirdiği evrelerde verdiği mücadeleler, kariyer savaşı, "ben" olma mücadelesinin 90'lı yılların kadın kimliğinde pek çok yolu daha kolay gidilebilir hale getirdiğini ifade eder. Yazara göre şimdi kadınlar cinselliklerini bastırmıyor, kendilerini tanımaya, birlikte oldukları erkekten neyi ne kadar alabileceklerini anlamaya çalışıyorlar, dayanıklı, korkusuz, dünyayı umursamaz görüyorlardır.⁴⁰⁷ Hatta bu minvalde 68 kuşağı kadınlarının da değişime uğradığını eleştirir. Dünün parkalarla gezen bacalarının çocukları bugün

⁴⁰⁷ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.155.

görkemli balayına gitmeye, son model spor arabalara binmeye başlamışlardır.⁴⁰⁸ Kadındaki kimlik değişiminin 1990 sonrasında bu kadar hızlı hissedilmesi kapitalizmin en idealist sosyalistlerin bile evlerine girmesi örneği de kayda değerdir. Fakat 80’li yılların kadınlarının mücadelesi ile 90’lı yılların postmodern kadınlar kuşağı diye adlandırdığı kadınlarının anlayışı arasında farkı şu cümlelerle ifade eder yazar:

Öğrendiklerinin, yüzeysel çekiciliğinin ötesindeki içeriksizliğe, kendi iç derinliklerinin ve düşlerinin sıığına üzülüyorum Özgürlük sandıkları değerlerin anlamsızlığının farkına varamayışlarına.⁴⁰⁹

Postmodern çağda, tasarlanan bir kadın imgesi vardır. Bu imge tüketim kültürünün empoze ettiği sağlıklı beslenmek, genç kalmak, iyi görünmek uğruna her gün biraz daha bağımlı hale gelen anti-aging ürünler, kozmetikler, estetik ameliyatlar, spor salonlarında harcanan saatler, diyetler, moda gibi beslenme kaynakları kadın kimliğini salt beğenilme ve estetik haz uyandırma duygularına indirgemıştır.⁴¹⁰ Bu duygularla “ev”den çıkan kadına kendilik ve biriciklik reçetesi altında yeni bir kimlik şekli sunulur. İnci Aral, kendi yaşamını anlattığı **İçimden Kuşlar Göçüyor** romanında menapoz süreciyle birlikte kadınların girdiği yaşlanma korkusunu dönemin modern kadın imajına uygun biçimde yenmeye çalışmalarını eleştirir. Kendisi de bu süreçte kadınsal bazı korkular yaşayıp jimnastik salonuna gitmeye başlar. Fakat oradaki kadın tipleriyle uyum sağlayamaz. Kadınlar fizyolojik durumlarını kabullenmemekle birlikte dişiliklerini güçlü tutarak ayakta kalmaya çalışmaktadırlar.

Dişilik maskesi altında gizlenmek **Viva La Muerte! Yaşasın Ölüm** adlı romanda da kısmen irdelenmiştir. Romanın ana karakteri Günay Rodoplu kadınların cinsel kimliğiyle ön plana çıkmalarını Türk toplumunda en hızlı yayılan ve kabul gören özgürlük düşüncesi olarak yorumlamıştır.⁴¹¹ Romanda geçen Tülin, Demet gibi

⁴⁰⁸ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.155.

⁴⁰⁹ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.155.

⁴¹⁰ Ömür Alyakut, “Postmodern Toplumda Kadın Kimliğinin Bedeni Üzerine İnşası”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 9(47), 2017, s.698.

⁴¹¹ Alev Alatlı, **Viva La Muerte! Yaşasın Ölüm**, 12. Baskı, İstanbul, Everest Yayınları, 2016, s.44

kadınlar düzenli hayatları olmayan ama hayatlarını bir erkekle birlikte yaşayarak idame ettirmeye çalışan, bunu da özgürlük olarak kabul eden kişilerdir.

Kapitalizmin tüketime ve serbest piyasa rekabetine dönük ortamında kadınların bir kısmı dişiliğini bir avantaja dönüştürerek çalışma hayatında kısa yoldan statü kazanma eğiliminde olmuşlardır. 80-2000 arası yazılan feminist duyarlıklı romanlarda örnek gösterilen kadın kahramanların dişilik özelliklerinden neredeyse arındırılmış olduğu dikkat çeker. Kısacık kesilmiş saçlar, makyajsız yüzler, genellikle siyah olmakla beraber rahat ve salaş giysilerle betimlenen kadın karakterlerdir. **Köleler ve Tutkular** romanındaki kadın kimliklerinden Gülin, roman boyunca özensizmiş gibi duran kıyafetleriyle, boyasız dudaklarıyla, üzerinden çıkarmadığı siyah elbiseyle tanımlanır. Romanın başkahramanı olan Hocayla ilk karşılaşmalarında aralarında geçen diyalogda, kendi evi ve yaşantısı olan özgür bir kişi olduğunu söylemiştir.⁴¹² Hocayla birlikte kaldıkları anlarda Gülin sürekli çıplak görüntüsüyle verilse de yazar tarafından bu görüntünün dişiliği değil doğallığı çağrıştırdığı vurgulanır. Hoca'da herhangi bir kadınsılık hissi uyandırmaz. Romanın diğer kadın karakteri Aysim, Gülin'in tam karşısına konulmuştur. Aysim üniversitede asistandır fakat bu aşamaya gelene kadar sınıf geçmek, sınavlarda iyi not alabilmek için dişiliğini kullanarak hocalarla tensel yakınlaşmaktan çekinmemiştir.

Gülin, düşündüğü gibi yaşamak isteyen, hesapsız, kitapsız, apaçık bir insandı. Aysim öyle değildi. Kendisini birtakım köhneleşmiş tabuların esaretinden kurtarmış olduğunu söyler, ama belki de salt bunu kanıtlamak, özgür ve bağımsız bir kadın olduğunu göstermek için, şu ya da bu nedenle hoşuna giden erkeklerle değil, toplumda belli bir yeri olan ya da onu öyle bir yere taşıyacak araçlara sahip olduğunu varsaydığı, o açıdan değerli bulunduğu erkeklerle birlikte olmanın yollarını arar, kadınlığını, dişiliğini kullanır, çok kez de kolayca başarırdı bunu.⁴¹³

Gülin ve Aysim karşılaştırması iki farklı kadın kimliğini ortaya koyarken feminist söylemin “Toplumda ne kadar kadın olduğun ne kadar dişî olduğunla ilgilidir.” sorunsalına cevap arar. Buna göre toplumsal cinsiyet öğretileri kadını dişiliğe indirgemıştır. Hatta kız çocuğu büyürken annesi ve sosyal çevresi tarafından bir erkeği idare etmenin dişiliğini kullanmayla paralel ilerlediğini öğrenir.

⁴¹² Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.31-32

⁴¹³ Bener, **Köleler ve Tutkular**, s.79.

Kader Karşı Koy A.Ş. de meslek sahibi kadınların sosyal hayatta da erkek beğenisine sunulan bir obje olarak görüldüğüne dikkat çekilir. Roman karakterlerinden Füsun, bir kimya şirketinin mimarı/şantiye şefi/kontrol mühendisi olarak çalışmaktadır. Anlatıcıya göre başarısını minnoş olma yeteneğine bağlayan Füsun'un iş hayatında yer edinebilmek için izlenmesi gereken yollar şöyle sıralanır:

Önce böyle usul usul, yeni uyanmış gibi konuşmayı öğrenmemiz lazım. Sesimizi imdat isterken bile yükseltmeyeceğiz (...) Erkekler parmaklarını böyle kadınların çenelerinin altına koyarlar. Başlarını yavaşça kaldırıp gözlerinin içine bakmaya, ruhlarının derinliklerine nüfuz etmeye çalışırlar. İncitmemek için şöylece usul usul kaldırır, “Tebliğini sun, yavrucuğum!” diye fısıldarlar, “Bir kadın olarak senin neler yapabileceğini dünyaya gösterelim.”⁴¹⁴

Leyla Erbil, **Karanlığın Günü** adlı romanında 1980 sonrasının kültür ve sanat ortamını, yaşanan siyasi süreçte sanatçı sınıfının söylemleriyle eylemleri arasındaki uçuruma adeta bir projeksiyon tutar. Romanın kurgusunda ilerleyen iki ana tezden biri devrimci sanatçı sınıfının 80 sonrasındaki görünümüleriiken diğeri bu ideallere sahip bir kadının toplumun geleneksel yapısı içinde nefes alabilme problemidir. Romanın kahramanı Nesli idealist aydın bir kadın yazar olarak evliliğini yürütmek için adeta savaş verir. Nesli döneminin kültürlü, kendini sadece kocası ve çocuklarına adamayan, başka odak noktaları olan bir kadın kimliğini sembolize eder. Ne kadar sıyrılmaya çalışsa da döneminin değişen kadın profiline benzemez. Bununla beraber romanda özellikle sanat camiasının kadınları oldukça cesur bir şekilde irdelenir. Nesli, kitapları artık satılmayan, kalemine olan güvenini yitirmiş bir kadın yazar olarak bulunduğu çevredeki kadın yazarların popüler olmasının altında cinsel bir objeye dönüşmeleri yattığını bazı anektotlarla verir. Nitekim roman kahramanlarından Turhan'ın kadınlar hakkındaki sözleri bunu doğrular:

Turhan'a göre kadınlar birlikte konser dinlenen, şık salonlarda buluşulan, değişik dekorlarda sevişilen, dantel iç çamaşırları, sutyenler, şıkır şıkır ütülü gömlekler, burnu ve topuğu açık iskarpinler, gergin çoraplar ya da yanık tenler, rimelli gözler, allıklı yanaklar, kokulardır.⁴¹⁵

⁴¹⁴ Alatlı, **Kadere Karşı Koy A.Ş.**, s.7.

⁴¹⁵ Erbil, **a.e.**, s.140.

Burada vurgulanmak istenen mesaj kadını süs püs, makyaj ve güzellik sınırları içine hapseden erkek bakış açısıdır. Kadının kendi bedeni üzerinde söz sahibi olmayışı eleştirilir burada. Nesli'nin içinde bulunduğu yazar, şair ve diğer sanat dallarıyla ilgilenen bir aydın grubu da birbirleriyle evlilik dışı ilişkiler ağı örmüşlerdir. Kadınlar sanat camiasında dişilikleriyle yer edinmektedirler:

Bizi çekip çeviren Canan'dı. Canan Celal'le konuşurdu, Sadun Canan'dan hoşlanırdı; ben Ahmet'ten, Ahmet, Şetaret'ten; Fevzi, Samire'den; Samire, Affan'dan; Affan, Nesrin'den. Böyle bir gruptuk.⁴¹⁶

Nesli ise dişil özellikleri ön planda olan bir kadın değildir. Genç bir kızken evli bir adam olan Sabahattin Bey'le bir yakınlık yaşar. Onu karısından ayırma ve evlenme gibi bir hayale kapılır. Fakat bir türlü istediğine ulaşamadığını görünce arkadaşı Canan'ın telkinlerine uyarak siyah büzgülü ipek eteği ve üzerine kırmızı ipekli bluzu ve siyah topuklu, ince bantlı bir ayakkabı giyerek Sabahattin'in karşısına çıkar. Bu saatten sonra Sabahattin'in Nesli'ye karşı bakışları, tavırları değişmiştir. Bundan sonrası Nesli'nin ağzından şöyle verilir:

Sabahattin sımsıkı sardı beni, yere basmadan süzülüyorduk sanki pist üzerinde!.. Yanağımı yanağıma dayadı. 'Biliyor musun koskoca adam çocuk gibi oldum, oynatıp duruyorsun beni.' dedi. Ben mi? dedim, yüzümü yanağından ayırıp gözlerimi pırpırlattım gene.⁴¹⁷

Oysa "Ben değil de giysilerimi beğenirlerse diye hep korkmuş daha kötü giyinmişimdir." diyen Nesli kişiliğe ve zekâyâ önem vermektedir. Ara sıra Canan'ın kadını giysilerini giyip bara gittiğinde hemen ilgiyi üzerine çeker, dansa ilk kaldırılan kızlar arasına girer. Fakat bu bakış açısından dolayı dişiliğiyle ön plana çıkamaz ve çevresinde ilgi duyulan, dikkati çeken bir kız olmaz.

Romandaki diğer iki karakter olan İkbâl ve Asiye odağında ise toplumsal alanda yükselmeye çalışan kadınların dişiliklerini kullandıklarına dikkat çekilmektedir. Burada iki karaktere de psikanalist yöntemle yaklaşır yazar. İkbâl'in çocukluk yaşantısı zor geçmiştir. Kaldığı evde eniştesinin hem fiziksel şiddetine hem de tacizine maruz kalan İkbâl, yatılı okulda okumaya başlamıştır. Fakat içindeki kirlenmişlik duygusunu bir türlü atamaz. Bu da giderek öfkeye dönüşür ve yetişkinlik döneminde dişiliğini kullanarak hem

⁴¹⁶ Erbil, a.e., s.85.

⁴¹⁷ Erbil, a.e., s.93.

erkeklerden intikamını alır hem de diğer hemcinslerine göre daha az gayret göstererek istediği mevkilere gelir.⁴¹⁸ Asiye'nin hikâyesinde de benzer durumlar vardır. Çerçi bir babanın kızı olarak kasabada büyüyen Asiye, çocukluğunda travmatik tecrübeler yaşamıştır. Babasının teyzesinden olan çocuğuna bakmak zorunda kalması, zorla başının örttürülmesi, babasının otoriter ve baskılayıcı davranışları altına kalan Asiye'nin hayatı, İstanbul'a göç ettikleri zaman değişmeye başlar. Baba, İstanbul'da gittikçe zenginleşir. Bu arada Asiye lise ve üniversitede okumaya başlar. Fakat bu arada babasından çıkarın, nefretin, yolsuzluğun, yalandan gülümsemenin mubah olduğunu öğrenir. Çağdaş bir yazar olmak isteyen Asiye, anlatıcıya göre bir canavara dönüşmüştür. Ne okunuyorsa ne beğeniliyorsa hemen onu yutup ezberleyip bir benzerini yazarak, her şeyin önüne geçmeyi, sahibinden koparmayı kendinde hak görmeye başlar.⁴¹⁹ Asiye, roman boyunca paranın verdiği gücü kullanarak yaşar. Pahalı giysiler, lüks barlar ve kafeler, abartılı makyajlar Asiye'nin güçlü ve dişi kadın görüntüsünü besleyen aksesuarlar olur.

Eagleton'a göre;

Dışılık de toplumsal cinsiyet gibi simgesel düzende oluşur ama erkek gücünün üstünlüğü kabul edilerek kadın bu düzenin sınırına sürülür. Kadınlar erkek egemen toplumda temsil edilirler, gösterge, imge ve anlam tarafından sabitleştirilirler.⁴²⁰

Bu doğrultuda sosyal alanda kadın, satın alınan bir nesne, talep edilen, arzulanan bir görsel nesne; korunup kollanması gereken, ekonomik anlamda da bir erkeğin gölgesine ihtiyaç duyan, zihinsel ve fiziksel bakımdan kendini tehlikelere karşı koruyamayan bir varlıktır. Bir erkek tarafından beğenilme, onun himayesiyle sosyal hayatta yer edinebilme dürtüsü kadını yeni bir kimlik mücadelesine götürür. Erotik bir objeye dönüştüğü sürece sosyal hayatın imkânlarından yararlanabildiği düşüncesi kadını her gün biraz daha dişi yapar. Küresel kapitalist kültürün kadını sadece dış görünüşe indirgeyen eylemi onu bir cinsel objeye dönüştürmek istemektedir. **Evet...Ama...Sanki**'de Ilgım'ın çevresindeki kadınlar kendi doğallıklarından sıyrılmış halleriyle eleştirilir:

Önce Aylin kalktı masadan; incecik vücudu nefes alamadığı için kuruyan dallara dönmüştü, dik göğüsleri, sarkmış poposu şık bir kadın gibi gözükse de aslında... Masanın altındaki çimenler derin bir oh çekti; iki topuk azalmıştı (...) Demet'ten sonra Sema kalktı; uzun

⁴¹⁸ Erbil, **a.e.**, s.17-19.

⁴¹⁹ Erbil, **a.e.**, s.107-110.

⁴²⁰ Terry Eagleton, **Edebiyat Kuramı**, Çeviren: Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 197.

kızıl saçlarını ortaya serişinin tersine, bedenini gizleyişi. Yüzünü ortaya çıkardığını düşünürken onu yok eden abartılı makyajı, frapan bir kadın gibi gözükse de aslında...⁴²¹

Bu düşüncelerin ardından "Tıpkı bu masa ve sandalyeler gibiyiz. Birileri bizi beğensin, etkilensin hatta kullansın diye var olmaya çalışıyoruz."⁴²² "Bizler tercih edilmek ya da fark edilmek için en, en, en olmak zorundayız."⁴²³ şeklindeki çıkarımı kadının kendi bedeni üzerinde hakimiyet kuramadığını söyleyen sestir.

Hiçbir Aşk Hiçbir Ölüm'de de Sara karakteri üzerinden kadının dişiliğini bir tanımlama biçimi olarak algılamasına eleştiri yapılır. Hayatını güzelliği ile kuran Sara'nın daha evliliğinin ilk zamanlarında kızı Simden'i terk etmesiyle geleneksel kadın kimliğini reddederek başladığı hikâyesi güzellik ve para uğruna yaptığı üst üste yanlış evliliklerle devam eder. Önce kendinden yaşça çok büyük olan Suat Bey'le evlenmesinin altında yatan başka bir duygu da güzelliğinin onun yanında daha da parlamasıdır. Kendi kimliğini fiziğine ve güzelliğine göre tanımlayan Sara, üçüncü eşi Cihangir Bey'le de evlenir. Fakat bu sırada hayatına Enver girer. Enver'e âşık olan Sara Cihangir'den ayrılır ve Enver'le yaşamaya başlar. Ne yazık ki bu mutluluk uzun sürmez. Enver'in birlikte gittikleri bir akşam yemeğinde öldürülmesinden sonra Sara mutluluğu yakalayamaz. Burada Sara, kadın kimliğinin zarar veren yapıtaşlarını vurgular durumdadır. Var oluşunu bedeni üzerinden tamamlamaya çalışan, fiziksel avantajlarını hunharca kullanan kadının sonunda büyük bir kimlik krizine girmesinin somut örneğidir. Romanın yazarı İnci Aral da verdiği bir röportajda "Benim bu romanla ilgili başlangıçtaki tasarımı, güzel kadınların bütün varoluşlarını fizik üzerine kurmalarındaki ve sonrasındaki yıkımları idi."⁴²⁴ şeklinde ifade eder durumu.

Fiziksel güzelliğin ön plana çıkarılmasının görünümleri kentli kadınlarda daha fazladır. Özellikle 1980'den sonra siyasi kısıtlamaların yanında açılan bir özgürlük alanı olarak medya iletişim araçları, reklam sektörü kadını bedeni üzerinden yorumlayan bir politika geliştirmişlerdir. Kadın eşittir modernlik. Modernlik eşittir güzellik. Güzellik eşittir haz. Haz eşittir beden. Bu denklem 1980 sonrası kentli kadın kimliğinde, ilerleyen kentlerden kasabalara kadar geniş alanlara yayılmıştır. "Kendi" olmakla farklı bir kimliğe

⁴²¹ Arıkan, **Evet... Ama... Sanki**, s.80.

⁴²² Arıkan, **Evet... Ama... Sanki**, s.80.

⁴²³ Arıkan, **Evet... Ama... Sanki**, s.81.

⁴²⁴ Süveyda Tanrıver, "İnci Aral'ın Romanlarında Kadın ve Kadın Sorunu", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010, s.79-80.

bürünerek “güzel” olmak arasında kalan kentli kadınlar, bu durumun ilerleyen yaşlarda artan sosyal, ekonomik ve psikolojik etkilerini görmekte-dirler.”⁴²⁵ Nihayetinde Sara’nın geldiği nokta güzelliğinin ve bedeninin yaşlandığını kabul etmeyen ruhsal bozukluklara kadar gider:

Genç bir kadinken geçkin kadınların eğri büğrü çizilmiş kaşlarına, bulaşmış rujlarına bakıp tiksintiyle karışık bir ürküntü duyar, gelecekte onuda bekleyen ve yaşlılığın ilk belirtileri saydığı bu acınası özensizlik için burkardı (...) Aynalara bakmaktan kaçınır olmuştu (...) Güzelliğini kaybediyor oluşu, yaşlanma korkusu yıkıyordu onu, evet ama daha zamanı vardı. Güzelliğine bağlanmıştı.⁴²⁶

Sara, Enver'den sonra kendinden çok genç olan Civan'la sadece cinsel ilişki yaşayarak elinden giden gençliğine, güzelliğine meydan okumaya çalışır. Sara'nın sonu, bir otel odasında aşırı alkol yüzünden içtiği sigara izmaritleriyle tutuşan yatağının içinde yanması ve ölümü ile olur.

Sara, toplumsal statüsünü kazanabilmek için özgürlüğünü dişiliğiyle birleştirip varlıklı erkeklerle evlenmeyi seçmiştir. Romanda psikanalitik bir yaklaşımla Sara’nın hayat hikâyesinde dişiliğini bu kadar merkeze almasının sebeplerine de inilerek mevcut kadınlık problemlerinin temelinde yatan problemlere de dikkat çekilmiştir. Romana göre asıl adı Halise olan Sara’nın travmaları ilk genç kızlık yıllarında gönül verdiği adam tarafından terk edilmesiyle oluşan hayal kırıklığıyla başlar. Ardından babasının ölümü onu çaresiz bırakır. Bu arada annesiz ve babasız kalan Sara, akrabasının evinde ve yatılı okulda yaşadığı zorluklarla mücadele edemez ve evden ayrılır. Hikâyenin sonraki kısmında Halise’den Sara’ya dönüşürken hayallerini gerçekleştirebilmek için zengin erkekleri basamak yapar. Bu arada ressamlığa merak salar ve edindiği lüks çevrelerde güzelliğinin yanında resimleriyle de konuşulmaya başlar. Yaşı ilerledikçe güzelliğinin ve dişiliğinin onu terk etmeye başladığını kabullenemez. Bu sefer kendinden çok genç yaşta erkeklerle birliktelik yaşar. Her şeyini buna bağlamış ve elinden gittiğini kabullenmemiş biri olarak kimlik bunalımı yaşar. İntiharla sonuçlanan Sara’nın yaşamı, hastanede yoğun bakımda yatarken iç konuşmaları, pişmanlıklarıyla gerçek kimliğini bulamamış bir kadının resmidir.

⁴²⁵ Ebru Güzel, “Kültürel Bağlamda Kadın ve Güzellik”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013, s.2.

⁴²⁶ İnci Aral, **Hiçbir Aşk Hiçbir Ölüm**, 2. Baskı, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017, s.46-47.

Yalnızlığın Özel Tarihi'nde modern kadının kimliğini irdeleyen Ahmet Altan, alt kurguda Hüsrev Bey'in İttihat ve Terakki dönemini, diğer katmanda Müberranım'ın yaşadıkları, en üst katmanda ise Hüsrev Bey'in torunu Nermin'in hayat hikâyesini anlatır. Bu üç katmandaki hikâyelerin ortak duygusu pornografik bir dişilikle bastırılmaya çalışılan yalnızlık duygusudur. Altan "Toplumların çağdaş olup olmadığını belirleyen şey kadının toplum içindeki rolü ve yaşama biçimidir. Bir toplumu en iyi gösteren ayna, kadındır."⁴²⁷ der. Romanın 80 sonrasına değen ve hatta günümüze kadar uzanan kimliklerin şekillendiren temel sorunsalı kadının toplum içindeki yeri, karşı cins karşısında kendini konumlandırışı ya da karşı cins tarafından konumlandırılışıdır. Romanda sık sık "kadın ya da erkek eti" gibi ifadelerle anlatılan duygudan sıyrılmış vahşi kimlikler kadın algısındaki değişimin hangi yöne evrildiğinin bir göstergesidir. Romanın kahramanı Nilgün, kurgu boyunca pornografik boyutlara gelen dişiliğiyle kimlik edinmeye çalışırken evlilikten kaçan, kimseye güven duymayan, sevgisiz, seçimsiz ve yalnız kalmıştır:

İnsanların kimliğini onların seçtikleri insanların kimliği ele verir. Ben kimseyi seçemiyorum, onun için de belki kendi kimliğimi bir türlü göremiyorum.⁴²⁸

Her gece korkularla uyur, her sabah kendini ve kim olduğunu merak ederek uyanırdı.⁴²⁹

Yalnızlığın Özel Tarihi, bu yönde feminist eleştirinin oltasına takılmasa da dişiliğe ve kadın üzerinden çizilen cinsellik algısına ontolojik bir sorun olarak yaklaşır. Nermin'in kırk yaşında olmasına rağmen hâlâ evlenmemesi, bağlanma sorunu yaşaması, kendini diş olarak tanımlamasından dolayıdır. Aynanın karşısında kendine hayran olan Nermin, erkekler tarafından beğenilmekten haz alır:

Güzelim, diye düşündü, hem de çok güzelim. Aynadaki görüntüsünü seyretmeye daldı, bazen kendi çıplaklığı bir erkeğin çıplaklığından daha çok heyecanlandırıyordu onu, o sabah da öyle oldu.⁴³⁰

⁴²⁷Çevrimiçi:

http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/yazi_dizileri/355145/tarihi_sorgulayan_roman.html, Erişim Tarihi 22.01.2018.

⁴²⁸ Ahmet Altan, **Yalnızlığın Özel Tarihi**, 1. Baskı, İstanbul, Everest Yayınları, 2013, s.82

⁴²⁹ Altan, **Yalnızlığın Özel Tarihi**, s.52.

⁴³⁰ Altan, **Yalnızlığın Özel Tarihi**, s.52.

Nermin’de var olan kendine hayranlık, kendi benliğine değil de vücuduna ve kadınlığına olan hayranlıktır. Romanın bütününde Nermin dış görünüşüyle ilgili her ayrıntıyla ilgili büyük bir güven duygusu içinde olmasına rağmen iç dünyasında bir o kadar yalnızlık ve korku içindedir. “Kendimi terk edip gitmekten korkuyorum” diyen Nermin, yaşadığı boşluğu erkekler tarafından beğenilmekle doldurmak ister. Dişiliğine sığınma, burada kadınlık duygularını örtetek gerçek problemlerle yüzleşmekten kaçmayı simgelemektedir.

“Erkekleri görünce dayanamıyorum, coşuyorum, beni beğensinler, bana hayran olsunlar diye uğraşıyorum, beni canlandıran tek şey de bu kendimi beğendirme isteği galiba.”⁴³¹ sözleriyle Nermin, kendisini sosyal hayatın içinde tek başına değil ancak bir erkekler tarafından beğenildikçe var olabileceğini düşünmektedir:

Erkeklerin beni beğenmesinden hoşlanıyorum, güzel bir kadını, güzelden de öte etkileyiciyim, bir yere girdiğim zaman, benim oraya girdiğimi, daha beni görmeden fark eder erkekler. Onları, onlara dokunmadan, hiçbir şey söylemeden, hatta onlara bakmadan ele geçiririm, bunu biliyorum, bunu bildiğim için, erkeklerin bana hayran olacağını bildiğim için erkekler bana hayran oluyor.⁴³²

Nermin, roman boyunca kimliksel kayboluşların içinde arayış ve delirme sınırlarında dolaşır durur.

Peki öyleyse bu huzursuzluk, bu nedensiz, ne zaman ortaya çıkacağı belli olmayan, ne olduğunu bir türlü sökemediğim, bu adını koyamadığım duygu, o beni parçalayan boşluk ne? Sıkışıklığa, sıkıntıya, bitkinliğe benzeyen ama aslında hiçbiri olmayan, bende içi boş, kalın bir plastik torbaymışım izlenimi bırakan bu duygunun kaynağı ne?..⁴³³

Geleneksel değerlere sırtını dönmüş, mazrufa değil zarfa odaklanmış kadın kimliği bu boşluktan doğan huzursuzluğu gidermek için çıktığı arayışta yanlış duraklara uğramıştır. Dişiliği ve güzelliği Nermin’in elindeki tek dayanaktır. Yaşlanmaktan ve yalnızlıktan korkmaya başlayınca vücuduna her zamankinden daha fazla dikkat etmeye başlar. Yüzündeki her çizginin peşine düşer, saçlarını boyatmaya karar verir. Bu ve bunun gibi çözüm yolları gerçek beninin bulamayan üretilmiş

⁴³¹Altan, *Yalnızlığın Özel Tarihi*, s.116.

⁴³² Altan, *Yalnızlığın Özel Tarihi*, s.13.

⁴³³ Altan, *Yalnızlığın Özel Tarihi*, s.44.

kimliklerin düşüncenin ve eylemin üstünü örten, sorunun sebebine değil oluş şekline odaklı pansuman tedbirlerdir.

Kişinin bireysel ya da sosyal kimliklerini oluşturmada özgürlük alanı açan modernitenin yüzü olan metropoller kendine özgü kuralları içinde fark ettirmeden yeni sosyal kimlik tasarımları çizmiştir. Metropollerin bu yeni bireyleri, kendi seçtiklerini sandıkları kimliklere bürünseler de aynı yalnızlık ve yabancılaşma potasında erimişleridir.

Hugh Gutman'ın "Rousseau'nun İtirafı"nı tartıştığı makalesinde modern kimlik hakkında şöyle söyler: "Modern benliğin büyük mimarı, tam bitirdiği anda inşa ettiği binanın içinde oturulamaz olduğunu keşfeder."⁴³⁴ Bu ifade modernin ürettiği kimliklerin harcı eksik konmuş temelsiz binalara benzediğine dikkat çekilmektedir. Modernizm kendine hayat üçgeni açtığı metropollerde insanı her an parçalanabilecek kırılgan, güvensiz binaların içine hapsetmiştir. Bu gönüllü hapislik içinde birey boyalı güzelliklerin peşinden koşmakta, aynanın karşısında gördüğü benine âşık olmaktadır. Kendinde olan eksikliğin sürmeye unuttuğu ruju olduğu idrâkine sahip olan metropol kadını yalnızlık, yaşlanma ve ölüm gerçeği karşısında çaresizdir.

1980 sonrasında romanlarında bu pencereden açılan bir kadın kimliğinin mevcut toplumda yaşadığı kimlik problemleri ele alınmıştır. Romanlardaki sorunsal, dişiliğin kadın kimliğinin merkezine konulmasıdır. Buna göre kadın, hayatta kalabilmek, kendini kanıtlayabilmek için dişiliğini kullanmak zorundadır. Romanlarda bu yaklaşım, kadını erkek karşısında zayıf ve aciz gösterdiği ve sosyal hayatta ötekileştirdiği gerekçesiyle reddedilir. Geleneksel ve kültürel öğretiler, kadını erkeğe göre daha çok ev içinde tanımlamıştır. Ayrıca kadının erkeğe göre fiziksel anlamda daha güçsüz olması sosyal hayatta erkeği öne çıkarmış ve bu durum bir alışkanlığa dönüşerek kanıksanmıştır. Gece geç saatlerde kadının dışarıda olması, tek başına yolculuğa çıkması, tek başına bir evde yaşaması gibi tercihler toplum tarafından namus kavramıyla ilişkilendirilen kabullerle hoş karşılanmamıştır. Bu alışkanlıkların ataerkil

⁴³⁴Alıntılanan: Zeynep Altan Hayriyem, "Bir Sürgünlük Biçimi: Metropol Yaşamı", (Çevrimiçi: <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/212175>), Erişim Tarihi: 23.01.2018.

toplumda erkeğin egosunu besleyen bir hegemonya içinde kadın-erkek eşitsizliğine dönüştüğü savunulmuştur.

Kadın ve erkeğin aynı şekilde sorumluluk sahibi olacakları, birbirlerinden bağımsız değil tamamlayıcı ve psikolojik ve fizyolojik farklılıklara saygı göstererek yürütecekleri bir sosyal yaşam çerçevesinin olması gerekmektedir. Kadın, dişiliğe indirgenen resmiyle algılanmamalı fakat cinsiyetine özgü özellikleri de göz ardı edilmemelidir. İslam dini, gerçekte kadını modern hayatta olduğu gibi bir metaya dönüştürmediği kadına fitratına uygun şekliyle sosyal hayatın içinde kendi kimliğini inşa etme fırsatı vermiş fakat her şeyden önce toplumun sağlıklı bir şekilde devam etmesi için ailenin kutsiyetini korumuş ve sosyal hayatta kadını bu yönden ayrıcalıklı bir yere de oturtmuştur. Ayrıca sosyal hayatın düzenli yürümesi için erkeklere de kadınlar kadar sorumluluk verilmiştir. 1980 sonrası romanlarında bu konunun merkezinde olan kadın kahramanlar, sosyal hayatta söz sahibi olmanın yollarını ararken dini ve kültürel öğelerle yolları neredeyse kesişmez.

2.1.3. Aydın Kadınların Özgürlük Talepleri

Türk modernleşmesinin zihinsel ve pratik yaşamdaki yansımaları 19. yüzyıldan bu yana kadın üzerinde daha belirgin görülmektedir. Bu süreçte kadın Osmanlı münevveri olarak sosyal hayatın belirlediği ölçülerde aktifleşirken evlilik kurumunun taşıyıcısı, bir eş ve anne olma statüsünü korumaya devam etmiştir. Nihayetinde eğitilmiş bir kadın öğretmenlik, hemşirelik yapacak, bir kısmı da yazın dünyasından seslenerek bir “Osmanlı-Türk kadını nasıl olur?” sorusunun cevaplarını arayacak, çeşitli dergileri mesken tutarak sosyal hayatta “Biz de varız!” diyerek erkeklerle eşitlik taleplerini doğurmaya başlayacaktır. Dolayısıyla Türk toplumsal hayatında fikirleri ve davranışlarıyla katkıda bulunurken, hedeflenen Batı medeniyetine ulaşmanın en önemli aracı haline gelecektir. Bunu yaparken çocukluktan itibaren öğretilen anne-eş olma durumunun kutsiyeti muhafaza edilecektir. Tabloya bakıldığında 19.yüzyılda Türk kadınlarının toplumsal hayatta aydın kimliğiyle yaptığı eylemleriyle büyük düşüncenin bir parçası görevinde olduğu görülmektedir. Cumhuriyet’in verdiği çeşitli imtiyazlarda da Kemalist ideolojiyi entelektüel bir birikim olarak kabul eden aydın kadınlar çağdaşlaşma bayrağını taşımaya devam etmişlerdir. Bununla beraber ataerkil anlayışın inşa ettiği sosyo-kültürel hayata

eklemlenerek varlıklarını sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla toplumsal kalkınma projesinin sürdürülmesine yönelik eylem planlarının merkezinde olmakla birlikte daha çok yönlendirilen konumda yer almışlardır. 1980'lere kadar aydın kadınların düşünsel hayat mücadelesinde piramidin en üstünde kadınlık kimliklerinden ziyade toplumun, ailenin, eşin ve çocukların tamamlayıcı bir parçası olan anne kimliği ve aile mahremiyetinin sınırları yer almıştır.

Burada Türk toplumundaki aydın kadın inşasının Avrupa'dan farklı seyrettiği ortaya çıkmaktadır. Avrupa'da sanayileşmeyle beraber işgücü ihtiyacının artmasıyla özel alan-kamusal alan ayrımı belirginleşir. Erkekler kamusal alandaki yükü üstlenirken kadınlar giderek eve çekilmiştir. Bunun yanında kentli orta sınıf kadınlar arasında bu ayrımın kadınları giderek pasifleştirdiği görüşü yaygınlaşmaya başlamasıyla da kamusal alanda söz sahibi olma talepleri artmıştır. Önce vatandaşlık hakkı, ardından kamusal alanda erkeklerle eşit şartlara sahip olma hakkı gibi birtakım talepler Avrupa'dan sonra tüm dünyada feminizm cereyanını başlatır.

Türk toplumunda aydın kadınların Avrupa'daki kadın hareketlerine eklenmesiyle kadınların toplumsal cinsiyet rollerine yönelik eleştiri ve teklifleri artmaya başlar. 1970'lerde filizlenen, 80'lerden sonra hızını arttıran feminist hareket, o döneme kadar ulus devlet inşasının önemli bir yapı taşı olan kadınları yeni bir varoluş mücadelesinin bayraktarı yapar. Bu kadınlar, modernleşmenin ve iş gücünün daha hızlı bir ihtiyaç haline gelmesi ve eğitim imkânlarının çokluğu gibi nedenlerle daha çok kentlerde sesini duyurmuşlardır. Kent yaşamı, toplumsal cinsiyet rollerinin sorgulayan ve kadını yeniden doğuran bir alandır. 80'lerde kentin doğurduğu aydın kadınlar, geleneksel aile yapısının içinden filizlenip üniversite eğitimi almış, statülü mesleklerle kimlik edinmişlerdir. Aldıkları eğitim neticesinde kamusal alanda erkeklerle beraber görünür olmaya, toplumun gidişatı ile ilgili fikir sahibi olmaya başlamışlardır.

Bu dönemde büyük ölçüde toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dikkat çekmek, kadınlıklarıyla ilgili deneyimleri serbestçe aktarabilmek, dolayısıyla kadınların her konuda özgür hareket edebilecekleri yeni bir toplum inşa etmek amaçlanmıştır. Nitekim dönemin aydın kadınları, dergiler ve sivil toplum örgütleri aracılığıyla kadın-erkek eşitliği, kadına şiddetin engellenmesi, çocuk yaşta evlilik, kadının kürtaj hakkı,

doğurma hakkı, zorla evlendirilme, bekâret gibi konularda kadına yönelik baskının ortadan kaldırılmasını hedef almışlardır. Bu bağlamda feminist düşünce 1980 sonrası aydın kadınların rehberi olmuş, İslamcısından sosyalistine kadar hemen her inanç ve ideolojinin söylemlerini etkilemiştir.⁴³⁵

Dönem metinleri üzerinde ön plana çıkan özgürlük teması, aydın kadınların toplumsal cinsiyet normlarına eleştirel yaklaşımları, bu yönde önce aileden başlayıp toplumu değiştirme çabaları sürecinde yaşadıkları kimlik problemleri ele alınmıştır. Kadın yazarların elinden çıkan 1980-2000 arası romanlarda çeşitli mesleklerden olan kahramanlar, toplumsal baskıyla karşı karşıya kalırlar. Özgürleşme mücadelesi verirken toplum içindeki çoğu kadınla uyuşamazlar ve problemleri bir kimlik haline gelirler. Romanlarda aydın kadınların dönemin feminist yazının bir sesini temsil eden yazar kimlikleriyle görünümüleri daha fazladır. Bazıları kurgunun bir parçası olarak romanlarda bizzat yazar olarak yer alırken bazıları da yazıyı bir iç dökme aracı olarak kullanırlar.

Romanlardaki aydın kadınlar toplumu kadın ve erkeğiyle içine almış hegemonik yapıyla mücadele etmenin zorluklarını yaşarlar. Kendi kadınlıklarıyla kentte var olmak ve kentin kadını olmak arasında çoğu kez çıkmaza sürüklenip çağdaşı olan kadınlara da yabancılaşırlar. Toplumun geleneksel kodlarına karşı kamusal alana açılmak, toplumun beklentilerine ve ön kabullerine cevap vermeye çalışmak çeşitli sorunları da beraberinde getirmiştir. Çünkü statüsü, eğitimi ne olursa olsun ön kabulleri yıkmak o kadar kolay değildir. Bu minvalde hem kendi kadınlık durumları hem de toplumsal cinsiyet kalıplarının kadına yönelik oluşturduğu eşitsizlik ve bu iki cephede de özgürlük talepleri feminist bakışlı aydın kadınların mücadele alanı olmuştur.

İki Yeşil Su Samuru'nda Cahide Hanım, Cumhuriyet'in yetiştirdiği aydın kadınlardandır. Modern bir ailenin kızı olarak tahsil görmüş, bir köşe yazarı olma hayaliyle üniversitede okurken bir anda her şeyi bırakarak evlenmiştir:

⁴³⁵ İslamcı kadınların özellikle 1990'lardan sonra kimliksel varoluşlarının da önemli bir damar feminizmdir. Bu bahsi 3.Bölüm'de "**Mücahideden Kadına, Temsilden Bireye: İslamcı Kadında Yeni Sorgulamalar**" başlığı altında ele aldık.

“Bir edebiyat öğretmeni, bir edebiyatçı veya bir köşe yazarı olmak arzusu varken, ... o şık, bakımlı, şefkatli bir eş ve sevecen bir anne olmuştu yalnızca.... Zayıflığının kendi eksikliği olduğunu kabullenemeyen milyonlarca hemcinsi gibi suçlayacak birilerini, kurumları arayarak ... vakit geçirmede o!”⁴³⁶

Roman boyunca Cahide Hanım içe kapanışı ve gerekli mücadeleyi vermeyişinde hem kendini hem de kendi gibi olan kadın kimliğini sorumlu tutar. Elinden düşmeyen Camus, Sartre ile aynı kaderi paylaştığını işaret eder. Yazar arkadaşı Neyyire ile mektuplaşmalarında yazar olmakla anne olmak arasında yaptığı tercihten dolayı kendisini sürekli suçladığı görülür. Burada Cahide Hanım’ın şahsında Cumhuriyet modernleşmesinin de kadını belirli sınırlar dâhilinde tuttuğu, ona istediği özgürlük ortamını sağlamadığına eleştiri vardır. Cahide Hanım hem yazar olarak toplumu aydınlatmak hem de anneliği başarıyla sürdürmenin bir arada olamayacağını, nihayetinde kadından toplumsal beklentinin üst çerçevede annelik olduğunu bilir ve tercihini bir anlamda zorunluluklar içinde yapar. Fakat romanın ilerleyen bölümleri Cahide Hanım’ın intiharıyla sonuçlanır. Bu durum iki şekilde okunur: Birincisi Cahide Hanım’ın beslendiği Batılı yazarlar arasında dönemin hastalığı olan intiharın Cahide Hanım’ın çıkışsızlığına bilinçli bir seçim olarak yansımasıdır. Nitekim romanda da hayatta hiçbir kararı kendisinin vermediği, bu yüzden ölümüne olsun kendisinin karar vermesini istediği vurgulanmıştır. İkinci olarak yazarın Cahide Hanım’ın intiharıyla bir dönemin kadın sembolünü de öldürmek istemesidir. Kadın artık 1980 sonrasında ayağına dolanan geleneksel bağlardan kurtulacaktır. Cahide Hanım’ın düştüğü çıkışsızlığa düşmeyecektir.

1980-2000 arası romanlarında aydın kadınlar kadın haklarının savunuculuğunu üstlenerek kültürel birikimin doğurduğu hayat algısına karşı çıkmışlardır. Geleneğin yükünden kurtulup özgürce yaşamayı isteyen yeni bir kadın modeli yaratma düşüncesi aydın kadınların motivasyon kaynağıdır. Fakat toplumun halihazırdaki alışkanlıkları, bu fikirleri hayata geçirmeye olmaktadır. Hatta çoğunlukla kadının ev içinde bile ailesinden, annesinden gördüğü muamele, toplumun kadınla ilgili olan algısının merkezine oturarak aydın kadınların üretkenliklerinin önüne set çeker. Romanlarda

⁴³⁶ Uzuner, *İki Yeşil Su Samuru*, s.49-50.

aydın kadın profili bu anlamda ailesiyle, toplumuyla kavgalı ve uyumsuz ve küskün bir resim çizer:

-Nasıl gidiyor roman?

- Yazıyorum işte.

...

-Neden bitmiyor peki şu kitap?

-Çok mu istiyorsun bitmesini?

- Elbette istiyorum.

-Biter meraklanma, daha araştırmam gereken birkaç konu var, sonra da bir otele kapanıp tamamlayacağım.

-Yazmak için ille de aileni terk edip bir yerlere kapanman mı gerek?

Karanlığın Günü romanından alınan yukarıdaki bu diyalogun ardından Nesli, eşi Sadrettin'den ikinci eleştiriyi alır. Bu sefer Nesli'nin yazdıklarının içeriğindedir iğneleyici sözler. Nesli'nin kendini ve ailesini kaleme alması, aile kutsiyeti ve mahremiyetini ihlaldir Sadrettin'e göre; "Bizi yazıyormuş annen. Ne varsa bizde! Hıh! Yaparsın sen, sende aile kutsiyetine inanç yoktur bilirim!"⁴³⁷

Sadrettin, Nesli'nin romanlarının neden az okunduğunun da sebebini buna bağlar. Mahremiyeti ifşa etmek bir anlamda insanı kirletmektir. Bu konuda kızı Bilge'den de aynı eleştiriyi alır. Yazar kimliği ile anne kimliği arasında sıkışmış Nesli bu çıkmazını roman boyunca ifade eder:

Ne olursa olsundu oğlum; ben romanımı yazmak istiyordum, kocam dinlenmek istiyor, kızım sevgilisiyle birlikte Kurtlar'la çarpışmak, annem intikamını almak birilerinden... Annem, gene mi yazı! diyor. Falcı mısın sen! diyor. Hadi gel yıka beni, bırak saçmalarla uğraşmayı, sen kim oluyorsun da insanlara akıl veriyorsun...

Bir zamanların sıkı devrimcisi olan Nesli, sözü tükenmiş, aylardır tek satır yazamamış bir yazar olarak hem dönemin söz kesintisinden etkilenmiş hem de bu iç dönüşün yarattığı bunalımla ve kendi kendine kalamamaktan dolayı sıkışmış bir kimliktir:

⁴³⁷ Erbil, a.e., s.192.

Kendi halinde bir kadın olmaya çalışan ben... Uyumlu... Toplumla, dünyayla, kainatla, felekle uyumlu=karşıt=uyumlu olan, her hayata yeni karşıt bir insan olan... Ben... Burada oturup cama bakan Türk kadını... Kendine bakan Türk olan...⁴³⁸

Nesli burada geleneksel Türk kadını kimliğinden bir türlü kurtulamayışından dolayı kendini demode görür. Bilinçaltı, annesinin ve halasının dini ve kültürel öğeleriyle doludur. Kendini kocasının eşi, çocuklarının annesi olarak tanımlayan annesi, “Bak halacığın sana neler getirmiş Nesli! Bak Kur’an-ı Kerim küçücük!”⁴³⁹ gibi dini kodlarla önüne sürekli set çeken halası Nesli’yi çepeçevre sarmıştır. Bu değerlerin adeta üstüne yapışmasından dolayı bir türlü gerçek bir aydın olamadığını düşünür. Nesli’ye göre geleneğin ipinden kurtulamayan “helikopterin pervaneleri arasında çiğnenen güvercinlerin serpiyen altın tüyleri arasından morlaşan balkona yağın güvercin ölülerine bakan kadınlık”tır.⁴⁴⁰

1980’lerle birlikte kadın, feminist düşüncenin ve modernleşmenin yarattığı bireycilik anlayışının etkisiyle kendi kadınlıklarına doğru bir iç yolculuğa çıkar. Özgürlük, eşitlik, adalet talepleri yüzyıllardan beri topluma mal olmuş Türk kadını kimliğini yıkararak bireysel arzu ve isteklerini merkeze aldığı bir kadınlık oluşturmak ister. 80 sonrası kadınlarının bu söylemlerini geliştirebileceği en belirgin mekânı ise yazıdır. İnsan ve sanatçı duyarlılığı taşıyan birçok yazar kimlikli kadın, 80 sonrası yaşanan toplumsal olaylar ve bu olayların yansımalarının yanı sıra kadının ezilmişliğini feminist uyanışla sorgulayan romanlar yazarlar. Toplumsal yaşamın içindeki kadınlık durumlarına odaklanıp toplumun kadına bakış açısını eleştirirken yeni kadın kimlikleri de ortaya koyarlar. Bunu kimi zaman şahit olduğu kadın hikâyelerinden yola çıkarak kimi zaman da kendi hayat hikâyelerini merkeze alarak yaparlar. Bu doğrultuda “Bir roman yazmak amacım. Bir kadının oluşumunun, içsel bölünmelerinin ve bütünlenme çabalarının, kendi ruhunu umutsuzca arayışının öyküsü olacak bir roman.”⁴⁴¹ sözlerinin sahibi İnci Aral hem yazarlık hem de kadınlık deneyimlerini **İçimden Kuşlar Göçüyor** romanını kaleme alarak aktarmıştır. Kendi yaşamından kesitlere yer verdiği romanında sanatçı ya da hangi meslek grubundan

⁴³⁸ Erbil, a.e., s.219.

⁴³⁹ Erbil, a.e., s.237.

⁴⁴⁰ Erbil, a.e., s.240.

⁴⁴¹ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.95.

olursa olsun toplumsal hayatta kadın olmanın zorluklarına dikkat çeker. Çünkü her ne kadar kadının kamusal hayattaki görünürlüğü artmış olsa da kendi cinsi hakkındaki düşüncelerinde devam eden edilgenlik ve kabullenme duygusu devam etmektedir: “Kadınlık yazgısı çilelerle özdeş sayılıyor hâlâ. Kadın belleği kayıplar ve yitimlerin ortak anılarıyla dolu.”⁴⁴²

Kadının erkekten hep biraz gerisinde olarak çizilen toplum algısı ve yaşayış biçimine kadının da erkekler kadar hatta onlardan daha fazla düşünebileceği, üretebileceğine inandırma meselesi özellikle 80’li yıllarda entelektüel kadınların misyonu olmuştur. Bu anlamda öğretilmiş kimliklerden kurtulup özgürleşebildiği “Kendi bağımsız ben’imi ele geçirmeyi şiddetle özlüyordum.” ifadesini hayata geçirmeye çalışması evlilik çatısından başlayan çatırdamalara sebep olmuştur. İnci Aral, anılarından faydalanarak yazdığı romanında yazarlık kimliğinin evliliğin tekdüzeliği ve kapsayıcılığı yüzünden yitirilme problemiyle karşı karşıya geldiğini şu cümlelerle ifade eder:

Serin, kuytu, gölgeli ev içleri. Ev kadınlığı, analık günleri. Mutfak yorgunlukları, çarşı pazarlar. Dostlarla yenen uzun akşam yemekleri. (...) Bilmiyorum. Tek satır yazmadan geçiyor zaman. Yazmayı sürdürmekle vazgeçmek arasında bocalayıp duruyorum. (...) Sanki kendi hayatımı yaşamıyorum. Bana zorla dayatılmış bir oyunu oynuyorum. (...) Masam, o kendime ait olan dünyayı çok özlüyorum.⁴⁴³

Aral’ın yazma sürecinde eşinin ona destek olması, yazdıklarını okuyup kritik etmesi evlilikle beraber yazarlığın sürdürülebileceği intibamı uyandırsa da zaman zaman yalnız kalmak istediği göze çarpar. Son çıkardığı kitabın yeterli ilgiyi görmemesi üzerine yaşadığı hayal kırıklığı ve bunalımlar içinde bir de eşinin bu duruma kendisinden daha sert tepkiler vermesi, onu anlamaması gibi sebepler yüzünden araları açılır. “Kendi üzerime kapanıyorum.” diyen yazar yazarlık serüveninde yaşadığı gelgitlerin evliliğine de yansıdığını bu sebepten evliliği kendine uygun olmayan gereksiz bir durum olduğu kanısına varır tekrar:

Yazar olup da evliliğini sürdürebilen kadın sayısı dördü beşi geçmiyor çevremde zaten. Ben ne diye dayatıyorum ki? (...) Onunla derinlemesine değil ama yüzeyde bir yerlerde uzlaşmaya hazırım. Oysa bu ikiyüzlülüğü seziyor o. İstemiyor. Her zamanki gibi daha çoğunu

⁴⁴² Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.78.

⁴⁴³ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.98-99.

istiyor. İlişkimizin esenliğiyle ilgilenmediğim için kendini terk edilmiş hissettiğini söylüyor. Yararı yok. Gittikçe uzaklaşıyoruz.⁴⁴⁴

Yazarlık ve evliliğin gerektirdiği sorumlulukların bir arada yürüyemeyeceği düşüncesi, romanlarda yer alan kadın bir yazarların ortak söylemidir.

Aydın kimliğinin en önemli göstergesi toplum adına konuşma, büyük resmi görüp ters giden şeyleri gösterme ve değiştirme güdüsüdür. Bunu yaparken bazı kadınlar kişisel serüvenlerinden sıyrılıp problemler üzerinde düşünüp çözüm üretmeye çalışırlar. Romanlardaki kadınlarının ortak noktası ise toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin açtığı sorunlardır. Merkezde kadın olmakla birlikte değiştirmek istedikleri topyekûn bir toplum anlayışıdır. Onlara göre toplum, kadınıyla erkeğiyle bilinçsiz ve gelişime kapalıdır. **Cadı Ağacı**'nda Doktor Nilüfer, büyük bir idealizmle Çin'in'de açtığı muayenehanede kadınların bilinçsizce hamile kalmalarını önlemeye çalışır. Doğum kontrol yöntemlerinden bihaber olan bu insanların öğrenmeye kapalı olması Nilüfer'i zorlar. Sonunda çareyi kürtaj yapmakta bulan Nilüfer, "oğlansa kalsın, kızsız al gitsin" diyen erkeklerle, diğer yandan onu kadın olduğu için doktor olarak kabullenemeyen Çin halkıyla mücadele eder. Nilüfer kendine göre bir çözüm bulmuştur fakat adının mahalle halkı tarafından "Kasap Nilüfer"e çıktığını öğrenince büyük bir yıkıma uğrar. Aydın kimliğiyle girdiği mücadelenin bir boyutu toplumun kadınları sosyal hayatın içinde özellikle de belli mesleklerde kabullenemeyişine diğer boyutu ise toplumsal cinsiyet öğretilerinin kadına tercih hakkı vermeyişine karşı olmuştur.

Yukarıdaki romanlarda verilen örneklerle önce kendi kadınlıklarını inşa sürecinde bireysel özgürlüğünü kazanmaya çalışan kadın, bu sefer toplumsal bir inşaya başlar. Yerleşmiş olan kalıpları değiştirmeye, sosyo-kültürel hayatta özgür kadınların sözcüsü olmaya soyunur. Hatta bu özgür tavırları kendi çevresindeki modern görünümlü erkekler tarafından bile farklı algılanır. **Sorumlu Bulutlar**'ın yontu sanatçısı Derya atölye olarak da kullandığı evinde yalnız yaşamakta ve sade giyimi, rahat tavırlarıyla dikkatleri üzerine çekmektedir. Hatta arkadaşlarından Feridun bile onun bu hallerine "Özgürlüğünü ilan etmiş entel karılar ya bunlar... Bir kere adama çengeli attılar mı kurtulmak peşinde değildir onlar (...) Kendileri alabildiğince

⁴⁴⁴ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.138.

özgürdür. Bunu da keyiflerince kullanırlar. İstedikleriyle düşüp kalkarak...”⁴⁴⁵ sözleriyle bakış açısını belli eder. Bir başka arkadaşı Metin’in de Derya ile birlikte olmasına rağmen onun taşıdığı kimlikle ilgili yorumları Derya’nın romanda toplumsal ön kabullerin ne kadar yerleşik olduğunu ve Derya gibi olan kadınların çok zor bir savaşa girdiklerine işaret eder:

Tabii ki kadın da tahsil yapmalı ve erkeğiyle beraber yan yana çalışmalıdır. Fakat unutulmaması icap edilen bazı şeyler vardır. Erkek evin efendisidir. (...) Kadın da insandır şüphesiz fakat nasıl ki her ailede bir hiyerarşi varsa, nasıl ki çocuklar seviyelerini bilerek büyüklerine itirazda bulunmuyorsa, kadının da erkeğine itaat etmesi gerekir.”⁴⁴⁶ “Kadın hamdır. Ne yapacağını, nasıl tavır alacağını iyi bilemez (...) Şimdilik erkeğin himayesine muhtaçtır.”⁴⁴⁷

Derya gibi kendi özgürlüklerini ilan eden kadınlar bu sefer toplumsal yargıları değiştirmek için hem kadınlarla hem erkeklere mücadele ederler. Bu minvalde Derya’nın sanatçı hassasiyeti kadın kimliğiyle beraber bir nitelik kazanmıştır. Giriştiği toplum mühendisliğinde kullandığı denek, eve gelen yardımcısı Fidan olur. Köyden kente göç eden Fidan, eşi Hasan’la beraber hayata tutunmaya çalışmaktadır. Geçim derdi Fidan’ı çalışmaya itmiş ve Derya ile yolları kesişmiştir. Fidan, eğitimsiz, toplumsal cinsiyet kodlarıyla yetişmiş, erkeğe mutlak itaat gerektiğini öğrenmiş tipik bir Türk kadınının temsili olarak kurgulanır. Eşi Hasan’dan sık sık fiziksel şiddete uğrayan Fidan, bunu öğrenilmiş bir çaresizlik olarak kabul eder. Hayatın ve evliliğin başka bir resminin olduğunu Derya’nın hayatını gördükten sonra öğrenir. Derya, Fidan’ı eğitmeyi bir sanatçı sorumluluğu olarak hedefler. Fakat bu o kadar kolay olmaz. Çoğu kez Fidan evini, çocuklarını tercih eder ve döner. Hatta Derya’nın özgür Anadolu kadınının temsili yapma için belediye meydanına bir anıt yapma projesinde Fidan’ın çıplak silüetini kullanması ve bunu Fidan’ın eşi Hasan’ın fark etmesiyle işler daha da rayından çıkar. Nitekim Derya’nın özgürlük, eşitlik, kadın hakları düşünceleri Fidan ve Hasan üzerinde olumlu etkiler bırakmaz. Karısının silüetini açılış töreninde tanıyan Hasan, bunu bir namus meselesi olarak görür ve Derya, anıtın açılış töreninden sonra Hasan tarafından vurularak öldürülür.

⁴⁴⁵ Onat, a.e., s.293.

⁴⁴⁶ Onat, a.e., s.179.

⁴⁴⁷ Onat, a.e., s.179.

Derya'nın mücadelesi dönemin basın sektöründe de devam etmiştir. Yontunun açılışından sonra gazetelerde “Olay olan çıplak”, “Yontu mu, sanatçısı mı”, “Sanata sansür konmalı mı?”, “Çağdaş ülkemde çıplak kadın”⁴⁴⁸ gibi gazete başlıkları sanatçıların özgürlük alanlarına yapılan darbenin sembolü olarak gösterilir. En büyük ve yıkıcı darbe ise İlk Gün gazetesinden gelir. Ayrıca Derya'nın evinde camı kırılarak içeri atılan bir mesajda “Heykeli yıkacağız, seni çarpmıha gereceğiz.”⁴⁴⁹ tehdidinin ardından “Mitinge Çağrı-Kadınlar Çıplağı Protesto Ediyor” başlıklı bir yazıda mitinge açık davet yapılmış, nihayetinde Derya, anıtı ve onun simgelediği özgürlüğü korumak imajıyla mitinge gitmiş ve bu uğurda can vermiş bir kadın kimliğidir. Burada kadınların çağdaşlaşma adına verdiği mücadeleyle feminist mücadele iç içe girmiştir. Derya'nın yaptığı yontu, 1994 yılında Ankara'ya dikilen ve müstehcen bulunduğu için kaldırılan bir heykel ile ilgili belediye başkanının sarf ettiği sözlere de gönderme niteliği taşımaktadır. Derya ve heykele yüklenen anlamlarla mevcut yönetimin kendi basınına da oluşturarak özgürlüğe ve sanata karşı çıktığına işaret edilmektedir. Derya gibilere göre toplum, dinin ve geleneğin baskısından kurtulmadıkça gerçek anlamda özgürleşemeyecektir.

Diğer taraftan 80 sonrasında popüler kültürün giderek hâkimiyet kazanması, reklama ve tüketime dayalı anlayışın kültür dünyasına da yansması edebiyat çevrelerinde toplumsal hassasiyet taşımayan kadın yazarların sayısında artışa sebep olmuştur. Kadınların gerçek sorunlarından uzak, sadece çok satılma amaçlı yazılan niteliksiz kitapları aydın hassasiyet taşıyan kadınların feminist mücadelesine gölge düşürmektedir. **Karanlığın Günü**'nde yazar iki kadın kimliği üzerinden döneminin entelektüel geçinen kadınlarına da eleştiri getirir. İkisi de yazın dünyasının önemli isimleri olan Nesli ve Asiye, yazar olma serüvenlerinde ülkenin sorunları üzerine düşünen, bu uğurda belirli mücadeleleri veren kadınlar olmamıştır. Yazar ve aydın kadın olma Asiye için gücün ve özentinin dışavurumudur:

Önce grape fruit suyunu içti, ardından şekersiz Fransız kahvesini alıp cıgarasını yakarak yazı masasına oturdu; çağdaş, uygar, Batılı bir kadın olmak istiyordu, tam bir Batılı kadın yazar!⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ Onat, a.e., s.318.

⁴⁴⁹ Onat, a.e., s.319.

⁴⁵⁰ Erbil, a.e., s.103.

Bu anlamda basın dünyasını da elinde tutan Asiye'nin yazdıklarını eleştirecek yazar ya da eleştirmenler de olmaz. Leyla Erbil Nesli üzerinden ekonomik gücün Asiye'yi itibar sahibi yaptığına dikkati çeker. Nesli, döneminde kadın yazarların niteliksiz çoğalmasından duyduğu rahatsızlığı dile getiremeyince içe dönerek ve yalnızlaşarak sessiz bir isyana girer. Aynı isyan kızı Bilge için de söz konusudur. Ne devrimcilik anlayışında ne de aşk hayatında annesiyle aynı doğrultuda gitmese de Bilge, bu yeniçağın zihniyetini yüklenmiş, toplumun değer yargılarına uymayı tercih etmiştir. Annesi gibi çağa yabancılaşmaktansa çağın değerlerini yaşamak ister:

Aslında onlar kadar iki yüzlü olmak istiyorum ben de onlarla uyum sağlamam, anlaşmam buna bağlı! Bencil, salt bencil olmak.”

Kendin için mi üzülüyorsun!..

Hâlâ aynı şeyleri söylüyorsun! Ya kimin için üzüleydim! Haksızlıklara mı! Gülmek istiyorum sana; akılsız olduğunu düşünüyorum senin sadece! Akılsız! Zavallı olduğunu! Das Kapital'le Enel Hak arasında dürüstlük adına yaşayamadığın dünya adına, doğruluk adına, doğruluk yüzünden yaranamadığın insanlar adına!⁴⁵¹

Bilge'nin gözünde Nesli, toplumsal duyarlılığı, fikirleri ve mücadelesiyle çevresine ayak uyduramamış, nihayetinde aydın yalnızlığına mahkûm olmuştur.

1980'lere kadar modern Türk kadını, Cumhuriyet ideolojisinin idealize ettiği Batılı fakat ataerkil bir yapının sınırları çerçevesinde hayatını idame ettirmeliydi. Kadının daha çok kültürel zemini işlenmeliydi. 1980'li yıllardan itibaren Türk toplumunda kadına atfedilen bütün bu sorumluluklar sorgulamaya açılmıştır. Feminist söylem, “özgürlük” başlığı altında kadının toplumsal cinsiyetini yeniden yazmayı talep etmiştir. Bu rüzgâr, hangi ideolojik cenahtan olursa olsun tartışılmalıdır. İslamcılardan Marksistlere, milliyetçilere kadar hemen hepsinin ortak paydada birleştiği yer “Kadın özgür olmalıdır.” önermesidir.

Sevinç Çokum, Emine Işınsoy gibi kadın yazarlar, feminizmin tümüyle dışarıda bıraktığı geleneği de kucaklamaya çalışan daha kavgasız bir dil oluşturmaya çalışmışlardır. Vaka zamanı 60'lı yıllara gelen fakat resmin bütününe bakıldığında toplumsal cinsiyet sorununa eğilmesi açısından güncelliğini koruyan bir roman olan

⁴⁵¹ Erbil, a.e., s.278-279.

Deli Zamanlar'da Çokum, aynı zamanda romanın anlatıcısı olan kadın kahramanı bir aydın kimliği arayışına çıkarmıştır. Bu yolculukta kahramanın örnek aldığı iki kadının özelliklerinden oluşan sentez ise Sevin Çokum'un bir eli feminist söylemde diğer eli gelenekte olan kaynaştırıcı bir kadın kimliğidir. Romanda milliyetçi bir partinin kadın kolları başkanı olan Aypare üzerinden çizilen aydın kadın resmi şöyledir:

Aypare erkeklerin hemence boyunduruk altına alabildiği kolay kadınlardan değildi... Kadın ezilmişliğine diş tırnak karşı çıkıyordu. Erkeğin sırf dişiliği için ona yaklaşmasına, et oburluğunun iştahı ile sırf beden olarak algılamasınaydı öfkesi.⁴⁵²

Aypare, kadını mutfaktan öteye çıkarmayı, onun kültürel deneyimlerini arttırarak ictimai hayatta erkeklerle eşit şartlara getirmeyi, aynı zamanda Millî Mücadele'de cephede savaşan fedakâr Türk kadınının özelliklerini de korumayı hedeflemektedir. Bu kadın, milli ve manevi duyguları yüksek bir medeniyet şuuru içinde çağdaş dünyaya intibak etmiştir.

Romanın anlatıcı kadın kahramanı, Aypare'de örneklenen bu özelliklerin tamamlayıcısı olarak annesi, hat hocası ve Yahya Kemal'in "Ses" şiirini rehber edinir. Anlatıcı, "olmaya ermek için yürümeliydim öyle. Yürümeli, yürümeliydim Yunusça"⁴⁵³ ifadesiyle bu kimlik sürecini modern bir seyrisüluk havası içine sokmuştur. Burada annesinde görmüş olduğu irfan ile Aypare'de görmüş olduğu modern bakış açısı ve kadın olma bilincini birleştiren özelliklerle aydın kadını bulmaya çalışır.

Aypare'de toplanan özellikler ise Çokum'un nasıl bir kadın kimliği istediğinin cevaplarını vermektedir. "Kadınlığının bilincinde olan kadın"⁴⁵⁴ diye ifade edilen Aypare, dönemin diğer eğitimli kadınları gibi aydın kadın kimliğini inşa ederken toplumsal cinsiyet rolleriyle çatışma yaşar. Anlatıcıya göre Aypare "aşmaya çalışan, gerektiğinde aile kurumunu da özgürlükleri uğruna terk edebilen bir yapı"dır.⁴⁵⁵ Bu sebepten Aydın kadın olarak erkek hegemonyasına karşı duracak, klasik ve sıradan

⁴⁵² Çokum, **a.e.**, s.81.

⁴⁵³ Çokum, **a.e.**, s.81.

⁴⁵⁴ Aynı durum çalışmanın 1. Bölüm, 1.1.2.1. "Aldatılan Kadın ve Merkezden Kovulan Erkek" başlığı altında da ele alındı. Konunun dönemin ana sorunları olan aldatma ve kadının özgürleşmesi temalarını içerdiği için hem aydın kadının özgürleşme mücadelesini hem de kadının birey olarak var oluş mücadelesini vermektedir. Bu sebepten iki başlıkta da ele alındı. Çokum, **a.e.**, s.99.

⁴⁵⁵ Çokum, **a.e.**, s.47.

aile hayatının uyumlu kadını olamayacaktır: “O ne değişmez ev işlerini ne de muti, sadık kadın rolünü üstlenecek yapıdaydı.”⁴⁵⁶

Aypare, bireysel kadınlık mücadelesinin yanında toplumda söz sahibi olmak istemekte, yanlış giden şeyleri değiştirmek adına harekete geçmektedir. Ona göre kadın siyasetle ilgilenmeli ama ideolojilerin esiri olmamalıdır. Bütün bu özellikleri kendinde toplayan Aypare, önce kadınları özel hayatında dışilikten kurtarıp üretken ve entelektüel olmaları için ilk adımını atar:

Bu sayfa sizin kırık kanadınız kadınlar! Belki yine uçamayacaksınız ama kanadınızın farkına varacaksınız. Az şey mi? Fark etmeniz uyanışınız demektir. Gelin konuşalım, unuttuğunuz lisanı kelime kelime hatırlayalım beraberce.⁴⁵⁷

Kadının evin dışında da bir hayatı olduğunu hatırlatarak bir nevi toplumsal cinsiyet mücadelesine başlayan Aypare, girdiği partinin kadın kolları başkanı olarak resim, biçki-dikiş, el işleri, kitap okuma saatleri, bedava muayene günleri tertip eder. Burada altı çizilmek istenen nokta toplumun kadına hak ettiği yeri tekrar kazandırırken 1980 sonrası feminist düşünceden farklı olarak aileden, geleneksel değerlerden kopmadan bir kadın bilinçlenmesini sağlamaktır. Erkek gözüyle oluşturulan kadın algısını yıkıp kadınların da erkekler kadar toplumsal hayatın içinde rol alıp değiştirme ve dönüştürme gücüne sahip olabileceğini özellikle erkek kimliğine göstermektir.

Kadının modernleşme sürecinde Cumhuriyet’in getirdiği sosyal değişimlerle, Batılı hayat tarzı özellikle orta ve zengin sınıf kadınlarının hayatında görülen rahat ve özgür yaşam tarzı dikkati çeker. Fakat yine de toplumun aydın sınıfında bile kadının özgürlüğü, iktidarın belirlediği ölçüdedir. Kısmen aydın sınıfının kadınları belirli bir rahatlığa kavuşsa da genele bakıldığında bireysel bir kadın bilinçlenmesinden 1980’lere kadar bahsetmek zordur. Aypare’ye göre “Cumhuriyet’le birlikte kendini bulmuş görünen, salonların aranan varlığı fakat yine de tâbi olan kadınlar”⁴⁵⁸ diye bahsettiği Kemalist kuşak kadınları, tabi olma durumundan kendini kurtaramamıştır. Anlatıcı, Aypare’nin özgürlüğüne hayranken bir yandan da onu geleneğe bağlayan annesi ve anneannesinin teslimiyetçi, tamamlayıcılığına da hayrandır:

⁴⁵⁶ Çokum, a.e., s.132

⁴⁵⁷ Çokum, a.e., s.67.

⁴⁵⁸ Çokum, a.e., s.123.

Aypare ile benzeşen yanlarımı düşündüm. Belki onun da yaşadığı o farklı şey, anne olamaması, kendi düşünce ve iradesine saygısı, doğruları kendisi bulan birisi olması değil miydi?⁴⁵⁹

Burada altı çizilmesi gereken nokta, kadının hangi şekillerde ve misyonda görünüm arz ettiğidir. Romana göre kadınlar güzellikleri ve zarafetleriyle erkekleri koltuklamış, siyasette ve iş hayatında onların tamamlayıcısı olmuşlardır. “Bizsiz olunamayacağını bilirler ama saygıdeğer olmalarında bizim payımızı hatırlamazlar bile.”⁴⁶⁰ Hal böyleyken Aypare, aydın bir kadın olma mücadelesini sadece erkeklere karşı değil, bu anlayışta olan salon kadınlarına karşı da yapmak zorundadır. Bu sebepten Aypare kadın olduğunun farkında olarak toplumda giderek yalnızlaşmaktadır.⁴⁶¹ “Aypare aydın kadın olmanın yalnızlığını sadece erkek çoğunluğundan değil, kadın çoğunluğun dışlamasından doğan bir yalnızlığı yaşıyordu. Dostsuz, yarensiz”⁴⁶²

Romadaki anlatıcının, annesi ve Aypare arasında kendi kimliğini bulabilmek için verdiği mücadelede Aypare baskın taraf gibi gözükse de annesinin kuşatıcı, tamir edici tarafından da kopamaz. Çocukluk günlerinden beri zor zamanlarında annesinden güç alarak büyümesi, onda kadın eşittir anne fikrinin oluşmasında etkili olmuştur. Fakat yine de Aypare’nin bağımsız, güçlü karakteri, kadının sadece ev içinde değil dışarıda da aynı gücü gösterebileceğini düşündürtür kahramana.

Kimlik arayışı Aypare’yle paralel giden anlatıcı ise her türlü ideolojinin üstünde hepsinden işine yarayacak şeyi alabilen, uzlaşmacı bir tavır içinde insani değerleri önceleyen özellikleriyle çizilir. Henüz edebiyat fakültesinde öğrenci olan kadın kahraman hem kadın kimliğini hem de aydın kimliğini oluşturmaya çalışır. Aynı zamanda da bir yazar olmak isteyen kadın kahraman toplumun içine karışmak, toplum hakkında söz sahibi olmak, bir şeyleri değiştirmek istediği için bir partinin kadın kollarında çalışmaya başlar. Fakat zaman içinde parti teşkilat merkezine işçi partili gençleri almasıyla tepki toplar ve partiden ayrılır. Bu şuna gelmektedir: Aydın olabilmek için bir partiye bağlanıp onun gözüyle hayata bakamazsınız. Aydın,

⁴⁵⁹ Çokum, a.e., s.158.

⁴⁶⁰ Çokum, a.e., s.20.

⁴⁶¹ Çokum, a.e., s.158.

⁴⁶² Çokum, a.e., s.20.

toplumun her kesimini kucaklamalı, şu veya bu yakıştırmasıyla ötekileştirmemelidir. Nazım'ı okuyabildiği gibi Fuzuli'yi de idrak edebilmelidir. İnsanlık adına bir şeyler yapabilmek, üstelik bunu kadın olarak uygulatabilmek dönemin şartlarında oldukça zordur. Batı'yı kasıp kavuran kadın-erkek eşitliği mücadelesinin Türkiye şartları içinde yürütülmesi, aydın bir kadının yapacağı ilk hamlelerden biridir. Çünkü toplumun refah seviyesi için yüzyıllardır kadının evinden çıkıp sosyal hayatta ve politikada söz sahibi olması, ülkenin kalkınmasında etkili olması gerekmektedir. Hedefe giden yol ilk etapta siyasetten geçmektedir:

Ben sadece varlığımı kanıtlamak üzere partideydim... Kalabalıklara iyi şeyler söylemek, iyi şeyler götürmek. Bunun için vardım orda.⁴⁶³

diyen kahraman anlatıcı, bir aydın olma hassasiyetini göstererek partilere ve siyasete bir ideoloji ya da mevki uğruna değil insanlık için girdiğini ifade eder. Böylece “Gelin canlar bir olalım!” çağrısıyla ilçe teşkilatlarının ve semtin gençlerini partiye çağırır. Ücretsiz ders verilir tabelasıyla okuma yazma seferberliği başlatır.

Romanın sonunda Aypare'nin ölmesi iki türlü yorumlamaya açık kapı bırakır: Birincisi Aypare'nin ölümü aslında Türk toplumunda kadının toplumsal cinsiyet sorununun hep devam edeceğinin göstergesidir. Aypare, özgür bir aydın olmanın bedelini bir kadın olarak ödemiştir. Fakat verdiği mücadele ile hayatı arasında çelişkiler yumağı da mevcuttur. Bayhan'ın onu aldatması, fiziksel şiddet uygulamasına karşı ayrılışlar da bir avukat olduğu halde boşanmaya cesaret edemez ve Bayhan'la yeniden birleşir. Bu paradoks kahraman anlatıcıda da kimliksel bir problem olarak algılanır. Demek ki Aypare'nin aydın kadın duruşu kültürel öğretilerin yanında güçsüz kalmıştır. İkinci yorum ise Aypare'nin arkasından diğer bir mektup yazan kahraman anlatıcının “Sen benim hayatımda önemli bir duraktın”⁴⁶⁴ cümlesidir. Aypare'nin ölümü anlatıcının doğumudur. Önce “Bir sabah azat ettim kendimi uzun yollara düştüm. Uzun yürüyüşüm böyle başladı”⁴⁶⁵ diyerek Aypare'nin kendinde bıraktığı yerden yoluna, kimliğini bulmaya devam eder. Fakat bunun için çocukluğundan, onu sarıp sarmalayan anne, anneneyi geride bırakmak zorunda hisseder. “Geride

⁴⁶³ Çokum, a.e., s.58.

⁴⁶⁴ Çokum, a.e., s.192.

⁴⁶⁵ Çokum, a.e., s.195.

annem... Mutfağın buharları arasında pencerelerden yollara nazar atarak, olumsuzları olumluya çevirerek bekliyor.”⁴⁶⁶ Böylece yürüyeceği yolda bir karar vermesi gerekmektedir:

Ya dönecektim yarı yoldan; belki soğuk, belki loş bir arka sokak mutfağına. Orada istekleri, şiirleri içinde kalmış, ama beklenen ölçüde ne ev kadını ne de aydın sayılmış biri olarak yaşayacaktım... Körelecektim bir makas gibi... Sandık, çekmece, ütü tahtasının başında sürekli azarlanan, saçları tarumar, iş önlüğünü ancak yatarken çıkarmayı akıl eden bir kadın... Daracık omuzlu bir kadın...⁴⁶⁷

Romanda anlatıcının şahsında bütünleşen aydın kadın annesinin müşfik yönünü her ne kadar takdir etse de onu aşma isteğindedir. Aşamazsa kendisinin deyimiyle “daracık omuzlu bir kadın” olarak kalacaktır.

1980’ler kamusal hayat ve özel hayat kavramlarının yeniden tanımlanarak sınırların muğlaklaştığı bir dönemdir. Bir yandan 12 Eylül’ün basın organlarına getirdiği siyasi ve ideolojik yasaklar, diğer yandan Türkiye’de o güne kadar pek az irdelenmiş olan özel hayat 80’lerin panoramasını çizer. İdeolojik zeminin zayıflamasıyla haz, fantezi merkezli yeni bir hayat modeli popüler kültürü besleyen önemli damar haline gelir. Mahremiyet 80’lerden sonra kamuoyunda açıkça konuşulabilir bir alana kayarak Türkiye’de ilk kez hayat biçimlerinin sınıflandırıldığı görülür: Yalnız yaşayan kadınlar, çocuksuz çiftler, 68’liler, biseksüeller, arabesk sevenler, aydınlar vs. Bu anlamda 1980’ler mahremi dışa açıldığı, habere ve görüntüye dönüştüğü dönemlerdir.⁴⁶⁸ Avrupa’dan esen feminist rüzgârlar da özel hayatın üzerinde esmeye başlayınca toplumsal cinsiyet normlarının kültürel pratikleri sorgulanarak sosyal hayat bu anlamda yeniden inşa edilmeye başlanır.

1980’lerin getirdiği bu yeni kültürel ve politik ortamda büyük ölçüde kimlik üzerinden sorgulanan yeni pencereler açılmıştır. Küreselleşmeyle beraber gelişen çok kültürlülük, ulusal kimliğin kırılmasına yol açmış, bu da gelenekle arasında mesafenin arttığı yeni kültürel kimlikleri doğurmuştur. Bir anlamda 80’ler ve sonrasında kültürel kimlikler her türlü siyasi söylemden uzak, hızlı modernleşmeye entegre olmaya çalışan bir tüketim aracına dönüşmeye başlamıştır. İdeolojiler, inançlar ve bunları taşıyan

⁴⁶⁶ Çokum, a.e., s.197.

⁴⁶⁷ Çokum, a.e., s.200-201.

⁴⁶⁸ Gürbilek, a.e., s.55.

kimlikler kapitalizmin dirençli mücadelesine yenik düşmüş, kılık kıyafetten alışveriş markalarına, kurdukları şirketlere kadar her kimlik kendi sermayesini de beraberinde yaratmıştır. 1990'lı yıllar Türkiye'si ise 80'li yılların baskı ortamından sonra hızlı modernleşmenin yanında postmodern söylemlerle de karşılaşınca bu yapılanmanın parçalı bütünlüğü karşısında yeni kimlik politikaları geliştirmiştir. Bütün bu modernite ve postmodernitenin ördüğü yeni inşa sürecinde kültürel dejenerasyondan en çok nasibini alan kadın, toplumsal cinsiyet bağlamında kendini yeniden tanımlama, modern Türkiye'de özgürleşme adına aile kurumu içindeki yerini sorgulayarak evlilik, aşk ve cinsellik ekseninde yeni bir ifade tarzı geliştirme yolunda sesini yükseltmeye ve sosyal hayatta kendine yer açmaya başlamıştır. Bu dönemde hızını kesmeden devam eden kadın hareketleri feminist kadın kimliğinin yerleşmesinde etkili olmuştur. Edebiyat ekseninde de değişen sosyo-kültürel hayatın inşa ettiği kadın kimlikleri kurgusal zeminde yer bulmuş, özellikle kadın sanatçılar eserlerinde cinsiyet ve beden üzerinden özgürlükçü ve eşitlikçi söylemlerle taleplerde bulunulmuştur.

1980'ler Türkiye'sinin sosyal hayatını yapan bu dinamikler arasında en çok konuşulan kadın kimliğinin sosyalleşme ve özgürleşme talepleridir. Özgürleşme sorunu üç tip kadın kimliğinde görülür: Birincisi eğitilmiş, bir ideolojinin arkasından mücadele etmiş aydın kadınlardır. Bu kadınlar evliliğe ve çocuk sahibi olmaya özgürlük alanlarının kısıtlandığı gerekçesiyle uzak dururlar. Evli olanlar ise aydın kimliğiyle anne ve eş rolü arasında bir seçim mücadelesi verirler. Evlilik onlar için tekdüze bir hayattır çoğu zaman ve eşleriyle ilişkilerinde sıradanlık ve yorgunluk hissi hâkimdir. Ayrıca aydın kadınlar, Cumhuriyet'in yetiştirdiği kadınlardan farklı olarak feminist bir dünya kurmak için kendi aileleri dışında sosyal hayatta da mücadele ederler. Bir başka deyişle artık Batılı ulus devlet projesine hizmet değil, kendi kadınlıkları için var olma savaşı verirler. İkincisi mesleki kimlik talepleri olan çalışan kadınlardır. Bunlar çağın getirdiği benlik duygusu ile kendini salt kadın olarak tanımaya ve sadece anneliği değil sosyal hayatta mesleki kimliğiyle var olmaya çalışan kadınlardır. Çalışan kadın kimliğinin genellikle geleneksel bakış ve ataerki toplum yapısıyla çatışmaya girer. Üçüncüsü ise yer yer erotik bir objeye dönüşmüş, bağlanma problemi yaşayan, güvensiz ve sevgisiz dişi kadınlardır. Özellikle cinsellik, dişiliği besleyen belirleyici bir sorgu zemini olmuştur. Feminist düşünceye göre cinsellik,

kadınların gizli kalmış kadınlıklarının keşfi ve bu anlamda özgürlüğün bir parçasıdır. Romanlarda irdelenen kimlik problemi sosyalleşen kadının kısa yoldan statü sahibi olmak ya da daha fazla para kazanmak için dişiliğini kullanarak cinsel bir objeye dönüşmesidir. Feminist ideoloji buna da toplumsal cinsiyet öğretileri penceresinden yaklaşarak kadının dişilikle kurgulanmasının yüzyıllardır devam ettiğine ve gerçek kadın kimliğinin önünde bir engel olduğuna dikkat çeker.

Her üç şekilde de modern kadınların ortak kavgası, ataerkil toplum yapısının temel taşları olduğu düşünülen gelenek ve dinin şekillendirdiği hayat biçimiyle olmuştur. Roman kadınları erkek egemen toplumda hem ev içinde hem sosyal hayatta emeklerine el konulduğunu; bunun da din ve geleneklerle belirlendiğini düşünürler. Bu yanıyla feminist yazının sesi olan romanlarda kadınların ailesiyle ve çevresiyle kavgalı, zaman zaman küskün ve yabancılaşmış karakterler olduğu görülür. 1990'larla liberal değerlerin yükselttiği olan bireycilik, çoğulculuk, özgürlükçülük gibi kavramlar da feminist söyleme katılarak bu yönde bir söylem serbestliğine zemin hazırlamıştır. Fakat her iki şekilde de toplum, artık yeni bir kadın kimliğiyle tanışmıştır. Örneğin gelenekle uzlaşmacı bir kimlik arayışına giden **Deli Zamanlar**'da bile teklif edilen kadın profilinin son kertede anneyi ve evi arkada bırakarak, onu aşmaya çalışan bir yola sevk edildiği görülmektedir. Dönemin romanlarındaki kadın kahramanların şahsında verilen kimlik problemi, aynı zamanda Türk aydınının 19.yüzyıldan bu yana Batı sevicilerle birleşerek entelektüelliği, içine doğduğu medeniyetin pratiklerinden kopmayla anlamlandırmanın ve giderek kendine yabancılaşmanın hikâyesidir. Feminist ideolojinin kuşattığı romanlarda kadınlar, manevi ve kültürel olanla ilişkiyi kopararak kadınlıkla ilgili mevcut problemlere ithal çözümler aramışlardır. Bu gözlüğün çerçevesinden toplum, dinin ve geleneğin kuşatması altında yeniliklere kapalı, geri kalmış ve cahil görünmektedir. Kadın kahramanlar, özgürlük kavramı üzerinden Türk toplumunun değerleriyle çatışma içine girmişlerdir. Kendi içerisinde bir dengeyi gözeten toplumun aksayan parçalarını atıp ihtiyacı iyi tespit etmeden dışarıdan çözümlerle arayışa çıkılması kadın kimliğinin hikâyesinin rotasından çıkartılarak inşa edilmesin neden olmuştur. Bu zemin üzerinde romanın dönüştürücü misyonları da göz önüne alındığında merkezde duran kadın üzerinden dengelerin değiştiği bir toplum inşasına gidildiği görülmektedir.

2.1.4. Dindar/Muhafazakâr Kadının Varlığı

Sosyal hayat, Türk modernleşmesi sürecinde “medeniyet projesi”nin pratikteki yansıması olarak karşımıza çıkar. Bu doğrultuda sosyal hayatın Batı’nın pozitivist dünya görüşüyle mi yoksa Doğu’nun ahlaki ve manevi değerleriyle mi oluşturulması gerektiği Tanzimat aydınları tarafından tartışılmıştır.⁴⁶⁹ Kimileri Batılı normların toplumsal ahlaki olumsuz etkileyeceğini düşünse de Batılılaşmak, medenileşmenin tek çıkar yolu olarak görülmüştür. Bu süreçte eğitim, toplumsal hayata katılım gibi konular ekseninde kadının rol ve işlevi dönemin basın-yayın organlarında gündeme gelir. Birçok aydın, kadının toplumsal yaşama katılmasını modernleşmenin kriterlerinden kabul ederek destekler. Bu kadın, Avrupai tarzda giyinen, konuşan, düşünen, iyi bir eğitim alarak hem topluma hem de bir anne olarak çocuklarına fayda sağlayan örnek bir profil çizmektedir. Böylelikle kadın, modernin kurduğu sosyal hayatın içinde yeniden şekillendirilme yoluna girmiştir.

O günlerden başlayan eğitim, eşitlik, özgürlük gibi dönemin gelişmelerine göre gündemi değişen konularda ortak kanaat, kadının sosyal hayatta aktif rol alması olmuştur. Fakat modernin belirlediği ölçütler dahilinde bu katılımın gerçekleştirilebilmesi dindar ve muhafazakâr görünümlü kadın kimliğini sürecin dışına iter. Örneğin Tanzimat aydınlarından Salahaddin Enis’in, “tesettürün kadının kişiliğini öldürdüğü” söylemi zihinlerde oluşan modern hayat fotoğrafının içinde dindar kadın varlığını istemediğini ortaya koyar. Hikâyenin bundan sonraki kısmında Batılı imaja sahip olan kadın, modern Türkiye’nin omuzlarında yükselirken Müslüman, dindar kadın belirlenen ölçütlere uymadığı için aynı desteği görmez. Daha çok “görüntü” üzerinden tanımlanan modernlik algısı, sosyal hayatı da bu kalıpların dışında olanlara kapatmıştır. Cumhuriyet’le birlikte sınırları daha da belirginleşen bu yeni hayatın inşasında dindar kadın kimliği, problemleri bir alan olarak varlığını sürdürmeye çalışmıştır.

Dindar kadının sosyal hayatta en görünür şekli başörtüsüyle olduğu için bu varlık meselesi de daha çok başörtü üzerinden tanımlanmıştır. Başörtü, modern paradigmanın ölçütlerine uymayan zihniyetin aynadaki yansıması kabul edilerek uzun

⁴⁶⁹ Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, 13. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2016, s.51-56.

yıllar sosyal hayatın dışında tutulmuştur. Başörtülü dindar üniversite öğrencileri ve meslek sahibi olmaya aday kadınlar sosyal hayatta ötekileştirilirken aynı bakışın Anadolu’da yaşamak takan kadına yönelmediği görülür. Çünkü onun örtüsünün bilinçli bir ontolojik bir tercih değil iklim şartlarından korunmak için bulduğu bir çare, bir çeşit alışkanlık olduğu düşünülür. Dolayısıyla onaylanan yeni şehirli insanın referansı din değil bilim, gelenek değil modernidir.

Öte yandan sosyal hayatın dindar kadın kimliği için gündem olmaya başladığı zamanlar modern kadının inşası kadar eskiye dayanmaz. Hatta 70 ve 80’lere kadar Müslüman kadının geleneksel ev hayatını koruması, dinin vecibelerini iyi bir anne ve eş olarak tamamlaması tavsiye edilirdi. Bir anlamda kadın eve çağırılıyordu. 90’larla beraber kadının başörtüsüyle sosyal hayatta “Ben varım.” deme zamanının geldiğine yapılan vurgular artmaya başladı. Dindar kadınlar üniversiteler başta olmak üzere mesleki hayatta ve siyasette kendilerine yer açmanın yollarını aramaya başladılar.

80’lere kadar özellikle kızların eğitilmesi konusunda dindar kesimin de olumsuz bakış açısı mevcuttu. Çünkü Cumhuriyet’in dini devre dışı bırakan kamusal alanında dindar kadın görünümüne yer yoktu. Aileler, kızlarını “gavur” diye adlandırdıkları modern kızlara benzememesi için okutmayı reddetmişlerdi. Dolayısıyla sosyal hayat, modern çizgilerle donanmış asri kadınlara kalırken ona benzemek istemeyen dindar kadın dışarıda kaldı.

Tek partili dönemde dindar-başörtülü kadınlar, kendilerine yapılan baskılar neticesinde evden çıkmamaya özen göstermişlerdi. Bu nesil, geri püskürtülmeyi kabullenen bir tavır içinde verili olanı kabullenmişti. Fakat aynı neslin çocukları laik sistemin içinde yer almaya başladılar.

Müslümanlığın ev dışındaki görünürlüğünün özellikle Özal döneminde arttığı bilinmektedir. Üniversitelerde okuyan kızlar, sayısı artan imam hatip okulları, meslek sahibi olanlar meydanlara çıkmaya başladılar. 12 Eylül’ün akabinde başlatılan kamuda ve üniversitede başörtü yasağının 28 Şubat sürecine kadar askıya alınmasıyla dindar kimliklere rahat bir yaşam alanı açılmış; cemaatlerin, sivil toplum kuruluşlarının ve üniversitelerde başörtülü ve sakallı öğrencilerin sayısı artmıştır. Fakat durumun bundan da pek öteye gitmediği tahsil gören başörtülü kızların kamusal alanda aynı

oranda yer almadığına bakılarak söylenebilir. Çalışma hayatı ve mesleki var oluş 80’lerde modern kadın özelinde bir kimlik talebiyken Müslüman kadın bu alanın dışında konumlanmıştır. Başörtülü bir kadının çalışma hayatında diğer kadınlar gibi varlık göstermesine toplumun bazı kesimleri tarafından hoş bakılmamış, dindar kimlik uzun yıllar kamusal alanda ötekileşmeye maruz kalmıştır.

1980’ler Müslüman kadınlar için bir korunma mücadelesine dönüşmüştür. Bu dönemde kadınlar kendilerini modern hayatın dışlanmışlığına karşı hayatın içinde değil kenarında ilerlemeyi, tahsil görse bile çalışmamayı tercih etmiştir. Hatta “İslam’da Kadın” gibi o yıllarda çok meşhur olan kitaplar çeşitli ev toplantılarında, Kuran kurslarında okutularak dindar kadınların öncelikleri anlatılmış, İslam’ı bir bütün olarak yaşamak ve Müslüman bir nesil yetiştirmek için yegâne yolun “ev” olduğu işaret edilmiştir. Özellikle Kuran kurslarındaki talebelere üniversite okuyan ve seküler hayat yaşayan genç kızların hidayete erip okulu bırakması ve kendini dine adanması büyük bir cihat olarak kabul edilerek teşvik bile edilmiştir.

90’larda ise sosyal hayat, sayıları giderek artan ve modernliğe karşı tavırları değişmeye başlayan dindar kadınlar için yeniden ama farklı bir şekilde gündeme gelmiştir. Aynı tarihsel süreçte feminist kadınların “özgürlük” hareketleri, Cumhuriyet’le temelleri atılan modern toplum inşasının tekamüle erdiği bir nokta olarak sosyal hayatı yeniden üretmiştir. Burada itilip kakılan, bir nevi “öcü”leştirilen Müslüman kadın kimliği ise keskinleşmiş modern paradigmaya bir ucundan eklenmeye çalışmıştır. Bu sancılı dönemde Müslüman kadın, çağdaş kadın karşısında varlığını öteki olarak inşa ederken çağdaş kadın da dindar kimliği yok saydıkça varlığını kuvvetlendirdiğini düşünmüştür. Barbarosoğlu, kamusal alanın kendimizi gerçekleştirdiğimiz değil fakat onaylattığımız bir alan olduğuna dikkat çeker⁴⁷⁰. Vurguyu Müslüman kadınlar özeline çekersek onların da 90’larla başlayan görünürlükleri bir “tanınma ve kabul edilme” mücadelesi şeklinde yorumlanabilir. Dindar kadın kimliği bu anlamda sosyal hayatı yapan, üreten değil sınırları çizilmiş bir fotoğrafın içine sığmaya çalışan bir görünüm arz eder. Bazen protest tavırlar sergileyen ama çoğunlukla “Benim sizlerden bir farkım yok.” ya da “Ben o bildiğiniz

⁴⁷⁰ Fatma Barbarosoğlu, **Kamusal Alanda Başörtülüler**, 1. Baskı, İstanbul, Timaş Yayınları, 2015, s.31.

şeriatı hortlatanlardan değilim.” psikolojisiyle mevcut ötekileştirme algısını kırmaya çalışan bir mücadelenin içinde bulur kendini. Modern-kapitalist dünyayla örtüşmenin, onlarla uzlaşmanın yollarını aradıkları bir döneme girer.

Bunun en belirgin örneklerinden biri Refah Partisi’nin başörtülü bir milletvekili adayı olan Merve Kavakçı’dır. Kavakçı’nın siyaset sahnesinde o güne kadar bir kale gibi duran modern ve laik zihniyet karşısında boy göstermesi bir tanınma ve kabullenilme talebiyle birlikte ötekileştirmenin dozunu daha da arttırmıştır. Yemin töreninde milletin meclisinden Bülent Ecevit tarafından kovulması, başörtülü dindar kadınların kamusal alandaki yerini belirleyen zihniyetin aynası olmuştur. Fakat aynı zamanda Amerika’da eğitim görmüş, modern ölçülerde giyinen, karşı cinsle kendine güvenen ve rahat tavırlarla iletişim kuran, evli ve çocuklu bir kadın imajı ile dindar kadınların da modern hayatta var olabileceğinin önemli bir göstergesidir. Diğer taraftan da okullarda okuyan başarılı başörtülü kızların sayısının artması, meslek alanlarında ve çeşitli sivil toplum kuruluşlarında daha fazla yer kaplamaları bütün dirençli duruşa rağmen tanınma talebinin devam ettiğini göstermiştir.

Müslüman kadın için dindarlık, 90’larla birlikte yeniden kurulmaya başlanır. Tanınma ve görünme talebiyle birlikte Müslüman kadınların modern paradigmaya uygun olarak estetik algısı da değişir. Tesettür, dini kimliğin taşıyıcılığıyla birlikte dindar kadınların kendilerini yeniden ürettikleri bir alan haline gelir.⁴⁷¹ Böylece “hegemonik kamunun yasakladığı kadın modeli, prezantabl başörtülü kadın”⁴⁷²la aşılmaya çalışılmıştır. Hem modern hem muhafazakâr olunabileceği mevcut sosyal hayat algısına ispatlanmaya çalışılırken modern tesettürle barıştırma çabalarının dozu giderek artmıştır.

Fakat bu sırada kamuoyu ve medya yoluyla başörtülü kadınların kötü örnekleri (Fadime Şahin gibi) üzerinden yapılan karalama kampanyaları, Müslüman kimliğinde yıllarca silinmeyecek lekeler bırakmıştır. “Kara Fatma”, “ninja”, “sıkma baş” gibi aşağılayıcı ifadelerle piyasa vitrinine sürülen olumsuz örneklerin faturası bütün dindar

⁴⁷¹ Zehra Yılmaz, **Dişil Dindarlık, İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü**, 1. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.190.

⁴⁷² Barbarosoğlu, **a.e.**, s.73.

ve başörtülü kadınlara çıkartılmıştır. Zihinlerde oluşan dindarlık imajı daha da zedelenmiştir.

Yine de aynı süreçte kamusal alanda tanınma savaşı veren kadın yazarlar aracılığıyla Müslüman kadınların eğitimi, meslek sahibi olması ve çalışması için iktidarla ve mevcut toplumsal algıyla orta yol bulunmaya, bu anlamda Müslüman kadının sesi duyurulmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu eğilimlerle 1995 yılında kurulan Başkent Kadın Platformu mevcut kadın hareketleri içinde dışlanan dindar kadınların sesi olmayı ve diğer kadın hareketleriyle köprü kurmayı amaçlamıştır. Platformun uzlaşmacı ve çözüm arayıcı dili, zamanla feminist söylemlerle de birleşmiştir. Dindar kadınların kamusal alanda ve siyasette yer almamalarının sebeplerini irdeleyen platform üyeleri, bunlara sebep olarak kadının topluma biçtiği itaatkâr ve edilgen rol olduğunu ileri sürerek dindar kadınların da ataerkilin baskıcılığına maruz kaldığını ifade etmişlerdir. Hatta bu anlamda kamusal alanda verdikleri mücadelede kendi kesimlerinden erkekler tarafından desteklenmediklerine işaret etmişlerdir⁴⁷³.

90'lı yılların sonunda bir şekilde varlıklarını göstermeye çalışan dindar kimliğin önüne set yeniden set çekilir. 28 Şubat postmodern darbesiyle birbiri ardından gelen yasakların temel hedefi irtica tehdidi olarak görülen Müslümanlığın yaşayış biçimlerini sınırlamak olmuştur. Ülke genelinde Kuran kursları, hatip okullarına getirilen yaptırımların yanında üniversiteler ve kamu kuruluşlarında dini çağrıştıran başörtü ve sakalla bulunma yasaklarıyla Müslüman kimliğe sosyal hayatın kapıları kapanır. Bu süreç başörtülü kadınları kamusal alandan ve meslek gruplarından neredeyse tamamen çekerken toplumda başörtülü kadınlara karşı irticayı hortlatan, gerici, yobaz, terörist gibi yakıştırmalarla ötekileştirme durumu yeniden ivme kazanır. Başörtüsünü bir dava/bayrak olarak gören genç kızlar önce okullara alınmayarak, sonra okuldan atılarak kamusal alandan uzaklaştırılmıştır. Diplomasız, mesleksiz kalan bu nesil için "28 Şubat", bir yıkımın ve yalnızlaşmanın öteki adı olmuştur. 2000'li yıllara kadar sosyal hayat özellikle dindar kadınlar için bir kadınlık mücadelesi değil inançlarıyla var olma, Müslüman kimliğini koruma mücadelesine dönüşmüştür.

⁴⁷³ Aynur İlyasoğlu, **Örtülü Kimlik**, 6. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2020, s.12-13.

Başörtü yasağı uygulamalarıyla başörtülü meslek sahibi kadınların iş hayatına katılımları arasındaki bağlantıyı araştıran Cindoğlu, hazırladığı raporda başörtülü kadınların üniversite yıllarında yasak nedeniyle yaşadıkları öfke, kırgınlık ve hayal kırıklıklarının sonraki yıllarda da devam ettiğini belirtir. Rapora göre başörtü yasağı uygulaması zaman içinde kamudan özel sektöre de geçmiştir.⁴⁷⁴ Özel sektör başörtülü kadını vitrininde görmek istemez. Daha gölge ve pasif pozisyonlarda çalışan başörtülü kadınlar hem istihdamda hem de ücretlendirilmede haksızlığa uğramışlardır. Yansımaları 2000’lerde artan bu durum, sadece seküler firmalarda değil serbest piyasa ortamıyla zenginleşen muhafazakâr firmalarda da gerçekleşmiştir. Sigortasız çalıştırılan, aynı pozisyonda çalışan diğer personele oranla yarı fiyatına maaş verilen, “Sen bize mecbursun.” Anlayışı, dindar kadını sosyal hayatta her iki taraftan sıkıştırmıştır.

1980-2000 arası bir şekilde eğitim hayatına devam etmiş, yasaklarla engellenmiş, aflardan yararlanarak geri dönmüş Müslüman kadın kimliğinin mücadelesinin daha çok eğitim alanında gerçekleştiği görülür. Çalışma hayatına aktif katılım talepleri, sosyal hayattaki duruşlarının belirginleşmesi ise 2000’lerde başlamıştır. 28 Şubat’tan çıkmış yorgun gençlerden o dönemde perukla ya da başlarını açarak okullarını bitirenler mevcut süreçle kavga etmeyerek kamusal alana dahil olmuşlardır. Fakat üniversite kayıtlarında “ikna odaları”ndan geri dönenler için başörtünün yeniden serbestleştiği yıllara kadar bir kapanma süreci başlar. Her iki şekilde de dindar kadın sosyal hayattaki dışlanmışlık hissini farklı zaviyelerde yaşamıştır.

90’lı yıllarda eğitim ve iş yaşamında yeterince varlık gösteremeyen dindar kadınlar sosyalleşmenin alternatif yollarını aramaktan geri durmazlar. Ev toplantıları ve dernekleşme faaliyetleri yasaklara paralel olarak artmaya başlar. Böylece başörtüsü, bir özgürlük mücadelesine dönüşürken kadını “iç mekâna kapatan değil dış mekâna katan bir simge olarak”⁴⁷⁵ sosyal hayattan geri çekilmeyeceğinin de göstergesi olur.

⁴⁷⁴ Dilek Cindoğlu, **Başörtü Yasağı ve Ayrımcılık: Uzman Meslek Sahibi Başörtülü Kadınlar**, İstanbul, Tesev Yayınları, 2010, s.43. “Çalışma 28 Şubat döneminde başörtü yasağının dindar-muhafazâr kadın üzerinde bıraktığı etkileri araştırmaya yöneliktir. Hazırlanan raporda 2010 yılında olup 28 Şubat’tan o güne başörtülü kadınların üniversitelerde ve kamusal alanda yaşadıkları dışlanma, ötekileştirilme vaka çalışmaları üzerinden raporlandırılmıştır.”

⁴⁷⁵ Yılmaz, **a.e.**, s.190.

Buralarda dini sohbetlerin yanı sıra entelektüel paylaşımlar yapılır. Eğitimi yarım kalan kızların bir şekilde destek alması ve aynı akademik ortamı teneffüs etmeleri sağlanmaya çalışılır. Aynı zamanda yardım faaliyetleri gibi sosyal sorumluluk projeleri, dinin doğru yaşanması için aile kurumunu sağlamlaştırma çabaları, kadınların üretim hayatına katılması gibi geniş bir yelpazeyi de içine alan ortamlar, dindar kadın için sancılı dönemlerde önemli bir adım olmuştur.

80'lerde başlayan Müslüman-dindar kadının kamusal alan mücadelesi dönemin romancılarının kaleminden geniş açıdan irdelenmemiştir. Özellikle başörtü yasağı, sosyal hayatta karşılaşılan ötekileştirme üzerinden dindar kadının kimlik mücadelesi romanlarda cılız bir görünüm arz eder. Daha çok popüler seviyede kalan hidayet romanları olarak karşımıza çıkan bu romanlarda, seküler hayat yaşayan bir genç kız, Müslüman bir erkek vesilesiyle İslam'la tanışır, hidayete erer ve başını örter. Başörtüsü, romanlarda bir kurtuluş reçetesidir. Hidayete eren kadının, başörtüsünü taktıktan sonra sosyal hayatta aktif çalışması beklenmez hatta hoş karşılanmaz. Müslüman kadının yeri evidir. Cihadını evinde kalarak, modern dünyaya karşı bir tavır olarak gerçekleştirecektir. Ev ve evlilik İslam'ı yaşayabilmenin, ibadetlerini rahatça yapabilmenin tek yoludur.

Emine Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız** romanında Rabia'nın, annesinin ölümünden sonra hayatı ve yaşam amacını sorgulama evresine girdiği görülür. Bu sorgulamada ona rehberlik eden yine bir erkektir. Rabia tesettüre girerek yeni ve ideal olan dünyanın kapısından da içeri girer. Fakat İslam'ı gerçek manada yaşayabilmek için halihazırdaki alışkanlıklarından da kurtulması gerekmektedir. Çalışma hayatı bunun başında gelir. "Rabia kardeş sen bu erkeklerle çalışmaya ne zaman son vereceksin... Bu kadar erkeğin içindesin. Dinimiz buna müsaade etmez."⁴⁷⁶ cümleleri 80'li yıllarda yaygın olan İslami duruşun romandaki iz düşümüdür. Bu tavır İslam'ın ana ekseninden uzaklaşan ve en büyük tahribatını da kadın üzerinde yapan çağdaşlaşma cereyanına karşı yeniden sahabe hayatına dönme teklifidir. Teklifin hayata geçirilmesi için ise kadının sahabe kadınların hayatını örnek olarak modern hayatın dışına çıkarılması gerekmektedir. 80'lerin feminizm rüzgârının etkisiyle de

⁴⁷⁶ Emine Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, Mektup Yayınları, İstanbul, (y.y.y.), s.100.

Modern hayatın en cazibedar yanı olan kadının çalışması ise bu durumda Müslüman kimliğin önünde büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Kadının kamusal alanda olması tesettürü, ibadeti, erkeklerle münasebetinde sıkıntı oluşturacak, hepsinin de ötesinde farklı fikirlere kulağının açık olmasıyla modern hayatın zehrini alması kolaylaşacaktır. Nitekim Rabia, bu yolda bir bilince ulaşmaya başlar ve işten çıkmaya karar verir.

İslam kadının da erkeğin de çalışma şart ve zeminini ayarlamıştır. Benim İslam'a göre burada çalışma zeminim yok. (...) Ben İslam'ı öğrenmek istiyorum. Sanki kadınlar çalışıyor da azat mı ettiler ülkeyi⁴⁷⁷

Tersinden bir bakış açısıyla başörtülü dindar kadının sosyal hayattan uzaklaşmasının nedenleri **Halkaların Ezgisi** adlı romanda verilir. Nisa, romanda eşinin bir nevi isteği üzerine başörtü takmaya başlamıştır. Fakat başörtüsünden önce ve sonra olarak hayatı keskin çizgilerle ayrıldığını hisseder. Tesettüre girmesiyle birlikte sosyal hayatın dini dışlayan tavırlarıyla karşılaşan Nisa, her geçen gün kendini yaşadığı çevreye daha da yabancılaşmış hisseder. Üstelik Nisa, ailesinden kimsenin başının örtülü olmadığı bir kadındır. Önce aile içinden başlayan bu ötekileştirme, sosyal hayatta da devam eder. Romanda Nisa'nın ablasının o sokaklarda görmeye tahammül edemediği şeylerden birinin artık kardeşi olduğunu, onunla bir daha lokantaya, alışverişe gitmeyeceğini söylemesi, sonrasında otobüse bindiğinde “HANIM ANNE BİLETİNİZ?”⁴⁷⁸ şeklinde alaycı ifadelerle karşılaşması, dönemin gelişen toplumsal olaylara, cinayetlere vs. “sizin yüzünüzden”⁴⁷⁹ haykırışıyla sebep gösterilmesi başörtülü kadın kimliğiyle yaşamanın zorluklarını dile getirmek için küçük örneklerdir.

Oturun, dinleyin, şükredin. Hidayet romanları okuyun. Varlık sebebinizi sorgulamayın. Haftada bir gün ev işlerinizi, eşinizi ve çocuklarınızı ihmal etmeden tefsir çalışmalarına katılın... Zorlaştırın, kolaylaştırmayın. Hayatınızı çekilmez hale getirin.⁴⁸⁰

şeklinde ifadelerle Müslüman kadının yine kendi içlerinden sınırlamalarla da sosyal hayatın dışında kaldıklarına dikkat çeker. Burada başörtüsü, roman boyunca Nisa'nın

⁴⁷⁷ Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s.158. Konunun diğer veçheleri 3. Bölüm'de 3.2.2.1. Asr-1 Saadet Penceresinden İslamcı Kadın başlığı altında ele alınmıştır. Tekrara düşmemek adına sosyal hayat bağlamındaki kısmına burada yer verdik.

⁴⁷⁸ Halime Toros, **Halkaların Ezgisi**, Kırkambar Edebiyat Dizisi: 1, İstanbul, 1997, s.46.

⁴⁷⁹ Toros, **a.e.**, s.47.

⁴⁸⁰ Toros, **a.e.**, s.103.

merkezinde durur. Hatta kendini sık sık eşiyle kıyaslayan Nisa, onun dindar olmasına rağmen bu ötekileştirmelere ve sınırlandırmalara maruz kalmadığına hayıflanır. Başörtü, Nisa'ya göre Müslüman kadını simgesel boyuta taşımakta ve sosyal yaşamdan kovmaktadır:

Sokağa çıkacak, sığa meydan okuyacak gücümün kalmadığını, tam da o zaman yapmam gereken şeyin zamanının geldiğini düşünerek görünmez olmayı yeğliyorum. Herkese ve her şeye rağmen!⁴⁸¹

Başörtüsünün varlığıyla kendi varlığını taşımakta güçlük çeken Nisa hem benlik hem kimlik arayışlarına girmeye başlar ve çareyi vazgeçmekte bulur. Başörtünün modern hayatta ayakta kalabilmek için İslami mücadelenin bayrağı yapan anlayışın dışında da herkesin bu bayrağı taşıyamayacağını gösteren önemli bir kimlik problemine kanca atan roman, şimdiye kadar İslami yaşamın kolektif bir şuur içinde sosyal hayatta bir varlık mücadelesi olarak algılanmasının ötesinde İslam'ı seçmenin ontolojik bir kavrayışla ilişkilendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Burada içten bir eleştiri getiren yazar, Nisa'nın geri kalan hayatında başörtüsünü çıkarmasını da ontolojik bir tercih olarak aksettirir. İçine sindiremediği tesettürüyle, sosyal hayattaki dışlanmışlıklarla mücadele edecek gücü bulamayan Nisa, dönüp tekrardan bir sorgulamaya girmiştir.

Başörtünün toplumsal hayattan dışlandığına dair vurgular **Öz Yurdunda Garipsin** romanında da yer alır. Tıp fakültesi son sınıf öğrencisiyken çıkan başörtü yasağından dolayı okula devam edemeyen Meral'in kimlik mücadelesi birkaç vechesiyle irdelenir. İslam'ın gereği olarak başörtüsünü çıkarmayan Meral bir taraftan ailesinden bu konuda baskı görürken diğer yandan sosyal hayatta da insanlardan kötü muamele görür. Topluma yerleştirilmeye çalışılan algı, başörtünün sadece köylü ya da eğitimsiz kitlelerin takabileceğidir. Dolayısıyla tahsil gören kızların tesettüre girmelerinin altında siyasi sebep arayarak onları yobazlık, bölücülük ve örümcek kafalılıkla itham ederler. Bunun birkaç örneğinden biri Meral'in mezun olduğu liseye yaptığı ziyarette gerçekleşir. Önce okulun nöbetçi öğrencisi Meral'in tıp fakültesinde okuduğunu öğrenince şaşırır. Çünkü ona göre başörtülü kişiler okumamış, cahil

⁴⁸¹ Toros, a.e., s.52.

köylüdür. Sonrasında Meral tarih öğretmeni Şükran Hanım'ın yanına gittiğinde kendisinden şu sözleri işitir:

Her gün biraz daha sarınıp sarmalanıyorsun! Bu ne hal böyle! Bu halde odaya giremezsin çık dışarı! (...) Hâlâ duruyor! Çabuk çık çıııkkk! Böyle giremezsin benim odama. Git başını aç öyle gel!⁴⁸²

Meral'in yaşadığı diğer bir olay sokakta olur. Bakırköy istasyonunun yakınında bir banka oturduğu sırada kot pantolonlu, uzun saçlı, on altı on yedi yaşlarında iki çocuk Meral'in yanına gelirler ve yüksek sesle konuşmaya başlarlar:

-İrtica ve irticacılara ölüm.

-Bunlar, bu örümcek kafalılar memlekete peçe devrini, çarşaf devrini yeniden getirmek istiyorlar.

-Örümcek kafalı bunlar kardeşim. Örümcek kafalı, yobaz yobaz.

-Bunların hepsinin kafasını koparmak lazım.⁴⁸³

İki gencin aralarındaki bu diyalogdan sonra Meral'e dönerler ve: "Memlekette laiklik var, Atatürk ilkeleri var. Sen Atatürk düşmanı vatan haini misin?"⁴⁸⁴ sözleriyle hakaretin dozunu arttırırlar.

Meral, bu dışlanmayı üniversitedeki arkadaşları arasında da yaşar. Başörtü yaşağına kadar gülüp eğlendiğı birçok arkadaşı Meral ve onun gibi tesettürlü öğrencilere sırtını döner. 1970'lerden itibaren özellikle gençler arasında başlayan İslami uyanış, ülkenin seçkinci laik kadrolarında rahatsızlık uyandırması, medya ve basın yoluyla halka aşılana olumsuzlamalar neticesinde kamusal alan eğitimli ve şuurlu Müslüman kadın için bir imtihan yerine dönüşmüştür. Nitekim ilk olarak 1982'de gelen başörtü yaşağıyla temel hak olan eğitimin İslam'ı bilinçli bir tercihle yaşamak isteyen dindar kızlar, toplumun hafızasına Cumhuriyet karşıtı insanlar olarak yerleştirilmeye çalışılmıştır. Meral'in şahsında söylenen şu ifadeler o dönemlerde Müslüman kadın kimliğı için sosyal hayatın ne anlam ifade ettiğini ortaya koymaktadır:

⁴⁸² Mehmet Zeren, **Öz Yurdunda Garipsin (İkinci Kitap)**, 7. Baskı, İstanbul, Hazen Yayınları, 1991, s.112.

⁴⁸³ Mehmet Zeren, **Öz Yurdunda Garipsin (Birinci Kitap)**, 7. Baskı, İstanbul, Hazen Yayınları, 1991, s.64.

⁴⁸⁴ Zeren, **Öz Yurdunda Garipsin (Birinci Kitap)**, s.66.

Şu memlekette bizler Hristiyanlar kadar da mı haklara sahip değiliz. Diğer bütün azınlıklar istedikleri gibi giyinip istedikleri gibi okuyorlar. Biz inancımızın icabı olarak başımızı kapatıyoruz diye okuma hakkımızı elimizden almaya çalışıyorsunuz.⁴⁸⁵

90'larla birlikte artan dernekleşme faaliyetlerinde dindar kadınlar İslam'ı doğru kaynaklardan öğrenme ve öğretme çabaları içine girmişlerdir. Bu doğrultuda hem mevcut dindar kadınları şuurlandırmak hem de toplumda İslam'a karşı gelişen olumsuz tutumu azaltmak için kadınları merkeze alan çalışmalar yapılmaya başlanır. Ortaya çıkan sonuçların dolaylı olarak erkekleri de etkilediği, İslami yaşayışın sindiği bir toplum inşa edilmesi nihai olarak hedeflenir. Modern hayatın kadını ve erkeği aynı şekilde yaraladığı ve açılan yaralar en çok ailede hasar bıraktığı için bu tür derneklerde aile kurumunun devamlılığını sağlanmasına özel bir gayret gösterilmiştir. Dönemin esen feminist rüzgarlarının kadını doğru yönlendirmediği, özgürleşme adı altında aile çatısını çökerttiği tezinden yola çıkan derneklerde, toplumda din adına yanlış yerleşmiş olan öğretileri kırmaya çalışarak kadının da İslam'da hakları olduğu hatırlatılır. İslam'ın kadını hapsedmediği, aksine onu özgür kıldığı vurgusuyla kadınların feminizme kaymaları engellenmeye çalışılır. Fakat bu dili tutturmanın zorlukları da beraberinde gelir. Hâkim paradigmanın gücü, dindar kadının haklarıyla birleşince feminizmin diliyle dindar kadının dilinin kesiştiği noktalar da artmaya başlar.

Kadınları Kadınlar da Eziyor adlı romanda kadın özgürlüğü, bilinçlenmesi çatısı altında kadın-erkek ilişkileri, aile kurumu ve sosyal hayat gibi konular irdelenirken bu dil problemine dikkat çekildiği görülmektedir. Sosyal hayatı kuran modern kadın, feminist argümanlarla donanmıştır çünkü. Söylenenler, teklifler, çözümler bu gözlükle söylenmiş; iktidar tarafından onanmıştır. Bu sebepten dindar kadının bireysel özgürlüğü, sosyal hayattaki duruşunu ifade eden kavramlar bir şekilde feminizmle kesişmektedir⁴⁸⁶. Şenlikoğlu, kitabın başında adeta bir özür mahiyetinde okuyucuya açıklama yaparak romandaki ifadelerin yanlış anlaşılmasını ister

⁴⁸⁵ Zeren, **Öz Yurdunda Garipsin (Birinci Kitap)**, s.176.

⁴⁸⁶ Dindar kadınların İslamcılık düşüncesinde feminizmle ilişkileri ve romanın bu yönü 3.Bölüm **Din-İdeoloji ve Kimlik** içinde **Mücahideden Kadına, Temsilden Bireye: İslamcı Kadında Yeni Sorgulamalar** başlığında daha kapsamlı ele alınmıştır. Bağlam gereği burada bu kadarla iktifa ettik.

Roman bir yönüyle İslam'ı modern dünyaya taşımaya çalışırken sosyal hayata bakan yönüyle yazarın diğer romanlarına göre farklılık arz eder.

Romanın ana kahramanı olan Meziyet, sosyal hayatta aktif dindar bir kadındır. Dindarlığın kamusal alanda da bir mücadeleye dönüşmesi gerektiğine vurgu yapılırken birkaç yerde Meziyet'in başörtü yasağından dolayı mesleğini yapamadığını da öğreniriz. Anaokulu öğretmeni olan Meziyet, yasak sonrası kendini derneğe adayarak toplumsal bir misyon üstlenmiştir. Yaşam şekline bakıldığında da araç kullanan, evinde kedi-köpek besleyen kahramanın aynı zamanda mutsuz giden evliliğini de kendi bireysel kararıyla sonlandırdığı, ayrı ev tuttuğu hatta bu süreçte kalbindeki boşlukla evli bir erkeğe iç dünyasında yakınlık duyduğu da dikkati çeker.

Meziyet'in çalıştığı dernek aileyi koruma ve yaşatma derneğidir. Derneğe gelen kadınların sorunlarının eşlerinin onları ezmesi ve başka erkeklere gönül vererek yaşadıkları çıkmazlar özelinde toplandığı görülür. Her ne kadar mesleğini yapamasa da nihai amacı olan tebliğ ve Allah rızasını kazanmak olan kahraman, burada kadınları bilinçlendirmek için mücadele eder. Kadınları doğru yönlendirmek için arkadaşı Habibe'yle birlikte paneller düzenlerler. Bu panellerin ortak fikri "Müslüman kadının ne olduğunu dünya bilmiyor. Siz dünyaya Müslüman kadının nasıl olduğunu gösterin."⁴⁸⁷ çağrısıdır. Fakat bu görünme ve tanınma taleplerinin yanında, toplumun başörtüsüne sorunlu bakışı devam etmektedir. Meziyet, bir gün kendi yazdığı şiiri kızının öğretmeniyle paylaştığını, şiiri çok beğenen öğretmenin kendisiyle tanışmak istediğini öğrenir. Bu talebe sevinen Meziyet, kızının ondan öğretmenle tanışmaya giderken başını açmasını istemesi bir çocuğun zihninde başörtünün toplumdaki yerinin nerede olduğunun önemli bir göstergesidir: "Ama senin başörtün var anne. Okula gelirken başını açar mısın? O zaman arkadaşlarım benimle alay etmezler."⁴⁸⁸

Roman bütüncül olarak bu konuya eğilmese de yer yer verdiği mesajlarla Müslüman kadının toplumsal hayatta yaşadığı sıkıntılara da dikkat çeker. Bunlardan biri yine bir panel sırasında dinleyicilerin arasında yer alan bir genç kadının paylaşımıdır:

⁴⁸⁷ Emine Şenlikoğlu, **Kadınları Kadınlar da Eziyor**, 1.Baskı, Mektup Yayınları, İstanbul, 1997, s.88.

⁴⁸⁸ Şenlikoğlu, **Kadınları Kadınlar da Eziyor**, s.107.

Ben yirmi dokuz yaşında bir çocuklu dulum. Fakültede okuyorum. Sırf dindarım ve çok çalışkanım diye profesör bana kancayı taktı. Sınıf birincisiyim. Geliyor onca öğrencinin içinde “Bu yobazı birincilik tahtından indirecek kimse yok mu?” diyor. İyice sinirlerim bozuldu. Bu kadın üstelik kadın hakları savunucusu. “Erkekler kadınları eziyor.” Diyor da başka bir şey demiyor. Halbuki kendisi de kadınları eziyor. Ben kadın değil miyim?.. Size sorum şu: Ben bu profesöre nasıl davranayım? Susuyorum. Aptal diyorlar; karşı geliyorum, irticacı damgası yiyorum...⁴⁸⁹

Romanın başlığıyla da ilişkilendirilen bu cümleler aynı zamanda dönemin kadın hakları savunucuları olan feministleri de mercek altına alır. Kadın haklarının bayrağının altına hangi kadınları aldıkları, Müslüman başörtülü kadınların kamusal alandaki tanınma problemlerine karşı nasıl bir tavır takındıkları 28 Şubat’tan izler taşıyan yukarıdaki deneyimde gösterilmektedir.

Kadınları Kadınlar da Eziyor romanın odaklandığı nokta Meziyet’in kamusal alanda İslami bilinç ve uyanışın gerçekleşmesidir. Meziyet, dindar bir kimlik olarak sosyal hayattaki varlığını tebliğle anlamlandırır. Meziyet’in görünme talebi de bu doğrultuda gerçekleşir. Başörtü probleminin geçtiği yerlerde bunu bir mücadele alanı olarak göremeyiz romanda. Romanın sonunda Meziyet’i katıldığı bir panelde büyük bir kadın kitlesine seslenirken buluruz. Çağın en önemli argümanlarından olan özgürlük ve kadın erkek eşitliği üzerine konuşan Meziyet, Müslüman kadınların da özgür olduğu ama bunu yaşarken adaleti ve hakkı gözettiklerini ifade eder. Herkesin istediği gibi yaşadığı bir dünyada özgürlükten değil hak gaspından bahsedileceğini söyleyen kahraman kadınları İslami yaşayışa çağırır. Böylelikle romanın verdiği açık mesajla Müslüman kadının çağa değil, çağın Müslüman kadının yaşantısına uyması gerektiğine dair vurgu güçlenmiş olur.

1980-2000 arası birbirinden farklı iki ayrı görünüm arz etmektedir: 1980’ler dindar-muhafazakâr kadın için İslam’ın modern çağa alternatif bir yaşam şekli olarak yaşanmasını sağlama çabalarıyla dolu bir dönem olmuştur. Burada İslam coğrafyasındaki hareketlerden de etkilenen Müslüman kimlik, moderne karşı bir zırh olarak İslam’ı kuşanarak tavizsiz bir duruş sergilemiştir. Dindar kadının bu dönemde

⁴⁸⁹ Şenlikoğlu, **Kadınları Kadınlar da Eziyor**, s.132.

sosyal hayatta bulunma amacının İslami uyanışı gerçekleştirmek için tebliğ vazifesi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Çalışma hayatı, mesleki kariyer, başörtüsü ve bireysel özgürlükleri konuşmak 90'lı yıllarda gerçekleşir. Feminist söylemlerin giderek yayılması, liberal politikalar gibi birçok faktörle dindar kadın hem Müslüman bir kimlik olarak başörtüsüyle tanınma mücadelesine girmiş hem de eğitim ve mesleki alanda kariyer hedefleri belirlemeye başlamıştır.

Yukarıda ele alınan romanlar ekseninde dindar muhafazakâr kadının sosyal hayatı inşa edici, dönüştürücü rolüyle varlığından söz edilemediği görülür. Hatta romanlarda bu konunun yeterince cesur bir şekilde irdelenmediği de açıktır. Dindar entelektüel yazarların kamusal alan ve başörtüsü üzerine sosyolojik birtakım araştırmalar yapmalarının yanında kurgusal zeminde bu varlık probleminin farklı boyutlarına inilen romanların dönemin feminist söylemi yüklenen romanlara oranla sayısının bir hayli az olması da dikkati çeker. Kadın kimliği özelinde bakıldığında aradaki farkın bu kadar çok olması dindar kadına 1980'lerin özgürlük ortamından payına düşenin verilmemesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca İslamcı roman yazarları, kadınlık durumlarından ziyade İslami cihadı merkeze alarak Müslüman bir kimlik inşası için mücadele etmeyi hedeflemişlerdir.

2.2. SOSYO-KÜLTÜREL HAYATIN AYNASINDA AYDIN KİMLİĞİ

Tarihin çok eski çağlarından beri toplumların içinden sözüne güvenilen, cesur, fedakâr, ikna yeteneği güçlü kişilerin çıktığı ve bunların hayatı düzenleyici ve inşa edici rol üstlendikleri bilinmektedir. Sonraki zamanlarda entelektüel, münevver, aydın gibi adlandırmalarla işlevleri tartışılan bu sınıfın sosyal hayatın idamesinde önemli bir yeri olmuştur.⁴⁹⁰ Farklı toplumsal süreçler farklı sonuçları doğurduğu için aydının da bu süreçler içinde misyonu, işlevi, sorumlulukları değişiklik göstermiştir. Hal böyleyken aydın kimliği hemen her dönemde kültürel ve siyasi gerilimlerin odağında

⁴⁹⁰ Aydın ve entelektüel kavramlarının ayrı misyonları olduğunu savunanlar olduğu gibi iki kavramı da aynı işlevlerle kullananlar da mevcuttur. Bkz: Duygu Doğan, "1980 Sonrası Türk Sosyolojisinde Aydınlar Üzerine Görüşler" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019.

olmuştur. Bazen düzen yapıcı, bazen düzeni devam ettirici işlevleriyle aydının bir tarafı muhalif, uyumsuz ve yabancı haliyle performansı henüz tanımlanmamıştır.⁴⁹¹

Tarih boyunca bugün “aydın” üzerine çeşitli adlandırmalar yapılmıştır. Bunlar arasında entelektüel ve aydın kavramları üzerinde daha çok durularak kavramların farklı işlevler yüklediğini öne sürenler de olmuştur. Entelektüelin zekâ, akıl ve eleştirel yoruma sahip olması, aydının ise daha geniş çerçevede tüm bunlara sahip olduktan sonra toplumu değiştirme, dönüştürme misyonunu da taşıması gerektiğine vurgu yapılsa da aydın ve entelektüel kavramları birbirinin yerine sıklıkla kullanılmıştır.

Aydınlanma çağının çocuğu olan entelektüel kavramının kökeni Bauman’a göre 1894 Dreyfus davasına dayanmaktadır. 1898’de “Aydınlar Bildirisi” başlığı altında yayınlanan davanın tüzel işlemlerinin bozulması ve yeniden gözden geçirilmesini içeren⁴⁹² yazının altına imza atanlar sadece zihinlerini kullananlar değil aynı zamanda entelektüel müdahalenin meşruiyetini sağlayanlardır.⁴⁹³ Yani entelektüel her yerde ve her zamanda bir hizmet için kendi mesleği ya da statüsünün üzerine çıkan, yaşadığı zamanın sorunlarıyla ilgilenen kişi olmak durumundadır.⁴⁹⁴ Bu da bizi kavramın zihin işçiliğinin ötesine geçip söylemden eyleme uzanan özelliğine odaklar. Entelektüel bilince sahip olan hangi meslek grubundan olursa olsun sorunlar karşısında bir ideolojinin ya da siyasi gücün etkisi altında indirgemeci bir tavır takınmaz. Aksine olay ve olgulara geniş çerçeveden bakan gerçek bir muhalif çizgisinde durur. Bunu yaparken de hakikatin ve hakkın peşinden koşmak bilincini taşır. Sartre bu bağlamda aydını kendisini ilgilendirmeyen işlere burnunu sokan kişi diye tanımlarken kabullenilmiş gerçeklerin ve bundan kaynaklanan davranışların tümünü sorgulama iddiasında olması gerektiğine vurgu yapar.⁴⁹⁵

⁴⁹¹ Said, Edward, **Entelektüel, Sürgün, Marjinal, Yabancı**, Çev: Birkan, Tuncay, Ayrıntı Yayınları, Yedinci Basım, Mart 2017, s.29.

⁴⁹² Bodm, Luis, **Aydınlar**, Çev: Dündar, Mehmet, Gündoğan Yayınları, 2.Baskı, 2000, s.10.

⁴⁹³ Çağan, Kenan, “Entelektüel İmgesi Üzerine”, **Entelektüel ve İktidar** içinde, Editör: Çağan, Kenan, Hece Yayınları, 1.Basım, 2005, s.12-13.

⁴⁹⁴ Çağan, a.e., s.14.

⁴⁹⁵ Sartre, Jean Paul, **Aydınlar Üzerine**, Can Sanat Yayınları, 7.Basım, Nisan 2015, s.17.

Gramsci, entelektüelleri nesilden nesle aynı şeyi yapmayı sürdüren öğretmen, papaz, idareci gibi geleneksel entelektüeller; çıkarlarını örgütlemek, daha fazla iktidar ve güç sağlamak için entelektüelleri kullanan sınıflarla doğrudan bağlantılı olan organik entelektüeller olarak iki sınıfa ayırır. Gramsci, bu ayrımında organik entelektüellerin topluma aktif katılan, hareket ve dönüşüm halinde olarak tanımlar.⁴⁹⁶ Organik entelektüel sınıflandırmasının altında ise sanayileşmeyle birlikte artan uzmanlık ihtiyacı yatmaktadır. Sanayileşme, aydınları meslekleşmeye doğru itmiş, araştırma ve üretim planlarına bağlanan teknisyenler zamanla iktidarın buyruğuna girip onun kurallarını benimsemişlerdir.⁴⁹⁷ Güçlenmek için entelektüelleri kullananlarla, daha fazla nüfuz elde etmek için güçlülere sarılan entelektüeller bir çıkar ilişkisinde birleşmişlerdir. Bu durum zaman zaman entelektüeli var oluş sebebinin dışına çıkarmıştır.

Cemil Meriç, aydın ve entelektüel arasında belirgin bir ayrım yapmamakla beraber bugünkü manada entelektüelin çıkış noktasının sofistler olduğunu belirtir. Sofistlerin amacı gençleri pratik ve sosyal hayata hazırlamaktır. Sofist, zamanın hocalarına benzemez, devletle hiçbir münasebeti yoktur. Kendini belirli bir ihtisasa hapsedmez. Hem ahlak hem düşünce alanında birer devrimcidir.⁴⁹⁸ Sofistlerin bayrağını ise sonrasında kilise devralmıştır. Rahipler, buldukları her ülkede yenilenler ve ezilenler için sığınak kurmuşlar, hükümet aracılığıyla topluma düzen vermeye, kanunları akla daha uygun hale getirmeye, takvayı, irfanı, adaleti ve aileyi sağlamlaştırmaya çalışmışlardır. Meriç'e göre rahipler Batı medeniyetinin kurucusudur. XIII. asrın ortalarına kadar rahipler insanların ruhunun gıdası olmuştur. Yoksulları korumuş, beslemiş, evlendirmiş, başarısızlığa uğrayan yerlerde direnç göstermiş, onlara ideal bir dünyanın umudunu aşlamıştır.⁴⁹⁹

Çağdaş intelijansiyanın ilk temsilcileri ise filozoflardır. Hür düşünenler topluluğu demek olan intelijansiya, Fransız Devrimi'yle doğar. Amacı eski hiyerarşiyi yıkmak ve yeni değerler dünyası kurmaktır. Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı

⁴⁹⁶ Said, Edward, **Entelektüel, Sürgün, Marjinal, Yabancı**, Çev: Birkan, Tuncay, Ayrıntı Yayınları, Yedinci Basım, Mart 2017, s.22.

⁴⁹⁷ Bodin, **Aydımlar**, s.93.

⁴⁹⁸ Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, 19. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 26-27.

⁴⁹⁹ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 30-31.

burjuvazi, kendi hayat sahasını fethetme zorunluluğuyla bir inşa temayülü içine girer.⁵⁰⁰ Burjuvazinin içinden doğan entelijansiya, aşkın olanla bağlantı kurarak sosyal hayatı inşa eden rahiplerden farklı bir görünüm arz eder. Benda'nın deyişiyle XVIII. yüzyıl entelektüelleri maneviyatla bağıni koparmış pragmatistlerdir.⁵⁰¹

XVIII. yüzyıl entelektüeli, burjuvazinin çocuğu olarak artık onun istekleri doğrultusunda hareket etmeye başlamıştır. Çünkü burjuvazi, ideoloji kurmak yerine kendi çocukları arasından uzmanlar yetiştirmiştir. Ticaret gemileri mühendislere, defter tutmak matematikçilere aittir. Ortaya çıkan uzman entelektüel sınıfı, artık kapitalizmin bir parçasıdır. Rahipler de dini yüksek sınıfın ihtiyaçlarına uygun duruma getirmeye çalışırlar. Bu durum burjuvaziyle dinin giderek ayrıştığını ve bilinçlenen burjuvazinin yeni ideolojisini rahiplerin değil yetiştirdiği uzman filozofların kuracağıının göstergesi olmuştur. Filozoflar mekanik ve analitik ilimciliğe dayanan bir ideolojinin kurucusudurlar. Böylece XVIII. yüzyıl, burjuvazinin elinde yükselen Gramsci'nin tanımladığı organik entelektüellerin yetiştirildiği bir dönem olur.

Bugünkü anlamda entelektüel ise XIX. yüzyılda filozofların torunları tarafından bir adlandırılmaya girmiştir. Entelektüellerden beklenen iş, hâkim sınıfın çıkarlarını korumaktır. Görevleri insanlığı birleştirmek değil, imtiyazları devam ettirmektir. Meriç'e göre aydın, artık "ajan"dır. Hedefler, aydının hedefleri değildir. Hümanizm maskesi altında asıl hedeflerin gizlendiği, kitaplarla gerçek hayat arasındaki uçurumun giderek derinleştiği bir ortam, aydının kimlik problemlerinin de çıkış noktası olur. Burada susmak ya da direnmek arasında seçtiği iki yolun bedelini ödeyen aydın sınıfının sosyal hayatı ne derece kurduğu sorusu aydının ne derece özgürleştiği sorusuyla paralel ilerler.

Meriç'e göre susanlar, burjuvazinin mevcut hiyerarşisini zirveye yükseltmekte öncü olan lümpen-aydınlardır. Mücadele edenler ise işçi sınıfının saflarına karışarak hükümetten parlamentoda işçi mebusu, sol gazetede yazı işleri müdürlüğü, konferanslarda genelge okuma gibi belirli imtiyazlar almışlardır. Asrın sonunda bu haklarla proletaryanın akıl hocalığını yapmaya başlamışlardır. Fakat kökeni burjuva

⁵⁰⁰ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 34.

⁵⁰¹ Julien Benda, **Aydınlarin İhaneti**, Çeviri: C. Soydemir, 3. Baskı, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2017, s. 82-89.

olan entelektüeller devrimci harekete ihtiyaç kalmayınca düzen partilerinin uşakları olmaktan geri duramamışlardır.⁵⁰²

Bununla beraber aydın sınıfı, burjuvazinin hâkimiyeti altında yükselirken kapitalizmle birlikte dar bir alandan çıkıp daha geniş kitlelere seslenebilme olanağına sahip olmuştur. Kapitalizmin doğurduğu işçi sınıfı, aydınlar için bir hareket alanı olmuş; sosyalizm eyleminde geniş bir etki oluşturmuşlardır. Diğer yandan Benda'ya göre aydının kendi sınıfına yaptığı büyük ihanet olan milliyetçilik düşüncesiyle ulus devletler de aydınların elinde yükselmiştir.⁵⁰³ Böylece kaderini hâkim sınıfa bağlayanlar ve yoksul sınıfın sözcülüğünü yapmaya soyunanlar diye sağ ve sol kanatta saf tutan aydın kimliği⁵⁰⁴ her iki durumda da belirli menfaatleri temsilen konuşmuş, yazmış ve üretmiştir.

Aydın olmanın giderek bir modağa dönüştüğünü belirten Bodın, gerçeğin onlarla dile geldiğini, düzene girdiğini, inanç ve olayları doğrulayan, yönlendiren düşüncelerin onlardan çıktığını vurgular. Bir anlamda aydın, düşüncenin emekçisidir.⁵⁰⁵ Bilgin, sanatçı, akademisyen, mühendis her ne meslekten olursa olsun ülkesinin vatandaşı olmaktan daha fazla sorumluluğa sahiptir. Gerçek bir aydın bozulan değerlere, haksızlıklara, insanlık dışı olaylara, yoksulluklara “Hayır!” der. Marx'ın “Filozofların işi gücü dünyayı değişik biçimde yorumlamak olmuştur; şimdi söz konusu olan ona değişik bir biçim vermektir.”⁵⁰⁶ sözüne binaen aydın düşünce emekçiliğiyle birlikte düşüncenin gerçekleşmesi için hareket kabiliyetini elinde bulundurur.

Aydının bugünkü konumunun problemleri bir durum teşkil etmesindeki etmenlerin, kavramı yüklenen sınıfın hâkim gücün hizmetine girdiği dönemden beri devam ettiği görülmektedir. Aydın, her dönemde farklı ideolojilerin gözlüğüyle bir dünya düzeni inşa etmeye çalışmıştır. Bu süreçte mevcut iktidarın kanonik yapısına uyum sağlamış ya da karşı çıkıp bedel ödemiştir. Türk düşünce tarihine bakıldığında da durum çok farklı görünmez. XIX. yüzyılın münevverleri Osmanlı Devleti'ni mamur

⁵⁰² Meriç, **Mağaradakiler**, s. 40-41.

⁵⁰³ Benda, **a.e.** s. 82-89

⁵⁰⁴ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 48

⁵⁰⁵ Bodın, Luis, **Aydınlar**, Çev: Dündar, Mehmet, Gündoğan Yayınları, 2.Baskı, 2000, s.58.

⁵⁰⁶ Bodın, **a.e.**, s.65.

etme ve Batı medeniyeti seviyesine ulaştırma idealleriyle varlık sahasına çıkmış pragmatistlerdir. Tanzimat'ın siyasal ve kültürel koşullarında Batı'ya olan hayranlık hissini İslami ve geleneksel bir tabanın üstüne oturtarak travmatik bir şekilde bürünen⁵⁰⁷ Osmanlı aydını, aynı ikircikli kültürel sorgulama çerçevesinde yeni bir sosyal hayat inşa etmeye çalışmıştır. Fransız düşünürlerinden devşirilen hürriyet, hak ve özgürlük kavramlarının dillenmeye başlaması, kültür havzamıza roman ve tiyatro yoluyla giren alafranga hayat pratikleri ve davranış biçimleri bir medeniyet değişikliğinin yeni kurulan sosyal hayattaki ilk yansımaları olmuştur. Tanzimat Dönemi'nin Batı medeniyetine kapı aralayan, modernleşme çabalarının ilk tohumlarını atan aydınları, sonrasında kurulacak Türkiye Cumhuriyeti'ne de köprü olmuşlardır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında aydınlar, yeni kurulan ulus devletin inşa etmek istediği bir yaşam şeklinin, bir redd-i mirasın propagandasını yapmışlardır. Büyük çoğunluğu devletin gölgesinde varlık gösteren bu kişiler, iktidarın sunduğu hayat tarzını idame ettirmekle görevli bürokrat ya da memurlardan oluşmuştur.

Bununla beraber dünyayı etkisi altına alan komünist hareket Türk aydınında da karşılık bulur. Türkiye topraklarında kapitalist düzene karşı, sanayileşme ve artan işgücü ihtiyacıyla doğan işçi sınıfının sözcülüğünü üstlenen ve sonra da sosyalist ideolojiye eklemlenen Marksist aydınlar zaman zaman Kemalist düşünceyle de birleşerek 1930'lardan 80'lere kadar devrimci hareketin bayrağını taşırlar. Sınıfsız bir toplum inşasıyla yola çıkan Marksist aydın, geleneksel olanla bağını kopartmış, ilerlemeci bir çizgide devam etmiştir. Bu dönem içerisinde sosyalist aydın, toplumsal sorumluluk ilkesiyle işçi sınıfının haklarını korumak adı altında sendikaları ve öğrenci hareketleriyle üniversiteleri hedef almıştır. Sık sık mevcut düzenin yaptırımlarına uğrayan aydınlar hareketin eyleme dönüşmesinde geri durmamışlar, proleterya devrimi idealini gençler ve işçiler üzerinden yaşatmaya çalışmışlardır. Özellikle 70'lerde ideolojik savaşlar sokaklarda kanlı sahnelere dönüşmüş, solun tam karşısında duran sağ görüşlü gençlerle bitmeyen bir sağ-sol mücadelesi sosyal hayatı ikiye bölmüştür. Türkiye tarihinin önemli bir kısmını oluşturan ve 27 Mayıs, 12 Mart gibi darbelerle el konulan sağ-sol ayrışmasının doğurduğu görünümülere ülkenin aydın

⁵⁰⁷ Benda, a.e., s.82-89.

sınıfında sanat, edebiyat, basın organlarında da bir kavga dili üzerinden cereyan etmiştir. Hatta bu anlamda en çok etkilenen sanat, edebiyat ve basın camiası olmuştur.

Sosyal hayatın inşasında kadimle olan bağlarını koparmadan Müslüman coğrafyasını ihya etme idealiyle bir toplum kurmak isteyen İslamcı aydınlar ise daha cılız bir görünüm arz eder. Çünkü her ne kadar devleti kapitalist olmakla suçlayıp karşı cephede bir savaş ilan ettiyse de Marksist düşünce dönemin kanonik yapısıyla gelenekle olan zayıf bağları noktasında zaman zaman birleşmiş ve etki gücünü elinde tutmuştur. Hayatın içinde dini değerleri öteleyerek, iterek ya da toplumun yüzyıllardır beslendiği, kendi kimliğinin parçası olan kadimi yok sayarak oluşturulmaya çalışılan bu sosyal yaşamda kaybolmaya yüz tutan kültürel hafızanın yeniden kazanılması için bir medeniyet tasavvuruyla ortaya çıkan muhafazakâr aydın sınıfı da iktidar karşısında sosyalist aydınlarla aynı kategoride düzen düşmanı olarak etiketlenmiştir. Fakat bir ayırımla 1980 sonrası liberal politikalar ve Özal hükümetinin sağladığı düşünce ortamında İslamcı aydınlar yeniden filizlenme imkânı bulmuştur.⁵⁰⁸

Türk aydını, 12 Eylül’le birlikte bir değer bunalımının içine düşer. Aslında bu bir sürecin kaçınılmaz sonucu olarak okunabilir. Çünkü ilk Osmanlı aydınlarından beri gerçek anlamda bir hesaplaşma içine girmediği için kurulan her tuzağa kolayca düşebilen bir aydın topluluğu fotoğrafi görülmektedir.⁵⁰⁹ Fakat yine de bu fotoğraftakiler Türkiye’nin 80’lere kadar gelişen siyasi sürecinde iktidarın rüzgârının estiği yöne doğru kadrolaşan ya da dışarıda kalıp başkaldırıyı seçen görünümleriyle kültürel ve zihinsel açıdan sosyal hayat inşasında etkili olmuşlardır. Bütün ideolojilerin buharlaştığı bir dönem olan 1980 sonrasında aydının da toplum içindeki yerinin kesin çizgilerinin silikleşmeye başlar. Bir yandan askeri darbenin getirdiği yasaklar yekûnu, diğer yandan dünyada sosyalizmin çöküşüyle kolu kanadı kırılan bir ideoloji, entelektüel yıkımın hazırlayıcılarıdır. Buna bir de kapitalizmle serbest rekabet ortamının hâkim olduğu bir sosyal hayat ve küresel sermayenin pazarladığı liberal politikalar ve popüler kültür eklenince aydın sınıfı kendini sosyal hayatın dışına itmiş,

⁵⁰⁸ İslamcı aydın kimliğinin yaşadığı problemler 3. Bölüm’de ele alındığı için burada değinmekle yetindik.

⁵⁰⁹ Atilla Özkırmı, “Değer Bunalımı ve Kimliksizleşme”, Hazırlayan: Sabahattin Şen, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, 1. Baskı, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1995, s. 21.

hâkim kültürün diline, topluma yabancılaşmış ve söyleyecek sözü bitmiş, küskün, tedirgin, korkak ve kimliksizleşen bir yığınlar topluluğuna dönüşmüştür.

Aydının burada özne ya da nesne durumundan birini tercih etmek zorunda olması ya da bırakılması özellikle kendi sınıfı içinde birtakım sorgulamalara, hesaplaşmalara da zemin hazırlamıştır. Çünkü kavramın kapsadığı alan ile ilgili birçok tanımlamanın özeti şudur: Aydın, toplum adına olumlu bulduğu şeylere doğru toplumu bilinçlendiren, yönlendiren, değiştiren, kültürü, siyaseti etkileyen bir üst bilinçle toplumsal bilinci oluşturan ve bunun sorumluluğunu taşıyan bir mütefekkir ve aynı zamanda muharrik olma statüsünde olmalıdır. Burada aydının en önemli özelliklerinden bahsederken bir bilim adamı ya da çok iyi diplomalarla dolu bir cv'sinin olması gibi kriterlerin yer almadığı dikkati çekmektedir. Çünkü bir bilim adamının bir konuda keşifler yapması, ya da bir araştırmacının herhangi bir konu üzerinde uzmanlaşması onun aydın olabilmesi için yeterli değildir. Aydın her şeyden önce ait olduğu toplumun içinden konuşan, akıntıya göre kürek çekmeyen, her koşulda belli bir duruşa sahip olan, kötü giden bir şeyler olduğunda hareket etmesi gereken yeri bilen bir kimliğe sahip olmalıdır. Bununla beraber aydın toplumunun tarihsel sürecini iyi okumalı, köklerinden kopmadan toplumu adına daha iyi bir gelecek inşa edecek yeni fikirler oluşturmalıdır.

O halde 1980 sonrasında sosyal hayatı yapan tüm bu dinamikler karşısında aydın, sorumluluklarını ne derece yerine getirmiştir? Edilgenliği bir tercih mi yoksa zorunlu bir iç göç müdür? İktidarın bir şekilde elinin ilk ulaştığı yaptırımlar zinciri içinde hapsolan aydının sosyo-kültürel hayatın dışında kalması onda hangi kimliksel problemleri doğurmuştur? “Her koşulda yeni fikirler üreten” demek olan aydının 80 sonrasında toplumla kavgalı ya da topluma küsenler cemaatine dönüşmesi gerçek bir aydın kimliğini varlığıyla ilgili soru işaretleri midir?

Çalışmanın bu bölümünde 1980 sonrası romanlarında aydınlarının 12 Eylül’le birlikte değişen sosyal hayatta değişmeden kalabilme ile dönüşerek var olabilme arasındaki kimlik paradoksu incelenecektir. Buldukları nokta itibarıyla kendi sınıflarını sorgulayan aydınların kültür ve sanat ekseninde yeni bir dil arayışı, özgünlük sorunu ve yabancılaşma eksenlerinde sosyo-kültürel hayattaki kimlik problemlerinin izi sürülecektir. Burada kimliğin yaşadığı problemlerin sadece dış

şartlarla ilgili olup olmadığı ile ilgili tespitlerden sonra gerçek aydının peşine düşülecektir.

2.2.1. Ses ve Söylemin Yitimi: Sanatçı Aydınlar

Bırak beni haykırayım, susarsam sen matem et!

Unutma ki şairleri haykırmayan bir millet,

Sevenleri toprak olmuş öksüz evlat gibidir.

(Mehmet Emin Yurdakul)

Sanatçı kimliğinin tanımlamasını yapmadan önce sanatın kapsadığı alanların tespiti yerinde olacaktır. Çünkü sanatçının varoluşu ve rolü, sanata yüklenen değerler ile tarih içinde sürekli değişim göstermiştir. En genel kabulle, sanatçı ve sanat yapıtının başlıca işlevi dünyayı estetik bir gözle algılayıp aynı zamanda o pencereden hayatı güzelleştirmektir. Bu minvalde sanatçı bir kimlikse sanat yapıtı da kimliği var eden şeylerin bütünüdür. Yunanca kökenli “techne” kelimesiyle yapılan en eski kavramsal tanımında sanat; bilgi, bilim, uğraşı, el işi, teknik gibi alanları içine alan her şey olarak var olur. Platon, techne kelimesini daha çok şiir söyleyen ozanlar için kullanmıştır. Fakat burada şiir söyleyen biri, sadece şiiri söyleyen değil aynı alana ait tüm şeyler üzerinde düşünce ileri sürmeyi bilen, doğru ile yanlış ayırt eden kişi olarak idealleştirilir. Platon buradan yola çıkarak şairlerin Tanrı'nın ağzından konuştuğunu ve şiir sanatının bu anlamda bir yaratma (poiesis) olduğunu ifade eder.⁵¹⁰ Techne kavramı Aristoteles, Sofist ve Heidegger'de de sanat ve el işçiliği anlamlarını içeren şekilde karşılık bulur. Sanatın bir yaratma olduğu noktasında birleşmekle beraber zaman içinde buna bir de taklit (mimesis) kavramı eklenmiştir. Mimesise göre her sanat eseri doğanın bir taklididir. Bir anlamda sanattaki yaratma edimi mimesisle gerçekleşmektedir. Taklitle beraber bir temsil sorunuyla da karşı karşıya kalan sanat, asıl gerçekliğin temsili olarak da ifade bulur. Yani ortaya bir değişmeyen, hakiki bir de onun gölgesi şeklinde ayırım çıkar. Sanatsal gerçeklik denilen şey bu değişmeyen gerçekliğin temsilidir. Platon ve Aristoteles'le başlayan sanatın taklit olduğu anlayışı XIX. yüzyıla kadar etkisini sürdürür. Platon, Devlet'inde akılla kavranan bir ideayı

⁵¹⁰ Ömer Naci Soykan, “Sanatın Neliği Sanatçının Kimliği Sorunu”, (Çevrimiçi: <https://cdn.istanbul.edu.tr/file/1cd58df90a/73ddcc55aa5246d1821ad49ed5a2dfa4?doi=>), Erişim Tarihi: 24.05.2020.

taklit eden sanatçının değerli bir eser meydana getireceğini ifade eder. Çünkü mimesis ona göre gerçeğin değil, taklit yapan heykel ustasının, marangozun ya da şairin gördüğünün taklididir.⁵¹¹ Aristoteles ise tüm sanat ürünlerinin aynı zamanda bir taklit olarak ortaya konulduğunu, bu taklidin daha önce var olan bir mitin taklidi olabileceği gibi var olmayan olağanüstü bir durum da olabileceğini iddia ederek mimesisi Platon'dan daha geniş bir boyuta taşır. Mimesis üzerine kafa yoran bir diğer düşünür Plotinus ise taklidi, varlığı bir bütün olarak idrak eden mistik bir algılayışa dönüştürmüştür.⁵¹²

Hüner ve zarafeti içeren etkinliklerin tümüne verilen ad olan (techne) sanat ve bunları icra eden sanatçı kavramının geleneksel tanımını XVIII. yüzyıldan itibaren sanat ve zanaat şeklinde çift anlamlılık göstermeye başlar. “Bir bedeli olan sanat” ile “özgür sanat” arasındaki farkın oluştuğu bu çifte durum Kant'ın söylemiyle “Sanat el işinden ayrıldığında, ilki özgür sanat olarak adlandırılır, diğeri ise ücret-sanat olarak adlandırılabilir.” şeklinde karşılık bulur.⁵¹³ Dolayısıyla “el işçiliği ve becerisi” yaratma edimi değil bir hammaddeyi işleme eylemi olarak sanatın işlevinin dışına çıkarılır. XIX. yüzyıldan sonra sanatın taklitten ziyade özgün ve bireysel bir yaratım olduğu, sanatçının da dış dünyayı algılayış biçimiyle duygularının dışavurumu şeklinde kendine özgü sanatını inşa edebileceği gündeme gelir. Geleneksel sanat icrasındaki anonimlik, yerini artık modern sanatçının iddiasına bırakmıştır. Özgürlük, hayal gücü, özgünlük modern sanatçının yeni özellikleri olacaktır. Bu sanatçı modernizmin koyduğu yeni ölçütlere göre yeni bir kimlik edinecektir. Böylelikle XIX. yüzyılın sosyal ve kültürel dinamikleriyle kuşatılan sanatçının, sanatını ifade alanları da genişlemeye başlar. O döneme kadar belirli bir zümrenin elinde olan sanat, burjuva sınıfının kamusal alandaki faaliyetleriyle yeni mecralara taşınır. Hatta roman türünün kendinden söz ettirmesi, tiyatro, şiir gibi diğer türlere bakış açısının değişmesi, sanat ve estetik üzerine yeniden düşünülmesi, dergilerde ve çeşitli mahfillerde sanatsal eleştirilerin yapılması sanatçı kimliğine yeni imkânlar doğurur. Yeniçağın sanatı artık

⁵¹¹ Platon, **Devlet**, 1. Baskı, İstanbul, İlgü Kültür Sanat Yayıncılık, 2018, s. 376.

⁵¹² Muharrem Hafız, “Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi”, (Çevrimiçi: <http://www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/086abb1c63b3bb7.pdf>), Erişim Tarihi: 28.06.2020

⁵¹³ Erdem Oğuz, “Çoklu Sanat Kimliği”, Sanatta Yeterlik Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Resim Anasanat Dalı, Ankara, 2014, s.12.

toplumların kültür ve inançlarındaki değişimlerde, teknolojik gelişmelerde, sosyal ve siyasi olaylarda filizlenmekte, sanatçı da bunlar karşısında dünyayı algılama biçimine göre farklı tavırlar sergilemektedir. Yaratılan dünyayı taklit etmekten kendi bireyselliğini inşa eden bir sürece geçiş olarak tanımlanabilecek yeni sanat, sınırsız bir alan içinde insana ve dış âleme dayalı her şeyi bünyesine dâhil eder.

Bireyin merkeze alınarak temellendiği modern sanat böylece Tanrı'ya ulaşmanın aracı olmaktan çıkar. Yücelik ve güçlülüğün yerine güzellik ve hoşluğun ifade edildiği, insanların ortak kültürel yaşamlarında birlikte inşa ettikleri bir etkinliğe dönüşür. Yaşamla olan bağları güçlenir.⁵¹⁴ İnsanlığa ait tüm sorunlar sanatçının sorumluluğuna girmeye başlar.

Sanatçının ve sanatın kendi kimliğini oluşturma sürecinde kırılma noktasının modernizm düşüncesi olduğu görülmektedir. XIX. yüzyıldan sonra gömlek değiştiren sanatçı, artık sadece aşkın olanı söyleyen, hünerleriyle etrafındakilerde heyecan uyandıran bir kâhin olmaktan çıkıp aynı zamanda içinde yaşadığı toplumu güzelleştirme, değiştirme ve dönüştürme sorumluluğu üstlenmeye başlamıştır. Sanatçı burada aynı zamanda bir bireysel var oluş sergileyecek ve bunu toplumsal değişimler üzerinden yükseltecektir. Bu sebepten sesin ve sözün özgürce çıkması, sanatın yeni anlamı olan özgünlüğü yakalayabilmesi için yegâne şart olacaktır. Fakat taklitten kurtulup bireysel özgürlük bayrağını açan sanatçı aynı zamanda bir kimlik mücadelesine de başlayacaktır.

Türk toplumunda da sanatın ve sanatçının işlevi kültürel ve siyasi gelişmelerle paralel ilerlemiştir. İslamiyet'ten önceki dönemlerde kendisine din adamı, büyücü, doktor, bilge kişi gibi misyonlar yüklenen şairler, İslamiyet'ten sonra uzun bir süre Allah'ın kelamını öğretmek, dini sevdirmek, sanatı İslam adına icra etmek görevine soyunmuşlardır. Osmanlı'nın refah dönemi yüzyıllarında estetik kaygının ön plana çıkmasıyla beraber Türk sanatçısının kimliğini İslami kodlarla inşa ettiği görülmektedir. Yunus Emre'nin "İlim ilim bilmektir/İlim kendin bilmektir/Sen kendini bilmezsen / Ya nice okumaktır" mısralarında kendini bilmek ifadesi bir sanatçı, ilim adamı, bugünün tabiriyle entelektüel bir bakış açısına sahip olmanın

⁵¹⁴ Devrim Özkan, "Modern Sanatta Öznelerarasılık, Refleksivite ve Tamamlanabilirlik", **Marmara Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 3, 2012, s.18

temelini oluşturmuştur. Fakat sanatçının bugünkü entelektüel kimliğini konumlandırması belirgin olarak 19.yüzyılda Batılı referanslarla gerçekleşmiştir. Tanzimat döneminde ilk nüvelerini veren sanatçı aydınlar 1980'lere kadar şu veya bu cepheden toplumu değiştirme ve dönüştürme idealini yaşatmaya çalışmışlardır. Namık Kemal'in "Anılsın mesleğimde çektiğim cevr ü meşakkatler / Ki ednâ zevki âlâdır vezâretten sadâretten" mısralarından M. Akif'in "Zulmü alkışlayamam, zalimi asla sevemem / Gelenin keyfi için geçmişe kalkıp sövemem" nidalarına; Nazım Hikmet'in "Dinleyin, duyduğunuz çakalların ulumasıdır. /Safları sıklaştırın çocuklar, /bu kavga faşizme karşı, bu kavga hürriyet kavgasıdır." mısralarından Sezai Karakoç'un "Derleniş toparlanış diriliş saati / Geldi /Yükseldi bir ağartı Müslüman ufuklardan / Müslüman mevsim ve iklimlerden" diyerek dirilişi muştuladığı sözlere kadar yazılmış daha yüzlerce sanat eseri mevcuttur. Sanatçıların referansları farklı olmakla beraber ortak özellikleri toplumsal sorumluluk kaygısı barındırmalarıdır. Bu süreç içerisinde bir entelektüel/münevver/aydın kimliğini de üzerinde taşıyan sanatçı, söylemlerinin yüklendiği değerler dünyasının mevcut iktidarın değerleriyle örtüşüp örtüşmediği de her zaman bir sorun oluşturmuştur. İktidarın sesine vokallik yapan sanatçılar, ikbal basamaklarını tırmanırken karşıt sesler iktidar tarafından ötekileştirilmeye maruz bırakılmışlardır.

1980 sonrasında sanatçı kimliği, değişen dünya ile kendi dünya algısı arasında açılan boşluğun içinde kaybolmaya başlar. 12 Eylül 1980 darbesi ve eş zamanlı oluşan popüler kültür erezyonunun yaptığı yıkım ve tahribat aydın / entelektüel sanatçı için paradigmatik bir değişiklik evresidir. Bütün ideolojik kimlikleri etkileyen siyasi darbe, daha çok aydınlar üzerinden sanata yansımıştır. Özellikle 1960-80 arasında entelektüel olmanın Marksist olmakla doğrudan bağlantılı okunduğu bir sanat ortamı, 1980 sonrasında da sanatçı için yüce ideallerden kopma ve kimliğe yapılmış büyük müdahale olarak değerlendirmiştir. Bu minvalde dönem romanlarında aydın hassasiyetinde olan sanatçının yaşadığı problemler sesin ve söylemin kısılmasıyla üretkenliğin yitimi, sanatçı kavramının içinin boşalması, sanatın popülerlik hastalığına yakalanması ve özgür bir sanatçı olarak var olma sancıları şeklinde ele alınmıştır.

2.2.1.1. İçi Boşalan Değerler

Yaşadığımız dünyayı bir gösteri toplumuna benzeten Guy Debord, kapitalist kültürün ivme kazandırdığı modern üretim koşullarının tüm yaşamı bir gösteri birikimine dönüştürdüğünü; hakikatin, yerini temsiline bıraktığını belirtir.⁵¹⁵ Gösteri, kendisini topluma sunarken aynı zamanda tartışmasız ve değişmez olarak kabul ettirmiştir. Görüldüğü kadar var olabildiği bir dünyada artık gerçek başarıya fikirlerle, hayallerle değil göstermenin kendisiyle ulaşılabilecektir.⁵¹⁶ Geçmişten bu yana ürettikleriyle kalıcılaşmayı amaçlayan modern sanatçı ise vitrinin can alıcı objesi olarak bu yeni hayat düzeninin merkezindedir. Toplumsal ve kültürel birikimden oluşan sermayesi, yerini göstermenin kendisine bırakmaya başlar. Böylece fikirlerin ördüğü değerler dünyasından ayrılan sanatçı, imajın iktidarının gölgesinde edilgenleşir.

Türkiye, 1980'lerle birlikte sanat ve akademi camiasının, basın-yayın organlarının ideolojik söylemlerden arındırıldığı yeni bir sosyal hayata kapılarını açmıştır. Yeni sosyal inşada iki faktör etkili olmuştur: 12 Eylül darbesi ve popüler kültür. 80'lerin sunduğu bu değer dünyasında ideolojileri savunmak, toplumsal sorunlara çözümler getirmek geçerliliğini yitirir ya da mevcut ortamda imkânsızlaşır. Özellikle 12 Eylül'e kadar Marksist ideolojiyi yüklenen sanatçılar, bu değişim karşısında tek sermayeleri olan fikirleriyle yalnızlaşırlar. Toplumsal sorumluluğu sırtında taşıyan ve kimliğini bu yükü tamamlayan sanatçının anlam dünyasında boşluklar açılır.

Tüketim toplumunun gösteri ve imajın aldatici renkleriyle boyadığı sosyal hayat, kendisine uyumlu yeni sanatçı kimliklerine de ihtiyaç duymuştur. 12 Eylül'ün açtığı ideolojik boşluk popüler kültürün argümanlarıyla dolmaya başlayınca 12 Eylül öncesinin bakış açısı bir anlamda çemberin dışına çıkar. Özellikle neoliberal politikaların serbest piyasa ekonomisini merkeze alan uygulamaları kapitalizmin alanını genişletir. Artık sanatın pek çok alanında maddi kazanç, popülizm ve imaj nitelikteki eksikleri kapatan önemli bir parametre olmuştur. Bir fikir teatisi içinde

⁵¹⁵ Guy Debord, **Gösteri Toplumu**, Çeviren: Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996, s. 13.

⁵¹⁶ Debord, **a.e.**, s. 17.

yoğrulmayan, giderek bireyselleşen ve sunileşen bu sanatçılar, giyim-kuşamıyla, toplandıkları mekânlarla ve konuştukları beylik sözlerle hakikatin değil görüntünün gerçekliğine hizmet etmeye başlamışlardır.

Dönemin romanlarında bu yeni entelektüel görünümlü sanatçı grubu eleştirel bir bakış açısıyla irdelenir. Görüntü kaygısı 1980'lerin sanatçılarına gittikçe saran bir hastalığa dönüşmüştür. Üretmenin, farklı bakış açıları sunmanın, yanlış gidişata dur demenin geçerliğini yitirdiği bir ortamda imaj, kimliğin kendisinin yerine geçmiştir. Mevcut değer algısına uymayarak edilgenliği seçen roman kahramanları, yerlerini dolduran niteliksiz sanatçıların varlığından rahatsızlık duyarlar. **Sorumlu Bulutlar** romanında dönemin rağbet gören entelektüel sanatçı imajının fotoğrafı aşağıdaki cümlelerle çekilmiştir:

İşte böylesine başına buyruk, deli dolu, dediğim dedik, serkeş bir kızdı. Biliyorsunuz, saçları da dibinden kesilmişti. Kırpılmış çim gibi...⁵¹⁷ “Herhalde enteresan görünmek içindi. Biliyorsunuz sanatçı olmanın faziletlerinden biri bu. Veya sanatçı olmak için illa garip olmak gerekiyor. O sanatçı arkadaşlarımı görecektiniz! Çeşit çeşit antika tipler!.. Uzun saçlı adamlar, etekleri yerleri süpüren, şangır şungur bilezikli kadınlar, alkolikler, ihtiyar hötöröfler, devrimci bozuntuları...⁵¹⁸

Yukarıdaki manzarada sanatçı kimliğinin değişen belli noktalarına dikkat çekilmektedir. Bir zamanlar ideolojileriyle ön plandayken, 12 Eylül'den sonra topluma ve kendi kimliklerine yabancılaşan bu sanatçılar lokallerde, kulüplerde bir araya gelmektedirler. Roman karakterlerinden yine bir sanatçı olan Ersin'in içten bir eleştiriyi ifade ettiği bu mekânlar “Boşta gezenlerin, gidecek yeri olmayanların, ucundan kıyısından biraz sanata bulaşmış özentililerin, en çok da yalnızların barınağıdır.”⁵¹⁹ Edward Said, gerçek bir entelektüelin otoriteye ve baskıya meydan okuduğu zaman tam anlamıyla misyonunu yerine getireceğini ifade eder.⁵²⁰ Romandaki sanatçı kimlikleri entelektüel sorumluluklarını yerine getirmek yerine toplandıkları mekanlarda saç şekilleri, kıyafetleri, davranışlarıyla tek tipleşerek bir “imaj”a dönüşmüşlerdir. Hatta Ersin, kendini ifade ettiği bir yerde hiç içinden

⁵¹⁷ Onat, a.e., s.159.

⁵¹⁸ Onat, a.e., s.160.

⁵¹⁹ Onat, a.e., s.7.

⁵²⁰ Edward Said, **Entelektüel, Sürgün, Marjinal, Yabancı**, Çeviri: Birkan Tuncay, 7. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 21-24

gelmediği halde kulübe giderken sinekkaydı tıraşını olduğunu, kokular süründüğünü, saçlarını fırçaladığını, özenle giyinerek fötr şapkasını da takarak hazırlandığını söyler.⁵²¹

Kaf Dağının Ardında romanında 1970’lerin sol edebiyat dünyasının hâkim olduğu toplumcu anlayışın yazar camiasını nasıl etkilediği anlatılırken diğer yandan dönemin devrimci görünen sanatçılarının nitelikten yoksunluğuna yine toplandıkları mekânlardaki hal ve tavırları, konuşmaları örnek verilerek dikkat çekilir. Roman kahramanı Mevsim Öz, büyük şirketlerin sahibi olan kapitalist bir babanın kızıdır. Maddi açıdan hiçbir kaygı beslemeden büyümüş olan Mevsim, yazarlığa soyununca babası kendisine görüş olarak bir taraf seçmesini söyler. Fakat Mevsim’in ne böyle bir alt yapısı ne de toplumsal gözlemi vardır. O, içe yönelerek bireysel yazılar anlatmak peşindedir. Sonrasındaysa yazdığı hikâyeler dönemin sol görüşlü dergileri tarafından da beğenilir ve yayımlanır. Kendine güveni gelen Mevsim, babasının himayesinden çıkıp ayrı bir evde yaşam sürmeye başlar. O günden sonra evini yazar arkadaşlarının gelip sohbet edecekleri, entelektüel birikimlerini paylaşacakları bir mekân yapmak umidiyle açar. Fakat işler sandığı gibi gitmez. Seviyesiz sohbetlerle içki ve eğlence meclisine dönüşen ev, Mevsim’i hayal kırıklığına uğratar:

Geceleri bende toplanmak moda haline geldi. Aramızda o zamana kadar pek aşına olmadığım samimi hatta laubali bir hava büyüyordu. Birbirimize “sen”, “ulan”, kızım”, “oğlum” diye hitap etmek doğaldı (...) Hemen hepsi “Mevsim, bu gece ne yemek var?” diye sormayı veya “Rakı azalmış yahu!” diye beni azarlamayı tabi görüyordu (...) Benim arkadaşlar almayı iyi biliyorlar, bol bol konuşmayı da. O kadar... Bir şey yaptıkları yok, ne doğru dürüst bir eser eleştirisi ne zahmeti bölüşme önerisi...⁵²²

Aynı problem **Karanlığın Günü** romanında da ele alınır. Yine 12 Eylül sonrasının sanat atmosferinin havasını koklayan yazar, dönemin sanatçılarının toplandıkları mekânları mercek altına alarak sanatçı kimliklerine ayna tutar. Burada yabancılaşmış entelektüel takımının hayatın gerçeklerine gözlerini kapadıkları, görüntünün arkasına saklanarak entelektüel olma oyununu yerine getirmeye çalıştıkları bir sığınak olarak mekanların simgesel boyutuna da dikkat çekilmiştir.

⁵²¹ Onat, a.e., s.8.

⁵²² Emine Işınsoy, **Kaf Dağının Ardında**, 1. Baskı, İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014, s. 76-77.

Romanın başında, ana karakter Leyla'nın gözüyle çeşitli mecralardan sanatçıların iştirak ettiği bir mekânla karşılaşılır. Yıldız adında bir arkadaşlarının evi olan bu mekânda 12 Eylül öncesinden dost olan Marksist sanatçılar belirli periyodlarla toplanarak edebiyat ve siyaset ortamının nabzını tutmaya çalışırlar. Fakat roman kahramanı Nesli, arkadaşlarıyla geçirdiği vakitlerde sohbet katılmaktan çok gözlem yapmayı tercih eder. Onun gözlemleriyle yazar, sanatçı kimliğini inşa eden değerlerin nasıl yozlaştığını anlatmaya çalışır.

Bu eleştirel boyut romanlarda “gerçek sanatçı toplumun dinamiklerini yerinde okumalı ve her zaman değiştirilecek bir şey vardır anlayışıyla sanatını inşa etmeli” fikrini savunan aydın kahramanların gözüyle, sesiyle birlikte dünyasının da içi boşalan sanat camiasına yapılmıştır. Yıldız'ın evinde gerçekleşen oturumlarda sanatın kıyısından geçerek popülerleşmiş kişiler, yayınevi sahipleri ve basın hayatından çeşitli isimler samimiyetten uzak, menfaat ilişkileri içinde gösterilir. Arkasında durmayacaklarını bile bile toplumsal kararlar verip kendilerini rahatlatırlar. Sohbetler çoğunlukla sabaha kadar sürer, bu arada alkolü fazla kaçırınların sağa sola sızdıkları manzaralarla da karşılaşılır. Yasak ve yaptırımın getirdiği sessizlik, içeriksizlikle birleşerek sanatçı kimliğinin içini boşaltmıştır. Bu sohbetlerde Nesli'yle birlikte gerçek entelektüel sorumluluğu içinde hisseden, bunu da bireysel yaşamında uygulayan Faruk adında bir yontu ustası girer araya. Faruk, dönemin sanatçıları karar ve sorumluluk almaktan korkan, mücadele etmekten uzak duran pasif kişilikler olarak tanımlamaktadır. Sanatçıların maddi kaygıların altına gizlenerek asıl görevlerini unuttuklarını söyler. Bu niteliksiz insanların yayın hayatında kendilerinden söz ettirmelerini, eser üretmelerini şiddetle eleştirir:

Şuncacık azmi, kararlılığı gösteremeyen insanların, kendi hayatlarına bu kadarcık söz geçiremeyenlerin, gazeteleri yazılarla doldurup başkalarına akıl vermesine, kitaplar yayımlamasına, resimler yapmasına aklım ermez benim.⁵²³

Faruk'un eleştiri ve serzenişleri Yıldız'ın evindeki sanatçı arkadaşlarında yankı bulmaz. Onlar kendilerini güçsüz hissettikleri için pasifliği tercih etmişlerdir. Mevcut düzenin değiştirilemeyecek kadar güçlü olduğu kanısındadırlar. Faruk'a göreyse: “Sanatçı, peygamber zaten üç-beştir, dünyanın yüzünü değiştirmek isteyenler, öteki

⁵²³ Erbil, a.e., s.56.

insanlara teklifte bulunanlar, sanat yoluyla öyle ya da böyle olmalıdır diyenler zaten kaç kişidir?”⁵²⁴

Fakat dönemin sanatçı kimliği fikriyle, yaptığı işle, hayatıyla bir bütün olmayı bırakarak oyunun bir parçası olmaya rıza göstermiştir. Bu doğrultuda 12 Eylül sonrasında sanat camiası artık “Aşırı içkiden kanlanmış gözleri, peltekleşmiş dilleri ve sırnaşıklığa varan samimiyet gösterileri”⁵²⁵ ile bireyci ve hedonist olma yolundadır.

Fethi Naci, “Münevverden Entele” adlı yazısında 12 Eylül’ün demokratik özgürlükleri askıya aldığını ifade eder. Sendika yöneticilerinin hapse atıldığı, akademisyenlerin görevinden alındığı, aydınların kitle halinde ücretli işçi olduğu bu dönemde pek çok aydının kurulu düzene karşı ayarlarını değiştiren bir entele dönüştüğüne dikkat çeker.⁵²⁶ Döneme objektif tutan romancılara göre de aydın görünümü olan sanatçılar işsiz, güçsüz entel takımına dönüşmüştür. Buldukları mevkilerin (akademi- dergi-gazete) ayaklarının altından kayıp gitmesi sanatçı-aydın sınıfını maddi-manevi sıkıntıya düşürmüştür. Yenidünya düzeninde kenara çekilenlerin ya da bir araya gelip bilinçaltı yaralarını alkolle, eğlenceyle iyileştirmeye çalışan entellerin açtığı boşluğu krizi fırsata çeviren kapitalist kültür ürünleri kapatmaya başlamıştır.

Karanlığın Günü’nde kendisi de bir yazar olan anlatıcı Nesli, entele dönüşmeyi reddeden Marksist yazarları temsil eder. Romanda Nesli’nin karşısında konumlanan Asiye, ayarlarıyla oynanan sanat camiasının piyasaya sürdüğü yeni sanatçı kimliği imajıdır. Nesli, roman boyunca Asiye gibilerin yükselmesini hazmedemez ve bu durumdan kendi gibi düşünüp pasifleşen yazarları sorumlu tutar. Fakat birçoğu hapiste ya da infazı beklenen, bir kısmı yurt dışına kaçan bu devrimci yazarlardan geriye kalanların kalemi kırılmıştır. Açılan delikten içeri ise niteliksiz yeni bir yazın dünyası, idealsiz sanatçılar girmiştir. Nesli, yaşananlara hem seyirci kalmanın hem de mevcut ortamda hâlâ var olmaya çalışmanın huzursuzluğunu yaşamaktadır:

⁵²⁴ Erbil, a.e., s.56.

⁵²⁵ Onat, **Sorumlu Bulutlar**, s.155.

⁵²⁶ Mümtazer Türköne, “Gelenek ve Aydın” Hazırlayan: Sabahattin Şen, **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, 1. Baskı, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1995, s. 184-187.

Aslında benim, ölümsüzleşmek gibi bir ön tasarımı falan da yoktu, zaten ne onu ne de devrimci sayılan başka bir yazarı, ezilenler, yoksullar bulup çıkarmış değillerdi! Durup dururken işçi sınıfı yazarlarını bulan da onları ortalığa kabul ettiren de bizler, iletişim araçlarını elinde tutan da bizler, işte böyle ev toplantılarında ya da meyhanelerde buluşarak insanlar, sistemler, toplum biçimleri üzerine ilkeler koyan, kararlar alan biz aydınlardık ve bana öyle geliyor ki halktan çok kendimiz için bulurduk o sanatçıları biz... Onlarsa neye uğradığının farkına varamamış, kendi tiyatrosundan, kendi sinemasından, yazısından yoksun-daha önce böyle zevkleri tatmadığına göre neden yoksun olduğunu da bilmeyen- sazını çalıp türküsünü söyleyen, el çırpıp göbeğini atarak... Bizden iyi eğlenip bizi gereksinmeyen insanlardı.⁵²⁷

Roman boyunca yukarıdaki karamsar tablo görülürken Nesli'nin ağzından bir çözüm reçetesinin verilmemesi de dikkati çeker. Nesli hem topluma hem de entelektüel sınıfın yozlaşmasına öfke duyarken Asiye'nin şahsında toplanan davranış ve duyuş biçiminin kendi gibi korkak bir yazar sınıfının varlığının sonucu olduğunu işaret eder. Bir zamanlar yeni bir toplum inşa etmek için yazılan hikâyelerin, derdi değişmiş, niteliksiz yazarların elinde kapitalist kültürün parçası yapılmasına müsaade eden aydınlar Nesli'nin gözünde dönek ve kaypaktır: "Cehennemden esfeli safilinden çıkıp gelen bu yaratık, bizi, bizim sevgimizin, bağlılığımızın ne ucuz, ne dönek, ne kaypak bir sevgi olduğunu bilmez olur mu?"

Leyla Erbil, tanıklığını yaptığı Türkiye'nin çalkantılı dönemlerini sessiz bir başkaldırı şeklinde romanına aksettirmiştir. Nesli'nin şahsında cereyan eden isyanı eyleme dönüşmemiş, düşünsel boyutta kalmıştır. Nesli ve arkadaşları 12 Eylül sonrasında hapse girip işkence gören ya da infaz edilenlere üzülürken sığındıkları mekânlarda toplumu kurtarmanın yollarını aramışlardır. Bu sonuçsuz arayışlar onların da kendi aralarında da bölünmeler, ikircikli duygular yaşamalarına sebep olmuştur. Nihayetinde gerçek bir entelektüel cesareti göstermeyen sanatçı ya dönüşecek ya da Nesli gibi "saçma" bulduğu dünyanın içinde bulantı duyacaktır.

Entelektüel ya da aydın kimliğinin kapsamında kişinin belirli bir üst zekâ ve kavrama gücüne sahip, düşünce emekçisi, eleştiri kabiliyeti, yanlışları gören ve onlara müdahale eden, muhalif, iktidarın sözcülüğünü yapmayan, menfaatini düşünmeyen özelliklerinin olması gerektiği öne çıkmaktadır. Sosyal ve siyasi değişimler, entelektüeli bu imgesinden zaman zaman uzaklaştırmakta, güvensiz ve huzursuz bir

⁵²⁷ Erbil, **Karanlığın Günü**, s.155.

ruh haline büründürmektedir. Dolayısıyla entelektüelin bünyesinde barındırdığı misyonunun elinden gitmesi onu kimliksel sorgulamalarla da baş başa bırakır:

“Bir dâhi olmadığımı anladığım andan beri, dâhilerden nefret ediyorum. Nefret ve önemseme... Dâhileri soru sormasını bildikleri için önemsememek mümkün mü? Bir dâhi olsaydım hayatın hangi sırrını hangi cevapta arardım? Bilmiyorum. Bulduğum bütün cevaplar benden önce başarılmış. Yirminci yüzyılda insanın ne keşfedebileceği bir kıta ne de yaratabileceği ölümsüz bir sanat eseri var. Asra aşırılık ve deha hükmediyor. Bilim olağan zekâların katkılarıyla yükseldiği o çağdan, ancak dâhilerin fark edebileceği ayrıntılar dönemine sızamış... Yine de yapabileceğim, kurtarabileceğim bir şeyler olmalı. Ne yapmalıyım? Yirminci yüzyıl kurtarıcılara, şövalyelere muhtaç değil mi?⁵²⁸

12 Eylül darbesi, entelektüel duruşun sorgulayıcı, eleştirel ve sosyolojik tavırlarını sanatsal üretimlerde net bir şekilde geçersiz kılmıştır. İçeriğin yerini görsel malzemeler doldurmaya, sanat bu anlamda sergilerle, çok satanlarla metalaşarak küresel tüketimin bir parçası olmaya başlamıştır. Bir önceki kuşağın söylemlerinin eskimesi, yeni kuşağın dönemi iyi okuyamayarak bireysel rüzgârlara kapılması 1980-2000 arası dönemi entelektüel bir boşluğa itmiştir. Romanlarda aydın sanatçıların en çok bu dönemde fikirlerinin değersizleşmesi ve çürümesinden kaynaklı kimliksiz kalma korkuları ele alınmıştır.

Özellikle yazar camiası içine girdiği entelektüel huzursuzlukla yazı üretmenin sancılarını yaşarlar. Onların dünyasında yazmak, bu huzursuzlukla başa çıkmanın, yenik düşeceğini bile bile direnmenin yegâne yolu gibi görünür.⁵²⁹ Fakat büyük toplumsal fikirlerin, ideolojilerin çürümeye yüz tuttuğu, eski söylemlerin geçerliliğini yitirdiği bir ortamda yazma sıkıntısı aydın hassasiyetini kaybetmemiş sanatçılarda bir güven kaybına ve içe kapanmaya sebep olmuştur. **Karanlığın Günü**'nde sessiz direnişiyile karşımıza çıkan Nesli, 12 Eylül darbesinin baskısı ve kapitalist kültürün hakimiyetiyle sözü eskiyen yazarları temsilen kurgu boyunca bir türlü tamamlayamadığı romanını yazma sıkıntısı çeker:

Sığlığını önemseyen, dingin, bilinçli, sigara gibi bir pislige gereksinim duymayacak ruh dengesi içinde, derli toplu bir yazar! Çok güzel, ama bu yazar yukarıdaki çerçeve içinde

⁵²⁸ Mehmet Eroğlu, **Yarım Kalan Yürüyüşü**, 1. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 239

⁵²⁹ Hilal Aydın, “Türk Edebiyatındaki Direnme Noktası: Leyla Erbil”, **Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi**, 2(2), 2015, s.285.

neler yazabilir ki? Haydi yazdı diyelim, kimi ilgilendirir ki yazdıkları? Eskimiş bir düşünce mi bu?⁵³⁰

Popüler söylemleri eserlerine konu etmeye direnen Nesli, okunmayan, rağbet görmeyen ve artık modası geçmiş yazarlar mezarlığına doğru gittiğinin farkındadır:

Yazacağım kitaptan alacağım birkaç kuruş neye yeterdi ki; hiç satmıyordu kitaplarım! Şu “Kömürcü Güzeli İkbâl’in benden çok sonra yayımladığı kitaplar şimdiden dört baskı yapmıştı. Kıskançlıkla baktım İkbâl’e... Az ötemde yüzüstü yüzüstü oturuyordu. “Edebiyat kim, sen kim be!” diye bağırmalıydı şu kariya ama “Halk beni tutuyor sana ne!” diyecekti (...) “İşte sen böyle düşündüğün için satamazsın!” dedi. “Ne diye kamyoncuyla yatan kadının Babîâlî’deki maceralarını dile getirmiyorsun sanki budala?..⁵³¹

İnci Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor** romanında 12 Eylül öncesinin ve sonrasının fikirleri arasındaki farklılığa dikkat çeken yazar, yukarıdaki ifadelerle hem dönemin yazı hayatının sığınağına hem de kendi sesinin 80 öncesinde kaldığına işaret eder. Aral, bu minvalde yeni yazacağı romanında ele alacağı ya da almaya çalıştığı konular için yeteri derecede cesaret sahibi olmayan yazar kimliğini de temsil eder:

Sesim derinlerden geliyor henüz, boğuk. Korkak (...) Dokunulmaz sayılan değerleri çiğneyecek, yakınlardan uzak duracak, bağışlanma dilemeyecek gücün yoksa ne diye yazmak istiyorsun ki (...) Önündeki, ardındaki bütün tehlikeleri aşmak zorundasın. Yazmak bu senin için. Yazdıklarını savunamayacaksın, kimin ne düşüneceğinin ne diyeceğinin hesabını yapacaksın vazgeç!⁵³²

Bir özeleştiri niteliğindeki bu ifadeler Aral’ın korkak diye adlandırdığı yazar sınıfının baskı ortamında kendine güvenini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığına işaret etmektedir. Toplumsal sorumluluk endişesiyle Marksist ideoloji savaşına katılan yazarları artık yoktur. “Bir zamanlar nasıl genç, nasıl korkusuzmuşum... Nasıl da göze almışım birçok kadının göze alamayacaklarını”⁵³³ diyen yazar geçmişe bir iç çekişten öteye gidemez. Korku psikolojisi yazarlık yeteneğini de köreltmeye başlar. Yazmak artık bir ibadetten çok kaybedilmemesi gereken bir yeteneğe dönüşmeye başlar. Yazarın korkusu bu anlamda hem konu seçiminde cesaretsizlik hem de yazma ediminin yitimidir.

⁵³⁰ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.91.

⁵³¹ Erbil, **a.e.**, s.59.

⁵³² Aral, **a.e.**, s.109.

⁵³³ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.115.

Neden yazdığımı soruyorum kendime bir daha. Ne için? Neye yarayacak bu sözcük kalabalığı? Panik içindeyim, titriyorum. Kitaplığa koşup başka romanlara göz gezdiriyorum telaşla. En kötüsü bile benimki kadar anlamsız görünmüyor.⁵³⁴

Sanatçı-aydınların bu dönemde seyirci kaldığı durumlardan biri ideolojilerini değişen siyasetin ve kültürün karşısında erimeye mahkûm olmasıdır. **Peygamberin Son Beş Günü** romanında 12 Eylül sonrasında hem sesiyle hem söylemiyle çağın içinde kaybolan Peygamber (Rahmi) adlı karakter, Marksist kimliği taşımaktaki tutumuyla sorunsallaştırılmıştır. Marksçılığı Nazım'ın şiirlerinden öğrenen romantik devrimci bir ozan olan Rahmi'nin şiirleri kendi döneminde sosyalizmin sesini yükseltmiş ve sevilmiştir. Fakat Peygamber'in şiirinin sesi dönemin koşulların zoruyla susar. Sosyalizmin bir gün mutlaka dünyaya hâkim olacağı, bir proleterya devriminin gerçekleşeceğine inanan bütün Marksçı gençler gibi Peygamber de hayal ve gerçek arasında sıkışıp kalır:

Bizim romancılara gerçekler ters geliyor; görüş açıları Batı'nın bize sundukları, onların kültürleri bizim yazarlar eliyle yaygınlaştırılıyor, bedavaya hem de kalıplar hazır, al dök sen de... Şimdilik kendimiz söyleyip kendimiz oynuyoruz, kimsenin inandığı yok bize, dediklerimize biz kendimiz bile inanmıyoruz, değil ki halkı inandıralım! Zaten ilgilenen yok, kendi aramızda şöhretler yaratıyoruz işte, ben seni yaratıyorum, sen beni!⁵³⁵

Bir zamanlar edebiyat dünyasında Peygamber lakabıyla ünlünen, şiirleri toplumsal mücadelenin bayrağı kabul edilen Rahmi, 12 Eylül sonrasında devrimci arkadaşları gibi hapse girmeyi bekleyerek mücadelesini taçlandırmak ister. Fakat Rahmi, toplumun dışına itildiğinin farkında olmayan bir sanatçıdır. Toplum hızla değişirken o hâlâ Marksçı düşüncelerinin gerçekleşeceğine inanmaya devam eder. Nazım'ın, Marx'ın kitaplarıyla büyüttüğü kızı tam bir kapitalist olup çıkar ve bir Amerikalıyla kaçır. En yakın arkadaşı Fehmi kendisini aramaz sormaz olur. Zarife evi terk eder. Oğlu Nazım ise onun hiç onaylamadığı silahlı külahlı devrimci gençler arasına girer. Peygamber etrafındaki bu değişimlere rağmen bir ozan idealizmiyle şiirlerini yayımlamak ve proleterya devrimini mutlaka gerçekleştirmek istemektedir. Mademki arkadaşları bu devrim için hapiste yatmaktadır, onun da devrimi bu kanaldan gerçekleştirmesi gerektiğine inanır. Bu umutlarla şiirlerini hangi dergiye gönderdiyse

⁵³⁴ Aral, a.e., s.116.

⁵³⁵ Tahsin Yücel, **Peygamberin Son Beş Günü**, 11 Baskı, İstanbul, Can Yayınları, 2010, s.259.

de “Beyefendi, son yıllarda Türk şiiri çok değişti. Artık böyle şiir yazılmıyor.”⁵³⁶ şeklinde olumsuz cevaplar alır. Çünkü devir değişmiş, Peygamber’in sözü eskimiş, sesi uzaklarda kalmıştır. Rahmi’nin şahsında bu anlamda şiirler toplumun beğenisini yakalayamamış olmanın verdiği silikleşme, sanatçı kişiliğini kaybetme gibi buhranlara düşmüş devrimci ozanların 12 Eylül sonrasındaki resmi çizilmektedir.

80 sonrası aydının çelişkiler yumağını sergileyen **Oyuncu** romanının kahramanı Kerim Turgut, Rahmi’nin içine düştüğü çelişkinin farklı bir boyutunu yaşar. Sosyalist ideolojiyi savunan Kerim’in çelişkisi bir yandan avukatlık yapmak, öbür yandan sosyalist bir dergi çıkarmak arasında görülür. Değişen değerler karşısında anlamsızlaşan fikirlerini yaşatma çabasının yanında gerçek hayatın tokat gibi çarptığı sorumluluklar ve geçim sıkıntısı yine sanatçı-aydın olarak kalabilmeyi neredeyse imkânsız hale getirmiştir. Bu koşullarda roman yazmaya çalışmanın olanaksızlığı arasında ya mevcut düzene uyum sağlayacak ya da kimliğini korumak için yazmaya devam edecektir. Kerim Turgut’un ideallerine göre yaşaması için avukatlığı bırakması gerekmektedir. Bu da üç çocuklu bir aile babasından beklenmeyecek bir davranıştır. Bu yüzden kelimesini, sözünü yitiren bir yazar olarak roman boyunca çıkışsızlıklarıyla var olur.

Kerim Turgut’un romanını yazamamasının bir diğer nedeni sosyalist fikirlerinin artık yeni dönemde aksülamel bulmayışı, hatta bu fikirlere kamuoyunun aldığı olumsuz tavidir. Bu durum entelektüel kimliğin alanını sınırlandırmakta, sesini fikre dönüşeceği ciddi üretimler yapılmasına engel olmaktadır:

Bir zamanlar daktilomu bir tahta iskemleye koyup bir başka tahta iskemleye oturarak da yazdım; doğru. O zaman yazacak şeyim vardı. Şimdi öyle mi? Ne yazayım, düşsel aşk öyküleri mi? İçsel bunalımların labirentlerinde mi dolaşayım, yoksa cinsel sapıklıklardan mı söz edeyim?⁵³⁷

Kerim Turgut da dönemin halkından kopuk aydın sınıfının ürettiği metinlere, her türlü fikirden uzak popüler kültürün eline geçmiş olan yayın ve medya sektörüne eleştiri yapar. Toplumun nabzını tutmadan gerçek sanat metinleri ortaya

⁵³⁶ Yücel, a.e., s.77.

⁵³⁷ Bener, **Oyuncu**, s.20

çıkaramayacağı görüşünde olan kahraman, aydın duyarlılığıyla sanatçı kalabilmenin zorluklarını yaşamaktadır:

Bir yazarın yaşamın içinde olması gerek. Yaşamayı gerek, önce. İçindeki tutkuyu, heyecanı duyması, yaşamayı sevmesi gerek. Oysa yıllardan beri ben nasıl yaşıyorum? Evden yazıhaneye, oradan duruşmaya, sonra yine yazıhaneye gidiyorum(...) Televizyon karşısında, her biri birbirinden kötü ve eski filmler, iğrenç güldürüler, dolmuş şarkıları, halkla alay eden politikacılar hezeyanları ile geceyi geçirip yatağa sığınmıyorum. Senin, gazetelerin burç falları ya da kahve telveleri üzerine düşüncelerini dinleyerek entelektüel görevimizi yerine getirdiğimizi de unutmayalım.⁵³⁸

Bütün bu sıkışmışlığa rağmen Kerim, yazma ediminden vaz geçmez. “Oyuncu” adını verdiği ve bir türlü sonlandıramadığı romanını yazmaya devam eder. Kahramanın kurguda aynı zamanda aynı başlıkta roman yazması bir taraftan postmodern bir eğilimken diğer yandan romanın tamamında sorunsallaştırılan, modern zamanın da içine sızmış olan “oyun” sözcüğünün dönem için taşıdığı anlamlardır. Kızı Meltem’e yazdığı bir mektupta, yazmaya devam ettiği “Oyuncu” adlı romanında son yetmiş yıl içinde Türkiye’deki bütün aydınların kendilerini acıklı bir güldürü oyununa kaptırdıklarını anlatmak isterken aslında kendi kendisiyle yeniden oynamaya başladığını itiraf eder. Çünkü “ödün vermeden yazmak” sanatçı olmanın bir parçasıdır ona göre ve bu noktada sık sık kendini aynanın karşısında sorgular. Özgür iradesiyle hayattaki yükümlülüklerinden sıyrılıp -ev, iş, çocuk, aile- sadece sanata yönelmek istemekte ama her seferinde bunlardan birine kısıklıvrak yakalanmaktadır.

Romanlarda irdelenen bir diğer sorun ideolojik söylemin türküsünü söyleyen devrimci sınıfın toplumu gerçek anlamda tanıyıp tanımadığıdır. Sınırlamalar, yaptırımlar karşısında kimliğini iktidara mahkûm kılan aydın, aslında yüklendiği fikirlerin künhüne kendisi de vakıf olamamıştır. Ressam, şair, opera sanatçısı gibi pek çok ismin bulunduğu bu entelektüel sınıfın içinde herhangi bir aidiyet duygusu beslemeden toplumculuk modasına uyanlar 1980 sonrası çözülmeyi en önce yaşayanlar olmuştur. Selim İleri’nin **Saz Caz Düğün Varyete** romanında ele alınan bu kimliksel problem genç şair Hüsrev üzerinden sorunsallaştırılır. Üç yaşındayken göç ettiği ve görmediği köyü üzerine kaleme aldığı Köyümde Dikenler adlı şiir kitabını

⁵³⁸ Bener, a.e., s.20

imzalar ken yazdığı “Taşbebek ressama köyümdeki ormanların gümbürtüsüyle”⁵³⁹ sözlerindeki orman ve gümbürtü kelimelerinin bağdaştırılması onun köyle ilgili tecrübesini ortaya sermektedir. Bu tip sanatçılar, köy edebiyatı yapmakla aydın misyonunu yerine getirdiğini düşünmekte ama popülerliğe soyunmak gerektiği zaman da hiç tereddüt etmeden suya sabuna dokunmayan yapıtlar ortaya koymaktadırlar. 1960’ların, 70’lerin sıkı toplumcu sanatçılarının bazılarının 80’den sonra yaşadığı söylem krizlerinin sebepleri arasında Selim İleri’nin yaptığı bu temelden eleştiri de önemli bir noktadadır. İçi doldurulmamış bir toplumculuğa soyunan sanatçının 1980 sonrası yaşadığı kimlik problemlerine işaret eder.

Değişen koşullara rağmen düşünce gücünün özgürlüğünü elinden bırakmadan bir yazma ya da üretme edimini devam ettirebilmenin zorlukları hatta imkânsızlıkları 1980 sonrası romanlarında yansıma bulur. Bu süreçte edilgenliği seçip mevcut sistemin talebine uygun hareket eden sanatçılar eleştirilirken akıntıya kürek çekenler ise kimlik mücadelesinde yalnız kalma sorununu yaşar. **Saz Caz Düğün Varyete**’de “Kaç kişiyiz? Romanımsı bir anlatıyı yazmaya degecek kadar çok mu sayımız?”⁵⁴⁰ derken bu anlamda gerçek sanatçı kimliğinin yitimi tehlikesine dikkat çekilmiştir.

Romanlara yansıyan kısmıyla 12 Eylül, kitaplarını, fotoğraflarını, mektuplarını yakan, isimlerini değiştiren, ülkesini terk eden, döndüğünde evini, yolunu bulamayan sanatçılar için bir bellek kaybı olarak okunabilir. Dönemin değerlendirmesini yapan sanatçı kesime göre 12 Eylül, gerçekçi edebiyatın belini kırmıştır. İşte böyle bir ortamda kaçmak ile kalmak arasında direnmek yerine içe çekilmekten yana tercih yapılmıştır. Sonrasında tekrar bir güç oluşturamamış sosyalist bilinç, kimliğini inşa ettiği sanat sahnesini, büyük anlatılarını da yanına alarak terk etmiştir. Sanatçı, açılan yeni meydana nostaljiye dönüştürülmüş söylemler arasında kendi hikâyesinin de nesnesi olmuştur. Bu problem dönemin romanlarında kimi zaman eleştirel zemine oturarak bir kimlik problemi olarak yansıtılmıştır.

⁵³⁹ Selim İleri, **Saz Caz Düğün Varyete**, 6. Baskı, İstanbul, Everest Yayınları, 2014, s. 298.

⁵⁴⁰ Bener, **Oyuncu**, s.20

2.2.1.2. Özgürleşme

“HER DURUMDA ÖZGÜR KİMLİĞİMİZİ KORUYABİLMEK ANCAK EDİMLE SÖYLENEBİLECEK ŞU TEK VE SON SÖZE BAĞLI: HAYIR...”⁵⁴¹

Özgür duruş entelektüel bir sorumluluk mudur? Kavramın belirginleştiği XIX. yüzyıldan bu yana entelektüel özgürlüğün sınırları nerelerde dolaşmıştır? Fransız İhtilali'nin entelektüelleri kendi tasavvurlarındaki dünyayı mı inşa etmeye soyunmuşlardır ya da burjuvazinin çizdiği bölgelerde mi özgürlük şarkısı söylemişlerdir? Bu sorular, entelektüel camiayı aynanın karşısına geçiren ve kavramla ilgili onlarca tarifi bir anlamda çürüten argümanlar sunmaktadır. Aydının pek çok tanımında belli bir partiye bağlanmayan, her koşulda inandığını söylemekten çekinmeyen özellikleri onun düşüncesini ifade edebilme cesaretine sahip olmasını da gerektirir. İlk sorduğumuz soruya dönüldüğünde özgür duruşun bu anlamda aydın kimliğinin en önemli parçası ve sorumluluğu olduğu ortaya çıkar. Koşullar her zaman müsait olmasa da o her koşulda fikirlerini söylemekten geri durmamalıdır. Bu toplumsal bir sorumluluktur ve sorumluluğun da çeşitli bedelleri vardır. Noam Chomsky'e göre bağımsız düşünmek ve eyleme geçmek meslektaşlarıyla uyuşamamayı, sosyal hayatta çeşitli mertebelere ulaşamamayı, hukuki yaptırımlara maruz kalmayı doğurabilir.⁵⁴²

Özgür düşünme noktasında Türk aydınının nerede durduğu ise tarihsel süreçte kendini ele verir. Meriç'e göre XIX. yüzyılda ıslahatçı, XX. yüzyılın başlarında ihtilalci, 27 Mayıs'la birlikte devrimci düşünceye alkış tutarak ilerleyen Türk aydını için özgür düşünce iktidarın rüzgârıyla birlikte estiği oranda kabul edilebilir olmuştur.⁵⁴³ Bununla beraber 27 Mayıs'la güçlenen sol aydın, resmi söylemin dışında enternasyonal bir dünya düzeni kurma çabalarını eyleme dökmelerinin bedelini on yılda bir yapılan darbelerle ağır bir şekilde ödemiştir. Müslüman coğrafyanın imarı adına düşünen mütefekkirler de kadim olana sırtını dönmüş Türk aydınından ve iktidardan sürekli bir ötekileştirilmeye maruz kalmıştır.

⁵⁴¹ Adalet Ağaoğlu, **Hayır**, 1. Baskı, İstanbul, Everest Yayınları, 2014.

⁵⁴² Naom Chomsky, **Entelektüellerin Sorumluluğu**, 3. Baskı, İstanbul, Bgst Yayınları, 2017, s.1

⁵⁴³ Meriç, **Mağaradakiler**.

1980'lerin siyasi ve kültürel atmosferi de Türk aydınını önemli bir problemle baş başa bırakır: Özgürlük. 12 Eylül'ün kısıtlama ve yasaklarıyla geriye çekilen ya da cezai yaptırımlara uğrayan aydın sınıfı düşünce ve sanatta bir kısırlaşma sürecine girmiştir. 90'larla birlikte gündeme gelen liberalleşme, kapitalist ve popüler kültür karşısında aydın, toplumsal sorumluluk bilincinden öte bir dünya değişikliğine gitmiştir. Dolayısıyla ortaya çıkan modern aydın görüntüsü siyasi ve kültürel olan arasındaki bağı koparmış ve daha duyarsız bir görüntüye bürünmüştür.⁵⁴⁴ Aydınların geldiği bu noktanın temelinde ise kimliğin konuşulduğu 19.yüzyıldan bu yana aydın-entelektüel ya da münevver gömleğini giyenlerin bir kısmının net bir duruşa sahip olmayıp iktidarla ilişkisinin belirlediği ölçülerde varlık gösterdiği yatmaktadır. Bu uğurda Cumhuriyet ideolojisine gönüllü misyonerlik yapan aydın sınıfı, halk için ama halka rağmen iktidarın kolları altında ürettiği fikirleri hayata geçirme konformizmini yaşamayı tercih etmiştir. Sanatın ve edebiyatın kanatlarında yol alan Cumhuriyet kadrolarının aydınları belirli zihinsel faaliyetlerin lokomotif gücü de olmuştur. Kendilerine verili değerlerin etrafında Ağaoğlu'nun deyimiyile "zincirli hürriyet"⁵⁴⁵ yaşayan Türk aydını, 70'lere kadar içsel bir özgürlük sorgulaması yapmamıştır. Bunu yapabilenler hâkim paradigma altında ezilmiş, kanun dışı kabul edilmiş azınlıklara dönüşmüştür. 12 Eylül süreci bu anlamda Türk entelektüeli için susmanın, özgürlüğün yitiminin diğer adı olurken kimlik sorgulamalarının, belki de ilk defa gerçek anlamda "Ben kimim?" sorusuna cevap aramaya çıkılan bir yolculuğun ilk adımlarıdır. Aydın için özgürlüğün yitimi, kimlik kaybının önemli bir aşaması olmakla birlikte "Aydın gerçekten özgürleşebilmiş midir?" sorusuna da 80 sonrasında romanlar üzerinden cevaplar aranmıştır.

Türkiye tarihinde siyasi otoritelerin en çok sanatçı/aydın sınıfıyla mücadele verdiği gerçeği göz ardı edilemez olduğuna göre sanatçının bu mücadelede özgürlük ve itaat arasında aldığı tavır aynı zamanda kimliğin kaderini de tayin etmiştir. **Saz Caz Düğün Varyete**'de iktidarın sesinin yarattığı baskının sanat camiasındaki yansımaları ve bu anlamda gerçek sanatçının varlığı irdelenir. Romanda Türkiye'nin 1940- 50'li yıllarının siyasi ortamındaki baskının opera etrafında toplanmış bir sanat çevresini

⁵⁴⁴ Meriç, **Mağaradakiler**, s.76.

⁵⁴⁵ Adalet Ağaoğlu, "Türk Aydınını ve Ben Kimim Sorusu", **Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu**, Yayına Hazırlayan: Sabahattin Şen, 1. Baskı, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1995, s. 223.

nasıl yok ettiği, sanatçının birey olma özgürlüğünü elinden alarak onu sadece uyan ve uygulayan bir nesne konumuna nasıl getirdiği ve operanın bir iki yöneticinin elinde nasıl susturulduğu gözler önüne serilir. Siyasi baskının sanatçının kimliği üzerinde etkisi 1980'lerden sonra da devam ettiği için romanın verdiği mesaj o günlere de uzanmaktadır. Romana konu olan iki farklı opera sanatçısından Açıngül'ün "Şarkı söylemeden yaşayamam. (...) Şarkı söylerken yaşadığımı hissediyorum. Bir tek şarkı söylerken ışıklar, renkler üşüşüyor."⁵⁴⁶ sözleriyle kendini sanatına adanmış görür. Açıngül'ün karşısında konumlanan Perihan Yelli ise statükonun temsilcisidir. "Akaju saçlarının yeni tazelenmiş boyasını alnından silmeye çalışarak, dudaklarında aşırı anlamlı bir gülücük, başını iki yana sallayarak" cümleleriyle tasvir edilen Yelli:

"- Bize görev verilmeden şarkı söylemek olacak şey mi? Ne düzen kalır sonra ne üst-ast ilişkisi. Rejisör buyurmayınca ağzımı açıp tek bir do sesi bile vermem."⁵⁴⁷ diyerek bir sanatçıdan ziyade devlet memuru zihniyetinde olduğunu açığa vurur. Yazar roman boyunca Açıngül ile Perihan Yelli arasında karşılaştırmaya giderek gerçek sanatçının nasıl olması gerektiğini arar durur. İdealize ettiği Açıngül üzerinden sanatçıyı mayalayan özgürlük kavramı romanın mesajı olarak devam eder:

(...) Gerçek sanatçıların yaratma aşkıyla üstlere, astlara, kurallara, kavramlara göğüs verdiklerini bütün inancımınla söyleyebilirim sizlere. Zaten gerçek sanatçılar bu aşk uğrunda ve bu aşk uğruna direnirler. Kendilerini oradan oraya sürükleyen, yaşamlarını güz yaprakları gibi kısır burgaçlarda savurarak hiçe indirgeyen... İndirgediğini sanan kuru rüzgârlara aldırılmazlar.⁵⁴⁸

Burada kimlik sorgulaması yapılırken merkeze konulan özgürlük kavramında sanatçının toplumla ilişkisi, kültürel değerlerle olan teması da önemli olmuştur. Yitirilen ses salt sanatın mı yoksa sanatın yüklendiği, sözcülüğünü yaptığı toplumun sesi midir? Sanatçının misyonu salt sanatını icra etmek mi yoksa sanatın aynı zamanda topluma tutulan ayna olduğunu düşünüp toplumu inşa etmek midir? Siyasal baskılar sanatçının özgürlüğüne ket vurabilir mi? gibi sorulardan yola çıkarak sesini kaybetmeden otoritenin ötesinde sanatın ve estetiğin özünü yakalayarak Türkiye'de sanatçı olmanın sancıları irdelenmiştir. Fakat her durumda sanatçının önüne örülen

⁵⁴⁶ İleri, *Saz Caz Dügün Varyete*, s. 23.

⁵⁴⁷ İleri, *Saz Caz Dügün Varyete*, s. 24.

⁵⁴⁸ İleri, *Saz Caz Dügün Varyete*, s. 25.

iktidar duvarı sesin özgürce çıkmasına engel gözükmektedir. Bu durumda ya dönüşme ya da reddedip dışa itilerek yabancılaşma arasında zorunlu tercihler yapılmıştır. **Saz Caz Varyete**'de karşımıza çıkan iki sanatçı tipinden Perihan Yelli tek sesliliğin, otoritenin sözcülüğünü seçip konfor içinde yaşamaya devam etmiş, Açıngül ise mevcut sanat ortamının bireyi yok ettiğini görerek sanata olan inancını yitirmiştir. “Sanat ve politikanın çok ayrı iki şey olduğuna, sanatın bağımsız ve güdümsüzlüğüne” dikkat çekilen romanda Açıngül, sanatçının politikanın ve iktidarın kurbanı olmaması gerektiğini ancak sanatın bir üstünlük ve korku yarışın dönüştüğünü tespit eder:

Oysa korkmak zorundayız. (...) Bizden korkmamız isteniyor. Çünkü burada, bu operada bir üstünlük saplantısı egemen olmuş. Bir şef, bir iki yönetici kendi üstünlüklerini sağlamak için geriye kalan herkesi köleleştirmek zorunda. Özgür doğmuş insanı köle kılmannın tek yolu da korkutmak.”⁵⁴⁹

Açıngül, iktidarın baskısının sanat camialarına da yansıdığı, korkan ve susan sanatçıların gerçek anlamda kimliklerini kaybettiğinin farkındadır. Romanda bir opera sanatçısı olarak yer alan Açıngül, Perihan Yelli'nin operasının sanatçılarından. Roman boyunca Açıngül'ün Yelli'nin uygulamalarını eleştirdiği ve onu Milli Şef ünvanıyla tanınan dönemin tek parti iktidarıyla ilişkilendirdiği görülür. Fakat roman sonunda Açıngül, otoriteye başkaldırmayı seçmiş, katıldığı operada içinden gelmediği için şarkı söylemeyi reddedince operadan atılmış ve sonunda intihar etmiştir. Açıngül'ün intiharı özgür sanatçı sesinin intiharı olarak okunabilir. Böylelikle Perihan Yelli'nin;

Yok özgürlük mözgürlük! (...) Hepiniz uygulayıcısınız. Sanat sorumluları sizin dışınızdadır. Sanat sorunları uygulamacıyı ilgilendirmez. İmdi sanatçının özgürlüğü de sizi ilgilendirmemeli, siz siz olun büyüklerinizin, üstlerinizin sözünden dışarı çıkmayın.”⁵⁵⁰

sözleri Türkiye'de özgür sesin artık söz konusu olamayacağını, sanatçının yeniden üreten değil verileni uygulayan bir konuma getirildiğini vurgulamıştır.

Özgürlük, entelektüel duruşun gerçekleşebilmesi için geçilmesi gereken bir duvardır. Burada özgürlüğe sarılış ya da özgürlükten vazgeçiş aydın kimliğinin neliğiyle ilgili en önemli problemleri doğurur. Kalıp savaşmakla kaçıp silinmek

⁵⁴⁹ İleri, **Saz Caz Dügün Varyete**, s.424.

⁵⁵⁰ İleri, **Saz Caz Dügün Varyete**, s.29.

arasındaki tercihler, özgürlüğün mücadele boyutunda entelektüel bilinçle ilgili eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Kimliğin içini dolduran ana malzemenin eksikliği özellikle 12 Eylül sonrasında entelektüel sınıfın en önemli eleştiri konusu olmuştur. Kendilerini aynanın karşısına geçiren aydınlar 1980 sonrasındaki çözümlenin, popüler tüketim ve reklam malzemesine dönüşmenin sebeplerini kaynağına inmeden, derinleşmeden su yüzüne çıkan sanatçılar olduğunu iddia etmişlerdir. Özgürlükten vazgeçip tâbi olmayı seçen, dolayısıyla iktidar politikalarından en az zarar gören, her koşulda ön safta kalmayı başarabilenler, belli çevrelerin teveccühünü alarak toplumun sanatçı algısında tahribat yapmışlar ve entelektüel sorumluluk bilincinden uzak kalmışlardır.

Sanatçının özgürlüğüyle birlikte gündeme gelen diğer bir mesele de özgünlüktür. Dilthey, “İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat”⁵⁵¹ adlı yazısında sanatçının özgünlüğünü tekilleşme üzerinden yorumlayarak “insana yeni bir bakış tarzı ve insanın kendisini ve dünyayı bu yeni bakış ile kavrayış şekli” olarak ifade eder. Sanatta tekilleşme sanatçının çıkış noktası olan dış dünyayı taklit değil onun ötesine geçme, aşma ve dış dünyayı bir bütün olarak anlama ve yorumlamadır. Dilthey’e göre “sanat yaşamı anlamının arganonudur.” Bu kavrama gücü yaşamı gündelik dar alanından çıkarıp genişleterek ona bağımsız ve özgür bir alan açar. Böylece sanatta tekilleşme insanı özgün kılan bir olgu durumuna gelir. Tekilleşme ulaşılabilecek nihai nokta olduğuna göre bu noktaya sanatçıyı taşıyabilecek tek yol anlama ve anlamlandırma olacaktır. İnsanın sahip olduğu potansiyeli en üst düzeyde ancak tarihsel konum ve durum içerisinde gerçekleştirebilen sanatsal icrada edimselleşebildiğini, bunun da yaşamı anlama ve yorumlamadan geçtiğini ifade eden Dilthey, anlama edimini oluşturabilmek için yeniden üretmeye ihtiyaç olduğunu vurgular. Sanatçının kimliğini kazanabilmesi, özgür bir şekilde üretkenliğini devam ettirmesiyle mümkündür. Bunun için de sanatçı kendi sınırlarını aşarak yaşadığı toplumla ve tarihsel süreçle empati kurabilmeli, çoğulun sesi içinden tekilliğini yakalayabilmelidir. Burada sanatçı için gerekli olan tekilleşme olgusunun temelini oluşturan birkaç nokta dikkati çekmektedir: Dış dünyanın ötesine geçme, aşma; bunun

⁵⁵¹ Wilhelm Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, Çeviren: Özlem Doğan, 1. Baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s.31-71.

için de yaşamı anlama ve yorumlama yetisine sahip olma. En üst katmanda ise toplumla ve tarihsel süreçle empati kurabilmedir.

Ne var ki sanatçıların kendi sesini oluşturarak topluma yön verebilmesi her zaman mümkün olmamıştır. Sanatçı tek ve özgür kimliğini inşa etmeye çalışırken iktidar ve ideoloji çemberine sıkışmaktan kendini alamamıştır. Genel olarak bakıldığında sanat, 19. yy. sonundan 20. yy. son çeyreğine kadar özellikle ulus devlet oluşturmada ve belirli ideolojilerin yerleştirilmesinde ya da reddedilişinde araç olarak kullanılmıştır.⁵⁵² 1980'lere gelindiğinde küreselleşmenin getirdiği sonsuz özgürlük (!) imkânı ve postmodernizm sanatçı kimliği için bir yeni ifade alanı olarak gözükmiştir. 1980'lere kadar bir sınıfın ya da azınlığın iktidarla mücadelesi olan sanat, 80'lerden sonra bireyin mücadelesine dönüşür. Sanatçı bundan sonra kendi kimliğinin ne olduğunu sorgularken bir yandan da kapitalizmin oluşturduğu kültür piyasasıyla mücadele etmeye başlar. Küreselleşmenin doğurduğu çok kültürlülük, kolay ulaşılabilirlik, her kültürün büyük küresel kültürün bir parçası olduğu fikri sanatçının kitleler arasında kendi özgün sesini duyurmasını zorlaştırmıştır.

1980 sonrası sanatçının özgürlük ve özgünlük problemini tekilleşme tezi üzerinden okumak mümkündür. Düşünce özgürlüğünün kısıtlanması, üretme ediminin yitirilişi, popüler kültürün karşısında içe çekilip sorgulama evresi ve bir tükeniş sendromu ile kaçınılmaz sonu yaşayan sanatçının kısık sesli yakarışı vardır romanlarda. Bu sanatçılar kimi zaman bir yontu ustası, kimi orkestra sanatçısı, kimi ressam, kimi oyuncu, çoğunlukla da yazar görünümünde karşımıza çıkar. Erhan Bener'in **Tekilleşme** adlı romanında özgünlük, özgürleşememenin doğurduğu bir problem olarak irdelenmiştir. Romanın hem başlığı hem ilmek attığı sorunlar bizi Dilthey'in tekilleşme meselesine götürmektedir. Bu sebepten romanı ele alırken tekilleşme problemini merkeze almak yerinde olacaktır. Kavramın kendisi üzerinden 80 sonrası Türk toplumunda sanatçı olarak tekil kalabilmenin karşısına dikilen engeller üstü kapalı bir şekilde verilirken aynı zamanda Türk toplumunda gerekli

⁵⁵² Suzan Tepe Yılmaz, "Geçmişten Bugüne Kimlik Göstergesi Olarak Sanat", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 9(42), (Çevrimiçi: https://www.researchgate.net/publication/297683567_gecmisten_bugune_kimlik_gostergesi_olarak_sanat), Erişim Tarihi: 02.05.2016).

kültürel zemin oluşmadan sanatçı kimliğinin oluşmasında yaşanan problemler de sorgulanmıştır.

Romanın kahramanı Medeni Bey'i kurgunun başında edilgenliği seçmiş YAL-NI-Z ve DİL-SİZ bir sanatçı olarak görürüz:

“Buyur, otur. Evet, yalnızım. YAL-NI-ZİM. Şaşırma, ben dilsizim. DİL-SİZ. Anladın işte, sesim zor çıkıyor. Ben söyleyeceklerimi işte böyle küçük kâğıtlara yazıyorum.”⁵⁵³

Yazarın YAL-NI-ZİM ve DİL-SİZ kelimelerini büyük harf ve heceleyerek yazması bir leit motifi gibi roman boyunca aydın-entelektüel-sanatçının ana probleminin zeminini örür.

Romanın kurgusu Medeni Bey'in bir gün meyhanede bir kadına şiddet uyguladığı için karakola düşmesiyle başlar. Ancak hiç konuşmadığı, iletişimi yazarak kurduğu için kendisine akıl hastası muamelesi yapılır ve akıl hastanesine gönderilir. Adının Medeni olduğunu orada kendini tedavi etmeye çalışan doktorlara yine kâğıda yazarak söyler. Aynı zamanda doktorlara da gırtlığının alındığını, bu yüzden sesinin çıkmadığını yazar. Fakat muayenede böyle bir bulguyla karşılaşamaz. Doktorların bütün ısrarlarına rağmen evini, adresini yazmaz, tedaviyi reddeder.

“Canım bugün aynada gördüklerim dışında başka bir insan yüzü görmek istiyor. Oysa senin çok güzel bir yüzün var. Seninki henüz ler ya da lar olmamış bir insan yüzü.”⁵⁵⁴

Bu sözlerle daha ilk sayfalarda “ler lar olmamış bir insan yüzü” arayan, gırtlığı alındığı için sesinin çıkmadığını iddia eden obua sanatçısı Medeni Bey, romanda kendi kimliğiyle çatışma içine girmiş bir müzisyenin sanatçı olarak özgünlüğünü, biricikliğini bulabilme mücadelesinin temsilidir. Hiç kimsenin yapmadığını yapabilme, kimsenin boyunduruğu altına girmeme, bütün aynılıklar içinde tekil ve özgür kalabilmenin sancılarını yaşar. Fakat yaşadığı devrin şartları, yetiştiği ortam buna izin vermez.

Bir orkestrada obua çalan Medeni Bey'in ilk tekilleşme sancısı, çocukluğunda amcasının kendisine ideal toplum olarak belletmeye çalıştığı karınca toplumu düşüncesi ile başlar. O, her ne kadar bir sanatçı olarak özgünlüğü yakaladığını sansa

⁵⁵³ Erhan Bener, **Tekilleşme**, 2. Baskı, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1993, s.5.

⁵⁵⁴ Bener, **Tekilleşme**, s.7.

da çocukluğunda bilinçaltına işlenen karınca toplumunun işçisi düşüncesi peşini bırakmaz:

Orkestra şefi değneğini sallar, çalgıcılar o nasıl isterse öyle çalarlar. Alkışları da şef toplar. Bizi de ikide bir yerimizden kalkıp selam vermeye zorlar.”⁵⁵⁵

Medeni Bey’in;

“Amcam benim de bir karınca olmamı isterdi. Bir işçi karınca kuşkusuz sosyal devrimciliğin kiremitidir. İşçi karıncalar yani erkekliği, dişiliği olmayan, ses çıkarmayan, boyun eğen, birlik ve beraberlik içinde nurlu ufuklara koşan bir işçi karınca...”⁵⁵⁶

Medeni Bey, yaşadığı kimlik sıkıntısının sebebini “En büyük günahım karıncalaşmamak isteyişim.”⁵⁵⁷ şeklinde ifade eder. Herkesin askercilik oynadığı 40’lı yıllarda kaval yapıp çalan bir çocuk⁵⁵⁸ olarak kendini tanımlayan Medeni Bey, çevresi tarafından bir işe yaramayacağı düşünülmüş fakat iyi düdük çaldığı için amcası tarafından parasız yatılı konservatuvara yazdırılmıştır. Kahramanın yaşadığı yerden ilk çıkış noktası bilinçli bir sanat isteği değil, diğer yaşlılarından farklılık gösteren tavırlarıdır. İleriki yıllarda sanatçı kimliğini oluşturmaya çalışırken amcasının öğretileri bir tabu gibi durur önünde:

Sen ben yoğuz, biz varız / Hem oğan hem kullarız. Düzen, disiplin, birlik, beraberlik, emirlere kayıtsız şartsız uyum... Sonra tabii milli manevi değerlere sahip çıkmak. Yani çoğulcu ve özgürlükçü demokratik bir toplumun çoğul kişileridir karıncalar.⁵⁵⁹

Bu sebepten Medeni, hiçbir zaman doğduğu ve yetiştiği iklimin zihniyetinden kurtulamayacağını, kendi kimlik bilinciyle verdiği mücadelede gerçek özgünlüğü yakalayamayacağı düşünür:

Obuacı Medeni Bey. Kavalist. Düdükçü. Üflemeci. Şef Her Von Slosenberğ’in gözde öğrencisi. Kırşehirli Medeni Efendi. Sığırtmaç Medeni Efendi. Sahi nerden bulmuş babam bu ismi? Benim adım Medeni değil. Bunu yalnız sen biliyorsun.

Burada medeni kelimesi üzerinden örtülü olarak Türkiye’nin sanatsal düzeyde gelişmişlik durumunun da fotoğrafı çekilmektedir. Medeni Bey, Kırşehirli olmasına vurgu yaparak sanatçı bir aile yapısından gelmediğini ifade eder. Bilinçaltındaki bu

⁵⁵⁵ Bener, **Tekilleşme.**, s.15.

⁵⁵⁶ Bener, **Tekilleşme.**, s.70.

⁵⁵⁷ Bener, **Tekilleşme.**, s.69.

⁵⁵⁸ Bener, **Tekilleşme.**, s.71.

⁵⁵⁹ Bener, **Tekilleşme.**, s.73.

düşünce Medeni Bey'in yakasını roman boyunca bırakmaz. Çocukluk dönemi Türkiye'nin siyasi sancılara denk gelen kahraman, amcasının öğretileriyle itaat etmeye ayarlı bir şekilde büyürken diğer yandan yaşadığı küçük şehirde başkalarından farklı olmaya çalışmaktadır.

Adı Medeni olsa da henüz bu seviyeyi yakalayamamış, sanatta estetik hazzın bilincine varmamış bir toplumda özgür ve özgün bir sanatçı olarak kalabilmek neredeyse imkânsızdır. Gelişmekte olan, büyük siyasi sancılar çeken, kültür politikalarını belirleyememiş ya da belirlerken kültürel kodlarını köklerinden koparmış olan toplumlarda sanatta özgünlüğü, tekilliği yakalayabilme her zaman bir sorun olmuştur. Çünkü yaşadığı evde tek ve özgür, aynı zamanda o evin bir parçası olan kişidir sanatçı. “Herkes bir evde ölür, ben o evde öleceğim. O ev beni yutacak... Kavga edilen, hesap yapıp düş kurulan, acı çekip ölünen ya da intihar edilen ev.” sözlerinde ev diye tarif ettiği Medeni Bey'in sesini kisan, ne yapsa da kurtulamadığı Türkiye toplumdur.

Bireylerine özgürlük alanı oluşturmayan, farklılıklara kapı açmayan sistemlerde bireyler iktidarın sesi olduğu müddetçe kültürel varlığını sürdürebilmişlerdir. Şüphesiz bu durumdan en çok nasibini alan entelektüel sınıftır. Sanatçısıyla, yazarıyla, şairiyle toplumu yüklenen ana giriş görevinde olan aydınların iktidarın sesinin karşısında kendi seslerini duyamamaları mevcut kimlikleri ile çatışma içine girmelerine sebep olmuştur. Toplumda tek olma, herkesten farklı düşünme ve bu farklılığıyla toplumun içinde var olma bir aydının kendini konumlandığı temel zemindir. **Tekilleşme** romanı bu anlamda yaşadığı topluma yabancılaşan bir sanatçıya dikkat çekmektedir. Romanın kahramanı Medeni Bey de bir türlü gerçek sanatçı kimliğini kazanamamasının suçunu büyük bir oranda iktidara yükler:

Kimse bana acımasın. Zaten acımadılar da. Beni acımasız bir yalnızlığa ittiler ve bunun tanrısal bir tekillik olduğunu ileri sürdüler. Ben kimseye benzeyemedim. Çünkü ben ünlü şef Gorsky ile Haydn'in obua konçertosunu çalmıştım. Oysa ben neydim ki? Bir kavalcı.... Kavalist Medeni Bey! Doğruydu belki de suçlamaları. Ben onlardan biri gibi olmayı hiç kabul etmedim. Onlar orkestranın aylıklı işçileri. Şef sopasını nasıl sallarsa öyle çalışıyorlardı çalgılarını. Hep aynı kişiliksiz sesleri çıkarıyorlardı... Ya sen Aysel?... Hangimiz daha önce düşündü, bir sesi şefin istediğinden daha değişik çalmanın mümkün olduğunu? Ama

bunu hiç yapamadık. Biz seninle ikimiz, birlikte ve ayrı ayrı, hiçbir zaman, çekirdeği parçalanan atomlardan olmadık.⁵⁶⁰

Medeni Bey'in bir sanatçı kimliğiyle var olabilmek için mutlaka bir farklılık yapması gerektiği inancıyla obua çalmayı seçmesi cılız bir tekilleşme çabasıdır. Fakat bu farklılık onu özgün kılmaya yetmez. O yine büyük orkestra şefinin, mutlak iktidarın emrindedir ve kendi sesini bir türlü oluşturamaz. Kimsenin çalamadığı obua diğer çalgıların arasında kaybolur gider: “Ben orkestralarda çaldım. Obuacılardan biriydim hep. Van Slosenber ne derse desin. Hatta korno bile çaldım. Ne kişiliksiz bir çoğulum değil mi?”⁵⁶¹

Romanın sonlarında Medeni Bey'i iyileştirmeye kendini adayan Doktor Çiğdem, Medeni Bey'i araştırmak için bir gazeteciden yardım alır. 12 Eylül sonrası sıkıyönetim yasasına dayanılarak birçok kişinin işine son verildiği, Beethoven, Tchaikovsky, Shostakovitch çalmanın komünistlik sayılmış olduğu bilgileriyle Medeni arasında bağ kurmaya çalışır.⁵⁶² Bu çabalar sırasında yazarak iletişim kuran Medeni Bey sadece oğlunun bazı olaylara karıştığını, bir baskında öldürüldüğünü, karısının da orkestrada çalıştığını ve adının Aysel olduğunu söyler.

Yukarıda tekilleşme kavramıyla birlikte değerlendirdiğimiz özgünlük sanatçı için ele aldığı şeyin biricik ve tek olarak sanat eserine dönüşmesi ve böylece sanatçının kimliksel varoluşunu gerçekleştirmesine doğru uzanan bir eldir. Romanlarda sanatçının özgün kimlikler oluşturamamasının önünde iktidarın baskısı olduğu görüşü hâkimdir. Tekilleşme esas olarak sanatçının her şeyden bağımsız olarak özgür olmasını sağlar. Fakat özgün sesini bulmak isteyen sanatçılar dahi ideolojilerden ve güncel siyasetten uzak kalamamışlardır. Sanatçının kendi sesi büyük sesin içinde kaybolmuş ve herkesleşmiştir.

2.2.2. Yeni Bir Dil Arayışı

Kimlik kavramını ortaya çıkaran sosyo-kültürel zemin, sanayileşmenin doğurduğu sonuçlarla birlikte gündeme gelmeye başlamış; modernleşme, küreselleşme, komünizmin çöküşü, postmodernizm gibi dünyayı etkisi altına alan

⁵⁶⁰ Bener, **Tekilleşme**, s.115.

⁵⁶¹ Bener, **Tekilleşme**, s.47.

⁵⁶² Bener, **Tekilleşme**, s.192.

hareketlerle sürekli yeniden yapılandırılan bir inşa alanı olarak devam etmiştir. Bununla beraber kimliğe doğrudan ya da dolaylı olarak yön veren; bazen de kimlik tarafından yeniden yoğrulan bir faktör de dil olmuştur. Bu anlamda dil, ait olduğu kültür ve medeniyeti ortak düşünce havzasında birleştirici bir misyon yüklemiştir.

Dil, onu bir kimlik aracı olarak kullanan aydın için de söyleminin süreklilik göstermesi ve toplumsal bilinci yükseltmesi açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Foucault'ya göre dil, teorik bir oluşum olduğu kadar toplumsal bir pratiktir. Bu haliyle iktidarı da ilgilendirir. Hem bilgiyi hem iktidarı yeniden üreterek aynı zamanda iktidarın söylem aracılığıyla elde etme istediği gücün kendisi olur.⁵⁶³ Dilin üretilerek söyleme dönüşmesi ve oradan da eylemsel boyuta taşınması, toplum mühendisi olan aydın için her zaman kolay olmamıştır. Çünkü “aydının toplumla ilişkisi, söylemleri ve eylemleriyle yüklendiği sorumluluğu, kendini iktidar karşısında dil üzerinden konumlandırışı çoğu zaman bir problem olarak göze çarpar.”⁵⁶⁴ Buradan bakıldığında aydının dil ve iktidarı ürettiği gibi iktidar karşısında da üretilen bir nesneye dönüşme tehlikesi de var olagelmıştır.

Dilin temsil ettiği varlık dünyası Orta Çağ Avrupa'sında kilise, İslam coğrafyasında vahiy merkezli inşa edilmiştir. Aydınlanma çağı ile başlayan süreçte dil, kilisenin söylemine isyan ederek rasyonel aklın taşıyıcılığını üstlenmiştir. Aydınlanma çağının filozofları pozitivist düşünceyle ürettiği dil üzerinden aklın egemenliğinde ilerleyen bir bilim ve bu doğrultuda seküler bir toplum oluşturma eylemine girişmişlerdir. Fransız İhtilali'nin yetiştirdiği aydınlar ise hem aydınlanma çağının entelektüellerinden aldıkları bilimsel terminolojiyi geniş halk kitlelerine yayan hem de onun tarafından yeniden üretilen bir sınıf olmuştur. Bu hikâye sanayi devrimi, modernizm, kapitalizm, postmodernizm gibi düşünce sistemlerinin şekillendirici etkisiyle aydın kimliğini dil üzerinden değişim, arayış, karşı duruş gibi mücadele alanlarına sokmuştur. Cemil Meriç, bu bağlamda entelektüel sınıfının geldiği noktaya eleştirel bir yaklaşım getirir. Meriç'e göre 18.yüzyılın organik entelektüelleri 19.yüzyılda hâkim sınıftan olmayan ama onun tarafından görevlendirilen bir ajan

⁵⁶³ Cevriye Güneş Demir, “Michel Foucault'da Söylem ve İktidar”, **Kaygı**, 21, 2013, s.61.

⁵⁶⁴ Kadriye Alev, “Dil ve İktidar Karşısında Aydın Kimliği”, **Karabatak**, 34, 2017.

haline dönüşmüştür. Görevleri ise düşman ideolojilere karşı hâkim sınıfın dilini korumak, insanlığı birleştirmekten ziyade imtiyazları devam ettirmektir.⁵⁶⁵

Edward Said'e göre ise entelektüel, iktidarın yüzüne karşı doğruları söyleyen; hiçbir dünyevi gücü eleştirilemeyecek ve sorgusuz sualsiz itaat edilecek denli büyük ve nüfuzlu görmeyen haşin, olağanüstü cesur ve öfkeli bir bireydir.⁵⁶⁶

Cemil Meriç'in eleştiri noktasıyla Said'in çıkarımı aydının iktidar karşısındaki duruşunun dil ile olduğu noktasında kesişmektedir. Aydın; dilinin, söylemlerinin iktidara ne kadar hizmet ettiği, hangi durumlarda otoritenin dışında bir ses olmaya cesaret ettiği, ait olduğu toplumun diliyle kendi dili arasındaki mesafenin durumu, değişen hayatta dilinin evrildiği yönlerin mahiyeti gibi etmenlerle bir üst bilinç olma seviyesini belirlemektedir. Burada karşısına iki yol çıkar: İktidarın sözcüsü olmak, iktidarın karşısında durarak toplum adına özgür söylemler geliştirmek.

Türk entelektüel tarihi iktidar politikalarıyla eşgüdümlü olarak şekillenmiştir. Kavramın kimliksel görünümü, 19.yüzyıl münevverlerinde mutlak iktidar kabul edilen Batı referanslı bir dil üzerinden filizlenmeye başlamıştır. Osmanlı aydınları sosyal, kültürel ve siyasal refahın Batı'yla olan mesafeyi azaltmakla gerçekleştirebileceğine inanmışlardır. Bunu yaparken Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine eşlik eden yenileşme hareketlerinin siyasi ve kültürel arenada taşıyıcısı olmuşlardır. Bu dil değişikliğinin kültür ve sanatta yansımalarını bulması uzun sürmez. O döneme kadar İslam medeniyetinin belleğinden akan ana damarların Batılı söylemler karşısında suyu kesilmeye, kökleri kurumaya başlar. Yüzyıllardır inancı, hayatı ve kültürü birlikte taşıyan dil, Osmanlı münevverlerinin bu yeni dili karşısında yabancılaşır ve işlevsiz hale gelir.

Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi modernleşme döneminin bürokratik aydınları Osmanlı sisteminde yenilikçi arayışlarını edebi metinler üzerinden sürdürmüşlerdir. Bu yeni aydın kimliği hürriyet, eşitlik, akıl, pozitivizm, Batılılaşma gibi kavramları şiir, roman, hikâye, tiyatro gibi edebi metinlerle kültür hayatına enjekte eder. Böylelikle dil, söylem aracılığıyla klasik anlayıştan kopmaya başlar. 19. yy.

⁵⁶⁵ Meriç, **Mağaradakiler**, s.37-38.

⁵⁶⁶ Said, **a.e.**, s.25.

Osmanlı aydınlarının toplum adına kullandıkları bu yeni bir dilin halka rağmen oluşmaya başlaması da aynı zamanlara rastlar.

Cumhuriyet yıllarında ise aydın, ulus-devlet anlayışını ve ideolojisini, Batılı değer yargılarını tartışmasız biçimde kabul etmede kanonik yapının sözcüsü olur, iktidarın yanında, halkın uzağında bir yerde konumlanır. Harf inkılabı, devletin dile doğrudan müdahale etmesini ve köklü bir zihniyet değişikliğini zorunlu kılmış, bu durum aydın sınıfının klasik kültür ve Osmanlı modernleşmesinden tamamen kopmasının ve kültürel yabancılaşmanın boyutlarını genişletmiştir. Dil, artık yeni bir toplumu inşa edecek otoritenin -Cemil Meriç'in deyimiyle- bir çeşit ajanı olan aydının sanattan edebiyata, eğitimden toplumsal yaşama uzanan bir ifade aracı olacaktır. Bürokrasinin koruması altında ortaya çıkan bu aydın sınıfı modernist Batı mantığının süzgecinden geçen bir dil geliştirmiştir. Aydınlar bu dönemde devletin ideolojik aygıtı durumundadır. İlk Cumhuriyet yıllarında Yaban, Ankara, Yeşil Gece, Vurun Kahpeye gibi Kemalist zihniyetin sözcülüğünü yapan romanlarda devrim meşalesini taşıyan Batılı öğretmen, subay, bürokrat gibi aydın kimliklerinin onların diliyle ortak noktaları olmayan ve cehaleti temsil eden halkla olan mücadeleleri görülür. Sonraları Tanpınar'ın Huzur'uyla Doğu-Batı ekseninde durulan yer sorunsallaştırılsa da resmi söylemin dışında bir dil geliştirilmez.

1930'lu yıllarda dünyayı eş zamanlı etkisi altına alan Marksist düşüncenin Türk aydınında da yansımaları bulmasıyla özellikle edebiyat alanında köy-kasaba sorunları, kent hayatında yaşanan ekonomik eşitsizlikler sınıfsal bir yaklaşımla ele alınmış; bu bağlamda resmi söylemden farklı bir dil geliştirilme çabasıyla karşılaşmıştır. Sosyalist düşünce 60'lar ve 70'lerde farklı ivmeler kazanarak varlığını devam ettirir. Bu zaviyede sanata bakış açısı da dönemin Marksist dinamiklerle örülmüş toplumcu bir misyon edinir. Devrimci ozan, kültürel ekonomik ve politik alanlarda hedeflenen kitlesel değişimin tek adresidir ve mevcut sistemle kavga dili geliştirmiştir. Hâl böyle olunca sanat eseri estetik kaygının ya da bireysel temaların ötesine geçip sınıfsız bir toplum inşasını vazife edinmiştir. Öyle ki sömürü, emek, yoksulluk gibi toplumsal konuları dert edinmeyen sanatçının sanatından bahsedilemez bile. Sosyalist aydınlar 1960 darbesinden sonra adına 68 Kuşağı da denilen sanatçı, akademisyen, gazeteci gibi alanlarda sesini duyuran bir grupla devrim adına

sorumluluk yüklenmişlerdir. 1970’lerde ise özellikle üniversite gençleri ve fabrika işçilerinin de yoğunlukla dahil olduğu, eyleme ve şiddete yönelik keskinleşmiş hatlarıyla hareketlerin arttığı sosyalist düşünce 12 Eylül’e kadar devrim idealini yaşatmışlardır. Öte yandan II. Dünya Savaşı’nın kayıplarıyla ortaya çıkan felsefi akımların etkisinde ortaya çıkan materyalist aklın yansıması olan bunalım dili gelişir. Yaşadığı dünyanın devlet, demokrasi, din algısını sorgulamaya başlayan aydının toplumla uyuşamama, tutunamama ve yabancılaşma problemleri sonucunda aydın sınıfının yaşadığı kültürel bocalama 1980’lerden sonra da sosyalistleri ve kısmen İslamcı kimliği yanına alarak yanına alarak günümüze kadar sürmüştür.

19.yy. modernleşmesinden bu yana Türk entelektüel hayatında Kemalist, Marksist, materyalist vb. düşünceyi savunan aydınlar iktidarının yanında ya da karşısında konumlanırken dini ve geleneği referans alan düşünce adamlarını kendi seçkin kadrolarının içine dahil etmemişlerdir. Bu minvalde Batıya ait olan her şeyi medeni, Türk kültür ve geleneğine ait olanları gayri medeni olarak ayırmış, kılık kıyafetten yeme içme şekline, ev içi dekorasyondan cinsiyetler arası ilişkilere kadar keskin bir ayırışma içine girmişlerdir. Kültür ve geleneğin taşıyıcısı olan din ise, medeni (!) kimlik politikasının dışında kalmıştır. Cumhuriyet’in ilk yirmi yılından sonra başlayan İslami uyanışla birlikte Batıcı dilin karşısında geleneğin ve dinin sesini duyuran bir dilin de mevcut otoritenin kenarından kıyısından kendini göstermeye başladığı görülmüştür. Fakat İslami söylem bütüncül olarak bir ahlak ve medeniyet sorununu ele almış; bu sebepten geliştirdikleri dil hem iktidarı hem de çağdaşı olan aydın sınıfı tarafından kabul edilmemiştir. 1980’lerden sonra bu problemler devam etse de kısmen kendilerini daha rahat ifade alanı bulmuşlardır.⁵⁶⁷

Türk sosyo-kültürel hayatında aydın kimliğinin dil ile imtihanı bitmemekle beraber onu yeni kimlik arayışlarına sevk eden en önemli paradigma değişikliği 12 Eylül’dür. Türk kültür tarihinde siyasi ve ekonomik etkisi kadar kültürel anlamda büyük kırılmalara yol açan 12 Eylül darbesi aydın kimliğini bilinç düzleminde dilsizliğe ve söylemsizliğe doğru götürmüştür. 12 Eylül, ideolojinin arkasından konuşan dili tekeline almış, bu durum sosyalist aydını yeni bir dil üzerinden kimlik

⁵⁶⁷ İslami söylem ve İslamcı kimlik daha geniş olarak 3.Bölüm’de ele alınmıştır.

arayışına sevk etmiştir. Aynı zamanda Rusya'nın çökmesi, dünya ülkelerinin hızla küresel bir köy olma yolunda adımları ve siyasi otoritenin de bu çizgide tasarladığı yeni toplum medya, reklam, teknolojiyle örülü tüketim ağı içinde bütün ideolojileri, uğrunda işkence çekilen, hapis yatılan kavramları önce yasaklamış sonra reklam malzemesine dönüştürmüştür. Dolayısıyla sınıfsal söylemlerin edebi eserlerde bir tema olarak tükendiği noktada sözü de tükenen yazarlar çağın değerlerini yakalayamamakla karşı karşıya gelmişlerdir. 1980'lerde her türlü ideolojik söylemin ses kesintisine uğramasıyla açılan boşlukları hızla dolduran popüler kültürle sanata verilen değer değişmiş, sanat eserine satın alınan bir eşya muamelesi yapılmaya başlanmıştır. Bu durum da sanatın gerçekliğini, toplumsal sancının içinden doğan yönünü körelten ikinci büyük sebep olmuştur.

1980 sonrasının kültürel ortamı içinde sanatçı aydının ifade aracı olan dil bir yol ayrımında zorunlu tercihlerini yaşar. Aydın kimliğinin toplumsal misyonunu tamamlama sürecinin siyasi otorite tarafından ilan edildiği bu kritik dönemler özellikle sanatçı aydınlarda dünyaya bakışın gözden geçirilmesine, iç muhasebelere zemin hazırlamıştır. Dönemin aydınında başlayan kendi kendine çöreklenme, çaresizlik, öz yıkım duyguları sosyal alanda kendini dışa itme, yok sayma şeklinde tezahür etmiştir. Bilinç düzleminde gerçekleşen bu hareket toplumsal alanda kimlik oluşturamayan dili de bir hiçliğe doğru iter. Aydın bir anlamda 1980 sonrası modern romanın bilinçaltı imkânlarını kullanarak büyük anlatılardan bir nevi deliliğe evrilen bir dile doğru gitmeye başlar. Bir yandan yazacak hiçbir şeyi kalmamış olmanın verdiği amaçsızlık, diğer yandan sanatçı hassasiyetinin önü alınamaz bir yansıması olan yeni bir dil arayışı aydını sanatın neliği noktasında bir sorgulama içine düşürür. Roman türünde 1970'lerle birlikte ürün vermeye başlayan İslamcı yazarlar ise bu noktada kendilerini roman üzerinden ifade eden toplumcu gerçekçi sosyalist yazarlar gibi kırılma noktası yaşamamışlardır.

Bu durumda aydının 1980 sonrası romanları üzerinden irdelenen yeni bir dil arayışında kimliksel problemlerinin üç aşamada cereyan ettiği söylenebilir. Bunlar popüler kültürle mücadele, toplumsal ve ideolojik dilin zorunlu terki ve bireyselliğe doğru yeni arayışlardır.

2.2.2.1. Popüler Kültürle Mücadele

Bugün popüler kültürün tehlikelerini konuşmak, kavramın siyasetten sanata hayatın her alanına nüfuz ettiği düşünüldüğünde ne kadar fayda sağlar, tartışılır. Popüler kültür, doğurduğu taleplerle kitle iletişim araçlarının gönüllü tahakkümüne giren sanatçının bugün artık kimliğinin vazgeçilmez bir parçasıdır. Kalitenin reklamlarla ve tıklanma sayısı ile ölçüldüğü yenedünyanın düzenine uymayıp estetik bir algı oluşturmaya çalışan, niteliği niceliğin önüne çıkaran sanat eseri raf köşelerinde kalmaya, sanatçı ise unutulmaya mahkûmdur. Çünkü popüler kültür, diğer sözlü ve yazılı kültürlerden farklı olarak hıfzedilen değil sürekli yeniden üretilen bir yapıdır.⁵⁶⁸ Dolayısıyla popülerlik hali süreklilikten ziyade anlık haz ve arzunun talepleriyle ortaya çıkan bir sahiplenme duygusudur. Amacı iz bırakmak değil, kitleleri harekete geçirmek ve yaygınlaşmaktır. Bir ürünün popülerleşmesi de bu misyonu gerçekleştirilmesiyle oluşur. Örneğin bir film ya da roman tek başına popüler olamaz. Onlar hakkında söylenenler, konuşulanlar, seyredilme ya da okunma sayısı onları popüler hale getirir. Hâl böyle olunca popülerlik bilimde, sanatta, politikada, ekonomide, dilin kullanıldığı hemen her alanda uzmanlık gerektirmeden gelişme imkânı bulan bir söyleme dönüşür.⁵⁶⁹

“Popüler” kelimesi 19. yüzyılda Avrupa’da yaygın olarak sıradan insanları temsil eden, bu yönüyle seçkinlerin ötelediği şeylerin tamamı için kullanılmıştır. Fakat bir yandan da 19.yüzyıl İngiltere’inde Sanayi Devrimi’nin başlattığı tüketim toplumu anlayışıyla popüler kelimesinin yeni bir üretim şeklini ortaya çıkarttığı görülmüştür. Artık popüler kültür çok beğenilen, yaygın bir biçimde tüketilen” anlamıyla piyasa için üretilen ürünleri temsil etmeye başlamıştır.⁵⁷⁰ Günümüzde dönüşü olmayan bir yol olan popüler kültürün tüm dünyada konuşulması ise 1980’lerde Sovyet Bloğu’nun yıkılması, Amerikan kapitalizminin dünyaya giderek hâkim olması ve postmodernizmle başlayan bir süreçtir. Amerika’nın ortaya koyduğu bu kültür modeli önce Avrupa’yı sarmış, sonra küreselleşmeyle kol kola girerek kültürel bir değişime

⁵⁶⁸ Edibe Sözen, “Popüler Kültür Retoriği- Sahiplik İçinde Yokluk, Rağbette Olma ve Sağduyu Bilgisi”, **Doğu-Batı**, 4(15), 2001, s.64.

⁵⁶⁹ Sözen, **a.e.**, s.65.

⁵⁷⁰ Veli Uğur, **1980 Sonrası Türkiye’de Popüler Roman**, 1. Baskı, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 12.

neden olmuştur. Ayrıca popüler kültürle birlikte konuşulması gereken, onu besleyen bir olgu da postmodernizmdir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra postmodern düşünürler yeni bir kültürel atmosferin zeminini hazırlarlar. Modernizmin çizdiği sınırları aşma düşüncesiyle 16. yüzyıldan beri süregelen bir üst kültür-alt kültür ayrımı ortadan kaldırılır. Büyük anlatılar, seçkin söylemler, sanatta orijinalliği yakalama arzusu yerini bilinçli bir sıradanlığa bırakır. Gerçeğin birçok şekilde görüntülenen imaja, simülasyona dönüştüğü postmodernizmde düşünce, tüketilen nesnelere haline gelir.⁵⁷¹ Her şeyin kitle kültürünün bir parçası haline geldiği postmodernizm, bu anlamda popüler kültüre hizmet etmiştir.

Türk toplumunda popüler kültürün varlığından bahsetmek için modernleşme hareketlerinin başladığı 19. yüzyıla gitmek yerinde olacaktır. Batılılaşma cereyanıyla Fransız kültürünün yoğun etkisi yeni bir hayat biçimi sunmuştur. Bu hayatın pratikleri de kendi popüleritesini yaratarak bir kültür ve medeniyet değişikliğine giden yolu açmıştır. Fransızca bilmek, piyano çalmak, Beyoğlu'nda gezmek, alafranga kıyafetler giymek vb. göstergeler döneminde çok konuşulan, rağbet edilen hayat standartları olmuştur. Tanzimat'la hayatımıza giren bu yeni kültürün giderek popülerleşmesi, kadim olanla bağların zayıflamasına, Cumhuriyet ideolojisiyle de ulusallık ve modernlikle çizilen yeni hayatın belirlenmesine zemin hazırlamıştır. Popülerliğin bilinçli bir şekilde toplumda yer edinmesi ise siyasi ve kültürel alanda Türk toplumunu yeni bir hafıza kaybına uğratan 1980'lere rastlar. Siyasi alanda 12 Eylül'ün, sosyo-kültürel alanda küreselleşme ve postmodernizmin sebep olduğu bu kayıplarla popülerlik Türk toplumuna yeni yaşam şekilleri sunmuştur. Bu dönemde serbest piyasa ekonomisiyle artan rekabet ortamı, ithalatın önünün açılmasıyla Türkiye'nin tüketim toplumu olma yolunda ivme kazandığı görülür. McDonalds, Burger King, nescafe veya coca-cola gibi markalarla sembolleşerek hayatımıza giren fast-food kavramı insanları evinden dışarıda vakit geçirmeye teşvik etmiştir. Ayrıca Galeria, Atakule gibi alışveriş ve yaşam merkezleri, sağlıklı yaşam adına açılan spor salonları, yüzme havuzları; dizneyland, tatilya gibi eğlence merkezleri haz ve tüketim cazibesine kapılan, sahip olma arzusunu sürekli pekiştiren yeni bir insan modeli inşa etmiştir. Bu insan için mutluluk, "dışarıda olma, görünür olma, tükettiği kadar mutlu olma"

⁵⁷¹ Uğur, a.e, s.16.

anlamalarına gelmektedir. Artık kadim ve klasik olan değil gündelik ve rağbette olan makbuldür. Çok satılmak, çok konuşulmak, çok görünmek, günün modası olmak, kitleleri harekete geçirici söylemlerle reklam yapmak siyasetten iş hayatına, bilimden sanata hayat pratiğinin her alanına yansıyan popülerliğin göstergeleridir. Popüler kültür bu anlamda kapitalist ekonomik kültüre hizmet eden bir özellik göstermektedir. Evde, sokakta, iş yerinde, okulda, eğlence yerlerinde kapitalist kültürün dayattığı, kitlelerin beğenisine hitap eden paketlenmiş bir hayat sunar. Çoğunluk tarafından beğenilen, kabul gören ya da çoğunluğun beğenisine sunulan her şey popülerleşme adaydır. Popüler spor, popüler sanat, popüler ideoloji, popüler anneler, babalar, popüler film, popüler romanlar, popüler kitapçılarda ön sıralara konulan popüler kitaplar (best seller) vs. Böylece popüler kültür hangi materyale hizmet ederse etsin şeylerin mekanik üretimi etrafında kurulan kapitalist üretimi, pazarlaması, dağıtımı ve nihayetinde tüketimine dayanır.⁵⁷²

1980 sonrasındaki ekonomik ve kültürel gelişmelerin açtığı kapıdan sanat dünyasına giren popüler kültür sanat eserine olan bakışı değiştirmiş, tüketim zihniyetinin yerleştiği yeni kodlarla hayatı algılayan yeni bir okur kitlesi inşa etmiştir. Sanat, artık dünyayı sorgulamak yerine onu basitleştirmeyi, toplumsal problemler yerine günlük heyecanları aktaran bir nesneye dönüşme tehlikesiyle baş başa kalmıştır. Bu durum özellikle roman türünde yeni bir ticaret piyasası oluşturması açısından önem arz eder. Roman, Türk toplumunda ilk ortaya çıktığı zamandan sonra uzun yıllar toplumsal değişimin merkezinde olması roman yazarına aydın hassasiyeti kazandırmıştır. 1980'ler bir yandan küresel tüketim endüstrisiyle kitlelere hâkim olan popüler kültürün diğer yandan postmodernizmin yadsınamayacak boyuttaki sanata yaklaşım yöntemlerinin etkisiyle yazarın elinden aydın kimliğini almaya çalışır. Popüler kültür bu noktada aydın yazarın toplumsal sorumluluğunu yerine getirmesinin önünde engel teşkil eder. Her şeyin vitrin malzemesine dönüşmeye başladığı tüketim ortamında “yazarla kitle kültürü arasındaki mesafenin açılması”⁵⁷³ aydın için giderek bir kimlik sorunu haline gelmeye başlar.

⁵⁷² İrfan Erdoğan, “Popüler Kültürde Gasp ve Popülerin Gayri Meşruluğu”, **Doğu Batı**, (15)2, 2001, s.82.

⁵⁷³ Oylum, Yılmaz, “Edebiyat Metne, Yazar Kahramana Dönüşünce”, **Notos Öykü 34: Popüler Edebiyat Nedir, Ne Değildir**, Haziran-Temmuz, 2012, s.40.

Adorno'ya göre kültür, bir anlamda endüstriye dönüşerek popüler kültürü oluşturmuştur. Aynı doğrultuda düşünen Marcuse da kültür endüstrisinin modern toplumlarda yanlış bilinç üreterek bireyleri yabancılaşmaya ittiğini ve toplumların giderek çok seslilikten tek sesliliğe doğru ilerlediğini ifade eder. Popüler kültür ise bu sistemin çıkarlarına hizmet ederek kitlesel üretimle bireylerin dünyalarını yeniden şekillendirmektedir.⁵⁷⁴

Dönemin romanlarında toplumsal ve edebi istekleri gerçekleştirilmemiş, başarısız, yalnız, yabancılaşmış yazar kahramanlar, edebi ve estetik alanların sınırlarını zorlayarak içinde buldukları ortamın egemen değerlerine karşı bir tavır sergilerler. Fakat roman kahramanları kendi mücadelelerinin yanında çok satan, çok okunan, popüler kültürün tüm olanaklarını kullanan yazarlardan olmadığı için bir eksiklik duygusu yaşamakla birlikte diğer taraftan da popüler kültürün kurbanı olmak istemezler. Çünkü popüler kültürün tüketime dönük, hafızayı öteleyen yönü onu kapitalist ekonominin bir parçası haline getirmektedir. Aydını kendi kimliğini devam ettirmekten alıkoyan bu zihniyet onu giderek bir yabancılaşmanın ve edilgenliğin içine itmektedir.

Aydın kimliğinin hem söylemleriyle hem de sanata yüklediği anlamlarla popüler kültüre malzeme olması **Kaf Dağının Ardında**'da Mevsim karakteri üzerinden eleştirel bir bakışla irdelenir. Mevsim, 80 döneminin siyasi ve kültürel şartlarında kendine yeni özgürlük alanları açmaya, bireyin iç dünyasına yönelerek toplumu bireyle anlatmaya çalışan yazar kimliğinin dile ve sanata yaklaşımında yaşadığı zorlukları temsil eden bir karakterdir. Bir yanda içi boşaltılan bir söylem olarak devam eden sosyalist edebiyat çevresi, diğer yandan kapitalist bir babanın çocuğu olmak arasında kalan Mevsim, her iki tarafın da çeşitli yönlerden artık sanatsal ve toplumsal duyarlılığı taşımadığının acısını yaşar. Her şeye rağmen bireye yönelmeyi, onun iç dünyasını anlatan bir öykü yazmaya ve kendini bu şekilde kabul ettirmeye çalışır.⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ Veli Uğur, "1980 Sonrası Türk Edebiyatında Popüler Roman", Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s.13.

⁵⁷⁵ Işın, **Kaf Dağının Ardında**, s.155.

Mevsim'e göre popüler kültür solcusundan sağcısına bütün kimlikler üzerinde bir çürüme meydana getirmiştir. En entelektüel geçineninden kültürel düzeyde en düşük olan kesimlere kadar toplumun nihai hedefi hedefsizliktir. Konuşulan kavramlar farklı olsa da hepsinde aynı sunilik göze çarpar. Özellikle aydın sınıfı popülerlikten en çok zarar gören kesimdir. 12 Eylül'ün siyasallıktan uzaklaştırılan ortamında entel olmak toplumdaki soyutlanarak, devrin birkaç moda meyhanesine "falanca, filancanın evine" konuşlanmaya, oralarda yapılan hararetli ama ötesine geçemeyen tartışmalara indirgenmiştir. Bu anlamda aydın olmayı, popüler kültürün -mişli görüntüleriyle yani kenar mahallede kadınların ucuzundan ama görüntüsü pahalı koltuk takımlarıyla kendilerini sosyete sanmalarıyla aynı şey olarak belirtir. Popüler kültür aydın sınıfını da fikirsizlik rüzgârına kaptırıp sanattan ve içerikten yoksunlaştırmaya doğru sürüklemektedir:

"Dönüp dolaşp aynı lafları ediyorsunuz, arada bir iki şey moda oluyor, ona takılıyorsunuz. Dün saptı diye karaladığımızı, bugün baş tacı ediyorsunuz. Doğrusu tümceleriniz çok parlak ve bütün savlarınız o dakika içinde geçerli görünüyorsa da ertesi dakika tam tersi bir savı aynı parlak cümle içinde eritiyorsunuz."⁵⁷⁶

1980 sonrasında popüler kültürün edebiyat camiasını da etkisi altına alması, biçim ve içerik yönünden zorlayıcı olmayan metinlerin üretilmesine zemin hazırlamıştır. Medya iletişim araçlarının sayısında birden patlama olmuş, dönemin edebiyat basını günlük, basit anlatıların ötesine gitmeyen, çabuk okunan, çabuk tüketilen bir eser yığını haline gelmeye başlamıştır. Bu durumdan en çok etkilenen aydın duyarlılığıyla edebiyata yaklaşan yazarlar olmuştur. 12 Eylül'ün yıkımıyla ses yoksunluğuna düşen yazarlar, bir de popüler edebiyatın kancasına takılınca kimliksel bunalımın eşiğine gelirler. İnci Aral, yazarlık ve hayat serüvenini anlattığı **İçimden Kuşlar Göçüyor** romanında toplumcu çizgiden ayrılma evrelerini anlatırken edebiyat ortamının niteliksizliğini de eleştirir. O zamana kadar kişisel deneyimlerinin ötesine geçmeyen ürkek tavırlı yazılarının yazarın Sivas olaylarının etkisiyle toplumsal bir çizgiye taşınmaya başlaması onun yazarlık kimliğini yeniden sorgulattır.

Aral'a göre bir yazarın görevi eğlendirmek olmamalıdır. Yazar hem sanatsal hem de toplumsal duyarlılığı bünyesinde taşınmalı, dönemin moda seline kapılıp

⁵⁷⁶ Işın, **Kaf Dağının Ardında**, s.243.

gitmemelidir. Bu doğrultuda ele aldığı Yeni Yalan Zamanlar romanında hem içerik hem de kurgusal olarak iddialı yöntemler dener. Fakat şimdiye kadar yazdıklarının en iyisi dediği romanı beş bin basılan ilk baskısından sonra ikinci baskısını yapmaz. Sanat çevresinden romanı ile ilgili olumlu ya da olumsuz geri dönüşler olmaz. Yazarın eserine verdiği ciddiyet, harcadığı emek, bütün bilgi birikimini ortaya dökmesiyle okur ve sanat çevresinden aldığı tepkinin paralel olmaması yazarı yeniden ve bu kez gerçek bir kimlik bunalımına doğru sürükler. Kapitalizm, modernleşme, küreselleşme gibi süreçler toplumsal ve sanatsal duyarsızlığı besleyen yeni bir okur kitlesi yaratmıştır. Kendi kurallarını koyan bu yenedünya düzeni edebiyatı yalnızca tatlı ve lezzetli bir sos yapmıştır. Dolayısıyla büyük sözlerin, büyük anlatıların zamanı geçmiştir. “Neden suya sabuna dokunmayan daha basit, kolay anlaşılır ya da seçkin kitaplar yazmıyorum?”⁵⁷⁷ sözleriyle hayıflanarak yazar, kimliğini tekrar gözden geçirerek kendini toplum içinde geri kalmış, kuşkucu ve eskimiş görür.

Diğer kitapları sürekli baskı yapıp okunduğu halde gerçekten aydın bir yazar kimliğini bulduğu son kitabının popüler konuları içermediği için kenarda kalması yazarın şahsında sanatçı aydın kimliğinin 80 sonrası dönemde sık yaşadığı hayal kırıklığıdır. Estetik ve tematik kaygıyı birlikte yaşayan romanının toplumsal duyarsızlaşma virüsüne yakalanması yazarı gerçek benini yitirme ve kendine yabancılaşma duygusuyla baş başa bırakır:

Kendimi hiçbir yere, hiçbir olguya ait olamamış hissediyorum. Kitaplarımı okuyanlar beni yalnızca yazdıklarım yüzünden seviyorlarsa bu insan ne kadar ben sayılırım? Ayrıca beni ben olarak görenlerin yazdıklarımı hiç kuşkusuz önemsememe hakkı varsa ben kimim?⁵⁷⁸

1980 sonrasının sanat ortamına yön veren gelişmelerden biri de yayıncılık sektörüdür. Bu dönemde yayınevlerinin sayısının artması rekabet ortamı yaratmıştır. Rekabetle birlikte piyasada çabuk okunan, çok satan popüler romanlar raflardaki yerini alırken klasikleşmiş ya da sanatı önceleyen eserler pazarın dışına itilmiştir. Aşk, polisiye, korku, bilim-kurgu gibi konularda yazılan popüler romanlar, Türk insanının siyaset yapmaktan ve herhangi bir ideolojik söylemden çekindiği 80’lerde küresel ve kapitalist kültüre en ön sıralarda hizmet etmiştir.

⁵⁷⁷ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.134.

⁵⁷⁸ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.136.

Aydın kimliğini muhafaza etmek isteyen yazarlar ise yayınevlerinin taleplerine karşılık veremedikleri için pazarda kendilerine pay bulamazlar. Dönemin bazı romanlarında sanatın piyasanın emrine girmesi, gerçek sanatçı aydın kimliğinin problemleri sorunsallaştırmaya devam eder. Sanat camiasını bu doğrultuda acımasızca eleştiren Leyla Erbil, **Karanlığın Günü**'nde Nesli adlı başkahramanın gözünden dönemin sanat dünyasının menfaat ve maddi çıkar ilişkileri içinde nasıl yozlaştığını kurgularken kendisi de yazdıkları okunmayan, dönemin popüler piyasasında yer edinmemiş yazarlarını temsil eder. Romanda eleştirilen karakterler Hilmi ve İkbal ve Asiye'dir. İkbal, 80 sonrasında popüler edebiyat piyasasının –tüketerek- ürettiği sanatçı kimliğinin sembolüdür. İkbal edebiyat dünyasındaki yerini sanatıyla değil maddi çıkarlarla hatta cinselliğini kullanarak elde etmiş bir yazardır.

Bir yayınevi sahibi ve şair kimliğiyle karşımıza çıkan Hilmi üzerinden de hem dönemin yayın sektörü hem de yazar-çizer takımının içinde bulunduğu seviyesiz çıkar ilişkileri anlatılır. Kapitalist ekonominin artık bir mal olarak baktığı kitap piyasasının durumu Hilmi'nin şairlikten yayınevi patronluğuna yükselişiyle anlatılır. Nesli'nin Hilmi için kullandığı “koca kafalı, ablak yüzlü, al yanaklı, sıpsıska bedenli şu rençber Hilmi” betimlemeleri arasında en dikkat çeken “rençber” ifadesidir. Köy kökenli bir şair olan Hilmi kente gelince bir kitapçı açmış, iki yıl içinde işleri büyütmüş, bir de ödül alarak sanat dünyasında söz sahibi olmuş, uyanık biridir. O yıllarda sanat dünyasının kahvehanelerde, kitabevlerinde, meyhanelerde, kokteyllerde İskenderun'dan İstanbul'a gelmiş genç şair olan ve “Kömür Güzeli” lakabıyla anılan İkbal'in hikâyeleriyle eğlenenler arasında Hilmi de vardır. Fakat Hilmi'nin daha çok kazanmaya ve ekonomik yükselmeye ayarlı zihniyeti onun sanatçı kimliğini eritir. Sonrasında alay ettiği İkbal'le seviyesiz bir ilişkiye girer, aynı zamanda onun popülerleşen kitaplarını pazarlayarak oyunu kurallarına göre oynamaya başlar.⁵⁷⁹

Romanda sözü edilen bir diğer kişi de Asiye'dir. Hayat hikâyesi temelde Hilmi ve İkbal'le aynıdır. Çerçi bir babanın baskıyla, köy hayatının kısılcığında büyümüş, babasıyla kente göç ettiğinde kabuğunu kırmak istemiştir. İlk benlik oluşumu çocukluğunda şahit olduğu manzaralar içinde gerçekleşir. Teyzesinden olma kardeşine

⁵⁷⁹ Erbil, **Karanlığın Günü**, s.66.

bakmak zorunda kalması, babasının hapse girmesi derken İstanbul'a göç etmeleri Asiye'nin kırılma noktası olur. Romanda da birkaç defa vurgulanan çağdaş, Batılı kadın olma hayali taşralı kimliğiyle birleşen, kimseye karşılıksız bir şey verilmeyeceğini, evlat sevgisini, ana-babayı çıkar için kullanmayı, sabrı, nefreti, yalandan gülümsemeyi öğrenen⁵⁸⁰ Asiye, sanatçı sınıfına bu hayat algısıyla girmiş, aynı faydacı yaklaşımla önündeki her şeyi sahibinden koparmaya kendinde hak görmüş, sanat eseri vücuda getirerek değil mevcut beğenin nabzını tutarak ayakta kalmayı başarmıştır. Nesli, Asiye'yi şöyle tanımlar:

Arkadan bakıldığında kısa saçları, ince görünen uzun bacaklarıyla gerçek Avrupalı bir kadını anımsatan bu kadın yüzünü dönünce iri memeleri, kaba dudakları, kemerli burnu, hantal gerdanı, koca elleriyle insanı şaşırtan bir görünüm koyuyordu ortaya; sanki iki ayrı insanı ortadan ayırıp yapıştırmışlardı birbirine.⁵⁸¹

Asiye, bu sahiplenme ve tüketme duygusuyla dönemin popüler yazarlarından olmayı başarmıştır. Hatta 12 Eylül öncesinden kalma kısmen toplumcu damarı beslemeye çalışan yazarların sorunsallarını bile malzeme haline getirmekten çekinmez. Çünkü Asiye, toplumun her kesiminin kokusunu iyi alan, halihazırın ihtiyaçlarını yakalamakta usta bir yazar olarak her konuyu popülerleştirerek yazmayı başarmaktadır. 12 Eylül öncesinden kalma bir konuda roman yazmak için izlediği yol sığ bir alan araştırmasından sonra reklam odaklıdır. Bunun için camianın medya ayağından gazeteci arkadaşı Mümin'le önce Zürih kentinde lüks bir barda şarap içerler. Ardından yeni yazacağı roman için Türk işçilerinin yoğun olduğu bir semte gidip işçi ailelerinin dertlerini not eder. Asiye'nin işçi romanı yazmak için gittiği yoksul semt gezisinde yanında bulunan Mümin'e aldığı Levi-Straus marka kot pantolonu anlatıcının vurgulayarak belirtmesi bu danışıklı dövüşün perde arkasını gösterir. Nesli, Asiye'nin bu kadar yükselmesi, kitaplarının eleştirilmemesi ve dönemin kült yazarları arasına girmesinde yine kendi gibi düşünen yazar çevresini sorumlu tutar. Asiye bir anlamda 12 Eylül'ün yarattığı suskunluktan faydalanmasını bilen bir pragmatisttir. Maddi varlığıyla basını da arkasına almıştır. Sanatın asıl söz sahipleri ise kalemlerini popüler medyaya teslim etmişlerdir.

⁵⁸⁰ Erbil, a.e., s.109.

⁵⁸¹ Erbil, a.e., s.145.

1980’li yıllarda popülerliğin kısılcasına düşmüş bir başka sanat, resimdir. Roman yazarları kadar aydın sorumluluğu belirgin olmasa da resim sanatı, ressamların sanata ve hayata bakış açısını, mevcut kimlik probleminin boyutlarını görmek açısından önemli ipuçları vermektedir. Bu dönemde resim sanatına ilgi üst gelir seviyesini yakalamış kişiler arasında bir moda dönmüş, ekonomik refahın ve entelektüel görünümün temsili olmuştur. Moda ve sanat dergilerinde sosyete çevresine mensup olanlar, ev sahipliği yaptığı sergilerle, satın aldığı sanat eserleriyle, katıldığı müzayedelerle boy göstermeye başlamışlardır.

Kadere Karşı Koy AŞ. Romanında sanatçı kimliğinin ve 1980’lerden sonra sanatçıların popüler bir malzemeye dönüşmesinin, gerçek sanatçıların arka planda kalmasının yarattığı sorunlar irdelenmekte, sanatçı-sanatsever ilişkisinin maddi bir danışıklı dövüş durumuna geldiği anlatılmaktadır. Alatlının problemlerin temeline inmek, geniş bir perspektiften resmin bütününe görmek kaygısı bu romanında da görülür. Özelde resim, genelde sanat camiasının 1980’lerden sonraki kapitalist zihniyetin esiri olmasının sebeplerini Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren sanatın ve sanatçının iktidarın tekelinde yaşamasına bağlar. Devlet tiyatrolarının, TRT’nin, akademili ressamların sanatı kendi ellerinde tuttukları, belirli sanatçıların haricinde kimsenin tanınmasına izin vermediklerinden yakınıdır. 80 sonrasında da sanatçı serbest piyasa ekonomisinin, devletin yine kendi desteğiyle zenginleşen para babalarının, koleksiyonerlerin elinde değersizleştirmiştir.⁵⁸² Bunu ifade ederken yaşayan isimleri de kullanmaktan çekinmeyen Alatlın, sonradan ünlü bir koleksiyoner olan Yahşi Baraz’ın resme yaklaşımını şu cümlelerle ifade eder:

(...) Bazılarına göre adam bezirgandan da öte tam bir ölü soyucusu! Nefret ediyorlar. Çünkü hurda fiyatına resim satın alıyormuş insanların elinden. Nasıl, mesela bir sergi açıyorsun, tablolarının fiyatı diyelim on milyon lira. Satılan satılıyor, satılmayanı bu adam tanesi üç milyondan topluyor, gidiyor. Sonra kendi galerisinde aynı resimleri beş milyondan satıyor. Ressamı sömürmekten öte piyasasını da düşürüyor.⁵⁸³

Bireysel yaşamın, hazların, isteklerin arttığı bu dönemin doğurduğu yeni insan modelinin talepleri sanatı ve sanatçıyı şekillendirmiştir. Sanat eseri artık evin

⁵⁸² Alatlın, **Kadere Karşı Koy A.Ş.**, s.150-156.

⁵⁸³ Alatlın, **Kadere Karşı Koy A.Ş.**, s.148.

duvarlarını süsleyen bir endüstri malzemesi, sanatçı ise milli ve evrensel sancıları fırçasından doğurarak ebedileştiren bir eser üretmekten ziyade tüketimin nesnesi olmuştur. Aracın amaca dönüştüğü maddi kaygı, aydını sadece kendinden sorumlu hisseden bireye terk etmiştir. Yeni bireyci anlayış ise popüler kültürün tüketen etkisi altına girerek zenginleşen elitist bir aydın sınıfı meydana getirmiştir. Dolayısıyla sanatçının,

Gerçek bir toplum düşmanına dönüştüğümden, evrildiğimden o karanlık gelecekle ilgilenmiyorum, acılar, ölümler, cinayetler umurumda bile değil. Sıradan bir sokak kavgası gibi bakıyorum olup bitenlere.⁵⁸⁴

cümleleriyle takındığı yeni tavır, bireyci bir tutumla topluma tümünden duyarsızlaşma tehlikesinin işaretini vermektedir. Bunun doğurduğu sonuçlar konformist düşüncenin popüler olanla kol kola girerek dilin topluma ve bireye bakan yönünün erimesi ve sadece günlük faydaya hizmet aracına dönüşmesidir. Sanatçı aydın kimliğinden uzaklaşarak popüler kültürün dönüştürücü etkisine girmesi **Yaşarken ve Ölürlen** romanında resimlerinin çok satılması, arz-talep dengesini ölçüt olarak kabul eden döneminin popüler bir ressamı olan Cemil'in şu sözleriyle ifade bulur:

Resimlerim satıyor. Hayranlarım var; galeri sahipleriyle ilişkilerimde elimden geldiğince öz denetimliyim, kimseleri kırmamaya özen gösteriyorum, bugünkü maddi imkânlarımı korumak istediğimden.⁵⁸⁵

Sanat eseriyle kalıcı olmak yerine küresel pazardan daha çok hisse alma amacı, sanatçının başarıda aradığı değerlerin kıstaslarını değiştirmiştir:

Kaç kişi bile bile çöküşün ahlâkını taşıyor aramızda, sorarım kaç kişi... Bile bile çökmek gibisinden hakiki bir isyanı, seçilmiş, bilinçli bir intiharın anlamını; koşullar ne olursa olsun, herkesin yükselmek, daha da yükselmek, büsbütün yükselmek, ihanet niteliğinde de olsa yükselmek, ölüm döşeginde de olsa yükselmek istediği bugünkü toplum yaşamında ancak bir kaçık kavrayabilir ve ne yazık ki o denli kaçık değilim ben.⁵⁸⁶

Yukarıda vurgulanan yükselmek kelimesiyle popülerleşmenin kastedildiği ortadadır.

⁵⁸⁴ Selim İleri, **Yaşarken ve Ölürlen**, 6. Baskı, İstanbul, Everest Yayınları, 2015, s.475

⁵⁸⁵ İleri, **Yaşarken ve Ölürlen**, s.456.

⁵⁸⁶ İleri, **Yaşarken ve Ölürlen**, s.456.

Popüler kültür sadece aydının değil günümüzde artık toplumun bir problemidir. Türk toplumu 1980'le beraber ideoloji ve siyasette yaşadığı baskıcı ortamlarla suskunlaşırken küresel zihniyetin sunduğu ekonomik imkânlarla siyasetin ve fikrin dışında kalan hemen her şeyde özgürleşmiştir. Aydın kimliği bu göreceli özgürlük ortamında yayınevlerinin sayısının artması, dergi piyasasının bir furya haline gelmesi, televizyonda açılan özel kanallar sayesinde aslında topluma daha hızlı nüfuz etme fırsatı bulmuştur. Fakat küresel kapitalizmin beslediği popüler kültürün etkisiyle 12 Eylül öncesi aydınları pek çok gazetede köşe yazarı hatta medya patronu olmuş, edebiyat dünyasında suya sabuna dokunmayan konularla eserler yazmış ve bunların reklamlarını çeşitli dergilerde, televizyon kanallarında yaparak kendilerinden söz ettirmeye başlamışlardır. Bu arada sanat, düşünce ve ideolojiden soyunurken bir yandan da halk tabanına yayılmıştır. Bir süpermarketin reyonunda çok satan romanlar, Türk ve dünya klasiklerinden yapıtları görmek mümkün olurken, bir ressamın tablosunu satın almak için resimden çok anlayan biri olma gereği de ortadan kalkmıştır. Ayrıca 1980 sonrasında kitap satışları patlamış, resim, heykel galerileri, müzelere ulaşmak kolaylaşmış, insanların tiyatro ve sinemaya olan ilgisi gözle görülür şekilde artmıştır. Yayın organlarında yapılan röportaj ve mülakatlarla sanatçılar ünlüler sınıfına atlamışlardır. Artık bir otobüs durağında bir yazarın roman kapağının afişini görmek şaşırtmamaktadır. Sanat ve sanatçıdan toplum olarak bu kadar çok haberdar olunurken toplumun geleceği hakkında kafa yoran, dertlenen gerçek entelektüeller nereye gitmiştir? Böyle bir süreçte sanatçıyı popüler kültürün etkisinden korumak ne kadar mümkündür? Popülerin kirletmediği sanatçı aydın kimliğinin ödeyeceği bedel yalnızlaşmak mı olacaktır? Okur kaygısı, beğeni kaygısı, para kaygısı gerçek sanatçının alınına sürülmüş bir leke midir, yoksa varlığının devamını sağlayan bir güç müdür? Aydın-sanatçı kimliği bu problemler karşısında aldığı tavırla ya rekabet ortamına girip piyasanın kurallarını benimsemek ya da mevcut değerlerin dışına çıkarak yabancılaşmayı ve bir çeşit kendi içine sürgün yemeyi göze almak arasında bir yerde olmaya devam etmektedir.

2.2.2.2. Toplumdan Bireye Yöneliş ve Yeniden Sanat Arayışı

Aydın, tarihsel sürecinde toplumu değiştirme gücüne sahip, gerektiğinde harekete geçebilen bir aktivist, bastırılmış ve gün yüzüne çıkarılamamış gerçeklere ışık tutan bir ayna gibi kimliksel özellikleriyle büyük toplumsal misyonların sözcüsü olmuştur. O halde toplum adına yeni şeyler üreten, üretilmiş olanı da topluma kabul ettiren sanatçı aydının, dil üzerinden taşıdığı sorumluluk kültürel şekillenme ve kimlik yapıcılıkla işlevsellik kazanmıştır. 1980 sonrasında sosyo-kültürel yapı, entelektüel rollerin de hareket alanıyla oynamıştır. Aydınlar da kendilerini, varlık sahalarını bu kadar konuşup kavramı yeniden tanımlamaya, toplumsal sorumluluklarını gözden geçirmeye başlamışlardır. Özellikle sanat bünyesinde gerçekleşen sorgulamalar sanatçının iktidar ve halkla olan bağı, entelektüel bilinç düzeyinin sanatta hangi minvallerde yansması gerektiği gibi tartışmalara sahne olmuştur.

Bu tartışmalarda sanatçı, bir yandan popüler kültüre karşı savaşıırken diğer yandan toplumsallıktan bireyselliğe doğru bir eğilim gösterir. Söz konusu entelektüel bakış, sanatta bireysellik ile bireycilik arasında kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya gelen ve giderek toplumdan daha fazla kaçan bir tavra dönüşür. Çünkü dönemin yaygın sanat anlayışına göre toplumsallık, dermanı olmayan bir hastalıktır ve bulaşıcıdır. Aydın ise ancak kendini toplumdan soyutladığı ölçüde bu hastalığın kendisine bulaşmasını önleyecektir. Dolayısıyla sanatçı aydın salt sanatla yenedünyasını örme hikâyesine başlamalıdır.

Romanlarının önemli bir kısmını küçük burjuva aydın sınıfının kimlik problemleri üzerine inşa eden Selim İleri, **Yaşarken ve Ölümlük** romanında Turan Genç adlı bir ressamın Doğu'da bir yer olan Y. ilçesine idealist bir resim öğretmeni olmak için tayin istemesi, şahit oldukları etrafında aydın sınıfının eleştirisini yapar. Romanda 12 Eylül sonrasında sanatçının nerede durması, kaygılarının ve derdinin nereye evrilmesi gerektiği ele alınır. Özellikle sanatçı aydının bireysellik, toplumsallık ya da popüler olma arasındaki seçimleri, bunun sonucunda ya yabancılaşmaları ya da büsbütün tüketim malzemesi haline gelmeleri, farklı karakterler üzerinden bir kimlik problemi olarak irdelenir.

Romanın başkahramanı Turan, idealist bir ressamdır. Akademiden mezun olduktan sonra çağdaşları gibi resim sergileri açıp zengin çevrelerce tanınma ve para

kazanmanın peşine düşmez. Bilakis taşrada öğretmenlik yapmak için müracaat eder. Ressam topluma sırtını dönmeden de resim yapılabileceği, sanatın nabzının büyük kentlerin çıkarıcı, reklamperest anlayışının dışında da atabileceği fikrindedir. Bu niyetlerle kendi tabiriyle toplumun şiirini yazmanın peşine düşer. Romanın bir kısmı Turan'ın Y. Adlı kasabaya gittikten sonra yaşadıkları, oradaki aydın takımının niteliksiz sohbetlerine tanıklığı, sol parti kurma çabaları gibi entelektüel varoluş hikayesinden oluşmuştur. Fakat bir yerden sonra romanın anlatıcısı Turan'ın peşine düşer. Y.ye gider fakat anlatılan kişilerden Ayten hariç kimseye ulaşamaz. Ama İ. de yakın arkadaşlarından ressam Cemil'e ulaşır. Fakat duydukları çok ilginçtir. Çünkü Turan'ın akademide son sınıf öğrencisi olduğu, oldukça burjuva bir hayat yaşadığı, bu yazılanların Cemil'e anlattığı bir hikâyeden ibaret olduğunu öğrenir:

Çılgınlığa denk bir duyarlılığı vardı onun da. Yaşamı sonsuz bir keder gibi algılıyordu. Durup dururken öyküler uyduruyordu. Bunlardan biri beni de adamakıllı etkilemişti. Akademiyi bitiren genç bir delikanlı, resim öğretmeni olarak Doğu'nun herhangi bir kasabasına atanıyordu. Aradan epey zaman geçip buraya, kentimize döndüğünde öğretmenlerini ve arkadaşlarını görmek amacıyla okuluna gidiyordu; orada herkes alay ediyordu öğretmenlikle. Üstelik herhangi bir sanat şenliği vardı Güzel Sanatlar Akademisinde. Genç öğretmen, elinde Doğu'da yaptığı resimler, o pek burjuvazi incelmeliğinden yanına varılmayan güzel sanatlar şenliğinde tek başına kalıp sonsuz bir acı çekiyordu...⁵⁸⁷

Romanın bu kısmında Turan'ın yaşadığına dair soru işaretleri bırakılması artık onun gibi düşünen aydın sınıfının toplumda yaşayabilmesinin imkânsız olduğuna dair bir dikkattir. Yazar bu tezini kuvvetlendirmek için Turan'ın gittiği Karayazgı'daki deneyimlerine yer verir. Turan, tayin edildiği Karayazgı'da da topluma sırtını çevirmiş bir grup aydın takımıyla karşılaşır. Bunlar doktoru, savcısı, öğretmeniyle akşamları toplandıkları Lezzet Lokantası'nda içkili, oyunlu eğlenceler arasında sıkıştırılmış birkaç aktüalite kirliliği ile gecelerini geçiren aydın geçinen kişilerdir. Turan'ın toplumculuk rüyası Karayazgı'da kurulmaya çalışılan sol parti girişiminin de içinde bulunduktan sonra biter ve İ.ye geri döndüğünde asıl yorumunu bulur. Akademi Balosunda gözlemledikleri Turan'a “Sanatçı gerçekten toplumun sesi mi olmalıdır, yoksa salt sanatla mı uğraşmalıdır, sanatının malzemesini bireycilik mi yapmalıdır?” sorgulamasını başlatır. Selim İleri, burada sanatçının hayata ve sanata bakışının ne

⁵⁸⁷ İleri, *Yaşarken ve Ölürlen*, s.481.

olması gerektiğini, sanatın aydın kimliğinin yüklendiği toplumsallık içine hapsedilmemesini Ömer'in aracılığıyla ifade eder. Ömer, salt sanatın peşinde olan ve şimdiye kadar entelektüel sınıfa yüklenen sorumluluğu sanatına malzeme yapmak istemeyen biridir ve kendini şu cümlelerle anlatır:

Evet, Karayazgı mı, Karayazı mı... Her ne haltsa, gidebilirim oraya. Resim orda da var elbet, iktisadi acının resmi mi? Yoksulluğun, hastalığın, bakımsızlığın ve terk edilmişliğin resmi... Olmalı, vardır. Bir gün gidip yapabilirim. Ama benim yalnızca resim yaptığımı kimse unutmamalı. Sen de unutmamalısın sonuçta yalnız resim yaptığımı. Öyle sanıyorum ki, o zaman daha tutarlı kalırız.⁵⁸⁸

Toplumun önünü tıkayan her türlü sorunla boğuşmak zorunda hisseden Turan ise aydın kimliğindeki değişimi kabullenmek istemez. Fakat dönemin hâkim kültürü halkından sanatçısına bütün toplumsal hayatı yeni bir dil üzerinden yeniden kurmaktadır. Sanatçı da bu kurguyu üretip mevcut kültürel ortama katkı sağlamaya başlamıştır. Sanat eseri bu anlamda entelektüelin ideal toplum ülküsünü değil estetik beğeniye ve bireysel hazları öne çıkaran bir deneyime dönüşmeye başlar. Sanatçı için toplumsal girişimler içtenliksiz hatta hasta şeyler olarak görülür.

Yaşarken ve Ölürken romanında dili yabancılaşmış bir entelektüel sınıfın kendine yeni bir yol arayışının sancıları irdelenirken yeni dile doğru evrilen sanatçı aydınının hem kendi sınıfına hem de sanat anlayışındaki değişime eleştirel bakış verilir. Ömer'in şahsında geliştirilen yeniden sanata yönelme fikri, 1980'lerin Marksist aydınlarının toplumsal ve siyasal değişimler karşısında edilgen bir tutum takınmalarıyla paraleldir. Yaşadıkları problemin sebebine kapitalizmi gösteren bu aydın, pragmatist bir aydın tipini de doğurur. Bunlar bilgiyi üreten entelektüelden ziyade bilginin taşıyıcısı, dönüştürücüsü, aktarıcısı gibi roller üstlenerek kültürel sekülerleşme düzeninin bir parçası durumuna gelmiştir.⁵⁸⁹

Ömer'e göre 12 Eylül sanatçı için mağlubiyetin ve kimliksizliğin sembolüdür. Hatta bu kimliksizliğin 12 Eylül'ü hazırlayan yakın dönemlerde başladığına dikkat çeker. Devrim idealini yörüngesinden saptıran burjuva aydınlar, kendilerine ve topluma ihanet etmişlerdir. İdeoloji bitince dilsiz kalan sanatçı, çağın değişimini

⁵⁸⁸ İleri, **Yaşarken ve Ölürken.**, s.279.

⁵⁸⁹ Doğan, **a.e.**, s. 56.

okuyup yeniden yorumlama yerine romantik bir rüyaya dönüştürdüğü devrim söylemlerine devam edince sloganlar modaya uydurulmuş, devrim şarkıları popüler kültüre meze olmuştur: “Sanatçı gündelik modalara kapılarak yaptığı her abuk sabuk işi devrimciliğe katkı saymaya başlamışsa, kendisinin seçeneklerini baltalamış demektir”⁵⁹⁰ diyen Ömer, devrim idealinin sanat camiası tarafından söz patlamasına uğrayıp nostalji malzemesine dönüştürüldüğünü ifade eder. Yani başka bir deyişle toplumculuk ideali masumiyetinden çıkmış, değişen dünyanın taleplerine cevap veremez hale gelmiştir.

Yukarıdaki tespitler Çağan’ın 1980 sonrasının aydın kimliğine dair yaptığı tespitlerle paralellik göstermektedir. Çağan’a göre Türk aydını Batılı entelektüellerden farklı olarak mevcudu korumaya ve sürdürmeye meyyal, arada kalma hissiyle dopdolmuş, iktidar karşısında ürkek ve yeterince özgür olmayan bir karakter çizer.⁵⁹¹ Bu bağlamda aydın, iktidarın gölgesinde gündelik hayattaki seçkinci ve konformist tavrıyla dikkat çeker. Düşünceleriyle eylemleri çelişmektedir. Bu doğrultuda **Yaşarken ve Ölürken**’de sanatçı aydının dönemin siyasi gelişmelerinden etkilendiği, sanata bir ideoloji malzemesi olarak bakan kamuoyunun karşısında yeni bir dil geliştirmenin bir anlamda zorunlu bir tercih olduğuna dair göndermeler yapılır:

Kamuoyunun sanat yapıtından ürkerken sanat yapıtına düşman kesildiği günlerdi. Yalnız kamuoyunun mu? Bir yandan da sağ ya da sol teröristlerin hatta yasal olma savı altındaki siyasal partilerin. -Sanat yapıtı simgelerden, birtakım göstergelerden oluşur. Gereci kalem, boya, fırça, mermer filandır. Notalar birtakım gizemli göstergelerdir, kâğıtlardan piyanoya, kemana yansır şiir, her gün kullandığımız sözcükleri öyle bir sıralar ki yepyeni bir dili söyler.⁵⁹²

Selim İleri romanlarının genel izleğinde solcu küçük burjuvalar, sanat okulunda okuyan gençler, toplumla sağlıklı ilişki kuramayan doktor, öğretmen, savcı gibi aydın görünümlü kişiler, toplumla bağdaşamayan şairler gibi 12 Eylül’ün küskünleri ya da fırsatçıları yer alır. Kendisi de sanatçı kimliğine siyaseti karıştırmayan, vurguyu daha çok insan üzerine yaparak mesajı iletmeye çalışan bir yazar olarak **Yaşarken ve Ölürken**’de biraz da sanatta ürettiği yeni dil yaklaşımını

⁵⁹⁰ İleri, **Yaşarken ve Ölürken**, s.299.

⁵⁹¹ Doğan, **a.e.**, s.74.

⁵⁹² İleri, **Yaşarken ve Ölürken**, s.281.

verdiği söylenebilir. Hatta yaptığı bir söyleşide sanatçının nasıl bir entelektüel dil geliştirmesi gerektiğini belirttiği cümleleri romandaki Ömer'in ağzından verilen ifadelerle çok yakın benzerlik göstermektedir:

Benim o dönem yazdıklarımın gerisinde toplumsal ve siyasal endişeler vardı diye düşünüyorum. Fakat o yılların çok kaba bir yaklaşımı vardı. Bütün bu endişelerin ille slogan olarak söylenmesi sanısı vardı; bence bu çok yanlış bir şeydi. Gençlik yıllarımdan itibaren, belki bilinçle değil ama sevgiyle ondan uzak durmaya çalıştım. Zaten mizaç olarak da yaratılış olarak da çok yatkın değildim. Slogancı edebiyatın, güdümlü edebiyatın bir yere götürmediğini ne yazarı, ne okuru, ne de toplumu fazla besleyemeyeceğine inanıyorum.⁵⁹³

Fakat burada bir eleştiri de değişen zihniyetin sanatı içeriksizliğe ve popülerliğe doğru sürüklemeye başlamasına getirilir. Romanda Ömer bu anlamda Turan'ın gözünden 12 Eylül'ün apolitik sanatçı kimliğinin bireyselleşirken duyarsızlaşma ve sağırlaşma tehlikesiyle karşılaşmasının da bir örneğidir. Turan, onu yediuyurlardan farksız bir biçimde komalık bir rüyada olarak niteler.⁵⁹⁴ Kendi işliğinde güzellik üreten ve o güzelliği galerilerde, sergilerde paraya çeviren, parayla beraber yalnızlığı da artan sanatçı portresi çizen Ömer, şımarık ve benmerkezci tavırlarıyla Turan'ın deyişiyle kapitalizmin boyunduruğu altına girmiş çağın sanatçılarından biridir.⁵⁹⁵ İleri, romanında bir yandan Turan gibilerin halen yaşatmaya çalıştığı toplumcu dili ötekileştirirken Ömer'le ilgili de eleştirilerinden geri durmaz. Çünkü dönemin esen rüzgârları karşısında estetiğin ve sanatın değerlerini koruyarak ilerlemek zordur. Mevcut algı sanatçıdan toplumu düzeltmesini ve hatta devrim yapmasını beklemektedir. Ömer'in dil üzerinden yaptığı entelektüel tercih, 12 Eylül sonrası toplumcu hassasiyetini sürdüren aydın kesimi için işlevsizlik ve bencilliktir. Fakat İleri, bunu yeterli gelişmişliğe sahip olmayan bir toplumun, sanatı hak ettiği yere koyamamasına bağlar. Aşağıda Ömer'in ağzından verilen çıkarımlar yeni bir sanat dili arayan aydın kimliğinin yaşayacakları zorluklara ayna tutmaktadır:

Tabii bir de güncel yaşamın koşulları bozguna uğratacak seni. Hele bizimki gibi çalkantılı toplumlarda. Kimileyin yaptığın iş sana pek işlevsiz, düşsel, deli saçması görünecek.

⁵⁹³ Ethem Baran ve Şaban Özudoğru, "Selim İleri ile Söyleşi" **Bilim ve Akıl Aydınlığında Eğitim Dergisi**, 2004, s. 22-24, Aktaran: Nesrin Mengi, "Selim İleri'nin Romancılığı ve Türk Romancılığındaki Yeri", **Folklor/Edebiyat**, 18(71), 2012, s.130.

⁵⁹⁴ İleri, **Yaşarken ve Ölürlen**, s.282.

⁵⁹⁵ İleri, **Yaşarken ve Ölürlen**, s.283.

Ama çevrendeki kötü koşulları ancak sanatınla yenmeyi bilinç sorunu haline getirmelisin. Çünkü sen sadece sanatçısın; bilim adamı, politikacı, savaş için eğitilmiş militan değilsin.(...) Bu yüzden bireycilikle, gericilikle karalayacaklar seni. Bazan onların kara çalışmalarına kapılarak sahiden bencil ve bireyci olmayı yeğleyeceksin. Ama bu da bir sanrı; bizimki gibi asıl aydınlarının geri kalmış olduğu toplumlara özgü bir sanrı.⁵⁹⁶

Ömer, çağın gerektirdiği dili yeniden üreterek zamanı yakalamanın entelektüelin yeni misyonu olarak kabul eder. Bu üretim, büyük anlatıların, destansı kahramanlıkların, zafer muştularının, haksızlığa karşı isyanın dili değil; modernizmin imkânlarıyla bireyin problemlerine inilen, sanatın kanatlarında ilerleyen estetiğe tutunan bir dildir.

80 sonrası romanlarında aydın kimliğinin sanat eserini nasıl kuracaklarına dair yeni bir dil arayışı **Kumral Ada Mavi Tuna** romanında şair kimliğiyle karakterize edilen Doğan Gökay üzerinden de sürdürülür. Romandaki ifadelerle göre Doğan Gökay, önceleri sosyalist ideolojiye mensup olup hatta bu yüzden hapis yatmıştır. Fakat yaşantısının bu kısmını pek dillendirmek istemez ve daha çok şair kimliğiyle toplumun her kesimini kucaklayan bir tavır içinde görülür:

Daha ilk bakışta ellerinden cildine, duruşundan bakışına kadar kentli ve entelektüel olduğu anlaşılır. Çok sofistike birisi oluşu kadar, neşeli ve enerjik kişiliği de onun albenileri arasındadır. Hiç kibirlenmeyen ama kişiliğinin güçlü ve cömert yanlarıyla daha baştan büyük sevgi ve saygı toplayan o özel insanlardan biridir o.⁵⁹⁷

“Hayattayken yaşadığı çağın dışına düşmek bir yazar için en önemli talihsizliklerden biridir.”⁵⁹⁸ diyen Doğan Gökay’a göre bir sanatçının dincisi, dinsizi, sosyalisti, milliyetçisi, lezbiyeni, homoseksüeli, kadını, erkeği⁵⁹⁹ kısacası toplumun hemen her kesimini kucaklayan bir dil geliştirmesi gerekir. Bu noktada Türk aydınına da eleştiri getirmeyi ihmal etmeyen Gökay’ın ağzından Tanzimat’tan beri aydınlarımızın çoğunun konformist, hedonist ve oportünist davrandıklarının, sınıf atlama hırslarının entelektüel çabalarının önüne geçtiğinin altı çizilir. Böylece toplumunun içinden konuşmayan, başka kültürlerin kodlarıyla topluma yaklaşan,

⁵⁹⁶ İleri, **Yaşarken ve Ölürlen.**, s.501.

⁵⁹⁷ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.431.

⁵⁹⁸ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.253.

⁵⁹⁹ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna**, s.431.

yabancılaşmış bir dil oluşturan sanatçı aydınların bu yanlışa yıllardır düştükleri aşağıdaki cümlelerle anlatır:

Hem tembellik edeceksin hem kendine benzemeyeni ve kendi kültürünü hor göreceksin hem de topluma mal olmuş bir yazar olmayı hayal edeceksin! Olmaz öyle şey! Olmuyor da... Kendi ahbabları ve yardakçıları dışında kimsenin okumadığı kitaplar yazmak işte bu sebeple makus bir kadere dönüşüyor.⁶⁰⁰

Yazarın bu romandaki teklifi, sanatçının dilini halkla bağlantısını koparmadan, çağın ihtiyaçlarına göre kendini taze tutmasıdır. Çünkü belirli bir ideolojiye mal olmuş dil hem kendi yolundan gitmeyenleri ötekileştirmiş hem de ideoloji gündemden düşünce ötekileştirdiği halk tarafından ötekileşmeye mahkûm olmuştur.

Kaf Dağı'nın Ardında romanının ana karakteri Mevsim Öz'ün yazdığı öykülerine dönemin yazın sektörünün ortak eleştiri noktası, öykülerinin sosyal içerik yoksunluğu ve kişisel sorunları ön planda tutmasıdır.⁶⁰¹ Eleştiri getiren editörlerden biri olan Zeki Bey'den çıkan "Çağdaş sanatçının görevi, bu içinde yaşadığımız bozuk düzenin kokuşmuşluğuna dikkat çekmek, okuyucuya bunu göstermek ve çözümler getirmek"⁶⁰² sözleri sanatçı sınıfının arasındaki ayrılan çizgiye dikkat çekmektedir. Mevsim Öz, roman boyunca bireyi merkeze almanın aydın kimliğine engel olmadığını ispatlamaya çalışır. 12 Eylül'ün ardından Marksist kökenli sanatçıların alışkanlıkları Mevsim'e göre artık toplum için yarar sağlamamaktadır. İhtiyaçlar değişmiştir ve yeniden insana dönmek gerekmektedir.

Yeni bir dil üretmenin zorunluluğunu en sancılı yaşayanlar sanatı sosyalizm ekseninde bir toplum düzeni üzerine inşa etmiş sanatçılardır. 12 Eylül sonrası ağlama duvarına dönüşen romanlarda yazma ya da üretme problemi roman kahramanlarının bunalımlarına, çıkışsızlıklarına sahne olur. Çünkü dil, elinde ideolojilerinden başka bir şey kalmayan sanatçı için anlamsızlaşır. 12 Eylül acıları, işkenceler, hayal kırıklıkları gibi devrimden arda kalanlar bir müddet ideal boşluğunu doldursa da değişen topluma ayak uydurmanın huzursuzluğu içinde yeni bir dil üretmenin kaçınılmaz olduğunu ağır bir şekilde hissederler:

⁶⁰⁰ Uzuner, **Kumral Ada Mavi Tuna.**, s.432.

⁶⁰¹ Işınsu, **Kaf Dağının Ardında**, s.71.

⁶⁰² Işınsu, **Kaf Dağının Ardında**, s.71.

...başkaldırmayla boyun eğiş arasındaki çizginin hangi yanında olduğunuzu düşünürsünüz. Ve ne için?⁶⁰³ Dönüş noktasıdır bu. Hiçbir şey yapmama, hiçbir şeye dokunamama noktası.⁶⁰⁴

İçimden Kuşlar Göçüyor romanında da 1980 sonrasında yeni bir dil oluşturmanın zorluklarını roman kahramanının yazarlık serüveni üzerinden ele alınır. Dönemin romanlarında konu artışına dikkat çeken yazar, bu süreçte kahramanını üslup ve içerik olarak hangi yolu izleyeceği noktasında yol ayrımında bırakır. Nitekim kadın kahraman bir roman yazmaya başlarken adeta sancı çeker. Yazarlık edimi 12 Eylül öncesinde toplumcu çizgide ilerlemiş olan yazar, önce ne yazacağı ve nasıl yazacağı konusunda kararsız kalır: “Yazacaklarım içtenlikten uzak olmasın istiyorum, yapaylığın yanından bile geçmesin, ama saf ve duru olsun.”⁶⁰⁵

Bunun sonucunda iddiasıyla değil iddiasızlığıyla yeni bir yazar kimliği çıkacaktır karşımıza:

Kurmacayla gerçek iç içe. Gerçek hayattaki kopukluklar, mantıksızlıklar roman gerçeği içinde yeniden biçimleniyor (...) Gündelik yaşamın ve dilin ötesindeyim artık (...) Sonsuzluğa ulaşmak ya da bence önemli şeyler anlatmak değil amacım.⁶⁰⁶

Kahramanın büyük çelişki ve güvensizlik duygusu içinde iddiasız bir dille yazdığı **Ölü Erkek Kuşlar** romanı, sandığının aksine sanat camiasında büyük ilgi görür. Yunus Nadi Roman Ödülü'ne layık görülür. Romanıyla ilgili yurt içi ve yurt dışında çeşitli söyleşilere katılır. Beklentisiz ve iddiasız çıktığı roman yolculuğunun ilk durağındaki bu başarı onun güven duygusunu yerine getirir. Yeni yazacağı romanını hem konu hem de teknik açıdan daha iddialı sanatsal bir zemine oturtmak için kolları sıvar:

Zor bir romana çalışıyorum, biliyorum. Bilinçli olarak kendimle yarışıyorum (...) Konu değil önemli olan. Dili, zamanı tutturmak, kişiler ve olup bitecekler arasında inandırıcı, mantıklı ilişkiler kurmak, kahramanları derinlemesine kavramak gerekiyor. Özellikle bir kişinin söyleminden başkasınıninkine, bir bölümden ötekine geçmek, atlamak zor. Buralar birer

⁶⁰³ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.18.

⁶⁰⁴ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.18.

⁶⁰⁵ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.108.

⁶⁰⁶ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.113.

eşik, merdiven basamağı gibi hızımı kesiyor. (...) Her bir sözcük hatta o sözcükleri oluşturan her bir harf emek istiyor.⁶⁰⁷

Aral'ın romanında yeniden sanat arayışına girmesi mevcut yayın sektöründen ve okurdan yeterli ilgiyi göremez. İddialı tekniklerle ve toplumsal kaygılarla yazdığı Yeni Yalan Zamanlar romanı daha sade ve günlük basit telaşları anlattığı romanları kadar ses getirmez. Hatta ilk baskıdan sonra ikincisini yapmaz. Toplumsal taleplerin değişmesi ideolojiyi edebiyatın içinden çıkarmakla kalmamış, bireyi ve sanatı önceleyen yaklaşımların önüne ket vurmuştur. Entelektüel kimliğin küresel beklentilerin nesnesi olması onun birikimini en somut şekilde ifade alanı olan sanatı icra edişinde de görülmektedir. Bu süreçte sanatçının yeni bir söz üretmesi ya iktidar ya da popülerlik duvarına çarparak onun kimliğine, ürettiği şeylere olan inancında yitime sebep olmaktadır.

Sanatçının aydın kimliğiyle kol kola ilerlediği sürecin 12 Eylül sonrası kesintiye uğrar. Bu sarsılma edebiyat ve sanat camiasını kendi iç dinamiklerini sorgulamaya, sanatçıyı yeni bir kimliğe evrilmeye bir anlamda zorunlu tutmuştur. Çağın değişen değerlerinden doğan farklı bakış açıları karşısında sanatçı, kendini yeni bir dil üretme yolunda “tesir eden” ve “tesir edilen” olma arasında bir düalizmin içinde bulmuştur. Bu ikircikli durumdan 12 Eylül sonrasında daha çok edilgenliğin baskın çıktığı görülmektedir. Romanlarda sorunsallaştırılan sanatçı kahramanlar; entelektüel duruştan kopup kopmama arasında ikilik yaşayanlar, değişen değerler karşısında yeniden sanata ve bireye dönmeyi önceleyenler ve yaptığı işe yabancılaşmış dönüşenleri temsil etmektedir.

Benda'nın **Aydınlarm İhaneti**'nde odaklandığı noktalar farklı olsa da aydın sınıfının otoritenin dili karşısında takındıkları dil konusunda benzer tespitler yapılabilir. Benda, aydınının en büyük ihaneti kendisine yaptığını belirtir. Siyasi ihtirasların peşine düştüğünden beri aşkın olanın yerine dar bir alana hapsolmuş milliyetçilik ve vatanperverlik kavramlarına tutunmuştur. 19. yüzyıldan sonra modern aydınının durumu budur. Vatanseverlik ve yabancı düşmanlığı modern aydının kendine

⁶⁰⁷ Aral, **İçimden Kuşlar Göçüyor**, s.127.

ihanetinin simgeleridir.⁶⁰⁸ Benda, burada maddi kazançla, çıkarla ilgilenmeyen, ikbal ve mevki peşinde koşmayan, iktidara yakın olmaya çalışmayan entelektüele vurgu yapmak ister. Onun entelektüeli mevcut sistemin ahlakını değil, evrensel ahlakı topluma benimsetir. Dolayısıyla kalemini hâkim kültüre, siyasi ideolojiye satmaz. 1980 sonrasını Benda'nın gözlüğüyle bakarsak siyasi ve kültürel hâkimiyet karşısında koşullara karşı kürek çekmemiş aydın sınıfını görürüz. 1980-2000 arası söz konusu vurgularla yazılan romanlarda, aydının dil noktasında kısırlaştığı, yeterli özgüveni gösteremediği, popülerlik hastalığına yakalanarak günlük modaların peşinden gittiği gibi eleştirel yaklaşımlar, Benda'nın ihanet eden, bilgi ve üretkenlik yoksunu aydınlarıyla paralellik gösterir. Değişen dinamikleri iyi okuyamamak ve nostaljik devrim rüyalarının arasında yabancılaşmak ya da entelektüel hassasiyeti toplumsal sorunların odağına değil bireye projektör tutarak oluşturmak, dönemin aydınının “Kabalıktan arınmış sanatın bezediği toplumculuk” anlayışıyla sanatın gölgesinde yeşeren yeni bir inşa arasındaki tercihleri, dönemin dil üzerinden yaşadığı paradigma değişimlerinin yansımasıdır.

2.2.3. Yabancılaşmanın Görünümleri

Yabancılaşma balyozla kırılan bir fındıktan geriye kalandır. İnsanın parçaları, etkinlikler, ürünler ve insanlar arası zorunlu değişimler bağlamında her yere dağılmıştır ve bu parçalardan oluşacak birlik tanınmayacak durumdadır.⁶⁰⁹

Yabancılaşma kavramı, ele alınış bakımından insanlık tarihi kadar eskiyse de kavramın modernizme bağlı olarak 19.yüzyılla ivme kazandığı söylenebilir. 19. yüzyıl bilim, sanat, teknoloji, sanayi gibi pek çok alanda boyutları gittikçe artan bir gelişmeye girilen dönemdir. Bu gelişmeler; toplumu, dolayısıyla insanı hem kendisiyle hem de çevresiyle kurduğu ilişkilerle yeniden karşı karşıya getirmiştir. Modernizmle yaşanan hızlı değişim karşısında ayakta durmakta zorlanan insan, yön veren konumdan yönetilen konuma geçtiğini fark edememiştir. Dolayısıyla kurduğu dünyada, ipleri kendi ürettiği şeylerin eline geçmiş, zenginleştikçe ruhsal olarak yoksullaşmaya başlamıştır. Modernizm bu bağlamda insanı yaşadığı toplumdan, yaptığı işten,

⁶⁰⁸ Benda, *Aydınlığın İhaneti*, s.50-53.

⁶⁰⁹ Berteli Ollman, *Yabancılaşma ve Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*, Çeviren: Ayşegül Kars, 2. Baskı, İstanbul, Yordam Kitap, 2015, s.317.

savunduğu fikirlerden ve nihayetinde kendinden uzaklaştıran bir yabancıya dönüştürüp günümüze kadar uzanan kimlik problemlerine zemin hazırlamıştır.

Kavramsal olarak yabancılaşma Latince “başkası, yabancı” anlamında “alienus” kelimesinden gelmektedir. **Felsefi Terimler Sözlüğünde** yabancılaşma kavramıyla ilgili şu tanımlamalar yapılmıştır:

Bir şeyi ya da kimseyi, başka bir şeyden ya da kimseden uzaklaştıran, başka bir şeye ya da kimseye yabancı hâle getiren eylem ya da gelişme,

Psikiyatride normalden sapma durumu,

Çağdaş psikoloji ve sosyolojide, kişinin kendisine, içinde yaşadığı topluma, doğaya ve başka insanlara karşı duyduğu yabancılık hissi,

Felsefede, şeylerin, nesnelere bilinç için yabancı, uzak ve ilgisiz görünmesi, daha önceden ilgi duyulan şeylere, dostluk ilişkisi içinde bulunulan insanlara karşı kayıtsız kalma, ilgi duymama hatta bıkkınlık ya da tiksinti hissetme,

Benin kendi özünden uzaklaşmasıyla kendisine ve eylemlerine nesnel bir biçimde, sanki bir ustanın elinden çıkmış bir nesneye bakarcasına yaklaşmasıyla belirlenen ruh hâli,

Kişinin kendi benliğiyle ya da zihin hâlleriyle kendisi arasına duygusal bakımdan mesafe bırakması durumu,

Kişinin gerçek benliğiyle olan içsel temâsını yitirdiğini anlamasının sonucu olan kendinden kopma hâli.⁶¹⁰

Yukarıdaki tanımlardan yola çıkılarak yabancılaşmanın felsefeden psikolojiye, sosyolojiden edebiyata kadar farklı disiplinlerin inceleme alanı olduğu, döneminin düşünürleri tarafından değişik yaklaşım tarzlarıyla genişleyerek modern insanın psikolojik, sosyolojik ve ekonomik problemlerinin temeline oturtulduğu söylenebilir. Kavramı ilk olarak ele alan Hegel'dir. Yabancılaşma kavramına Tin'in Fenomenolojisi⁶¹¹ adlı eserinde diyalektik metotla yaklaşan Hegel, Tin'in üç ayrı aşamasından bahseder. Bunlardan ilki, Tin'in “kendinde şey” denilen arı bir varlık halinde olduğu “kendi” aşamasıdır. Bu durumda henüz Tin'in görünürlüğü, bilinirliği yoktur. O halde Tin'in bilinebilmesi için kendi dışında yabancı bir şeye (andere) ihtiyacı olacaktır. “Dolayısıyla Tin var olmak için kendi yabancısını kendi içinden

⁶¹⁰ Ahmet Cevizci, **Felsefi Terimler Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000, s. 359.

⁶¹¹ Hegel, **Tinin Fenomenolojisi**, Çeviri: Nejat Bozkurt, 1. Baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s. 51-53.

çıkarmalıdır. Burada ikinci aşama devreye girer. Bu da Tin'in dışsallaşmasının, yabancılaşmasının ilk ürünü olan "doğa"dır. Üçüncü aşama olan "insan" ise, Tin ve doğa arasındaki karşıtlığı aşabilecek, Tin'i kendine döndürecek bir köprü olarak görülür. Tin'in kendini gerçekleştirme, yabancılaşmayı aşması yine insanla olur. Hegel'e göre insan bir anlamda Tin'in kendisidir. Tıpkı Tin'in kendini açığa çıkarması ve gerçekleştirme gibi insan da kendine yabancılaşarak gerçekleştirmelidir. Dolayısıyla Hegel'e göre yabancılaşma, insanın insan olmaktan uzaklaşması değil, aksine yabancılaşma yoluyla kendisini aşmasıdır.

Marx ise yabancılaşmayı kapitalist toplumun yapısı üzerinden iktisadi boyutta kuramsallaştıran dört aşamaya ayırır.⁶¹² İnsanın yaptığı iş üzerinde hiçbir denetiminin olmaması, işini nasıl yapacağına karar verememesi, dolayısıyla ürettiği ürünün kölesi haline gelmesi, bağlı bulunduğu sınıfsal ya da sosyal ortamla aidiyet duygusu geliştirememesi gibi faktörler insanı işinden, ürettiği şeylerden, toplumdan ve son olarak kendinden koparma durumuna getirir. Bu aşamalardan sonra insan ancak bir et parçasından ibaret kalır ve yabancılaşmış birey olarak bir soyutlama içerisine girer. Kapitalist anlayışın insanın idrak gücünü azalttığını belirten Marx, kapitalist dünyanın insanın sadece dışsal gereksinimlerini karşılarken özüne inememekte ve potansiyelini tüketerek onu güçsüzlük, anlamsızlık duyguları içinde bırakmakta olduğunu belirtir.⁶¹³ Kapitalist çalışma şekli, istendiği için değil zorunluluk için yapılan bir eylemdir. Bu sebepten birey kendi emeğine yabancılaşırken benimsemediği şeyleri üreten bir makineye dönüşür. Marx, yabancılaşmanın üçüncü aşaması olarak gösterdiği insanın toplumla ilişkisini de kapitalizmin ezici gücüne bağlar. Kapitalizmde işçi-insan verdiği emeğe karşın evinde bile rahat değildir. Evi olarak bakmadığı bir konutta, kirasını ödemediği takdirde kendini kapı dışında bulma korkusuyla bir yabancı olarak yaşar.⁶¹⁴ Nihayetinde dördüncü aşama olan insanın kendi türüne yabancılaşması gelir. Marx'a göre insan olma bilinci kapitalizmle yaşamak için bir araç haline gelir. Sadece insana ait olan düşünme becerileri hayatta kalmak için kullanılır.⁶¹⁵ Kapitalist düzende sınıf, devlet, din gibi bütün ilişkiler de yine kapitalizmin birer parçasıdır. Paranın her şeyi

⁶¹² Ollman, a.e., s.217.

⁶¹³ Ollman, a.e., s.223.

⁶¹⁴ Ollman, a.e., s.238.

⁶¹⁵ Ollman, a.e., s.244.

satın aldığı kapitalizmde bu sayılanlar da para karşılığında kullanılabilir, alınıp satılabilir.

Erich Fromm ise Marx'ın yabancılaşma kuramına psikanalitik bir temel üzerinden yaklaşır. Ona göre yabancılaşma, Freud'un ortaya attığı aktarma (transference) ediminin bir yansımasıdır. Fromm, yabancılaşmayı kişinin kendi yarattığı bir nesneye (kişi, şey ya da ölüme) aşırı bir sevgi ve tutku ile bağlanması, ona tapması ve o nesneyi putlaştırması olarak açıklar. Dolayısıyla kişi kendi duygu ve düşüncelerini yarattığı nesneye aktardığı için artık kendi kimliği kalmamıştır ve kendine yabancılaşmıştır.⁶¹⁶ Fromm'a göre çağdaş insan putlarını değiştirmiş, kendi elleriyle yaptığı nesnelere tapmaya başlamıştır. Marx yabancılaşmayı işçi sınıfının üzerinden değerlendirirken Fromm kavramın sadece işçi sınıfının değil, herkesin sorunu olduğunu söyler.⁶¹⁷ Fromm da yabancılaşmanın sebebini modernizme bağlamaktadır. Modern insan tıpkı Freud'un çocukluğunun oral dönemine takılıp kalan yetişkini gibi nevrotik bir kişiliğe sahiptir. Toplumun bütün bireylerine yayılmış olan bu hastalık insanın yalnız bırakılma korkusundan ötürü kendi toplumunun kültürüne uymak zorunda bırakır insanı. Bir başka deyişle yabancılaşmış insan, topluma uyan insandır.⁶¹⁸

Görüldüğü gibi Fromm, yabancılaşma kavramını Marx'ın merkezine koyduğu iktisadi boyutun dışına çıkararak kavrama daha geniş bir perspektiften bakmıştır. Marx, yabancılaşmanın aşılmasında reçeteyi komünizmle hazırlarken Fromm buna karşı çıkmış fakat ortaya somut çözümler getirmemiştir. Ayrıca Marx, yabancılaşmanın işçi sınıfında olduğunu belirtirken, Fromm modern dünyanın bir sorunu olarak bütün insanlığı kapsadığını ifade etmiştir.

Yabancılaşma kavramına bir diğer yaklaşım Durkheim'im ortaya koyduğu anomie kavramıdır. İnsanın kendi toplumsal ilişkilerini denetleme ve yönetme gücünden yoksun olması, toplumsal koşullar karşısındaki güçsüzlüğü olarak tanımladığı bu durum toplumun geleneksel kurallarının yitirilmesi sonucu ortaya çıkar. Marx ve Durkheim bakış açıları farklı olsa da yabancılaşmayla ilişkili olan

⁶¹⁶ Güven Savaş Kızıltan, **Kişinin Silinen Yüzü Çağımızda Yabancılaşma Sorunu**, 1. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 1986, s.55.

⁶¹⁷ Kızıltan, **a.e.**, s.55.

⁶¹⁸ Kızıltan, **a.e.**, s.58.

anomi ve şeyleşme kavramları arasındaki ilişkileri incelemişlerdir. Buna göre etkinlik olanakları ve zihinsel yaratma karşısındaki yabancılaşma güçsüzlük ve anlamsızlık izlenimini şeyleşmeyi doğururken, toplum karşısındaki yabancılaşma ölçüt yokluğu, toplumsal yalnızlık ve aşırı uyumu yani anomiyi doğurmaktadır.⁶¹⁹ Çünkü toplumsal değişimler karşısında kendisiyle toplum arasında bir köprü kuramayan insanda içe çekilme, güçsüzleşme, anomi diye de adlandırılan toplumsal yalnızlaşma ve yabancılaşma duygusu oluşur.

Yabancılaşmanın zamanın ve toplumsal değişimin ayrılmaz bir parçası olduğu unutulmamalıdır. İnsanların dayandıkları ölçüt ve destekler sürekli ve hızlı bir değişim içinde olunca hangi ölçüt ve desteğin geçerli olacağını kavrayamama⁶²⁰ ya da mevcut ölçütlerle yaşamının karşılığını bulamama sonunda oluşan dışarıda kalmışlık hissi bireyin yabancılaşma koşullarını hazırlayan önemli faktörlerdir. Yabancılaşmanın zaman boyutunun birincil aşaması kültürel gecikme yahut boşluktur. İnsanın ya da genelde toplumun teknolojik ve bilimsel gelişmeler karşısında kendisini güncellemesi, bir uyumu yakalaması ve bütünleşmesi her zaman aynı doğrultuda ilerlemez. Ogburn'ün "kültür boşluğu" kavramı ile belirttiği bu durumda bir kültürün birbiriyle ilişkili iki parçasından biri öbüründen daha fazla değiştiğinde ortaya çıkan uyumsuzluk durumudur.⁶²¹ Bu durum yabancılaşma ve anomiyi hızlandıran önemli bir etkidir. Bir anlamda hızlı bir toplumsal değişme süreci içerisinde toplum tarafından belirlenmiş nihai hedeflerin hızla başkaları tarafından ikame edilmesi, buna karşılık bireyleri yeni hedeflere götürecek norm ve araçların henüz belirlenmemiş olması⁶²² insanı toplumdan uzaklaştırmaya itmektedir.

Görüldüğü gibi yabancılaşma kavramı tanımı, boyutları ve görünümleri açısından felsefi ve dinsel kökenli bir durum olduğunu savunanların yanı sıra sosyoloji ve psikolojinin kategorileri arasında değerlendirenlerin de çalışmalarına konu olmaktadır. Felsefe alanına ilk kez Hegel'le giren kavram on dokuzuncu yüzyılda Marx'ın kapitalist düzene karşı düşünce dünyasını temelini oluşturmaktadır. Marksist

⁶¹⁹ Barlas Tolan, **Çağdaş Toplumun Bunalımı Anomi ve Yabancılaşma**, Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, No:132, Ankara, 1980, s.196-197.

⁶²⁰ Tolan, **a.e.**, s.213.

⁶²¹ Tolan, **a.e.**, s.214.

⁶²² Tolan, **a.e.**, s.241.

kuramın temellendirdiği yabancılaşma yalnızca ekonomik, toplumsal veya siyasal ilişkilerdeki bozulmanın ürünü değildir. Aksine bütün bu ilişkilerdeki aksama ve bozulmaların sonucunda insanın kendi özüne yabancılaşmasıdır. Marx'ın tanımlamasından yola çıkılarak en genel çerçevede yabancılaşma, yaratıcının, yarattığı nesne tarafından köleleştirilmesi aşamasında ortaya çıkan bir sosyo-psikolojik durumdur. Bununla beraber güçsüzlük, süreci bütünlüğü içerisinde algılayamama, yalnızlaşma ve kendi özüne karşı yabancılaşma şeklinde yabancılaşmanın farklı boyutları söz konusudur.⁶²³

Yabancılaşma, temelinde psikolojik bir durumdur. Bireyi içinde yaşadığı toplumdaki uzaklaştırır, nihayetinde koparak yalnızlaştırır. Fakat bireyin bu uzaklaşma durumu toplumsal bir problemi de beraberinde getirir. Özellikle aydın sınıfının bireysel bir içe dönüşle yaşadığı yabancılaşma duygusuyla kavram sosyo-psikolojik boyutlara taşınmıştır. Seeman, yabancılaşmanın görünümünü şu şekilde tespit etmiştir:⁶²⁴

1) Güçsüzlük: İçinde yaşanan toplumu etkilemede yetersizlik, ulaşılmak istenen hedeflere ulaşamama duygusu taşımak, yönetimi etkileme gücünün bulunmaması.

2) Anlamsızlık: Çalışma sürecinin parçalanmışlığı sonucunda yapılan etkinliğe yeterli inancı yitirmek, yapılan işin nihai amacını bilememek.

3) Kuralsızlık: Belirli inançlara ulaşmak için toplumsal kurallar dışında davranmanın gerekliliğine dair duyulan inanç

4) Toplumsal yalnızlık: Bireyin üyesi bulunduğu sosyal çevrenin inançlarına, tutum ve davranışlarına yeterli olmayan bir biçimde katılma ve sorgulama

5) Kendi özüne karşı yabancılaşma: Kendi kendine yabancılaşma. Bireyin ilgi ve becerilerini geliştirip ilerletmesinin olanaksızlığı, kendisini gerçekten tatmin eden işlerin olanaksızlığı.

⁶²³ Tolan, a.e., s.183.

⁶²⁴ Tolan, a.e., s.186.

Günümüzde yabancılaşma sorununun hem ekonomik hem de sosyo-psikolojik boyutlarıyla yaşanmakta olduğu görülmektedir. Marx'ın işçi sınıfına indirgediği, Fromm'un genel bir nevrotik durum olarak tanımladığı yabancılaşma bunların ötesinde insanı yaşadığı toplumdan, değerlerinden en son da kendinden vazgeçirecek boyuta gelmiştir. Bakıldığında sanayileşmeyle birlikte artan iş gücü ve bunun doğurduğu sorunlar olduğu gerçektir. Bu bağlamda insan haklarına yönelik birçok atılımın da yapıldığı bilinmektedir. İşçi hakları, işçilere yönelik düzenlemelerden tutun kadınların toplumsal hayata katılmaları hatta hayvan haklarına kadar toplumun pek çok alanında düzenlemelerin yapıldığı, özelde bireyin, genelde toplumların refah seviyelerinin bu anlamda arttığı ortadadır. Fakat artan refah yabancılaşma duygusunu da arttırmıştır. Bir yandan iktisadi boyutta insan zenginleştikçe kendisinden uzaklaşma ve güçsüzlük duygusunu ortaya çıkarırken⁶²⁵ diğer yandan yasalar veya toplumsal normlar yoluyla kurallara boyun eğmek zorunda bırakılma durumu bazen aşırı uyum, bazen de belirlenmiş kuraları tanımazdan gelme, çığneme ya da çelişen normlar karşısındaki şaşkınlık şeklinde yansımıştır. Bu bağlamda insanın toplumsal grup veya diğer insanlarla ilişkilerinin gönüllü bir seçim üzerine olmaması dışarıda kalma ve yalnızlık duygusu şeklinde tezahür etmektedir. Sonuç olarak insan üretim araçlarından, ideolojik üst yapılardan, belirli toplumsal ilişkileri düzenleyen normlardan koparak onlar tarafından köleleştirilme süreci yaşar. Bireyin, kendisine verili toplumsal rollerinden biriyle özdeşleşememesi, yerine getirilmesi gereken roller tarafından köleleştirilmiş olma izlenimi ise iç çatışmalara ve kimlik krizlerine yola açar.⁶²⁶

Modernizm ve postmodernizmin iç içe geçerek devam ettiği yirminci yüzyılda ise birey var oluşunu sorgularken varlığın çok parçalılığı içinde bir bilinç yitimi, aidiyet eksikliği, hiçlik, anlamsızlık gibi duygulara kapılmıştır. Bunlar bir bakıma yabancılaşma sürecinin aşamalarıdır. Modern insan kendine sunulan sürekli yenilenmeye odaklı bu hızlı hayat karşısında geleneğine, inançlarına, ideolojisine tutunma sorunu yaşar. Küreselleşmenin dünyayı bir köy haline getirdiği bu yeni düzende kendini bir yere ait hissedemez, köklerini bulamaz, inançlarının peşinden

⁶²⁵ Doğu Ergil, Yabancılaşma Kuramına İlk Katkılar. (Çevrimiçi: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/442/4949.pdf>), Erişim Tarihi: 24 Haziran 2019.

⁶²⁶ Tolan, **a.e.**, s.183-185.

gidemez ve tüm kazanımlarına yabancılaşır. İdeallerine, yaşadığı yere, toplumuna ve sonunda kendine olan aidiyet duygusunu kaybederek yalnızlaşır, güçsüzleşir, mücerret hale gelir. Çünkü modern hayat kişinin kendi hedefleri değil ondan beklenen davranışlar doğrultusunda yaşamasını ister. Dolayısıyla yaşamı boyunca insan toplumla, iktidarla, sistemle, doğayla bir çatışma içerisine girer. Kendi olmayan şeyi yaşayan, benimsemediği şeyi üreten, inanmadığı fikri savunan, sürekli öteki olanın beklentilerini karşılamaya çalışan insan nihayetinde içinde bulunduğu her şeyden kopma durumuna gelir. Hayatının öznesi değil nesnesi olunca da ruhsal bakımdan sakatlanmış ve özü çarpıtılmış yani yabancılaşmış insan türü ortaya çıkar.⁶²⁷

Yabancılaşmanın insanlık tarihi ve özellikle modern insanın yaşamı boyunca süregelen bir kimlik problemi olduğu üzerine hemen bütün disiplinler ortak görüşe sahiptir. Fakat kavramın düşünce ve sanat hayatında aksini bulan en yaygın sınıf aydınlardır. Edward Said'in ifadeleriyle her zaman yalnızlık ile saf tutma arasında bir yerde duran, benim krallığım bu dünyanın krallığı değil⁶²⁸ diyen entelektüel bir yabancılaşma içinde bulur kendini sık sık. Çünkü entelektüel, halkının kolektif acılarını, sıkıntılarını duyup hem onları temsil etme hem de doğru soruları sorarak aşkın bir düşünce ile eyleme geçme, bu süreçte iktidarla karşı karşıya gelmeyi göze alma bilincine sahip olmalıdır. Burada entelektüelin karşısına üç temel problem çıkar. Bunlar; temsil ettiği halkla kendi arasındaki, savunduğu değerlerle kendi arasındaki bağ ve inanç; var olanın sürekliliğini sağlamakla onu değiştirmek arasındaki yaptığı tercihlerdir.

Bütün bu tespitlerden yola çıkarak aydın yabancılaşması, içinde yaşadığı toplumun değerlerini görmezden gelme yahut onları reddetme, kendi ideolojisiyle oluşmasını istediği toplumun dinamiklerinin örtüşmemesi sonucunda hem toplumundan hem de ideolojisinden kopma durumu olarak tarif edilebilir.

Türk toplumunda aydın yabancılaşmasının görünümüne, kavramın konuşulmaya başlandığı Tanzimat Dönemi'nde rastlanır. Toplum mühendisliği görevi üstlenen Osmanlı münevverleri, Osmanlı'yı Batılı normlar çerçevesinde inşa etmek

⁶²⁷ Hüseyin Akyıldız, "Bireysel ve Toplumsal Boyutlarıyla Yabancılaşma", **Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, 3(3), 1998, s.164.

⁶²⁸ Said, **a.e.**, s.22-37.

için kolları sıvamışlardır. Bunu takip eden II. Meşrutiyet'in mimarları olan Jön Türkler, Millî Mücadele'nin öncüleri, Cumhuriyet'in kurucu kadrosu içinde yer alan aydın grubu, Cumhuriyet sonrasında Kemalist ideolojinin sözcüleri olan aydınlar, 1960 sonrası yükselen sosyalist ideolojinin devrimci aydınları, kadimle bağları yeniden diriltme tasavvuruna sarılmış İslamcı aydınlar gibi her dönemde toplum adına söz söyleyen aydın sınıfı var olagelmıştır. Aydınların, bu sorumluluklarını yerine getirirken amacı ve idealleriyle toplumun dinamikleri arasındaki uzlaşımın ne düzeyde olduğu her zaman bir problem olmuştur. Kökenini yine Tanzimat'a dayandırırsak o günden bugüne Türk aydınının nihai hedefi Batılılaşmaktır. Bu hedefe doğru yürürken aydın, arkasında bıraktığı kültürel değerlerle halkından giderek uzaklaşmaya başlamıştır. Bu anlamda Yakup Kadri'nin Yaban romanı; doğup büyüdüğü topraklara aidiyet hissini kaybetmiş, orada yaşayan halkın yaşayışı, beklentileri ve duygularını anlamaktan uzak kalmış ve giderek kendiyi halk arasına duvar örmüş bir aydının yaşadıklarını "aydın-halk yabancılaşması" tezi etrafında bir kimlik problemi olarak ele almıştır. 1950 sonrası romanlarında yabancılaşma sorunu varoluşçuluk ekseninde yön değiştirerek ele alınmaya devam etmiştir. İki dünya savaşının bıraktığı izler, düşünsel ve duygusal anlamda toplumuyla ve kendisiyle bir bağ kuramayan nihilist bir aydın kitlesini doğurur. Bunun yanında endüstrileşme ve modernleşmeyle yaşam biçiminin değişmesi, insanın ürettiği nesnelere tarafından yönetilir hale gelmesi gibi durumlar aydın kimliğini yaşamıyla ilgili ontolojik sorgulamalara ve bunalımlara götürür. Türk aydını da örnek aldığı çağdaşları gibi içine düştükleri çıkmazdan toplumdan kaçarak ya da uyumsuzlaşarak çıkış yolu bulmaya çalışmıştır. Bunu da bir çeşit başkaldırı olarak yorumlamışlardır. Oğuz Atay'ın Tutunamayanlar'ı, Yusuf Atılgan'ın Aylak Adam'ı gibi örnekler yersiz, yurtsuz aydın kimlikleri ilk akla gelen örneklerdir.

1980 sonrası bütünün yerini parçanın, klasiğin yerini popüler kültürün aldığı, hızla üret-hızla tüket anlayışının tüm pratik yaşam biçimlerinden sanat ve fikir hayatına kadar her alana nüfuz ettiği bir dönemdir. Bu dönemde iktidarın ve toplumun aydını koyduğu yer, daha da önemlisi aydının toplumda kendini nereye koyduğu, kendi kimliğinden ödün vermeyerek yaşadığı zamanın içinde kalabilme mücadelesi ya da dışına çık(arıl)ması düşünce hayatının önemli sorunlarından biri olmuştur.

Bir içe dönüş eylemi olarak da değerlendirebileceğimiz 80 sonrası romanlarında, 12 Eylül'ün yarattığı depolitilik ve küskün ruh haliyle düşüncelerini rahatça ifade edemeyen bir yazarın değişen dünyanın neresinde olduğunu sorguladığı görülür. Aslında bu yönelim, 1940'lı yıllarda başlayan varoluşçu düşüncenin yansıması olan yalnızlık, bunalım, yabancılaşma temalarının bir devamı niteliğinde gibi görünse de 80 sonrasında 12 Eylül ve postmodernizmin etkileriyle beslenerek daha çok ideolojik boyuta bürünmüştür. 12 Eylül darbesi, hayatın her alanını yeniden şekillendirmiş, küreselleşme ve postmodernizmle de el ele vererek topluma yeni bir dil, yeni bir söylem getirmiştir. 1960'lardan beri yoğun olarak kültür ve sanat hayatına yön veren aydın sınıfının sol tabanlı olmasından dolayı yaşanan değişimlerden de en çok onlar etkilenmiştir. Romanlarda tespit edilen yabancılaşmanın boyutlarının sıklıkla 12 Eylül sonrasındaki sosyalist aydınların üzerinde odaklandığı görülür. Bu zorunlu sebepten çalışmamızda vurgu sosyalist aydınlara yapılmaktadır.⁶²⁹

12 Eylül'ün ardından Sovyetlerin dağılması, dünyada sosyalizmin çöküşü gibi olaylar dönemin siyasi atmosferini konu edinen romanlarında toplumsal düzenin baskısı altında ezilmiş, hırpalanmış ve pasifleşmiş, dolayısıyla geçmişinden, ideallerinden, toplumundan kopma ve halihazırda kendine yer bulamama problemiyle karşı karşıya kalan aydının güçsüzlük, anlamsızlık, toplumsal yalnızlık gibi kimlik problemleri ele alınmıştır. Yabancılaşma problemi bu çerçeve içinde incelenecektir.

2.2.3.1. Güçsüzlük-Anlamsızlık

Seeman, yabancılaşmanın bir yansıması olan güçsüzlüğü, içinde yaşanan toplumu etkilemede yetersizlik, ulaşılmak istenen hedeflere ulaşamama duygusu taşımak ve iktidarın karşısındaki edilgenlik olarak tanımlar. Bir ileri aşama olan anlamsızlık ise çalışma sürecinin parçalanmışlığı sonucunda yapılan etkinliğe olan inancını yitirmektir.

Güçsüzlük ve anlamsızlık duyguları aydın kimliği için de yabancılaşmanın görünüm şekillerindedir. Burada aydının mevcut iktidar ya da değişen toplumsal

⁶²⁹ 1980 sonrasında teklifleri çözüm önerileriyle farklı görünüm arz eden "İslamcı aydınlar"ın romanlarda ele alınan problemleri daha farklı boyutlardadır. Bu sebepten İslamcı aydınları etraflı olarak **3. İnanç İdeoloji ve Kimlik** bölümünde irdeledik.

koşullar karşısında ideolojisiyle ayakta durabilme direncinin azalması entelektüel bilincin temellerini zedelemiştir.

Dönemin romanlarında 1980 sonrasının zihinsel belirleyicisi olan 12 Mart ve 12 Eylül darbeleriyle siyasal ve toplumsal arenadaki değişimler Türk aydınının topluma, ideolojisine ve kendisine olan yabancılaşmasının başlıca sebebi gösterilir. Aydın, bu sefer iktidarın karşısında ya da yanında konumlanan alışıldık refleksleri göstermemiş, aksine içe çekilerek kimliksel özelliklerini yitirme noktasına gelmiştir. Tespit edilen romanlarda bu anlamda kendi paradigmasından uzaklaşarak entelektüel işlevini geri plana atan, güçsüzlük ve anlamsızlık içinde bir savrulmanın eşiğine gelen Türk aydınının çerçevesi çizilmiştir.⁶³⁰ Toplumsal koşullar, inançlar, gelenekler ve ideolojiler paradigma değişimlerine sebep olan önemli etkenlerdir. Dolayısıyla paradigma değişimine bir algı değişimi, bir dünyadan tam tersi, farklı bir dünyaya geçiş süreci olarak bakılabilir. T. Khun'a göre belirli bir paradigmaya bağlı çalışan bilim adamları, kendi yöntemleri ve kuralları dışında kalan paradigmalara tamamen kapalıdır.⁶³¹ Fakat toplumun işleyen sisteminde köklü değişiklikler meydana geldiğinde egemen olan paradigmanın kendi üzerinde oluşturduğu bunalımı aşamaz, mevcut değerlerinin yerini yenisinin almasına engel olamaz. Eski paradigmanın yeni durumları açıklamakta çözümsüz kalması, ihtiyaçlara cevap verememesi onu yeni arayışlara yönlendirse de bu çaba genellikle yeni paradigmaya uymayı zorunlu kılan bir dönüşümle sonuçlanır. Yaşanan bu kopuşla birlikte geri çekilme, güçsüzlük ve mutsuzluk hali yaşanır.

Türk siyasal ve kültürel yaşamında önemli bir yapı taşı olan aydın, sıklıkla paradigma kırılmalarının merkezinde kalmış, bazen üretici bazen de taşıyıcı rol üstlenmiştir. Nitekim Tanzimat'tan itibaren aydının kendi paradigmasını bir devlet adamı kimliğinin içinde kurguladığı da dikkati çeker. Cumhuriyet döneminin Kemalist ideolojiyi sırtlanan aydınları da söz üretmek yerine hâkim sözün ardında durarak devlet kademelerinde yer almayı tercih etmişlerdir. Bu durum aydının varoluşunu

⁶³⁰ Paradigma kavramı bir bilimsel faaliyetin ya da bilimsel faaliyeti gerçekleştiren topluluğun bütün eylemlerini belirleyen geniş bir zemin olarak düşünülebilir. Bkz: Cumhur Arslan, "Türk Edebiyatında Aydın Sorunsalı: Oya Baydar'da Süreklilik, Kopuş ve Yeniden Kurgulama", **Folklor/Edebiyat**, 17(68), 2011, s.34. (Arslan da Oya Baydar'ın roman kahramanlarındaki psikolojik durumun paradigmatik ve epistemolojik kopuş üzerinden ele almıştır.)

⁶³¹ Aktaran: Arslan, **a.e.**, s.33.

güvence altına alırken onun entelektüel kimliğinin gerektirdiği bağımsız düşünme, olaylara ve durumlara şüpheci yaklaşma özelliklerini tehlikeye atmıştır. Kendi paradigmasını sağlam zemine oturtmayan aydın yaşadığı kimliksel kopuşların çoğu zaman farkına varmamıştır. İlerleyen süreçte karşımıza çıkan sol-sosyalist aydınların durumu da benzerdir. Cemil Meriç'e göre eline tutuşturulan reçeteyi kekeleyen sol aydının⁶³² iktidarı karşısına alırken diğer yandan 60 darbesinin rüzgârıyla zaman zaman Kemalist düşüncüyü koluna takarak varlığını devam ettirmeye çalıştığı görülür. Bu ikircikli durum onu Türkiye'de yaşanan darbeler ve sosyalizmin dünyadaki çöküşüyle birlikte paradigmasından uzaklaştıracaktır. İktidarın ürettiği yeni değerler, küresel ve kapitalist kültürün dayattıkları karşısında kendi bütünlüğünü koruyamayacak, giderek yalnızlaşarak bir yaptığı işin anlamından kopacaktır.

80 sonrası yazılan romanlarda Cumhuriyet'in ilk yıllarının, 27 Mayıs'ın, köy romanlarının mücadelecisi, gerekirse devletle karşı karşıya gelen, hak arayan, ezilenin yanında duran, ütopyasına inancını yitirmeyen aydınlarının yerini temsil ettiği ideolojinin yıkılmasıyla dünyası anlamsızlaşan bir kitle alır. Bu gerçek karşısında 12 Eylül sonrası romanlarında aydın; ideallerine, toplumuna, ülkesine ve kendi kimliğine olan inancını yitirerek ürkek ve yalın tavırlar sergiler. Simmel'in dediği gibi aydın artık, bugün gelip yarın gidemeyen, geri dönme imkânsızlığı içinde sıkışan bir yabancı haline gelir.⁶³³

12 Eylül'ün devrimci aydınlar yaptığı tahribatı işleyen romanlardan biri olan **Hiçbir Yere Dönüş**'te sürgün aydınlar üzerinden paradigmanın çöküşüyle yıkılan ümitler, evsizlik, yabancılaştırma, kadın ve erkek bağlamında bireysel kimliklerin örselenişi ve bütün bunların devrimci kimlikte yarattığı büyük boşluk ve anlamsızlık romantik bir dille ele alınır. Roman baştan kendine, doğup büyüdüğü yerlere, sürgün olarak gittiği ve büyük umutlar bağladığı topraklara yıkılan duvar ve ümitlerle beraber yabancılaştırılan aydının çıkmazını anlatmaktadır. Vaka zamanı 1990'ların Türkiye'sinde geçen romanda Soğuk Savaş'ın sona ermesi, komünizmin çökmesiyle ülkelerine geri dönen sürgün aydınların yüzleşme, kaçış, hayal kırıklığı gibi pek çok duyguyla baş etmeye çalıştıkları görülür. Romanda adı verilmeyen kadın kahramanın gençlik

⁶³² Meriç, **Bu Ülke**, s.54.

⁶³³ Gürbilek, **a.e.**, s.33.

yıllarından itibaren girdiği devrim mücadelesi, bu mücadeleyi tamamlamak için yaptığı evlilik, ardından bir çocuk sahibi olması, çocuğunu büyütürken çevresinden gördüğü baskılar, 12 Eylül döneminde siyasal sığınmacı olarak ülkesinden uzakta yaşadıkları ve ülkesine döndükten sonraki psikolojisi geriye dönüşler ve iç monologlarla anlatılır. Hatta kahramanlarının adının bile olmadığı romanda çok az yerde kadın kahramanın oğlu Eylül'ün adına rastlanır. Bu bile tüm dünyaya ve kendine yabancılaşmış, varlığının anlamsızlığına inanmış bir psikolojinin dışavurumudur. Bu hayat hikâyesinde, devrim ideali merkezdedir. Özel alanla ilgili her şey devrimin yanında gölgededir. Kahramanın kıyılarda dolaşan kadınlık, annelik gibi bastırılmış bireysel duyguları ve pişmanlıkları sosyalizmin çökmesiyle su yüzüne çıkar. Kahraman bundan sonra uğruna her şeyini feda ettiği devrimin yokluğunun açtığı boşluğu kapatamaz. Nereye gitse kendini sürgün hisseden bir yabancıya dönüşür. Pek çok yerde kimliksiz, yersiz, yurtsuz olarak tanımlanan devrimci aydın, teselliyi çocukluğundaki masum günlerine kaçarak “henüz çökmemiş, yıkılmamış, kan içinde kalmamış bir dünyaya, benim olan, yabancılaşmamış bir kente geri dönüş özlemi.”⁶³⁴ diye ifade ettiği gençlik yıllarına sığınma psikolojisine girer. Çünkü gençlik henüz kirlenmemiş, devrim şarkılarının sözleri ziyafet masalarına meze olmamıştır. Fakat sonunda Berlin Duvarı'nın yıkılıp bütün değerlerinin ayaklar altında çiğnendiğini görünce hem kendi ülkelerine hem de öz benliklerine yabancılaşan bu kahramanlar “Kurmalı bir bebek, bir robot, bir kukla gibiyim; kimliğim, kişiliğim yok, özel hayatım yok.”⁶³⁵ şeklinde derin bir hiçliğin, anlamsızlığın kuyusuna düşerler:

Ölümsüzlüğünüzün kaynağı tükenen aşklarımız, ölen arkadaşlarımız, yıkılan inançlarımız, pörsüyen bedenlerimiz, uğruna savaştığımız, yenildiğimiz hayallerimizdi. Zombi gücünüzün kaynağı bizdik ve bizden sonra buralardan geçecek çocuklardı... Uğruna işkence odalarına, hücrelere, zindanlara düştüğümüz, darağaçlarında sallandığımız inançlarımız; tükenen gençliğimiz, içimizdeki bu hiçlik duygusu, bu boşluk, bu için için kaynayan, tükenen şehir, bu intihar eden dünyaydı.⁶³⁶

Yukarıdaki ifadeler roman anlatıcısının şahsında devrimci aydınların 12 Eylül sürecinde yaşadıkları sürgün yılları, sosyalizmin yıkılışına şahit olmalarının, kimliksel

⁶³⁴ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.23.

⁶³⁵ Baydar, **a.e.**, s.89.

⁶³⁶ Baydar, **a.e.**, s.102.

hırpalanışlarının özetidir. Sosyalist aydın bu noktadan itibaren bir sürgünlük hali yaşar. Evinden zorunlu ayrılış, ardından bir ev bulma ihtiyacıyla başka ülkelere sığınmaya çalışma çabası büyük hedefe ulaşma hayaliyle devam eder. Fakat sığındıkları yeni evlerinin de yıkıldığını görmelerinin ardından gidecek hiçbir yeri kalmayan aydın aidiyetsizlik, yersizlik duygusu içinde güçsüzleşir. Adsız kahraman bu anlamda komünizmin çökmesinden sonra Türkiye'ye dönen insanların iç dünyalarında yaşadıkları bir mağlubiyet hikâyesinin de kahramanıdır. Hemen bütün cümleler kaybetmenin, kaybolmanın ve yabancılaşmanın tonuyla kurulur:

Bu dünyayı değiştirip bir yeryüzü cenneti kurmayı hayal etmiştik. Felsefemiz, inancımız, dünyayı açıklamakla yetinmeyip onu değiştirmek gerektiğini söyledik bize. İnsanın kendi hayatına anlam kazandırmasının en görkemli, en yüce yolu bu. Artık dünyayı değiştiremeyeceğimizi biliyorum. Belki bir gün yepyeni insanlar gelip tarihi silkeleyecekler, belki onlar, kuruluşun ve kurtuluşun yeni güçleri, bizim özlediğimiz dünyayı yaratacaklar. Ama bizler mağlup orduların yenik askerleriyiz, bizler çok yorgunuz.⁶³⁷

1980 dönemi sosyalist aydınının iki ideolojik şok yaşadığı yıllardır. Bunlardan ilki bilinçli bir projenin ilk meyvelerini vermesidir. Siyasetten arındırılarak depolitize edilmiş, basit, günübürlük düşüncelerin aldığı yeni bir dünya düzeni kurulma eylemi olan bu durum, aydın kimliğinin aksiyonel yapısında tahribata yol açmıştır. Sovyetler Birliği'nin çökmesi bu anlamda Türkiye'deki sosyalist aydını ikinci bir şok dalgası olarak bunalımın içine sürüklemiş, ideolojisinin gerçekleşeceğine olan inancını yitiren aydın yenik, güçsüz ve bir kimlik bunalımına girmiştir. 12 Eylül sonrasında ülkelerine dönüş yapan sosyalist tabanlı aydınların çoğunda aynı yabancılaşma hissi görülmüştür. Romanda baştan sona aynı psikolojinin hâkim olması, roman kahramanlarını ideolojileriyle bütünleştirdikleri hayatlarına tümünden yabancılaştıkları bir atmosfere sokar. Kadın kahraman kadar olmasa da onun bir zamanlar eşi olan erkek kahraman da sosyalizmin çöküşüyle birlikte güçsüzleşen geçen aydın kimliğinin sembolüdür. Kahraman, hapishanelerde işkence görmüş, arkadaşlarını ele vermemek için direnmiş, sonunda ülke dışına sürgüne gidenler arasına katılmıştır. Erkek kahramanın ağzından verilen mısralar da aynı duygunun yansımalarıdır:

⁶³⁷ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.220.

Ölü aylar mezarlığı bu hayat / Mağlup orduların yorgun askerlerine adanmıştır / İsyân
sona erdi, umut kalesi düştü / Dönülen evler, köyler çoktan yanmıştır.⁶³⁸

1980'deki müdahalenin amacı yalnızca solun elini ayağını bağlamak değil, aynı zamanda topluma yeni değerler içeren küresel bir dünya görüşü aşılacak olmuştur. Aydın bu ortamda toplum düzenini tıkayan engelleri arayıp bulmak, onları aşmaya çalışmak, en azından bunu dert edinmek yerine kimliksel bir kayboluşunun içine girerek kendini ötekileştirmek yerine, entelektüel bakış açısını kaybetmeye başlar. Paradigma bütünlüğünün parçalandığı yerde aydın hiçbir şeye aidiyet duymayan, dolayısıyla her şeye yabancı olmayı zorunlu bir sonuç olarak yaşar:

-“Ben artık kurtuluşa inanmıyorum, kurtarıcılara da” diyor genç kadın.

-Her şey boşuna mıydı peki?

-Yalnızca o anı yaşarken bir anlamı var. Üzerinde düşünmeye başlayınca, her şey gibi, bizimki de anlamsızdı.⁶³⁹

Sosyalist ideolojinin yenilgisiyle tutunduğu değerlerle yalnızlaşmış aydınların dramını anlatan bir roman da **Sıcak Külleri Kaldı**'dır. Kendisi de 12 Eylül öncesinde yurt dışına giden ve 12 yıl sürgünde kalan bir yazar olarak öz yaşam öyküsünden izleri taşıdığı romanlarından **Sıcak Külleri Kaldı**'da Hiçbir Yere Dönüş'teki gibi 12 Eylül'ün meydana getirdiği ideolojik yıkımın aydın kimliği üzerindeki tahribatı ele alınır. Roman, Ülkü Eliuz adlı kadın kahramanın iki erkek arasındaki gelgitleri arasında kendi hikâyesini oluşturması merkezine kurulmuştur. Fakat Ülkü'nün hayatıyla birlikte sorunsallaştırılan ideolojik bir çöküş hikâyesidir. Ömer Ulaş, Ülkü'nün hayran olduğu, onun şahsında sosyalizm rüyasını yüklediği bir kişiliktir. Ömer, inançlarının, davasının peşinden giden, doğru ya da yanlış kendi değerlerinin arkasında duran bir devrimcidir. 12 Eylül'den sonra da sosyalizm idealinden vazgeçmeyen Ömer Ulaş, sosyalizmin çökmesiyle yollarını ayırdığı eşi Ülkü ile bir gün Leibzig kentinde karşılaşır. Ömer, bu karşılaşma esnasında sosyalizmin çöküşünü kendi şahsında aydınlara yükleyerek “Sadece sen değil, ben de başkaları da hepimiz pek çok şeyi beceremedik.”⁶⁴⁰ şeklinde bir yenilginin itirafını yapar. Burada bir

⁶³⁸ Baydar, a.e., s.126.

⁶³⁹ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.162.

⁶⁴⁰ Oya Baydar, **Sıcak Külleri Kaldı**, 1. Baskı, İstanbul, Can Sanat Yayınları, 2011, s.251.

anlamda⁶⁴¹ sosyalizmin yenilgisi ile Ulaş'ın bireysel yenilgisi bağdaştırılmaktadır. Romanda Ulaş; titreyen elleri, sigaradan ve bakımsızlıktan sararan dişleriyle geldiği Leibzig şehrinde “bu şehir gibi kederli, çökmüş ve teslim olmuş, yenik”tir. Bir başka deyişle bir zamanlar tarihin öznesi olarak çıktıkları yolda tarihin nesnesi durumuna gelen yabancı bir kimliktir Ulaş. Bu özgüven yitimiyle bedenen değilse de fikren ölen kahraman, bir yandan güçlü ideolojik yanı, diğer yandan gittikçe zayıflayan bireysel yönü arasında kimlik bunalımına girer. Ömer'in bu süreçte geçmişte takılıp kalması, çağın değişen değerlerine karşı yeni bir söz üretmemesi ve nihayetinde sorgulama bile yapamaz hale gelmesi sonucunda geçmişe sığınması ile yabancılaşmanın pek çok psikolojik travmasını bir arada yaşar.

Ülkü de 12 Eylül sonrası bir nevi sürgün olarak⁶⁴² Fransa'ya gider. Onun deyimiyle 80'lerden sonra Rusya'ya ve Fransa'ya kaçanlar “kitlelerin içinde balık olma hayaliyle yola çıkmış devrimcilerin yakalanıp hapsedildikleri daracık bir akvaryuma”⁶⁴³ benzemektedir. Fransa'dan döndüğü zaman kendi yalnızlığıyla baş başa kalan Ülkü, bir yandan çocuğunu bırakıp gittiği için pişmanlık duygusu, bir yandan döndüğü yerde geçmişe ait hiçbir şeyin kalmadığını görme ve yalnızlaşmayla bu süreci yaşayan bütün devrimci aydınların içine düştüğü büyük bir kimlik boşluğunu yaşar.

Ülkü, romanda 12 Mart'ta işkence görmüş, 12 Eylül'de fotoğraflı afişlerle aranmış, sonrasında Doğu Almanya'ya, Sovyetler'e kaçmış, oralarda da aktif olarak çalışmış eylemci kimliğiyle ön planda bir kadındır. Bu yönleriyle Ülkü'nün yaşam hikâyesinin Oya Baydar'ın kendi yaşamıyla kesişen yönlerinin bir hayli olduğu görülür. Bu sebepten Ülkü'nün şahsında sosyalizm için yapılan mücadele, ardından yaşananların başarısızlık olarak değerlendirilmesi, 12 Eylül'den sonra siyasi mülteci olarak yurt dışında yaşamış, bu arada Almanya'da Berlin Duvarı'nın çöküşüne tanık olmuş Oya Baydar'ın kendi sesi olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁴⁴ Yazar, sosyalist

⁶⁴¹ Onur Bilge Kula, **Markсист İdeoloji ve Edebiyat**, 1. Baskı, Ankara, Kanguru Yayınları, 2009, s.109.

⁶⁴² Kula, **Markсист İdeoloji ve Edebiyat**, s.138.

⁶⁴³ Baydar, **Sıcak Külleri Kaldı**, s. 105.

⁶⁴⁴ Onur Bilge Kula'da aynı görüştedir. Bkz: Kula, **Markсист İdeoloji ve Edebiyat**, s.140-142.

aydının yıkılan ütopyasını ve yabancılaşmasını Ülkü'nün gözüyle şöyle bir hüznü tablodan resmeder:

Moskova'da... Haziran günlerinin insanın içini buran kederi; duvarların altında kalmış, ne kadar birleşse hep iki parça, hep ayrı, hep yaralı Berlin'in ıhlamur ağaçları... Leipzig'te donup kalmış, akmayı unutmuş zaman... O korkunç 89 yılbaşı: Çekoslovakya, Macaristan, Polonya, Berlin Duvarı, Doğu Almanya birbiri ardına düşüyordu. Sonra en kanlısı, en acısı... Romanya. Halk iktidarının, proletarya devletinin işçisi, köylüsü, genci, aydını ayaklanmış, yakıp yıkıyorlardı. Bayrakları delmişler, orak-çekiçleri, kızıl yıldızları bayraklardan sökmüşler, yarım yüzyıldır bugünü beklemiş olan papazların peşine takılmış, Lenin heykellerinin boynuna yağlı urgan geçirerek kırıyor, parçalıyorlardı. Her şeyi, inançları, tarihi, insanları, kendi kimliklerini yerlerde sürüklüyorlardı. Tarih yıkılıyordu. Biz yıkılıyorduk ve kurtulduğumuzu sanıyorduk.⁶⁴⁵

Bu durumda anlamsızlık, aydın için kaçışın, edilgenliğin ve küskünlüğün adı olur. Kalıp mücadele etmek yerine kaçıp silinmek arasında “Geçmişimle aramda bir bağ daha koptu. Biraz daha özgürleştim, biraz daha yalnızlaştım.”⁶⁴⁶ diyen kahraman, tercihini amaçsızlıktan, kaçmaktan, uzaklaşmaktan yana kullanır. Roman kahramanlarının hemen hepsinde doğup büyüdüğü yerlerden uzak bir köyde yalnız başına bir hayata başlama, kendi sosyal sınıfından kimseyle irtibat kurmama, bireysel yaşamını da aynı vazgeçişlerle sürdürme gibi benzer reaksiyonlarla yabancılaşma, aydını kimliğinin önü alınamaz ve çözümsüz bir problemi olarak gösterilmiştir.

Yabancılaşmanın en önemli boyutlarından biri olan kişinin üretim araçlarından, yaptığı işin amacından kopması günün sonunda anlamsızlık duygusu ile baş başa kalması **Cadı Ağacı** romanın kahramanı Nilüfer'in şahsında ele alınır:

“Beceri ve uğraşının neye yararı olacağını bilmiyordu. İncancını ve isteğini hemen, çok kısa bir süre sonra belki farkına bile varmadığı ilk zorlukta yitirdiğini, boş boş ilerlediğini görüyordu.”⁶⁴⁷

Nilüfer, bir doktor olarak başlangıçta takındığı idealist tavrıyla yoksul bir semt olan Çinçin'de muayenehane açar. Amacı orada yaşayan eğitimsiz ve yoksul insanları tedavi etmek, kadınları özellikle doğum kontrol yönünde bilinçlendirmektir. Hatta baktığı hastalardan ücret almayacaktır. Fakat Çinçin'de gördüğü toplumsal baskı onu

⁶⁴⁵ Baydar, **Sıcak Külleri Kaldı**, s.62.

⁶⁴⁶ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.220.

⁶⁴⁷ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s.35.

doktorluk mesleğine başlarken olan hedeflerinden uzaklaştırır. Kontrolsüz çoğalmanın önüne geçmek için yaptığı kürtaajlar yüzünden adı kasap Nilüfer'e çıkmış bir doktor olarak ideallerine, toplumuna karşı yabancılaşmaya başlar. Yaptığı işin anlamını sorgulamaya, kendinden utanmaya giden bir küskünlük hali içinde öz benlik yitimi yaşar:

Aynadaki kadına baktı... Gözlerinin çevresini incecik kılcal damarlar basmış, bakışları zorlasa bile yumuşamayan, her şeye, kendine bile üstten bakan o pis kadın... Tiksindiricisin. Tiksindirici ve ikiyüzlü bir yaratıksın.⁶⁴⁸

Hayatta yaptığı şeylere bir karşılık verme, en temelde de hayata gelmenin, yaşamanın amacını kavrama olan anlam arayışı, modern insanın bu sınırsız imkânları içinde kaybettiği en önemli değerdir. 20.yy. ın başlarından itibaren Batı aydınlarını, daha sonra da parça parça bütün dünyadaki aydın sınıfını saran var oluş krizlerinin temeline inildiği zaman hayatın anlamını bulma trajedisıyla karşılaşılır. Bireyi önce idealinden, sonra toplumdaki, en son da kendinden koparan anlamsızlık duygusu manevi, maddi imkânların çokluğuna karşı manevi olanla bağın kesildiği, aşkın bir amacın kalmadığını göstermektedir.⁶⁴⁹ 80 sonrası romanlarda yazarların kahramanlarına bu doğrultuda sıklıkla ayna karşısında rastlanır. Bazen ideolojik bir hesaplaşma, bazen de yeniden bir varlık sorgulaması şeklinde olan bu yüzleşmede kahramanlar modernleşmeye, ideolojik yasaklara, toplumsal tabulara, geleneklere karşı bir savunma mekanizması olarak içe çekilmeyi, silikleşmeyi tercih ederler.

Türk aydınında görülen yabancılaşmanın bu boyutlarında paradigma değişikliklerine bağlı epistemolojik kopuşların farklı saiklerle de yaşandığı görülecektir. Bu minvalde kaygan zeminde oluşan fikirlerde derinleşmeme, aydını gün gelince o fikirlere yabancılaştırmıştır. Cemil Meriç'in entelektüel kimlik üzerinde dikkat çektiği günün modasına uyma hastalığı, aydını fikrin üreticisi olmaktan ziyade hazır kalıpların sözcüsü olmaya sevk etmiştir. Türk fikir hayatında aydın kimliğinin problemleri hemen her ideolojik kanadın ortak kanaati olarak eleştirinin merkezinde yer almıştır. Özellikle 1970'lerle başlayan özeleştirici edebiyatı, zihinsel karmaşa, topluma olan güvenin giderek azalması, nihayetinde ideolojiden süresiz bir kopuş ve

⁶⁴⁸ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s.92.

⁶⁴⁹ Abdülvahid Sezen, "Günümüz İnsanın Anlamsızlık Sorunu Bağlamında Frankl ve Fowler'da Bireyin Anlam Arayışı", **SBARD Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, 7(14), 2009, s.190.

yabancılaşma şeklinde tezahür etmiştir. 1980 sonrası romanlarda aydın kimliğinde görülen yabancılaşma duygusu entelektüel birikimin bu anlamda doğru temellendirilmemesiyle de ilişkilendirilmiştir.

2.2.3.2. İdeolojiden Kopuş

Sosyalist aydın kimliğinin dünyada ve Türkiye’de gelişen siyasi olaylar karşısında yaşadığı paradigmatik kopuşun ardında aranacak bir diğer sebep ise aydının yaptığı işin amacından, üretim araçlarından, fikri derinliğinden sapsmasıdır. Aydın, toplum adına hedeflediği amaçlar doğrultusunda herhangi bir siyasi rüzgâra kapılmadan ideolojisinin kaynağını, ölçütlerini ve sınırlarını iyi değerlendiren, merkeze koyduğu insandan uzaklaşmadan, üst düzey bir fikri olgunlukla hareket eden bir zihin işçisidir. Değişen toplumsal ve siyasal şartlar aydın için bir kimlik yitimi değil, bilgisini sistemli ve tutarlı bir şekilde toplumun yararına kullanabilme ve çözüm üretebilme fırsatıdır. Sahadan çekilmek ya da dönüşmek, aydını kendi yaptığı işin kühünden zaman içinde uzaklaştırarak ideolojisine ve kimliksel varoluşuna yabancılaştırır.

Oya Baydar’ın, eleştirmekten çekinmediği bu boyut **Sıcak Külleri Kaldı**’da da irdelenir. Roman karakterlerinden Mehmet İlgiç, Ömer Ulaş’ın tam karşısına oturtulmuş bir devrimcidir. Ulaş’ın tersine devrimin silahlanarak gerçekleşeceğini savunan ideolojik ekolün savunucusudur. Ulaş ise devrimin silahla külahla değil iyi bir stratejiyle gerçekleşebileceği inancındadır ve bunun tam tersini yapan devrimci örgütleri desteklemez. Baydar, Ömer Ulaş’ın şahsında sosyalist aydında meydana gelen epistemolojik kopuşun sebeplerini 70’lerin devrimci kuşağına yükler. Bunlar devrimin amacından kopan ateşli gençler sosyalizmin sona ermesiyle kendi ideolojilerine yabancılaşmışlardır. Bu kuşağı simgeleyen Mehmet İlgiç’in 12 Eylül sonrasında sarf ettiği aşağıdaki sözler sosyalist aydının kendi ideolojisine yabancılaşmasının tespitidir:

Yerde kanlar içinde yatan iki genç işçinin ölümünün anlamı neydi? Ülkü’nün oğlunun ölümünün anlamı neydi? Deniz’e bir şey olursa inançları uğruna, devrim uğruna ölmenin yüce anlamından söz edebilecek miyim yine?⁶⁵⁰

⁶⁵⁰ Baydar, **Sıcak Külleri Kaldı**, s.361.

İdeolojik kopuşun bir diğer örneği de 1980 sonrası toplumsal değişim karşısında yeni çözümler üretmek yerine değişime ayak uyduranlar, akışa kendini bırakan, ideolojilerine farklı bir şekilde yabancılaşarak sosyal hayatın günlük akışına dahil olanlardır: “Bugün Türkiye’de basın, televizyonun, reklamcılık alanlarının, iş dünyasının yarısı eski solcu. Dönerek köşe döndüler ya da köşe dönmek için döndüler.”⁶⁵¹

Romanın burada asıl vermek istediği ideolojiyi üreten epistemik kanıların kaygan zeminde teşekkül etmesinden doğan kopuşlardır. 80 sonrasında aydın sorunsalını irdeleyen romanların hemen hepsinde entelektüel kimliği oluşturan bilgi düzeyindeki eksiklikler, bağlı bulunan paradigmayı oluşturan temel bilginin doğru anlaşılmasında, toplumun yararından ziyade iktidarın devamının amaçlanması gibi etmenler entelektüelin ideolojisine ve kimliğine yabancılaşmasına sebep gösterilir. O dönemlerde entelektüel bakışın yönünü tayin eden sosyalizm ve devrim ideolojisinin beyin takımının kitaplardan, romanlardan, şiirlerden devşirilen teorilerle kuşanması, günü geldiğinde çabucak kabuğunu değiştirmesine neden olmuştur. Bunun toplumdaki örnekleri özellikle 70’li yıllardan sonra zengin ailelerinde görülür. **Sıcak Külleri Kaldı**’da akademisyen ve teorisyen bir devrimci olan Ömer Ulaş’la Arın’ın arkadaşı Cem arasında Moskova’da geçen bir konuşmada bu değişim anlatılır. Cem, 70’lerde dönemin modasına uyan zengin ailelerin devrimci hayallerinin peşinden giden Türkiye’nin sayılı ailelerinden Örenerlerin oğludur. Fakat kendi tabiriyle pabucun pahalı olduğunu anlamış ve kısa yoldan ailesinin de nüfuzunu kullanarak yurt dışında okumaya gitmiştir. 1980 sonrası Türk aydınından duyulan beklentinin azalması, kapitalizmin sağladığı parasal güç ve kaygı aydını yer değiştirmeye, ideolojisinden kökten bir koparıya sevk etmiştir. Cem, savrulma da denebilecek bu süreçte sınıf psikolojisinden bireyseliğe doğru geçiş yapmıştır. Sosyalist ideolojide önce Maoculuğa sempati duyan Cem’in sonra Kandilli sırtlarındaki villasında içkisini yudumlaması, yeni alacakları ihaleleri konuşması ideolojisine yabancılaşan aydının yukarıda sözünü ettiğimiz epistemolojik kopuşla beraber oluşan bir yabancılaşmanın örneğidir.

⁶⁵¹ Baydar, **Sıcak Külleri Kaldı**, s.361.

1970’li yılların sosyo-politik gelişmelerine yakından şahit olmuş Erendiz Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi** romanında 70’lerden 80’lere uzanan bir siyasi atmosferin sol görüşlü aydın çevresinde nasıl yansıdığına dikkat çekmiştir. Romanın genelinde daha çok kadınlık, cinsellik ve aşk örüntüsü hâkim olsa da yazarın kahramanlarını sosyalist düşünceye sahip aydın grubundan seçmesiyle alttan alta aydın kimliğinin problemlerine de ışık tutmuştur. Bir hastanede çalışan doktorlardan oluşan kahramanların görev yaptığı zamanlar romandaki ifadeye göre iki darbe arasına rastlamaktadır. Yazarın gözünden o dönemin atmosferi şu ifadelerle yansır:

Gençlerin umutlu olduğu henüz masum bir ülkedeyiz. ‘60’ların başından yankılanan özgürlük esintisi pek uzak değil; ‘68 ise pek yakın. Vicdanı besleyen atardamarlar henüz pıhtılarla tıkanmamış. Ne güneydoğudaki çatışma başlamış ne namı “kahraman” olan ilde komşu komşuya kıymış, ne Sivas yangını ateşten ve utançtan bir lanet gibi yolları kesmiş. “Ölüler” deyince, işgal donanması gibi ufku kapatmış yabancı bir filoyu lanetlerken vurulanlar geliyor akla... ve darağacında sallanan üç yiğit... ve dağlarda vurulmuş kahramanlar...⁶⁵²

Yazar, 75 baharına kadar üniversitelerde, meslek odalarında yaşları henüz yirmilerde olan asistan gençlerin devrimci mücadeleye gönül verdiklerini anlatarak devam eder. 12 Mart muhtırasından sonra devam eden sağ-sol çatışmalarında üniversitelerdeki beş yüz aydının tutuklanmasına da gönderme yapılan romanda devrimcilerin faaliyet gösterdiği derneklerin kapatıldığı, birçok akademisyen, doktor vs. aydının işsiz, güçsüz, umutsuz kaldığına işaret edilir:

Kimimiz sıkıyönetimce kovuşturuldu, kimimiz üniversiteden uzaklaştırıldı. Kimimiz aç kaldı, kimimiz boncuk üretilip sattı, kimimiz işportacılık yaptı. Kurumda kalanlarımız yalıtılmış yaşamlar sürdü, pisliğe bulaşmamaya çabalayarak. Hiçbirimiz pes etmedik. Tek bir Faust çıktı aramızdan, ruhunu yükselen değerlere satan!⁶⁵³

Roman kahramanlarından Doktor Fethi ve adı söylenmeyen birçok kişi meslek odalarından ihraç edilmiş, üniversitedeki görevlerinden atılmıştır. Bu süreçte romanda da sonuna kadar devrimci mücadeleden vaz geçmeyen Turan isimli doktor 79 yılında son milliyetçi cephe kurulur kurulmaz çalıştığı hastaneden istifa eder. Fakat açtığı muayenehanede devrimci duruşunu devam ettirerek hastalardan para almaz. Turan ideolojisine yabancılaşmayan örnek ama bir o kadar da tek kalmış bir aydın profili

⁶⁵² Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.33.

⁶⁵³ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.36.

çizmektedir. Turan'la ilgili geçen bölümlerde onun kahramanlık ve idealistlik yönüne vurgu yapılır. Diğer kahramanların hikâyelerine bakıldığında onların bireysel istek ve arzularının peşine kapıldıkları görülür. Rutin olarak toplanılan asistanlar derneğinde Turan'dan başka devrimi, yeni bir toplum inşa etme hayallerini konuşan yoktur. Turan'ın eşi Tomris, iç dünyasındaki boşluğu doldurmanın, AyşeAysu, aşkın peşine düşerek ideolojilerine yabancılaşmışlardır. Turan'ın arkadaşı Fethi ise sağ görüşlü öğrenci gruplarından ölüm tehditleri alsa da daha çok evliliği ve AyşeAysu'yla yaşadığı yasak aşkıyla gündemdedir. Bu sebepten Turan, dernekten ve hastaneden istifasını verdiğinde yeri doldurulamayacak bir boşluk bırakır geride. Onun ayrılığı sol düşüncenin üniversite hastanesinde koca bir kale yitirmesi şeklinde yorumlanır. 80 darbesinden yirmi yıl sonra Turhan'ın ölümü bir devin ölümü olarak nitelendirilir. Cenaze töreninde eski devrimcilerden geriye ideolojisi popüler söyleme dönüştürerek nostalji malzemesi yapmış olanlar sadece sosyalist görünme modasına uyanlar kalmıştır. Turhan'ın asistanı, romanın da ana karakteri AyşeAysu'nun gözüyle 12 Eylül'den sonra ideolojisinden kopan aydın kimliklerinin görüntüsü şu cümlelerle verilmektedir:

Yeni yüzyılın sanal solcuları, dokunulmaz ekranlarda belirip kaybolan imgelercesine kaypak ve işte 20.yüzyılda kalanlar, zırhları paslı şovelyeler, dizleri romatizmalı, kalkanları tangırdak ve sonra “yükselen değerlere” uyum sağlamışlar, muhasebeciler, kooperatifçiler, iç alımcılar, dış satımcılar, taşralı profilleri sıcacık paltolarını, boyunlarını afili saran, şık, tok atkılarını biraz yadırgamakta. Muayenehaneleri borsayı andıran idealist hekimler, çeviri tezlerle aşamalarda yükselen has bilimciler. Hepsi ordaydı (...) Artık sol görünmek yalnızca şık bir modaydı. Bir tür nostalji.⁶⁵⁴

İdeolojiden kopuşun bir başka görüntüsü devrimci kimliğin bütünüyle sorgulandığı romanlardan biri olan **Peygamberin Son Beş Günü**'nde verilir. İki çocukluk arkadaşı Peygamber lakaplı Rahmi ve Fehmi Gülmez gençlik yıllarında ortak arkadaşları Feride'yle kurdukları duygusal bağ vesilesiyle marksizmi tanımışlardır. Sıkı bir Marksist olan Feride iki arkadaşına Marx'ın kitaplarını okumuş, onların devrimci yola girmelerini sağlamıştır. Bu sırada Feride Rahmi'yle evlenmiş fakat bu evlilik üçlü arkadaşlığın devam etmesine engel olmamıştır. Zaman içinde Fehmi, devrim ideolojisinden koparak kapitalist kimliğe bürünmüştür. Fehmi,

⁶⁵⁴ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.106.

üniversitedeki ateşli devrimci yılların ardından kapitalizme yenik düşmüş şirketler kurarak zengin patron sınıfına geçmiştir. Bu durum Rahmi'yle Fehmi'nin arasında uzun süren tartışmalara, ideolojik sorgulamalara ve nihayetinde yol ayrımına kadar varmıştır. Oysaki Peygamber, hayatını çok sevdiği ve hayranlık duyduğu eşi Feride'nin ölümünden sonra onun gibi devrimci çizgisinden çıkmadan yaşamaya çalışmıştır. Fakat Feride'nin hastalığı, ölümü, doğan çocuğuyla hayatta kalma mücadelesi Peygamber'i de ideolojisinin o kadar dışına itmiştir ki bir darbe olduğunu ve bunun sonucunda kendisi gibi birçok devrimci yoldaşının hapishanelerde türlü işkencelere maruz kaldığını ta ki bir gün vapurda karşılaştığı Matrakçı Maruf'tan öğrenir. İşte o zaman Peygamber bir devrimci olarak hayattaki yerini sorgulamaları başlar:

...proleterya devrimi yolunda en ufak bir çabaya girişmeden, şiirlerini yayımlatmayı denemeden, gündüzleri para babalarının gözde kurumlarında çalışarak kapitalizme destek sağlıyor, akşamları da evinde terliklerini giyip koltuğuna kurularak kızıyla oynuyor, sofrada rakısını yudumlayarak havadan sudan konuşuyordu. Delikanlılar gibi şiir yazmakla, yemekten sonra Feride'yle geçen günleri anlatıp haftada bir iki akşam Nazım'dan şiirler okumakla devrimci olunacaksa bir kenter de devrimci olabilirdi.⁶⁵⁵

Rahmi, Feride'den miras kalan devrimciliğe, kendisiyle ve toplumla yaşadığı çatışmalar neticesinde yabancılaşmaya başlamıştır. Onun devrimci ideolojiden ilk kopuşu Feride'nin ölümüyle gerçekleşir. Daha sonra kızını devrimci yetiştirmek için gösterdiği tüm çabalara rağmen onun kapitalist olması ve Amerika'ya gitmek istemesi Rahmi'nin ikinci kopuşudur. Üçüncü olarak torunu Nazım'a umut bağlar. Fakat Nazım'ın da devrimci adı altında anarşizme kaydığını öğrenmesi Rahmi'yi bir kere daha bağlarından kopartır. Bütün bunların yanında diğer devrimci arkadaşları gibi hapse girip işkence çekmeyi bekleyen Rahmi, bir gün onun hapse düşmesini Fehmi'nin engellediğini duymasıyla büyük bir kimlik bölünmesi yaşar. Rahmi'nin yaşadığı bu çok boyutlu kopuşların sebebi devrim idealini besleyen epistemolojik alt yapının yetersizliği, devrimciliğe karısı Feride'nin bir mirası gibi algılayıp sahip çıkmaya çalışması olarak gösterilir. Rahmi'de devrim, bir ideolojiden ziyade takıntı haline gelmiştir.

⁶⁵⁵ Atasü, **Gençliğin O Yakıcı Mevsimi**, s.65.

2.2.3.3. Topluma Yabancılaşma

Türk entelektüeli, Türk aydını, Türk ülkesi denilen bu zengin ve ıssız dünya içinde bir garip yalnız bir kişidir. Bir münzevi mi? Hayır; bir acayip yaratık demeliyim. Öyle ya, bir insan tasavvur edin ki hangi ırktan, ne cinsten olduğu belli değildir. Kendi vatani addettiği memleketin dibine doğru ilerledikçe kendi kökünden uzaklaştığını hissediyor. Hissetmese de bize etrafında hâsıl olan boşluk, soğuk ve itici hava, ona her an kendi toprağından sökülmüş bir aykırı, bir acayip nebat olduğunu bildiriyor. (Yakup Kadri, Yaban)

Bu minvalde aydının bir kimlik olarak var oluşu, sorumluluk alanları ve cesaretinin sınırları çizilirken bu özellikleriyle ilgili sürekli bir eksiklik hissi de ön plana çıkmıştır. Aydın özelinde toplanan tanımlamaların altında yatan eleştirilerin merkezine aydının içinde yaşadığı toplumun kültürel hafızasına, halkının isteklerine gözünü kulağını tıkayarak sırça köşkten konuşan elitist olduğu oturtulmuştur. Buna göre Türkiye’de aydın, zihninden hamile kalacak kadar Türk kültürüne âşık olmayıp⁶⁵⁶ aynı zamanda toplumunu bir reddediş içerisinde⁶⁵⁷. Kendi kültürünü, topraklarını, kökünü reddeden, ondan öğrenen bir aydın, içinden çıktığı toplumu anlamadan evrensel bir dünya düzeni kurmaya soyunmuş, nihayetinde hem kendi sınıfına hem de toplumuna yabancılaşmıştır.

Aydının topluma yabancılaşmasının sebepleri arasında tarih sahnesinde en çok konuşulan iktidarın sözcülüğünü yapmasıdır. İktidar, inşa edeceği yeni toplum modelini tasarlarken önce o süreci işletip devamlılığını sağlayacak kendi entelektüelini var eder. Entelijansiya da denilen bu sınıf, oluşturulmak istenen yeni toplum modelinin zihin haritasını çıkarır, iktidarı faaliyete geçirmek için hazırlama sürecini üstlenir. Bu arada halkın doğrularının değil hâkim gücün taleplerini merkeze koyan aydın, yaşadığı yere yabancılaşarak kültürel hafızasını yitirme tehlikesiyle karşılaşır.

Türk toplumunun tarihi serüveninde 19.yüzyıldan bu yana içinde olduğu değişimin hızı ve ivmesi ile toplumun buna hazır bulunuşu arasındaki uçurumda aydın sınıfının üstlendiği rol süregelen bir sorun olmuştur. Ekonomik ve siyasi gücü ele geçiren Batı, dünyayı hâkim kültürüne uyan bir şekilde inşa etmeye başlayınca

⁶⁵⁶ Özcan Yeniçeri, **Yozlaşma ve Yabancılaşmaya Karşı İtirazlar**, 3. Baskı, Ankara, Bilgeoğuz Yayınları, 2006, s. 216

⁶⁵⁷ Konuya ilişkin aynı bölümde **2.1.4. Entelektüel Sorumluluğun Sınırları** başlığı altında Alev Alatlı ve Cemil Meriç’in destekleyici sözlerinden atıflar ve yorumlamalar yapılmıştır. Tekrara düşmemek için burada gereği kadar yer verdik.

Doğu'nun, diğer deyişle İslam coğrafyasının münevverlerini hedef almış, Doğu'nun değerlerini kendi ihtiyaçları doğrultusunda İslamcı düşünürlere yorumlatarak⁶⁵⁸ kendi kültürünü bir Batılı gibi anlayan aydınlar yetiştirmeye çalışmıştır. Batı'nın oryantalizm başlığı altında bilimsel bir çalışma alanı olarak açtığı bu süreçte bir yandan kendi emperyalist hâkimiyetini maskelerken, diğer yandan “bilimsellik, nesnellik” gibi ölçütlerle karşılaşan Doğulu düşünürleri kendine hayran bıraktırmak için istediği insan modelinin temellerini yine o toplumun içinden yetişmiş aydın sınıfına attırmayı hedeflemiştir. Nihayetinde Doğu coğrafyası, bu doğrultuda kültürlerini yeniden yorumlamayla uğraşırken Batı, egemenliğini korumaya devam etmiştir. Yani zehri direkt toplumun bünyesine zerk etmek yerine önce beyin takımı olan aydınlara şerbet içinde yavaş yavaş sunmuş, onları bir nevi kendi celladına âşik duruma getirmiştir.⁶⁵⁹ Görülmektedir ki oryantalist düşünce Türk aydınının gözünde Batı'yı mutlak değer kılmıştır.⁶⁶⁰ Hatta Türk aydını için Batı bir çeşit puttur.⁶⁶¹ Bununla beraber aydın kavramı Batılı normlara uyum sağlayıp milli ve kültürel değerlerden uzaklaştıkça anlam kazanmıştır. Kendi ülkesinin değerlerini, tarihini, dinini bir İngiliz'in gözünden anlamaya çalışan aydın sınıfı zamanla toplumunu aşağı görüp onunla arasında hep bir mücadele alanı açarak yoluna devam etmiştir. Çünkü oryantalistler önce hedef aldıkları toplumun kendilerine güvenlerini yok ederek, onların kendi elleriyle kendi referanslarına sırtlarını döndürmekle fikri ve zihni bir yönlendirmeyi amaçlamışlardır.⁶⁶² Nitekim Türk aydınının Osmanlı'nın son dönemlerinden bugüne geçirdiği zihin yolculuğuna bakıldığında hangi saikleri yol arkadaşı edindiğini görmek zor değildir. İşte tam da burada geride bıraktıklarının farkına varamayan, toplumla arasını giderek açan, yabancı bir aydın tipi oluşmuştur.

⁶⁵⁸ Yeniçeri, **a.e.**, s.176.

⁶⁵⁹ Prens Sabahattin'in Türkiye'de tarım ıslahı için Anadolu'ya İngiliz ırkından çiftçi aileleri iskân etmeyi önermesi, Abdullah Cevdet'in Türk ırkının ıslahı için Amerika'dan damızlık getirilerek yapılacak melezleşme teorisi, bununla beraber Osmanlı'nın açmış olduğu Mekteb-Sultani'nin faaliyetleri ve buradan yetişen aydınlar oryantalist çabanın ürünlerinden bazılarıdır. Bkz: Yeniçeri, **a.e.**, s.199-201.

⁶⁶⁰ Oryantalizm başlı başına bir çalışmanın konusu olduğu için ayrıntılara girmeyeceğiz. Buradaki maksat Türk aydınının geçmişten bugüne kendi toplumuyla yaşadığı bu kopma durumunun temeline inerek yabancılaşmanın asıl sebebini idrak edebilmektir.

⁶⁶¹ Yeniçeri, **a.e.**, s.200

⁶⁶² Yeniçeri, **a.e.**, s.200.

Türkiye’de aydınlar geçirdikleri evrelere göre topluma yabancılaşmanın farklı şekillerini yaşamışlardır. Tanzimat Dönemi’nden ilk Cumhuriyet yıllarına kadar modernleşmenin ve Batılı paradigmanın sözcülüğünü yapan aydınlar, kendileriyle halkın arasında açılan kültürel mesafeyi idrak edemeyişleriyle topluma yabancı haline gelmişlerdir. Bu durum Tanzimat romanlarından Felatun Bey’le Rakım Efendi’de sunulan Rakım’ın halkın pratik yaşam gerçeklerinden kopuk idealizmi, Araba Sevdası’nda görüntü ve göstermeden ibaret bir entelektüelin fotoğrafının çekildiği Bihruz Bey’in taklit bir yaşamın uygulayıcılığı, yine Mai ve Siyah’ın toplumun gerçekliğinden uzak hayal dünyasına sığınmış Ahmet Cemil’i gibi uzayıp giden birçok temsil üzerinden sorgulanabilir. Bunlar arasında topluma yabancılaşan aydını Yakup Kadri, Yaban romanında bir tez olarak işleyerek aydın kimliğini aynanın karşısına çıkarmıştır.

Diğer yandan tarım toplumundan sanayileşmeye ve kentleşmeye geçişin önü alınamaz hızı, kapitalizmle yaygınlaştırdığı burjuva hayat tarzı ve buna bağlı ortaya çıkan yeni değerler karşısında aydın kalabalık kentler içinde uyumsuz, yalnız, tutunamayan bir flaneura dönüşmüştür. Kalabalığın içinde olup aynı zamanda dışında olan aydın, mevcut düzene sessiz bir isyan içindedir. Bu sefer de aydın toplumun değişimine ayak uyduramamış yabancı görünümündedir. Yusuf Atılgan’ın Aylak Adam romanında anlatılan Bay C’nin yaşamı içinde yalnızlık, aidiyetsizlik ve bunalım içindedir.

Topluma yabancılaşma problemi 1980 sonrası romanlarda daha çok sosyalist aydınların ideallerinin çökmesinin ardından topluma ve kendi sınıflarına aidiyet duygularının kalmaması, yalnızlaşmaları ve bir tükenmişliğin sonucu olarak zamanın dışında kalmaları şeklinde tezahür etmiştir. Fakat bunun yanında özellikle Yakup Kadri’nin Yaban romanında sorunsallaştırdığı topluma yabancı kalmış, onun ihtiyaçlarına cevap verememiş, toplumunu dışlamış aydın profilinin görünümüne daha az rastlanır. Bunlardan biri olan **Cadı Ağacı**’nda Nilüfer’in şahsında topluma yabancı kalmış aydının kimlik problemi işlenir. Yoksul bir ailenin kızı olan Nilüfer tıp eğitimi aldıktan sonra uzmanlık sınavına girmeyi reddedip kendi yetiştirdiği gibi yoksul bir semtte muayenehane açıp halka hizmet etme idealiyle doludur. Ulucanlar mahallesinde açtığı muayenehane her ne kadar idealizmle örtülse de Nilüfer’in

muayenehane açma aşamaları, mahalle halkı hakkındaki görüşleri Türk aydınının Yaban'dan bu yana devam eden yabancılaşma sorununu açığa çıkarır.

Nilüfer'in geriye dönüş tekniğiyle hayatını masaya yatırdığı romanda bir aydın olarak kendini acımasızca sorguladığı görülür. Muayenehane açarken kırık, dökük, özensiz bir görüntüsü olan fotoğrafçı dükkânına öykündüğü, böylece mahallenin kafa yapısına uygun bir yer açarak daha çabuk kabul göreceğini düşündüğü kendi ağzından itiraf ettirilir. Başlangıçta Çin'in'deki kirliliği, basık, karanlık muayenehanesini açarken çok para kazanmak amacını da gütmeyiz.⁶⁶³ Fakat daha sonraları "Herkes değişebilir. Yaş ilerledikçe, yalnızlık duygusu büyümeye başladıkça parasal güvence arama duygusu da büyüyebilir."⁶⁶⁴ sözleriyle idealizmin yerini para kaygısının aldığını itiraf eder. Bunun yanında Nilüfer'in değişiminin bireysel bir değişim olmadığı, çevresindekilerin de değiştiğinin, bu sebepten eski inançlarında ayak diremesinin bir yararı olmadığını gerekçesiyle Nilüfer'in yabancılaşmasının zorunlu bir sonuç olduğu sonucuna varılır. Hatta bir yandan kendi sınıfı tarafından bile alay konusu olduğunu söyleyerek bu ideal eksikliği ve yabancılaşmanın genel olarak Türk aydınının bir sorunu olduğuna işaret edilir. Modernleşme süreciyle beraber ortaya çıkan bu problem, aydın sınıfını kendi evinde kendine yabancı hissettirmiştir. Türk toplum tarihinde Tanzimat'tan beri gözlemlenmekte olan bu süreçte aydın sınıfı toplum adına değiştirmek istediği şeyler üzerine inşa ettiği değerler dünyasını kurarken kendi toplumuyla kavga etmek, onu kabullenememek gibi yanlışların içine düşmüştür.

Bir aydın olarak toplumuyla kendi arasında sınıfsal ayrımı keskinleştirerek ben ve onlar diye ötekileştirme duygusuyla hareket etmiş Nilüfer hem çevresiyle hem mesleğiyle fayda sağlamayı amaçladığı toplumla hem de kendisiyle yabancılaşmıştır. Ait olduğunu düşündüğü çevresiyle münasebetlerinde muayenehane açtığı Çin'in mahallesinin insanları hakkında düşündüklerini, onların komik bulduğu hikâyelerini, diyaloglarını, çoğu zaman küçümseyici bir dille anlatır.⁶⁶⁵ Romanın çeşitli bölümlerinde Çin'in mahallesinin insanları hatta muayenehanesi hakkındaki tiksinti

⁶⁶³ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s. 20-23.

⁶⁶⁴ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s. 23.

⁶⁶⁵ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s. 24.

duygusu hissedilir: “O söylemeseydi, hâlâ tiksindiği o yere gidip gelecek, alçak kapıyı, kirli tülleri görmemek için içeri girerken başını eğip duracaktı.”⁶⁶⁶

Nilüfer en başında toplumu etkilemede yanlış yollar çizer. Onlara benzemeye çalışarak kirli, tozlu, basık ve karanlık bir muayenehanenin çok daha iyi iş yapacağını düşünür. Onlar gibi davranır, kendisini kabullenmediklerini görmezden gelir. Bir şeyler yapmak istediği toplumsal çevre köyden kente göç etmiş yoksul ve eğitimsiz insanların bulunduğu mahalledir. Romanda üstü kapalı olarak geçse de sonradan kendisi hakkında takılan Kasap Nilüfer lakabından onun kürtaj yaptığını anlarız. Yıllarca kendi idealleri doğrultusunda hizmet ettiğine inandığı insanların hakkında bu şekilde düşündüklerini öğrenmek Nilüfer’i güçsüzleştirir, yaptığı işe olan inancını zayıflatır, hizmet ettiği çevreden soğutur. “Köyden akın akın gelenler, kentin uzaklarından başlayarak ortasına doğru sokulan, böcekler gibi çoğalan, insan demeye dilinin varmadığı o yoksul ve çaresizler ordusu”⁶⁶⁷ diye dışlayıcı bir tavırla anlattığı Çiçin mahallesine karşı olumsuz bir tutum geliştirir. Çocuğunun ölmesinden sonra muayenehanesini kapatıp Meşrutiyet Caddesi’nde lüks bir yer açsa da burada da toplumun zengin sınıfından aynı derecede tiksinti duyar. Burada kendi tabiriyle daha beyaz, daha tombul, su gibi para içinde yüzen entelektüel kadınlar, tatillerinin güzelliğini tenlerinin koyuluğuyla oranlayan, daha az gebe kalan, gebe kalmış olmaktan yoksul kadınlardan daha çok korkan kadınlara karşı yabansılık duygusu yaşar.⁶⁶⁸

Aydının orta sınıf burjuvazisinin içinden çıktığını savunan Sartre, bu anlamda aydının egemen zihniyetin pratiğini uygulayan çeşitli meslek gruplarından (doktor, akademisyen vs.) çıkan kendi görevi olmadığı halde kimsenin ona yap demediği halde toplum adına bir şeyleri değiştirmeye çalışan, bu sebepten de hep yalnız olan konumda olduğunu ilave eder.⁶⁶⁹ Bununla beraber olaylar karşısında evrensel bir dil yakalamaya çalışmak sözde aydının işidir. Sözde aydınlar savaşlar, kısımlar vs. karşısında herkesin eşit şartlarda yaşayıp evrensel bir mutluluğun olduğu ütopyik bir dünya tasavvuru kurarlar. Fakat Sartre’a göre “hiçbir özel barışa yanaşmadan evrensel barış isterseniz,

⁶⁶⁶ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s. 25.

⁶⁶⁷ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s. 20.

⁶⁶⁸ Kutlu, **Cadı Ağacı**, s. 25.

⁶⁶⁹ Jean Paul Sartre, **Aydınlar Üzerine**, 3. Baskı, İstanbul, Can Yayınları, 2010, s.47.

savaşı sadece ahlaki açıdan kınamış olmakla yetinirsiniz.”⁶⁷⁰ Bu sebepten aydın egemen sınıfın ezilen halk üzerindeki baskılarına karşı evrensel değil gerçek bir çözüme ulaşmak için taraf olmak zorundadır. Hem sınıfsal olarak orta sınıf burjuvasının içinde olmak hem de ezilen halkın yanında onlar adına toplum mühendisliği yapmak aydın için çelişkiler yumağıdır. Kendi sınıfının içinden sorgulama yapmadan o bakış açısıyla mı konuşmak, egemen ideolojiyi yargılamak için sınıfının dışına mı çıkmak gerekmektedir? Aydın bu iki yol arasında nerede duracağı konusunda seçim yaparken kendi sınıfına ya da topluma yabancılaşma durumunu yaşar. Sartre, aydının organik olarak alt kesimlerden gelemeyeceği görüşündedir. Toplum ezilenlerin bakış açısıyla ele alırken aydının kendi sınıfını inkâra gitmek yerine sınıfının bilincinde toplumunu anlaması gerekmektedir.

Aydının en geniş anlamında okur-yazarlığın üzerine çıkmış, diğer taraftan halkın görünüşünün, zihniyetinin, değer yargılarının ötesinde halk adına (!) farklılaşmış, toplumun çeşitli meslek gruplarından kişiler olduğu konusunda hemfikir olunmuştur. Buradaki sorun aydının okumuşluğu ya da halk adına söz sahibi olması değil bu süreçte halkından farklılaşma dozudur. Aydın ve halk arasındaki farklılığın kültürel bağların kopmasına sebep olması yabancılaşmanın temelini oluşturmaktadır. “Halka akıl veren, onları küçümseyen de aydındır, televizyonda İslam’ın kurban kurumunu tenkit eden de İslam’da reform yolları arayan dindar da aydındır.”⁶⁷¹ Her durumda sonuç bizi Türk aydını ile halk arasında beraberlik olmadığı fikrine götürür. Türkiye hakkında tasarrufu olan aydınlar toplumun gerçeklerini görmezden gelmekte ne halkını ne de kendilerini keşfedebilmektedirler. Toplumsal sorunların derinine inmeden, her kilidi ithal anahtarlarla açmaya çalışan Türk aydını nihai çözüme ulaşmak için en kısa yolları seçmiş, bu aceleci, slogan kültürü sonunda onu günün ideoloji modalarına uymaktan öte gitmeyen bir kimliklere dönüştürmüştür. Sonuçta yabancılaşma hem sınıfsal hem de toplumsal düzeyde yaşanmıştır. **Cadı Ağacı**’nın kahramanı Nilüfer tıp eğitimi almasının ardından arkadaşları gibi uzmanlığa başvurmamış yoksul halkı eğitmek, onlara hizmet etmek için onların yaşadığı Çinçin’de bir muayenehane açmıştır. Fakat Nilüfer’in bu süreçte tam bir dava adamı

⁶⁷⁰ Sartre, a.e., s.46.

⁶⁷¹ Yümnü Sezen, **Çağdaşlaşma Yabancılaşma ve Kimlik**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2002, s.131.

niteliklerini taşımadığı bu yüzden içine girdiği aydıncılık oyunundan çok çabuk sıkıldığı görülmektedir. İdealizmin pratikteki zorluklarıyla mücadele edemeyen Nilüfer halka arasında açılan uçurumun farkına varır. Bu farkına varış aslında geldiği noktanın sürecini de göstermektedir. Toplumla gerçek bağı olmayan fildişi kule aydınlarının içine düştüğü yabancılaşma duygusu Nilüfer'in kısa, aceleci ve gerçekçi olmayan idealizminden anlaşılmaktadır.

2.2.3.4. Zamanın Dışında Kalmak

Yabancılaşmanın en yoğun yaşandığı romanlardan biri **Peygamberin Son Beş Günü**'dür. Romanda 12 Eylül sonrasında hâlâ tutunmaya çalıştığı ideolojisiyle toplumda kendine yer bulamamış, bu yönüyle zamanın dışına itilmiş eski bir Marksist'in yaşam öyküsü anlatılır. İşçi bir babanın çocuğu olan Rahmi Gülmez, yetişme yıllarından itibaren emek kavramıyla iç içe olmuştur. Bu yüzden üniversitede de ekonomi okumayı seçer. Önce lise edebiyat öğretmenin etkisiyle Nazım Hikmet'in şiirlerine uyanan Rahmi, üniversitede âşık olduğu ve evlendiği Feride vasıtasıyla Marx'ın kitaplarıyla tanışır. Fakat şiir yazmayı çok seven Rahmi, ideolojinin daha çok duygu boyutuyla ilgilenir ve döneminde Peygamber lakabını alacak kadar sevilen bir şair olur. Proleterya devriminin mutlaka gerçekleşeceğine sonuna kadar inanan Rahmi Gülmez, 12 Eylül'den sonra bile bu inancını yitirmez. Hayatı Marksist kimlikle yüklenmek onun bireysel yaşamında da ağır hayal kırıklıklarına sebep olur. Feride'nin ölümünden sonra da annesinin ismini verdiği kızı Feride ise Rahmi'nin tam tersine kapitalist zihniyete ayak uydurur. Bu sefer torunu Nazım'ı katıksız bir devrimci olarak yetiştirmeye çalışır. Fakat Nazım'ın onun hiç de istemediği 70 kuşağının silahlı devrimcileri arasına girmesine engel olamaz. Rahmi'nin devrim konusunda bu kadar ısrarcı olması, değişen zamanın ve değer yargılarına karşı zihnini bu kadar kapatması kendisini "Yaşamın dışına düşmüş gibi bir duygu içindeydi çoktandır."⁶⁷² ifadeleriyle onu zamanın dışına atar. Devrimcilikteki ısrarı ise Rahmi'nin ailesini parçalar ve onu yalnızlaştırır.

Sosyal hayatta da durum farklı değildir. Bir zamanlar Peygamber lakabıyla sıkı devrimciler arasında olan Rahmi Gülmez, yola çıktığı arkadaşları gibi tutuklanmaz,

⁶⁷² Yücel, a.e., s.90.

cezaevlerinde işkenceye maruz kalmaz. Rahmi'ye göre de gerçek bir devrimcinin mutlaka hapiste yatması gerekmektedir. Bu sebepten günlerce, aylarca çalınan her kapıda polislerin onu alıp götürdüklerini ve sorgu sırasında söyleyeceklerini kurgular durur. Fakat bu durum bir türlü gerçekleşmez. Hatta torununu almaya gelen polislerin onu yaşlı amca olarak nitelemesi zamanın akışında kendine bir türlü yer bulamayan Rahmi Gülmez'in hapishanelerde yatıp koğuşlarda, tabutluklarda şiirlerini olgunlaştıramayan ozan-devrimci kimliğine zarar verir. Zaman zaman kendi çevresinden de dışlandığını hissedir. Hapse girmesini en yakın arkadaşı ve sonradan kapitalist olan Fehmi Gülmez'in engellediğini bilmeden kendi devrimciliğini sorgulayarak yıllarını geçirir. Bir yandan kendi çevresinde, diğer yandan değişen toplumda yer bulamayınca büyük bir kimlik bölünmesi yaşayan Rahmi eve kapanıp adeta kendi zindanını kurar.⁶⁷³ Bu durumda yabancılaşmayla beraber gelen yalnızlaşma ya da yalnızlaştırılma duygusuyla da başa çıkmaya çalışır.

Hiçbir Yere Dönüş'ün anlatıcı kahramanı ise 12 Eylül'ün ardından ülkesine döndüğünde hiçbir şeyi bıraktığı gibi bulamaz. Doğup büyüdüğü semt gecekondu havasından çıkmış, sokaklara lüks kebabçılar, gece kulüpleri açılmıştır. İnsanlar değişmiştir. Gençken gezdiği yerleri yeniden dolaşarak kendine ait bir şeyler bulmayı umut eder. Son sığınağı olan çocukluk arkadaşının evinde ideallerinin çökmediği, inancını yitirmediği günlere umutsuz bir şekilde geri dönmek ister:

Bir şeylere inandığımız, inançlarımız uğruna her şeyi göze alıp savaştığımız dönemlerde güzel insanlardık, huzurluyduk, mutluyduk, böyle boşlukta değildik.⁶⁷⁴

Fakat oradaki manzara da değişmiştir. Arkadaşının kızı, artık bu iki eskimiş devrimciye romantik bir şarkının sözleri gibi bakmaktadır. Toplum değişmiş, nesil değişmiş, inançlar ve mücadeleler değişmiştir. Duvar, enternasyonal gibi kavramlar gençlerin hafızalarından çıkmış, tarihe ve olaylara bakış açıları değişmiştir:

O duvar bizi hiç ilgilendirmiyor. Berlin Duvarı'ndan söz ediyorsanız, ikisi de insanları ezen iki erk odağının insanlara karşı işlediği büyük suçtan ibaretti. Özgünlükleri yok ederek özgün bir dünya kuracağınıza nasıl inandınız?⁶⁷⁵

⁶⁷³ Yücel, a.e., s.103.

⁶⁷⁴ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.38.

⁶⁷⁵ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.146.

Tek dünyanın kendi dünyası olduğunu sanmak ve onu elden kaçırdığının üzüntüsü yeni nesille aralarında kopan bağları görmesini engellemiştir. Çünkü toplumun sözcüsü olduğuna, davasının haklılığına inanmak aydını mücadelesinde her zaman güçlü kılmıştır. Temsiliyetten teslimiyete geçiş ise aydın için bir varlık sorgulamasıdır ki bu da uzaklaşmayı, kopuşu ve yalnızlaşmayı getirmiştir.

Aydının yeni bir dünya inşa etmek için yeni epistemik alan yaratamaması da aidiyet duygusunu zayıflatan, onu giderek zamanın dışına atan faktörlerdendir. **Sıcak Külleri Kaldı**'da Ömer, 1980 sonrasında kurtuluşu Rusya'ya arayan, kendi topraklarında kaybettiği değerleri Moskova'da yeniden kazanmaya çalışan aydınların sembolize eder. Fakat sosyalizmin yenilgiye uğraması, onu bütün değerleri üzerine inşa ettiği mekân olan Moskova'ya da yabancılaştırır. Ömer ideolojinin yıkımıyla her şeyi yıkılmış bir halde, zamansızlık, köksüzlük ve parçalanış yaşar:

İnsanlar bir şeylere inanıyor, bir şeyler için savaşıyor, hayatını veriyor. Sonra... sonra uğruna hayatını verdiği şeyler gözlerinin önünden eriyip gidiyor. Elleriyle diktiği, bakıp büyüttüğü, çiçeğe durmuş fidanların tam meyve verecekken kökünden kesildiğini görmek gibi bir duygu. İsyân ediyorsun, yeniden başlamak istiyorsun (...) Sonra bakıyorsun ki gücün yok, o zaman umudunu yitiriyorsun ve yaşlandığını anlıyorsun.⁶⁷⁶

Yukarıdaki ifadeler darbelerin ardından hapisanelerde işkence gören, yurt dışına kaçıp yıllarca oralardaki Marksist örgütlerin himayesi altında yaşayan küskün bir aydın kitlesinin sesidir. Bunlar ne bir zamanlar kutsal mabet olarak gördükleri Rusya'da kendilerine yer bulabilmişler ne de doğdukları, büyüdükleri ülkelerinin vatandaşı gibi hissedebilmişlerdir. Kimlikleri, yaşadıkça toplumdan silinen birer nesne haline gelmişlerdir. Ülkü ve Ömer'in 90'lardan sonra bir baskın sırasında oğlu Umut'un polisler tarafından öldürülmesi üzerine Fransa'dan ülkesine dönen Ülkü, ülkesine karşı da aidiyet duygusunu kaybettiğini hisseder. İstanbul'da her şey çok değişmiştir. Yeni hayat şeklinin bir göstergesi olan Levent semti, gökdelenleri ile onun bir zamanlar devrim mücadelesini yürüttüğü semt değildir. Hemen hepsi kapitalizme uyum sağlamıştır. Ve son çare olarak anne ocağına giden Ülkü, orada da annesiyle fikir ayrılıklarının devam ettiğini görünce doğup büyüdüğü, oğlunu büyüttüğü evinden

⁶⁷⁶ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.361.

ne kadar uzaklaştığını hisseder ve çareyi yeniden gitmekte bulur. Fakat gideceği hiçbir yere ait olmadığını fark eder:

Günlerdir yanında sürüklediği lacivert bez valizinin bagajından çıkarılmasını boş gözlerle ve bomboş bir kafayla izledi. Ne gitmesi gereken bir yer ne de yapması gereken bir iş vardı.⁶⁷⁷

Sartre, yabancılaşmayı aydın mücadelesinin bir parçası yaparken onu zamanın dışına atan, sürekli arayış içinde olan fakat aynı zamanda toplumundan ters düşmeyen entelektüellerin yaşadığı bir süreç olarak ifade eder. Zamana ayak uyduramamak bu anlamda bir arayışın ve idealin peşinde koşan aydın için kaçınılmazdır. Fakat olması gerekenle olan arasındaki uçurumun farkındalığının dozu aydını zaman zaman toplumsal yalnızlığa sürükler. **Hayır** romanında Aysel adında bir akademisyenin yaşanılan zamanın giderek dışına çıkması birçok açıdan sorunsallaştırılmıştır:

Bugün de hâlâ arayışlardayım ancak bu arayışlarımın içinde yaşadığımız şu toplumla herhangi bir bağı kalmamış gibi bir duygu var içimde. Gittikçe soyutlaşan sorular. Fikirler. İnsanımızdan gittikçe uzak düşüyorum anlayacağın...⁶⁷⁸

Yukarıdaki cümleler entelektüel bir sorumluluk olan arama eyleminin Aysel'in akademisyen ve aydın kimliğinde "Hayatı anlamlı kılmaya çabalarken Cyrona gibi anlamsız biçimde yok olma, silinip gitme korkusu" na dönüşmesi tehlikesine işaret etmektedir.

Zamanın dışında kalma, bir kimlik problemi olarak **Hayır** romanında 68 kuşağı akademisyen aydınlarının 1980 darbesiyle yaşadığı baskılar, yasaklar sonrasında kaçış ya da cezalandırılışlarının onların üzerinde oluşturduğu psikolojik çöküntü, ülkenin siyasi ve sosyo-ekonomik düzlemde yaşadığı değişime ayak uyduramayışları ve giderek toplumuna yabancılaşmaları şeklinde verilmektedir. Roman karakterleri idealleriyle modern hayatın parçalanmış görüntüsüne karşı durabilme, hâlâ eski heyecan ve bağlılık ile yaşayabilme-yaşayamama korkusu ile yüz yüze kalmıştır.

Aysel'in şahsında "Cumhuriyet'in ilk idealist kuşakları"nın özellikleri toplanır. Aysel, daktilosunda yazan "Her durumda kendi kimliğimizi koruyabilmek" ifadesinin gereği olarak kimliğinden ödün vermeyen bir aydın görünümündedir. Çünkü ona göre

⁶⁷⁷ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.164.

⁶⁷⁸ Ağaoğlu, **Hayır**, s.209.

bir toplumun gelişmişlik düzeyi onu inşa eden düşünce adamlarının varlığıyla ölçülür. Aydınlar toplumda özgür kılınabildiği müddetçe kendi varoluşunu sürdürebilir, toplumu değiştirme gücüne sahip olabilir. Fakat **Hayır** romanında dikkati çeken nokta aydının özgürlüğünü geliştirebilmesi değil onu koruma ve saklama çabasıdır. Çünkü resmi söylem, aydında kendini koruma altına alma, saklama, bir savunma mekanizması oluşturma dürtüsü oluşturmuştur. Bu durum da aydını giderek içinde bulunduğu zamanın dışına atmıştır. Romanda da aydın kimliğini taşımanın anahtar kelimelerinden olan arayış, ilerleyiş, yarın, gelecek, özgürlük gibi kavramlar aydının dudaklarından dökülen ürkek fısıldayışlara dönüşmüştür.

Aysel'in hayat hikâyesinde kendisi gibi bir akademisyen Ömer'le olan evliliği ve yaşadığı kişisel problemlerin yanında öğrencisi Engin'le birlikteliği ve bu sebepten üniversiteden atılması, yaptığı çalışmaların bir zamanlar takdir görürken değişen iktidarla bilimsel sahtekârlıkla suçlanması, akademik çevrede itibarsızlaştırılması gibi detaylar vardır. Dar Zamanlar üçlemesinin son kitabı olan **Hayır**'ın kahramanı Aysel ilk kitapta ölmeye yatmak için bir otel odasına giden ve orada 1968'e kadar olan hayatının, aynı zamanda Cumhuriyet'in aydın kuşağının sorunlarının analizini yapar. 70'lerin sorunlarını ise ağabeyi İlhan'ın kızının düğününün merkeze alındığı Bir Düğün Gecesi'nde irdeler. Cumhuriyet tarihinin aydın kimliği üzerinde yaptığı tahribatın sembol kahramanı olan Aysel, **Hayır**'da parçalanışın ve yabancılaşmanın boyutlarını bizzat yaşayan bir aydının her şeye rağmen direnişinin çabalarını temsil eder. Aydın İntiharları ve Geleceğin Başkaldırısı adlı bir kitap yazmaya karar veren Aysel, aydınların toplumla uyumsuzluklarını, onları intihara iten sebepleri araştırırken bir yandan da aydın olarak kendini yalnızlığa iten durumları sorgular. Ona göre yabancılaşmanın giderek anlamsızlık ve dönüşüme yol açan boyutları iktidarın özgür düşüncenin önünü kapamasıyla artmaktadır. Burada aydın bir reddediş için girebilir. Fakat bu reddediş bir kaçış değil, başkaldırının öteki yüzüdür. İtaate bağlı dönüşüm, isyana bağlı geri çekilme, kaçış ve kapanışa bırakır kendini. **Hayır** romanı bu anlamda baştan sona sessiz bir direniş içindedir. Kısılmış sesiyle de olsa aydının kimliğini koruma dürtüsüdür. Aysel, tüm yaşadıklarına rağmen aydın intiharlarını araştırmaktan vazgeçmez. İntiharların gerçek sebeplerini öğrenmeye, böylece aydın kimliğinin tarihsel süreçte değerlendirmeye çalışır.

Bunlardan hemen hiçbirinin kendilerini öldürmeleri an'lık edimler değildir. Bazılarınınki öyle görünse bile... Araştırmamın amacı, hangi koşullar, hangi düşünce gelişimleri, hangi iticiler altında, gerçek anlamda sonsuz özgürlük neden seçilmiş, gelecekte böyle bir seçimin koşulları ve anlamı ne olacak, bunu bulgulamaktır. Öyle ya, acaba gelecekte, yani insanın kendi varlığı üstünde bilinci daha yükseldikçe, bugün güncel özgürlükler adına bildiri imzalayanlar kadar da intihar edenler olacak mı? Bunu araştırmaktayım.⁶⁷⁹

Aysel, yukarıdaki sözlerle aydın intiharlarını toplumsal anlamsızlık duygunun beslediği yabancılaştırmanın ontolojik bir durum haline gelmesi sonucunda ortaya çıktığına dikkat çeker. İntihar bir anlamda aydının bilinçli uzaklaşmasıdır. Kimliklere karşı bir başkaldırı, sonsuz özgürlüğü seçme eylemidir. Roman kahramanlarında ya da yazarlarında üstü örtülen trajik durumun aslında bir çıkışsızlıktan ziyade modernizmin ya da siyasi iktidarın dayatmaları karşısında aynılaşmaya hayır demenin diğer bir şekli olduğunu söylemek ister. Kleist, Woolf, Mayakovski, Van Gogh, Beşir Fuad gibi entelektüellerin yanında Emma Bovary, Anna Karenina, Bihter, Turgut Özben'in yabancılaştırması bu boyutlarla değerlendirir.

Romanda Aysel'e gerçek anlamda ilk sayfalarda Özerk Milli Kültür Kurumunun ödül töreninde rastlanır. Aydın intiharlarının sebepleriyle ilgili araştırmasını bu esnada öğreniriz. Bundan sonraki çoğu diyalog ya da Aysel'in ağzıyla kaleme dökülenler onun zihninden geçen düşüncelerdir. Bu da yazarın Aysel'in bir aydın olarak yabancılaştırmanın hangi boyutlarını yaşadığını vermeye çalışmasındandır. Aysel'in Engin'e yazdığı itiraf dolu mektup, iki yıl önce mahkemede bireysel, toplumsal ve siyasi özgürlükleri içeren savunmasında söylediklerinin gerçekleşmediği, birer sanrıdan ibaret olduğu anlaşılır. Ayrıca romanda Aysel'in Yeni Yankılar Ödülüne layık görülmesinin ardından törene gitmek için yaptığı hazırlıklar sırasında yaşadıkları da onun uzun zamandır sosyal hayata karışmadığını gösterir. Sandıktan çıkardığı gül goncalı çorapların roman boyunca tekrar edilmesi Aysel'in dönemin rüzgârına karşı değişmeden durabildiğini gösteren sembol olarak kullanılır. Aysel, yabancılaştırma pahasına değişmeyi kabul etmemiştir. Kendine ait bir "hayır" dünyası kurmuş, burada kendisini anlayan birkaç dostu ve öğrencisiyle iktifa etmiştir.

⁶⁷⁹ Ağaoğlu, **Hayır**, s.13.

Roman kahramanları ve intihar eden aydınlarla zaman zaman özdeşleşen Aysel de yabancılaşmayı bir tercih olarak yaşar. Ondaki geri çekilme hali entelektüel sorumluluklardan kaçma durumu olarak verilmaz. Aysel, iktidara eklemiş ve onun ayrıcalıklarından faydalanarak kendi kimliğine yabancılaşmış konformist aydınlardan olmayı reddetmiştir. Bu sebepten iktidarın ve kurumların ötesinde kalan alanlara hapsolan, bu anlamda kendine ve toplumuna yabancılaşmayı göze alan nonkonformist bir entelektüel olmayı tercih eder. Hem içinde bulunduğu toplumun parçası olmak hem de düşünsel temelde psikolojik ve sosyolojik düzeyde toplumdan ayrı düşünmek entelektüel has bir durumdur. Böyle olunca yabancılaşma da entelektüelin kaderidir. Fakat yabancılaşmayı denetim altına almak, toplumdan ayrı düşünürken ondan ayrı düşmemek, toplumunu dışlamamak, küçümsemek gerekmektedir. Aysel, bu anlamda toplumunu anlamayan bir çerçeve çizmez. Ayrıca 12 Eylül sonrası hayal kırıklığına uğramış, ideallerine yabancılaşmış, küskünler cemaati içinde de yer almaz. Bilakis kendini halihazırda 68 kuşağının temsilcisi olarak tanımlar. Dönemin diğer roman kahramanlarında görülen pişmanlık ve aidiyetsizliğin yer aldığı duygusal sahneler Aysel'in bilinçaltında yoktur. O, iktidar tarafından baskıya ve yasaklara uğradığında, akademisyenliği elinden alındığında öğrencileriyle dışarıda buluşmaya, araştırmalarına ve yazmaya devam eder. Bu yönüyle bir yandan toplumun dışına çıkmış diğer yandan toplumsal problemlere çare aramaya devam etmiş nonkonformist aydın görünümünü çizer. Hatta yıllar sonra davet edildiği ödül törenine layık görüldüğü ödülünü almaya gitmemesi Aysel'in değişmediğinin göstergesidir. Bir diğer gösterge ise ödül törenine gitmeyip de ortadan kaybolan Aysel'in evindeki daktiloda yazanlardır:

HER DURUMDA ÖZGÜR KİMLİĞİMİZİ KORUYABİLMEK ANCAK “EDİMLE SÖYLENEBİLECEK ŞU TEK VE SON SÖZE BAĞLI: HAYIR...”⁶⁸⁰

Romanın sonunda yazar, Aysel'e çeşitli intihar sahneleri yakıştırır ama bunların hiçbirinin gerçek değildir. Ancak yazarın Aysel'i sisle çevrilmiş bir sandalın içinde tek başına bırakması ve sandalın sisler içinde giderek uzaklaşması Aysel'e ait hem muğlak hem de belirgin bir sondur. Yazar, aydın intiharlarını araştıran Aysel'i de bir başkaldırının simgesi olarak tek başınlığıyla bırakmıştır. Yabancılaşmanın

⁶⁸⁰ Ağaoğlu, **Hayır**, s.273.

entelektüel olmanın bir gerekliliği, kimliğini koruyabilmek için yalnızlaşmanın kaçınılmaz bir son olduğu Aysel'in şahsında vücut bulmuştur.

1980 sonrası roman kahramanlarını topyekûn yabancılaşma problemi üzerinden okumak mümkündür. Çünkü dönem, Türk toplumunun siyasi ve sosyal konjonktüründeki büyük değişimlere göre şekil alan sosyal sınıfların kimlik bilincinin oluşma sürecinde durduğu yer ve kullandığı dil noktasında kararsızlığın; bürokratından siyasetçisine, yazarından sanatçısına, kadınından erkeğine kadar kimlik arayışlarının olduğu bir dönemdir. 20. yüzyıl coğrafyayı, kültürü ve geleneği silikleştirerek yeni insan bir tipi inşa etmeyi hedeflemiştir. Bu insan küresel dünyanın vatandaşı olurken belleğini, ayağını bastığı saiklerini kaybetmiş ve belirli paradigmanın peşinden koşarken kendine yabancılaşmıştır. Diğer taraftan sanayileşmeyle başlayan sosyal ve ekonomik alanda hızlı değişimlerin insanın ruhunda yarattığı bunalımın zamanla bir kaosa dönüşmesi, buna bağlı olarak insanın yaptığı işin, tutunduğu değerlerin anlamından uzaklaşmamıştır.

Yabancılaşmanın romanlarda yansıyan görünüşleri ideolojiye ve kendine yabancılaşmadan dolayı oluşan güçsüzlük, anlamsızlık ve aidiyetsizlik; topluma ve zamanın değerlerine yabancılaşma şeklindedir. Kendine yabancılaşma daha çok tutunulan paradigmanın kopuşuyla gerçekleşen yapılan işe duyulan inancın yitimidir. Topluma yabancılaşma ise aydın sınıfının kendi toplumunu tanımadan toplum ile ilgili çalışmalar yapması, ideallere yabancılaşma değişen toplum ve dünya ekseninde değişen fikirlerle kendi fikirlerinin ve ideallerinin örtüşmemesi ve giderek aynı fikirlerle yaşadığın toplumda sesinin duyulmamasıdır. Her üç durumda da kişi bir içe kapanma, kendini toplumdaki soyutlama eylemine yönelir. Birey kendini topluma, iktidara karşı güçsüz ve savunmasız hisseder.

Darbe sonrası oluşturulan yeni anayasa ve buna bağlı alınan gerek siyasi gerek toplumsal hayattaki tedbir politikaları dönemin aydınlarını ya ülke dışına sürüklemiş ya da kalanları kırılğan, küskün, siyasete mesafeli, topluma yabancı bir hale getirmiştir. 80 sonrası yazılan romanlara baktığımızda ise 12 Eylül'ün faturasının aydın sınıfına kesildiğini konu alan pek çok romanla karşılaşırız. Bu romanlarda yer alan aydın tipolojilerinin genellikle yazar-şair, siyasetçi, sanatçı, bürokrat oldukları görülür. Bunların arasında siyasetçi ve bürokratlar dönüşen aydınlar, yazar-şair-

akademisyen ve sanatçılar ise aldıkları yaraları kendileri sarmaya çalışan, değişen topluma ayak uydurmakta zorlanan kişilerdir. Bunlar kendi aydın kimliğiyle var olma mücadelesi verip vermemek arasında kararsız kalmış, geçmişle bitmeyen hesaplaşmalar içindeyken halihazıra yabancılaşmışlardır.

2.2.4. Entelektüel Sorumluluğun Sınırları

Aydın, münevver, entelektüel kavramları Türk fikir hayatına girdiği XIX. yüzyılın ikinci yarısından beri bazen birbirinden bağımsız bazen iç içe geçmiş işlevleriyle toplumların sosyal, siyasal ve kültürel pratiklerine paralel olarak sürekli bir tanımlamaya muhtaç kalmıştır. Bu tanımların doğrultusunda aydın kimliğinde toplanan sorumluluk, cesaret, tarafsızlık gibi kavramlar toplumsal dinamiklere bağlı olarak değişkenlik göstermiştir. Aydın kültürlü olmalı, toplumunun nabzını iyi tutmalı, tarafsız olmalı, fikrini söyleyebilme cesaretini göstermeli, özgür düşünebilmeli gibi farklı bakış açılarından aydının omuzlarına yüklenen sorumlulukların sıralandığı bir tanımlar dünyasında çizilen aydınla, toplumsal ve siyasal gerçeklikler karşısında aydının bu saydığımız işlevlerinin ne kadarını hayata geçirebileceği arasındaki çelişki bugün halen yeterli bir aydın tanımının yapılmasına engel olmaktadır. Ayrıca aydının kültür değişimine öncülük etmek; değişeni daha popüler ve yaygın hale getirmek; yeni bir zevkin ve üslubun öncülüğünü sürdürmek; halkın politik, sosyal tercihlerini etkilemek gibi fonksiyonlarına da dikkat çekilmektedir. Bu minvalde aydın Schiller'in sıralamasıyla yüksek kültürü yaratmak ve yaymak, millî ve milletler üstü modeller kurmak, ortak kültürler geliştirmek, sosyal gelişmeleri etkilemek, politik roller oynamak gibi görevler üstlenen kişidir.⁶⁸¹

Tanpınar'ın, "Hayat, şüphesiz bütün cemiyetindir. Fakat mesuliyetleri yalnız münevverindir. Yükünü kaderin ve tesadüfün ayırdığı paya göre hep beraber taşırız. Fakat tarih karşısında hesabını münevver verir." (Hayat Karşısında Münevver, Yaşadığım Gibi) ifadeleriyle aydına yüklediği sorumluluk bilincini Hatemi biraz daha açarak aydın sorumluluğunun evrensel planda olmasına fakat içinde yaşadığı topluma ilgisizleşecek boyutta tümüyle evrenselleşmemesine dikkat çeker.⁶⁸² Bu doğrultuda

⁶⁸¹ F. Sabri Ülgener, "Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımız Aydını", (Çevrimiçi: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/8633>), Erişim Tarihi: 20.08.2020

⁶⁸² Hüsrev Hatemi, **Türk Aydın Dünü, Bugünü**, 1. Baskı, İstanbul, İşaret Yayınları, 1991, s.8.

aydının bir eve sahip olması, doğduğu evi unutmaması ve evine dönemeyecek kadar ondan uzaklaşmaması gerekmektedir. Kavram üzerine kafa yoran isimlerden Gramsci de bu düşünceyi destekler nitelikte toplumdaki işlevi esas olarak örgütlemek, yönetmek, yönlendirmek, eğitmek olan entelektüellerin kültürün temsilcileri olarak geçmişle bağlarını koparmamaları gerektiğini söyler.⁶⁸³ Nitekim Tanzimat aydınlarından günümüze kadar gelen modernleşme sürecinde yaşanan zihinsel kayboluşların altında yatan sebepler arasında aydınların kökleri beslemek yerine onları susuz bırakmaları gelmektedir.

Aydınlarla ilgili tartışılan bir başka konu ise kime aydın denilip denilmeyeceğidir. Çünkü belirli bir eğitim görmüş akademisyen ya da politikaya atılmış bir siyasetçi, bürokrat, mühendis veya doktor olan kişiye genellikle kısa yoldan aydın gömleği giydirilmektedir. Aydın olmak için üniversite mezunu ya da bilim adamı olmak yeterli midir? Yoksa bunların hiçbiri gerçekleşmeden de aydın bakış açısı ve duruşuna sahip olunabilir mi? Sorunun tartışıldığı dönemler XIX. yüzyılda türeyen uzmanlaşmış aydın sınıfının giderek arttığı toplumlardır. Aydınların iktidarla kol kola pragmatist bir yapı içinde toplumun nabzını tutmadan kendi konforlarından feragat etmeden yol aldıkları, aydın olmanın bir statü sahibi olmakla paralellik arz ettiği toplumlarda bu kadrolu aydınların kavramın namusunu ne kadar teslim ettikleri de hep bir soru işareti olarak kalmıştır.

Gerçek anlamda aydın kavramının içinin dolmadığı noktada Türk aydını özelinde bir tespitte bulunan Meriç'e göre aydınlarımız her devirde başka bir moda uyma hastalığına yakalanmıştır.⁶⁸⁴ Meriç'in tespitlerini Hatemi de destekleyerek Türk aydınının çeşitli düşünce akımlarının etkisi altında aydın olma gösterisi yaptığını belirtir.⁶⁸⁵ Tanzimat'ta Batı hayranı, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Kemalist, 60'lerde varoluşçu, 70'lerde sosyalist olan aydınlar gidişata göre ayarlarını düzeltmeyi aydın sorumluluğunun önüne geçirmişlerdir. Çünkü malumatı bilgiye geçirip toplumun yararına eylemde bulunmak zahmetli ve çeşitli bedelleri olan bir uğraştır. Bu tarihsel

⁶⁸³ Aysu Yaralı Akkaya, "Gramsci ve Bourdieu Düşüncesinde Entelektüel Kavramsallaştırmasının Tekel İşçi Eylemi Üzerinden Analizi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012, s.114.

⁶⁸⁴ Meriç, **Mağaradakiler**.

⁶⁸⁵ Hatemi, **a.e.**, s.16.

süreçte kendini iyi okuyamayan aydın, malumatlar dünyasında “aydın olma” ve “aydın görünme” hastalığına yakalanarak bir o yana bir bu yana savrulmaktadır.

Aydın sorumluluğunun önüne geçen bir başka problem ideolojik prangalardır. Hangi görüşten olursa olsun aydın toplumunun sorunları, ortak menfaatleri noktasında birleştirici bir dil üstlenen kişi olmalıdır. Benda, aydınların kendi sınıflarına en büyük ihanetlerinin siyasi ihtirasların esiri olmalarının yanında milliyetçi bir anlayışa bürünmeleri ve kendi gibi düşünmeyenlere karşı yabancılaşmaları olduğunu söyler.⁶⁸⁶ Aydın kavramını, ideolojilerin tekeline sokmak aydın olma yolunu kapamaktır. İdeal aydın bütün ideolojilerin üstünde, hepsini irdeleyen ve toplumunun menfaati adına konuşan kişidir. Fakat aydın, ideal olanı arama ya da ideal davranışlar sergileme hususunda iktidar ya da toplumdaki her zaman olumlu yansıma bulamaz.

Türk düşünce hayatında aydının yerini ve konumunun irdelendiği çok sayıda makale, gazete ve dergi yazısı, politik hayattan önemli kişilerin anıları mevcuttur. Aydınların kimliksel problemlerinin, iç dünyasının sorgulandığı bazı edebi eserler de bu doğrultuda modernleşme sürecinden beri Türk aydınının evrildiği yerler hakkında önemli ipuçları vermiştir. İlk Tanzimat aydınlarından Ahmet Mithat Efendi'nin Rakım'ından Yakup Kadri'nin Yaban'ına, Tanpınar'ın Mümtaz'ından, Oğuz Atay'ın Turgut'una kadar farklı zaviyelerde Türk aydınının yaşadığı kültürel bocalamanın izleri görülmektedir. Romanlar boyunca temsil edilen aydın sınıfı, ait olduğu grup ile kendi şahsında üstlendiği aydın kimliği arasında sıkışan, kimliği taşımanın pratikteki zorluklarını yaşayan kişilerdir. 1980 sonrası ise Türk entelektüelinde düşünsel ve ideolojik küskünlükle beraber yeni arayışlara çıktığı bir dönem olarak okunabilir. Bu dönem, aydının yerini gerçek anlamda sorgulamanın ve bazı acı tespitlerin yapıldığı bir zemindir. Hemen her ideolojik sınıfın aydınları, yaşadıkları tarihsel süreci masaya yatırarak edilgenliklerinin sebeplerini düşünmeye başlarlar. 12 Eylül'ün depolitizasyon projesinden özellikle etkilenen sosyalist aydınlar, modernleşme ve laik devlete eklenerek yeni çıkış yolları aramaya çalışan İslamcı aydınlar bir kimlik sorgulaması içinde bulurlar kendilerini. Bu bazen “Biz olduğumuzdan başka türlü yaşadık, düşündüğümüzden başka türlü yazdık, umduğumuzdan başka türlü

⁶⁸⁶ Benda, Julien, **Aydınların İhaneti**, kitabın tamamını bu tez üzerine inşa etmiş.

düşündük.” itiraflarına, bazen de ben kimim sorusuna “kendi üstündeki örtüyü kaldıramayan” şeklinde verilen cevaplara dönüşür.⁶⁸⁷

80 sonrası yazılan romanlarda aydınlar daha çok sosyalist düşüncenin penceresinden bir hayıflanma, geçmişteki hatalarıyla yüzleşme çabası içinde, sosyal hayattan kopuk kimliksel kayboluşlarıyla karşımıza çıkarlar. Bunu yaparken ideal aydının ne olduğuyla ilgili bütüncül bir sorgulama, tespit ve teklif sunan romanların sayısı ise azdır. Bu anlamda aydının sorumluluklarını, sosyo-kültürel hayattaki rolünün ne olması gerektiğini Türk aydınına hatırlatan yazar Alev Alatlı’dır. **Orda Kimse Var Mı?** adlı seri romanlarında Günay Rodoplu adlı kahramanın şahsından Türkiye’de entelektüel kimliğiyle var olabilmenin zorluklarını, açmazlarını verirken aynı zamanda ideal aydın kimliğinin sınırlarını da zorlar. Bu kimlik, temsil ettiği sosyal sınıfın siyasete, etnik kimliklere, dine, kültür ve medeniyete yaklaşım tarzının ne olması gerektiğini yaşadığı çeşitli olaylarla aksettirir. Bir romandan daha çok sosyoloji kitabını andıran bu eserlerde sadece 80 sonrası değişen kimlikler değil bu değişimin alt yapısını oluşturan etmenler de beraberinde irdelenir. Aydınların sadece görüneni değil arka planı da bilerek toplumu ve dünyayı iyi tanınması, herhangi bir ideolojinin sözcülüğünü yapmadan ortak değerler etrafında birleşmesi gerektiği vurgulanır. Romanlarda Günay, görmüş geçirmiş, zaman zaman yorulmuş ve ömrünün son demlerinde bir hastane odasında yaşadıklarını romanın anlatıcısı Mehmet Sedez’e anlatan bir aydındır. Bu anlamda Rodoplu’nun şahsında bir aydın kimliğinin de tipolojisi çıkarılmaya çalışılmıştır. Romanlar boyunca bir kadın olarak zaman zaman kırılmalıkları, gönül yorgunlukları olsa da o, havadan sudan konuşmayı beceremeyen, insanları kendi demesiyle “zorla kendilerini bir biçimde bağlayacak” konulara çeken, tatlarını ve tabii az sonra kendilerini kaçırır⁶⁸⁸ olması gerekenle ilgilenen, cinsiyetiyle değil fikirleriyle ön planda olan bir entelektüel kimliği çizer. Günay Rodoplu’nun şahsında Türk aydınının problemleri, sorumlulukları hatırlatılırken, gerçek bir aydının sosyal hayatın değişimi ve akışı karşısında içinde yaşadığı toplumu nasıl okuması noktasında getirilen teklifler ve çözümler şöyledir:

⁶⁸⁷ Türküne, a.e., s. 226

⁶⁸⁸ Alatlı, **Viva La Muerte! Yaşamın Ölüm**, s.39.

2.2.4.1. Fikir Sadistliği –Malumat İstifçiliği Yap(ma)mak

Günay Rodoplu’da toplanan en önemli özelliklerden biri gericilik, ilerencilik, Kürt, Türk, Solculuk, devrimcilik gibi pek çok kavramı irdeleyen, olaylara farklı yönlerinden inceleyen bir üst bakışa sahip değildir. Ona göre bir kavrama hüküm getirilmeden önce “her toplumsal oluşum incelenmeli, bu kavramın kölesi olmadan, battaniye gibi altında kalan her şeyi örten kolaycılığa kaçmadan, hükmün geçerli olup olmadığına .”⁶⁸⁹ bakılmalıdır.

Rodoplu’ya göre günümüz aydınlarının en büyük problemi malumatı bilgiye dönüştürememektir. Ona göre Türkiye’nin uygarlaştırılmasında önemli bir etken olan “büyük yalan” –Rodoplu, romanda sık sık geçen bu ifadeyi Batı kapitalizmi olarak şerh eder.- karşısında aydın, teorisyenlikten çıkıp yanlış giden şeylere müdahale etme sorumluluğu taşınmalıdır. Bunun için de önce “kendinden” başlamalıdır. Kendini dönüp duran ritüeller çarkının içinden kurtarmalı, malumatı yaşamsal bilgiye dönüştür “müş” gibi değil gerçekten dönüştürmelidir. Bu da “büyük yalan” rüyasından uyanmayı başarabildiği nispetle gerçekleşecektir.⁶⁹⁰

Rodoplu’ya göre malumat istifçiliği fikir sadizmini doğurur. Sadistliğin sadece bedensel bir eziyet olmadığını, kelimelerle, jest ve mimiklerle yapılan sadistliğin karşıdaki kalıcılığının daha fazla olduğunu belirtir. Ona göre “İnsanı aşağılama, küçültme arzusu bizim mürekkep yalayan Türkümüzde olan şeylerdir.”⁶⁹¹ Özellikle 1980 sonrası gündeme gelen etnik kimlik problemlerinin, dini öteleyen Batıcı söylemin, devlet tabusunu oluşturan ülkücülerin fikir sadisti olduğu kanaatindedir. Türkiye’deki sosyal-siyasi ve etnik kimliklere bu zaviyeden bakan Rodoplu, gerçek bir aydının fikir sadistliğine düşmeden toplumuyla ortak paydada buluşmanın yollarını araması gerektiğini savunur.

Fikir sadistliği; düşünmeden inanılan, sorgulanmadan uygulanan fikirlerin arkasından körü körüne gitmektir. Bu sebepten Türkiye’de ne ülkücü ne devrimci ne İslamcı fikirler kendi programını oluşturabilmiştir. Romanlarda bu düşüncüyü ispatlamak için adeta bir laboratuvar ortamı nesnelliğiyle kurgulanan toplumun çeşitli

⁶⁸⁹ Alev Alatlı, **Valla Kurda Yedirdin Beni**, 7. Baskı, İstanbul, Everest Yayınları, 2007, s.277.

⁶⁹⁰ Alatlı, **Viva La Muerte! Yaşasın Ölüm**, s.59

⁶⁹¹ Alatlı, **Viva La Muerte! Yaşasın Ölüm**, s.105.

etnik ve ideolojik kesimleri görülür. Kürt kimliğini temsilen kurgulanan Ören ailesinin üyeleri Sedat, Şener, Şiran ve kardeşleri, Nihal Atsız'ın kitaplarını yasaklayan kütüphaneci, Alevilerden nefret edenler, Anadolu insanını temsil ettiğini düşündüğü Şafak gibi isimler kulaktan dolma bilgilerle etnik ya da ideolojik fikirlerin peşine düşmüş, kimlik bilincinden önce fikir bilinci oluşturulmaya çalışmışlardır. Bunun sebebi bireyselliğini sağlıklı bir şekilde tamamlayamayan toplumlarda muhakemeye dayalı yargı gücünün de gelişmemesidir. Muhakeme gelişmeyince de kimliklere bürünen fikirler artık onların putu haline gelmeye başlarlar. Rodoplu'ya göre Türk toplumunda kiminin putu Batı müziği, kiminin de ülkücü Selahattin gibi "fenafiddevle" kelimesidir. Arka planlar çok farklı olsa da Türkiye'de geleneksel nokta itibariyle bütün -cilik'le biten bütün kimlikler kendi oluşturdukları putların kulları haline gelmiştir.

Günay'a göre insanın kendisini bir 'fikir', hele de 'ölüm' gibi bir fikir uğruna harcaması gereğinin, yüceltilmesi bir yana dillendirilmesi bile hastalıklı bir aklın ürünüdür. Siyonistler ve emperyalistler de bütün fetihlerine şairane bir fikirle başlamış; sonra o fikri, uğruna dökülecek kandan üstün tutmuşlardır. Yapılan bu iş, bir çeşit ölü-seviciliktir. Alatlının kitaplarında sık sık geçen bu kavram özellikle **Viva La Muerte! Yaşasın Ölüm**'de nekrofilya kavramı üzerinden irdelenmiştir. Nekrofil di fikir sadizminin başka bir yönüdür. Günay Rodoplu nekrofilye insanı değil eşyayı sevme, eşyaya köle olma şeklinde bir yorumlama getirir. Batı medeniyetinin kökenlerine gidildiğinde nekrofilinin Mısır piramitlerine, Eski Yunan ve Roma'ya kadar uzandığını, Batı'nın insanın yerine eşyayı sevmesinin, güçsüz olan karşısında kendini mutlak güç olarak hissetme hastalığının Türk toplumuna da bulaştığını ifade eder. Türkiye'nin geçirdiği 80 öncesi süreçte yer alan aydınlar da nekrofilik bir durum sergilemişlerdir. "Birey ya faşizmle ya da anti-faşizmle savaşmak için kendisini toplum denilen bir soyutlama adına feda etmelidir."⁶⁹² düşüncesi ona göre hastalıklıdır. İnsanın dikkatini canlıdan cansıza iterek eşyalara, dogmalara kaydırması, ritüellerde ve mutlak doğrularda yoğunlaşması, insanı merkezden çıkarıp fikri ve ideolojiyi merkeze koyması Rodoplu'ya göre ölü seviciliğin bir başka

⁶⁹² Alatlın, **Viva La Muerte! Yaşasın Ölüm**, s.103.

boyutudur. Lenin'in insanı merkezden çıkararak insanlığı esas alması, ülkücülerin vatan ve devleti insanın üstünde tutmasıyla paraleldir.

Rodoplu, Türk toplumunda yaşanan etnik ve ideolojik kamplaşmaların sebebinin bir nevi ölü sevicilik dediği fikir sadizminden kurtulamamak olduğunu savunur. Sebebinin de yine toplum olarak bireyselleşme sürecinin sağlıklı tamamlanmamasına bağlar. Rodoplu bu durumu daha da üst bir perdeye çıkararak dünyadaki büyük güçlerin gelişmesini istemedikleri toplumlar üzerinde kurdukları tahakkümle açıklar. "Büyük makine"nin egemenliği şeklinde getirdiği yoruma göre tarihte feodal otoritenin köleliğinden kurtulan insan, bu defa kapitalizmin dayattığı serbest piyasa ekonomisinin hayalet otoritesinin emrine girmiştir. Böylece insan, kendini tamamlamaya çalışan bir birey olmak yerine kapitalizm denilen büyük makinenin kölesi durumuna gelmiştir. Büyük makine, insanı kendi türüne yabancılaştırmış, yaşadığı toplumda kendisini evsiz hissettirmiştir.

Büyük makine denilen üst aklın etnik ve ideolojik sınıflara aşıladığı "ben biziz" algısı devam ettikçe fikir sadizmi de devam edecektir. Ne yaptığını düşünmeden, sorgulamadan, kendisine empoze edilen fikrin sözcülüğünü yapacak, sürekli laf üretecek, malumat istifçiliği içinde boğulacaktır. Rodoplu'ya göre Türkiye'de oluşan bütün ideolojik ve etnik hareketler bir "miş"ler dünyasıdır. Bu anlamda Türkiye'de gerçek anlamda faşist olmadığı gibi komünist de yoktur. Nereden geldiğini bilmediği fikirleri kendi sesi olarak algılamış, sloganlarla mastürbasyon yapmış⁶⁹³ ve gerçek bir kimlik bilincine erememişler vardır.

Türk solunu da bu anlamda ele alan Rodoplu, Türk solunun günah ve sevaplarının büyük ve önder bir kitle tarafından paylaşılmış olduğuna dikkat çeker. Solun yenilgisinin özellikle 90'lı yıllarda Özal tarafından Türkiye'ye getirilen libelarızmle gerçekleştiğini ifade eder. Fakat sol ideolojilerin antikapitalist mücadelelerini de yetersiz bulur. Aydın bakış açısıyla altını çizdiği önemli bir nokta solcuların gerçek bir Marx okuması yapmadıklarıdır. Rodoplu'ya göre Marx'ın savunduğu özgür olma düşüncesi, sadece sosyo-ekonomik baskıdan kurtulmak değil,

⁶⁹³ Alev Alatl, **O.K. Musti Türkiye Tamamdır**, 6. Baskı, İstanbul, Everest Yayınları, 2013, s.88.

insanın, eşyaların, olayların baskısından kurtulmaktır.⁶⁹⁴ Marx'ın "Servet sahibi olan değil, kendisi çok şey olan zengindir." anlayışının iyi özümsememiş, kelimelerin ve sloganların taşıyıcılığı yapılmıştır. Çünkü Rodoplu'nun sık sık italiklelediği "büyük makine", 19.yüzyıldan bu yana bireyi kendi çıkarlarına hizmet eden, ikame edilir bir parçaya dönüştürmüştür.⁶⁹⁵

Diğer taraftan bütün ideolojiler gibi Türkçü ve milliyetçi hareketin de çıkış noktasının ithal olduğuna dikkat çeken Rodoplu, II. Abdülhamid dâhil olmak üzere devletin, Türkçülüğü kendi planları doğrultusunda kullandığını belirtir.⁶⁹⁶ Nekrofil kavramını Türkçülükle de ilişkilendiren Rodoplu, Türkçülüğün özellikle Atsız'la keskinleşen çizgilerinde hayatın bir fikirden daha önemsiz olduğu gerçeğini vurgulanmaktadır. Bunu desteklemek için Atsız'ın Orhun dergisindeki "Veda" başlıklı yazısından "... bu ölüm bizi gayemize, Tanrı Dağı'nda bekleyen ecdat ruhlarına ve bizzat Tanrı'ya kavuşturacak şanlı ve güzel bir ölümdür."⁶⁹⁷ cümleleri Rodoplu'nun iddia ettiği nekrofilik tavra örnek gösterilir.

Batı'nın dünyaya saldırdığı bir virüs olan nekrofil, Türk toplumsal kimliğiyle örtüşmemektedir Rodoplu'ya göre. Çünkü Batı, Antik Yunan'dan beri ahlaki öteleyerek kurduğu bir dünyanın çocuğudur. Amaca ulaşma yolundaki doğru ve yanlışlar tartışılmaz. Türk toplumunun karakteri ise öteyi de içine alan bir dünya görüşüyle yoğrulmuş bir medeniyetten süzülerek oluşmuştur. Nekrofilik düşünce Türk insanını kendi kimliğine yabancılaştırmaktadır. Bu durumun en büyük müsebbibi ise aydınlardır. Gerçek bir aydın, fikirler yığına değil, onun ardındaki öze inmeyip Batı'nın kodlarıyla topluma baktıkça bu yabancılaşma devam edecektir.

O.K.Musti Türkiye Tamamdır romanında Rodoplu, nekrofilinin sorgusuz sualsiz bir fikrin peşinden gitme dürtüsünün ülkücü kimliğin içine sızdığını, bu minvalde "büyük makine"nin bütün ideolojiler gibi ülkücüleri de köleleştirdiğini söyler. Batı medeniyetinin her alanda uygulamaya koyduğu profesyonelleşme eğilimi ülkücülerin damarlarının attığı askeri yapılanmada gerçekleşmeye başlayınca kapitalizmin en büyük hastalığı olan yabancılaşma da başlamıştır. Osmanlı'nın son

⁶⁹⁴ Alatl, **Viva La Muerte! Yaşasın Ölüm**, s.448.

⁶⁹⁵ Alatl, **Viva La Muerte! Yaşasın Ölüm**, s.450.

⁶⁹⁶ Alatl, **O.K. Musti Türkiye Tamamdır**, s.79.

⁶⁹⁷ Alatl, **O.K. Musti Türkiye Tamamdır**, s.80.

zamanlarından 80'lere kadar Batı'nın ezici gücünü kabullenmiş fikir savunucuları Alatlı'nın deyişiyse “sonraki yıllarda düzenin öz uzman aydınları” olan yazar-çizer takımı, Türkleri Türk yapan ordu geleneğini yok edip yerine kendi milletine yabancılaşan ama bunun yanında profesyonelleşen bir subay güruhu oluşturmuştur.⁶⁹⁸ Özellikle ülkücü kimliğin şekillendiği bu subay grubunun oluşturduğu ordu, vatan gibi hassas bir mefhum üzerinden tartışılmaya kapalı tutulmuştur. Ordunun fikirleri sorgulanmadan “Anadolu topraklarını elimizden almak ve Türk kimliğini yok etmek isteyenlere savaşmak” düşüncesiyle bir ülkücü nesil yetiştirilmiştir. Rodoplu, bu durumu Selahattin'in askeri okuldayken tamamen ihmal sonucu ölen bir arkadaşı için “Vatan için şehit oldu.” yorumlamasıyla tespit eder. Ordu içinde yaşanabilecek bir ihmalin ya da herhangi yanlışın konuşulması söz konusu bile değildir. Fakat fikirlerin yanlış yerleştirilmesi başlı başına bir proje olduğu gibi fikrin ürettiği pratiklerin tartışılmaması aydınları sadece malumatla iktifa edip gerçeğin peşine koşmamaya, bir anlamda fikir tembelliğine itmektedir. 1970'li yıllarda gasptan cinayete kadar pek çok cürmün ülkücü, devrimci, İslamcı gibi ideolojik kimliklerin üzerine yapışması, bu fikirleri üstlenenlerin, gerçeğin yerine sloganları, çözüm üretmek yerine kamplaşmayı ve toplumun değil fikrin fedailiğini yapmayı tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebepten romanlardaki Selahattin'in Müslümanlığı ve Türkçülüğü, Şiran'ın Kürtçülüğü, Şafak'ın Anadolu kokan tavırlarında çeşitli yönlerden fikir sadistliğinin izleri vardır.

2.2.4.2. Anlamak-Anlamlandırmak

Günay Rodoplu'nun aydın kimliğinde idealize edilen bir özellik de anlama ve anlamlandırmadır. “Yassıda'da Menderes'i savunmayı reddeden avukatlardan, cezaevlerinde işkence gören mahkûmları tedaviyi reddeden doktorlardan olamam.” görüşüne sahip olan Rodoplu'ya göre aydın olmak, önce anlamayı gerektirir. Anlamak için ise aynı fikirde olmak gerekmez. Bu üst bakışla Şiran'ın şahsında Kürtleri ve Kürt kimliğini anlamaya çalıştığı gibi Selahattin'in şahsında Türk milliyetçiliğini ve Türk kimliğini, ülkücü ideolojiyi anlamaya ve çözmeye çalışır. Romanda uzun uzun Şiran'ın şahsında Kürtlerin Şeyh Said İsyanı'ndan bu yana geçirdiği evreleri, siyasi projelerin Kürt kimliğiyle ilgili tasarrufları, dış güçlerin müdahaleleri gibi pek çok

⁶⁹⁸ Alatlı, **O.K. Musti Türkiye Tamamdır**, s.261-262.

etmenin Türk toplumundaki Kürt kimliği algısında ve Kürtlerin Türkiye'ye karşı olan güvensiz tutumlarında nasıl rol oynadığı anlatılır.

Alatlı, farklı bir kurguyla yazdığı **Schrödinger'in Kedisi** adlı romanının 1. kitabında Türk toplumunu yine Rodoplu'nun bir başka versiyonu olan İmre Kadızade'nin gözüyle masaya yatırır. Romanda psikoterapist olan Kadızade, Türkiye'nin yirmi birinci yüzyıla kadar geçirdiği dönemi “Eski Türkiye” diye adlandırırken aynı zamanda bu dönemi psikanalitik bir yaklaşımla inceler. Romanın yazıldığı 1990'lardan değil de ileriye sıçrayış tekniğini uygulayarak otuz yıl sonrasında yani 2020'lerin Türkiye'sinden 1990'lara hatta daha da geçmişe bakış vardır. Bu minvalde Türk toplumunun yaşadığı kimlik problemi adeta bir laboratuvar ortamına alınır.

“Eski Türkiye” başlıklı bölümde Helsinkli Ingrid'in Vasıllar Meclisi'ne bağlı Psikolojik Savaş Ünitesi'nin 1990'lı yılların ortalarında Eski Türkiye'de yaptığı araştırmayı taliplerine anlatması istenir. Hazırlanan rapora göre bir milletin var oluşunu tamamlamasında iki devre vardır: Anacılık ve babacılık. Bireysel varoluşun motor eylemi ise babacılıktır. Sağlıklı ön insan, kendisini anne-doğanın elinden kurtararak erkeksi bilinci geliştirirse tamamlanacaktır. Dolayısıyla anne-kadın ocağın, ailenin, kökenin koruyucusu; oğul-baba- erkek ise ideallerin, fetihlerin, tek tanrılı dinlerin, ideolojilerin taşıyıcısıdır. Romanın tezine göre 1990'ların Türkiye'si anacılıktan babacılık evresine geçememiştir. Dolayısıyla Eski Türkiye'deki gibi toplumun büyük çoğunluğu anacılık döneminde yani bir nevi ön-insan seviyesindedir. Ön insan ise soyutlama ve yansılarak canlandırma yetileri gelişmemiş, felsefe, matematik, tarih, fizik, sanat hatta ilahiyat gibi alanlarda başarısız olan kişidir.⁶⁹⁹

Romanda Türkiye toplumunu temsilen kurgulanan kişi, Psikolojik Savaş Ünitesine yatırılan Remzi'dir. Romanın başkışisi, aynı zamanda ideal aydını simgeleyen İmre Kadızade adlı psikoterapist Remzi X'i tedavi etmek için gönüllü olur. Remzi'nin tespit edilen problemi şeyleri isimlendirememesidir. Renklerin bir şey ifade etmemesi, müziğe ancak yüksek volümde dikkat kesilmesi, duyup anlam verememesi, uyaranları ilişkilendirememesi, ilişkilendiremediği için kayda geçirememesidir. Bu

⁶⁹⁹ Alev Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi: (Kitap 1- Kâbus)**, 11. Baskı, İstanbul, Boyut Yayınevi, 2000, s. 53-54

bulgularla Remzi'ye konulan teşhis "afazi" yani Yunanca "dilegelmemiş" anlamına gelen bir hastalıktır.

Kadızzade'ye göre özellikle 1980'den sonra toplumsal bellek olarak kafalarımız dağılmış deyim yerindeyse alıklaşmış, akıl yürütme yetilerimizde bir zedelenme olmuştur.⁷⁰⁰ Dolayısıyla Remzi'nin şahsında bütün bir toplumun afaziye yakalanmış olduğu ifade edilir. İdeolojik kavgalar, soyut ve sembolik düşünmenin yitirilmesi, kelime gücünün azalması, düşünmeden eyleme geçilmesi birer afazi belirtisidir.

İmre Kadızzade, 2023 Türkiye'sinden bir bakışla 90'ların Türkiye'sini incelerken Türk toplumunun bilinç, bellek ve kavram kaybı yüzünden dünyayı anlamlandıramadığını, bu meselenin büyük bir kısmının Türk aydınının üzerinde bir tehdit oluşturduğunu savunur:

Eski Türkiye'de yeni kimliği tehdit altında olanlar en donanımlı olanlarımızdı. Yirmi birinci yüzyılın getirdikleri konusunda en çok fikir sahibi olanlar, Batı dünyasındaki gelişmeleri en iyi takip edenler, çağı en iyi okuyanlar, toplumu derleyip toparlayabilecek imkânları olanlardı.⁷⁰¹

Bellek ve bilinç kaybı, aydının önce kadimle, son kertede toplumuyla arasındaki bağın kopması demektir. Kopuşun temel noktası kelimelerle başlamıştır. Türk modernleşmesinde aydın, bir önceki kuşağın bıraktığı yerden ilerleyerek yola devam etmek yerine kendi olmaktan uzak yeni bir dil geliştirmiştir. Kültürel bağın en kuvvetli taşıyıcısı olan kelimeler değişince hafıza kaybolmuş, bellek yitirilmiş, yabancı bir dünyanın içinden anlamlandırmaya çalışılan yeni kelimelerle yeni bir toplum inşa edilmeye çalışılmıştır. Oysaki "Anadilimizin sözcükleri, kurdukları hayatla aralarındaki köprüyü atmış gibiydiler."⁷⁰² diyen İmre Kadızzade'ye göre kelimenin yitişi, kelimenin arkasındaki kültürün de yitişidir. Kendi kodlarından kopmuş bir aydının toplumun yakalandığı bu hastalığa nasıl çare bulacağı da tartışma konusudur şüphesiz. Bu durumda "Yaşamayı okumaya tercih etme alışkanlığı edinen bir toplum"⁷⁰³ ve gerçek manada kaynağına gitmeden ideolojilerin peşinden koşan aydınlar, anlama ve anlamlandırmadan uzak düşmüş toplumsal afazinin

⁷⁰⁰ Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, s. 52-53.

⁷⁰¹ Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, s. 155.

⁷⁰² Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, s. 156.

⁷⁰³ Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, s. 207.

sorumlularıdır. Örneğin, "Kuran okumayan İslamcılara karşı Marks'ı okumayan sosyalistler."⁷⁰⁴ bu ortak noktada birleşmektedir.

Beyinlerin içinin boşaldığı, fikirlerin yerini sloganların aldığı ve sonunda okumadan öğrenilen, yaşamadan inanılan, dünyadaki karşılığını kaybetmiş tasarımları, nedenini, nasılını kestiremedikleri bir toplumda "aydın" kalabilmek; yitirilen sesi, özü yakalayabilmek ve o sesi çağına teslim edebilmek için toplumu iyi okumak gerekmektedir. Fikrin künhüne vakıf olan, toplumu derleyip toparlayabilecek sorumlulukları yüklenen aydın, siyasi ve ideolojik rüzgârlara kapılmadan kendi sesine kulak vermelidir. Türk aydınının henüz bu aşamaya gelmediğine, eğer farkına varmazsa da gelemeyeceğine dikkat çeken Alatlı, romanın bütününde bu sancıyı çekmektedir. Bu sınıfın sancısı; bir vaize İslam'ı, bir Kemalist'e Atatürk'ü, Marksist'e Marks'ı, liberale serbest girişimciliği öğretmek için çok geç kalındığını fark edip paniğe kapılmadır.⁷⁰⁵

Türk toplumunda Batılılaşma paniğiyle ortaya problemleri bir nesil çıkmıştır. Romanda İmre Kadızade'nin akrabası olan Devrim Kuran adlı bir gencin intiharı sebebiyle bu problem masaya yatırılır. Kadızade, akrabası Devrim Kuran'ın intiharı üzerine kurulan Dünya Anti-nihilist Sivil Toplum Örgütleri Birliği mahkeme heyetince toplanan kurulda, Devrim Kuran ve ailesi etrafında Türk toplumunun 1980'lere kadar geçirdiği süreci analiz eder. Mahkeme heyetince dünyayı modernizm hastalığından kurtaracak KUTSAL KUALİSYON'un karşısındaki en büyük tehlike Devrim'in de intiharına sebep olan nihilizmdir.

Romanda ayrıca gerçek bir aydının kökünden kopmadan çözümler üretmesi kıstasından yol çıkılarak Kadızade'nin şahsında bizdeki aydının var oluşu, sancıları, zaafı ya da aydın üzerinde oynanan stratejiler tespit edilmeye çalışılır. Kadızade, Körkuyu adlı bir kırsal kesimde yaşayan iki büyük ailenin bir üyesidir. Kuranlar ve Kadızadeler. Bu iki ailenin toprak kavgasıyla arası açılır. Kadızadenin amcası Osman Kuran Körkuyu'nun şeyhi sayılır. Kenan Kadızade ise pozitivist düşünceye sahiptir. Devrim Kuran'ın babası Bekir Kuran ise İstanbul'da öğretmen okuluna gider. Fakat her kırsal kesimden gelenin yaptığı gibi yabancı hissettikleri yere ait olmaya

⁷⁰⁴ Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, s. 207.

⁷⁰⁵ Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, s. 155.

çalışmaktansa sahiplenmenin en kısa ve en ilkel yolu olan "modernist tahakküm"ü seçer. Kendi kırsal kimliklerini okula taşımak suretiyle yani Asitaneyi Korkuyu'ya benzetmek suretiyle yapmıştır bunu.⁷⁰⁶ Bunu yaparken köylü olmanın dezavantajlarını kentte avantaja dönüştürmeyi başarmışlardır. Örneğin kentli aydınların çocuklarının Türk milletinin öz değerlerini tanımadıklarını, burjuva kökenli gençlerin yozlaştıklarından dem vurarak köylü-kentli sınıf ayrımının ortadan kalkmasını istemişlerdir. Kadızade'nin deyiimiyle mağduriyetten efsane yaratmayı başarmışlardır.⁷⁰⁷

Dolayısıyla 70'li yılların devrimcilerinin arasında modernizm; köy-kent çatışması, ezilen sınıflar şeklinde cereyan etmiş ve çözüm olarak Marksizm felsefesi sunulmuştur. Fakat bu sosyalist kimlik, Kur'an'ı yeterince okumayan Müslüman kimliğin bir nevi karşılığıdır. Bu bilinçsiz kabul ediş, Türk toplumundaki kimlik politikalarının oluşumunda altyapı eksikliği, bilgi ve birikim yetersizliği, bireysel kimlik sürecinin tamamlanmayışı gibi problemlerin olduğuna işaretler. "Öğrenmek için değil kendi gerçeklerini doğrulamak için okuyan" toplumun hangi kimlikten olursa olsun kesiştiği nokta aynıdır.

İmre Kadızade'nin dayısı Kenan Kadızade'nin dünyasında ise akli olmayana yer yoktur. Allah'ın varlığına akli ve gönlüyle inandığını ama Kur'an'ın döneminin müstesna bir adamı olan Hazreti Muhammed tarafından kaleme alındığını düşündüğünü⁷⁰⁸, Türk Müslümanlığının da içi hurafelerle doldurulmuş koca karı inançları, efsanelerine bulanmış olduğunu söyler ve mürtecileri de kafaları ezilmesi gereken bir grup olarak niteler.

Görülüyor ki İmre Kadızade'nin kimlik oluşumunun temelinde bir yandan pozitivist aklın savunucusu dayısı ile yetiştiği yerdeki hurafe ve gelenekle örülü Müslüman yaşayışı arasında hangisinin gerçek olduğuna kanaat getirmesi gerektiği problemi yatmaktadır. İki farklı ucun karşısında gerçeklik ve inanma problemi Türk aydınının genel problemidir. Yanlış yaşanan din karşısında onu tamamen dışarda bırakmak aydınının çıkış noktası olmuştur. İkisi arasında bir yerde durmanın

⁷⁰⁶ Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, s. 203.

⁷⁰⁷ Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, s. 204.

⁷⁰⁸ Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, s. 220.

mümkünlüğünün de İmre'nin şahsında sorgulandığı romanda sahici Müslümanlığın “saçaklı” diye adlandırdığı bir dereceye kadar olan yani İslam'la Allah arasında bir yerde olduğu şeklinde bir çıkış yolu aranmıştır. Fakat Türkiye'nin özellikle genç kuşağının bu ikircikli tutum karşısında bir sentez yapmak yerine gerçeklik duygusunu kaybetmesi, yeni kimlik yapılanmalarının büyük bir boşluğun üzerine bina edildiğinin göstergesidir. Bir başka adıyla nihilizmin yani inanç, ideal, gerçek yokluğunun ağına yeni kuşak Türk genci düşmüştür. Romandaki Devrim Kuran, nihilizmin "münferit bir vakası değil ülkenin küçük bir modelidir."⁷⁰⁹

Devrim Kuran'ın sözleriyle genç kuşağın hastalığı şöyle anlatılır:

Dünyayı değiştirmek anlamsız bir çaba. Çünkü dünyada hiçbir şey hiçbir zaman devrilmiyor. Çünkü yüzeyde farklılaşsa bile tüm düzenler, tüm uluslar, tüm insanlar birbirinin aynı, çünkü güçlü olan kazanıyor, güçsüz olan kaybediyor. Bu hümanizmde de böyle, feodalizmde de İslamiyet'te de.⁷¹⁰

Devrim'in nihilizme tutulması ve sonunda intihar etmesi aynı zamanda Türk toplumunun 1980'lerle yaşadığı ihtilali geçiştirmeye ve unutmaya çalışmasının bir sonucudur. Kadızade'ye göre ihtilalin baskıcı ortamında toplumsal bellek kendine her türlü eleştiriye, düşünceye, etkilenmeye karşı bir savunma mekanizması geliştirmiştir. Bu mekanizmanın iki anahtar kelimesi vardır: Konuşuyor işte. Bu iki kelime toplumsal cinnete yol açmış "Bizi geçmişimizin hasılatından ayıran, barbar Asurlardan buyana en masum vahşeti güle oynaya benimseten fesadın parolası"⁷¹¹ olmuştur. En sıkı sosyalistlerin burjuva olduğu, ülkücülerin İngilizce kelimelerle marşlar bestelediği bir ortamda yetişen yeni nesle geçerli bir kimlik politikası sunulamayınca inançsızlığın, idealsizliğin ve boşluğun zeminine tutunan bir kimlik ortaya çıkmıştır. Apolitikleşme, cinsiyet sorgulamaları, değersizleşme ve değersizleştirme, her şeyin aynılığı dolayısıyla hiçbir şeyin önemli olmayışı ve sonunda intihar eğilimlerinin artması, var oluşuna katkı sunulamayan yeni neslin sorunu olup sorumlusu ise aydınlardır.

⁷⁰⁹ Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, s. 234.

⁷¹⁰ Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, s. 242.

⁷¹¹ Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, s. 234.

2.2.4.3. Kendini Unutmamak

Cemil Meriç, Edward Said'in "Şarkiyatçılık" kitabını okurlarına sunarken neden böyle bir kitabın altında bir Türk'ün imzasının olmadığını sorar ve ardından böyle bir kitap yazmayı ben de çok isterdim diyerek imrendiğini dile getirir. Türk aydını, Meriç'e göre öteden beri kendisini Batı'nın imal ettiği bir aynadan seyretmekte ve bu hayale göre inşa etmeye çalışmaktadır.⁷¹² Türk aydınının kendi toplumunu Batı gözlüğüyle okuması, onun kendini üretmesini de engellemiştir. Şark kültürünü ve medeniyetini kendi değer yargıları içinde tanımlayan oryantalistler, Türk aydını için de kendi toplumunu tanımada referans olmuştur. Bunun sonucunda yabancılaşmanın ve giderek toplumunu küçümseyerek sırça köşke çekilmenin bir başka adı olmuştur aydın kimliği. Alatlı, **Viva La Moerte**'de Günay Rodoplu'nun ağzından oryantalist düşüncenin aydın kimliğine yaptığı tahribata dikkat çeker. Rodoplu'ya göre oryantalizm bir hurafeler yığıdır. Avrupalı aydınlar olarak ifade sembolleştirdiği Batılı Gogiler ordusu, Türkiye ile Yunanistan arasına hayali bir çizgi çizmiş, onun doğusunda kalan her şeye "orient" demiştir. Türk'ü, Kürt'ü, Arap'ı, Çin'i Gogilerin uygun gördüğü her türlü niteliği kabul etmek zorunda bırakılmıştır. Şark zihniyeti kavramı da bu şekilde gelişmiştir. Bu zihniyet pala bıyıklı Türk erkeği ve ahu gözlü, oryantal Türk kadınında cismanileşmiştir. Bununla beraber her türlü vahşilik Şark'a mal edilmiştir. Hal böyle olunca Şark'ı ıslah etmek görevine yine onlar soyunmuşlardır. Müslümanları İslamiyet saçmalığından (!) kurtarmak, Türklerin vahşi (onlara göre) adetlerini zapt u rabt altına almak oryantallerin istekleri olmuştur.⁷¹³

Türk aydını, Batı'nın gözlüğüyle baktığı halkıyla bir türlü bütünleşmemiştir. Tanzimat'la birlikte başlayan süreçten beri aydın sınıfı, halkı cahil bir kitle olarak görmüştür. Bu yukarıdan başlayan hareket, Cumhuriyet'in elinde büyüyen aydınlarda da devam etmiştir. Bunlar iktidar kadrolarında kalmak için Kemalist ideolojiyi dayanak yapmış, çağdaşlaşma ve laiklik argümanlarıyla halktan giderek koparak seçkinleşmiştir. **O.K. Musti Türkiye Tamamdır**'da Rodoplu'nun bir Türk albayının bir Türkmen çadırına yaptığı ziyaret esnasında yaşananlara dair anlattıkları Türk

⁷¹² Orhan Ataç Koçak, "Meriç, Caliban, Bandung, Evrensellik ve Kısmilik Üzerine Bir Taslak". Editör: S. Şen, **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, 1. Baskı, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1995, s.240-241.

⁷¹³ Alatlı, **Viva La Muerte! Yaşamın Ölüm**, s.93-95.

aydınının kendinden ne kadar uzakta olduğuna dikkat çekmektedir. Anlatılana göre Albay, Türkmen çadırına ziyarete gittiğinde kendisine ikram edilen koyunun başı ve kuyruğunu (koyunun başı ve kuyruğu Türkmen âdetinde büyük ve hatırlı misafire verilip bu baştan ayağa hizmetinizdeyim ifadesinin karşılığıymış.) yemeyi reddeder, ayrıca bir medeniyet havarisi tavırlarıyla aynı tabaktan yemenin doğru olmadığı şeklinde telkinler verir. Türkmenlerin verdikleri cevap, Türk aydınının yanlış inşa edilmiş kimliksel duruşuna verilen cevaptır: “Biz yemeği beraber yeriz. Köpeklere ise ayrı kaplarda yemek veririz. Onlar kemik için hırlaşır ve kavga ederler. İnsanlar öyle değildir.”⁷¹⁴

Münevverin ya da aydının halkına karşı takındığı bu tahripkâr tavır, Türk toplumunda gerçek anlamda toplumsal bilince ermemiş bir aydın kimliğinin varlığını göstermektedir. İdeal bir aydın “halkımızın okunuşu olmalı”dır.⁷¹⁵ Çünkü Türk aydını kendini unutma hastalığına yakalanmıştır. Rodoplu’ya göre 19.yüzyıldan beri Batı çöplüğünü karıştırmaya doymayan aydınlar, o zamandan beri toplumda egemen bir sınıf oluşturmuşlardır. Bu egemen sınıf, kendi ile Anadolu arasına görünmez bir çizgi çizmiş, oryantalistlerin gözlüğüyle Anadolu’yu ıslah edilmesi gereken ilkel bir coğrafya olarak görmüştür. Anadolu halkına da bu duyguyu aşılamlışlardır. Türk toplumuna hafıza kaybı yaşatan bu düşünce “Koca ulusu incir çekirdeğini doldurmayacak şeylerle gün geçiştiren, ağzı açık ayran budalasına çeviren”⁷¹⁶ düşüncedir. Günay Rodoplu bütün bu yaşananların elleri kelepçeli tanığı olmaktan ıstırap duymaktadır.

Yirminci yüzyılda modernizmin zihinsel köleliğine hizmet eden bütün gelişmekte olan ülkeler gibi Türkiye’de de modernist aklı temsil eden aydın grubu, ana damarlarını göz ardı ederek bir toplum modeli oluşturmaya çalışmıştır. Bu tepeden inme yeni toplum modeli Batılı normlarla çizilen hazır kalıptır. Dolayısıyla köklerinden kopartılarak giydirilen yeni elbise kendine yabancılaşmış, arada kalmış, çözülmüş yeni bireyler var etmiştir. Türk toplumunun 1980’lerden sonra yaşadığı ama ilk Batılılaşma hareketleriyle var olagelen bu kimlik krizinin asıl sorumlusu ise aydın

⁷¹⁴ Alatl, **O.K. Musti Türkiye Tamamdır**, s.34.

⁷¹⁵ Alatl, **O.K. Musti Türkiye Tamamdır**, s.35.

⁷¹⁶ Alatl, **Viva La Muerte! Yaşamın Ölüm**, s.249.

sınıftır. Türkiye’de her resmi otoritenin aydın üzerinde kurduğu iktidar baskısı, aydının kendi sesini yükseltmesine engel olduğu bir gerçektir. Fakat bunun yanında 19. yüzyıldan beri devam eden en büyük sorunlardan biri, aydın sınıfının Batı-seviciliğine kapılması ve bundan dolayı yaşadığı toplumla ilgili ortaya sağlıklı bir kültürel teklif sunamamasıdır. Osmanlı aydını siyasete dair incelmış bir felsefeye, zengin bir düşünce birikimine sahip olmadan modernleşme karşısında Batı’dan gelen her türlü siyasi kurama olağanüstü bir pragmatizmle yaklaşmış,⁷¹⁷ bu sebeple Batılı fikirleri tamamıyla yerli havaya büründürerek bir uygulayıcıdan ibaret kalmıştır. Batı’dan gelen laiklik, sol, sağ, sivil toplum gibi kavramları anavatanındaki misyonundan koparıp Türk toplumunda kültürel çatışma ekseninde tüketmiştir.

Türk aydınının kırılma noktalarından biri olan 12 Eylül, sözün ve sesin fikri anlamda bastırıldığı, edilgenliğin ve apolitikleşmenin sessiz bir direnişe dönüştüğü, aynı zamanda kabullenişin ve adaptasyonun hayatta kalmanın diğer adı olduğu dönemdir. Ne Cumhuriyet’in kadroları ne sosyalist rüyalarla beslenen enternasyonal marşını okuyan devrimciler kalmıştır. Bu şartlar altında aydının dönüp kendine, toplumuna bakmasına en verimli zemindir. Fakat 12 Eylül aydınının dönemi genellikle devrimci ideallerin gerçekleşmemesinin yarattığı hayal kırıklığı ve bunun sonucunda oluşan kendi sınıfına ve toplumuna küskünlük olarak okuduğu görülmektedir. Bu anlamda 12 Eylül aydını resmin bütününe görebilme, toplumsal süreci değerlendirme yetisinden uzak düşmesi kimliğin sorumluluklarıyla ilgili problemler doğurmuştur. Günay Rodoplu, aydın kimliğinin temsilcisi olarak Türkiye’nin 12 Eylül sonrası yaşadığı travmatik duruma “aydının her zaman bir çözümü olmalıdır.” fikriyle eleştirel yaklaşımlar getirir. Özellikle 12 Eylül’den sonra Türkiye’de siyasi partilerin kendini güncellemesi gerektiğine inanmaktadır. Türk siyaseti yıllardır Türk insanının bu gerçeğini görmezden gelmiş, kendi politikasını, kendi programını oluşturamamış, Batıdan devşirdiği fikirlerle hep -miş gibi yalanının içinde bu yalana kendini de toplumu da inandırmaya çalışmıştır. Günay, politikacıların politika üretmedikleri, misafir gibi milletvekili koltuğunda oturup dönemi bitince de kaybolup gittiği⁷¹⁸ sürece bu yalanın içinde kalmaya toplum olarak mahkûm olduğumuzun da altını çizer.

⁷¹⁷ Türküne, “Gelenek ve Aydın”, s.296.

⁷¹⁸ Alatl, **Viva La Muerte! Yaşasın Ölüm**, s.268.

Türk modernleşmesi bu anlamda kültürel bir hafıza kaybıyla ilerlemiştir. 12 Eylül bunun siyasi ve fikri atmosferdeki yaptırımların en belirginlerindedir. Rodoplu, yaşanan hafıza kaybından, statikocu zihniyetten, halkın öz değerlerine ve dinine sırtını çevirmeden, İngiltere örneği gibi Türk sosyalizmini kurarak kurtulunabileceği şeklinde bir reçete yazar. “Komşusu açken tok yatan bizden değildir.” hadisini de referans göstererek sosyalizmin sloganı yapma teklifinde bulunur. Rodoplu’nun amacı eleştirmek, şeytanın gör dediği yerden görmek, bir aydın olarak anlamaya çalışmaktır. Türkiye’deki etnik kimlikleri ırkî ön yargılarından arındırıp ortak bir değer olan Müslümanlık çatısı altında buluşturma çabası içinde olan Rodoplu, mevcut durumu “Kuran dilinden başka ortak yanımız yoktu.”⁷¹⁹ sözleriyle açıklamaya çalışır. Bu tezden yola çıkarak milli kimliğin ne olması gerektiğine varır: Gelenekler, örf ve âdetleri yaşatarak ırki özellikleri ve birtakım koşullanmaları arkada bırakarak Müslüman olmak etrafında birleşmek.

Günay Rodoplu’nun bir aydın olarak nereye oturtulduğu önemlidir. Bir yandan rasyoneli kendine ölçü kabul eden, diğer yandan ‘öz’e inmeyi düstur edinen ve manevi değerlerin bilincinde olan, etnik kimlikleri Türkiye toprakları içinde ortak paydada buluşturmaya hedefleyen Rodoplu, bununla beraber sosyalizmin de dünyaya sunulmuş en iyi reçetelerden biri olduğu fikrindedir:

İnsan ırkının geçirdiği tecrübelerin ışığında, bu aşamada halen tek yapıcı çözüm, ekonomik ve toplumsal sistemimizi insanın kendisi dışındaki birtakım amaçlara alet edilmesini önleyecek şekilde yeniden düzenlemeyi amaçlayan, beşerî dayanışmayı, akliselimi ve üretkenliği ilerletecek bir toplumsal düzen yaratmaya çalışan sosyalizmdir.⁷²⁰

Rodoplu’nun teklifleri pratikte nasıl bir yansıma bulur? Bu soru ayrı bir tartışma zemini olmakla beraber özellikle 90’lardan sonra yakın geçmişe kadar İslamcı aydınların sosyalizmin bazı dinamiklerini İslam düşüncesine eklemeye çabalarıyla sosyalist İslam açılımlarının da olduğu bilinmektedir. Bu minvalde Alatlı, Rodoplu şahsında toplumsal bütünleşme arayışlarının bir sesi olmuştur. Romanlarında Türk aydınına aslında “kendine dön” ve “kendini oku” teklifi yaparken amacı bu teklifleri sunan bir aydın bilinci de oluşturmaktır.

⁷¹⁹ Alatlı, **Viva La Muerte! Yaşasın Ölüm**, s.50.

⁷²⁰ Alatlı, **O.K. Musti Türkiye Tamamdır**, s. 403.

Alatlı'yla ana ekseninde birleşen romanlardan **Deli Zamanlar**'da da kendini tanıma problemi şu ifadelerle irdelenir:

Peki neydim ben, kimdim? Bir yanımla Avrupalı, bir yanımla Doğuluydum ben... Karma kırma melez biriydim ben. Milliyetçi, hatırı sayılır sosyalist, kökpençe Müslümandım. Yerine göre nüksediyordu birinden biri. Sonra da hümanist elbette... Bunların hepsi bir arada birbirleriyle dövüşmeden yaşayabiliyorlardı.⁷²¹

Romanın anlatıcısı toplumsal sorumluluğu sırtında hisseden, bu bilinçle yaşadığı çağa teklif ve çözüm sunmak için her türlü ideolojinin üstünde, hepsinden işine yarayacak şeyi alabilen, uzlaşmacı, insani değerleri önceleyen bir anlayış içindedir. Henüz edebiyat fakültesinde öğrenci olan kahraman anlatıcı hem kadın kimliğini hem de aydın kimliğini eş zamanlı inşa etmeye çalışır. İnsanlık adına bir şeyler yapabilmek, üstelik bunu kadın olarak uygulatabilmek dönemin şartlarında oldukça zordur. Batı'yı kasıp kavuran kadın-erkek eşitliği mücadelesinin Türkiye şartları içinde yürütülmesi, aydın bir kadının yapacağı ilk hamlelerden biridir. Çünkü toplumun refah seviyesi için yüzyıllardır kadının evinden çıkıp sosyal hayatta ve politikada söz sahibi olması, ülkenin kalkınmasında etkili olması gerekmektedir. Dönemin anlayışına uygun olarak toplumsal dinamiklerdeki değişimin en etkili yapıldığı yollardan biri siyasettir. Kahramanın bu minvalde siyasete atıldığı, bir partinin kadın kollarında çalışmaya başladığı görülür:

“Ben sadece varlığımı kanıtlamak üzere partideydim... Kalabalıklara iyi şeyler söylemek, iyi şeyler götürmek. Bunun için vardım orda.⁷²² diyen kahraman anlatıcı, bir aydın olma hassasiyetini göstererek partilere ve siyasete bir ideoloji ya da mevki uğruna değil insanlık için girdiğini ifade eder. Böylece “gelin canlar bir olalım!” çağrısıyla ilçe teşkilatlarının ve semtin gençlerini partiye çağırır. “Ücretsiz ders verilir” tabelasıyla okuma yazma seferberliği başlatır. Ayrıca romanın diğer bir prototip aydını olan Aypare'nin öncülüğünde kadınları da biçki dikiş kursları, el işleri, kitap okuma saatleri, bedava muayene günleriyle evlerinden dışarıya çıkarır.⁷²³

⁷²¹ Çokum, a.e., s.40.

⁷²² Çokum, a.e., s.58.

⁷²³ Çokum, a.e., s.67.

“Benimkisi topluma kendimi anlatma derdiydi... Doğrusu siyaset de değildi bu, farklı bir noktaya ulaşma isteği, kendi mağaramdan çıkıp dünyanın farkına varma isteği ve dürtüsü”⁷²⁴

Bu cümlelerde geçen kendimi anlatma derdi ifadesi aydın olabilme kapısının eşiğidir. Anlatıcı kahraman romanın ilerleyen bölümlerinde topluma anlatacağı kendisini bulabilmek için çabalar durur. Aynı zamanda bir yazar olma yolunda ilerleyen genç kahraman kendi kelimesinin içini dolduracağı kavramları da bulmaya çalışır. Referansları ise özgürlük ve eşitlik adına aksiyonel yanını örnek aldığı tek başına ayakta durmaya çalışan Aypare, diğer taraftan fikri ve estetik zeminini besleyeceğini düşündüğü hattat ve Yahya Kemal'in özellikle “Ses” şiiiridir. Demek oluyor ki bu aydın topluma kendini ifade etmek için önce kendine ait bir dil oluşturmalıydı. Bu dil öncelikle toplumsal problemleri ifade edecek bir eylem dili -ki bunu yapabilmek için partide çalışmayı seçmiştir.- diğeri de edebi ve estetik düzeyde geleneği taşıyacak bir altyapıya sahip kültür dilidir.

Fakat zaman içinde parti teşkilat merkezine işçi partili gençleri almasıyla tepki toplar ve partiden ayrılır. Bu şu anlama gelmektedir: Aydın kimliğine sahip olan kişi bir partiye bağlanıp onun gözüyle hayata bakamaz. Aydın, toplumun her kesimini kucaklamalı, şu veya bu yakıştırmasıyla ötekileştirmemelidir. Nazım'ı okuyabildiği gibi Fuzuli'yi de idrak edebilmelidir.

Her dönemde toplumda aydınlar, aydın kavramının taşıdığı yükün ağırlığına dikkat çekmişler. Bu konuda en acımasız eleştiriler yine kendi içlerinden gelmiştir. Özellikle aydınları yakından etkileyen iktidar değişiklikleri ve toplumsal sancılar sonrasında oluşan yeni söylemler karşısında aydının dönüp kendi mücadelesini sorguladığı da olmuştur. Gerek Çokum gerek Alatl, romanlarında ideal aydın kimliğinin peşine düşerek evrensel sınırları çizilen entelektüelin Türk toplumundaki sosyal sorumluluklarını hatırlatma çabasına girmişlerdir. Çokum'un toplumsal cinsiyet ekseninde de sorunlara işaret ettiği kahraman anlatıcısı önündeki örneklerden bir harman yaparak kendini bulmaya çalışır. Toplumun hafızasını hiçe saymadan, kültürel atmosferden beslenip insan odaklı bir yaklaşım içine giren kahramanın romandaki kimliksel yolculuğunun sona ermediği görülür. Alev Alatl ise ele aldığımız

⁷²⁴ Çokum, a.e., s.78.

romanlarında Gramsci'nin aydın tipolojileri tanımlamalarından yola çıkarak söylediği her ideolojinin kendi aydınını ürettiği gerçeğiyle düzenin öz uzman aydını diye adlandırdığı aydın sınıfının karşısına **Orda Kimse Var mı?** serisinde oluşturduğu Günay Rodoplu kimliğini koyar. Rodoplu akıntıya göre yön değiştiren aydın sınıfının aksine kendi sesinin peşine düşen, kendi bestesini oluşturmaya çalışan bir kimliktir. Yaşadığı aşk ilişkilerinde bile bu kimliğin ekseninde davranmaya çalışır. O, Gramsci'nin geleneksel ve organik diye sınıflandırdığı aydın grubunun içinde geleneksel aydın kimliğini temsil eder. Yani tarihsel süreci göz ardı etmeden köklerinden güç alarak yenilik ve farklı çözüm yolları arayan aydın olmaya çalışır. Çözümü ise Türkiye'yi doğru okuyup bütün etnik ve ideolojik kimlikleri Türk insanı diye ortak bir payda içinde toplamak olmuştur. Fakat bunun oluşmasının ne kadar zor hatta imkânsız olduğunu acı tecrübeleriyle anlar Rodoplu. Önce Selahattin'de ülkücü kimliğini, sonra Şiran'da Kürt kimliğini ortak milli değerler potasında eritme çabaları, ardından taze kekik, yeşil elma, Ziganalar sembolleriyle isimlendirdiği Şafak'la aradığı yerli ve milli paydayı referansını İslam'dan alan sosyal bir devlet sisteminde birleşmek teklifi onun yaşadığı hayat boyunca Türk toplumunu anlama ve anlamlandırma üzerine kurduğu stratejilerdir. Fakat Alatlının kurgunun sonunda Rodoplu'yu bütün yorgunluğuyla hasta yatağına düşürmesi yazarın gerçek bir sorumluluk yüklenen aydın kimliğinin sonuna dikkat çekmesi açısından önemlidir. Bu durum bir yönden toplumsal ortak dili yakalamanın Türk aydını için zorluklarına ve hatta bir aydın kimliğinin imkânsızlığına işaret etmektedir. Diğer yönden ise aydının kendini mayalayan kültürel ve zihinsel hafızayı koruyan, günün geçici, menfaat odaklı fikir modalarına kapılmayan, çağın gelişmelerini anlayan ve anlamlandıran, bunların içinde kendi değerlerini inkâr etmeden toplumun refahı için bulduğu çözümleri üreten ve onları hayata geçirmek için eylemde bulunan kişi olması gerekliliğinden vaz geçmemesinin Türkiye'nin kaderini ne derece etkileyeceğine de vurgu yapılmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İNANÇ-İDEOLOJİ VE KİMLİK

İnsanın, varlığını bir şeyle özdeşlik kurarak tanımlamasını ifade eden kimlik kavramı, kendinin başkalarından ayırt edici özelliklerini ortaya çıkaran; belli bir sosyal grubun içinde fikir, inanç, kültür, dil, ırk gibi temalar etrafındaki birliktelikle inşa eden bir süreçtir. Bir başka deyişle insan bireysel kimliğini şahsi özellikleriyle, sosyal kimliğini bulunduğu toplumla müşterek duygu, düşünce, inanç ve kültürel birikime sahip olarak oluşturur. Bu değer dünyası içinde din, toplumsal yapının devamlılığının sağlanmasında piramidin en üstünde durmaktadır.

Dinin kimlikle ilişkisini ele alan incelemelerde insanın varoluşunu “anlamlandırma” ve aynı inancın perspektifinden hayata bakılan bir sosyal gruba “ait olma” gibi iki önemli işlevinden bahsedilmektedir.⁷²⁵ Bu görüşü destekler şekilde dinin, bir avutma ihtiyacı değil, insanların içinde yaşadıkları toplumsal yapıyı anlamalarına yarayan bir model olma, dış dünyayı kültürel açıdan özel birtakım algı kalıplarıyla görme biçimi sunma ve sosyo-kültürel yapının devamını sağlama gibi üç temel fonksiyonu üzerinde de durulmuştur.⁷²⁶ İnsan, varlığını sorgularken ya da gündelik hayat içinde problemlerine cevap ararken din, mensuplarına ibadet ve ahlak esaslarından oluşan bir dünya görüşü sunar ve böylece kimlik inşasına bir değer atfeder⁷²⁷. İçinde bulunduğu toplumla bir inancın perspektifinde birleşen kişi toplumsal kimliğini güçlendirir. “Aidiyet” ve “biz” olma duygusuyla kim olduğu, nerden gelip nereye gideceği, dış dünyayı nasıl görmesi gerektiği noktasında bir kavrayış biçimi kazanır. Din bu anlamda yaşayış biçimlerini düzenleyen, kültürün devamlılığını, toplumsal bütünleşmeyi ve istikrarı sağlayan fonksiyonlarıyla kimliğin tamamlayıcı bir unsuru olarak karşımıza çıkar.

⁷²⁵ L. Arthur Greil ve Davidman Lynn, **Kimlik ve Din**, Editör: Abdullah Özbolat, Mustafa. Macit, Çeviren: Abdullah Özbolat, 1. Baskı, Adana, Karahan Kitabevi, 2016, s. 3.

⁷²⁶ Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, 26. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 49.

⁷²⁶ Yapıcı, Asım, “*Dini Grup Kimliği: Kimlik ve Aidiyet*”, **Kimlik ve Din** içinde, Editörler: Özbolat, Abdullah; Macit, Mustafa, Karahan Kitabevi, 1.Baskı, Kasım 2016, s. 49.

⁷²⁷ Yapıcı, a.e., s.48.

Kimlik, gerek psikososyal olarak ben “ego”yu, gerekse toplumsal aidiyet duygusunu yüceltirken statik değil dinamik bir yapı arz eder. Bu dinamiklik kimliği canlı tutmakta, aynı zamanda toplumsal değişimlerde kimlik arayışı, değişimi ve bunalımı gibi problemleri de doğurmaktadır. Din, bu sancılı süreçlerde insanı ve toplumu yakından ilgilendiren kimlik problemlerinin de merkezine oturmaktadır.

Toplumun değişim ya da süreklilik durumlarında kimlik oluşumları, din ve inançlara karşı geliştirilen tutumla yakından ilgili olmuştur. Bu tutumlarda din bazen kimliği kutsalla özdeşleştirerek⁷²⁸ varlığını güçlü bir şekilde hissettirmiş, bazen de kimliğin gelişiminde engel görülerek referans olmaktan çıkmıştır. Özellikle yirminci yüzyılın ortalarından itibaren modernite ve postmodernitenin etkisiyle toplumlara atfedilen sürekli değişim, ilerleme ve bireyselliğin öne çıkarılması varoluşsal sorunları da beraberinde getirmiştir. Gelenekselden moderne geçilen bu süreçlerde dinin kimlik üzerindeki etkisi de din sosyologlarınca daha fazla konuşulmaya başlanmıştır. Peter Berger, dinin geleneksel toplumlarda sorgulanmayan ve kendisini bireyden önce var eden bir gerçek olduğunu, modernitede ise çoğulculuk ve özelleştirmeyle dinin toplumsal bir yapı içinde karakterize edildiğini belirtmiştir. Giddens, modern toplumlarda bireylerin yaşam tavsiyesi için sürekli olarak uzmanlara başvurduğu ve kimliklerini sürekli olarak değiştirdiklerini ifade etmiştir. Bu belirsizlik durumu insanları manevi olandan kaçınma eğilimine itmiştir.⁷²⁹ Modernitede artık din, kimliğin içinde saklı olan verili bir parça değil, bir tercih meselesine dönüşmüştür. Dolayısıyla din, başlangıçtan beri var olan, kökleşmiş olan bir şeyi temsil etmekten çıkıp modern insanın bireysel olarak yaşadığı, yorumladığı bir gönüllülük esasına dayanmaya başlamıştır. Roof ve McKinnney’in ortaya koyduğu “Yeni gönüllülük” kavramı bir dini gelenek içinde neyi uygulayıp neyi uygulamayacağını kendi belirleyen, miras aldıkları dinin kalıplarına uymaya daha az zorlanmış hisseden bir anlayışı ifade etmektedir.⁷³⁰ Bu eğilimle beraber din ve kimlik arasındaki ayrılmaz bütün zedelenecek dini değerlere önem veren ama kendilerini dindar olarak tanımlamayan kimlikler ortaya çıkmaya başlamıştır.

⁷²⁸ Ali Coşkun, “Din ve Kimlik”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 24, 2003, s.5.

⁷²⁹ Giddens, **a.e.**, s.184.

⁷³⁰ Aktaran: Greil ve Lynn, **a.e.**, s. 21.

Tarihi sürece bakıldığında moderniteye kadar dinin toplumsal bir üst kimlik olarak inşa edildiği görülmektedir. Orta Çağ Avrupası, kilisenin belirlediği kurallarla toplumsal düzenini oluştururken aynı zamanda her Avrupalı, bir Hristiyan olarak hayatını idame ettirmekteydi. İnsan ilişkilerinden cinsiyet rollerine kadar kimlikleri dini öğretiler belirliyordu. Din, Avrupa’da hümanizm düşüncesine kadar toplumu şekillendiren egemen güç olmaya devam etti. Doğu coğrafyasında da devlet yönetiminden sanata ve pratik yaşama kadar İslam’ın nüfuz ettiği bir doku oluşturulmuştu. Hz. Peygamber’den sonra varlıklarını devam ettiren Müslüman devletler hangi milletten olursa olsun İslam’ın akan havzasında birleşiyordu. Fakat kendini bir dinin değerler dünyasından tanımlama şekli Avrupa’da Aydınlanma çağıyla birlikte gündeme gelen pozitivist düşünceyle zayıflamaya başlar. Aydınlanma çağının rasyonel anlayışı, din merkezli bakışı bireyselleşmenin ve toplumsal gelişmenin önünde bir engel olarak görür ve dinin karar kılıcı tarafını devre dışı bırakır.

Modern dünya siyasal, kültürel ve ekonomik alanlarını düzenlerken din ve geleneğin koruyucu kalkanını kimlikler üzerinden çekmiş, olay ve olgulara cevap vermek için rasyonel akla kapılarını açmıştır.⁷³¹ Rasyonalite, hayatı bu anlamda yapı bozuma uğratarak ilerlerken bir yandan da bireyin öz benliğini, takdis edilen tek gerçeklik haline getirmiş, aklına ve kendine olan güveni artırmıştır. Seçimleri ve tercihleriyle sorgulanmaz bir duruma gelen modern bireyin din ve Tanrı’ya olan mesafesini giderek açmıştır. Çünkü Giddens’in deyimiyle modern, bir toplumu somutlaştırmak uğruna irrasyonel olarak tanımladığı geleneksel olan bütün öğeleri kaldırıp yerine modern muadillerini yerleştirdiği bir zaman dilimidir.⁷³² Böyle bir zamanda sadece aklın ve “ben”in penceresinden hayatı süzen modern insanın manevi olanla kopan bağından oluşan yeni boşluk, varoluş krizlerine sahne olmuş; kimliği ayakta tutan anlamlar parçalanmıştır.

Din ve kimlik ilişkisi bağlamında konuşulacak önemli bir diğer unsur da dinin yaşanıldığı toplumların kültürel ve coğrafi atmosferine göre sürdürülebilirliğini sağlama meselesidir. Bu nedenle bir grup kimliği çatısı altında toplanmak hem

⁷³¹ Giddens, a.e., s.12-13.

⁷³² Giddens, a.e., s.12-25.

toplumun hem de dinin kendini diğerlerine göre güçlü kılmasının temel ihtiyacı olmuştur. İlk çağlardan itibaren dinler, nüfuz ettikleri toplumlara bir üst kimlik edindirmişlerdir. Daha sonra çeşitli mezheplere ve tarikatlara ayrılarak mensuplarına kimlikleri üzerinde belirleyici bir hayat görüşü hazırlamışlardır. Bir dini gruba aidiyet hissiyle kendisini diğerlerinden farklı gören bireyler, aynı zamanda bir sosyal kimliğe de sahip olmuşlardır. Bu sebepten dini kimlikler ortaya çıktıktan itibaren varlıklarını sürdürebilmek için böyle dini gruplara ihtiyaç duymuşlardır. Dini hareketleri ayakta tutacak “Biz doğruyuz.”, “Biz farklıyız.” gibi grup üstünlüğü duygusuyla yüceltilen dini kimlikler, mensuplarının grup içinde aynılığını, grup dışında da başkalarıyla ayrışmasının sınırlarını çizmiştir.⁷³³

Modern toplumlarda din, toplumsal aidiyet ve bireysel anlamlandırmanın bütün olarak içselleştirdiği kimlik yapıcılığı görevinden bir tercih ve elde edilen bir kavrayış şekline dönüşmüştür. Daha özel ve parçalı alanlarda aynı dinin farklı algılanış ve yorumlayış biçimlerinin sergilendiği dini gruplar ya da dini çağa göre yeniden yorumlayan ideologlar doğmuştur. Bu grup ya da oluşumlarda “Bilgin-talebe ilişkisi”, “müminler cemaati”, “şeyh-mürid ilişkisi”, “mezhepler cemaati”, “tarikatar cemaati”⁷³⁴ şeklinde bir yapılanma dikkati çekmektedir.

Görülmektedir ki insanlar dini, hayatlarının ne kadarına müdahale ettirmek istiyorlarsa o isteklerine cevap veren grupların ya da düşünce sistemlerinin içinde bir dini kimlik inşasına başlamışlardır. Dolayısıyla din, yeni yorumlanış biçimlerine açık bir yapı haline gelmiştir. Toplumsal sorunlara çözüm getirmek için dinin karşısına kurtarıcı bir güç olarak çıkarılan rasyonel akıl, yeni sistematik fikirlerini ideoloji adıyla sosyokültürel arenaya sürmüştür. Dinler de zaman zaman bu ideolojilerin tesiri altına girerek modernitenin içinde kendilerine söz alanı açmaya çalışmışlardır.

Dinin ideolojik boyutu, tarihselliği, toplumların kültürel bağlarıyla ve bireylerin benlik gelişimleriyle ilişkisi araştırılarak dinle ilgili teolojik, psikolojik ve sosyolojik açılımlar yapılmıştır. Din sosyolojisi adıyla ortaya çıkan bu yeni araştırma alanında dinin bireysel ve toplumsal kimlik fonksiyonlarının çerçevesi çizilmeye

⁷³³ Yapıcı, a.e., s.55.

⁷³⁴ Abdülbalı Kınısün, “Dini Gruplar Sosyolojisi”, **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4(8), 2016, s.217.

devam etmektedir. Bu arada iki önemli isim, din sosyolojisiyle uğraşan araştırmacıların dönüp baktığı kaynak olmuştur: Karl Marx ve Sigmund Freud. Marx, din için “halkın afyonu” tabirini kullanarak insanların kendilerini bu dünyada ayakta tutabilmek için içine düştükleri bir aldatmaca olarak görür. Marx’a göre bütün ideolojiler gibi din de insanın gerçeği görmesinin önüne çekilmiş bir settir. Marx’la aynı havuzda birleşen Freud da dine, çocukluk döneminde baba iktidarın emrinden yetişkinlik döneminde dinin emrine giren insanın acizliği olarak bakar. Dine toplumsal bir misyon yükleyen Durkheim ise toplumun tüm varlığının dinde ifade edildiğini belirterek dinin kişisel değil toplumsal bir süreç olduğunu iddia etmiştir.⁷³⁵

20.yüzyılı ideolojik bir dönem olarak gören Mardin, dini de bu bağlamda ideolojinin bir parçası olarak yorumlar.⁷³⁶ Bir başka deyişle din, gidişine uymak zorunda oldukları bir dünyada psikolojik bir denge kurmanın yollarından biri olarak ideolojinin bir boyutudur. Din, endişe azaltıcı ve kişiliği billurlaştırıcı etkisiyle semboller ve kültürel değerlerle kavramlaştırılarak yumuşak ideolojiler arasındadır.⁷³⁷

Son yıllarda kimlikle ilgili yapılan çalışmalarda inançların yanında ideolojilerin de kimlik ediminde işlevine dikkat çekilmiştir. Her ideoloji, kendi paradigmasını yüklenen kimlikleri var etmiş, toplumlardaki sosyal ve siyasal gelişmeler özellikle son iki asırdır ideolojik savaş sahneleriyle dolmuştur.

Tarihsel sürecinde ideolojinin dini, ahlaki, siyasi, felsefi pek çok yaklaşımın düşünsel boyutunu belirleyerek kimlik inşasının yapıtaşlarını düzenleyen bir sorumluluk üstlendiği görülür. Bu durumda ideoloji hem her şeyi kuşatan ana tutamak hem de var olan problemlerin nihai sebebi olarak gösterilen suçludur. Buna bağlı olarak ideoloji, insanın özgür düşünme eylemini elinden alan, onu egemen güçlerin tahakkümü altında dar kalıplara sokan, sınırlayıcı anlamını uzun zaman muhafaza etmiştir. Bugün dahi bir olgu ya da olaya ideolojik gözlükle bakmak, onu bütün yönleriyle ele almaya ve tarafsız değerlendirmeye engel olarak görülmektedir.

⁷³⁵ Mardin, **a.e.**, s.42-46.

⁷³⁶ Mardin, bu bağlamda ideolojileri sert ve yumuşak olarak bir ayrıma gider. Bu ayrımı yaparken William James’in “sert” ve “yumuşak fikirli” kategorilerinden yola çıktığını belirtmiştir. Sert ideolojiler sınırları kesin çizilmiş, genellikle bir durum karşısında vaziyet alma, eyleme geçme şeklinde cereyan ederken yumuşak ideolojiler daha çok dünyayı anlama ve o dünyada kendini bir yere yerleştirme arayışıyla oluşur. Bkz: Mardin, **a.e.**, s.14.

⁷³⁷ Mardin, **a.e.**, s.30-39.

İdeolojinin kendisine yüklenen bu tür suçlamalarının dışında üç ana hayati işleve sahip olduğuna da dikkat çekilir: Bunlardan birincisi ideolojinin insanın kadim zamanlardan beri var olan kendini aşma, varoluşun anlamını sorgulama çabalarında ona sınırları belirlenmiş kavramlar inşa etmesine olanak sağlamasıdır. Yani belirsizliğin anlamlı kaygılara dönüşmesine zemin hazırlamasıdır. İkinci olarak ideolojinin toplumsal yaşamda bir anlam alanı açmasıdır. Her ideoloji kendi içerisinde doğru ve yanlış denemeyecek olan belirli bir algılama üslubu oluşturur. Böylece insanın toplumsal hayattaki değerleri, inançları ve tutumları üzerinde ideoloji, bir anlam alanı inşa eder. İdeolojinin üçüncü işlevi ise seküler dünyanın değer taşıyıcısı olmasıdır. Aydınlanmadan bu yana seküler akla mutlak iman gelenek ve din kaynaklı değerlerin toplumdan tecrit edilebileceği düşüncesini kuvvetlendirmiştir. Artık seküler-modern hayatta değer, dini kurumlar, gelenekler ya da mitler aracılığıyla değil insan aklının ürettiği ideolojiler aracılığıyla dile getirilmektedir.⁷³⁸ Fransız aydınlanmasının düşünürleri ideolojiyi bu anlamda toplumsal ortamı yeniden yapılandırıp algıları, dolayısıyla fikirleri değiştirebilecek bir toplum mühendisliğinin parçası olarak görmüşlerdir.⁷³⁹

Kavramı ilk kullananlardan Tracy, halkı ilerletecek, yanlış fikirleri düzeltecek gerçek Aydınlanma modelinin uygulanması ve laik bir eğitim sisteminin geliştirilmesi için sistemleştirilmiş yeni fikirler bilimine “ideoloji” adını vermiştir. Bu durumda ideolojinin amacı rasyonel ve ileri düşünceli bir toplum inşa etmek olmuştur.⁷⁴⁰ Tracy, ideolojiyi irrasyonel barbarlığa karşı rasyonel bir siyaset olarak tanımlarken fikirlerin de bir Newton’a ihtiyacı olduğunu söyler.⁷⁴¹

⁷³⁸ M. Hanifi Macit, “İdeoloji Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme”, **Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, 26, 2016, s.31-33.

⁷³⁹ Terry Eagleton, **İdeoloji**, 5. Baskı, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2020, s.97.

⁷⁴⁰ Sibel Fügen Varol, **Temsil İdeoloji Kimlik**, 1. Baskı, İstanbul, Varlık Yayınları, 2016, s.109.

⁷⁴¹ Bu minvalde Napolyon’un iradesiyle açılan toplumsal bir enstitüde görev alır. Ancak sonraları devrimci bir düşünceyle çalışan ideologlar Napolyon’un gözünden düşer. Hatta Napolyon, Ruslar karşısında uğradığı yenilgiden ideologları sorumlu tutarak onları Fransız devletine muhalif görmeye başlar. Bundan sonra Napolyon döneminde kavramın rasyonalitesi zayıflamış, metafizikle aynı kefeye konmuş, giderek bilim karşıtı bir duruma gelmiştir. Napolyon’un gözünde ideologlar hayalperest, acayip insanlara dönüşmüştür. Napolyon’un Tracy ve devrin diğer ideologlarına yönelttiği eleştirinin özü onların rasyonel aklın yasalarını topluma uyarlarlarken farkında olmadan kendi içlerine kapandıkları, pratik gerçeklikten uzaklaştıkları, soyut, bağlantısız fikirler ürettikleri yönünde olmuştur. İdeoloji kavramında meydana gelen bu kırılma tarihte siyasal pragmatizmin entelektüellere (radikal olanlara) karşı aldığı tavrın sürekli tekrarladığı bir durum olacaktır. Bkz: Eagleton, **a.e.**, s.103.

İdeoloji kavramı, Marx ve Engels'in çalışmalarıyla politik ve aynı zamanda olumsuz anlamlarını kazanmaya başlar. Marx, ideoloji kavramını "camera obscura" metaforuyla tanımlayarak onu baş aşağı çevrilmiş, "yanlış bilinç" şeklinde yorumlar. Tıpkı bir retinanın var olanı tepetaklak göstermesi gibi ideoloji de gerçeği kırarak olması istediği gibi yansıtır ve bilinci yaralar. Marx'a göre egemen sınıf da kendi fikirlerini (ideolojilerini) gerçekmiş ve toplumun fikriymiş gibi topluma yaymakta, kendi çıkarları için toplumu ideolojik bir yanılgıya düşürmektedir. Yanlış bilince sahip olan kitleler topyekûn bir yabancılaşmaya maruz kalmaktadırlar. İçinde buldukları topluma, kendine ve kendi ürettiği üretim araçlarına yabancılaşan kitleler kapitalizmin kendini meşrulaştırma sürecinde büyük ölçüde ekonominin belirlediği ideolojinin tuzağına düşmektedirler.⁷⁴² Marx aynı zamanda kişinin toplum dinamiğini, hayatın maddi unsurları yerine fikirlere bağlı görmesini, "ideolojik düşünme" olarak değerlendirmiştir. Örneğin, iş bölümünün arttığı toplumlar giderek maddi ihtiyaçlarından çok toplumdaki insanlar adına karar veren ve iş bölümü yapan saydam olmayan bir mekanizmaya dönüşür. Bu tür saydam olmayan toplumlarda insanların günlük hayatları için doğrudan anlam taşımayan süreçlere inandığı yalancı bir geçerlilik sağlayan fikirler yani ideoloji devreye girer. Bunun en görkemlisi "din"dir. Dolayısıyla geleneksel inanç ve düşüncelerin tamamı Marx'a göre ideolojik olarak yorumlanmıştır.⁷⁴³

Marx'ın fikirlerinin zamanla sınıf mücadeleleri ve örgütlenmelerle politik hale gelmesi, sınıf fikrinin politik anlamda bir teoriye oturması ihtiyacını doğurmuştur. Lenin, burada devreye girerek ideolojinin anlamını genişletmiş proletaryanın politik sınıf bilincini ifade eden daha olumlu bir kavram haline getirmiştir.⁷⁴⁴

İdeolojiyi hegemonya kavramıyla ilişkilendiren Gramsci, hegemonyayı bir toplumsal baskı değil toplumsal rıza olarak değerlendirir. Böylece halk kendini devletten ayrı görmez ve onun hegemonyasını hissetmez.⁷⁴⁵ Hegemonya bu anlamda siyasi, ekonomik, kültürel ve ideolojik biçimleri de kapsayan üst yapı durumuna gelir.

⁷⁴² Varol, **a.e.**, s.110-111.

⁷⁴³ Şerif Mardin, **İdeoloji**, 17. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 40.

⁷⁴⁴ V. İ. Lenin, "Ne Yapmalı, Hareketimizin Canalacı Sorunları", Çeviren: Muzaffer Ardos, Erişim Yayınları, 2003, (Çevrimiçi: <https://www.marxists.org/turkce/lenin/1902/neyapmalı.pdf>), Erişim Tarihi: 18.07.2020), s. 42.

⁷⁴⁵ Eagleton, **İdeoloji**, s.155.

İktidarın kendi yönetimi için hâkimiyeti altındaki insanların rızalarını kazanmada başvurduğu pratik stratejiler şeklinde görünür.⁷⁴⁶ Bu kurumlar bir yandan hâkim ideolojiyi empoze ederken diğer yandan bunu bireylerin özgür davranışları olarak yorumlamalarına olanak sağlar. Dolayısıyla ideoloji, bunun bir sonucu olarak kültür hareketine dönüşür. Sanatta, hukukta, ekonomik faaliyetlere bireye toplum yaşamının bütün görüntülerinde gizli olarak bulunan bir dünya görüşüne dönüşür. İdeoloji hegemonyayı inşa eden bu tarihsel bloğun çimentosudur.⁷⁴⁷

İdeolojinin kişinin doğumundan itibaren geçirdiği safhalarla oluşan ve kimlik oluşumunda etkili olduğuna dikkat çeken Freud, ideolojiyi aynı zamanda dinle de bağdaştırmıştır. Marx'ın gerçeğin saptırılması ve bilincin yaralanması yorumlarına karşılık Freud, bu sapmanın kişinin sadece sosyal faktörlerle değil bilinçaltını oluşturan kişilik katlarının itici güçleriyle de olabileceği fikrini öne sürer. Bu kişilik katları bilinç öncesini ifade eden "id"nin başkalarıyla karşılaşmasıyla doğan "ego" ve en son idin toplum değerleriyle karşılaşmasıyla o değerlere göre şekillenmesi dönemi olan "süperego"dur. Süperegoyu hazırlayan sebepler anne ve babanın dünya görüşlerinden sonra yaşadığı toplumun beklentileri gibi faktörlerdir. Süperego döneminde kişi, ego döneminde bağlandığı babadan koparak başka bir otoriteye sığınma ihtiyacı hisseder. Freud'a göre din, kişiliğin şekillenmesi sırasında geçirdiği bir safhanın kusurlarını örtmek için, kişinin kaybettiği biyolojik baba yerine geçerek ona sorgulamadan yerine getirilmesi gereken emirler veren bir kaynaktır. Dolayısıyla din de Freud'un gözünde ideolojiktir ve kişinin gerçek bilincini örten bir projeksiyon mekanizması, onu baskılayan bir maskedir.⁷⁴⁸

Marx ve Freud, ideolojiye yaklaşımları farklı noktalarda olsa da her ikisi de ideolojinin gerçeğin üstünü örten aldattıcı yönüne dikkat çekmiştir. Gerçek, insana doğrudan sunulan bir şey değildir. Bu sebepten insan, bazen yanlış fikirlerin peşinden giderek gerçek yerine onun maskesiyle karşılaşmaktadır. Yine Freud, bu konuda kişinin kimlik gelişiminde erişmek istediği gayelere ulaşabilmek için kendine bir rehber seçtiğini; bu rehberin bazen bir kişi, lider olabildiği gibi bazen de bir kavram

⁷⁴⁶ Eagleton, **İdeoloji**, s.158.

⁷⁴⁷ Eagleton, **İdeoloji**, s.115.

⁷⁴⁸ Mardin, **İdeoloji**, s.46-47.

ya da fikir olduğunu ifade eder. Özellikle 19. yüzyılla birlikte görülen kitlesel hareketler ve bunlarla ortaya çıkan orta sınıf ve işçi sınıfının birtakım liderlerin arkasından gidişi ideolojinin bu yönüyle ilişkilendirilebilir.

Nitekim 20.yüzyıl, ideoloji kavramına daha geniş ve farklı bakış açılarıyla yaklaşan düşünürlerin sayıca arttığı bir dönem olarak belirir. Bu dönem düşünürleri ideolojiyle ilgili yorumlarının yaparken sonradan bilgi sosyolojisi adı verilen bir bilimin temellerini de atmaya başlamışlardır. Bunlar arasında göze çarpan isimlerden Wilhelm Dilthey, bilimsel metotların insan bilimlerinde kullanılmaya elverişli olmadığını, fiziğin anlatıya ve kanuna, kültür bilimlerinin ise anlamaya odaklı olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla bir sosyal hadise ya da fikir ancak içinde bulunduğu zaman ve şartlarda ele alınırsa hakikati ifade etmektedir. Max Weber, Dilthey'den aldığı bu sosyal olgu fikrini genişleterek bir sosyal olguyu anlamakla onu izah etmenin başka şeyler olduğunu vurgular. İzah etmek için de eldeki verilerin izin verdiği ölçüde genellemelere gitmek, tutarlı ve disiplinli olmak ve teori üretmek gerekmektedir.⁷⁴⁹

İdeolojilerin genellikle kendilerini savunan grup ya da sınıfların kendilerini tek bir kimlik etrafında birleştirici gücü vardır. Bu birlik bir siyasi dayanışma ve yoldaşlık duygusu olarak egemen gruplar kadar muhalif hareketlerin başarısı için de önemlidir.⁷⁵⁰ Başarılı ideolojiler bu anlamda toplumun sağduyusuyla birleşir ve kendi ile toplumsal gerçeklik arasında mümkün mertebe örtüşme sağlamaya çalışır.

Kimlikler de bireysel ve toplumsal rollerini kazanırken ait oldukları toplumun sosyo-kültürel yapısına göre şekillenmektedirler. Bu kültürel birikimin yapı taşlarından biri inançlar, diğeri de insanın yaşamı idame ettirme ya da toplumun davranışlarına yön verme amacıyla oluşturduğu düşünceler bütünü olan ideolojilerdir. İnanç ve ideoloji hem tanım hem de kapsam olarak farklı alanlara hizmet ediyor görünse de inanç ve ideolojinin birbirlerinin etki alanına girdiği ve bu yönüyle sosyal kimlik inşasında kimlik krizlerine yol açtığı durumlar tarih boyunca cereyan etmiştir. İdeoloji, çıkış noktası itibariyle hayatı ve olguları dini ve metafizik yorumlamanın aksine rasyonel aklın öğretilerine göre ele almayı hedeflemiştir. Zamanla egemen

⁷⁴⁹ Mardin, **İdeoloji**, s.56.

⁷⁵⁰ Mardin, **İdeoloji**, s.71.

güçlerin ve devletlerin varlıklarını ikame ettirmeleri için topluma dayattığı hegemonik bir yapıya bürünerek siyasallaşmış, bazen de yeni bir toplumsal inşa fikrinin malzemesi olarak dinden sanata, ekonomiden siyasete entelektüellerin zihninde yaşayan bir ütopyaya dönmüştür.

İdeolojinin Batı toplumlarındaki nüvelenişi böyleyken Türk toplumunda aynı çizgide ilerlediği söylenemez. İdeoloji kavramı Türk toplumunda 19.yüzyılda dönemin aynı zamanda devlet adamı kimliği taşıyan aydınlarının Osmanlı Devleti'nin ıslahı ve bekası amacıyla bir arayış olarak görülmeye başlar. Bu arayışların temelinde ise Fransız İhtilali'nin hürriyet, eşitlik gibi kavramlarla ortaya koyduğu millet ve devlet fikrini birleştirerek modern bir devlet yaratma fikri vardır. Dolayısıyla Osmanlı aydını, bu sancılı sürecinde henüz tanıdığı Batı'nın kendi toplumu için birçok süzgeçten geçirdiği fikirleriyle iktifa ederek devleti daha sistematik ve güçlü kılmayı hedeflemiştir. Bu süreçte ortaya çıkan Osmanlılık ideolojisi teorik olarak din, dil, ırk farkı gözetmeksizin Osmanlı topraklarında olan herkesin ortak kimliği olan vatandaşlık kavramı üzerine kurulmuştur.⁷⁵¹ Osmanlı'nın ikinci büyük ideolojik yapılanması İslamcılıktır. II. Abdülhamid'in İslam medeniyetinden güç alarak saltanat yıllarında siyasal bir imkân olarak sahiplendiği bu düşünce Müslüman halkı ümmet kavramında birleştirerek yeni bir millet kimliği oluşturmayı hedeflemiştir.

Diğer taraftan 1870'lerde devletin yeni açtığı okullarda yetişen ve nispeten alt kademelerde olan Osmanlı Müslüman elitlerinin elinde halkçılık ve milliyetçilik ideolojisi doğmaya başlamıştır. Buradan doğan İttihat ve Terakki, kendini devletin karşısında milletin sözcüsü gibi görmeye başlamış, hürriyet kavramı etrafında yeni bir devlet kurma arayışları giderek boyut kazanmıştır. Bu süreç aynı zamanda modernizmle de birleşerek çağdaş medeniyete ulaşma çabası ideolojinin zeminine yerleşmiştir.⁷⁵² 1908'den sonra İttihat ve Terakki'nin yeni devlet ideolojisinde görüş farklılıkları başlamış, yeni devlette milletin din mi yoksa ırk ve köken üzerinde mi birleşecekleri konusu tartışmaları doğurmuştur. Bu tartışmalar sırasında dinin millet içindeki varlığını kabul eden stratejiler geliştirenlerin yanında pozitivist düşünenler modern toplumda dinin yerinin olmadığını açık veya örtülü ifade etmişlerdir. Pozitivist

⁷⁵¹ Kemal Karpat, "Türkiye'de Bugün İdeoloji Durumu", **Doğu-Batı**, 8(30), 2005, s.24.

⁷⁵² Karpat, **a.e.**, s.26.

düşünen aydınlar tarihin ilerleyen safhasında Marksizm etrafında birleşerek varlığını devam ettirmiştir.

Osmanlı'nın son dönemlerine tekabül eden bu ideolojik yapılanmalar birbirinden ayrı yollarda yürüseler de toplumun varlığı ve kültürünü koruma çabası içinde olmuşlardır. Bu yenileşme yolunu yürürken modernleşme gibi ortak bir hedef edinmişlerdir. İslamcısından milliyetçisine kadar her düşünce yeni bir toplumsal kimlik inşa etme stratejisini çizerken modern ölçütleri kullanmıştır.

Cumhuriyet'in ilanından sonra kurucu kadro, milliyetçiliğin sınırlarını yeniden çizerek din ve kültür tecrübesinden uzak ulus-devlet ideolojisini yeni laik devlet programının bir parçası yapmıştır. Fakat 1950'lerden itibaren halk kendi kültür ve geleneğine sahip çıkacak yeni liderler aramıştır. 1960 darbesiyle Türkiye bu kez farklı ideolojik yapılanmalarla uğraşacağı bir döneme girmiştir. Sosyalist hareketin palazlanarak akademisyeninden sanatçısına, fabrika işçisinden köylüsüne yayılan ideolojisi 1980'lere kadar karşısına milliyetçileri alarak sol-sağ kavgalarına dönüşen bir yapıya bürünmüştür. 1980'ler Türkiye'nin ideolojik kısıtlamalarla dolu bir dönemidir. Sosyalizmin çöküşü, 12 Eylül 1980 Askeri darbesiyle içte ve dışta yenilgiye uğrayan ideoloji, kendi ütopyasını gerçekleştiremeyen aydınlarını da tutamaksız bırakmıştır. Diğer yandan Cumhuriyet ideolojisinde dışarıda bırakılan din, İslamcı aydınların elinde yeniden yorum bulmaya, modern hayatta ve laik devlet düzenine rağmen kendine yer açmaya çalışmıştır. Gerek yazın ve basın dünyasında gerekse siyasi arenada İslamcı söylemlerin sesi daha duyulur olmaya başlamıştır. Refah Partisi ile yükselişe geçen siyasette İslamcı bakış, 2000'lerden sonra yerli ve milli olmak paydasında birleşen bir mecraya doğru evrilen çözümlerle milli ve dini bütünleşmenin yollarını aramaya devam etmiştir.

Aydınlar ve siyasetçilerin zihninde filizlenen ideolojik yaklaşımların temelinde toplumu değiştirecek çözüm önerileri olduğu görülmektedir. Daha çok dönemin entelijansiyasının elinde kimi zaman devletin organik bütünleşmesiyle kimi zaman da karşıt bir yerde konumlanan ideoloji, siyasi, politik, kültürel ve dini alanlara nüfuz ederek olgu ve durumları rasyonel ve sistematik bir hale getirmeyi ve toplumsal düzeni sağlamayı amaçlamıştır. Batı aydınlanması, bu süreçte kendi toplumsal oluşumlarını gerçekleştirirken diğer dünya toplumlarını da etkisi altına alarak yön vermeyi

başarmıştır. Özellikle Batı karşısında geri kalmışlık kompleksiyle dolan İslam coğrafyası, o güne kadar tutamak noktaları olan dini, Batı'nın akıyla ideolojik perspektiften yeniden yorumlamaya kendini zorunlu ve sorumlu hisseden yönelişler de üretmeye başlamıştır. İdeoloji, kimi toplumlarda dinin moderniteye ve çağa ayak uydurmasında bu anlamda adeta bir yönteme dönüşmüştür.

Bununla beraber ideolojinin tarihsel serüveninde teklif ettiği yeni toplum düzenlerini gerçekleştirebilmek için siyasallaştığı, kendi yapısının karşısında olana karşı agresif tavırlar göstererek fikir sadistliğine gittiği ve entelektüel bakışın önünü tıkadığı zamanlarla da karşılaşmıştır. Dolayısıyla ideolojiyle en çok entelektüel kimlik savaş verirken en çok da onlar ideolojiye maruz kalan taraf olmaktan kendilerini alıkoyamamışlardır. Çalışmamızın bu bölümünde inanç ve ideolojinin 1980 sonrasında aydın kimliği üzerindeki etkisi, dönemin siyasi yaptırımlarından doğrudan nasibini alan sosyalist aydınların kendi ideolojileriyle iktidar arasında yaptıkları seçimleri ve sorgulamalarında yaşadıkları kimlik problemleri, yer yer sorgulama alanı bulan milliyetçi kimliğin durumu ve 1980 sonrası yeni bir rotaya giren İslamcı kimliğin modernleşme karşısında aldığı tavır dönemin romanları üzerinden irdelenecektir.

3.1. İKTİDARIN İDEOLOJİSİ YA DA İDEOLOJİNİN İKTİDARI ARASINDA SOSYALİST AYDIN KİMLİĞİ

Aydın kimliği, tanımlandığı 19.yüzyıldan bu yana ideolojiyi üreten ya da ideoloji tarafından üretilen işlevleriyle zamana ve şartlara göre sürekli yeniden şekillenmiştir.⁷⁵³

Bir zihin işçisi, üst akıl, beyin takımı gibi adlandırmalara tabi olan aydın aynı zamanda bir ideoloji üreticisidir. Toplumsal problemlere nesnel ve sistematik çözümler getirmek için çalışır. Fakat bunu yaparken ürettiği ideolojinin tek ve değişmez olduğu inancıyla hareket etmesi halinde ona hapsolme tehlikesiyle karşılaşır. Fikirlerin sorgulamaya kapatılması, zamana ve şartlara karşı gösterilen direnç, bir süre sonra aydını ideolojisiyle yalnızlaştırarak entelektüel bilincini devre dışı

⁷⁵³ Aydın kimliğinin tanımı ve kapsamına dair daha geniş bilgiyi 2. Bölüm'de "Sosyo-Kültürel Hayatın Karşısında Aydın Kimliği" başlığında yer verdiğimiz için tekrara düşmemek adına bu bölümde kısa bir değerlendirmeye iktifa ettik.

bırakabilmiştir. Günün sonunda ideolojinin eskimesi ve yıkılması aydın kimliğini çıkmaza sürüklemiştir.

Diğer yandan iktidarın ideolojisi, aydın kimliğini üretilen ideolojinin nesnesine dönüştürme tehlikesiyle karşılaştırmıştır. Bu durumda aydın uyum sağlamak ve isyan etmek arasında gidip gelmiştir. Egemen söylemi omuzlarında taşımayı seçen aydınlar bir güvencede olmanın rahatlığını yaşamışlardır. Benda, bu çeşit aydınların iktidarın yörüngesine girdiğinden beri büyük bir ihanet içinde olduklarını vurgular. Ona göre entelektüel, aşkın olanın tutkusu içinde çıkar gözetmeden, iktidarın ve otoritenin değil adalet ve hakikatin peşinden koştuğu müddetçe gerçek kimliğine sahip olur. Aynı doğrultuda iktidarın kendi çıkarları doğrultusunda sistemleştirdiği toplum modelini inşa etmek için görevlendirdiği, mevcut düzenin ikamesi için çalışan, üretilmiş ideolojiyi topluma pazarlayan entelektüel sınıfını Gramsçi, organik entelektüel adıyla tanımlar. Her iki yaklaşımda da entelektüelin iktidarın ideolojisiyle güç bulduğu durumlara atıf yapılmıştır. Benda ve Gramsçi'nin işaret ettiği egemen söylemin dışına çıkan aydının ise kendi kimliğini korumaya çalışırken hem ideolojisiyle hem de iktidarla mücadelesi bitmemiştir.

Osmanlı modernleşmesinin yapı taşları olan aydınlar, fikir işçilikleriyle Türkiye Cumhuriyeti'ne de köprü olmuşlardır. Özellikle II. Meşrutiyet'te tohumları atılan milliyetçi düşünce Cumhuriyet'ten sonra Türkçü ve ulusalcı söylemlere eklemlenerek Kemalist ideolojinin sözcülüğünü yapmıştır. Uzun yıllar iktidarın seçkin kadroları arasında kalan Türk aydını, laik, seküler Türkiye fotoğrafının bir parçası olmuştur. Fotoğrafın dışında kalanlar Türkiye'nin siyasi tarihinde çeşitli yasaklara ve yaptırımlara tabi tutulmuştur.

İdeolojilerin buharlaştığı 12 Eylül 1980 darbe yılları aydın kimliği için bir kırılma dönemidir. Yasak ve cezalar, baskı ve yaptırımlar aydının iktidara muhalif yüzünü silikleştirmiştir. Diğer yandan sosyalizmin çöküşü, kapitalizmin ve para ekonomisinin her alana hâkim olması ve bununla beraber gelişen popülerlik; hâkim kültürün diliyle konuşamayan, sözü tükenmiş, küskün, yılgın bir aydın sınıfı oluşturmuştur. Burada artık iktidarın ideolojisini taşıyan ya da kendi ideolojisiyle iktidara başkaldırandan ziyade ezilen, bastırılan bir kimlik söz konusudur. Bu problemler 1960 darbesinden sonra kendine söz alanı bulan sosyalist aydın kimliğinde

daha belirgindir. Hem darbe hem de Rusya’da komünizmin çöküşüne şahitlik eden sosyalist aydın ideolojik ve kimliksel kırılmaların pek çok boyutunu yaşar. Diğer yandan da yer yer İslamcı yer yer milli ve ulusal söylemlere eklenerek bir çıkış yolu arayan milliyetçi aydınlar 12 Eylül’den sonra değişen değerler içinde kimlik mücadelesi verirler. Çalışmamızın bu bölümünde 1980 sonrası aydınlarının yaşadığı bu eş zamanlı kırılmada değişmeden kalabilme ile dönüşerek var olabilme arasındaki kimlik paradoksu incelenecek, buldukları nokta itibariyle kendi sınıflarına en acımasız eleştirilerin yine kendileri yapan, sorgulayan sosyalist aydın kimliğinin temelde yatan problemlerin romanlardaki izi sürülecektir.

3.1.1. Tanıklıktan Seyirciliğe: Sosyalist Aydınla Entelektüel Bilinç Kaybı

1970’lerle hız kazanan ideolojilerin biri diğerini yok etme üzerine kurduğu politikaları, ülkenin doğusunda giderek artan Kürtçülük hareketleri ve buna bağlı büyüyen terör, siyaset sahnesinde bir türlü mutabakata varılmadan aylarca süren cumhurbaşkanı seçme turlarına en acımasız cevap 12 Eylül 1980 sabahı gelmiştir. Dönemin Genelkurmay Başkanı Kenan Evren’in başkanlığında kurulan Milli Güvenlik Konseyince yapılan darbede devletin yasama-yürütme yetkisi fiilen devralınmış, asli kurucu iktidar olarak yeni dönem ordu tarafından yönetilmeye başlanmıştır. Başlayan süreçte, ilk olarak her türlü siyasi faaliyetin her kademe durdurulduğu ilan edilmiş, siyasi parti liderleri Evren’in deyişiyle “güvence altına alınmıştır.”⁷⁵⁴ Hemen akabinde hüküm giyenlerin idam kararları onaylanmış, sağ ve sol kesimden yargılananlar eşit seviyede idam edilmeye başlanmıştır. Kenan Evren, anılarında bu tutumu “Konsey taraf tutuyor demesinler diye bir sağcı, bir de solcu seçilsin dedik.” şeklinde ifade etmiştir.⁷⁵⁵ Darbenin ardından hızla uygulamaya konulan kanunlardan biri de üç yıla kadar olan hapis cezalarında temyiz kaldırılması, sıkıyönetim komutanlarının bölgelerinde genel güvenlik, asayiş veya kamu düzeni açısından çalışmaları sakıncalı görülen veya hizmetleri yararlı olmayan kamu personelinin statülerine göre ataması veya görevden alması/uzaklaştırmasına yönelik

⁷⁵⁴ Ali Haydar Soysüren ve İhsan Kurtbaş, “Mefluc Devlet İradesinden Kudretli Devlete (12 Eylül Yönetiminin Siyasi Kültürü Bağlamında Anayasa Yapım Politikası)”, **Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 27(1), 2017, s.67.

⁷⁵⁵ Baskın Oran, **Kenan Evren’in Yazılmamış Anıları**, 4. Baskı, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1989, s.49.

olmuştur. (1402 Sıkıyönetim Kanununun 2. Maddesine ek)⁷⁵⁶ Bu kanunla herhangi bir şekilde ideolojiyi çağrıştıran eylem ya da söylemin içinde bulunan herkes hızlıca fişlenecek, görevden ihraç edilme, hüküm giyme gibi müeyyidelere uğrayabilecektir. 12 Eylül'ün kurucuları diğer taraftan 1961 anayasasında rahatsız oldukları, ülkenin ve siyasetin karışmasına neden olduklarını düşündükleri bazı maddeleri kaldırmaya yönelik yeni bir anayasa hazırlama sürecine girmişlerdir. Fakat anayasanın hazırlanma aşamasında bütün siyasilerin siyaset yapma, yönetim aleyhine dergi ve çeşitli mecralarda beyanda bulunma yasakları devam etmiştir. Diğer taraftan kamu çalışanlarının, basın yayın organlarının kaderi ordu komutanlarının iki dudağı arasına bırakılmıştır. Anayasa hazırlıklarında kurulan danışma meclisi ise çoğu kez yetkisiz bir danışman niteliğinden öteye gitmemiş, kanun teklifleri MGK'nın yönlendirmeleriyle oylamalardan geçmiştir.⁷⁵⁷ 1892'de yürürlüğe giren yeni anayasada 12 Eylül'ün ruhuna uygun olarak kişisel ve kurumsal hak ve özgürlüklerde kısıtlamalara yönelik kanunlar çıkarılmıştır. Böylece yazarından sanatçısına, öğrencisinden akademisyenine kadar herkes doğrudan ya da dolaylı olarak yeni anayasal düzenlemelerden payını almıştır.

12 Eylül sonrasındaki uygulamalarla, politize olmaktan hızlıca uzaklaştırılan bir toplum inşa edilmeye çalışılmıştır. Siyasi olarak ideolojik söylemlerin önüne set çekilmiş, bu ideolojilerin kültürel, sanatsal ve siyasi yollardan yayılması yasaklanmıştır. Kenan Evren'in "Asmayalım da besleyelim mi?" tavrının sonucu olarak verilen idam ve hapis cezası kararları bu amansız uygulamaların bir parçası olmuştur.⁷⁵⁸ Neticede darbe öncesinde ideolojisine sıkı sıkıya tutunan sosyalist aydınlardan bir kısmı darbe sonrasında çeşitli cezalar almış, kimisi yurt dışına kaçmış ya da vatandaşlıktan atılmıştır. Bazı aydınların ise darbeye alkış tutmuşlardır.⁷⁵⁹

Halihazırda siyasetin dilinde de ideolojik zeminin zayıfladığı görülmektedir. 60'lı yıllarda ortanın solu anlayışıyla sosyalizmle el ele veren sol siyaset, söylem

⁷⁵⁶ Oran, **a.e.**, s.44.

⁷⁵⁷ Soysüren ve Kurtbaş, **a.e.**, s.81.

⁷⁵⁸ Gürbilek, **a.e.**, s.72.

⁷⁵⁹ Kenan Evren'in anılarında şu ifadeler yer almaktadır: "...Harekâttan önce her şeyi eleştiren aydınlar, onlar da gerekli uyum içindeler. Anayasa Mahkemesi, Uyuşmazlık Mahkemesi ve Danıştay Başkanları bize başarı mesajları yolladılar." Oran, **a.e.**, s.40.

değişikliğine gitmiştir. Siyasetçilerin ağzında dolaşan işçi, emekli, köylü gibi kavramlar kendi ekseninden çıkartılarak popüler söyleme dönüşmüştür.⁷⁶⁰

Ayrıca 12 Eylül’le eş zamanlı gelişen küreselleşme, kapitalist sisteme entegrasyon, popüler kültür, postmodernizm ve buna bağlı olarak beslenen birey ve özgürlük düşünceleri yeni bir kültürel iklime ortam hazırlamıştır. 1980-1983 yılları arasında askeri yönetim altında IMF ile imzalanan stand-by anlaşması, Dünya Bankası ile 1980-84 yıllarını kapsayan Yapısal Uyum Kredilerine yönelik anlaşmalar kapitalist sürecin ve buna bağlı neoliberal politikaların hızlanmasına aracı olmuştur.⁷⁶¹ Bu kavramlar, kendilerini yaşatacak yeni kimliklere ihtiyaç duymuştur. Topluma karşı duyarsız, apolitik ve edilgen kimlikler gelecekle ilgili fikir üretmekten kaçarak bireysel özgürlüklerinin peşinde koşmuşlardır. 1980 sonrası Türkiye’si bu doğrultuda kapılarını küresel köyün kapitalist pazarına açarak tüketim toplumunun parçası olma yolunda hızlı adımlarla ilerlemiştir.

Dönemin romanlarında 12 Eylül’ü yaşayan kahramanların aksiyoner kimliğin erimesiyle içe kapanmaları, toplumsal gelişmelere karşı duyarsızlaşmaları bir kimlik problemi olarak karşımıza çıkar. “Hiçbir hayatın baş rolünü oynamaya kalkışmadım; kendiminkinin bile.”⁷⁶² diye başlayan **Yüz: 1981** romanında, yitirdiği yüzüyle 12 Eylül dönemi işkencelerine şahit olmuş bir asker, bu yaşadıklarının sonraki hayatında oluşturduğu travmatik durumlar anlatılmaktadır. 80 öncesinde yatılı okulda okuyan kahraman anlatıcı, kendi hayat hikâyesini aktarırken 1981 yılını bir çeşit kırılma noktası olarak alır. 81’den öncesi ve sonrası kahramanın hayata bakışının değişmesinde dönüm noktasıdır. Kahraman kurgu boyunca sık sık 1981 yılında yaşadığı bazı olaylara değinirken sıkıyönetime de vurgu yapar.

1981 yılından sonra geldiği noktada tam da askeri darbenin ulaşmak istediği şekilde hemen yanı başında gerçekleşen toplumsal olaylara karşı bile duyarsızlaşmıştır. Yaşadığı apartmanın güney cephesinde oluşan bir çatlağa önlem alınması için yapılacak toplantıya bile kesinlikle katılmak istemez. “Omuzlarımı

⁷⁶⁰ Gürbilek, a.e., s.52.

⁷⁶¹ Pınar Kaya Özçelik, “12 Eylül’ü Anlamak”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, 66(1), s.78-79, (Çevrimiçi: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/1595/17227.pdf>), Erişim Tarihi: 14.03.2021

⁷⁶² Mehmet Eroğlu, **Yüz: 1981**, 4. Baskı, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2009, s.10.

silkim. Toplantıya gitmeyecektim. Gitseydim de nasıl olsa çoğunluğun düşüncesinden yana olacaktım.”⁷⁶³ Yaşadığı kararsızlık durumunu ise şöyle ifade eder: “bulaşmamak” “Kararlılık uzunca bir süredir midemi ağrıyordu.”⁷⁶⁴

Yine bir gün kahraman, kuzeni Adnan’la gittiği izbe bir mekânda bir köşede açık olan televizyonda rast geldiği bir açık oturuma biraz kulak kabarttıktan sonra onları dinlemekten vazgeçip yönünü klarnet çalan kızlara döndürür. Buradaki düşünceden, toplumun sosyo-politik her türlü durumundan bilinçli bir tercihle kaçış söz konusudur.

1980 sonrası Türkiye’inde entelektüel bilincin erimeye başlamasıyla maddi hazların gündelik hayata yön vermesi paralellik arz eder. Özellikle para ve onunla edinilen maddi hazlar ideolojinin üzerini örterek 80 sonrasının yeni bir kimlik problemini doğurmuştur. Para kazanma düşüncesinin aynadaki yüzün ayaklandığı tedirginliği hemen örttüğünü ifade eden adsız kahraman “Parayı seviyor, yüzümü, insanları keşfetmekten ise nefret ediyordum”⁷⁶⁵ diyerek parayı bilinen ve neşe olarak tarif etmiştir. Belirgin bir işi olmayan kahraman para piyasalarını takip ederek günlerini geçirmektedir. Bu sahip olma duygusu kahramanın kadınlara bakışını da etkilemiştir. Onlarla ilişkilerini duygusal değil görünen, hüznün değil zevk ve neşe üzerinden sürdürür. 1981’den sonra kahramanın hayatına giren kadınlar Ziyet, Işık, Duygu, Sevda, Nazan ve Ferda ile paylaştığı yegâne şey tensel mutluluktur. Bağlılığın yerine sahip olmayı yeğleyen kahraman bir kadınla dört günden fazla aynı evi paylaşamayan, aşktan, duygudan uzak bir kişiliğe sahiptir.

Apolitik kimliği romanda tanımlayan bir başka kelime de seyirci olmaktır. 12 Eylül’de yaşananlara tanıklık eden değil yaşananlar karşısında seyirci kalanların temsilidir kahraman anlatıcı. Nitekim hapishane işkencelerinde tanıdığı Tahir Bey’le yıllar sonra ilk karşılaşmalarında Tahir Bey’in kahramana “Her şeye tanıksınız ama konuşmuyorsunuz. Aslında tanıktan çok seyircisiniz; kenara çekilip sadece seyrediyorsunuz. Hiç taraf tutmadığınıza eminim”⁷⁶⁶ ifadeleri bunu yansıtmaktadır.

⁷⁶³ Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.65.

⁷⁶⁴ Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.65.

⁷⁶⁵ Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.279.

⁷⁶⁶ Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.187.

Kahramanı yaşadığı toplumdan koparan, sessizliğe ve kayıtsızlığa iten en önemli etkenin 1981’de İstanbul’da sıkıyönetim zamanında güvenliğin sağlanmasında önemli bir rol oynayan bir merkezde asteğmen olarak askerlik yapmasıdır.⁷⁶⁷ Burada şahit olduğu mahkûmlara yapılan işkencelere karşı bir şey yapamaması, sonrasında bilinçaltında derin izler bırakmıştır. Daha da geriye gidildiğinde yatılı okulda yaşadığı despotik uygulamaların da onu sindirdiği ve korkuttuğu görülmektedir. Bu iki olayın etkisi, kahramanın hikâyesinde birtakım insanlar vasıtasıyla verilir. 12 Eylül öncesi ve sonrası sıkıyönetimiyle ilişkili bu kişilerden bir kısmı hücrelerde işkence görmüş olanlardır. Diğer cephede ise darbenin ve iktidarın temsilcileri yer alır. Kahraman, işkence görenlerle ilgili hiçbir şey yapamamanın verdiği zayıflık ve çaresizliği, işkence edenlere karşı koyamadığı için onlara duyduğu öfkeyi ve nefreti aynı anda içinde yaşamaktadır. Hatta romanın birkaç yerinde yüzünü kaybettiğini ifade eden yerlere rastlanması da 1981 yılının onda bıraktığı bu yaralarla ilgisi vardır.

Bunlar arasında kahramanın korku ve öfkesini aynı anda besleyen karakterler askeri okuldan arkadaşı Faruk ve okulun tek kadın muavini olan Ziyet’tir. Kahraman Ziyet’i tarif ederken onun acımasızlığına, erkeğe benzeyen dış görünümüne dikkat çeker. Ziyet’in, dönemin Millî Eğitim Bakanlığı’nda etkili olan parti yöneticilerinden birinin yakın akrabası olduğu söylentisi vardır. Bu sebepten onun yaptığı sadistliklere karşı hiçbir yaptırım uygulanmamıştır. Sık sık kütüphaneye girip zararlı olduğunu söylediği kitapları ayıklar, topladıklarını yakar, bazı yazarların ve gazetelerin okunmasını yasaklar, cinselliğe dair en küçük ima olan her şeyi yok eder.⁷⁶⁸ Kahraman, yatılı okul zamanlarında Ziyet’ten çeşitli sebeplerle işkence görür, hücreye atılır. Fakat beslediği korku, onunla mücadele etmesine engel olur.

Faruk ise kahramanın hayat öyküsünün en gerçek, en korkutucu kahramanıdır. Onun gözünde Faruk, öylesine suçludur ki “onu bağışlayacak Tanrı’nın yaratılmadığını, yaratıldıysa bile kutsallığının Faruk’u bağışlamaya yetmeyeceğini”⁷⁶⁹ düşünür.

⁷⁶⁷ Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.39

⁷⁶⁸ Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.39-40.

⁷⁶⁹ Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.99.

Çizilen Faruk karakterinde sadist bir görünüm vardır. Hatta yatılı okul zamanlarında Faruk'un kedileri işkence ederek öldürdüğü ve bu okulda duyulduğu zaman korkudan dolayı kendisine saygı duyulan bir insan haline geldiği anlatılır.⁷⁷⁰ Faruk'un kahraman üzerinde bıraktığı bu etki daha sonra asteğmen olarak askerlik yaptığı yerde tekrar onunla karşılaşmasıyla derinleşir. Birlikte sol örgütleri ortadan kaldırmak için operasyonlara gittikleri zamanlarda Faruk'un insanları öldürürken acımasız tavırları karşısında kahraman, sessizliğini ve edilgenliğini korumaya devam eder.⁷⁷¹

Romanda, anlatıcı kahramanın tam karşısına eylemci kimliğini kaybetmemiş, “İnsanlığın insanlar üstündeki hakkı, insanın bireysel haklarından daha önemlidir. İşte ben buna inandım. Bu yüzden sonumu korkmadan karşılamaya hazırım.” cümleleriyle kendi seçimini ve hareketini tanımlayan Tahir Bey çıkartılır. Kahraman'a Tahir Bey'i ilk hatırlatan şey Heybeliada'ya halasını ziyarete giderken denize bakması olur. Darbe sonrası uzun süre yattığı hücrede “Deniz, bir parça mavi deniz için her şeyi itiraf edebilirim.” fısıltısını, hücrede geceler boyu attığı çığlıklarını hatırlayan kahraman, işkence çeken diğer mahkûmlar gibi Tahir Bey'in de susuzluktan dolayı artık denizi hayal ettiği çıkarımında bulunur. O dönemde yapılan işkencelere bizzat tanıklık yapan kahramanın bilinçaltında bu etkileniş, kendi deyimiyle “sözcükler arasında akrabalıklar keşfetme, köprüler kurma şeklinde”⁷⁷² gerçekleşmiştir.

Tahir Bey, roman boyunca hep kapalı kapılar ardında saklanarak yaşamaya mahkûm edilmiştir. 12 Eylül döneminde uzun süren bir hücre hayatı geçirdikten sonra bir nevi ev hapsinde bırakılan Tahir Bey'in mücadelecilik kimliğinin eyleme dönük yönü kalmamıştır. Yine de toplumsal sorumluluğundan vazgeçmemiş bir görünüm sunar. Hayatta hiçbir gerçeğe inancı kalmamış anlatıcı kahraman ise Tahir Bey'in tutunduğu inançları bir ütopya gibi görmektedir. Kahramana göre onun “Tanrısı gerçeklerdir. Duvara çerçeveletip astığı gerçekler.”⁷⁷³ 1981'de Felsefe Profesörü olması, zekâsının parlaklığı ve yurt dışına kadar yayılmış ününün hiç önemi yoktur. Onun 1981'de numarası olmayan tabutluklardan birinde diri diri gömülmüş bir zavallıdan başka bir

⁷⁷⁰ Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.104.

⁷⁷¹ Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.109.

⁷⁷² Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.23.

⁷⁷³ Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.190.

şey olmadığını düşünen kahraman Tahir Bey'in darbeden hemen sonraki durumuna şu cümlelerle devam eder:

Sürekli aşağılanma, dayanılmaz kin ve dar hücreler onu hayatı boyunca edindiği her şeyden uzaklaştırmış, çırılçıplak bırakmıştı. 1981'de artık seçkin bir bilim adamı değil, tabutluktaki savunmasız zavallılardan birisiydi.⁷⁷⁴

Kahramanın hayatına giren kadınlardan biri olan Işık'ın tutuklanmasına da şahit olur. Sonraki yıllarda 1981'den sonraki fotoğraflarında yüzünün değişik görüldüğünü fark etmesi onu geçmişe götürür ve yüzündeki bu değişimin 1981'de Faruk'un yaptığı işkencelere, işlediği cinayetlere sessiz kalışı ile ilgili olduğunu anlamaya başlar. Işık'ın gözaltına alınması, Tahir Bey'e yapılan işkenceler ve ortaokuldan arkadaşı Faruk'un bu işkence ve cinayetlerde başrol oynaması, hatta içinde kendinin de bulunduğu bir grubu da bu suçlara ortak etmesi hep bu döneme rastlar. Fakat burada dikkat çeken nokta kahramanın tanıklık ettiği cinayetler karşısında kayıtsız kalışıdır. Çıktıkları operasyonlarda silah seslerini duymamak için bir köşede kulaklarını kapatır ve çatışmanın bitmesini bekler. Haksız yere öldürülen insanları görse bile toplumsal bir sorumluluk üstlenmez. Yine Faruk'un emrinde yola çıktıkları bu seri cinayetlerden birinde bir asker arkadaşının Faruk'un elinden dört kişiyi kurtarmak için yaptığı teklife kayıtsız kalır: "Utanç verici olsa da bu eksikliğin ahlaki sorumluluğu beni rahatsız etmiyordu. Kendi varlığım tehlikedeysen başka varlıklara duyarlı olamazdım."⁷⁷⁵

İşte bütün bunlar yıllar sonra yüzünü kaybetmesine sebep olmuştur. 1981'den sonra çektiği fotoğraflara kendi yüzünün yansımadığını, arkadaşlarının ve yakın çevresinin fotoğraflardaki yüzden kahramanı tanıyamadıklarını fark eder. Aynaya baktıkça yüzündeki erkeksi hatların belirsizleştiği neredeyse kadınsı bir çekiciliğe doğru evrildiği gören kahramana 1981'de yaşadıkları travmatik bir durum oluşturmuştur. 1981'den sonra toplumda oluşan durumu bulaşıcı hastalık olarak tanımlayan kahraman kendisindeki bu değişimin miladını da 1981'le ilişkilendirir. Bu bulaşıcı hastalık 80 sonrasında ideolojileri törpülenen apolitikleşme hastalığıdır. Mücadele ruhunun, gelecek umudunun ve bu uğurda çekilen fikir sancılarının

⁷⁷⁴ Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.23.

⁷⁷⁵ Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.186.

bellekten kazanması için zihinlere salınan yeni bir virüstür. “Fikir sahibi olmaktan hastalıktan kaçır gibi kaçır”⁷⁷⁶ adsız kahraman, aslında Türk toplumunun bu virüsle önce unutturulmuş, sonra da kayıtsızlaştırılmış yüzüdür. Özellikle kitabın son bölümünde kendi şahsında 1980 sonrası oluşan apolitik, kayıtsız, sıradan, köksüz, unutkan gibi özelliklerle sıradanlaşır insan tipinin resmini çizer. Birbirinden farklı olmayan insan yığını içinde

“Adım? Adımın ne önemi var? Çok istiyorsanız, beni kendi adınızla çağırın. Bu bütün sorunları çözer. Zaten birbirimizden ne farkımız var? Belki bilmek istersiniz, artık yüzümü merak etmiyorum. 1981’de -her şey gibi- o da değişmiş. Sadece benimki mi? aslında hepimizinki değişti...”⁷⁷⁷

ifadeleriyle artık kendini diğerlerinden ayırır kimliğin değil hazların beslediği “ben”inin temsilcisidir.

Romanda Tahir Bey’in şahsında Türkiye’de düşünce özgürlüğünün olmadığına da dikkat çekilir. “İnsan öte, salt düşünce” olarak tanımlanan Tahir Bey, ülkemizin son otuz beş yılını bir cinayetler tarihine benzetir. İnsanların ise her şeye tanık olduklarını fakat seyirci kaldıklarını söyler. Tahir Bey’e göre insanlığın insanlar üzerindeki hakkı, insanın bireysel haklarından daha önemlidir.

1970’li yıllardan itibaren yazılan romanlarda sol-sosyalist bir bakış açısıyla aydın kimliği düzenin baskısı altında susturulmuş, özgürlükleri elinden alınmış ve bu sebepten topluma yabancılaşarak edilgenleşmiş ya da mevcut düzene ayak uydurarak dönüşmüş kişiler olarak verilmektedir. Bunu yaparken bir yandan da ideolojisiyle yüzleşme fırsatı bulan roman kahramanları karşımıza çıkar.

Kimlik romanında benzer bir problem Necati adında bir doktorun gözüyle verilmektedir. Dönemin entelektüel havasını “Aydınlar hak aramak için girişimde bulunmayı eski moda buluyor, gelişmemişlikle, kültürsüzlükle eşdeğer sayıyorlardı bugünlerde.”⁷⁷⁸ sözleriyle ifade eden romanın başkahramanı Necati, mecburi hizmet için gittiği kentte aydın sınıfının durumunu bu şekilde göz önüne sermektedir. Hastanede görev yapan doktor-hemşire takımının sohbet konusu artık düşük maaşlar,

⁷⁷⁶ Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.341.

⁷⁷⁷ Eroğlu, **Yüz: 1981**, s.454-455.

⁷⁷⁸ Kaan Arslanoğlu, **Kimlik**, 1. Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006, s. 30

enfasyon, gündelikçi kadının saat başı ücreti olmuştur. Hiçbir yeni düşünce doğurmayan, hiçbir girişime yol açmayan bu sohbetlerde⁷⁷⁹ Necati, henüz toplumsal sorumluluk bilincini yitirmemiş bir aydın olarak kimlik krizi yaşar. Hak ve özgürlük kavramlarının sektörün içine girince kimse tarafından yüksek sesle dile getirilmediğini tecrübe eder. Bir gün başhekimin doktorların haklarını kısıtlayacak maddelerden oluşan bir genelgeyi duyurduğunda kimsenin itiraz etmediğini fark eder. Ve tek başına başhekimle bu konuyu görüşmeye karar verir. Konuşmaya girmeden önce arkadaşı Fuat'ın söyledikleri aydın sınıfının susmuş sesidir:

... Bu iş kendi çıkarımı ilgilendiriyorsa git konuş adamla. Yok eğer topluluk adına bir şeyler yapmak istiyorsan ki ona eminim, hiç değmez, vazgeç. İlk yıl ben de senin gibiydim. Ne kavgalar ettim, sor, eskiler bilir. Bir teki bile arka çıkmadı. Lafa gelince ilerencilik, milerencilik, feministlik, zımbırtı...⁷⁸⁰

Henüz stajyer olan Necati, arkadaşlarının bu bezmiş ve duyarsızlaşmış tavırları karşısında başhekimin yanına gitmekten vaz geçmez. Fakat başhekim Necati'nin bu çıkışını gençlik heyecanına verir ve ona hayatla ilgili nasihatler vermekle yetinir:

Şunu unutma: Her topluluk kendine layık şekilde yönetilir. Kötü yönetiliyor diye ben hiçbir topluma acımam. Ama ortalamayı yükseltmek için kendini harcayanlara üzülürüm. Sen sen ol, hiçbir zaman tek kalma. Kendini harcatma.⁷⁸¹

Aydının yeni girdiği bu seyircilik durumu, bireysel ihtiyaçları, çıkar ilişkilerini, kurnazlık ve köşe edinmeyi öne çıkarmıştır. Toplum, aydın için bir laboratuvar olmaktan çıkmış, kendilerinin de içinde sürüklendikleri bir akıntıya dönüşmüştür. Kimliği taşıyan özelliklerinden pek de memnun olmayan Necati, kendisini de bu anlamda sıradan bulmaktadır. Gerçek bir entelektüel bilinç sahibi olmadığı farkındadır. Özellikle meslek arkadaşlarında gördüğü zihinsel değişim karşısında yalnız kalması, değişen toplumsal sürece müdahil olamaması onun hareket kabiliyetini azaltmış ve bir bunalımın eşiğine getirmiştir. Necati, iktidarla kendi sesinin arasında kalan aydın sınıfını şu cümlelerle ifade etmiştir:

⁷⁷⁹ Arslanoğlu, **Kimlik**, s.31.

⁷⁸⁰ Arslanoğlu, **Kimlik**, s.68.

⁷⁸¹ Arslanoğlu, **Kimlik**, s.71.

İnceliği hiçbir yönde gelişmemiş, kökeninden aldığı kültürel izleri silememiş, silip silmeme konusunda daima kararsız kalmış, yüzü az gülen, katı bir herif. Sıradan bir Türk aydını.

Romanda Necati'nin bir zamanlar üniversitede devrimci mücadeleye soyunmuş, çeşitli cezalar almış arkadaşları bile 12 Eylül sonrası iktidarın baskısına dayanamayıp edilgenliği ve seyirciliği seçmiştir. Onların arasından 12 Eylül'de hapis yatan, Necati'nin ifadesiyle "Mitinglerde iki adamın omuzlarında yükseldi mi binlerce yürek sus pus olan" Tuncay, artık bir bankada çalışmaya başlamış, yine Necati'nin bakışıyla "züppe şefinden fırça yemekten korkan, boynu kravatlı bir mıymıntı"⁷⁸² olmuştur. Diğer arkadaşı Şükrü ise "Devrimcilik adına ne serserilikler yaptık. (...) Niye devrimci olduk biz? Geldi bizi buldu da onun için"⁷⁸³ sözleriyle dönüşümünün doğal seyirinde olduğunu ispatlamak ister. Şükrü'ye göre devrimcilik herkesin üstüne yakışan bir elbise değildir. Ama onların gençliği yakışsın ya da yakışmasın bir hayranlıkla ilke ve kurallar silsilesiyle giymeye çalışmıştır. 12 Eylül'den sonra lümpen takılan Şükrü kendi savına göre devrimciyken de lümpen bir kişiliğe sahiptir ve hareket adına türlü militanlıklara soyunmuştur. Bu sebepten herkes sahip olduğu asıl şeye geri dönmüştür:

Hayat göz açıp kapayıncaya kadar geçiyor. Kendimi sıkıntıya sokamam. Bazı insanca şeyler gelip beni buluyor zaten, ben onlara sahip olma için niye ter dökeyim.⁷⁸⁴

Bütün bu yaşadıkları Necati'yi de kaçınılmaz son olan dönüşüme götürür. Özellikle başhekimin konuşmasından sonra kişiliğini değiştirmeye, toplumda yolunu açacak yeni bir kimlik edinmeye doğru sürüklenir:⁷⁸⁵

Aynı ülkede başka bir dünya vardı. Sağlık, canlılık fişkırان yüzlerin, vücutların, bakımlılığın, iyi giyimin, lüksün, konforlu dairelerin, rahat otomobillerin, daha çok eğlence, daha çok boş zaman, daha serbest ilişkilerin dünyası. İnsanlar boşuna köylerde tenis oynayan kızları düşlemiyorlardı. Çekiyordu bu dünya aydınları.⁷⁸⁶

Necati, verdiği bu kararlar bir müddet yaşamaya çalışır. Problemlere kulağını tıkamaya, haksızlıklara gözünü kapatmaya başlar. Fakat bir gün çalışanlardan birinin

⁷⁸² Arslanoğlu, **Kimlik**, s.101.

⁷⁸³ Arslanoğlu, **Kimlik**, s.99-100.

⁷⁸⁴ Arslanoğlu, **Kimlik**, s.100.

⁷⁸⁵ Arslanoğlu, **Kimlik**, s.71.

⁷⁸⁶ Arslanoğlu, **Kimlik**, s.94.

işini savsaklaması üzerine dayanamaz ve ona saldırır. Çıkan bu olayla birlikte psikolojik tedavi için hastaneye yatar. Yine doktorunun verdiği tavsiyeler şu yöndedir:

Neden kendini zorluyorsun. İlkelerin, kuralların zaten kafanın içinde, ulaşamayacağın yerlerde. Bırak onlar yerinde kalsın. Alışkanlıklarını zaten ha deyince değiştiremezsin. Biraz rahat ol. Düşünmeden yaşa. Biraz hayatın içinde sürüklenme onursuzluğuna katlan. Kolayına gelen şekilde davran. O zaman göreceksin içinde kavga gürültü kopmadan, hayat çizgin bu öngördüğün iki yolun ortasında, belki birine belki ötekine daha yakın, kendine yatak açıp ilerleyecek.⁷⁸⁷

1980 sonrası romanlarında hareketli, heyecanlı bir mücadele dönemi geçirdikten sonra dönüşmeyi seçmeyen fakat bu sefer de toplumda karşılığı kalmamış fikirleriyle bir kenarda tozlanmaya mahkûm kitaplar gibi rafların arasında kalan aydın sınıfı bir nevi edilgen olmaya mecbur edildiği mesajı verilir. **Yeni Yalan Zamanlar**'ın kahramanı Nedim, bir yazar olarak “O sıralarda sorumlu bir aydın olma düşümden tümüyle vazgeçmiş değildim henüz. Başarısızlığı aklıma bile getirmiyordum. Hatta kitapları yutuyor, edindiklerimi yaşama geçirsem bile bir gün işe yarayacaklarına inanıyordum.”⁷⁸⁸ derken bunu ifade etmek istemiştir. Sonunda geldiği nokta ise “İnancım uğruna direneceğim, yaşamıma anlam katacak hiçbir bağlantım yokmuş, yok. Biliyorum ama bu dünyada olup bitenlerden ben sorumlu değilim.”⁷⁸⁹ anlayışıdır.

“Peki ama kim benim katilim?” sorusu da Nedim'in şahsında aydın sınıfının öldürüldüğünün iddiası olarak okunabilir. Bu psikolojiyle anlamsızlık ve boşluğun içinde, entelektüel bilincini kaybetmiş aydın kimliği şu cümlelerle vücut bulmaktadır:

Neyle uğraşsam anlamsız, nereye gitsem yabancıyım (...) Çevrem benim için çizdiği sınırların dışında biri olduğumu bilmemin ne önemi var? Belirleyici olan başkalarının yargıları.

80 öncesi ideallerle kalmanın toplumda bir karşılığının olamaması aydın kimliğinde bir sorgulama zemini oluşturmuştur. Ve iki tercihten birini yapmak zorunda kalmıştır aydın. İlki iktidarın sesi olmak ve kendi sesinden vaz geçmektir. Bunu yapanlar Yeni Yalan Zamanlar 1'in yazar kahramanı Nedim'e göre beyinlerini bir hiç uğruna boşaltmışlardır. Onlara sunulan yeniyi sorgulamadan benimsemişlerdir.

⁷⁸⁷ Arslanoğlu, **Kimlik**, s.140.

⁷⁸⁸ Aral, **Yeni Yalan Zamanlar**, s.196.

⁷⁸⁹ Aral, **Yeni Yalan Zamanlar**, s.192.

...Aydın” belirli bir eğitilmişlik kriterine göre mi tanımlanacaktır, yoksa toplumda oynadığı role göre mi? Toplumun ideolojik olarak yeniden üretimine yaptığı katkıya göre mi, yoksa bu yeniden üretimi değiştirici yöndeki etkilerine göre mi?⁷⁹⁰

Yukarıdaki sorularda toplanan aydın kimliğinin eğitim-üretkenlik-değiştiricilik rolünün hepsini birden içinde barındırması gerekirken pasif, taklitçi ve dönüşen ve bireysel bir yapıya dönüşmesi, yeni bir dünya kurma ideali yerine kendi dünyasının içine hapsolarak seyirci durumuna düşmesinin altında yatan 12 Eylül ve onunla gelişen kapitalist zihniyet olarak verilir. Bu dönüşüm kimliğin içini boşaltmıştır. Oysaki aydın ya da entelektüel duruş, şartlara ve otoriteye bağlı olarak evrilip çevrilebilen ya da seyirci kalıp duyarsızlaşan bir var oluş sergilememelidir. Aydın, toplumsal sorumluluğu bireysel isteklerinin önünde tutmalı, mevcut problemlerin karşısında çözüm üretebilmelidir. 1980 döneminde yazılan romanlarda, aydın sınıfının kimliksel özelliklerini bu anlamda kaybettiği mesajı verilmektedir.

3.1.2. Sosyalist Aydınlarda İdeolojik Kopuşun Görünümleri

Aydın, toplum adına hedeflediği amaçlar doğrultusunda herhangi bir siyasi rüzgâra kapılmadan ideolojisinin kaynağını, ölçütlerini ve sınırlarını iyi değerlendiren, merkeze koyduğu insandan uzaklaşmadan, üst düzey bir fikri olgunlukla hareket eden bir zihin işçisidir. Değişen toplumsal ve siyasi şartlar aydın için bir kimlik yitimi değil, bilgisini sistemli ve tutarlı bir şekilde toplumun yararına kullanabilme ve çözüm üretebilme fırsattır. Sahadan çekilmek ya da dönüşmek, aydını kendi yaptığı işin künhünden zaman içinde uzaklaştırarak ideolojisine ve kimliksel varoluşuna yabancılaştırır. Sosyalist aydın kimliğinin dünyada ve Türkiye’de gelişen siyasi olaylar karşısında yaşadığı paradigmatik kopuşun ardında aranacak önemli bir sebep, aydının yaptığı işin amacından, üretim araçlarından, fikri derinliğinden sapmasıdır.

Althusser, aydının ideolojisinden uzaklaşma boyutunda yaşadığı bu durumu “epistemolojik kopma” olarak yorumlar. Althusser’in Marx’ın çalışmalarından yola çıkarak ortaya attığı tespitine göre Marx’ın düşünce evrimi 1845’ten önce “ideolojik” dönem ve 1845’ten sonraki “bilimsel” dönem” olarak ikiye ayrılır.⁷⁹¹ Bu kopuşta genç

⁷⁹⁰ Necdet Subaşı, **Türk Aydınının Din Anlayışı**, İstanbul, YKY, 1996, s.37.

⁷⁹¹ Çevrimiçi: <https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/9159/ideolojiden-arinmis-bir-marksizm-cabasi#.xtn2poszb1u>, Erişim Tarihi 20.07.2019.

Marx ile olgun Marx arasında birçok etkinlik sistemi ve bunlara karşılık gelen entelektüel biçimler çerçevesinde yer alan karmaşık mekanizma vardır. 1845'ten önceki eserlerinde bulunan hümanist yaklaşım, yerini 1845'ten sonra üretim tarzı, üretici güçler, üretim ilişkiler, altyapı-üstyapı, ideoloji gibi kavramlara bırakmıştır⁷⁹². Bu bağlamda epistemolojik kopma, bir ideolojiyi ya da bilgiyi önceki kaynaklarının yerine yeni bir dünya görüşü ile başka kaynaklarla algılama biçimi olarak tanımlanabilir.

Türkiye'de sosyalist aydınların yaşadığı ideolojik kopuşlar daha çok dünyadaki sosyalist hareketlerle ve ülke içindeki darbelerle bağlantılıdır. Türkiye'de -daha sonraları genellikle sol siyasetle anılan- devrimcilik ve devrimci kimliğin varlığı Cumhuriyet'in kurulduğu yıllarla paralellik gösterir. Bununla beraber devrimciliğin dayandığı Marksizmin kültürel varlığı 60'lı yıllara, politik varlığı ise 70'lere dayanır. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrası dünyada sermayenin kendisini yeniden organize etmesi, kapitalizmin hızla gelişmesi ile sınıfsal ayrımların ve sınıf mücadelelerinin artması Türk solunun dayandığı temel noktalar olmuştur.

27 Mayıs darbesinden sonra CHP'nin "ortanın solu" ibaresiyle desteklediği sosyalist düşünce Türk siyasi ve toplum tarihinde kendini rahat ifade eden bir ortama kavuşmuştur. Darbenin ardından değişen siyasi otorite, yarı aydın yarı asker olan bir gruba yeni bir anayasa da hazırlatmıştır. Bu anayasada toplu sözleşme ve grev hakkı, sosyal devlet anlayışı gibi maddelerle ülkede sendikaların, işçi eylemlerinin ve akademik amaçlı boykotların sayısı artmaya başlamıştır. Özellikle 1968 yılında dünyadaki öğrenci hareketlerinin bir benzeri olarak öğrenci eylemleri, üniversitede yapılan boykotlar, çeşitli devlet binalarının ve bankaların işgal edilmesi gibi hareketler giderek siyasi bir boyut kazanarak 1970'lerde sağ-sol çatışmalarına dönüşmüştür.

27 Mayıs'ın palazlandığı aydın kadrosu bu sürecin sonunda 12 Mart muhtırasında yine iktidar tarafından karşı cepheye alınır ve yeni çözüm reçetesi yurt dışından çağırılmış uzman ekiplere yaptırılır. Böylece aydınlar otoritenin gözünden düşme sürecine girmiştir. 12 Eylül bu sürecin bir sonucu olarak aydın sınıfının saf dışı bırakıldığının bir göstergesidir. Hatta bununla da kalmayıp aydın kavramı muhalif,

⁷⁹² Arslan, a.e., s.36.

vatan haini gibi sıfatlarla anılır olmuştur.⁷⁹³ Toplum içinde farklı seslerin yükselmesi de devletin gözünde aydını bir tehdit olarak kaydetmeye başlamıştır. Dolayısıyla aydınının işlevi iktidar tarafından kurtarıcıdan çok toplum düşmanı⁷⁹⁴ olarak algılanmaya başlar.

1920'li yıllardan beri dünyanın geçirdiği büyük siyasi ve sosyal sıkıntılardan direkt olarak geçmemiş olan Türk toplumu için 12 Eylül bir kırılma noktasıdır. Toplum üzerinde ciddi bir devlet güdümü yaratan ve vatandaşını koruma maskesi altında uysal ve tek tip bir toplum var etmeye çalışan 12 Eylül mimarları Atatürkçülük ve laiklik çatısı altında birleşmiş, bunun dışında kalan tüm eğilimlere (sol-sağ-İslam) karşı milli kimliğe saldırı başlığı altında cephe almıştır.

12 Eylül kültürel ve politik anlamdaki etkileri kendisinden öncekilere göre çok daha sert ve acımasızdır. Nihai noktada sol ideolojinin tutunduğu kavramların içi boşaltmış, bu kavramlar bir nostalji malzemesine dönüşmüştür. Dönemin gazetelerinde de darbeyi meşrulaştırmaya yönelik anarşi ve terör haberleri dışında kayda değer haberlere pek rastlanmaz. Gazeteler ideolojik söylemin ev sahipliğinden sessiz sedasız çekilmişlerdir.

Bunun dışında 12 Eylül sonrasında sosyalist aydının durumunu değerlendirenlerin ortak noktası yukarıda bahsedilen devrimci hareketin temel noktalarındaki tutumlardır. Hareketin özünden kopması, Marks, Lenin ve Stalin çizgisinden ayrılması, Amerika'da yaygınlaşan Maoçu halk savaşlarının örnek alınarak işçi sınıfının mücadelesinin arka planda kalması, devrimin kolektif bilinçten çok bireysel kahramanlıkları öne çıkarmaya başlaması devrimci kimliğin 12 Eylül'de bu kadar yara almasının sebepleri olarak gösterilmiştir. 12 Eylül'den sonra devrimci hareketin kararlı işçilerin yoğun çabalarıyla dar, pratikçi bir emekle sürdüğünü belirten dönemin yazını⁷⁹⁵ devrimci kimliğin bir dönüşüm içine girdiğini ifade eder. Bunlar kendilerini devrimci göstererek işçilerin, devrime gönül verenlerin duygularıyla oynayıp kendilerine bir yer edinmeye, mevcut yerlerini korumaya ve düzen içi konumlarını sınıfa ve devrime uzak duruşlarını gizlemeye, sosyal demokratlaşarak

⁷⁹³ Murat Belge, **12 Yıl Sonra 12 Eylül**, 1. Baskı, İstanbul, Birikim Yayınları, 1992, s. 76.

⁷⁹⁴ Belge, **a.e.**, s.76.

⁷⁹⁵ Yazarı Yok, **Gebze Direnişinin Ardından, Bir Kez Daha Küçük-Burjuva Devrimciliğinin Eleştirisi**, Broşür Dizisi 3, 1. Baskı, İstanbul, Eksen Yayıncılık, 1994, s.38-39.

düzene uyum sağlamaya çalışan işçi sendikaları ve reformist siyasal akımlardır. Bunlar işçi sınıfını burjuva sınıfı egemenliği altında eritip sendikaların kendileri adına verdiği kararlara razı ettirmişlerdir.

Devrimci hareketin 12 Eylül'e kadar edindiği dinamikler de bu süreçte hareketin kendi içinde delikler açmış ve onlar da yeni kimlik politikalarına doğru yol almıştır. 12 Eylül sonrası akademisyeninden öğrencisine, sanatçısından işçisine geniş bir yelpazeyi içine alan baskı politikası, söz konusu kolektif kimliklere kendi düşünce sistemlerini sorgulatarak hatanın nerede ve kimlerde olduğunu tespitte çalışmışlardır. Bunlar arasında uzun süren hapis ve işkence dönemini yaşayıp dışarı çıktıktan sonra hayata intibakta zorlananlar, devrimci kimliğiyle yaşamının bunalımına düşmüşlerdir. Hapse girmeyip infaz edilen arkadaşlarının haberleriyle yaşayanlar ayrı bir korku psikolojisine girmişlerdir. Üçüncü bir kesim ise kapitalist sermayeyle kolayca intibak kurup “dönek” diye adlandırılanlardır. Özellikle ilk iki kesimin yapmış olduğu iç muhasebe, kimliğin olmuş olan ve bundan sonra evrildiği yer açısından önemlidir.

Türk romanında sosyalist ideolojinin sorunsallaşması, bu yönde siyasi ve politik romanlar yazılması 12 Mart'la başlamıştır. 12 Mart'ı ele alan romanlarda odaklanan konular daha çok cezaevinde işkence gören devrimci gençlerin mağduriyet anlatılarıdır. Edilgen ve çaresiz bir tavır takınan bu gençler Moran'a göre başına gelenlere katlanmak zorunda olan bir solcudur.⁷⁹⁶ 12 Eylül sonrası ise her türlü idealizmin yasaklandığı, üniversitelerin denetim altına alındığı, aydınların susturulduğu, toplumun depolitize edildiği bir dönem olarak iktidarın bu doğrultudaki beklentilerine uygun bir kimlik inşası hedeflenmiştir. Hal böyle olunca sol aydın kimliğinin ideolojisini savunması güçleşmiştir. Sosyalizmin hem ülkede hem de dünyada bozguna uğramasıyla büyük bir boşluğa düşen sol aydının ideolojik hazır çözümleri çürümüştür. Bununla beraber devletin amaçladığı kapitalist modele alternatif bir sistem üretecek yetiye sahip değildir.⁷⁹⁷ 12 Mart romanlarında ümitle devam eden devrimci duruşa bu sebepten 12 Eylül romanlarında rastlanmaz. 12 Eylül sonrası sosyalist kimliği ele alan romanlarda daha çok ideolojideki paradigmal ve

⁷⁹⁶ Berna Moran, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3**, 17. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s.14.

⁷⁹⁷ Berna Moran, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1**, İletişim Yayınları, 17.Baskı, İstanbul, 2015, s.50.

epistemolojik çözümlerin doğurduğu sonuçlarla karşılaşılır. Bu ana sorunsalın altında sosyalizmin iki kuşağı arasındaki anlayış çatışmaları, ideolojideki görüş ayrılıkları ve burjuva devrimcilerinin varlığının yarattığı problemler roman kahramanları üzerinden verilmiştir. Dönemin çizilen aydın resminde genelde Marksist-sosyalist yapıda, devrim idealini yaşatan, büyüten ve sonunda ideolojinin yıkılmasıyla hem ideolojiyi hem de kendini sorgulayan bir görüntü vardır.

Althusser'in Marx'ın zaman içinde ideolojisinde epistemolojik kopuş olarak tespit ettiği yabancılaşma eğilimi⁷⁹⁸, 12 Eylül sonrası Türk sol aydını özelinde de düşünmeye uygundur. Sosyalist aydınının, ütopyasının çöküşü ile her şeyin çöktüğünü hissetmesi ya da tam da eleştirdiği şeye dönüşerek ideolojisinden uzaklaşması bir epistemolojik kopmaya yani yaptığı işin niteliği ve amacının ivmesinin kayması ile ilgili bir duruma işaret etmektedir. Marx'ın iki dönemi arasındaki epistemolojik kopuşu, Türk sol/sosyalist aydınında “sosyalizme yaklaşım yöntemlerindeki farklılaşma”, “şehirli küçük burjuva sosyalist tipolojisinin varlığı” ve “kapitalist çarkı içine girme” şeklinde yansıma bulmuştur. 1980 sonrası romanları 12 Eylül sonrasındaki çözümlenin temel nedenleri arasına yerleştirdikleri bu saiklerle birlikte dönemi hazırlayan 70'li yıllarda sosyalizme yüklenen anlamların yanlış temeller üzerine inşa edildiğine işaret ederek eleştirel bir sorgulama zemini açmıştır.

3.1.1.1. Sosyalizme Yaklaşım Yöntemlerinde Farklılaşma

Devrimci kimliğin değişen toplumsal ve siyasal yapılar içinde farklı yerlere evrildiği hemen tüm devrimci aydınların ortak kanaatidir. Aynı kaynaklardan beslenmelerine rağmen kimliğin farklı tanımlanışları ikircikli bir durumu da beraberinde getirmiştir. Böylelikle devrimci hareket iki kanattan ilerlemiş, biri diğerinin eleştirisi odağında olmuştur. Bu iki kanat 1960'ların sonlarına kadar

⁷⁹⁸ Althusser, aydının ideolojisinden uzaklaşma boyutunda yaşadığı bu durumu “epistemolojik kopma” olarak yorumlar. Althusser'in Marx'ın çalışmalarından yola çıkarak ortaya attığı tespitine göre Marx'ın düşünce evrimi 1845'ten önce “ideolojik” dönem ve 1845'ten sonraki “bilimsel” dönem” olarak ikiye ayrılır. Bkz: Çevrimiçi: <https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/9159/ideolojiden-arinmis-bir-marksizm-cabasi#.xtn2poszbiu>, Erişim Tarihi 20.07.2019. Bu kopuşta genç Marx ile olgun Marx arasında birçok etkinlik sistemi ve bunlara karşılık gelen entelektüel biçimler çerçevesinde yer alan karmaşık mekanizma vardır. 1845'ten önceki eserlerinde bulunan hümanist yaklaşım, yerini, 1845'ten sonra üretim tarzı, üretici güçler, üretim ilişkiler, altyapı-üstyapı, ideoloji gibi kavramlara bırakmıştır. Bkz: Arslan, a.e., s.36.

Marksizm'in teorisini benimseyen proleterya devrimciliği ile 1960 sonrası Marx'ın teorilerini eskimiş olarak gören daha çok Lenin'in görüşlerini yorumlayarak kendini var eden savaşçı küçük burjuva devrimciliğidir. 1970'li yıllardan itibaren üst üste gelen askeri müdahalelerle verilen infaz kararları, tutuklanmalar, işkence dönemleri vs. eleştiri oklarını 68 kuşağı devrimcilerin hareket odaklarına yöneltmiştir.

Günel'a göre⁷⁹⁹ 68 kuşağı devrimcileri Marksizm ve Leninizm'i kavrayamamış, silahlı eylemleri devrimciliğin ön koşulu olarak kabul etmişlerdir. Yani bilimsel sosyalizm, yerini eylemci, silahlı, savaşçı bir sosyalizme bırakmıştır. Burada her ne kadar Marx ve Lenin iki ayrı devrimci kimliğin ayrı ayrı yapı taşları gibi görünse de aslında Marx ve Lenin arasında felsefi temeller, tarihi materyalizm teorisi, ekonomik, politik sınıf mücadelesi gibi ana noktalarda farkları yoktur.⁸⁰⁰ 68 kuşağının yanlıgısı burada olmaktadır. Türkiye'de 68 kuşağı devrimcileri, kuşağın teorik lideri ve THKP-C'nin önderi olan Mahir Çayan'ın daha çok Maoçu Halk Savaşı teorisinin etkisiyle geliştirdiği "Bugünkü devrimci mücadele, milli demokrasiye sahip bağımsız Türkiye'yi kurma mücadelesi yalnızca proleter devrimcilerin değil, bütün Türkiyeli yurtseverlerin ortak bir mücadelesidir."⁸⁰¹ görüşüyle işçi sınıfının dışında özellikle kırları ve köylüleri de içine alan Kesintisiz Devrim I-II-III adıyla bilinen militan, savaşçı devrimci sınıfını oluşturmuştur. Bu sınıf, Çayan'ın Leninist teoriden yorumlamasına binaen emperyalizmin tüm dünyada devrim için nesnel koşullarını hazırlamış olduğunu savunur. Ortaya çıkan yeni sosyalist teoriyi ise işçi sınıfının adına eğitim görmüş aydınlar tarafından oluşturulabileceğini söyler. Teorisini de Lenin'in "modern sosyalist bilinç" açıklamasına dayandırır. Lenin'e göre modern sosyalizm, bilimin taşıyıcısı olan aydın tabaka tarafından proleter zihinlere aktarılan bir bilinçtir. Bir başka deyişle modern sosyalizmin teorisi, mülk sahibi sınıfların eğitim görmüş entelektüelleri tarafından geliştirilen felsefi, tarihi, iktisadi teorilerden doğup

⁷⁹⁹ Sedat Günel, **Küçük Burjuva Devrimciliğinin Eleştirisi**, 2. Baskı, İstanbul, Evrensel Basım Yayın-17, 1999; Günel, kitabında Mahir Çayan, Deniz Gezmiş, İbrahim Kaypakkaya adlarıyla özdeşleştiren üç silahlı örgütün çoğu kez yalnızca erdemleriyle hatırlandığını, fakat bu kahramanlık destanı gibi yansıtılan eylemlerin aslında devrimci kimliğe büyük zararları olduğu görüşündedir.

⁸⁰⁰ Günel, **a.e.** s.42.

⁸⁰¹ Mahir Çayan, **Revizyonizmin Keskin Kokusu (I), Bütün Yazılar**, 1. Baskı, İstanbul, Eriş Yayınları, 2003, s.9.

gelişmiştir.”⁸⁰² Çayan, 68 kuşağının küçük burjuva devrimci aydınını bu bağlamda modern sosyalizmi inşa etmiş olduğunu belirtir. Bu aydın tipi işçi sınıfının dışından olup devrimci siyaset alanına girmiş, işçilere bütün sınıflar hakkında kapsamlı bilgi, herhangi bir haksızlık karşısında alınacak sosyalist tavrı bilen bir sınıf bilinci inşa görevi üstlenmiştir. Fakat Günal’a göre⁸⁰³ dönemin sosyalist aydınlarının siyasi mücadeleyi kendileri yürütüp işçileri ekonomik mücadele saflarında tutmaları, işçileri kendi kurtuluşlarını kendi kollarıyla sağlayabilmede yoksun bir kurtarılacak sınıf olarak görmeleri ve kurtarılmaları için ne yapılması gerektiğini söylememelerinin devrimci kimliğin çözülmesinde büyük etkisi vardır.

Bütün bu gelişmeler yaşanırken başta ABD olmak üzere birçok Avrupa ülkesinde kapitalist ekonomi güçlenmeye başlar. Türkiye’de de 60’larla artan köyden kente hızlı göç, kırsal kesimdeki gençleri metropolle tanıştırmış, büyük şehirlerde üniversite etrafında şekillenen yeni bir genç nesil ortaya çıkmıştır. Özellikle kırsal kesimden ve işçi kökenli ailelerden gelen gençler kimlik arayışı sürecinde üniversitelerdeki sosyalist düşünceyle, işçi hakları, özgürlük, kapitalist dünyaya başkaldırı, ezilen halklar gibi kavramlarla karşılaşmış, o dönemde sayıları giderek artan örgütler, dernekler içinde kendine yer edinmeye çalışmıştır. Devrimci hareketin siyasal mücadele alanında saf tutmuş olan gençler arasında şehirli burjuva çocukları da yer almıştır. İşte bu dönemde Mahir Çayan, Deniz Gezmiş gibi devrimin silahlı mücadele yoluyla yapılmasının şart olduğuna inananlar THKO ve THKP-C gibi siyasi örgütlenmeler aracılığıyla silahlanmışlardır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta 68 kuşağı devrimci hareketin yönelimlerinin değiştiğidir. THKO tek mücadele biçiminin silahla olacağını savunurken devrimin belirleyici gücünün işçi sınıfının elinden çıkıp köye ve köylüye yönelmesini amaçlamaktadır.⁸⁰⁴

Devrimci harekette böyle bir ideolojik sapma 68 kuşağı devrimcilerinde etkili olur. Devrimci kimliğini artık işçi sınıfı değil kırsal kesim oluşturmaya başlar. Mücadelenin beyin takımında yer alan bu kesim, 12 Eylül sonrasında devrim stratejisi ve taktikleri konusunda ayağı yere basan bir program geliştirememeleri yönüyle

⁸⁰² Lenin, **a.e.**, s.43.

⁸⁰³ Günal, **a.e.**, s.60.

⁸⁰⁴ Çevrimiçi: <http://gazetenisan.net/2008/08/68-kusagi-ve-isci-mucadelesi/>, Erişim Tarihi 15.09.2018.

eleştirilmiştir. Bunlar Demokratik Halk Devrimi ve bunu gerçekleştirmek için kurdukları halk ordusuyla başta şehirlerde, daha sonra kırsalda son olarak da şehirlerin fethiyle zafere ulaşmayı hedeflemişlerdir. Hal böyle olunca ortaya çıkan gerilla savaşı proletarya ve geniş emekçi kitlelere kolektif eylem yerine bireysel ‘kahramanlığı’ yerleştirmiş, diğer yandan onların devrimdeki siyasi hedeflerini şaşırtmıştır⁸⁰⁵.

Evrilme sürecinde ilk dikkat çeken kısım devrimin nasıl gerçekleşeceği konusunda nesiller arası oluşan yöntem farklılıklarıdır. Bu durum aydınlar arasında zaman zaman öz eleştiriye neden olmuştur. Devrim idealinin filizlerini 1930’larda başlatan 40 kuşağı ile 68 kuşağı arasındaki görüş farklılığı sosyalist ideolojiden kopuş sebeplerinin zeminine oturur. Hatta şunu diyebiliriz ki 1980 sonrası devrim hikâyesinin gidişatını irdeleyen ve kendilerini kıyasıya eleştiren aydınlar genellikle 40 kuşağıdır. Onlara göre 68 kuşağı sıkı devrimcileri için içine silahı karıştırmış, kurulu düzenin her türlüüne karşı çıkararak anarşist bir tavırla – banka soygunu, üniversite baskını vs.-devrimi gerçekleştirmeye soyunmuşlardır. Bu karşılaştırma romanlarda çoğunlukla baba-oğul arasında kendini göstermiştir.

Erhan Bener’in **Oyuncu** adlı romanında Kerim Turgut üzerinden sosyalist ideolojinin ivme değiştirmesi ve bunun özellikle yeni kuşak üzerindeki etkisi kimliksel bir bakışla irdelenmiştir. Romanın kahramanı Kerim Turgut iyi bir yazar ve başarılı bir avukattır. Öte yandan Türkiye’nin ilk kuşak solcularını temsilen 12 Mart ve sonrası şahit olduklarıyla ilerleyen hayat hikâyesinde 12 Eylül ve onu hazırlayan sürecin getirdiği toplumsal ve siyasal değişimlerin etkisiyle bir türlü tamamlamadığı romanının yazılış süreciyle ele alınır. Kerim Turgut Marksist bir yazardır. O, devrimin iyi bir işçi sınıfının, sendikaların kurumsallaşmasıyla demokratik bir düzen içinde yapılacağını savunanlardır. Romanda “eski tüfek” olarak adlandırılan Kerim Turgut, solcuların sadece Marksist değil, aynı zamanda hümanist olmaları gerektiği, hangi amaçla olursa olsun bireysel yıldırma eylemlerine girilmemesini savunmaktadır. Bu sebepten solcuların arasındaki fikir ve eylem ayrılıklarının bu derece parçalayıcı olmasından esef duyar.⁸⁰⁶ Dönemin anlayışında solcu olmak, kanlı eylemlere

⁸⁰⁵ Çevrimiçi: <http://gazetenisan.net/2008/08/68-kusagi-ve-isci-mucadelesi/>, Erişim Tarihi 15.09.2018.

⁸⁰⁶ Bener, **Oyuncu**, s.52.

katılmak, sürekli aktivist bir kimlikle hareketin düşünsel yönünü arkada bırakmak eleştirilerin odağında durur. Burada Kerim Turgut hem çağdaşları olan sol kesim hem de kendi yetiştirdiği çocuklarıyla çatışma yaşar. Kerim Turgut'un oğlu Erdinç yeni kuşak devrimci kimliği temsilen babasının solculuğunu eleştirerek onun stratejilerinin artık çağ dışı kaldığını savunur:

Devrimcilik onun işi değil. İki kez tutuklandı diye söz sahibi olduğunu sanıyor. Onun zamanının koşulları çoktan değişti. Devrimi gerçekleştirdiğimiz zaman, iyi niyetli bir demokrat oluşunu elbette dikkate alacağız ama ağabeyim gibi vizyonistler, sosyal faşistler, yakalarını öyle kolay kurtaramayacaklar elimizden...⁸⁰⁷

Romanda Kerim Turgut, oğlu tarafından Kemalist olmakla da eleştirilmektedir. Kerim Turgut'un çocukluğuna dair verilen alt metinde Cumhuriyet'e ve Atatürk'e sonuna kadar bağlı asker kökenli bir ailenin çocuğu olduğu ifade edilir. Evlerine Cumhuriyet gazetesinden başka bir şey girmez. Ulusal bayramların coşkuyla kutlandığı, komünizmden hiç hoşlanılmadığı, Kemalizm'le beslenildiği bir ortamda büyüyen Kerim Turgut gençlik yıllarından itibaren sosyalist bir kimlik edinmiş fakat 68 kuşağının devrime bakış açısıyla, kendini solcu addetmesine rağmen örtüşmemiştir⁸⁰⁸. Bununla beraber kendi kurduğu Düşün dergisinde yazdığı yazılardan dolayı hem mevcut iktidar tarafından yargılanmış hem de dönemin aşırı sol örgütleri tarafından tehdit edilmiştir. Hatta üst üste birkaç bilim adamı, gazeteci, sanatçı, hukukçu, politikacı, işçi ve öğrenci önderinin öldürüldüğü dönemlerde Kerim Turgut da aşırı sol örgütler tarafından suikasta uğramıştır.

Görülmektedir ki Kerim Turgut'un sosyalist ideolojisi daha çok entelektüel boyutta kalmıştır. Kendi çocuklarının da içinde olduğu eylem odaklı yöntemlerle bir türlü bağdaşamaz. Ona göre kahramanlık bir ideoloji uğruna ölmek değil, ideolojiyi geliştirecek fikirler üretmektir:

Kendimi onların yerine koyduğumda dehşet içinde kalıyorum... İnsanın özgür erincine duyduğum saygıdan ötürü ne kahramanlığa ne de intihara karşıyım. Ama sırtını anasına babasına ya da sevgilisine ya da bir dostuna dayayan, gelecek için de güvenceyi

⁸⁰⁷ Bener, **Oyuncu**, s.202.

⁸⁰⁸ Bener, **Oyuncu**, s.77-78.

onlarda bulan, aptalca bir yiğitlik gösterisi uğruna yalnız kendi çekeceği acıları değil, en yakın çevresinin çekeceklerini düşünmeyen, umursamayan insanın eylemine karşıyım.⁸⁰⁹

Kerim Turgut'a göre gerçek sınıf kavgasının acısını yüreklerinde ve midelerinde duymayanların, kendilerinin olmayan bir savaşın önderliğini yüklenmeleri anlamsızdır.⁸¹⁰ 12 Eylül'ü hazırlayan süreci de aynı doğrultuda değerlendiren kahraman, stratejisi olmayan, özünden kopmuş bir idealizmin sol harekete zarar verdiğini vurgular:

...O yıllardan sonra Türkiye hiç durulmadı. 12 Eylül öncesi, daha sonrası, hep aynı iki yanlı şiddet, terör, bir çeşit iç savaş, hep sürdü, sürüyor. Ama başlangıç galiba yine de 12 Mart öncesiydi. Her gün bir olay oluyor, gençler, üniversite hocaları, ünlü yazarlar, gazeteciler, politikacılar ya da sıradan insanlar, çok kez nedeni anlaşılmadan, vuranlar bulunmadan, bilinmeden, kurşunlara, bombalara hedef oluyor, kişisel cinayetlerin yanında kitlesel öldürmeler, kanlı kavgalar birbirini kovalıyordu.⁸¹¹

Türkiye'nin genel durumunun çekildiği bu fotoğrafın failleri ise ellerinde pahalı silahlarla cinayet işleyen gençlerdir. Kerim Turgut, genç kuşağın bu süreçte büyük çıkar oyunlarının bir piyonu olduğunu vurgulayarak sınıf mücadelesinin, sosyalist düşüncenin de bu oyunun bir parçası olduğuna, ideolojinin, özünden koptuğuna dikkat çeker. Nitekim oğlu Cüneyt'i de aynı oyunun parçası olmaktan alıkoyamaz. Sık sık silahlı eylemlere karışan, polis tarafından aranan oğlunu kurtarma girişimlerinde bulunur. Fakat bu çabalar Cüneyt'in içinde bulunduğu fraksiyonlarca hoş karşılanmaz ve Cüneyt babasına karşı giderek daha çok öfke duymaya başlar. Nihayetinde önce Fransa'ya sonra da Amerika'ya kaçan oğlu Cüneyt, orada evlenerek bir daha ülkesine dönmemiştir.

Peygamberin Son Beş Günü⁸¹² romanında Rahmi Gülmez'in şahsında, 12 Eylül sonrasında toplumsal düzen, yaşayış ve algıdaki değişime rağmen devrimci kimliğini ödün vermeden yaşama çabaları anlatılır. 40 kuşağının romantik devrimcilerinden olan kahraman Rahmi Gülmez, kendisi gibi devrimci olan Feride'yle evlenmiş, Feride'nin ölümünden sonra kızı ve torunu Nazım'ı sıkı bir Marksist olarak yetiştirmeye çalışmış ve sonunda her ikisinden de büyük bir hayal kırıklığına

⁸⁰⁹ Bener, **Oyuncu**.

⁸¹⁰ Bener, **Oyuncu**, s.143.

⁸¹¹ Bener, **Oyuncu**, s.204.

⁸¹² Yücel, **a.e.**

uğramıştır. Romanda Rahmi'yle birlikte kurgulanan diğer karakterler ise onun sınıf arkadaşı Fehmi Sönmez ve üniversitede tanışıp sonrasında evlendiği Feride'dir. Bu üç genci birleştiren nokta Marx'ın ete kemiğe bürünmüş hali olan Feride'dir. Fehmi ile Rahmi solculuğunu, Marksizm'i Nazım'ın şiirlerinden öğrendiği romantik duygular beslemiştir. Feride ise Marx'ı hayatının gayesi yapmış katıksız bir devrimci çizgisindedir. Feride ile tanıştıktan sonra Rahmi ile Fehmi'nin solculuktan anladıkları bütün bütün değişir. Feride her akşam Karl Marx kitabının alıp önce Almancasını, sonra da Türkçe tercümesini okuyarak geç saatlere kadar iki arkadaşına ders verir.⁸¹³

Marx'ın kitapları ve Nazım'ın şiirleriyle şekillenen sosyalizm, Rahmi'de romantik bir tavra bürünmüştür. Bu tavrı 12 Eylül'den sonra da devam ettirmeye, devrimci kimliğini her şeye rağmen yaşamaya çalışır. Fakat genç kuşağın bakış açısı değişmiştir. Onlar artık işçi sınıfından gelmemekte, üniversitelerde bir heyecanın ve aktivizmin uzantısı olarak hareketi yüklenmektedir. Bu problem Rahmi'nin torunu Nazım'da da görülünce dede ile torun arasındaki anlayış farkı ortaya çıkar. 1960 ile 1970 kuşağı arasında devrimci kimliğin bakış açısının değiştiği, ideallerin amaçlarından saptığı, işçi sınıfından olmayanların devrim idealini yüklediği gibi eleştiriler romanda Rahmi'nin ağzından da yapılmaya başlanır:

Proletarya dışında kim varsa proletaryanın görevini yüklenmeye kalkıyor. Şimdi de öğrenciler çıktı. Emekte olmadıklarına göre kavgada işleri ne?⁸¹⁴

Nazım, devrimin silahlı eylemler olmadan gerçekleşemeyeceğini savunurken Rahmi ile sürekli bir çatışma içindedir. Kendisiyle ikinci kuşak olan torunu ile arasında büyük bir uçurum vardır. Peygamber'in idealleri artık demode olmuştur. Hatta Nazım'la yaptığı bir münakaşa bunu gözler önüne serer:

Büyükbaba, senin anneme ve bana öğrettiğin komünizmin dört dörtlük bir Amerikan düşü olabileceğini hiç düşündün mü?

Yetmiş yedi katlı betonarme dağları, yetmiş yedi katlı yekpare camdan mağazalar, meşin kasketli, meşin ceketli kadınlar, saatte yüz altmış kilometre hızla giderken öpüşmenin güzelliği. Bütün bunlar Amerikan düşü değil de nedir?⁸¹⁵

⁸¹³ Yücel, a.e., s.34-35.

⁸¹⁴ Yücel, a.e., s.113.

⁸¹⁵ Yücel, a.e., s.106.

Torunu Nazım'ın Nazım Hikmet'in Nikbinlik adlı şiirinden alıntılarla dedesine yaptığı eleştiride bu romantizmin devrinin kapandığına işaret ederken 40 kuşağının argümanlarının kapitalizme hizmet ettiği tezi de vurgulamaktadır. Romanda iki kuşağın arasındaki uçurum verilirken iki tarafın da yanlışları anlatılmaya çalışır. Rahmi cephesinden çok sevdiği ve hayranlık duyduğu eşi Feride'nin ölümünden sonra onun gibi devrimci çizgisinden çıkmadan yaşamaya çalışan romantik bir devrimci vardır. Hatta dış dünyaya gözlerini o kadar kapatmıştır ki bir darbe olduğunu ve bunun sonucunda kendisi gibi birçok devrimci yoldaşının hapisanelerde türlü işkencelere maruz kaldığını ta ki bir gün vapurda karşılaştığı Matrakçı Maruf'tan öğrenir. İşte o zaman Peygamber bir devrimci olarak hayattaki yerini sorgulamaları başlar:

...proleterya devrimi yolunda en ufak bir çabaya girişmeden, şiirlerini yayımlatmayı denemeden, gündüzleri para babalarının gözde kurumlarında çalışarak kapitalizme destek sağlıyor, akşamları da evinde terliklerini giyip koltuğuna kurularak kızıyla oynuyor, sofrada rakısını yudumlayarak havadan sudan konuşuyordu. Delikanlılar gibi şiir yazmakla, yemekten sonra Feride'yle geçen günleri anlatıp haftada bir iki akşam Nazım'dan şiirler okumakla devrimci olunacaksa bir kenter de devrimci olabilirdi.⁸¹⁶

Rahmi'nin sosyalizmin değişen yöntemleriyle bağdaşamaması, kapitalist düzene uyum sağlamaması bilinç düzeyinde büyük etki bırakır. Önce Feride'nin ölümü, sonra kızının kapitalist olması ve ardından torunu Nazım'ın silahlı devrimciliğe soyunması Rahmi'yi bütün bağlarından kopartır. Bütün bunların yanında diğer devrimci arkadaşları gibi hapse girip işkence çekmeyi bekleyen Rahmi, bir gün onun hapse düşmesini Fehmi'nin engellediğini duymasıyla büyük bir kimlik bölünmesi yaşar. Romanda Rahmi'nin yaşadığı bu çok boyutlu kopuşların sebebi devrim idealini besleyen epistemolojik alt yapının yetersizliği, devrimciliğe karısı Feride'nin bir mirası gibi algılayıp sahip çıkmaya çalışması olarak gösterilir. Rahmi'de devrim, bir ideolojiden ziyade takıntı haline gelmiştir. Nazım cephesinden ise devrimci kimliğin özünden kopuşu, düşünsel zemininden kayışı ve birtakım kahramanlıklara hapsedilişine dikkat çekilir.

İdeolojideki yöntem farklılıklarından doğan problemlere bir diğer örnek **Sıcak Külleri Kaldı** romanıdır. Roman karakterlerinden Mehmet İlgiç ve Ömer Ulaş iki

⁸¹⁶ Yücel, a.e., s.65.

farklı cepheden sosyalist görüşü savunur. Mehmet İlgiç, devrimin silahlanarak gerçekleşeceğini savunan ideolojik ekolün savunucusudur. Ulaş ise devrimin silahla değil iyi bir stratejiyle gerçekleşebileceği inancındadır ve bunun tam tersini yapan devrimci örgütleri desteklemez. Yazar, Mehmet İlgiç'in şahsında sosyalist aydında meydana gelen epistemolojik kopuşun sebeplerini 70'lerin devrimci kuşağına yükler. Devrimin amacından kopan ateşli gençler, sosyalizmin sona ermesiyle kendi ideolojilerine yabancılaşmışlardır. Bu kuşağı simgeleyen Mehmet İlgiç'in 12 Eylül sonrasında sarf ettiği aşağıdaki sözler sosyalist aydının kendi ideolojisinde kopmasının tespitidir:

Yerde kanlar içinde yatan iki genç işçinin ölümünün anlamı neydi? Ülkü'nün oğlunun ölümünün anlamı neydi? Deniz'e bir şey olursa inançları uğruna, devrim uğruna ölmenin yüce anlamından söz edebilecek miyim yine?⁸¹⁷

Eleştirilerin ortak noktası ise yukarıda bahsedilen devrimci hareketin temel noktalarındaki yanlış tutumlardır. Hareketin özünden kopması, Marx ve Lenin ve Stalin çizgisinden ayrılması, Amerika'da yaygınlaşan Maoçu halk savaşlarının örnek alınarak işçi sınıfının mücadelesinin arka planda kalması, devrimin kolektif bilinçten çok bireysel kahramanlıkları öne çıkarmaya başlaması devrimci kimliğin 12 Eylül'de yara almasının sebepleri arasında gösterilmiştir.

3.1.1.2. Sosyalizme Yüklenen Anlamaların Sorgulanması

12 Eylül darbesinin akabinde sosyalist aydınlar, akademisyeninden öğrencisine, sanatçısından işçisine geniş bir yelpazeyi içine alan kolektif kimliklerin devrimci düşüncüyü anlama ve algılama boyutlarını sorgulayarak hatanın nerede ve kimlerde olduğunu tespitte çalışmışlardır. İncelenen romanlarda bu sorgulamaların zeminine sosyalizme yüklenen anlamların, dönemin aydın kesiminin sosyalizm ve devrim düşüncesini algılama biçiminin eksikleri ve hataları üzerinde odaklandığı tespit edilmiştir.

Sorgulamaya takılan önemli bir kısım devrimci düşüncenin işçi kavramına yüklediği misyonlar ve bunları tekelinde tutan üst algının yaptığı yanlışlardır. Devrimci hareketin 68 kuşağıyla birlikte kentten kırsal kesime doğru ivme

⁸¹⁷ Baydar, **Külleri Kaldı**, s.361.

kazanmasıyla hareket, işçi ve köylünün sorunlarını da içine alan sınıfsal bir boyut kazanmıştır. Gerçek bir proleterya devriminin olabilmesi için sosyalist zihin işçileri olan aydınların söylemleriyle sahada olan işçi ve köy kökenli gençlerin eylemlerinin birleştiği bir oluşuma gidilmiştir. Böylece kırsaldan gelip üniversite okuyanlar mücadelenin neferleri haline gelirler. Fakat bunların en büyük hatası Marksizm’i tam olarak bilmemeleri, devrimci kimliğin özü olan sosyalist mücadelenin stratejisi ve taktikleri konusunda ayağı yere basan bir program geliştirememeleridir. Ortaya attıkları Demokratik Halk Devrimi ve bunu gerçekleştirmek için kurdukları halk ordusuyla başta şehirlerde, daha sonra kırsalda son olarak da şehirlerin fethiyle zafere ulaşmayı hedeflemişlerdir:

Devrimin sübjektif (öznel) koşullarını oluşturacak olan ve “suni dengeyi” kırarak olan öncü gerilla savaşı hiç kuşkusuz bir yandan proleterya ve geniş emekçi kitlelerin devrimci eylemi yerine bireysel ‘kahramanlığı’ yerleştirirken, diğer yandan proleterya ve geniş kitlelerin devrimdeki siyasi hedeflerini şaşırtmaktadır.⁸¹⁸

Hal böyle olunca devrimci ideolojiden kopuk, yapılan sansasyonel eylemlerle tüm kitleleri bilinçlendirme yoluna giden bir yapı ortaya çıkmaktadır. Bunların arasında kendi varlığını korumak adına herkesin en çok üzerlerinde söz hakkı elde ettikleri işçi sınıfı başta gelmektedir.

Türkiye’de işçi kavramının sınıfsal bir mücadeleye dönüşmesi tarihsel açıdan yeni sayılır. Cumhuriyet’in kurulduğu ilk yıllarda devlet politikası işçileri ayrı bir sınıf olarak kabul etmek istememiş fakat bir yandan da sanayileşmenin artması ve devrim ideolojisinin yaygınlık kazanmasıyla kaçınılmaz bir sorun olarak gündemi meşgul etmiştir işçiler. 1980’lere kadar devrimi bir arma olarak göğsünde taşıyan, devrime sonuna kadar inanan ve hayatını öğrendiği birkaç slogan üzerine inşa eden bu işçi devrimci kimliğinin sürecine bakıldığında genellikle köyden kente göçen liseli gençleri hedef kitle olarak görürüz. Köyde zaten ırgatlık yapan ailelerin çocukları şehre geldiklerinde bir yabancı duygusu yaşarlar. Çünkü köyde ırgat olan bu insanlar şehirde apartman dairelerinde kapıcı olup ışık görmeyen tek göz odalarda yaşarlar. Ayakta kalabilmek için ya düzene ayak uydurup kısa yoldan kurnazlıkla para

⁸¹⁸ Çevrimiçi: <http://gazetenisan.net/2008/08/68-kusagi-ve-isci-mucadelesi/>, Erişim Tarihi 15.09.2018.

kazanmaya bakacaklar ya da şehirli burjuvalarla aralarındaki bu sınıf farkının farkına varıp büsbütün yabancılaşacaklar ve isyan duyguları harekete geçecektir. Okuyup mühendis olma hayaliyle şehre gelen gençlerin bu bastıramadıkları isyan duygusu devrim ateşiyle körüklenmeye başlanır.

Canbaz romanındaki Ali, devrimle aşılınmış işçi kimliğinin bir sembolüdür. Liseye başladığı yıl romanın kurgusuna göre arkadaşı Kemal tarafından kumpasa getirilen Ali'ye, yavaş yavaş devrim fikri zerk edilmeye başlanır. İlk olarak öğretmeni tarafından -daha sonra bunun da oyunun bir parçası olduğu aşikâr edilir.- yöresel konuşması yüzünden “Baban kapıcıydı değil mi, sen de kapıcı ol baban gibi, okullarda vakit harcama!”⁸¹⁹ sözleriyle aşağılanan Ali'nin zihninde toplumsal tabakalarla ilgili bir ayırım oluşmaya başlar. Bu esnada Kemal'in öğretmenine Ali'yi sahiplenilen tarzda yaptığı itirazlar Ali'nin ona hayranlık beslemesine vesile olur:

Hoca, yoksa halk çocuklarına okuma hakkı yok mu bu memlekette? Ali Sivahlı olduysa ayıp mı? Ayıp mı Anadolu olmak, halk çocuğu olmak? Dili biraz sürçüyorsa ne çıkar? Burası yalnız düzgün konuşan zengin çocukları için mi? Böyle bir burjuva okulu mu?⁸²⁰

Kemal'in Ali'yi sahiplenmesi, onu kendisiyle eşit tutuyor (gibi) gözükmesi, bir konudan bahsederken “biz” ifadesini kullanması, Ali'yi geldiğinden beri yabancı hissettiği şehirde ilk defa birisi tarafından kabul görüldüğünün işareti olmuştur. Ali'nin büyük şehirde yeni kimliğini oluştururken örnek aldığı kişi bellidir: Kemal gibi olmak ya da Kemal olmak.⁸²¹ Bundan sonraki aşamada Ali, Kemal ve çevresiyle toplanıp memleket meselelerini konuşmaya başlar. Şimdiye kadar karşılaşmadığı kavramlarla tanışan Ali, ezenin ve ezilenin olmadığı bir düzen olduğunu, bunun adına sosyalizm denildiğini öğrenir. Sosyalist düzenin gerçekleşmesi için de mevcut düzenin müesseselerine başkaldırmak gerektiğini, düzenin bütün kuruluşlarının başta polis olmak üzere faşist olduğunu, ülkücülerin de sivil faşist olduklarını, bunları alt edebilmek için de bir sınıf bilinci oluşturup örgütlenmek gerektiğini ilk defa bu toplanmalarda duyar.⁸²² Bütün bu söylenenler kabul görmediği bir toplumda kabul

⁸¹⁹ Işınsu, **Canbaz**, s.141.

⁸²⁰ Işınsu, **Canbaz**, s.141.

⁸²¹ Işınsu, **Canbaz**, s.145.

⁸²² Işınsu, **Canbaz**, s.149.

gördüğü bir grubun içinden çıktığı için Ali'nin fikirlerine etki eder. Mühendis olma hayali kuran Ali'den gözünü devrim bürümüş emekçi Ali çıkar nihayetinde.

Romanda Ali'den bulunduğu toplumsal şartlarla beslenmiş, kulaktan dolma bilgilerle örülmüş, sınırları sadece devrim ve işçi sınıfı ile ilgili birkaç beylik sözle çizilen bir ideolojinin gözü kara neferi olmuş bir kimlik inşa edilmiştir.

Bence mükemmel bir hayvan, içgüdülerinin emrinde, patlamaya hazır bir bomba. Fitili elimizde, görmüyor musun? Her şeyi yaptırabiliriz ona, her şeyi. Kırıkkale'de faydalı olabilir, militanlar için akıl gerekmez.⁸²³

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere Ali, tek değil, onun gibi Anadolu kökenli kentte sıkıntı çeken, küçüklük kompleksine düşmüş bütün gençlere yapılan bir deneyin ürünüdür. Romanın pek çok yerinde Ali yerine “Aliler” kelimesinin kullanılması toplumda bu probleme dikkat çekmek içindir. Aliler, sadece harekete güdülenen, zaten şehirle intibak sağlamakta zorlanan, liseli yıllarda ezilmişlik duygusuyla beslenerek bir kin üzerine ördükleri devrimci işçi sınıfının başka bir deyişle “sürüklenen bir takım”ın⁸²⁴ sembolüdür.

1980 sonrasında sosyalizmin yıkımının yanı sıra küreselleşmenin etkisiyle devlet ile emekçi sınıflar arasındaki popülist uzlaşma azalmaya, sınıfsal kimliklerin sözü tükenmeye başlamıştır.⁸²⁵ Bu durum sosyalist kimliklerin bütüncül olarak kimlik siyasetinin gidiş yollarına, toplum ve birey arasında kurduğu denge politikalarına, sosyalizme o güne kadar yüklenilen anlamlara karşı soru işaretlerini arttırmıştır.

12 Eylül sonrasında sosyalist ideolojinin sorgulama zemininin bir diğer noktası bu doğrultuda devrim düşüncesini her şeyin üzerinde tutan kolektif anlayışın devrimci kimliğin özel yaşamında açılan boşlukları göz ardı etmesinden doğan problemlerdir.

Oya Baydar, “zamanda ve mekânda sürgünlük”⁸²⁶ durumu olarak nitelendirdiği 12 Eylül yıllarında sosyalist aydınların yaşadığı sürgünlük durumunu kendi de tecrübe etmiş biri olarak roman karakterlerinin şahsında sürgünü yaratan ideolojiyi masaya

⁸²³ Işınsu, **Canbaz**, s.179.

⁸²⁴ Işınsu, **Canbaz**, s.272.

⁸²⁵ Haldun Gülalp, “Kimlikler, Toplum ve İktidar”, **İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, 40, 2009, s.141-142.

⁸²⁶ Onur Bilge Kula, “Oya Baydar’ın Romanında İdeoloji Sorgulaması”, (Çevrimiçi: http://www.littera.hacettepe.edu.tr/turkce/21_cilt/kula.pdf), Erişim Tarihi: 15.04.2019.

yatırarak büyük ölçüde bir kimlik sorgulamasına gider. Nitekim Baydar'ın da 12 Eylül'den kısa bir süre önce bir yaşlarındaki oğlu Ekim'i bırakıp eşiyle sürgüne gitmesi, o sıralarda sosyalizmin çöküşüne şahit olması **Hiçbir Yere Dönüş** romanının kadın erkek kahramanlarının yaşadıklarıyla örtüşmektedir. Onlar da karı-koca olarak ideolojik kimlikleriyle bağdaşmayacağını bile bile Eylül adında bir erkek çocuğu dünyaya getirmişler, 12 Eylül döneminde sürgüne gitmek zorunda kalmışlar, Almanya'da Berlin Duvarı'nın yıkılışına şahit olmuşlardır. Ardından yaşadıkları her şey bu sürgünün bir sonucu olarak devam etmiştir. Buna bağlı olarak duvarla beraber yıkılan, üzerine inşa ettikleri ideoloji, evlilik, çocuk, uğruna bırakıp gittikleri ülkeleri, arkadaşları, sevdikleridir. Roman boyunca kimliğin acımasızca eleştirisi Berlin Duvarı'nın yıkılışıyla anlatılır. Duvar bir leit motif olarak roman karakterleri özelinde sosyalist kimliğin yitiminin bir sembolü haline getirilir. Duvar yıkılınca bilinçaltına süpürülen bütün hatalar da gün yüzüne çıkar. Önce ideallerin çöküşünden duyulan isyanla karışık üzüntü, ardından bir dönüş eylemi başlar. Bu dönüş, zamansal ve mekânsal olarak gerçekleşir. Mekânsal olarak doğup büyüdüğü çevreye, eski arkadaşlarına, eşine, çocuğuna, anneye, zamansal olarak kimlik ediminden önceki çocukluk ve ilk gençlik yıllarının saflığına dönüş isteğidir bu. Her iki durumda da acımasız bir zihin muhasebesinden geçilen dönüşlerde devrimci kimliğin bireyde oluşturduğu maddi ve manevi hasarlar çeşitli eleştirilerle dile getirilir. Duvarın arkasına saklanan birey, duvar yıkılınca kendi suretiyle baş başa kalır böylece. Aşılması gereken artık kendine ördüğü duvarlarıdır ve oradan hiçbir yere dönüş olmayacağını farkına varmanın çıkışsızlığının müsebbibi olarak kendini var etmeden var etmeye çalıştığı ideallerini gösterir.

Romanda devrimci kimliği besleyen kolektif ruh, her türlü duygunun ve zaafın önündedir. Bir devrimci gencin evliliği, aile hayatı, karı-koca ilişkileri bireysel duygularla birlikte ilerleyemez. Öncelik, devrim idealinin yaşatılması, sınıf bilincine uygun hareket edilmesidir. Evlilikler de bu ortak inanç ve idealler üzerine temellendirilir. Fakat 12 Eylül'ün kaçma-kovalama ortamında evlilikler de darbe alır. Hapis hayatı, işkenceler, karı-kocanın işkence esnasında birbirlerini ele verip vermeme tereddütleri, sürgünler bir müddet aynı devrim ruhuyla ilişkileri taze tutuyor gibi görünse de kolektif bilincin ördüğü devrim duvarı yıkılınca, bireyler kendi

görüntülerini tanıyamamışlar, duyguları ve içlerindeki boşluklarıyla baş edemez duruma gelmişlerdir. İlk baş başa kalınan gerçek, evlilik ve bu bağlamda kadın ve erkeğin kimlik soruşturması olmuştur. Kadın ve erkeğin bir yuva kuramadıklarını anlamaları, aralarındaki cinsel çekim gücü azalınca gün yüzüne çıkmaya başlar. **Hiçbir Yere Dönüş** romanının kadın karakteri bu durumu bir sonuç olarak değerlendirir zihninde:

Geceler boyu yan yana ikimiz de uykusuz yataydık... Sanki dokunma duygumuzu kaybetmiştik... İlk hangimizden gelmişti bu uzaklık? Bilmiyorum. Başka kadın, başka erkek yüzünden miydi? Hayır, onlar neden değil, sonuçtu.⁸²⁷

Romanda sosyalizmin çökmesi hayatın bütününe yayılmış bir habis gibidir. Sosyalizmin başarısızlığı evliliğin başarısızlığı aynı potada eritilir. Devrim ideali insanın hayatta kalmasının tek amacı olunca “Tıpkı metal yorulması gibi dediği duygu yorulması; ilk bakışta anlamsız hatta gülünç gelebilecek küçük şeyler ve git gide derinleşen, büyüyen uzaklık...”⁸²⁸ diye adlandırılan evlilik de devrimle birlikte çöker:

Şehirden şehre uzanan o yollar; gece otobüslerinin ter, nefes, kanyak, leblebi, karanfil karışımı kokusu; büyük ütopyanın yeryüzüne yansımaları olan örgüt çalışmaları, işçi eğitimleri, öğrenci yürüyüşleri miydi tutkun olduğum, yoksa sen miydin?⁸²⁹

Romandaki kadın karakter, devrime inat dünyaya getirdiği çocuğu Eylül’ü büyütürken onu doğurmanın devrime bir başkaldırı, hayatına ve yaşamsal tercihlerine sahip çıkma adına bir isyan⁸³⁰ olduğunun farkındadır. Fakat yaşadıkları ve sonunda manevi olarak kaybettiği çocuğunun acısını da duvar çöktükten sonra hissetmeye başlar. İtirafı art arda sıralanır kahramanın ağzından:

Onu, büyük işlere adanmış hayatımızın gereksiz bir eki, olmasa da olur parçası gibi peşimizden sürüklerken biz çizdik kaderini.⁸³¹

Çocuk, hayatımızın amacı değil ekiydi. Tarihe, geleceğe, bütün insanlara, bütün çocuklara adanmış hayatımızdan pay istemeye hakkı yoktu.⁸³²

⁸²⁷ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.26.

⁸²⁸ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.25.

⁸²⁹ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.19.

⁸³⁰ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.45.

⁸³¹ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.48.

⁸³² Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.55.

Kahramana göre bütün hayatlar “devrimci sorumluluk mezarlığı”⁸³³na gömülmüştür. Kadınlar, erkekler, anneler, babalar, çocuklar bu mezarlığın ölülerinden biridir. Devrimci olmak bireysel duyguların, isteklerin devrimci sorumluluk adına sümenaltı edilmesidir. Kimliğin sonraki süreçte yaşadığı çözülmenin temelinde bilinçaltına atılan duyguların dışavurumu vardır. Hem örgüt içinde kalıp hem de çocukla kalmak arasında verilen amansız mücadelenin galibi olmadığı görülür:

Cesurca direndim; birlikte direndik. Çevremizde belli belirsiz bir güvensizlik ağı örüldüğünü hissediyorduk. Ne çok korkardık o zamanlar çevre dışına itilmekten, örgütten dışlanmaktan.⁸³⁴

İnadına anne olmanın, bir tercih yapılacaksa iki taraftan birinde olmayı reddedip sonunda hiçbir yerde olmamanın faturasını ödeyen çocuk olmuştur. Bunu yıllar sonra çocukla aralarındaki bağın koptuğunu görünce anlayan kahraman “Çocuk doğmamalıydı. Haklı olan ötekilerdi.” diye acı itirafını yapar.

Gece Dersleri romanında Gülfidan, aynı doğrultuda 12 Eylül darbesinden önce devrimci kimliğin yaptığı yöntem hatalarını kendi hayat hikâyesinden kesitlerle anlatır. Gülfidan, bir seminer sonrası heyecanıyla girdiği örgüt yaşantısında Sekreter Rüzgâr kod adıyla yeni bir kimlik kazanır. O günden sonra Sekreter Rüzgâr kod adıyla devrimci kadrolarında aktif rol almaya başlar:

O bahar günü öğleden sonra, küçük gece odasında ince kız seslerimi döktüğüm masum kalıp ilk seminerin büyüğü gerçekliğine çarparak parçalandı... Bir şeyler yapmak lazım diye titreyen ses tellerine tüm kalbimle uzandım ve halka halka gibi ateşleri boynuma takıp “Dernek defterine beni de yazın!” cümlesinde soluklar içinde kaldım.⁸³⁵

Bu karardan sonra Gülfidan’ın örgütte kadınlar için çalışmalar yaptığıyla ilgili işaretlere rastlanır.

Islak ve tenha caddelerdeki otobüs duraklarında halkımızın kız evlatlarına yön vermek maksadıyla bir yıldız gibi parlayıp yeniden gökyüzüne ağacaktım.⁸³⁶

⁸³³ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.57.

⁸³⁴ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.56

⁸³⁵ Latife Tekin, **Gece Dersleri**, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.14.

⁸³⁶ Tekin, **Gece Dersleri**, s.8.

12 Eylül sonrası Gülfidan da diğer devrimci gençler gibi bir boşluğa düşer:

Sekreter Rüzgâr kod adıyla koskocaman bir sitenin zemin katında mahzun kaldım... Yıllar ve yıllar sonra doğduğu evde kendini arayan bir ıstıraplıdan farksızım. Adımı ve kim olduğumu aklıma getirmekte güçlük çekmekteyim.⁸³⁷

Romanda Mukoşka adındaki dostuna yazdığı mektupta da “Geçmişte özleyeceğimiz ne var? Kırpık kırpık zaman parçalarının, bir sürü cinnet resminin ortasında ne gezinip duruyorum ben.”⁸³⁸ diyerek geçmiş yılları için geri dönülemez yollara saptığını itiraf eder. “Saatimin ideolojisi sapık”, “işte o kuşlar davamızın sembollerinden biri haline gelmişse”⁸³⁹ gibi ifadelerle üstü kapalı olarak sol düşüncenin 12 Eylül’den sonra geldiği noktaya eleştiri yapar.

Gülfidan çocukluktan genç kızılığa geçişinde annesi, devrim ideali ve kadınlık duyguları arasında sıkışmış bir kadındır. Roman boyunca anneye duyulan öfke, anneden kaçış ve örgütte yeniden bir doğuş süreci, sonlara doğru devrimci kimliğinden duyulan pişmanlıklar, yeniden eskiye, anneye duyulan özlemlerle beraber bir öze dönüş olarak verilir. Bütün bu yönleriyle Gülfidan aracılığıyla 12 Eylül öncesinin politik ortamı, devrimci düşüncenin temel aldığı slogan dili, romanın birkaç yerinde tekrarlanan “bilinç” kelimesiyle aslında devrimci düşüncede olan bilinç eksikliği eleştirilmektedir. Romanın çoğu yerinde Gülfidan’ın geceleri toplandıkları kadın örgütlerinde kolektif düşünce uğruna nasıl koşullandırıldıkları hissettirilir. Bunlardan birinde **Hiçbir Yere Dönüş**’ün bir benzeri olarak hamilelik konusu vardır. Gülfidan’ın hamile kalışı örgüt tarafından ters karşılanmış, çocuğu doğurması engellenmeye çalışılmıştır. Çocuk doğurmanın bir devrimciye yakışmayacağı söylenerek bireysel isteklerini devrimden sonraya bırakması yönünde baskı görmüştür. Hatta bebeğin aldırılma masraflarını da örgütün üstlenir. Gülfidan, baskılara göğüs gererek anne olmayı seçer. Fakat bu direniş ve örgüt adına yaptığı fedakârlıklar 12 Eylül’ün ardından büyük bir ruhsal yıkımla sonuçlanır:

Gözlerimin çelik ayna olduğu, günlerimin beyaz kuşların gagaları gibi güzel kırmızıya çaldığı, kör sabahta kalktığım, gözlerim kan çanaklarda pankart çitası çaktığım, slogan sorumluluğu yaptığım, süzgeç yöntemiyle polis atlattığım, ebruli bulutlara pul savurduğum, ay

⁸³⁷ Tekin, **Gece Dersleri**, s.15.

⁸³⁸ Tekin, **Gece Dersleri**, s.28.

⁸³⁹ Tekin, **Gece Dersleri**, s.28-29.

sonunca uykulara daldığım, on yıl gece evlerinin dış yüzünde dolandığım hayatım tangırlana yuvarlana, tangırlana yuvarlana göçüp giderken, ben ardından nemli gözlerle baktım ve üçüncü kez aynı eski yüzlü koltuğa hış diye yığıldım.⁸⁴⁰

Gülfidan'ın yaşadığı ideolojik çöküşün sebebi onu kadınlarla ilgili çalışmalar yapması için davet eden, her türlü eyleme yönlendirenlerin günün sonunda Gülfidan gibileri yalnız bırakmasıdır. Onlar devrimci kadın işçiler olarak yoksul mahallelerde devrim hayalleri kurarken örgütleri yöneten sendikacılar lüks yaşantı içindedirler. Yapılan bir bölge kongresine G. Suyu Mahallesi'nden katılan gündelikçi kadınlar ve Gülfidan kendileri adına konuşanların kılık kıyafeti ve tavırları karşısında hayrete düşerler: “Z. Arkadaş bize böyle olacağını anlatmadı. Burda boyalı kadınlar var. Biz sosyalizmi böyle bilmiyoruz.”⁸⁴¹

Gülfidan'ın kenar mahallelerde, fabrikalarda yoksulları temsilen oluşturduğu devrimci kimliğinin 12 Eylül sonrasında geldiği duruma yukarıdaki ifadelerde eleştiri getirilmiştir. Sosyalist ideoloji zaman içinde politik ve siyasi arenada yoksulları dilsiz bırakmış, onların haklarını gerçek anlamda savunmamıştır.

Yaşanılan kimlik probleminin başında değişen topluma uyum ve yenilgi hissini verdiği çaresizlik vardır. **Hoşça Kal Umut** romanının devrimci kahramanı Oruç, aynı hislerle hem kendini hem de sol hareketin pratiklerini sorgulamaktadır. Milli Demokratik Devrim hayalleriyle kıyasıya girdikleri silahlı mücadele sonrasındaki yenilgileri kahramana sorgulama kapılarını açmıştır:

Sol bugüne kadar bir aydın eylemi olmaktan ileri gitmedi. Bizler ilk kez silaha sarıldık ve akla gelmez işler yaptık. Bunları yaparken halktan ne kadar kopuk olduğumuzu anlayamadık. Biz sınıf değildik, öncülük yapamazdık. Üstelik kendi kafamızda ürettiğimiz ülke gerçeklerini darmadağın çevrelerden gelmiş kişilere onaylatmak yetiyordu bize. Şimdi ölenler öldü, kimimiz nerede yanıldığımızı gözden geçirip anlamaya çabaladı. Ölenleri saygıyla analım ama bütün hatalardan da soyutlamayalım.⁸⁴²

Bu ifadelerden dönemin devrimci kimliğinin hangi saiklerle örüldüğünü, nelerle şartlandırıldığını, eksiklerini, yanlışlarını görmek mümkündür. Oruç 12 Eylül sonrası sekiz yıl hapis yatmış bir üniversite öğrencisidir. Hapisten çıktığı günden

⁸⁴⁰ Tekin, **Gece Dersleri**, s.9.

⁸⁴¹ Tekin, **Gece Dersleri**, s.86.

⁸⁴² Ayla Kutlu, **Hoşça Kal Umut**, 4. Baskı, Ankara, Bilgi Yayınevi, 2011, s.87-88.

itibaren toplumsal hayata uyum süreci, devrimci kimliğiyle yaşadığı toplumun arasındaki uçurumu idraki, toplumsallıktan bireysel düşünmeye geçmeye çalışması aşamalarla anlatılır. Hapisten çıktığı ilk gün caddelerin kalabalığından ürker, bir düşman dizisi gibi yürüdüklerini⁸⁴³ hisseder üzerine. Ardından içsesinin söylediği şu ünlem kimliğin psikolojisini net olarak verir: “Ezecekler”⁸⁴⁴ 1980 sonrasında devrimci gençlerin dışa itilmişlik ve korku psikolojisi bu fiilin ardında gizlidir.

Burada kimliğe getirilen eleştirilerden biri de sürekli kolektif bilinçle düşünmekten bireysel duyguların göz ardı edilmesi ve nihayetinde toplumu oluşturan birey olduğuna göre topyekûn toplumdan uzaklaşılmasıdır:

... Kendimi topluma öylesine adamıştım ki kişisel sorunlardan değil söz etmek, düşünmek bile yanlıştı. (...) Toplumcu ruh diye bir zırhımız vardı. Rahattık. Hiçbir yanında yırtığı, zayıf noktası yoktu bu ruhun. O yüzden hava ve kan kaybedeceği aklımıza gelmiyordu.⁸⁴⁵

Ne var ki kolektif yapı bilinci bireysel farklılıkları kabul etmeyi, yöntemleri toplumun ve bireyin ihtiyacına göre revize etmeyi engellemektedir. “Bizler makine değiliz.”⁸⁴⁶ **Devrimciler** romanının kahramanı Turan’dan çıkan bu çatlak ses dönemin kimlik sorgulamasının sesidir. Devrim ideolojisinin ve mevcut yürütme sisteminin 12 Eylül’den sonra hâlâ eski yöntemlerle devam etmesi örgüt içinde farklı seslerin yükselmesine zemin hazırlar. Bütün kimliklerin yeniden yorumlandığı, ideolojilerin yeniden sorgulandığı, basın-yayın, medya iletişim araçları, reklam sektörü gibi iç ve dış faktörlerin bireye odaklandığı böyle bir dönemde zaten yara almış bir ideolojiyi hâlâ taşımaya çalışan kimliğinde de soru işaretleri olması kaçınılmazdır. Ne var ki devrimci kimliğin kendini kolektif ruhun dışında yeniden tanımlaması devrimci düşüncenin özüne ihanet olarak, sorgulayan ve bocalayanlar örgüt için tehlikeli bulunmuştur. Turan ise devrimciliğe farklı bir kimlik bilinci getirmeye çalışan 12 Eylül sonrası devrimcilerinin bir sembolüdür. Davaya değil davanın yöntemine olan inancının yitliğini söyleyen Turan “Yaptıklarımızın çoğu bana sanki iş olsun diye yapılmış gibi geliyor. Bana bir görev veriliyor. Görev olduğu için gidip

⁸⁴³ Kutlu, **Hoşça Kal Umut**, s.11.

⁸⁴⁴ Kutlu, **Hoşça Kal Umut**, s.11.

⁸⁴⁵ Kutlu, **Hoşça Kal Umut**, s.91.

⁸⁴⁶ Kaan Arslanoğlu, **Devrimciler**, 3. Baskı, İthaki Yayınları. 2009, s. 84.

yapıyorum. Görev olduğu için faaliyet örgütleyorum, görev olduğu için başkalarına görev verip onları ajite ediyorum. Yapıyorum işimi, bitiriyorum. İşte o kadar.”⁸⁴⁷ şeklindeki sözleriyle örgütlerin devrimci kimliği sorgulamadan, yapılan işi niye yapıldığını düşünmekten uzak kaldığını eleştirir. İnsanın en temel özgürlük hakkı olan düşünmek ve sorgulamak devrimci örgütlerin tutsağında kalmıştır. Devrimcileri bir yandan 12 Eylül tutsak ederken bir yandan da örgüt kendi kadrosunu kendi içinde tutsak etmektedir. Yine aynı romanın diğer bir kahramanı Teknik üniversite öğrencisi Yusuf da benzer durumdadır. Fakat o Turan gibi kalıp düzeltmek için mücadele etmeyi değil uzaktan bir taraftar olmayı seçmiştir. Yusuf’a göre de hareketin zaaflarını düzeltebilecek bir iki kişi vardır. Onlar üstesinden gelmezlerse bu hareketin iflah olacağı yoktur.⁸⁴⁸ Romanın diğer bir devrimci kimliği Aylin’in devrim hareketine girmesi de şöyle anlatılır:

Önemli bir iç hesaplaşmadan geçmeden girmişti bu yola. O yıllarda arayış içinde olan, bir şeyler yapmak, bir ideal için özveride bulunmak, kişiliğini sağlamlaştırmak ve kanıtlamak isteyen gençler, öğrenciler, aydınlar için hızlı politikleşme olgusu uzak durulması imkânsız bir kitlesel cereyandı. Dalga içine almıştı şehirleri, kırları, okulları, fabrikaları. Kolejdeki son yılında okulda en güçlü ve adamları en göze çarpan grup hangisiyse Aylin de o grubun sempatzanı olmuştu.⁸⁴⁹

Devrimci kimliğin darbe sonrasında değişen havayı soluması elbette bireysel zafiyetleri de su yüzüne çıkarmakta etkili olmuştur. Çoğu üniversite öğrencisi olan bu gençler bir zamanlar karargâh haline getirdikleri derneklerin bir bir kapatılması, üst üste gelen baskınlar neticesinde öğrenci kahvelerinde boy gösterememeleri, toplum tarafından anarşist, terörist gibi yakıştırmalara maruz kalmaları da kimlik bunalımının sebepleri arasına girmiştir.

Devrimci düşüncenin ezberletilmiş bir ideal olduğunun farkına varılması 12 Eylül sonrası ideolojik yıkım yaşayan aydınların diğer önemli bir sorgulama zeminine oturmaktadır. Sosyalizmin çöküşüne kadar bireyler kendi hayatlarının da aslında çöktüğünün farkına varmamışlardır. Bu sebepten duvar bir anlamda onların hayatlarının üzerine yıkılmıştır. Büyük ütopya olarak adlandırılan devrim hareketi şu

⁸⁴⁷ Arslanoğlu, **Devrimciler**, s.86.

⁸⁴⁸ Arslanoğlu, **Devrimciler**, s.95.

⁸⁴⁹ Kutlu, **Hoşça Kal Umut**, s.97.

ifadelerle **Hiçbir Yere Dönüş** romanı boyunca devam eden bir eleştiri zeminine oturur:

...kimliği belirsiz zombilerin kuyulu odalarda verdikleri yasak şiirleri el yazısıyla defterlerimize geçirdiğimiz, yüzlerce kilometre yol aşyp toprak işgallerindeki köylülere yardıma gittiğimiz, grevdeki fabrika avlularında sabahladığımız, dağ köylerinde sabahladığımız o günlerde aşk ile ütopya, sevda ile savaş, gençliğimle devrim o kadar iç içeydi ki...⁸⁵⁰

Burada dikkat çeken bütün bir hayatın üzerine kurulduğu devrimin sonradan dönüp bakıldığında zihinlerde bir ütopyaya dönüşmesi, diğeri ise devrimin “kimliği belirsiz zombilerin kuyulu odalarda verdikleri yasak şiirleri el yazısıyla defterlerimize geçirdiğimiz” cümlesinden yola çıkılarak ezberletilmiş bir ideal olduğudur. Bireyin bu durumda kendini merkezde sanarak sosyalist hareketin bazı sol parti ve örgütlerin, çıkar merkezli eylemlerinin emrine girdiğinin farkına varmamıştır. Kula'nın güdümlü bilinç⁸⁵¹ şeklinde ifade ettiği aktif edilgenlik, sorgulama yetilerinin devreden çıkarılması ve verilen buyrukların yerine getirilmesiyle gerçekleşmiştir. Hareket üzerine bina edilen büyük ütopya, kahramanın şehir şehir, köy köy, eylemden eyleme dolaşarak gerçekleştireceğine inandığı bir ideale dönüşmüş, bireysel sorumluluklar büyük idealin altında bir teferruat haline gelmiştir. Dolayısıyla dönüp de neyi niçin yaptıklarını sorgulama fırsatı verilmemiş olan bu gençler, yıkılmaz sandıkları duvar yıkılınca kimliksizlik problemiyle yüz yüze gelmişlerdir.

12 Eylül sonrasında “Biz ne yaptık, doğru mu yaptık, kimdik?” gibi soruların etrafında birleşen romanlardan biri de **Karanlığın Günü**'dür. Darbe sonrasında kendilerini bir yere kapatılmış, hiçbir yerden ışık alamayan bir karanlığın içinde hisseden aydın psikolojisi, romanda yer yer tekrarlandığı apartman boşluğuna sızan inceden bir aydınlığı tasvir ederek verilir. Romanın kahramanı Nesli eski bir devrimci yazardır. Pek çok arkadaşı hapse atılmış, infaz edilmiş bir yazar olarak bir şey yapamamanın yarattığı sıkışmışlığı apartman boşluğuna takılan güvercin metaforuyla aksettirmektedir:

⁸⁵⁰ Baydar, **Hiçbir Yere Dönüş**, s.19.

⁸⁵¹ Kula, “Oya Baydar'ın Romanında İdeoloji Sorgulaması”, s.9.

Güvercinler apartman AYDINLIĞINA, boşluğa, karanlığa -nereden sızmışlardı anlamamıştık! Nasıl olup da buzlu camlarla kapatılmış AYDINLIK çatısını aşıp (aşamayıp?) kurşun pembesi kısa burunlarıyla camları çıt çıtlayarak görünmez delikler açtıklarını.⁸⁵²

Nesli, 12 Eylül sonrasındaki durumu irdelerken sosyalist ideolojiye tutunanlara Hiçbir Yere Dönüş romanından daha realist bir eleştiri getirir. Problemin temelinde yatan eksikliklere ve yanlışlara odaklanır. Bunlardan ilki devrimci ideolojinin peşinden koşan genç kuşağın ideolojiyle ilgili yeterli epistemolojik alt yapıya sahip olmamasıdır. Özellikle 70’lerde üniversite kesiminde bir nevi kendini tanımlama şekli haline gelen sosyalizm, gençler arasında çok rağbet görmüştür. Nesli’ye göre sosyalist olduğunu savunan gençler, toplum için neyin iyi ya da faydalı, neyin zararlı olduğunu iyi süzmeden kendilerine verilen büyük sorumluluğu yerine getirmeye odaklanmış, bu sebepten işin künhüne inememişlerdir:

Biz gazetelerde dergilerde yazmamıza, Allah’ın günü sergiler açıp oturumlar düzenlememize, sosyal yaşantımızda önemli roller aldığımızı sanmamıza karşın – bu sanı pek de öyle yanlış sayılmazdı- geleceğe ait hiçbir belirleyici katkımız olmadığını, olamayacağını da bilmemize karşın bize verilmiş bir görevi -bu görevi bize kimin verdiğini bilmeden, adının tarihi sorumluluk olduğunu sandığımız bu görevi- oynamaya böylece başladık.⁸⁵³

Romanda Nesli’nin getirdiği bir diğer eleştiri devrimci gençlerin devrimcilikten ne anladığıyla ilgilidir. İşin mutfağında değil vitrininde öğrenilen bir ideoloji, zamanla görüntüye ve davranış kalıplarına indirgenmiştir. Nesli’ye göre “Devrimci mücadele biraz da üstü başı dökülmek demektir.”⁸⁵⁴ Bu durum 12 Eylül sonrasında devrimcilerin içeriden yaptıkları ortak eleştiri noktasıdır. Sınıf ayrımı yapmadan herkesin herkesle eşit olması anlayışı ile devrimciliğe soyunan gençler burunlarını taşla eskittikleri kaba saba kunduralar, zeytinyağı damlatılıp buruşturulmuş giysiler, kolları aşınmış, etekleri tiftiklenmiş asker kaputu görünümlü bir parka devrimci gençlerin kendilerini tanımlama ifadesi olmuştur. Semih Gümüş de verdiği bir röportajında bu bağlamda devrimci kuşağın, kimlik aidiyetlerini oluşturan gerekli zihinsel süreçten geçmediklerini, çağın hâkim, biraz da moda düşünce anlayışına eklemlediklerini ifade eder:

⁸⁵² Erbil, a.e., s.13.

⁸⁵³ Erbil, a.e., s.41.

⁸⁵⁴ Erbil, a.e., s.52.

12 Eylül'e giden yıllarda siyasal savaşın içinde bulunan genç kuşak, sosyalizm değerleriyle 1960'lardaki çocukluk yıllarında tanışmıştı. Daha ortaokul yıllarında kendimizi nasıl görüyorsak, lise yıllarında da sürdürdük bu. Sosyalistlik işte, sanki öyle doğmuştuk.⁸⁵⁵

Yaşarken ve Ölürken'in kahramanı da 12 Eylül'ü yaşamış ve yukarıda bahsedilen içe çekilen ve sorgulayan yazar kimliğinin tezahürüdür. 12 Eylül'ü hazırlayan kanlı sosyalizm kavgasının gidiş yolunu benimsemediğini aşağıdaki cümlelerle ifade eder:

Sosyalizmimiz ölüm kasmaya başlamıştı. Herhalde eyleme geçilmişti. Bu korkunç meseleyi bir iki kez partide açacak oldum, fena halde eleştirildim. Yalıda oturamamdan tut da Hiyeroglif'te viski içmeme kadar yığınla burjuva yanım eleştirildi. Burjuva! Gençlerin ve yöneticilerimizin burjuvadan ne anladıklarını da hiçbir zaman kavrayamadım. Sonra serbest hayatım da dikkati çekiyordu galiba. O zaman susup köşeme çekildim ve İşçi Partisi'nin edilgen üyelerinden biri olarak, kötücül bir ruhla yarının çıkmazlarını sinsi sinsi beklemeye koyuldum.⁸⁵⁶

İki Yeşil Su Samuru adlı romanda ise Teoman, kurucusu olduğu Yeşiller Partisi'nin konuşmasında karşımıza çıkar. Partinin vizyon ve misyonunu açıkladığı toplantıda "Tabuları ve totemleri yıkmak" görüşüyle 1980 sonrası değişen politika anlayışını temsil eder. Bu anlayış büyük fikirleri, ütopyaları değil gerçekçi bir bakış açısını ifade etmektedir: "Bu parti yaşayacaksa polemiklerle değil politik tezlerin yaşama indirgenmesiyle, bunların kanıtlanmasıyla yaşayacaktır."⁸⁵⁷

Teoman da gençlik yıllarında devrimin gerçekleşebilmesi için mücadele etmiştir. Fakat sonra dönüp baktığında devrimciliğin gerçeklerle ilgisi olmayan bir gençlik hayali olduğunu düşünmüştür:

Okulu işgal etmek üzere –yirmi beş kadar- kızılı erkekli devrimci öğrenci yola çıktık. Elimizde meşaleler! Vallahi öyle... Fakat yol uzundu ve yürümeye üşendiğimizden bir belediye otobüsünü işgal ettik önce () Sonra meşaleleri yakıp işgal edeceğimiz binaya dirseklerimiz üzerinde sürünerek ulaştık. Düşünün bir, yirmi-yirmi beş genç insan ellerinde meşaleler yerde sürünerek okulu işgal etmeye gidiyorlar, hah ha ha!

⁸⁵⁵ Çevrimiçi: <http://www.haberturk.com/kultur-sanat/haber/732396-12-eylulun-edebiyata-yansimasi>, Erişim Tarihi 29.12.2017.

⁸⁵⁶ İleri, **Yaşarken ve Ölürken**.

⁸⁵⁷ Uzuner, **İki Yeşil Susamuru**, s.238.

Teoman'ın yaşadığı bu tecrübe onun yeni kurduğu partisinin ilkelerini belirlerken bir ders çıkarıcı niteliğe bürünür. Teoman kendi deyimiyle başını kalın kitapların, izmlerin içine gömmemiş, iktidar hırsından arınmış, bir iş adamı olarak siyaset erkinden yararlanmayı reddetmiştir. Kurmuş olduğu partinin amacı iktidar erkini aşağı çekip merkeziyetçiliğe karşı alternatif bir siyaset tezini şu cümlelerle savunmaktadır:

Merkeziyetçi ve hiyerarşik 'erk'e karşı olmak,

Eylemci ve doğrudan demokrasiyi desteklemek,

Merkezi otoritenin bütün erki elinde tutmasına karşı tavır koyup yerel birimlerin güçlenmesini desteklemek,

Siyasi partilerin yasasının değişmesi ve kendi yeşil prensiplerini koymak.⁸⁵⁸

Schrödinger'in Kedisi'nde ezberletilmiş ideal sorgulaması daha geniş bir Türkiye perpektifinden sunulmaktadır. Bu bakış ister sosyalist ister milliyetçi, ülkücü, ister İslamcı kimlik olsun kimliğin tutamaklarının hangi bilincin etrafında geliştikleri, dolayısıyla kimliğin gerçekte var oluşunu gerçekleştirdiği mi yoksa toplumsal şartlar gereği tutunulacak bir dal mı olduğu problemidir. Romanda 1980'lere kadar Türk entelijansiyasının önemli kısmını oluşturan sosyalist kimliğin de oluşumunu ve problemlerini Türk toplumunun gelişim çizgisinde incelenmiştir. Bir leit motif olarak da okunabilecek olan "Türk toplumunun okuyarak değil yaşayarak öğrenmeyi tercih etmesi" tezi bütün ideolojik kimlikler gibi sosyalist kimliği de kapsamaktadır. Roman kahramanı Kadızade 2023 yılından geçmişe yani 90'lı yıllara bakan hikâyesinde o zamanları toplumsal hafızayı kazıyarak değerlendirirken kendini ve bir yandan gönül yakınlığı duyduğu Yusufu masaya yatırır. Kadızade'ye göre Yusuf kavramlara tutunmuş bir sosyalizm inancındadır. Dönemin sol kimliğinin sosyalist ideolojinin kavramlarını çağın ihtiyaçlarına göre güncellememesi, "ülkenin gerçekliğinde karşılığının olmaması"⁸⁵⁹ sosyalist kimliğinin devrim hülyalarını toplumun dışına atmıştır. İmre Kadızade kendi aydın kimliğiyle Yusufu karşılaştırdığında şöyle bir ayrıma dikkat çeker: "Ben sahici dünyadan yola çıkıyordum, o fikirlerden."⁸⁶⁰

⁸⁵⁸ Uzuner, **İki Yeşil Susamuru**, s.239-241.

⁸⁵⁹ Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, s. 329.

⁸⁶⁰ Alatlı, **Schrödinger'in Kedisi**, s. 329.

Öyleyse gerçek bir devrimci hangi özelliklere sahip olmalıydı? Yenilginin ardında yatan sebepler nelerdi? Nerede yanlış yapıldı? Modern kapitalist sistem içinde kimliğin devamı söz konusu olabilir miydi? Bu sorular etrafında 12 Eylül sonrası kendi sınıfıyla bir hesaplaşmaya giren sosyalist aydınların öz eleştirilerinin odağında ideolojinin pratiğe yansımadaki yanlış tutumlar durmaktadır. Romanlarda genellikle devrim içinde örgüt içinde varoluş çabaları, yönetenler ile yönetilenler arasındaki kan uyuşmazlığı, toplumsal kimliğin baskısı altında ezilen bireysel kimlikleri hüznü bir geriye dönüş şarkısı ile terennüm edilir. Hayatı tek bir teoriye göre algılamak ve çözümlenmeye çalışmak, değişime ve gelişme kapalı olmak, insan gerçeğini göz ardı etmek, toplumsal olgulara sadece sınıf gözüyle bakmak sosyalistleri militanlaştırmaktan öteye gitmemiştir. İcini dolduramadığı kavramlarla bir dünya inşa etmek, ideolojiye tutunup hayat körü olmak sosyalist aydınının kimliksel kayboluşlara sürüklemiştir. 19. yüzyıldan beri bir nevi kavram militanlığı yapan Türk aydını, zaman zaman hapsediği ideolojiyi iyi özümseyememiş, uzun vadede düşünmek yerine anlık çözümleri tercih etmiş bir düşünce tembeli olmuştur. Sosyalizme yüklenen anlamların sorgulanmasının temelinde yatan sebepler arasında bu yoksulluk ve yoksunluk da görünmektedir.

3.1.1.3. İdealizmin Zayıflaması

1980 sonrası ideolojinin reelde sarsıntıya uğramasıyla devrimci hareket eski heyecanını kaybetmiş, kimliği ayakta tutan kitle ruhu yerini bireyin iç dünyasının ihtiyaçlarına bırakmaya başlamıştır. 12 Eylül'le birlikte başlayan devrimci düşünceyi kökten kazımak amacıyla alınan sıkı tedbir politikaları da mücadelenin taşıyıcılarında bir yorgunluk, dağınıklık ve kararsızlık hâli yaratmıştır. 80 sonrası devam eden soruşturmalar, kimi idamla biten cezalandırmalar sebebiyle devrimin bir gün gerçekleşeceğine inanan gençlerin içine düştüğü ruh durumu, kimliğin içinde de gedikler açmaya başlamıştır.

Devrimciler romanında bu boşluğun idraki, nedenlerini de düşündürmüş ve devrimci kimliğin idealize edilmiş hali ve mevcut durumu arasındaki mesafenin artışı irdelenmiştir. “Mücadeleye hevesleri azaldıkça ortaya başka hevesleri çıkan gençlerin durumuna bir anlamda çözümlenme olarak bakılmıştır:

Bu yaşam biçimi ve bu kuralcı kafa yapısı onlarla sıradan insanlar arasında aşılması güç duvarlar örüyordu. Geçmişte inançla sarıldıkları ya da onu öyle zannettiği tartışması bile yapılmayan değerler, alay konusu olmak üzereydi.⁸⁶¹

Sosyalizmin 12 Eylül'den sonra kan kaybetmesi kaçınılmaz sonuç olsa da kan kaybının şiddetiyle birlikte ortaya çıkan durum zafiyet, korkaklık, döneçlik gibi yakıştırmalara sebebiyet vermiştir. **Devrimciler** romanında bir örgüt evinde kalan devrimci gençlerin manzarası bu şekilde resmedilir. Gençler yataklarından zor kalkar. Örgüt toplantılarına türlü bahanelerle katılmak istemezler. Kaldıkları evin sorumluluğunu üstlenmezler. Bu gençler bir yandan zamanın ruhunu yakalayamamış, 68 kuşağının argümanlarıyla yaşarken toplumla aralarında uçurumlar olmuştur. Özellikle yeni yetişen üniversite gençliği kendilerinden önceki kuşağın tecrübelerine sahip değillerdir. Devlet ve dünya karşısında bozguna uğramış bir ideali yeniden yeşertmeye çalışmak, doğruluğuna inandıkları düzeni yeniden inşa etmek, iktidarın baskısına rağmen devrimci kimliği yaşatabilmek için değişen toplumun kodlarını okumak gerekmektedir. Romanda Turan adlı karakter devrimci kimliği bu anlamda içten bir eleştiriye tabi tutar. Arkadaşlarıyla yaptığı konuşmada devrimci hareketin çıkmazlarının altında yatan bu kimlik problemini yaşanan dönemin ruhunun kavranamaması ve idealizmin zayıflaması olarak değerlendirir. Dönem modernizmin ve kapitalizmin nabzının attığı dönemdir. Böyle bir dönemde sadece kitle ruhuyla hareket edip kişilerin zaaflarını yok saymak Turan'a göre zaten azalan sayılarına bir şey kazandıramaz:

Çevremizdeki herkesin malumu olan birtakım konular dışında hangi özel ya da genel meseleyi oturup derinlemesine tartıştık (...) Kim gerçek anlamda açık; kim kendi sorunlarını, çelişkilerini açık açık ortaya koyuyor?⁸⁶²

Devrim ideali ile bu idealin özneleri arasındaki teorik ve pratikteki örtüşmenin oranı hareketi yüklenen devrimci kimliğin temel problemidir. "Kişilerin ruhunu değil, kitlelerin ruhunu kavramak zorunda" olan devrimci kimlik inandığı idealin gerçekleşmesi için kişisel ihtiyaçlarını toplumun yararına olup olmadığı ölçüde

⁸⁶¹ Kaan Arslanoğlu, **Devrimciler**, 3. Baskı, İthaki Yayınları. 2009, s.112.

⁸⁶² Arslanoğlu, **Devrimciler**, s.84.

dikkate almalıdır. Kaan Arslanoğlu'nun **Devrimciler** romanında bu durum şu cümlelerle ifade edilir:

Oysa biz devrimciyiz. Bizim kafalarımızın geniş getirmeye, dalga geçmeye hakkı yok. Her an bir şeyler üzerine düşünmeliyiz. Sorunlara yaratıcı çözümler bulmalıyız.⁸⁶³

Fakat modernleşmenin getirdiği hızlı toplumsal değişim ve bireyselleşme olgusundan çoğu üniversite öğrencisi olan gençler de nasibini almıştır. Dolayısıyla 40 kuşağı gibi fazla okuyup irdelemeyen, küçük burjuva devrimcileri için daha çok macera safhasında yer almış, zorlukla karşılaşınca da en zayıf noktaları olan idealizm yara almaya başlamıştır.

Bu adamları düzeltmek lazım ama nasıl? (...)

Üniversite gençlerinin kaldığı bir örgüt evinin manzarası resmedilir romanda. Yatağından uyanmayan, düzensizlik ve pislik içinde olan bu gençler her geçen gün biraz daha duyarsızlaşmaktadır. Konuşulan konular ciddiyetini yitirmiş, çoğunu bir tembellik hastalığı almıştır. İçlerinden durumun vahametinin farkında olan ev sorumlusu Ömer'in Cengiz ile yaptığı tartışma esnasında yönelttiği eleştirilerden biri devrimci gençlerin kötü gidişatı görmek yerine kendilerinden olmayanı dışlayıcı ve küçümseyici bir bakışla algılamaları olmuştur. Ömer her sabah erken kalkan ve günün gazetelerini tek tek okuyan, sanat sayfalarını sıkı sıkı takip eden, yeri geldiğinde öz eleştiri yapmayı bilen bir kişiliğe sahiptir. Mevcut durumu objektif olarak gözlemleyebilmekte ve örgüt içindeki gençlerin ideallerinin azaldığını görebilmektedir. Aynı durumu yaşayan Cengiz kendini dışarıdan seyretmektense dışarıda olanları küçümseyerek yaşanan yanlışları karşı tarafa yansıtmayı tercih etmektedir. Romanda verilmek istenen Cengiz'in şahsında 12 Eylül sonrası devrimci gençlerin yaşadığı bu kimliksel durumdur. İyi bir sanat eseri karşısında "Hikâye bunlar, hikâye... İpini koparan ağzı açık sanat budalası oluyor."⁸⁶⁴ şeklinde tavrı alan Cengiz'in bu tavrına karşı Ömer hareketin entelektüel yönünün zayıflığı, temel yanlışları ve bu yanlışların kimlikler üzerindeki etkisini ortaya koyar:

Bu adamları küçümseme. Onların senden fazla yararlı olmadıkları ne malum? Kaç kişi okuyor o küçümsediğin dergileri biliyor musun? (...) Bizim gazeteyi kaç kişiye

⁸⁶³ Arslanoğlu, **Devrimciler**, s.60.

⁸⁶⁴ Arslanoğlu, **Devrimciler**, s.121.

okutabiliyoruz, karşılaştırmak bakalım. Onu bırak kaç kişiye bildiri dağıtabiliyoruz ha? Ben de biliyorum her şeyin önemi başkadır. Ama bizden olmayan herkesi küçümseme hastalığını bırakın artık. Birtakım şeyleri yutmuyor artık millet.⁸⁶⁵

Romanın diğer karakteri olan Akın, örgütün gidişatı ile ilgili tereddütleri olan ve aynı zamanda kendi kimliğini de örgüt içine tam oturtamamış olarak roman boyunca bireysel kimlik sorgulamalarıyla karşımıza çıkar. Akın'ın söyledikleri de devrimci kimliğin içinde aradığı kendi sesidir:

Nesin sen? Şimdi nesin? İleride ne olacaksın? Bu işi sürdürebilecek misin? Şimdi istiyorsun. İleride ne olacağı belli mi? Senin pilin hiç bitmeyecek mi? Yoksa profesyonel mi olacaksın? Yaparlar mı seni? Yaparlarsa kabul edecek misin? Okul ne olacak? Bitirebilecek misin? Yoksa bir hayal mi bu? İki gün sonra geberip gitmeyeceğin ne malum? Ya da içeri düşmeyeceğin? Böyle şeyler sana göre değil. Daha yirmi iki yaşındasın.⁸⁶⁶

Diğer yandan çoğu üniversite öğrencisi olan bu gençlerin derslere düzenli girmek ve öğrenci olmak gibi bir alışkanlık edinmemeleri de kimliğin sınıfsal bir problemi olarak gösterilir. Örgütte herkesin sınıfsal olarak ait olduğu alanda üzerine düşeni yapması hedeflense de özellikle üniversite gençliğinin okulu ve amfileri sadece bildiri dağıtmak ya da eylem yapmak için kullanmaları ve uzayıp giden okul hayatları, idealin aslından uzaklaşıp onu bir propaganda malzemesine dönüştürmelerine yol açmıştır. Eskilerin yaşadığı sıkıntıları yaşamayan bu genç nesil devrimciliği heyecana indirgemıştır.

Bu öz eleştiriler doğrultusunda derslere devam etmeye karar veren Akın'ın üniversitede yaşadığı yabancılaşma duygusu dikkati çeker. Kendini hiçbir yere ait hissedemez, kendi grubundan arkadaşlarının yanına gidemez. Bir yandan da örgüte dahil olan gençlerin rahat ve küçümseyici, sivri tutumlarını garipseler. Örgüte bir katkı sağlamadan yaptıkları eleştirileri haksız bulur.

Romanda ele alınan Akın, Bedri, Aylin karakterlerinin ortak noktaları örgüt mantığını içlerine sindirememiş, sınıf bilincine tam erişememiş olmalarıdır. Her zaman ve her koşulda bireysel duygularını hiçe saymayı becerememiş, iç seslerini susturamamışlardır.

⁸⁶⁵ Arslanoğlu, **Devrimciler**, s.121.

⁸⁶⁶ Arslanoğlu, **Devrimciler**, s.130.

O yıllar kıpı kıpır bir esinti vardır herkesin içinde. Adsız kahramanlar gibi hissediyorduk kendimizi. Büyülü bir hava güç veriyordu ruhumuza. Bir duygu ve coşku yumağıydık sanki. Belki tarihi değiştirecek olmanın, kolay devrim hayallerinin yarattığı heyecan; belki ilk yılların, yeni bir şeyin ve yeni olmanın verdiği sevinç.⁸⁶⁷

Liseli çağlarda başlayan bu heyecan Akın'ın cümleleriyle anlatılır. “Kolay devrim hayalleri” daha kendinin bile tam olarak ne olduğunu bilmeyen bu gençlerin kolay kurdukları bu düştten ilk ya da ikinci zorlukta uyanmalarına sebep olmuştur. Ya 80'e kadar militan olmuş ya da Akın gibi sorgulamalarla, yanlış giden şeyleri görüp de eli kolu bağlı durarak iç mücadeleyle yaşamışlardır. Darbeden sonra hala devrim ruhunu yaşatmaya çalışanlar fakat mücadele ruhunun zayıflamasından dolayı pratikte ne yapılması gerektiğini kavrayamayanlar ise yeni başlayan parti oluşumunu bir çıkış yolu olarak görmüşlerdir. Romanın başında yer verilen bir toplantıda Hüseyin'in devrim faaliyetlerinin parti kanalıyla gerçekleştirilebileceğini savunan sözleri devrimci kimliğinin yeni bir çıkış noktası olarak verilmiştir:

Hüseyin'in konuşması sürüyordu. Partililerin çalışma tarzının önlerinde somut örnekler yarattığını, yoldaşlarının darbeden sonra bir fabrikada ödenmeyen yemek paraları sorununa nasıl el attıklarını ballandıra ballandıra anlatıyordu. Konuşmasını, Parti çizgisinin her alanda yollarına ışık tutan bir rehber olduğunu bir kez daha vurgulayarak o an için noktalandı.⁸⁶⁸

Darbeden önce kendi içlerinde birçok gruba ayrılan, birbirleriyle kıyasıya rekabet eden devrimci örgütler darbeden sonra tabanda birleşseler bile eski sağlam kadrolarını kaybetmişlerdir. Kimi hapislerde işkence görmüş, kimi öldürülmüş, kimi çözülmüş, kimi harekette el etek çekmiştir. İşte bu ortamda geride kalan devrimciler kimliği yaşatma noktasında ruh, dinamizm ve ideal eksikliği duymuşlardır. Bir yandan içeride olan arkadaşlarının kendilerini de açığa çıkarma ihtimalinden duydukları korku ve güvensizlik, bir yandan hareketi sürdürüp ayakta durma isteği arasında sıkışıp kalmışlardır. Bu süreçte pek azı dimdik ayakta durabilmiş, geçmişin daha kalitesiz bir kopyasını yaşatmaya çalışmışlardır.⁸⁶⁹ Bir kısmı da dönüşerek yaşamın tadını çıkarmaya çalışmıştır. Devrimciler romanının kahramanı Aylin bu süreci yaşamış,

⁸⁶⁷ Arslanoğlu, **Devrimciler**, s.20.

⁸⁶⁸ Arslanoğlu, **Devrimciler**, s.32.

⁸⁶⁹ Arslanoğlu, **Devrimciler**, s.327.

“tesadüfi sıyrılanlardan”⁸⁷⁰ olmuştur. Uzun süren korkulu bekleyişlerin ardından yeni bir hayata başlamış, okulda entel takılan farklı bir çevreye girmiştir.

Siyasi olmayan erkeklerin siyasi olmayan yakınlığını ve beğenisini duyumsamak, iltifatlarını duymak, siyasi olmayan kızların siyasi olmayan basit fakat hoş ve dinlendirici sohbetlerine katılmak, değişik, yepyeni özendirici hisler⁸⁷¹

Darbe öncesinde kolay kurulan büyük idealler, hayaller, toplantılar, verilen görevler, bütün dünyanın yükünün omuzlardaki ağırlığı ile her hareketin kolektif bilince hizmet etmesi düşüncesi ile yapılan sohbetler, edinilen arkadaşlıklar yerini oradan buradan, her konuda kâh ciddi kâh yarı ciddi, bazen birbirlerini iğneleyerek, bazen gırgır şamata içinde geçen saatlere⁸⁷² bırakmıştır. Kaçmak ya da kalmak arasında seçim yapmak, ortada örgüt, ideal gibi güç alınacak dayanaklar olmadan karar vermek devrimci kimliğin gerektirdiği gibi hareket etmek herkes için aynı kolaylıkta olmamıştır. Kimlik çözülmesi, ideal ve bilinç eksikliğinin temel sorucudur. Bunun somut hali ise darbe sonrasında aranan devrimcilerin aldığı tavidir. **Devrimciler**'in kahramanlarından Sinan, kaçmayı tercih etmiş fakat kaçtığı botta boğularak ölmüştür. Akın ise yaşadığı bir sürü tereddütten sonra bu mücadeleyi aynı zamanda kişisel bir özgürlük mücadelesi olarak yorumlamış, ortada devrim, örgüt vs. kalmasa da kendi özgürlüğünün bir ömür kısıtlanamayacağını düşünerek kalıp kendi mücadelesini sürdürmeye karar vermiştir

3.1.1.4. Küçük Burjuva Tipolojisinin Varlığı

1970'ler devrim mücadelesinin de kendi iç savaşını verdiği dönemdir. Bir yandan kıran kırana bir ideoloji savaşı ve bu savaşın sahadaki askerleri olan üniversite gençliği sabahlara kadar pankart asmayı, marşlarla, sloganlarla süslenmiş, ölümle iç içe örülmüş sosyalizm mücadelesi; diğer yandan bu gidiş yolunun yanlışlığını savunan yazarı, sanatçısı, akademisyeniyle aydın sınıfının siyasi yollardan aradığı bir sol mücadelesi vardır. Bununla beraber devrim düşünüyü kuran gençler de son devrin burjuva sınıfının çocuklarıdır. Yaşadıkları hayatla savundukları ideoloji arasındaki ters orantı devrim fikrinin 70'li yılların gençlerinde sağlam bir zemine oturmadığının

⁸⁷⁰ Arslanoğlu, **Devrimciler**, s.327.

⁸⁷¹ Arslanoğlu, **Devrimciler**, s.329.

⁸⁷² Arslanoğlu, **Devrimciler**, s.331.

kanıtı olduğunu gösterir. 12 Eylül'den sonraki hızlı çözülmenin yarattığı kimlik problemlerinin altında yatan ana sebeplerden biri de bu gösterilir.

Toplumun iki temel sınıfı olan burjuva ve proletarya arasına sıkışmış bir ara sınıf olarak tanımlanan⁸⁷³ küçük burjuva mülk sahibi olması nedeniyle kapitaliste, iş gücünü sarf ederek çalışması nedeniyle işçi sınıfına yakın durmaktadır. İki taraftan da sıkıştırılan küçük burjuva kendisini siyasi ve ideolojik alanda var etmeye başlayınca değişen şartlar karşısında ilk bocalayan, kolektif kimliğin çözüldüğü ilk yer olarak karşımıza çıkacaktır.⁸⁷⁴

Solcu diye kendini adlandıranların çoğunun birer küçük burjuva olduğu gerçeği Selim İleri'nin romanlarında irdelenir. **Yaşarken ve Ölürlen** romanında idealist resim öğretmeni Turan, sosyalist düşüncelerle gittiği kasabada tuttuğu anı defterinde yazdıklarıyla yakın arkadaşı Cemil tarafından kendisi hakkında anlatılanlar örtüşmez. Cemil Turhan'ın toplumsallıkla ilgisi olmadığını, her yönüyle burjuva sınıfına ait olduğunu belirtir. Romanda Cemil, dönemin toplumsal atmosferinden hoşnut değildir. Kendisi toplumsal konulardan uzak durmayı tercih etmiş bu yüzden de bireycilikle suçlanmıştır. Fakat Turan gibi burjuva sosyalistlerinin toplumculuğa soyunması ve bunu da sosyalizm sosuna bulandırmasını eleştirir. Gerçek bir burjuvanın bireycilikle toplumculuğu iç içe yaşayan insanlar olduğunu belirtir. Yaşadıkları dönemin ise sanat camiası bu yönüyle bir paradoksun içindedir. Bir taraftan dengeyi yakalamaya çalışan, diğer taraftan en burjuva halleriyle insanlık adına söylevler paralayan ve bunu da sosyalist gerçeklik sanan sanatçılar. Cemil, bütün bu çıkarımlarından sonra burjuvazinin solculuk adına yaptığı hareketleri şu cümlelerle de toparlamıştır:

Bu “toplumculuk” meselesi çok önemli. Benim hiçbir ilintim olmamakla birlikte üzerinde durmaya değer buluyorum bu meselenin. Cinayetler, soygunlar, işkenceler, ihanetler... Bunlar gitgide bir öğreti niteliğine dönüşmüştü. Solculuk adı altında ya böyle Salih ya da Turan ve arkadaşları gibi sorumsuz, burjuva yaşamının en çökmüş biçimi yaşıyor ya da yeraltının karanlığına bir kez bulaştıktan sonra, artık keşiş halinde çile çekiliyor, nihayet çile hücrelerinden çıkan kişi kurtarıcı olduğuna kesenkes inandığından öldürülecek kimseleri saptamaya koyuluyor, üstelik öldürüyor. Ne yazık ki bunları benim gördüklerim. Gazeteler o

⁸⁷³ Çevrimiçi: <http://marksist.net/elif-cagli/kucuk-burjuvanin-anatomisi>, Erişim Tarihi 24.09.2018.

⁸⁷⁴ Çevrimiçi: <http://marksist.net/elif-cagli/kucuk-burjuvanin-anatomisi>, Erişim Tarihi 24.09.2018.

acıklı insan yazgılarını dile getiren haberlerle dolu. Ama henüz ötekilerin, burjuva yaşamının en çökmüş biçimini sosyalizm sananların özel tarihi yazılmadı, açıklanmadı.⁸⁷⁵

Yaşarken ve Ölürken romanında gençlerin o dönemde içi boşaltılmış ve slogana dönüşmüş bir devrim idealiyle adeta savaştı gibi yetiştirildiklerine dikkat çeken kahraman, ideolojinin içine kan karıştırılarak amacından koptuğuna işaret eder:

Hepimizin elinde bayraklar, flamalar, pankartlar... savsözler atarak yürüyorduk. Nereye? Kendi coşkularımıza, yalnızca tek kişilik, bencil, her birimizde yeniden şekil değiştiren sosyalizm modellerine doğru.⁸⁷⁶ Neden ölümle böylesine iç içe yaşamayı sosyalizm mücadelesi sanıyorduk ve neden Orta çağ'dan arta kalmış bir kahramanlık ruhuyla sarmaş dolaştık.⁸⁷⁷

Kimlerdik?⁸⁷⁸

Romanın düğüm noktasında duran bu soru 12 Eylül öncesi oturup düşünmeye, bireysel kimliğini inşa etmeye vakti olmadan kitlesel hareketlere yönelen devrimci gençlerin darbe sonrasında kendilerine dönme hareketi olarak yorumlanabilir. İşçi sınıfından olmadan, Marx ve Engel'in manifestolarıyla çözüm üretmeye çalışan, fikir üretmeyen, afişlerle, duvarlara yazılan "kahrolsun faşizm" sloganlarıyla faşizme ya da kapitalizme karşı mücadele eden zengin burjuva sınıfının, sanat ve kültür camiasında kendini ifade etme aracı olarak kullandığı devrimci modasına ayak uydurmuş Turan⁸⁷⁹ gibi birtakım gençlerdir bunlar.

Kaf Dağının Ardında romanının yazar kahramanı Mevsim Öz, içinde bulunduğu entelektüel ortamı anlatırken sorun çözmek yerine şikâyet üretmeyi, umutsuzluğu ve kötümserliği, dedikodu ve alaycı üslubu şiar edinen, kendilerine karşı olan herkesi faşist ilan eden ve bunları da aydın olmanın bir hasleti gibi kabul eden bir sınıftan bahseder.⁸⁸⁰ Bir nevi aydıncılık oyunu oynamakta olan dönemin entelijansiyası aslında temelleri yanlış atılan bir yapıdır. Görülen odur ki sosyalist ideoloji 12 Eylül öncesinde de özellikle genç kuşağının dimağına bir macera, kendini ifade etme aracı, bir anlamda dönemin moda politik söylemi içine dahil olmanın gereği

⁸⁷⁵ İleri, **Yaşarken ve Ölürken**, s.435.

⁸⁷⁶ İleri, **Yaşarken ve Ölürken**, s.365.

⁸⁷⁷ İleri, **Yaşarken ve Ölürken**, s.366.

⁸⁷⁸ İleri, **Yaşarken ve Ölürken**, s.366.

⁸⁷⁹ İleri, **Yaşarken ve Ölürken**.

⁸⁸⁰ Işınsoy, **Kaf Dağının Ardında**, s.139.

gibi konumlandırılmıştı. 1980 öncesi sanat ve edebiyatın nabzının sol taraftan attığı düşünüldüğünde bu kanonun kendi burjuvazisini doğuran bir devrimci kuşak yetiştirmesi de yadsınamazdı.

Canbaz romanında Ali'nin karşısına konulan Kemal karakteri bu ikircikli durumun bir temsilidir. Dönemin çoğu zengin aile çocuğunun kendini bir ifade, özgürlük mücadelesi alanı olarak gördüğü gibi Kemal de devrimciliği kendini var etme aracı olarak görmektedir. 1980 arefesindeki yıllarda devrimci sol kimlik üniversitelerde çığ gibi büyümüş, “ezilen halklara hürriyet”, Bağımsız Türkiye”, Emperyalizme ve Faşizme Hayır”, “İşçi sömürsüne Paydos”⁸⁸¹ gibi düşünmeye üşenenlerin tutamağı ve aydın(mış) görünmenin bir gereğı haline gelmiştir. Özellikle ODTÜ’de silahlı eylemlere varan burjuva devrimcilerinin hareketleri, ailelerinden yahut toplumdaki baskı gören burjuva devrimcilerinin düzen düşmanlığı liselere hatta ortaokullara kadar uzanmaya başlamıştır. **Canbaz** romanında lise sıralarında Ali’yi devrimciliğe hazırlayan Kemal de liseden sınıf arkadaşı burjuva kökenli bir aileye mensuptur. Çünkü değişik düzen tutturmuş ailelerin çocuklarının tümü başkaldırmada birleşmiştir.⁸⁸²

Romanda Kemal, daha çok beyin takımında görülür. Hatta işçi babanın çocuğı olan Ali'nin devrimci olması için öğretmeninin ve örgütün planladığı oyunun bizzat içindedir. Ali’yi önce ötekileştirip sonra da ona kol kanat gererek bir çeşit şükran ve aidiyet duyması sağlanır. Sonrasında Ali üniversite okumaktan vazgeçip devrim için mücadele etmeye karar verir. Fabrika grevleri, eylemler vs. bütün hareket Ali ve onun gibiler üzerinden ilerlerken burjuva hayatını terk etmeyen Kemal ise değişen rüzgârlarla kolayca yön değiştirmeye adaydır.

Devrimciler romanında da benzer şekilde planlanan bir soygun eylemi çerçevesinde devrimci gençlerin kendi içerisinde gerçek devrimci ve burjuva devrimcisi ayrıştırması yaptığına dikkat çekilir. Soygundan ele geçirilen altın ve paraların paylaşılması, yurt dışına kaçıp zengin bir hayat sürmeleri, sermaye olarak kullanılarak eroin işine girilmesi, devlet adamlarının satın alınarak yukarıdan devrim yapılmasına kadar yapılan konuşmalar hareketin idealinden uzak emellerle eylemi

⁸⁸¹ Işinsu, **Canbaz**, s.257.

⁸⁸² Işinsu, **Canbaz**, s.241.

yapacak genç üniversite öğrencisi devrimcilerinin durumunu ortaya koyar. Bunun yanında eylemi yöneten Bedri adındaki gencin soygun öncesindeki endişeli ve kaygılı hali de dikkat çeker. Eylem akşamı soyguna katılacak arkadaşlarından Ahmet'in soğukkanlılığına karşın Bedri, kendinde olan bu kaygıyı küçük burjuva olmanın etkileri olarak yorumlamıştır. Ahmet ise tam bir proleterdir onun gözünde. Kendisini hiç önemsemeyen, örgüt olmadan bir hiç olduğunun bilincindedir.⁸⁸³

Şiddeti başlıca amaç olarak benimsemiş sol grupların stratejik eylemlerine bakıldığında bunların sınıfsal niteliğinin küçük burjuva sınıfının hedefleriyle doğru orantılı olduğu görülür.⁸⁸⁴ Ele alınan romanlarda sol aydınların 12 Eylül sonrasında bir bütünlük sağlayamadan edilgenleşmeleri, ideolojilerine yabancılaşmalarının temelinde yatan eleştirilerde işin kühünden uzak burjuva devrimcilerinin olduğu sonucuna varılır.

3.1.1.5. Kapitalist Çarkın İçine Girme

1980'lerde başlayan, 1990'larda ivmesini arttıran küreselleşme süreci, kültür ve ekonominin iç dinamiklerini etkilemiş, kapitalist ülkelerde yaşanan değişim sürecine paralel olarak Türk toplumunda da burjuvazi sınıfı ekonomik gücünü kapitalizme eklemeye başlamıştır. Bunda serbest piyasa ekonomisi ile oluşan rekabet ortamı, medya ve bilişim araçlarının gücünün büyük etkisi vardır. Ortaya çıkan tablo ise fikirlerin değil reklamların, işçinin değil parası olanın hâkim olduğu bir sistemdir. Marksizm bu sistem içinde ya eriyecek ya da var olan haliyle toplumun dışına itilecektir. 1980 sonrasında devrim ideologlarının bir kısmının medya patronu, iş adamı, holding sahibi olduğu bu minvalde göz önüne getirilmelidir. Romanlarda da Marksist kimliğin tam da karşısına yerleştirilen modern hayata dair kodlar idealizmin kapitalizmle yaşadığı çatışmalar görülmektedir. İlk olarak modernleşmenin, kapitalizmin temel taşı olan banka kavramı çıkar karşımıza. **Peygamber'in Son Beş Günü**'nde Feride'in ilk iş başvuru tecrübeleri proleterya devrimini iş başvurusunda yaptığı bir bankada söylemesi üzerine kabul edilmemesiyle sonlanır.⁸⁸⁵ Romanda Bankalar Caddesi, Feride tarafından "Avrupa'nın görkemli çöplüğü" olarak

⁸⁸³ Arslanoğlu, **Devrimciler**, s.147-148.

⁸⁸⁴ Günal, **a.e.**, s.102.

⁸⁸⁵ Yücel, **a.e.**, s. 45.

tanımlanmıştır. Bir Marksçı olarak bankada çalışmak zorunda kalmak da yeni bir kimlik problemini doğurmuştur.

Romanın diğer kahramanı Fehmi ise çözülen devrimcilerdendir. Rahmi'nin ifadesiyle "İktisat Fakültesine kusursuz bir sosyalist olmak için gidip doymak bilmez bir kapitalist olup çıkan"⁸⁸⁶dır. Üniversitedeki ateşli devrimci yılların ardından kapitalizme yenik düşmüş şirketler kurarak zengin patron sınıfına geçmiştir. Rahmi'nin deyimiyle kenterleşmiştir. İnanmış bir sosyalist olan Rahmi, 80 sonrası devrimci kimliğin değişimini şu ifadelerle verir:

Kimi babasının işyerinde kasaya oturmuş, kimi kendi dükkanını açmış, kimi en ılımlı sola bile ateş püsküren tutucu kenter gazetelerine kapılanmıştı.⁸⁸⁷

Fehmi'deki bu çözümlenin Rahmi üzerindeki etkisi büyük olmuştur. Marx'ın kitaplarından öğrendiği tarihin ilerlemesi kuramı üzerinden girdikleri bir tartışmada Fehmi Gülmez, Marx'ın öğretilerinin değişen çağa ayak uyduramadığını ifade eden şu cümleleri kullanır:

Tarih ilerliyorsa senin düşündüğün biçimde yani Marx'ın söylediği biçimde ilerlemiyor. Sermayeyi elinde toplayan bir avuç sömürücüyle savaşılmıyor, ayaktakımı ayaktakımını kırıyor.⁸⁸⁸

Fehmi'nin zengin patron sınıfına geçmesi Rahmi'yle Fehmi'nin arasında uzun süren tartışmalara, ideolojik sorgulamalara ve nihayetinde yol ayrımına kadar varmıştır.

Sıcak Külleri Kaldı romanında da 1980 sonrası toplumsal değişim karşısında yeni çözümler üretmek yerine değişime ayak uyduranlar, akışa kendini bırakan, ideolojilerine farklı bir şekilde yabancılaşarak sosyal hayatta kapitalist çarkın parçası olanlara yer verilmiştir:

Bugün Türkiye'de basın, televizyonun, reklamcılık alanlarının, iş dünyasının yarısı eski solcu. Dönerek köşe döndüler ya da köşe dönmek için döndüler.⁸⁸⁹

⁸⁸⁶ Yücel, a.e., s.76

⁸⁸⁷ Yücel, a.e., s.79

⁸⁸⁸ Yücel, a.e., s.182.

⁸⁸⁹ Baydar, **Sıcak Külleri Kaldı**, s.361.

Yukarıdaki ifadenin vermek istediği mesaj, ideolojiyi üreten epistemik kanıların kaygan zeminde teşekkül etmesinden doğan kopuşlardır. 80 sonrasında aydın sorunsalını irdeleyen romanların hemen hepsinde entelektüel kimliği oluşturan bilgi düzeyindeki eksiklikler, bağlı bulunan paradigmayı oluşturan temel bilginin doğru anlaşılmasında, toplumdan ziyade ideolojinin devamının amaçlanması gibi etmenler entelektüelin ideolojisine ve kimliğine yabancılaşmasına sebep gösterilir. O dönemlerde entelektüel bakışın yönünü tayin eden sosyalizm ve devrim ideolojisinin beyin takımının kitaplardan, romanlardan, şiirlerden devşirilen teorilerle kuşanması, günü geldiğinde çabucak kabuğunu değiştirmesine neden olmuştur. Bunun toplumdaki örnekleri özellikle 70’li yıllardan sonra zengin ailelerinde görülür.

Sıcak Külleri Kaldı’da akademisyen ve teorisyen bir devrimci olan Ömer Ulaş’la Arın’ın arkadaşı Cem arasında Moskova’da geçen bir konuşmada bu değişim anlatılır. Cem, 70’lerde dönemin modasına uyan zengin ailelerin devrimci hayallerinin peşinden giden Türkiye’nin sayılı ailelerinden Örenerler’in oğludur. Fakat kendi tabiriyle pabucun pahalı olduğunu anlamış ve kısa yoldan ailesinin de nüfuzunu kullanarak yurt dışında okumaya gitmiştir. Cem, savrulma da denebilecek bu süreçte sınıf bilincinden kopmuştur. Sosyalist ideolojide önce Maoçuluğa sempati duyan Cem’in sonra Kandilli sırtlarındaki villasında içkisini yudumlaması, yeni alacakları ihaleleri konuşması yukarıda sözünü ettiğimiz epistemolojik kopuşla beraber oluşan bir yabancılaşmanın örneğidir.

12 Eylül’den sonra devrimci hareketin kararlı işçilerin yoğun çabalarıyla dar, pratikçi bir emekle sürdüğünü belirten dönemin yazını⁸⁹⁰ devrimcilik adına mücadele verdikleri sınıfın çıkarlarını unutup iktidarla, patronlarla menfaat pazarlığına oturan, bunu yaparken bir yandan da işçiler adına karar verme yetkisine sahip, onları “ezilen halkın hakları” gibi sloganlarla oyalarken en önemli köşeleri kapabilmek için türlü oyunlar düzenlemiş sınıflardan biri sendikacılar olduğuna işaret eder. Onlar, “İşçi sınıfını bilinçlendirmek” ve “onların haklarını korumak” fon müziği üzerine kendi çıkarlarının sözlerini yazmışlardır. 1950’lerde başlayan sendika faaliyetleri, başlangıçta patronlarla işçiler arasında bir köprü kurma, işçileri kendi hakları

⁸⁹⁰ Yazarı Yok, **Gebze Direnişinin Ardından...**, s.38-39.

konusunda bilinçlendirme gibi toplumsal bazı sorumluluklar taşısa da kuruldukları günden bu yana amacını aşmıştır. 70’li 80’li yıllarla beraber, işçi hakları gibi meşru bir zeminde birçok şaibeli duruma meydan vererek para ve mevki kazanmak isteyen birtakım kişilerin devrim fırçasıyla boyadıkları sendikacı kimliği meydana gelmiştir.

Canbaz romanında Koçsa, Mahmut Güleryüz, Atakan Atasoy gibi karakterler etrafında paranın, çıkarın kendileri için yaşam sebebi olduğu sendika başkanları, bir kimlik problemi olarak irdelenmektedir. Devrimle uzaktan yakından ilgisi olmayan fakat akıntının aktığı yöne doğru ilerlemesini bilen bu kişiler, geceleri sazlı sözlü eğlencelerde sendikanın paralarını harcamakta; gündüzleri fabrikalardaki işçilere devrim, sömürü nutukları atmaktadırlar.

Yurt İşçileri Sendikaları Konfederasyonu’nun anlı şanlı genel başkanı! Emekçilerin önderi, Koçsa’nın sağ kolu, memlekette sözü geçer, önü açık, bir gün bakarsınız milletvekili yahut bakan olur.⁸⁹¹

Mahmut Güleryüz için söylenen bu ifadeler sendikaların politikaya karışması, patronlarla iş birliği yapmaları sonucunda oluşan bir amaç sapkınlığını göstermektedir. Hâlbuki iş yeri sendika temsilcilerinin görevleri SK’nin 35. Maddesinde şu ifadeyle hüküm altına alınmıştır:

İş yeri sendika temsilcileri ve baş temsilcisi, iş yerine münhasır kalmak kaydı ile işçilerin dileklerini dinlemek ve şikayetlerini çözümlmek, işçi ve işveren arasındaki iş birliği ve çalışma ahengi ile çalışma barışını devam ettirmek, işçilerin hak ve menfaatlerini gözetmek, iş kanunları ve toplu iş sözleşmelerinde öngörülen çalışma şartlarının uygulanmasına yardımcı olmakla görevlidir.⁸⁹²

Bu görev ve sorumluluklar sendika temsilcisine bazı haklar tanımış, onlara işlerini kaybetme korkusu olmaksızın, her türlü baskıdan uzak şekilde görevlerini yerine getirebilme yetkisi verilmiştir. Dolayısıyla bir sendikacı değişen iktidarlara, politik zemine karşı her durumda önceliği bağlı bulunduğu işçilerin menfaatlerini korumak, işverenle işçi arasında bir köprü kurmak zorundadır.

⁸⁹¹ Işinsu, **Canbaz**, s.62.

⁸⁹² Çevrimiçi: <http://www.basarmevzuat.com/dustur/kanun/5/2821/a/2821sk.htm>, Erişim Tarihi 28.10.2018.

Türkiye’de işçi sınıfının varlığına paralel bir ihtiyaçtan ortaya çıkan sendikacılığın da resmen başlaması 1940’lı yıllara tekabül eder.⁸⁹³

1968 ve onu izleyen yıllarda sosyalist eğilimlerin dışında anarşizmi temel alan bazı örgütlerin küçük burjuva hareket olarak adlandırılan bazı örgütlerin işçi kesimini de peşine kattığı görülür. Burada hedef kitle geniş köylü kitesidir. Sendikalar işte tam bu noktada işçileri anarşist eylemlere hazırlamaya başlar. İşçiler bir tarafta ezberlenmiş sloganlarla eylemler yaparken diğer yanda sınıfın içinde olmayan

⁸⁹³ İşçi haklarının ilk tohumlarıysa Jön Türkler tarafından atılmıştır. Hereke Fabrikası başmakini Rıza Bey’in de kurucusu olduğu “Selamet-i Umumiye Kulübü”, ardından Osmanlı Demokrat Fırkası” adını alan çeşitli girişimlerde işçileri ağır iş şartları ve düşük ücrette çalışma zorunluluğuna karşı grev yapmaya teşvik edilir. Selanik, İstanbul, İzmir’de başlayan grevler daha sonra İttihatçıların sermaye şirketleri ve toprak ağalarıyla olan menfaatleriyle çelişince şiddet yoluyla engellenir ve konu ile ilgili kanun çıkarılmaya çalışılır. Bundan sonraki süreçte işçiler sendikalaşmak için sürekli girişimde bulunur. 1923’ten sonra 1 Mayıs’ın İşçi Bayramı olarak kabul edilmesi, iş kanununun çıkarılması ve işçilere amele denmemesi taleplerinden bulunan işçi grubu Türkiye’deki bütün işçileri bir araya toplayan bir işçi teşekkülü kurulmasına karar verdilerse de bunu başaramazlar. Tek partili dönemde işçi sınıfını kontrol altına almak ve iktidara bağlamak amacıyla yeni düzenlemeler getirilir ve 1938’de sınıf esasına dayalı dernek kurma yasaklanır. İkinci Dünya Savaşı’yla beraber işçilerin yeniden ağır şartlarla çalıştırılmaya başlanması üzerine işçi konuları, iş güvenliği, sağlık şartları su yüzüne çıkar ve hükümet mecburi bir çözüm arayışına girer. Bu süreçte 1946’da yasaklanan dernek kurma faaliyetleri yeniden serbestleşir. Siyasi parti lideri sendikacılığın gelişmesi için destek vermeye başlarlar. Fakat sendikalar iki ayrı anlayış içinde kurulur. Birbirlerinden çok ayrı yönlerde gelişen ve kendi hareketinin doğruluğunu savunan sendikalar işçilerin karşısında ayrı ayrı meselelerle ve teşkilat biçimleriyle çıkarlar. Bu çeşitlilik işçi sınıfında bir bilinçlenme olarak okuyan hükümet sendikaları yeniden yasaklasa da kısa bir süre sonra 1947’de Sendikalar Kanununun yürürlüğe sokar. Kanunda sendikaların siyasetle ve siyasi yayınlarla uğraşmaması, milli menfaatlere aykırı hareket etmemeleri hükümleri vardır. Kanunun yayınlanmasından sonra devlete ve düzene başkaldırıların komünist damgası yediği için sendikacılıkla ilgilenenler de aynı damgayı yemeye başlamasından dolayı işçiler sendikalardan uzak dururlar. Bu defa CHP kendi eliyle sendikaların çoğalması için işçileri teşvik eder. Ülkede hızla sendikalar çoğalmaya başlar. Fakat akabinde 1950’de bir sendikanın kapatılması, grev yasağı, yapılacak miting konularının sınırlandırılması gibi sebepler mevcut hükümet ile sendikaların arasını açar. Bu sebepten sendikaların denetiminden çıkma tehlikesine karşı fazlaca çeşitlenen sendikaları bölgesel birlik altında toplamak amacıyla çalışmaya başlar CHP. Bu sefer de birlikler arasında anlaşmazlıklar başlar. CHP bu süreçte hem koruyuculuk hem de hocalık vazifesini üstlenir. Birliğin alması gereken kararları ilgililere bildirir. Partide işçi sendikaları ve yöneticileri ile toplantılar yapılmaya başlanır. Sendika yöneticileriyle parti arasında başlayan bu münasebet esas davanın unutulmasında, partiye midesiyle bağlı bir grup sendikacı kimliğinin doğmasını başlatan adım olur. 1950’de kurulan ilk adıyla Demokrat İşçi Partisi’nin ikinci genel kurulunda sendikacı kimliğiyle ilgili tespitleri sendikacılığın sonraki yıllarda geldiği yer göz önüne alındığında oldukça önemlidir:

“Ah, hele bu sendikalar. Sözde siyasetle uğraşmayan fakat siyaseti pek uğraştıran bu satı topluluklar. Hangi sahte sendikalistin eliyle hangi partiye peşkeş çekileceği, hangi ideolojiyle zina ettirileceği meşkül birer bakirdir.” Ayrıntılı bilgi için bkz: George Lefranc ve Kemal Sülker, **Dünyada ve Bizde Sendikacılık**, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1966.

sendikacılar iktidarla ve sermayedarlarla iş birliği yaparak yerini sağlamlaştırır. Bu arada artan eylemler, maddi zararların faturası 12 Eylül sonrası çıkar.

Sendikacı sınıfının bozulmuşluğuna karşı **Canbaz** romanında ideal bir kimlik teklifiyle karşılaşılır. Başından sonuna kadar çizgisini bozmadan gerçek bir işçi mücadelesi vermeye çalışan Gülnaz, 1950'lerde sendikacılığa başlayan, değişen sosyo-politik durumlar karşısında değişmeyen yönüyle sendikacı kimliğinin sınırlarını çizer. Fakat roman boyunca Gülnaz taşıdığı bu misyonla değişen ve amacından sapan kendi sınıfı tarafından yadırganır. YİSK, İSK, Koçsa gibi romanda adı geçen sendikaların ağaları, sendikalar için ayrılan bütçeyi eğlencede vs. harcarken Gülnaz hâlâ bağlı bulunduğu fabrikada çalışan annelerin bebekleri için kreş yaptırma mücadelesini devam ettirir. Gülnaz'la diğer sendika başkanlarından Mahmut Güleriyüz arasındaki uçurumun giderek büyümesi, Gülnaz'ın aleyhine işlemektedir. Ne politik durum ne de para sermayesini elinde tutanlar sendikaların asıl amaçlarıyla işlemeden yanadır. Çünkü "Ne olursa olsun Gülnaz'ın devri değildir."⁸⁹⁴ Gülnaz bunun farkında olsa da mücadelesini sürdürecektir ve bu dejenere kimliğin içinde dürüstlük savaşı verecektir: "Dürüstlük denmez bu hâle, düpedüz saflık belki. Yok, basbayağı aptallık! Karar verdi: "Aptallık benimki." İsyan etti: "Temizim ben!"⁸⁹⁵

Gülnaz'a göre sendikacılığa sonradan başlayanlar içlerindeki zehirli yılanla mücadele etmiş, sonra da bu yılanı besleyerek zehri sermayeye, düzene, devlete yöneltmiş, işçi ve işçi haklarını bu uğurda kullanmışlardır.⁸⁹⁶ Bu zehri zerk edenlerden biri olan Mahmut Güleriyüz şu özellikleriyle anlatılır:

Mahmut, içinde bulunduğu çevrelerin eğilimlerine göre toplum değerlerine büyük bağlılık gösterilerinde bulunur, rakı sofrasında Allah'ın varlığını tartışırken, icabında işçilerle Cuma namazına gider. Vaaz esnasında kocaman sarıgözlerinden, pembe yanaklarına inci inci yaşlar akıttı.⁸⁹⁷

"Karşısındakini daima aldatmayı, atlatmayı düşünen"⁸⁹⁸ Mahmut Güleriyüz'ün şahsında ortaya çıkan problem toplumsal bir problemdir. Sendikaların kuruluş

⁸⁹⁴ Işınsu, **Canbaz**, s.53.

⁸⁹⁵ Işınsu, **Canbaz**, s.53.

⁸⁹⁶ Işınsu, **Canbaz**, s.54.

⁸⁹⁷ Işınsu, **Canbaz**, s.99.

⁸⁹⁸ Işınsu, **Canbaz**, s.99.

amaçlarının sonraki yıllarda politik emellere alet olması, emek-işçi-marksizm-sömürü-din kavramlarının arkasına saklanarak sözde bir idealin sözcülüğünü üstlenen sendika başkanları sınıfsal bir kimlik dejenerasyonu oluşturmuştur.

Türk toplumunda sınıfsal kimliklerde gözlemlenen problemlerin temelinde ortak bir payda vardır: Bunların çoğu Anadolu'nun küçük köy ve kasabalarından gelen, şehre gelince fırsatçılığı bir öne geçiş olarak yorumlayan, fayda odaklı kişilerdir. Köyden kente göç eden aileler, okumak ya da para kazanmak için gelen gençler büyük kentin cazibesine kapılarak kısa zamanda bir yerlere gelmeye çalışmışlardır. Romanda sendika başkanı Mahmut Güleryüz, Anadolu'da yaygın olan erkeklige özgü güç odaklı düşünme ve hareket etme olgusuyla büyümüş, daha sonra babasının çift çubuk işlerinden hoşlanmadığını anlayarak parti işlerine bulaşmıştır. Mizaç olarak da uyanık, parayı seven bir yapısı olan Mahmut, o sıralarda büyük sermayedar ve sendika ağası Koçsa'yı ve sendikacılığı kulaktan dolma bilgilerle tanımaya başlar. Partiden kendisiyle ilgili bir tavsiye mektubu alarak İstanbul'a Koçsa'nın yolunu tutar. Koçsa, bir zamanlar Zara'da bakkal bir babanın çocuğudur ve İstanbul'a gelince fabrika açmış ve büyük para babalarından olmuştur. Her şeyi, herkesi, her devri ve fikri kendi çıkarları doğrultusunda kullanabilen, paradan başka hiçbir şeye inanmayan Akif Koçsa, Mahmut'u görünce onu da işlerinde kullanabilmek için iş imkânı sağlar. Uyanık olan Mahmut, kısa zamanda Koçsa'da YİSK başkanlığına yükselir. Sendikacı kimliğinin geldiği nokta bundan sonra sadece kendi koltuklarını ve sermayedarlarını korumak olmuştur. Romanda bu durum Mahmut Güleryüz'ün sendika başkanlarına Hilton Oteli'nde kadınlı, içkili düzenlediği bir organizasyon esnasında açığa çıkarılır. Sendikalarının gelirleriyle işçiye değil kendilerine çıkar sağlayan Mahmut, bu atmosferde Koçsa'nın lehine alınan bütün kararları yarı sarhoş olmuş olan sendika başkanlarına coşkulu, davudi bir sesle söylediği birkaç beylik söz arasına sıkıştırarak işçiye en asgari zammı onaylatırken kendi maaşını üç katına çıkarır.⁸⁹⁹

İdeal ile mevcut arasındaki uçurum Gülnaz ile Mahmut'un şahsında bu şekilde işlenmiştir. Gerçek bir sendikacının asıl görevinin işçinin her türlü hakkını korumak

⁸⁹⁹ Işımsu, **Canbaz**, s.200-202.

olduğu bilincinde olan Gülnaz, Mahmut gibiler için bir ayak bağıdır şüphesiz. Gülnaz Mahmut gibiler için devrinin dışında kalmış, eskimiş, modası geçmiştir. Davranışlarıyla ve fiziki özellikleriyle böyledir: “...nedir o topuğu yenmiş pabuçlar, kıcı parlayan lacivert etek; üstündeki kazak da herhalde yıkana yıkana taharet bezine dönmüş.”⁹⁰⁰

En güzel evlerde oturan, mal mülk edinen, akşamları içki ve eğlence peşinde koşan ve emekçilerin önderi olduğunu savunan Mahmut, değişen algıya ayak uyduran, kapitalist değişimlerin çarkında dönen ve ondan nemalanan sendikacı kimliğiyle çarkın dışında kalan ise Gülnaz’dır. Çünkü Gülnaz, Mahmut’tan farklı olarak işçilerin beslenmesinden eğitimine kadar her türlü sorunlarıyla ilgilenir, seminerler düzenleyerek özellikle işçi kadınların bilinçlenmesine yardımcı olur. Sesyete derneklerinden destek alarak işçilere şehirlilerin de eğilmesine çalışır.⁹⁰¹

Genel çerçevede bakıldığında küresel kültürün bütün kimlikleri idealsizlik potasında erittiği bir gerçektir. 1980’den bu yana ideolojik kimliklerin sosyal sorumluluktan ziyade bireysel kaygılarla donandığı, “yön veren”den “yönelen”e doğru evrildiği görülmektedir. Nitekim **Canbaz** romanındaki sendikacı Mahmut Güleriyüz, devrin rüzgârı nereden eserse oraya doğru yönelerek bu yönüyle sınıfsal bir mücadele amacıyla kurulan sendikacı kimliğinin içini boşaltmıştır. Önceleri Koçsa’nın yanında menfaat ortaklığı yaparken sonraları sendikaların sol fraksiyonların eline geçmeye başladığını görünce hızla rota değiştirerek başkanı olduğu YİSK’i sola kaydırıp değişen ortama hızlıca uydurmuştur:

“Akif Koçsa bilmez mi bende her türlü dil var, her türlü tavır vardır. İcabında anladım mı icabında o sol sloganların şahını atarım ben.”⁹⁰²

Mahmut, Koçsa’yla girdiği iktidar mücadelesinde işçileri greve yönlendirerek “İSK’li YİSK’li bütün işçileri bir devrim sarasına tutulmuşçasına gözü kara kulağı sağır tahrip etmiştir.”⁹⁰³ Sonunda gelinen nokta; duvarları yıkılmış fabrika, tutuklanmış, yaralanmış işçiler manzarası olmuştur. Mahmut Güleriyüz ve onun gibiler Türkiye’nin sosyal ve siyasi konjonktüründe her zaman kitleleri hedef seçmiştir. İdealin en

⁹⁰⁰ Işinsu, **Canbaz**, s.149.

⁹⁰¹ Işinsu, **Canbaz**, s.204.

⁹⁰² Işinsu, **Canbaz**, s.212.

⁹⁰³ Işinsu, **Canbaz**, s.216.

katışıksız hâliyle hedef kitle ajite edilmiştir. İşçi grevlerinin arkasındaki üst akıl, ideolojileri ve kavramları oyuncak haline getirip her durumda dil değiştirerek kendi payını korumuştur. Mahmut, devrim sloganlarıyla tahrik ettiği işçi grevinin sonunda gözaltına alınınca Koçsa'ya açtığı savaşı unutup hiçbir erdem göstermeden ivedilikle dil ve tavır değiştirerek yeniden eski makamına dönmeyi başarır.

Aynı Mahmut, yine arkadaşı Atakan'la birlikte ülkücülerin dönemin medyasında, sendikalarında söz sahibi olmalarına aşağıdaki sözleriyle karşılık vererek ülkücülüğü de bir aydın modası olarak görür.

Aydın tabaka, halkı orda oraya sürükler, kabul. Ancak bu sürüklenmeleri şimdiye kadar hep yabancıya benzeme, ona özenme, yabancından alma şeklinde oldu. Bize uydurabildikleri kadar uydurdular sonra... Evet sonra, bir kısmını kabul etti millet, bir kısmını kustu. Derken aydınlar yeni, başka bir modanın peşinde koşular, onu sundular millete...⁹⁰⁴

Mahmut'un buradaki duruşu "...eğer günleri gelirse ülkücülerin, biz de ülkücü oluruz merak etme. Öğreniriz ve beceririz bacanak. Nihayeti ben köyden geldim, bilirim onları." Şeklinde aynı pragmatist tavidir.

Görülüyor ki Mahmut Güteryüz'de ideolojik kimlik entelektüel bir bilinç değil, menfaat aracıdır. Anadolu kökenli olmasına rağmen milletin içinden çıkmamış, köyden gelmesini bile yeri geldiğinde kendi çıkarı için kullanabilecek bir malzeme olarak görmüştür. Atakan'ın ülkücüler için "milletin öz ruhunu taşıyorlar." sözünü "bunları hatırlıyayım, günü gelir kullanırım."⁹⁰⁵ amacıyla aklında tutmak ister. Bununla beraber Atakan tarafından ülkücülere atfedilen millet sevgisine karşı:

...verdim gitti yahu, verdim gitti onlara! Lakin karşılığında Paris'i isterim, bak bütün Fransa'yı demiyorum, bir Paris. Paris civarında bir şato... Verdim gitti onlara memleketi.⁹⁰⁶

şeklindeki duruşu ideal yoksunluğunun en temel sebebi olarak okunabilir. Milletinin öz değerlerinden kopuk, kendi hedefini ön planda tutan sözde aydın tipolojisi, Canbaz romanında aksini bulan bir kimlik problemidir.

⁹⁰⁴ Işınsu, **Canbaz**, s.229.

⁹⁰⁵ Işınsu, **Canbaz**, s.229.

⁹⁰⁶ Işınsu, **Canbaz**, s.229

3.2. MİLLİYETÇİ KİMLİK ARAYIŞLARI

Modern zamanların kimlik edinme yollarından biri milletlerin tarih, dil ve din zemininde buluştukları kültürel birikimlerdir. Özellikle Fransız İhtilali sonrasında tüm dünyayı etkileyen vatandaşlık olgusu, sanayileşmenin üretime ve ekonomik güce odaklı toplum yapısı bu ortaklıklar çerçevesinde birleşmeyi gerekli kılmıştır. Milli/ulusal kimlik bu anlamda farklı etnik/inanç/kültür arka planlarının bir millet içinde eridiği kolektif bilinçle büyük bir cemaatin üyesi olmaya, ben ve öteki kavramlarının sınırlarını belirginleştirdiği bir vatandaşlık düşüncesini inşa etmeye çalışmıştır. Bu toplumsal cemaate ait olmak, kişinin kim olduğuna dair sorularına da cevap vermektedir. Söz konusu ortaklıklar etrafında şekillenen milli kimlik, bir öz farkındalık biçimi ve ötekinin farkındalığı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁰⁷

Milli kimlik, aynı zamanda ulus olarak bir siyasi toplulukta buluşmayı da zorunlu kılmaktadır. Siyasi topluluk, toplumun bütün fertlerinin hak ve görevlerine, ortak kurumlarına dair düzenlenmiş tek bir yasanın varlığını ima eder.⁹⁰⁸ Topluma özgü değerlerin, gelenek ve göreneklerin, dil ve din birlikteliğinin sağlanması, bütün bunların ulus-devlet tarafından yasallaştırılmasına bağlıdır. Böylece milletin bütün üyelerinin ortak bir hikâyeye sahip olduğu bilinci, devlet tarafından kamu kültürü olarak aşılınarak milli kimliğin inşası gerçekleşir. Ulus devlet, bu anlamda sınırları belirlenmiş bir coğrafya içinde varlık gösteren vatandaşlarının aidiyet duygusunu beslemek, onlara milleti oluşturan fertler olarak sorumluluklarını benimsetmek, ülkenin toprak bütünlüğünü korumakla yükümlüdür.⁹⁰⁹

Milli kimliğin kolektif bir bilinç olduğu noktasında birleşen görüşler arasında Anthony D. Smith kavramın temel özelliklerini derli toplu bir çerçeve içinde şöyle belirlemiştir:⁹¹⁰

1. Tarihi bir toprak, ülke ya da yurt
2. Ortak mitler ve tarihi bellek

⁹⁰⁷ Mehmet Karakaş, **Küreselleşme ve Türk Kimliği**, 1. Baskı, İstanbul, Elips Kitap, 2006, s.87-88.

⁹⁰⁸ D. Anthony Smith, **Millî Kimlik**, Çeviri: Bahadır Sina Şener, 9. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.25.

⁹⁰⁹ Karakaş, **Küreselleşme ve Türk Kimliği**, s.107.

⁹¹⁰ Smith, **a.e.**, s.32.

3. Ortak bir kitlesel kamu kültürü
4. Topluluğun bütün fertleri için geçerli ortak yasal hak ve görevler
5. Topluluk fertlerinin ülke üzerinde serbest hareket imkânına sahip oldukları ortak bir ekonomi.

Yukarıdaki ifadelere göre milli kimlik siyasi, etnik ve kültürel düzlemde şekillenirken ortak bir belleğe dayanan tarihselliği de beraber getiren, her milleti biricik yapan özelliklerden güç alarak içinde yaşanan coğrafyayı anlamlandıran ve onun bütün bu değerlerle yaşatılmasını sağlayacak reaksiyonları gerçekleştiren dinamiklerin bütünüdür. Milli kimliği modern yaşam ve siyasette güç haline getiren ve diğer güçlü ideolojilerle etkileşimini sağlayan da bu çok boyutlu görünümdür.⁹¹¹

Milli kimliğin oluşumunda her milletin kendine has yüce ve değişmez özellikleri olduğu görüşü bizi milli kimliğin etnik temeline de götürür. Bir halkın, topluluğun ya da bölgenin hayatının ilk evrelerine dek uzanan anıların, sembollerin, mit ve değerlerin gelenek içinde yaşatılmasına tekabül eden “etnik” kavramı, bir milletin kimliğini ortaya koyacak kolektif bir özel ada, ortak bir soy mitine, özel bir coğrafyayla bağa ve tarihi anılara ihtiyaç duyar.⁹¹² Kısaca “Nereden geldik?” sorusu milli kimliğin etnik kökenine dair bir cevap verir. Böylece bireyler bu ortaklıklar penceresinden ailelerine, köyelerine, kentlerine, yaşadıkları toprağa, kültür ve geleneklerine sadakat duygusu beslerler.

Milli kimlik, etnik ve kültürel düzeyde bir ulus olma bilincine ulaşmada ona eşlik eden, aynı zamanda milletlerin oluşumunda öncü ve kurucu bir misyon üstlenen milliyetçi ideolojiyle birlikte hareket eder. Dünyada milli kimlikler milliyetçi söylemlerin özel ve sembolik dilleriyle cisimleşerek ulus-devlet çatısı altında birleşmişlerdir.

Orta Asya coğrafyasında sahneye çıkan Türk toplumu İslamiyet’le birlikte kültürel ve dini minvalde şekillenmiştir. Türkler, Müslüman olduktan sonra İslam dini ile bütünleşmiş, Türk demek artık Müslüman, Müslüman demek Türk demek anlamına

⁹¹¹ Simith, a.e., s.34.

⁹¹² Simith,, a.e., s.42.

gelmiştir. Osmanlı'da da devlet ve toplum yapısı İslam çatısı altında toplanarak bir medeniyetin uzuvları halinde yüzyıllarca yaşamıştır.

Türk toplumunda milli kimlik arayışları Batılılaşma sürecinin bir parçası olarak başlamıştır. Fransız İhtilali sonucu ortaya çıkan milliyetçilik hareketleri ve ulus devlet sistemi, çok uluslu yapısını henüz koruyan Osmanlı için bir tehdit oluşturmaktaydı. Tanzimat aydınları, mevcut talepler karşısında Osmanlı'nın bütünlüğünü korumak adına alternatif bir milliyetçilik olarak Osmanlıcılık fikrini öne sürmüşlerdir. Bu dönemde Şemsettin Sami'nin, Ahmet Vefik Paşa'nın yaptığı sözlük ve tarihsel kazı çalışmalarıyla aslında bir milli kimlik inşasının da temelleri atılmıştır. Aynı zamanda Namık Kemal'in vatan fikrini kavramsallaştırma çabaları, vatanın bölünmezliği ve tarihi bağlarla korunması fikri dönemin milliyetçilik rüzgârının bir yansıması sayılır. II. Meşrutiyet sonrasında atmosferinde ise bu minvalde Türkçülük ve İslamcılık fikirleri ağır basmaya başlamıştır. Özellikle İttihat ve Terakki Fırkası'nın izlediği politikalar, Türkçülüğü siyasal zemine taşıyarak alanını genişletmiştir. Türkçülüğe bu anlamda Batılılaşma yolunda kullanılabilecek önemli bir araç olarak bakılmıştır. Dönemin aydınları, Genç Kalemler, Türk Ocağı, Türk Yurdu gibi dernekler ve dergiler çevresinde toplanarak Meşrutiyet sonrası yeni oluşan dönemin zihin işçileri haline gelmiştir. Yusuf Akçura, Ziya Gökalp gibi isimler Türkçülük düşüncesini sistemleştirme çabalarına girerek Turancılıktan Anadolu Türkçülüğüne doğru ivme değiştiren çözümler ortaya atmışlardır. Bu atılımla birlikte Türkçülük, sınırları belli olan bir coğrafyayı kapsayan ideoloji haline almıştır. Balkan Savaşları'nda alınan mağlubiyet ve I. Dünya Savaşı sonunda ülkenin fiilen işgal edilmesi bağımsızlık ve ulusal egemenlik temelinde bir milliyetçilik anlayışının oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁹¹³ Artık öncelikli olan imparatorluğun kurtarılması değil Türk varlığının korunması olmuştur. Söz konusu amaçla Millî Mücadele'nin de ruhunu oluşturan Türkçülük, Anadolu ve Trakya topraklarını bir arada tutacak milli bir şuurla bütünlük olarak Türk milliyetçiliğine doğru yöneliş yaşamıştır.⁹¹⁴

⁹¹³ İbrahim İslam, "Atatürk, Cumhuriyeti ve Milli Kimlik", (Çevrimiçi: <https://erdem.gov.tr/tam-metin-pdf/461/tur>), Erişim Tarihi: 03.05.2021.

⁹¹⁴ Mehmet Karakaş, "Türkiye'nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyolojisi", **Akademik İncelemeler Dergisi**, 8(2), 2013, s.17, (Çevrimiçi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/17716>), Erişim Tarihi: 21.05.2021.

Cumhuriyet'ten sonra Türkçülük siyasal ve kültürel platformda genişleyen bir sürece girer. Meşrutiyet döneminde kurulan Türk Ocakları Atatürk'ün izinde, yeni kurulan devletin ideolojisini millete aktaran köprü olmuş, 1931 yılında Atatürk tarafından Cumhuriyet Halk Fırkası'na dahil edilmiştir. Burada Türk kimliğinin etnik, kültürel ve siyasi olarak geliştiği anlaşılmaktadır. Millî Mücadele döneminde sesini yükselten ulus-devlet düşüncesi Türkiye Cumhuriyeti devletinin de zeminini hazırlamıştır. Türklük, yeni kurulan devlette Misak-ı Milli sınırları içinde yaşayan tüm vatandaşları Türk olarak kabul eden bir üst kimlik haline gelmiştir. Nitekim 1924 Anayasası'nın 24.maddesinde "Türkiye'de din ve ırk ayırt edilmeksizin vatandaşlık bakımından herkese "Türk" denir.", 1961 Anayasası'nın 54.maddesinde ve 1982 Anayasası'nın 66.maddesinde "Türk devletine vatandaşlık bağıyla bağlı olan herkes "Türk'tür." şeklindeki açıklamalar Türklük kavramının devlet eliyle sistemleştirildiğini göstermektedir.⁹¹⁵ Bu minvalde Atatürk'ün "Ne mutlu Türküm diyene!", "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türk halkına Türk milleti denir." söylemleri kurucu ideolojinin sesi olarak duyulmuştur.

Cumhuriyet'in ilk on yılında yapılan uygulamalarda kültürel anlamda bir Türklük inşasına da gidildiği görülür. Türk Dil Kurumu, Türk Tarih Kurumu gibi devlet eliyle oluşan kuruluşlarda ulus devlet yapısına uygun olarak sınırları yeniden çizilen dil ve tarih bakışı yerleştirilmeye çalışılmıştır. Dilde tasfiyecilik hareketleri, harf inkılabı, resmi tarih yazımı, lise ders müfredatının belirlenmesi, ezanın Türkçe okutulması gibi faaliyetler siyasi olarak işlemeyen ama manevi boyutta hâlâ yaşayan Osmanlılık fikrini ve onun bıraktığı kültürel mirası Cumhuriyet'in laik ve Batıcı zihniyetinin üzerinden silmeyi amaçlamıştır.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında aydın sınıfının ana hedefi etnik, dini ve kültürel değerleriyle bir ulus kimlik hedefinin yanında Türkiye'nin modernleşmesi olmuştur. Abdullah Cevdet'in Türkiye'nin nüfus politikasıyla ilgili yazdığı bir yazıda "Neslimizi ıslah etmek, kuvvetlendirmek için Avrupa'dan ve Amerika'dan damızlık erkek

⁹¹⁵ Hasan Bayrı, "Türkiye'de Kimlik Siyaseti Sorunu ve Ulusal Kimlik (1980 Sonrası Döneme Politik Bir Bakış", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2008, s.158.

getirmek gerekir!”⁹¹⁶ şeklinde ifadesi bu durumun uç örneklerinden olsa da Cumhuriyet devrimleri Batılı, çağdaş bir Türk kimliği inşa etmeyi amaçlamıştır. Dönemin edebiyatçılarının Anadolu’ya yönelmeleri, eserlerinde Anadolu’nun geri kalmışlığı problemini irdelerken Anadolu’ya giden çağdaş idealist öğretmenleri oradaki köy imamlarıyla çatıştırmaları bunun somut örneğidir. Etnik özelliklerini bir tarafa bırakırsak kültürel anlamda çağdaş Türk kimliği Cumhuriyet ideolojisi tarafından yürütülen bir politika olmuş, bu minvalde halkevleri ve köy enstitüleri Anadolu insanının Batılı normlarda yetişmesini hedefleyen kurumlar olarak açılmıştır. Hal böyle olunca Türk kimliğini oluşturan dini, kültürel yapı zarar görmüştür. Ortaya öz değerlerinden kopmuş, ama modern hayata da tam intibak edememiş hasarlı bir bilinç çıkmıştır.

Tek partili dönemde ise Türkçülük düşüncesi Turancılık ideolojisiyle açıklanarak etnik boyutta bir yere evrilmiştir. Bu durum devletin resmî ideolojisinin Türkçülüğe bakışındaki değişimler ve o dönemde Almanya’daki Hitlerci ırkçılığa karşı aşırı tedbir politikalarıyla ilişkilendirilmiştir. Bu dönemde ayrıca Türkçüğün kültürel zeminde Milli Türk Talebe Birliği etrafında Atatürk ilkeleriyle uyumlu bir yol izleyerek yeniden şekillendiği görülür.

MTTB’nin 1966’da başlattığı komünizmle mücadele kampanyasında ülkücü hareket özellikle 1960’larda komünist düşünce etrafında örgütlenmeye başlayan sol görüşlü gençlerin siyasi ve kültürel alanda özgürlük, eşitlik, sınıfsızlık gibi söylemlerle kitlesel aksiyonlar almalarına karşı gençleri komünizmden korumak adına harekete geçmiştir.⁹¹⁷ MTTB’nin 60’lardan sonra Atatürk çizgisinden yavaş yavaş ayrılarak milliyetçi-muhafazakâr unsurları ön plana çıkartması Türkçülüğün İslam’la bütünleşip bir sentez arama yollarına girmesine zemin hazırlamıştır.⁹¹⁸ Türk milliyetçiliği o günden sonra Anadoluçuluk fikriyle bütünleşmiş, milli ve İslami değerlerin yaşatıldığı bir Türklüğün oluşmasını hedeflemiştir.

⁹¹⁶ İslam Ansiklopedisi, “İslamcılık”, (Çevrimiçi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/islamcilik>), Erişim Tarihi: 13.05.2021.

⁹¹⁷ Hasan Acar, “Türkiye’de Milliyetçi Hareket Düşüncesinin Gençlik Teşkilatlarına Etkisi: Ülkü Ocakları Örneği”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2018.

⁹¹⁸ Acar, **a.e.**, s.62.

1970’lerde Türkçü ve İslamcı kesimler de komünizme karşı ortak söylem geliştirmeleriyle bir araya gelmiş, Aydınlar Ocağı (1970) gibi çeşitli derneklerde gençlerin dinsizliğe karşı komünizmden koruma çabalarına gidilmiştir. Ocağın çıkış noktasında Türklük ve Müslümanlığın bir potada eritilerek bir Türk-İslam sentezi oluşturmak ve böylece orduyla ve Atatürk ilkeleriyle ters düşmeyen yerli ve milli bilincin oluşmasını sağlamak olmuştur.⁹¹⁹

1980’lere kadar devam eden süreçte öğrenciler arasında şiddet olayları ve kutuplaşmalar giderek artmıştır. Ülkücü hareket bu artan çekişmelerde 12 Mart muhtırasında devletin yanında yer almışsa da 12 Eylül darbesinde ülkücüler solcularla eşit seviyede yargılanmışlardır. Milliyetçi hareket, 12 Eylül’e kadar laikliği ve inançları aynı potada eriten bir anlayışa sahipken darbe sonrasında devletten istediği görememenin ve milliyetçi hareket içinde yer alan boşluğun etkisiyle İslami hassasiyete de sahip bir Türkçülük düşüncesine doğru ivme değiştirmiştir.⁹²⁰ Bu doğrultuda 1970’li yılların ikinci yarısından itibaren Seyid Ahmed Arvasi’nin "Türk-İslam Ülküsü" ideolojisi altında siyasi anlamda yeniden şekillenen Türkçülük, özellikle taşralı dindar ve muhafazakâr gençleri örgütlenmek ve milli değerleri aşlamak için faaliyet göstermiştir.⁹²¹

12 Eylül 1980 darbesi sonrasında hazırlanan 1892 Anayasasıyla düzene itaat, Kemalizm’e bağlılık ve milliyetçilik ilkelerinin yeniden ön plana çıktığı görülmektedir. 12 Eylül sürecinde Türk halkını dış ideolojilerden korumak için Atatürk sevgisiyle bütünleşmiş bir milliyetçilik kalkanı olarak kullanılmıştır. Aynı zamanda laik devlet yönetimine ters düşecek olan bütün damarları kurutmayı görev edinen ordu yönetimi Türk halkının dini yaşama biçimlerine de yeniden bir ayar verme yoluna gitmiştir.⁹²² Ayrıca sıklıkla dinin topluma nüfuz etmiş olan yaşama biçimlerini de törpülemeye çalışmıştır. Bunu yaparken bir toplumu ayakta tutan en önemli

⁹¹⁹ Ali Çağlar, Mustafa Uluçakar, “Günümüz Türkçülüğünün İslamla İmtihanı: Türk-İslam Sentezi ve Aydınlar Ocağı”, **Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, 26, 2017, s.120-121.

⁹²⁰ Acar, **a.e.**, s.67.

⁹²¹ Çağlar ve Uluçakar, **a.e.**, s.120-121.

⁹²² Buna binaen Evren’in ifadeleri şöyledir: “Atatürk ilkelerine çok sarılıyım, ondan sapmayalım, sapanlar olursa onları doğru yola getirelim... Atatürk’ün koyduğu ilkeler komünizme ve faşizme kapalıdır. O, Bursa’da söylediği bir söylevde, bir nutukta ‘Komünizm görüldüğü yerde ezilmelidir.’ demiştir. Bkz: Oran, **a.e.**, s.61.

unsurlardan birinin din mefhumu olduğunu bildiği için kavramı bütüncül olarak ötekileştirmekten ziyade bireysel düzeyde bir yaşayışa, devlet eliyle kontrol edilebilen, laikliğe ters düşmeyecek şekilde düzenlenebilen bir çerçeveye almayı amaçlamıştır. Kenan Evren'in bu bağlamda başörtü konusundan camilerin rengine, idam cezasından kadın haklarına kadar pek çok konuda Kur'an-ı Kerim ve hadislerden aldığı örnekleri kendine göre yorumlayarak amacı doğrultusunda bir Türk kimliği algısı oluşturduğu görülmektedir.⁹²³

12 Eylül sonrasında solcular gibi yargılanan ülkücüler arasında Muhsin Yazıcıoğlu etrafında şekillenen yeni Türk-İslam sentezi ilgi görmeye başlamıştır. Kısa süreli olan bu düzelmeye sonrasında ülkücüler arasında yine fikir ayrılıkları baş göstermiştir.

Ülkücülerin geçirdikleri bu merhalelerde Türk milliyetçiliğinin hem siyasi hem kültürel olarak giderek muhafazakâr bir kimliğe büründüğü görülmüştür. Bununla beraber sağ cephenin milliyetçiliğine mesafe koyarak laik bir milliyetçiliğin savunuculuğunu yapma, imparatorluktan bağıni kopararak Batılı, çağdaş bir vatandaşa dönüşmeyi amaçlayan ulusalcı söylemle karşılaşmıştır. 1990'lardan itibaren yükselişe geçen ulusalcılık Kemalizm'in anti-emperyalist misyonuna dayanarak ilerici ve solcu olma iddiasına bürünmüştür.⁹²⁴

Görülmektedir ki Türk toplumunda milliyetçi kimliğin inşası kültürel ve siyasi zeminde şekillenmiş, çoğu zaman da kültürel açılımlar siyasette ete kemiğe bürünmüştür. Bu süreçte 1940-50 ve 60'lı yılların milliyetçi söylemleri de farklılık arz etmiştir. Milli kimliğin harcı zamana ve şartlara göre Kemalizm'le, İslam'la, Anadolu'yla, Batıcı ve ulusalcı bir çizgiyle yoğrulmuştur.

⁹²³ 24 Haziran 1983 Cuma tarihli anısında okuma yazma öğrenmenin önemliyle ilgili Mardin'de yaptığı bir konuşmada Kuran-ı Kerim'den ayetlerle Atatürk'ün Türk milletine dair söylemlerini birleştirerek bir yorum getirmiştir. (s.145-146.) Ayrıca 24 Ağustos 1983 Çarşamba tarihli anısında başörtüsüyle ilgili yine Kuran- Kerim'in Nur ve Ahzab surelerinden ayetleri ele alarak bu ayetlerdeki buyrukların sadece bir temenni olduğunu, başını örtmenin net bir şekilde emredilmediğine dair çıkarımlar yapmıştır. (s.161-163.) Orta bir yolu bulmak için de "Çok kapalı gezmek de iyi değildir, çok açık gezmek de iyi değildir" şeklinde bir açıklaması mevcuttur. Bkz: Oran, **a.e.**

⁹²⁴ Acar, **a.e.**, S.74.

Özellikle 1960'lardan sonra milliyetçi kimlik, kendini oluşturan milliyetçi ideoloji sol-sosyalist ideoloji karşısında 1980'e kadar devlete ve milli değerlere kalkan olma misyonu yüklenmiştir.

80 sonrasında ise ideolojik bir zeminden ziyade bir yaşama tercihi, siyasal söylem dikkati çeker. 1980 sonrasında milliyetçi kimlik yer yer milli ve yerli kimlik arayışlarına sahne olur. Fakat bu bir sorunsal olarak sol ideolojinin sesi kadar yükselmez. Konuya eğilen romanlarda Türk kimliğinin yukarıda bahsedilen milliyetçi duruşu ile kısmen milli ve manevi değerlerle bütünleşen bir yapı arz etmesi gerektiği anlayışı dikkati çekmektedir. Bu dönemde milliyetçilik, bir ideoloji olmayıp siyasal bir söylem içerisinde gelişmiştir. Romanlarda bu minvalde Anadolu coğrafyası ve güncelin içinde konumlanan, kimi milliyetçi kimi yerli bir söylemin izleri vardır.

Romanlarında Türk toplumunun geldiği noktaya tarihsel süreciyle birlikte ayna tutan Alev Alatlı, Türk modernleşesinin yanlış kurgulandığını, bunun da en büyük sorumlusunun kültürel iktidarın taşıyıcılığını yapan aydınlar olduğunu söylemektedir. **Viva La Muerte**'de Türk kimliğinin problemleri noktalarını irdeleyen yazarın, teklifleriyle birlikte eleştirileri de görülmektedir. Başkahraman Rodoplu'nun gözüyle incelenen Türk kimliği "kelimelerden ibaret, dağınık, hamış, kolaycı, kötü" bir noktaya gelmiştir. Sorunun temeline inildiğinde, Türk aydını eleştirilerin odak noktasında durur. Aydın sınıfı, Günay Rodoplu'nun ağzından en az iki asırdır bir şeyler bulmak umuduyla Batı'nın çöplüğünü karıştırıp duran⁹²⁵, öz değerlerini yitiren özellikleriyle anlatılır. 19.yüzyıldan beri içine nüfuz edemediğimiz kavramların sözcülüğünü yapan, kendimizi görmeden ilerleyen, aynaya bakmadan resmimizi çizmeye çalışan ve yabancılaşan aydın sınıfı, toplumun taleplerinden uzak bir Türk kimliği çizmeye çalışmıştır. Günay Rodoplu bunu fırsat maliyeti⁹²⁶ kavramıyla açıklar. Türk aydınlarının Batı'dan devşirdikleri fikirleri kopyalayıp Türk halkına sunarak hem kendilerine resmî ideolojinin yanında yer açtıklarını hem de toplumuyla kan uyuşmazlığı olan fikirleri zerk ederek Türk kimliğinin yapısını bozduklarını belirtir. Fırsat maliyeti, yakın gelecek için aydın sınıfının Türk halkının üzerine sürdüğü bir ciladır. Fakat cila sökülmeğe başladığında ortaya problemleri bir kimlik çıkması da

⁹²⁵ Alatlı, **Viva La Muerte**, s.243.

⁹²⁶ Alatlı, **Viva La Muerte**, s.32-33.

kaçınılmazdır. İster kentli ister köylü olsun, bütün toplum Batıcı aydınların fikir üretmeden kullandıkları hazır malzemenin uyumsuzluğunu yaşamaktadır. Alatlı'nın reçetesi Türk kimliğini körü körüne Batıyla şekillenmemesi, geleneğin daha bilinçle yaşanarak milli ve yerli olanla bütünleşmesidir.

Viva Le Muerte romanında, “Bir düş, bir özlemdi Şafak Özden.” ifadesinin geçtiği yerden itibaren Rodoplu'nun bir gönül ilişkisiyle birlikte hayatına giren Şafak Özden'in hikâyesi anlatılır. Günay, Şafak'ı Anadolu yeşil elma, kekik ve tarçın kokusuyla anarken, bir toprak parçasını adeta onda cismanileştirir.⁹²⁷ Günay'a göre Şafak, geleneksel Türk erkeğinin bütün niteliklerini üzerinde toplayan biridir:

Yürekli, onurlu, dürüst, içtenlikli, kimseye müdanası yoktur. Eğilip bükülmez, otoriteye yılışmaz.⁹²⁸

Rodoplu, Türk erkeğine yakıştırılan yiğitlik kavramını da Şafak'ın şahsında irdeler. Yiğit, emir altında çalışmaz. Yoksul olmamakla beraber orta hallidir. Mutlak surette toplumcu solcu ya da ülkücüdür. Fedaidir. Allah'a inanır ama sıkı bir Müslüman değildir. Siyasetçi değil ancak militandır. Bu özellikleriyle yiğide kala kala bir askerlik, bir de roman kahramanlığı kalmıştır.⁹²⁹

Şafak Özden, Rodoplu için Türkiye'nin toplumsal karakterinin bir aynasıdır. “Gümüşhane dağlarından yarım pabuç inen”⁹³⁰ Şafak Özden'in, Günay'ın “büyük yalan” dediği oyunun pazar ahlakı anlayışının aksine milli değerleri yansıttığını düşünür. Şafak, ona göre bozulmamış Türk kimliğinin sembolüdür. Gümüşhane'den, Ziganalardan gelen kekik, yeşil elma kokusudur. Bütün bu temsil gücüyle siyasete soyunan Şafak'ın büyük makinenin emrine girip pazar ahlakını nasıl benimsediği ve temsil ettiği kültüre nasıl yabancılaştığı gözler önüne serilir romanda:

Şimdi bir bakıyorsun, adam bir taraftan “Ben, biziz!” diyecek ki dinine, imanına, ailesine, hemşehrilerine, siyasi partisine, futbol takımına, ideolojisine sapına kadar sadık ‘yozlaşmamış’ denilen türden Türk olacak. Asla dönecek, içinden çıktığı yumurtanın kabuğunu beğenmemesi söz konusu olmayacak. (...) Öte yandan aynı adam, bir on dokuzuncu yüzyıl kapitalisti gibi rekabet edecek, sermaye istifleyecek, başarılı olabilmek

⁹²⁷ Alatlı, **Viva La Muerte**, s.210.

⁹²⁸ Alatlı, **Viva La Muerte**, s.212.

⁹²⁹ Alatlı, **Viva La Muerte**, s.212-214.

⁹³⁰ Alatlı, **Viva La Muerte**, s.468.

için gereğinde sevgiyi, gereğinde hoşgörüyü, gereğinde cehaleti, gereğinde dini inançları, gereğinde Atatürk'ü sömürecek...⁹³¹

Şafak Özden, Günay Rodoplu'yu siyaset yolundaki ilerleyişinde bir basamak olarak kullanmış, bu uğurda onun kadınlık duygularıyla oynamaktan da çekinmemiştir. Fakat Günay, son umut olarak bel bağladığı Şafak'ın kusurlarını görmezden gelmek isteyip Türk toplumunu, içinde bulunduğu büyük yalandan Şafak'la el ele verip kurtaracağını umut etmiştir:

Çünkü bir kere, Şafak Özden'in Gümüşhane'den yoksul bir öğretmen çocuğu olarak başlayıp İstanbul gibi 2500 yıllık şehirde belediye başkanlığına uzanan serüveni, cezaevi, işkence fasıllarını da düşününce, müthiş etkileyiciydi. Muhteşem bir tarihi mirası, kendi sınıfı adına, asırlardır sistemin merkezinden uzak tutulmuş kendi sınıfı adına devralıyordu sanki. Ben bu serüvende on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının sosyal mobilitesini görüyordum (...) Türkiye ilk kez homojenleşiyordu, demokratlaşıyordu (...) Gerçekten de Şafak'la, -tırnak içinde "Şafak'la!"- el ele verirsek, Türkiye'de misli görülmemiş bir hareketi başlatabiliriz diye umuyordum (...) Türk insanı diye ortak bir paydamız olduğuna inanıyordum.⁹³²

Şafak, 20.yüzyılın serbest piyasa ekonomisinin yarattığı sınırsız rekabet anlayışının siyasete nasıl nüfuz ettiğini, siyasetin de pazarlanabilir bir metaya dönüştüğünü, bununla beraber siyasetin, pazarına uygun olarak kendi kimliğini nasıl yarattığını yaşadığı siyasi mücadeleyle vermiştir. Fakat Rodoplu'nun "çok Türk" olarak tanımladığı, yerli ve milli değerlerle bütünleştiği Şafak, belediye başkanlığı seçim kampanyalarında şu görüntüyü verir:

Kartal'dan bilmem kimin desteğini istediği zaman nikâhlı karısını koluna takmış, camide babasının yanında saf tutmuş, kardeşlerinin ağabeyi olmuş, namusuyla para kazanan iş adamlarını savunarak gerçekçi bir sosyal demokrat olmuş, yeri gelmiş Gümüşhane'ye at sırtında giden yozlaşmamış Türk olmuştur.⁹³³

Böylece Türkiye'de pazarlanabilir bir eşyaya dönüşen, iç sömürgeciliğin yardakçısı olan Şafak'la beraber Günay'ın Ziganalarla kütüphaneleri birleştirme hayali de yıkılır.

⁹³¹ Alatlı, **Viva La Muerte**, s.476.

⁹³² Alatlı, **Viva La Muerte**, s.462-463.

⁹³³ Alatlı, **Viva La Muerte**, s.476.

Şafak'ın bu dönüşümünü Rodoplu, "Türkiye'nin o son yabancılaşmamış çeyreği de ölüyordu."⁹³⁴ şeklinde ifade eder. Şafak'ın şahsında Türk kimliğinin yabancılaşma serüvenini anlatan Rodoplu yabancılaşma kavramını şu cümlelerle ifade eder:

Yabancılaşmanın bir başka tezahürü de hayatı dur durak bilmeyen hareketler silsilesine dönüştürmek, kişinin insansal varlığının temel sorunlarına cevap verilmesi gerektiği bilincini köreltmektir. Sabahtan akşama koşuşan, iş icat eden adam, dünya ve kendisi ile temasını kaybedecek, durup düşünmeye vakti olmayacak şekilde bilerek ve isteyerek programlanacaktır.⁹³⁵

80 sonrası aydınının karşısında kendisini kapıp koyveren, alabildiğine müsrif bir toplum⁹³⁶ vardır. Böyle bir ortamda söyleyecek sözü bitmiş, kendini ait olduğu toplumun nesnesi hisseden, etki gücünü kaybetmiş olmanın verdiği yabancılaşma duygusu içinde olan aydının yaşadıklarından geriye kalan büyük bir hayal kırıklığıdır. Bütün kimliklerin büyük yalan içinde eridiği ritüellerle dolu bir "mışlar" ülkesinde aydın da sürekli ayna karşısına geçip yaşadığı toplumdaki yerini, kim olduğunu sorgulamıştır. Lacan'ın kimlik tanımlamasında kullandığı ayna teorisindeki gibi dönemin romancıları aydınları da sıklıkla ayna karşısına geçirir ve sorgular. Nitekim Alev Alatlı'nın, dörtlemesinde ideal aydın tipini çizdiği Günay Rodoplu da kendini ayna karşısında bir yurttaş olarak tanımlama çabasına girmiştir. Aynada aradığı yurttaştır ama gördüğü şey o değildir.⁹³⁷ Rodoplu'ya göre emanet kafalarla düşünmeyen insanlar gerçek anlamda yerli ve milli kimliğe sahip olacaktır. "-mış gibi" yapanlar ise düzenin öz uzman aydınları sınıfına girip kendi topraklarını bir başkasının gözünden görüp onları bu topraklara layık görmeyen bir zihin yapısıyla dönüştürmeye, dönüştüremezse de küçümsemeye doğru gideceklerdir. Türk kimliği çatısında birleştirdiği Anadolu insanının köyden kente göç ettiğinde yaşadığı bocalama, kentin en ücra köşelerinde ne köyde olabilen ne şehirde kalabilen bir gecekondü kültürünü yaşamasının altında da yine halkını görmezden gelen, Batı çöplüğünde kaybolan aydın sınıfı vardır. Rodoplu, Anadolu insanının geldiği son kertede ticaretten siyasete hemen

⁹³⁴ Alatlı, **Viva La Muerte**, s.479

⁹³⁵ Alatlı, **Viva La Muerte**, s.493

⁹³⁶ Alatlı, **Viva La Muerte**, s.53.

⁹³⁷ Alatlı, **Viva La Muerte**, s.54.

her alana el yordamıyla elde ettikleri bilgilerle atlayışlarının, bir çeşit açgözlülük sayılacak tavırlarının arkasında bu zihniyetin olduğunu düşünür.

Farkında mısın, onlar kadar 'küs' bir başka meslek grubu yok gibidir? Ne yapsınlar? İrkilerek seyrettikleri gecekondu mahallelerinin sakinlerinin, bu 'gettolarda yaşamayı, köylerine dönmeye tercih ettiklerine inanamadılar! Şehre taşınan kadının belini büken tarla işinden kurtulduğunu, elektrik, radyo ve televizyona kavuştuğunu, çocuklarının değilse bile torunlarının üniversiteye gidip sınıf atlayacağı umudunu görmezden geldiler. Gözlerini kapatırlarsa, gecekonducular yok olacaktı sanki. Ve tabii, olmadılar. Şimdi de müziğinden mimarisine, edebiyatından yönetimine kadar her şeylerini tehdit ediyorlardı. Tabii eğitimsiz, tabii bayağı, tabii açgözlüydüler.⁹³⁸

Bütün ideolojik kimliklerin aynı potada eridiği 80 sonrasında para ve itibar kazanma, köşe kapma, rant elde etme gibi düşünceler Rodoplu'ya göre değer yargılarından ödün vermeden mümkün değildir. Türkiye'deki bütün toplumsal sınıflar büyük yalanın ortaklarıdır. Giderek kavramların içinin boşaltılarak giderek ritüeller ülkesi haline gelmemiz ve büyük bir ahlak kaosu içinde olmamız girdiğimiz bu büyük yalanın sonuçlarıdır. Rodoplu'ya göre tek kitap okumadığı halde hâlâ ameliyat yapma cüretini gösteren doktorlar, dil bilmeyen profesörler, sözüne sadık olmayan tüccarlar, yetersiz olduğunun farkında olmadan uzmanmış gibi yapan yetkili kişiler yaşanan ahlak kaosunun göstergesidir.

Gerçek bir Türk kimliğinin hangi özelliklere sahip olması gerektiği **Canbaz** romanında Alatlı'ya paralel çizgide devam eder. İş adamı Akif Koçsa'nın cinayetiyle başlayan romanda sol ve sağ kesimin menfaat çatışmaları, işçi sendika başkanlarının patronlarla kurduğu parasal ilişkiler, Türkiye'yi 12 Eylül'e hazırlayan gençlik hareketleri ekseninde Sevim adlı idealist bir kadının hem bozulan çarkın içinde mücadelesi hem de bir kadın olarak toplumsal yapıya karşı kürek çekmesi anlatılır. 27 Mayıs'tan 12 Eylül'e uzanan bu süreçte Türk toplumunun genel olarak bir kimlik bunalımı yaşadığına dikkat çekilen romanda, özellikle aydın kimliğinin masaya yatırıldığı görülür. Alev Alatlı kadar mesele etraflı bir biçimde açılmasa da Türk insanına bir "kendine gel" çağrısı leit motif olarak devam eder.

⁹³⁸ Alatlı, **Viva La Muerte**, s.311.

Yazar, tezini kuvvetlendirmek için İlhan ve Mehmet adlı iki genci karşılaştırma yoluna gider. İlhan'ın Sivaslı bir ailenin çocuğu olarak ODTÜ'ye eğitim için gelmesiyle başladığı kimlik hikâyesinde milli ve yerli değerlerin dönemin gençliğinde nasıl bir karşılık bulduğuna da tanıklık edilir. 27 Mayıs'tan sonra sosyalist düşüncenin özellikle üniversiteli gençlerde aksülamel bulması onları milli değerlerinden uzaklaştırmış, referansları dışarıdan alınan bir toplum sistemi ideolojisine yönlendirmiştir. Romanda İlhan'ın gözüyle çizilen bu sosyolojik tabloda marksist düşünceyi desteklemenin, sosyalist derneklere üye olmanın dönemin gençleri arasında bir moda haline geldiğinin, sanatçının ve aydın sınıfının tanımlanması çerçevesinde sol görüşlülüğün bir kıstas olarak belirlendiğinin altı çizilir. İlhan'ın deyimiyle Orta Doğu Teknik Üniversitesinde kaymak tabakanın kolej menşeli çocukları, sosyalizm heyecanı ile başkaldırmayı öğrenmiş, ancak sonuçlarının sorumluluklarını taşımayı öğrenmemişlerdir. Hatta bununla da kalmamış bayrağı taşıyan hilali kaldırıp yerine orak-çekiç koymayı teklif edenler bile olmuştur. Böyle bir ortamda İlhan, aynı zamanda dönemin ülkücü gençlerini temsil ederek "Hem yerli hem de kendi olan bir Türk kimliği nasıl olmalıdır?" sorusu eşliğinde yolunu bulmaya çalışır.

Romanda İlhan, ilk başlarda kendini şehirli yarı aydın sınıf dediği ODTÜ çevresinden korumak için belinde çift silahla dolaşmaya başlar ve bu davranışıyla da etrafından korku ve saygı karışımı bir kabul görmeyi hedefler. Babasının kulağına fısıldadığı şu sözler ise ona girdiği mücadelede yol arkadaşı olur:

Tarihimizi oku, ders kitapları kâfi değil. Tarih okursan, milletimizi zaman içinde bir bütün olarak görür, diğer milletlerle münasebetini, dünkü ve bugünkü durumunu çok daha iyi anlar, gelecek için daha sağlam ve dengeli adımlar atarsın.⁹³⁹

İlhan'ın üniversitede başladığı serüvende yazar önce onu ülkü ocaklarıyla bütünleştirir. Bu, İlhan'ın kimlik arayışında ilk adımdır. Sosyalist düşünceye karşı tutunacak, onların argümanlarını çürüterek gençleri yeniden Anadolu coğrafyasında birleştirecek bir çözümdür. Milli, yerli ve biraz tasavvuf karıştırılmış bir söylemle konferanslarda, tartışma programlarında ses getirmeye başlar İlhan. Silahları hâlâ ceketinin altında saklıdır. Fakat yine de istediği etkiyi yaratamaz. Çünkü sol fikirler

⁹³⁹ Işın, **Canbaz**, s.234.

başkaldırı teklif etmektedir. Milliyetçilik gençlerin kafalarında eskimiş bir fikirdir.⁹⁴⁰ İlhan bütün bu niyetleriyle, “kendine dön” çağrılarıyla uğraşırken diğer yandan gençler arasında ideolojilerin bir savaşa dönüşmesiyle çıkarılan ateşin içine atılır. Silahlı olaylara karışır. En yakın arkadaşıyla karşı karşıya gelir. Sosyalist gruplardan işkence görür. Okulu bırakması, ülkü ocağını kapatması gibi tehditler alan İlhan, büyük bir kimlik bunalımı yaşar ve yeniden Sivas’ın yolunu tutar. Otobüs yolculuğunda yaptığı iç hesaplaşma İlhan’ı eksik kalan yerlerini tamamlamasında, gerçek bir Türk kimliğine erişmesinde ikinci adım olmuştur:

Ey, sen kimsin ki İlhan Kasapoğlu, memleketin kaderini değiştireceksin? Kimsin ki sen, o biçim güçlerin karşısına dikildin? O biçim güçlerin kavradığı bir Ankara’ya, büyük bir kesime YERLİ olanı getireceğim, kabul ettireceğim, dedin? Yoksa bütün kavga, Sevim Abla’nın dediği gibi varlığını, İlhan’ın varlığını ispat etmek için miydi? Ülkü Ocağı Başkanlığıyla var mıydı bunun ilgisi, hesabı şahsi miydi? Yoksa milli miydi sahiden?⁹⁴¹

Yukarıdaki öz eleştiriler Emine Işinsu’nun ideal Türk kimliğinde bulunması gereken özellikleri de satır arasında vermektedir. Yerli olmak ya da Türk olmak kavramlarının altının gerçekten neyle doldurulduğu önemlidir. Özellikle 70’lerle başlayan ülkücü gençlik hareketlerinin bu minvalde daha zayıf kaldığı, İlhan’ın iç konuşmasında kendini onlar karşısında güçsüz ve donanımsız hissetmesiyle açığa çıkartılmaktadır. İşin daha çok aksiyon tarafında bulunmak, kırsaldan getirilen birkaç beylik kültürel argümanlarla konuşmak, ülkenin sorunlarına odaklanmak yerine kavganın içine sürüklenmek milli ve yerli bir kimlik edinmenin önünde engeldir.

İşte tam burada yazar İlhan’ın değiştirmeye başlar ve bu değişimde ona ışık tutan Mehmet’in yoluna sevk eder: okumak. İlhan’ın üniversitede arkadaşı olan Mehmet, ülke sorunlarına, mevcut gençlik hareketlerine kulaklarını kapamış, kendini okumaya vermiş biridir. Özellikle Batı’yı çok iyi okuyan Mehmet de Türk kültürünü henüz okumamış olması, milletiyle daha bütünleşememiş olması hatta kendi deyimiyle milletini sevmemesiyle bir eksik bilinç şeklinde gösterilse de “okumak” meselesi İlhan’ın kimlik sorununu açacak bir anahtar olarak verilir. Nitekim İlhan, memleketi Sivas’a döndükten sonra işe silahını kaldırmakla başlar. “Silah” yerini “kitap”a

⁹⁴⁰ Işinsu, **Canbaz**, s.241.

⁹⁴¹ Işinsu, **Canbaz**, s.292.

bırakmıştır.⁹⁴² İlhan'ın bundan sonraki hikâyesinde zihin haritasını kuşatan değer milletinin tümünü kucaklamak olur. Bunun yanı sıra Doğu-Batı arasında bir senteze varmak, değerlerini kaybetmeden çağa ayak uydurmak gibi misyonlar da İlhan'ın yol arkadaşları olur. Hatta kazandığı bir bursla yurt dışına çıkan İlhan, dönüşte kendini milletine hizmete adayacağına söz verir.⁹⁴³ Yazar, Yahya Kemal'in Mektepten Memleket'e çağrısı bu anlamda İlhan'da sembolize etmiştir.

3.3. AYDIN VE DİN İLİŞKİSİ

Bir kişinin ya da toplumun kendini bir şeyle özdeşleştirerek tanımlamasını ifade eden kimlik (identity), bireysel anlamda benin öteki karşısındaki ayırt edici yönlerini belirlerken toplumsal anlamda ortak değerlerle inşa edilen, o toplumu, sosyal grubu ya da milleti sahip oldukları özelliklere göre kendi içinde birleştiren fakat başkalarından farklı kılan özelliklere sahiptir. Bu bakımdan kimlik kavramı, bireysel kimlik ve kolektif kimlik gruplandırmasına tabi tutulurken kolektif kimlik de grup kimliği, milli kimlik, kültürel kimlik, ulusal kimlik, dini kimlik gibi kategorilere ayrılır. Her kimlik kategorisinin dinamikleri farklı olmakla beraber bütün kimlikleri birebir ya da dolaylı olarak etkileyen, şekillendiren unsur dini inanışlar olmuştur. Çünkü din, en eski çağlardan beri toplumların kültürel şartlarını değiştiren, dönüştüren; bazen de toplum tarafından şekillendirilen, bu anlamda kimlikleri de yapıcı işlevleriyle toplumların ve milletlerin kültürel ve ahlaki devamlılığını sağlayan önemli görevler üstlenmiştir. İnsanlar dini inanışlarını, örf ve adetlerini birleştirerek bir yaşam şekli meydana getirmişlerdir. İlk çağlardan beri din, peygamberler ve çeşitli öğretiler yoluyla toplumların ıslahı, düzeni ve refahı için tek çare olarak görülmüştür. Dinin kuşattığı değerler sistemi içinde toplumlar, kültürel yapılarını şekillendirerek medeniyetler inşa etmişlerdir.

Din ile kimlik ilişkisi böyle ayrılmaz bir bütün olarak toplumsal değişimlerin merkezinde yer almıştır. Bu durum bazen dinle bütünleşmek, bazen de dinden ayrılmak şeklinde devam etmiştir. Tarihe bakıldığında devletlerarası mücadelelerin temelinde dinin üstünlüğünü kanıtlamak, dinle bir güç elde etmek düşüncesi olduğu görülmektedir. Nitekim Türklerin Müslüman olduktan sonra yaptıkları savaşlarda gaza

⁹⁴² Işinsu, **Canbaz**, s.310.

⁹⁴³ Işinsu, **Canbaz**, s.311-312.

ruhunun taşındığı, nihai hedefin İla-yı Kelimetullah olduğu bilinmektedir. Din, bu işlevleriyle insana sadece varoluşsal düzeyde bir bilinç sağlamanın yanında hemen aynı vurguları yapan fertlerin bir arada olarak toplumsal aidiyetini güçlendiren ve sosyo-kültürel yapının devamlılığını sağlayan bir üst kimliktir.

Dini kimliklerin ilk ortaya çıktıkları dönemlerle, oluşan dini kimliklerin sonraki dönemlerde nasıl devam ettiği meselesi ise bizi din ve kimlik arasında zamanla problemler olduğuna dair düşüncelere götürür. İlk dönem dini kimliği kişiye bireysel ve toplumsal bir inşa sürecini içerirken bir dini kimliğin içine doğan sonraki nesillerin bunu nasıl sahiplendiği ve geleceğe aktardıkları ön plana çıkmaktadır.⁹⁴⁴ Zamana bağlı olarak ihtiyaçların değişmesi, farklı fikirlerin ortaya çıkması dini mensubiyete olan ihtiyacı arttırırken bazen de bu aidiyet duygusunda zedelenmeye sebep olmuştur. Bu durum ilk olarak dine yaklaşımlarda mezhepler, tarikatlar, cemaatler gibi farklı yaklaşımların ortaya çıkmasıyla görülmüştür. Aynı dini bünye içinde meydana gelen alt gruplar kendi normlarını ve standartlarını belirlemiştir. Ancak dini grupların kıstaslarının dinin kuşatıcı ve tamamlayıcı toplumsal bütünlüğüne zarar verdiği de görülmüştür. Mezhep kavgaları, cemaatler arası anlaşmazlık insanları aynı inanç çatısı altında birleştirmek yerine zaman zaman ayrıştırıcı ve ötekileştirici bir işlev yüklenmiştir.

Diğer yandan modernite, kendini bir inancın sancağı altında toplayarak anlam dünyasını oluşturan geleneksel toplumların dinamiklerini zayıflatmıştır. Bunun yerine rasyonel ve yasal bağlarla birbirine bağlanmış bireylerden müteşekkil bir cemiyet biçimi yerleştirmiştir.⁹⁴⁵ Hal böyle olunca din ile kimlik arasındaki ilişki, içine doğulan ve varlığıyla güç kazanılan kolektif bir ruh olmaktan çıkarak bireysel tercihlere dönüşmüştür. Hatta din, özellikle entelektüel kesimde özgür düşüncenin önünde karanlık bir duvar olarak algılanmıştır. Dinin geçmişe, geleneğe olan atıfları aklın karşısında konumlanarak biri diğerinin yaşamasına imkân tanımayacak şekilde görülmüştür. Nitekim Orta Çağ Avrupa'sındaki Rönesans ve Reform hareketlerinin ardından gelişen Aydınlanma Çağı din ile rasyonel aklın mücadelesidir. 19.yüzyılın

⁹⁴⁴ Yapıcı, a.e., s.50.

⁹⁴⁵ İlkay Şahin, “Yol Bir, Sürek Binbir, Modernleşme, Kimlik ve Topluluk: Alevilik Örneği”, Editör: Abdulah Özboilat, Mustafa Macit, **Kimlik ve Din**, 1. Baskı, Adana, Karahan Kitabevi, 2016, s.127.

Aydınlanmacı ruhundan beslenen rasyonel dünya görüşü, inşa ettiği modern toplumu geleneksel toplumla süresiz bir kopuşa sevk etmiştir.⁹⁴⁶

Birey, bu yeni ve öncesiz dünyada kendi kontrol ve denetimini eline alarak güven duygusunu perçinlemiştir. Dolayısıyla rasyonelleşme hayatla inanç arasındaki duygusal ve bilişsel akışın dengesini değiştirmiştir. Modernleşen geleneksel toplumlar kimliklerini, Batılı modern paradigmanın sunduğu seküler reçeteye göre oluşturmaya başlamışlardır. Bu arada din, yüklendiği geleneğin dünyasında olduğu için giderek uzaklaşan, bir kimlik aracı olmaktan çok hayatın kıyasına çekilerek giderek silikleşmiştir.

Entelektüellik ve din ilişkisi ise iman etmek ve sorgulamamakla şüphe duymak ve eleştirmek arasında yapılan tercihlerde dini inançları zayıflatıcı rolleriyle karşımıza çıkmaktadır. Konuyla ilgili ana tartışmaları hazırlamış sosyologlar arasında Karl Marx ve Freud ön saflarda olmakla beraber Feuerbach da şöyle bir çıkarıma gider:

Bir şeyin var olduğunu söylemek, yalnız o şeyin tasavvur edilebileceğini söylemek değildir. Böyle bir iddia, buna ilaveten var kabul edilen şeylerin algılanabileceği veya duyulabileceğini söylemektir.” diyerek “Allah’ın varlığı onun algılanabileceği bir şekil almazsa, ispat edilemez.”⁹⁴⁷

Bu görüşe göre Allah inancıyla ilgili din biliminin kanıtları geçersiz ve içi kof varsayımlardır. Feuerbach’ın dini inançlara duyduğu şüphe Marx’la dinin insanı uyuşturan bir afyon, insanın kendi kendine yaptığı bir aldatmaca olduğu tezleri eşlik eder. Böylece modernitenin süresizliğiyle de beslenen entelektüel bilinç dinle olan bağımlı yeniden sorgular.

3.3.1. Entelektüel Bir Tavır Olarak Din ve İnançlara Mesafeli Duruş

Türk toplumunda aydın kimliğinin oluşumu modernleşme hikâyesiyle birlikte ilerlediği için moderniteyi ne kadar kabul ettiğinin ne kadar aydın olduğunla paralellik göstermiştir. Türk aydınınının kendi kimliğini devletin organik yapısı içinde inşa etmesi onu olay ya da olgulara evrensel bir bakış açısı getirmekten ziyade Batılılaşma misyonunu idame ettirmeye sevk etmiştir. Sonraki dönemlerde ise çağın moda

⁹⁴⁶ Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, s.12-25.

⁹⁴⁷ Mardin, **Din ve İdeoloji**, s.42.

ideolojilerinin sözcülüğünü yapan aydın sınıfı, toplumsal hafızayı unutmak gibi bir bellek sorunu yaşamıştır. Pozitivist akılla analitik düşünme çabası aydınları materyalist zihniyetle kuşatmış, son kertede bu durum Türk aydınında dini ve kültürel mirasın reddine kadar gitmiştir.

19. yüzyılda klasik Osmanlı ulemasının yanında ortaya çıkan yeni aydın kimliği Batı medeniyetinin değerleriyle kuşanmayı ilerlemenin anahtarı olarak görürken “gelenek” ve “din” entelektüel bilinçte giderek daha az yer işgal etmeye başlamış, bunlar yerini laik, seküler ve dozu giderek artan Batı seviciliğe bırakmıştır. Özellikle Fransa’ya giden elçiler ve tahsil görmek için gönderilen gençler orada pozitivistin tesiri altında kalmışlar, Osmanlı’nın geri kalmışlığına tek çareyi pozitivist bir akılla kuşanmakta bulan Osmanlı münevverleri Batılı aydın tipinin ilk tohumlarını atmışlardır. Tanzimat’la başlayan “İslam terakkiye mânidir.” algısı ise Türk aydını ile dinin arasını giderek açmıştır. Cumhuriyet modernleşmesinde Kemalist ideoloji ile kol kola yürüyen Türk aydını, dine karşı mesafeli duruşunu hep korumuş, dini çağın değerlerini yakalamanın önünde bir engel görmüştür. Sadece Kemalist ideoloji değil 1940’lardan 12 Eylül’e kadar sanatta, siyasette ve kültür hayatında etkisini sürdüren Marksist aydınlar da dini ve geleneği gündemlerinde tutmamışlardır. Son olarak tanrıtanımazlık noktasına geldiği durumlarla karşılaşmıştır. İşin önemli bir boyutu ise tanrıtanımazlığın entelektüelliğin temel taşı sayılmasıdır.

1980 sonrası romanlarda dini kimlik, doğrudan İslamcı kimliği hedef alanlar haricinde bir sorgulama zemin oluşturmamıştır. Batılılaşma sürecinden beri aydın kimliği taşımanın bir gerekliliği kabul edilen normlar içinde dini kodların yer almaması ideolojik bir arka plan olarak somutlaştığı için roman kahramanları üzerinden ontolojik ya da ideolojik dini sorgulamalar yapılmamıştır. Ancak aydın hassasiyetinde olan kahramanların olaylara bakışındaki tavırlarından bazı iz düşümler yakalanır.

12 Eylül sonrasında edilgenleşen sosyalist kimlikli aydın sınıfının kimlik problemlerinin ele alındığı romanlarda kahramanlar, Marksist öğretinin penceresinden din ve geleneği ötekileştirmektedir. 80 sonrasında kadın özgürlüğünü, toplumsal

cinsiyet eşitliğini merkeze alan romanlarda ise din, özgürlüğün önünü tıkayan engel olarak olumsuzlanan örnekleriyle verilmiştir.⁹⁴⁸

1980'lerden sonra oluşan ideoloji boşluğunda ivmesi hızla yükselen dini oluşumlara tedirgin ve negatif bir tavır takınır. Fakat 12 Eylül'ün sosyalist aydını sahnedeki çekmesiyle 1990'larda modern dünyanın içinde kendine yer açan dini oluşumlar, ideoloji ırmaklarının yatağı kurumuş olan Marksist aydının içindeki kuraklığı sulayan bir çıkış yolu olmaya başlar. Aydın, artık içinde dinin de barındığı yeni bir kimlik arayışına girer.⁹⁴⁹ Çünkü Marksist dünya tasavvurunun pratik hayatta karşılığının kalmaması yeni arayışları da beraberinde getirmiştir. Bu durumda 12 Eylül kökleri 70'lerde filizlenen yeni bir aydın tipini koymuştur sosyalist aydının karşısına.

Yeni Yalan Zamanlar 1'de aydın kimliğinin dine karşı mesafeli duruşu dikkati çeker. Din, aydın için Marksist söylemle bir afyondur. Romanın başkahramanı Eda'nın anlatısının olduğu bölümde ezan sesi Eda'nın kulağında patlayan, yırtıcı ve rahatsız edici bir ses şeklinde tarif edilir. Hatta Nedim'le birlikte ezanın sesinin kısılması için başvuru yaptıkları belirtilir. Diğer yandan Eda için din, çocukluğunda annesinin öğretileri arasında bir bilinçaltı kirliliğidir:

Bildin mi hutame nedir? O Allah'ın tutuşturulmuş ateşidir... bildin mi nedir cehennem ateşleri kan köpükleri kör testereler keskin cımbızlar ateş döşekleri ateş dedikse soba ateşi sanma... Namaz vakti diyor annen, arkanda odanın arapsabunu ve ıslak tahta kokan loşluğunda telaşla seccadeyi çıkarırken yüklükten. Örtünü al! İçini donduran bir korkuyla o gizler ve suçlarla dolu bir dünyaya doğru yürüyorsun... yüznumaraya sağ ayakla gir. Sol elinle taharetlen. Eşiklerden besmeleyle geç. Büyüklerine karşı gelme... Yatar kalkarken Allah'ın seni gözlediğini unutma. Seni kim yarattı? Allahü Teala. Rabbin kimdir? Allahü Teala. Bilmeyen kâfirlere azaplar vardır. Allah'ın melekleri kaç tanedir? Dört tanedir. Azrail bütün canları alır. Korkuyorum annecim. Böcekler geziniyor içimde, kurtçuklar, solucanlar, çok üşüyorum. Namaz vakti. Rabbe hazıhidda vetiltanmeti vessalatil...⁹⁵⁰

Aydın olabilmek için hurafeler, mitler, gelenekler ve dinin kurallarının sınırlayıcılığından kurtulmak gerekmektedir. Diğer kahraman Nedim'e de göre aydının karşısındaki en büyük problem dindir. Din, düşünebilmenin,

⁹⁴⁸ Konuyla ilgili ayrıntılar **1.Bölüm, 1.1.3. Değişen Kadınlık Sürecinde Din ve Geleneğin Yeri** başlığında verildiği için burada tekrardan yer verilmedi.

⁹⁴⁹ Aral, **Yeni Yalan Zamanlar-1 Yeşil**, s.178.

⁹⁵⁰ Aral, **Yeni Yalan Zamanlar-1 Yeşil**, s.71.

özgürleşebilmenin önünde engel, dünyaya ait olmayan, düşünüp yorumlamayan, sadece kabul edip razı olan bir insan tipi yaratmaya ayarlıdır:

(...) Sıradan kalabalık her zaman gereğinden fazla üreyip çoğalabilen, ilkel, budala, kolaylıkla güdülebilecek nitelikte bir sürüdür -büsbütün yanlış değil kuşkusuz- Gene de bu yığının olası başkaldırısına karşı insanlık tarihi kadar eski ve kesinlikle tartışmaya kapalı çok etkili bir kurum var olagelmıştır: Din. İnsan soyunun düşünebilmenin olağanüstü gücüyle özgürleştiğini, böylelikle türler üzerinde sürüp giden egemenlik ve ölümsüzlüğünü haklı çıkardığını kabul eden biri olarak benim, bu gerçeği benimsemeyen, bilinçsiz kitleleri kendi çıkarları doğrultusunda, gizlerle, yasaklarla, mucizelerle, yaşamı ikinci bir dünyaya erteleyen anlayışlarla avutmaya çalışan ve böylece dünyaya ait olmayan, düşünüp yorumlayamayan, yalnızca kabul edip razı olan bir insan tipi yaratmaya yönelik çaba ve öğretilere karşı olmam son derece doğal. Bu temel üzerinde özgür, bağımsız, kuşkucu, dört başı bayındır bir aydın olmayı düşlemem de öyle.⁹⁵¹

1980 sonrasında iktidar politikalarıyla muhafazakâr kesime de söz hakkı doğması ve dini hayat biçiminin yeniden gündeme gelmesi gibi gelişmeler toplumdaki aydın zihniyetinde bir korku psikolojisi yaratmıştır. 1990'larda yeni bir soluk bulan dini temayüller, iktidarın da destek vermesi sonucu giderek sayıları artan cemaatler, holdingleşen tarikatlar ve Müslüman yaşayışın niceliğinin artması, kısacası dinin kuşatıcılığının toplumsal hayatta hissedilmesi mevcut aydın cephesinden, kimliğini korumasında bir engel ve kısıtlayıcılık olarak algılanmıştır. Buna benzer durum **Sorumlu Bulutlar** romanında yer alır. Romanın başkahramanı Derya, 1990'lı yıllarda muhafazakâr bir partinin belediye başkanı olduğu yıllarda şehrin en önemli meydanına çıplak bir kadın heykeli yapar. Derya'nın kendince verdiği sanat mücadelesi sadece özgürlük değil anı zamanda dinin nüfuz ettiği siyaset, basın-medya organlarına karşı seküler bir duruş olarak verilir. Heykelin yapım aşamasında romanın "gerici-yobaz" şeklinde algıladığı basın organları tarafından tehdit edilen Derya'nın heykelin dikildiği gün öldürülmesi tesadüf değildir. Romanın kurgusuna bakıldığında Derya, bir entelektüel olarak her yerden dinle kuşatılmıştır. Bir yandan sanatsal özgürlüğü, diğer yandan evinde çalışan kadının din ve gelenekle oluşturduğu dünyası kahramanı bir savaşın içine sokar.

⁹⁵¹ Aral, **Yeni Yalan Zamanlar-1 Yeşil**, s. 147.

Bu süreçte hayat pratikleri farklı olsa da Kemalist ve sosyalist zihniyet dinle ilişkisi yönünden ortaklık arz etmiştir. Kanonun dışında kalan İslamcı aydınlar kültür ve siyaset ortamının içinde destek bulamamışlardır. Büyük Doğu, Diriliş, Maveria gibi dergiler etrafında toplanan İslamcı mütefekkirlerin öze dönüş çağrısı baskın ideolojilere rağmen sesini duyurmaya çalışmıştır. İslamcı kimliğin yeni bir solukla düşünce dünyasında görünmeye başlaması için 1980'leri beklemesi gerekmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde aydın ve din ilişkisi, İslamcı aydın kimliği ekseninde ele alınacaktır. 1980-2000 arası İslamcı aydınların çağın değişen değerleri karşısında İslam'ın hangi kıstaslarını merkeze aldıkları, inşa etmek istedikleri Müslüman kimliklerin önlerine konulan sınav kâğıdını ne şekilde cevaplandırdıkları ve bu süreçte yaşadıkları kimliksel problemler romanların el verdiği ölçüde irdelenecektir.

3.3.2. Bir Dönüşüm Serüveninde İslamcı Kimliğin Görünümleri

İslamcılığın çıkış noktası modern dönemlere tekabül eder. Moderniteyle toplumdan dışlanan dini değer ve hükümleri hayatın içine yeniden zerk etmenin yollarını arama çabası, İslam'ı çağın içinde farklı bir gözlükle yeniden okuma girişimlerini getirmiştir. Bir başka deyişle İslamcılık; siyasetten, iktisattan, kentten ve insanlar arası ilişkilerden zihinsel düzlemde uzaklaştırılmasının yarattığı meşruiyet krizine bir cevap olarak ortaya çıkmıştır.⁹⁵² Bir diğer şekilde İslamcılık cereyanı İslam'ı bir hayat görüşü ve rehberi olarak takdim eden aydınların fikirlerinden ve İslam kültürünün hâkim olduğu geniş halk kitlelerinin İslami Nizam arayışlarından teşekkül etmiştir.⁹⁵³

İslamcılık, Türk toplumunda başladığı gibi devam etmeyen bir yapıdır. İlk İslamcılarda modernleşme çabaları sonradan kendi kendisini sorgulayarak modernleşme iddiasını çöktürmeye yönelmiştir. Bugün de günlük ve siyasal cevaplar ürettiğini de iddia eden bir düşünce şeklidir.

Genel çerçeveden bakılacak olursa Türk toplumunda İslamcılık, 19.yüzyılda Batılılaşma karşısında Osmanlı coğrafyasının kurtuluş reçetesi olarak birtakım

⁹⁵² Alev Erkilet, "II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda "Arı-Duru" Bir İslam Arayışı: Ercüment Özkan, İktibas ve İslam Partisi Deneyimi", Editör: İsmail Kara, Asım Öz, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketleri Sempozyum Tebliğleri**, 1. Baskı, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s.505.

⁹⁵³ Şerif Mardin, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, 21. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s.9.

aydınların elinde sunulmaya başlandı. O yıllarda padişah olan II. Abdülhamid de İslamcılığı Müslümanları aynı sancak altında toplayacak bir güç görerek destekledi. Diğer taraftan Osmanlı düşünürleri arasında İslami reform söylemleri Sebilürreşad gibi dergilerde dile getirildi. Batı'nın teknolojisini alıp kültür ve dinini muhafaza eden bir İslam anlayışı, içtihat kapılarının yeniden açılması gerektiği Manastırlı İsmail Hakkı, Babanzade Ahmed Naim, Eşref Edip, Mehmet Akif, Şemsettin Günaltay gibi aydınlar aracılığıyla söze döküldü. Aynı İslamlaşmanın İslam'ın itikadını, ahlakını, toplumsallığını, siyasetini daima zamanın ve yerin ihtiyacına en uygun şekilde yorumlayarak hareket etmek olduğu belirtildi.⁹⁵⁴

Osmanlı'nın II. Meşrutiyet sürecinde neşv ü nema bulan İslamcı aydınlar, modern anlamda ideolojik bir hareket hüviyetini kazanmamış olmakla birlikte⁹⁵⁵ çıkış noktaları İslam'ın yüzünün sadece ahiret hayatına değil, dünyaya da dönük olduğunu vurgulamak oldu. Bu düşünce Batı'nın ekonomik ve bilimsel gücüyle ezmeye çalıştığı İslam coğrafyasını yeniden diriltmeye çalıştılar.⁹⁵⁶ Bir anlamda İslamcılık hem meydan okuma hem de alternatif oldu.⁹⁵⁷

Bütün bu tanımlamalardan yola çıkarak İslamcılığın Müslüman dünyasının kendini Batı karşısında bir konumlandırma şekli olduğu sonucuna varılır. Müslüman münevverlerin Batı'da gelişen sosyo-kültürel, ekonomik ve bilimsel gelişmeler karşısında nasıl bir tavır sergilemesi gerektiği o günden bugüne yaşanan bir kimlik problemini de getirmiştir. "Batı'nın seküler zihniyetinin taşıyıcısı mı olalım, topyekûn Batı'ya karşı gelip geleneksel yaşayış tarzını devam mı ettirelim; İslam'ı değişen çağa göre modernize mi edelim ya da çağa göre değişmeyen İslami yaşayış ve düşünüşü hayatın her alanına nüfuz mu ettirelim?" şeklinde çeşitli fikirler öne sürülmüştür. İslamcı düşünürlerin gazete ve dergilerde yazdıkları fikirlerin genellikle Müslümanları geri kalmışlıktan kurtararak medenileştirme, dini düşünce ve yaşayışı hurafe ve

⁹⁵⁴ Said Halim Paşa, "İslâmlaşma I", Hazırlayan: İ. H. Şengüler, Tercüme: M. Akif, **Mehmet Akif Külliyyatı**, C.6. (403-442), İstanbul, Hikmet Neşriyat, 1993

⁹⁵⁵ İslam Ansiklopedisi, **a.e.**

⁹⁵⁶ Mahsum AYTEPE, "Doğuştan Günümüze İslamcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi, Anemon", **Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 4(1), 2016, s.173.

⁹⁵⁷ Ergun YILDIRIM, "İslamizm, İslamlaşma ve İttihad-I İslam", Editör: İ. Kara, A. Öz, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketleri Sempozyum Tebliğleri**, 1. Baskı, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

bidatlardan arındırma, geçmişe bakarak yeniden inşa edecekleri bir geleneğe değil kendi zamanları ve gelecek üzerine yoğunlaştıkları görülmüştür.⁹⁵⁸

Müslümanların Batı karşısında geri kalmasının sebebinin din değil, hurafelerle örülmüş gelenek ve tarih olduğu görüşü, İslamcı düşünürlerin önemli bir çıkış noktası olmuştur. Çare olarak İslam'ın en temel kaynakları olan Kuran'a ve Asr-ı Saadet döneminin fikriyatına dönmeyi, İslam'ın naslarının doğrudan alınıp çağın ihtiyaçlarına idrak ettirmeyi dile getirmişlerdir. Toplumu donukluğa sürükleyen uygulamaları (medreselerin eğitim usulü-tasavvufi yaklaşımlar) ıslah ederek Müslümanları çalışmaya ve aktif olmaya davet etmişlerdir. Mehmet Akif'in "İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin/ Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için.", "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı/ Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" gibi mısraları İslam'ın temel dayanaklarını hatırlatan ifadelerdir.

İslamcı düşünürlerin bir diğer çıkış noktası Kuran ve sünnetin belli devlet ve hükümet biçimi ortaya koymadığı, belli esaslar belirlemek suretiyle yetindiği fikridir. Bu esaslar devrin şartlarına göre değişebilir. Ama yönetimdeki en önemli unsurlar şura ve meşverettir. Siyasi ve idari faaliyetler yönetilenlerle dayanışma içinde yürütülmelidir. Bu görüşler bir bakıma halkın yönetimde söz sahibi olacağı yeni bir devlet düzenine işaret etmiştir. Buradan hareketle İslamcı aydınlar II. Abdülhamid'e karşı II. Meşrutiyet'in, Meclis-i Mebusan'ın kurulmasını desteklemiş, hilafete de farklı açılımlar getirmişlerdir.⁹⁵⁹

İslamcılık, Millî Mücadele döneminde yerini Türkçülüğe bırakmış gibi görünse de Anadolu'nun örgütlenmesinde bizzat din adamları önemli roller üstlenmişlerdir. Bu sebepten Cumhuriyet'in ilk meclisinde İslami kimlikli kişilerin bir hayli olduğu görülür. Fakat laik Türkiye Cumhuriyeti'nde bu görüntü kamu kadrolarından giderek silinmeye başlamış, dinin ve Osmanlı kültürüne ait kodların hızlıca geride bırakıldığı, kolları Batı'ya açılmış bir Türklüğün hâkim olduğu cemiyetin tablosu çizilmiştir. Cumhuriyet modernleşmesiyle din, siyasi ve toplumsal bağlayıcılık özelliğini yitirerek daha çok kültürel bir özellik göstererek sivil toplum

⁹⁵⁸ İslam Ansiklopedisi, a.e.

⁹⁵⁹ İslam Ansiklopedisi, a.e.

düzeyine itilmiştir.⁹⁶⁰ Aynı zamanda 1940-1960 arasında dünyayı da etkisi altına alan materyalizm, varoluşçuluk, nihilizm gibi felsefi akımlar diğer yandan küresel zihniyetin doğurdukları moderniteye doğru doğru kaçınılmaz sonu hazırlamıştır. Bütün bu saikler içinde İslamcı düşünce küçük bir aydın zümresinin dimağında yaşatılmaya çalışmıştır.

Cumhuriyet sonrasında İslami hassasiyette olan aydınları modernin zihniyetiyle birey-ümmeet temelinde bir ayrışma içinde olan İslam'ın modernin gerçeği karşısında nasıl bir tavır alınacağına kafa yormuştur. Bazıları modern toptan bir reddiyeeye girişmiş, bazıları modern hayatın içinde İslam'ı yeniden yorumlayarak daha uzlaşmacı bir reçete sunmuştur. Zaman gelmiştir ki İslami kimlik de Cumhuriyet'le bütünleştirmeye, modern söylemlerle kendini ifade etmeye başlamıştır.

Türk toplumunda İslami düşünce Arap milletlerindeki gibi uluslararası teoriler üretmese de kendi toprakları içinde birkaç koldan varlığını hep sürdürmüştür. Bunlardan biri Cumhuriyet'in laiklik ve Batıcılık idealleriyle çatışmadan ama aynı zamanda Türk toplumunun kültürel geçmişinin de olduğu gibi ortadan kaldırılamadan yaşanması gerektiği görüşüdür. Yerli ve milli değerlerin Anadolu irfanıyla bütünleştiren bu düşünce, tasavvufi gelenek çerçevesinde kuşatılarak Müslüman Türk toplumunu yaşatma arzusuna sahiptir. Yahya Kemal'in "Kökü mazide olan atiyim." ifadesinin zemininde gelişen kültürel bir Müslümanlığın hayat pratiklerinin sanata ve edebiyata bir nevi nüfuz etmiş biçimidir.

Diğer bir yaklaşım, Türk milletinin Batı modernliği karşısında kendine mahsus bir çizgide bulunması, bunu yaparken de İslam'ın dinamiklerinden güç alınmasıdır. Bir yönüyle yerli unsurların, bir yönüyle dinin kuşatıcılığının belirginleştiği bir kimlik inşasını hedefleyen düşünürlerin başında Nurettin Topçu gelmekle birlikte Necip Fazıl Kısakürek "Büyük Doğu" idealiyle Batı'nın kültürel ve siyasal emperyalizmine meydan okumuştur. Necip Fazıl'ın açtığı yoldan 1960'lardan itibaren Sezai Karakoç'un Diriliş düşüncesi İslam'ı bir medeniyet tasavvuru olarak Anadolu coğrafyasının dışına çıkarmıştır. Karakoç, Diriliş'i felsefi ve siyasi ve sosyolojik bir boyuta taşıyarak bir İslam toplumu inşa etmeye çalışmıştır. Aynı kuşaktan Nuri Pakdil,

⁹⁶⁰ Taner Akçam, "Hızla Türkleşiyoruz", **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, Yayına Hazırlayan: Nuri Bilgin, 1. Baskı, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1997, s.143.

Cahit Zarifođlu, Erdem Beyazıt, İsmet Özel gibi řair ve yazarlar İslamcı dűşüneyi entelektüel zemine yerleştirmişlerdir.

1960'larla beraber köyden kente göçün de etkisiyle Anadolu gençlerin eğitime yönelmesi, yüksek tahsil için kentlere gelmesi Müslüman gençlerde bir bilinçlenmeyi doğurmuştur. Eğitilmiş gençler İslam'ın sadece pratik ibadet yönlerini değil özellikle 1960'larla başlayan tercüme faaliyetleriyle önemli Arap İslamcı teorisyenin kitaplarını okumuşlardır. İslamcılığın ideolojik düzlemde Mısır, İran, Pakistan ve Arap coğrafyasında İslami nizam kurmaya çalışan teorisyenlerin etkileri 1970'lerden itibaren artmaya başlamıştır. Özellikle 1980'lerle beraber İran Devrimi, Afgan intifadası, Filistin meselesi genç radikal İslamcıları bir araya getirmiştir.

İslamcılığın siyasi atmosferde ise 1970'lere kadar sağcılık çatısı altında yaşamıştır. Bu döneme kadar sağ kavramı, muhafazakâr Müslümanın dinsizlikle, geleneksizlikle, düzen bozuculukla ilişkilendirilen sol ideolojinin karşısında kenetlendikleri bir yuva olmuştur adeta.⁹⁶¹ İslami uyanışın siyasi bir şekil kazanması ise siyasi yaptırımlarla birbiri ardınca kapatılan Millet Partisi, Milli Nizam Partisi, Selamet Partisi, Refah Partisi gibi partilerle olmuştur. Bunların ortak noktası Batı emperyalizmine ve İsrail'e karşı söylemleriyle modern dünyayla bir çatışma stratejisi izlemeleridir.⁹⁶² Özellikle Necmettin Erbakan'ın siyasi partiler aracılığıyla ortaya koyduğu Millî Görüş düşüncesi hem dini hem de ekonomik siyasetiyle çıkış yaparak İslamcı camiada siyasi bir bilinç hareketi başlatmıştır. Bu yeni duruş Batılılaşma/modernleşme ve Kemalizm anlamında "sisteme" karşı bir söylem⁹⁶³ olarak inşa edilmiştir.

1980 sonrası İslamcı görüşün siyasi alana taşınmasının yanında İslami entelektüel yaklaşımlar artmaya başlar. Bir yandan küreselleşme, diğer yandan Özal hükümetinin neoliberal politikaları, halkın dini değerlerini yaşamasına imkân vermiş, eğitim ve çalışma hayatında Müslüman kimliğinin görünürlüğü artmıştır. İslamcı aydınlar bu süreçte İslami bir nizam idealinden çok düşünce ve felsefî boyuta

⁹⁶¹ Erkilet, Alev, "II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda "Arı-Duru" Bir İslam Arayışı: Ercüment Özkan, İktibas ve İslam Partisi Deneyimi", **İslamcılık Sempozyumu Bildirileri**, s.505.

⁹⁶² Mardin, Şerif, **Türkiye'de Din ve Siyaset**, İletişim Yayınları, 21.Baskı, İstanbul 2017, s.104-107.

⁹⁶³ Erkilet, "II. Dünya Savaşı Sonrası...", s.521.

yönelirler. Özellikle 1979’da meydana gelen İran devrimi diğer Müslüman toplumların ve Batı’nın dikkatini çekmiştir. İslam coğrafyasında dünyayı yeni bir gözlükle okuyan, moderniteye karşı çıkış yolları arayan İslamcı entelektüeller küresel dünyaya eklenilen liberal ve seküler bir Türkiye’de hayatı yeni bir kavrayışla algılamaya ve yaşamaya çalışan yaklaşımlar geliştirmiştir. Siyasi olarak göz ardı edilen, yasaklarla reddedilen İslami düşünce, aksine güçlenmiş, derinleşmiştir. Bir yandan bu derinleşme, yasaklara rağmen kendine bir yol haritası çizerken diğer yandan kendi içinde küreselleşme ve modernleşmenin getirdiği yeni hayat tarzına ve mevcut siyasi rejime entegre “var olan sistemle farklı ilişkiler ve bağlantılar kurabilen”⁹⁶⁴ bir nitelik kazanmıştır.

1980 sonrası, Türk toplumunda İslam, tozlu raflardan vitrinlere çıkararak cemaatlerden tarikatlara, sivil toplum kuruluşlarına kadar pek çok görünümünü kamusal alana sunar. Bu süreçte modernin gerekliliklerini de yaşamaya başlarlar. Modadan turizme, eğitimden bankacılığa, holdingleşmeye kadar birçok alanda faaliyette bulunurlar. İslamcı aydınlar, modernleşmenin İslami düşünceyle hangi yollardan kesişeceğini sorgulamaya başlarlar. Bir yandan alabildiğine modernin eleştirisi yapılırken diğer yandan aynı dinamiklerle alternatif bir yaşam tarzı ararlar. Dolayısıyla 1980 sonrası İslami hareketler sadece modernle kavgalı İslamcı bir yaşayışı değil kültürel bir modernleşme ile beslenmiş bir Müslüman kimliğinin de talebinde bulunmuşlardır.

Türkiye’nin demokratikleşme sürecinde İslami hareketlerin laikliğin kuralları çerçevesinde siyasal alana katıldıkları⁹⁶⁵ göz önünde bulundurulduğunda yeni İslami hareketlerin öznelerinin de laik eğitimin yetiştirdiği yeni Müslüman aydınların olması doğal bir sonuçtur. Burada kimliğin kendini nerede konumlandığı ile ilgili önemli bir sorunsal karşımıza çıkar. İslamcı kimliğin kendini hangi noktada diğerlerinden ayırması gerekmektedir? İster bireysel cinsiyet bağlamında kadın-erkek-eşcinsel, ister kolektif şuur içinde Kemalist, solcu, İslamcı, milliyetçi olsun ortak kabul modernizmdir. Modernizmin toptan reddiyle kendine aynı dünyada yer açamayacağını

⁹⁶⁴ Erkilet, “II.Dünya Savaşı Sonrası...”, s.136.

⁹⁶⁵ Nilüfer Göle, **Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine**, 5. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2017, s.54.

gören İslamcı bellek, o zaman modernizm karşısında eleştirel ama dışlayıcı olmadan bir dinamik yakalama çabasına girmiştir. Bir başka deyişle “medeni insan eşittir Batılı insan”⁹⁶⁶ denklemine farklı zaviyelerden sorgulama zemini açmıştır.

Yeni İslamcı aydınlar kadın ya da erkek Türkiye'deki eski İslamcı düşünürlerden farklıdır. Modern Türk dilini kullanmakta, Batılı düşünürlere atıfta bulunmakta, postmodernizm gibi konuları tartışmakta, laik entelektüellerle kamuoyu önünde tartışmaktadır. Hatta sosyal ve kültürel ortamda, kitle iletişim araçlarını kullanmada da laik aydınlarla ortak özellik gösterirler.⁹⁶⁷

Dünyadaki bütün sosyal hareketler belirli bir ideolojinin şekillendirdiği yaşam düzenini kurmak için var olagelmışlerdir. Bunun en somutlaştırılmış şekli sosyalist ideolojide kendini gösterir. Denilebilir ki sosyalizmden sonra dünyada bir medeniyet tasavvuruyla birlikte sistemini kuran İslamcılık ideolojisi. Fakat İslamcılık, sosyalist devrimci ütopyası gibi daha önce deneyimlenmemiş bir dünya tasavvuru sunmaz. Aksine geçmişteki ideal İslami toplumu yeniden uygulamak, bugünün şartlarında adil bir toplum düzenini, yaşanmış bir medeniyeti yeniden inşa etmeyi amaçlar. Bu süreç kolektif bir bilinci gerektirir. Dolayısıyla kolektif bilinçte Müslümanlar dünyayı dışlamak yerine dünyaya İslami pencereden bakarak bir katılım gösterir. İslami kolektif hareketler, modern dünyayla beraber geleneği de sorgulayan ve İslam'ın geride kalmışlık yaklaşımını yıkmak istemişlerdir. Bu minvalde İslamcı kimliği "Geleneksel yanlış yorumlamalarla ve boyun eğme kültürüyle başa çıkabilmek için özgün İslami temellere dönüş çağrısı yaparlar."⁹⁶⁸ Dolayısıyla yaşadıkları toplumda gelenekleşmiş İslami değerleri sorgulayarak Kur'an'ı, Hz. Peygamber'in hayatını ve Asr-ı Saadet yaşantısını kendilerine rehber edinirler. İslamcı kimliğin bir diğer özelliği " Batı medeniyetinin benzeştirici stratejilerini reddeder"⁹⁶⁹ durumda olmalarıdır. Başka bir yönden de İslamcılık, Göle'ye göre dönemdeki "Farklılığı dışlanmasına, damgalanmasına, neden olan"⁹⁷⁰ bazı sosyal hareketlerle benzerlikler gösterir. Örneğin kadınlar kimliklerini feminizmle inşa ederken Müslümanlar da yeni

⁹⁶⁶ Göle, **Desenler**, s.55.

⁹⁶⁷ Göle, **Melez Desenler**, s.109.

⁹⁶⁸ Göle, **Melez Desenler**, s.28.

⁹⁶⁹ Göle, **Melez Desenler**, s.31.

⁹⁷⁰ Göle, **Melez Desenler**, s.30.

İslami kimliklerini İslamcılığa borçludurlar.⁹⁷¹

“Medeni bir insan olmak, modern insan olmaktan geçer.” denkleminin kurulduğu ve modernliğin Batı kültürüyle özdeşleştirildiği Türk toplumunda modernlikle kökten bir savaşa girilemeyeceği apaçık ortadadır. Modernlik; beden dilinden giyim kuşama, kadın erkek ilişkilerinden cinsiyet tercihlerine kadar kendi simgelerini yerleştirmiştir. Yeni İslamcı kimlik bütün bu yerleşik düzenin içinde bir yandan mevcut olana katılırken diğer yandan İslam inancının gerekleri ölçüsünde kendilerine bu dünyada yeni kamusal alanlar açmaya çalışır. Kadınların üniversitelerde başörtüsüyle eğitim görmeleri, İslami normlara uygun açılan özel radyo ve Televizyon kanalları, yayınevleri, açık oturum ve paneller İslamcı hareketin modernin içinde İslami farklılığı oluşturmaya çalışmasının bir sonucudur. Bir anlamda "modernliğin İslami eleştirisi yapılarak modernliğin yerleşmesinde yeni bir aşama kat edilmektedir.”⁹⁷²

Türk romanında din algısı 1960’lı yılların sonlarına kadar genel anlamda olumsuz bir tavırla ele alınmıştır. Çağdaşlaşmanın önünde bir engel olarak gösterilen din ve dini yaşayış biçimleri Anadolu coğrafyası ve insanının ilkel kalmışlığının da ana sebebi olarak gösterilmiştir. Özellikle 1920-1940 arası romanlarda iktidar politikalarının teşviki ile bu geri kalmış Anadolu insanının çağdaş normlarla eğitimi için kendini adayın idealist öğretmenler cahil, çıkarıcı, zalim olarak gösterilen din adamı kimliğiyle mücadele etmiştir. Bununla beraber İslami temalı roman türü ise bu duyarlıktaki yazarlar tarafından modern bir edebi tür olan romana mesafeli duruş sebebiyle 70’lere kadar kendini gösterememiştir. Nitekim 1967’de Hekimoğlu İsmail’in Minyeli Abdullah’ıyla başlayan İslami hassasiyetli romanların 1980 ve 90’lı yıllarda bir furya haline geldiği görülür. İslami roman, dini roman, hidayet romanı gibi tanımlamaları yapılan İslami hassasiyet taşıyan romanların önemli bir kısmı edebi ve teorik yönleri ihmal edilerek daha ziyade popüler edebiyat seviyesinde kalmıştır. Bunun sebeplerinden biri roman yazarlarının mesaj verme amacına odaklanmasıdır.⁹⁷³

⁹⁷¹ Göle, **Melez Desenler**, s.30.

⁹⁷² Göle, **Melez Desenler**, s.36.

⁹⁷³ Veli Uğur ortak hidayet söylemi üzerinde toplanan hidayet romanlarını üslup ve kurgu açısından popüler roman kategorisinde değerlendirmektedir. Bkz: Veli Uğur, **1980 Sonrası Türk Edebiyatında Popüler Roman**, İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Türk

90'lı yıllardan sonra İslami kimlikli roman yazarlarının daha içeriden bir bakışla İslami hareketleri ve yöntemleri eleştirdikleri de görülmektedir. Bu romanlarda hidayet söyleminden çok İslami kimliklerin modern hayata yeni bir bakış, kolektiflikten bireyselliğe doğru yeni yönelişler de göze çarpmaktadır.

1980-2000 arasında İslamcı kimliği sorgulayan romanlarda Müslüman kimliği taşıyan kişilerin birden fazla görünümü ile karşılaşılrsa da ortak çıkış noktaları modernizm ve seküler hayata cevap verme ihtiyacıdır. 1980'lerden bu yana Türkiye'de İslami kimlik homojen ve tek bir tip yapıdan ziyade hem siyasal, ekonomik ve kültürel alanda farklılaştığı hem de Müslüman yaşam tarzının pratiğe geçirilmesinde tüketim kalıplarından kültürel sembollere kadar değişim sürecine girdiği⁹⁷⁴ için romanlarda da farklı yönelişler, teklifler ve çözüm yolları verilmiştir.

3.3.2.1. Modern Çağın Mücahitleri

19. asırdan bu yana kimi zaman güçlenerek, kimi zaman yok olma tehlikesiyle baş başa kalarak devam edegelen İslamcı düşünce, özüne bakıldığında kadın ya da erkekteki pratikleri farklılık gösterse de fikri açıdan cinsiyete göre şekillenen bir yapı arz etmez. Fakat kamusal alanda erkeklerin daha fazla görünür olması uzun yıllar İslamcılık hareketinin teorisinin erkekler tarafından yürütülmesini doğurmuştur. 1980'lerle kadınlar beraber üniversitelerde, kamusal alanlarda söz sahibi olmaya başladıkça daha çok kadın bünyesinde Müslüman kadının kimlik arayışları üzerinde durulmuş hatta İslami hareketlerin gidişatı Müslüman kadınlar üzerinden irdelenmeye başlanmıştır. Bu arada İslamcı erkekleri kolektif şuur içinde modernin karşısındaki duruşunu netleştirmiş ve kimliksel bütün problemlerini aşmış olarak görürüz. Daha doğrusu İslamcılık, erkek bazında tamamlanmış bir kimlik olup ayrıca sınırları çizilmemiştir.

1980 sonrasında hidayet romanları tanımlaması altında yazılan eserlerde Müslüman erkek profili, modern hayat karşısında seçimini çoktan yapmış ve tekemmüle ermiş olarak karşımıza çıkar. Seküler hayatın İslam'a karşı aldığı antipatik

Edebiyatı Bölümü / Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı / Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2009.

⁹⁷⁴ E. Fuat Keyman, "Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek: Güvenlik İkilemi ve Demokratik Çözüm Olasılığı", **Türkiyenin Yeniden İnşası-Modernleşme-Demokratikleşme-Kimlik**, 1. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s.136.

tavrın, dindar görünümlü insanları yobaz ve çağ dışı kabul etmesi Müslüman kolektif ruhu harekete geçiren motivasyon olmuştur. İslamcı gençler, Hz. Muhammed (SAV) zamanının cihat anlayışını benimseyerek seküler hayatın boşalttığı değerleri gençliğin zihninde ve kalbinde yeniden inşa etmeyi hedeflerler. Devrin inançsızlık hastalığına karşı mücadele edecek bu gençler, her şeyden önce İslam'ı doğru kaynaklardan öğrenmeli, tavizsiz uygulamalı, modern zamanın sorularına cevap verecek bilgide ve maharette olmalıdır. Dinden şeref duymalı, onu yaşamaktan utanmayan bir dava adamı olmalıdır. “Seni hiç kompleksi olmayan, dinini çok iyi bilen, mert, namuslu, irade sahibi, asla yılmayan bir mücahide olarak hayal ediyorum”⁹⁷⁵ diyen Hüseyin gibi cihat fikrini düstur edinmelidirler.

Mücahit erkekler romanlarda hemen her yönden tamamlanmış şahsiyetlerdir. Bu romanlar genellikle bir aşk ekseninde cereyan eder. Dindar, yakışıklı, eğitilmiş, kültürlü bir genç olarak idealize edilmişlerdir. Genellikle de modern hayatın içinde boşluğa düşmüş bir genç kızın hidayetine vesile olurlar. Bazen belirli bazen de silik bir aşk hikâyesinin içinde cereyan eden kurgularda genç kız, dindar gencin rehberliğinde dini hayata dönüş yapar. Fakat her ne kadar aşk süsü verilse de hidayet romanlarının bütününe nüfuz eden bir mesaj vardır: Tavizsiz bir İslami kimliğin inşası. Dönemin sosyal ve ideolojik yapısı göz önüne alındığında özellikle genç neslin bir inanç boşluğuna düştüğü probleminden yola çıkan romanlar, alternatif söylem geliştirmeye çalışırlar. Eşitlik, adalet, özgürlük gibi sosyalizmin tutunduğu kavramlar dünyasının aslında İslâm'ın hayatın bütününe akseden yaşayışında olduğu gösterilmeye çalışılırken bir yandan da yıllardır İslam'la ilgili belleklerde oluşan kirlenmişliği temizlemeye çalışırlar. İslam ve İslami yaşayış ile ilgili çağın yanlış algısına bir cevap niteliğinde olan bu romanlar; özünden koparılmış, hurafe ve mevlitlere indirgenmiş, Kuran ve sünnet boyutundan uzaklaştırılmış anlayışı yıkıp İslami kimliği yeniden hak ettiği yere teslim etmenin yollarını ararlar. “Dinde zorlama yoktur” gibi uyuşturucu etkisi yapan sözler çağın insanının kalbine nüfuz edip onu giderek dinin özünden uzaklaştırmakta, bir yandan da “Din afyondur.” gibi inancın her türlüünü saf dışı bırakan düşünce, arkasından inançsız bir nesil yığını biriktirmektedir. Mücahit kahramanlar İslami tebliği bir “dava” olarak görüp

⁹⁷⁵ Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s.102.

buldukları ortamlarda İslamiyet’i anlatarak toplumsal bir dini yönelişin gerçekleşmesini hedefler. Minyeli Abdullah’la başlayan bu dava adamı misyonu 80 sonrasında da günün problemlerini ekleyerek yola devam eder. **Çiçekler Susayınca**’daki Dursun bu anlamda İslam’a gönül vermiş bir gençtir. İçindeki dava aşkıyla çeşitli yerlerde konferanslar verir. Bir hidayet romanı klasiği olarak modern bir kadın olan Elif’in hidayetine vesile olur.⁹⁷⁶

İslamcı erkeklerin dönemin hidayet romanlarında bu kemale ermişlikle kadına yol gösteren ve onu tamamlayan fonksiyonu önemlidir. **Bize Nasıl Kıydınız**’da adeta bir kurtarıcı misyonu üstlenen Hüseyin, çalıştığı konfeksiyon atölyesinde kendine İslami uyanışı gerçekleştirmek gibi bir mücadeleye alanı açmış ve burada en çok da Rabia üzerinde etkili olmuştur. Nitekim kemale ermiş bir Müslüman genç olan Hüseyin’in mücadelesiyle Rabia’nın inşası adım adım tamamlanır.

Bir diğer kimlik yapıtaşı da bireysel isteklerdir. Bütün bu sorumluluğu yüklenen genç erkeklerin kadın-erkek ilişkileri, evlilik süreci, kamusal alandaki tutum ve davranışları İslam’ın çerçevesini çizdiği ideal ölçüler içinde olmalıdır. Özellikle cinsellik geri plana itilmeli, kadınlar kadar erkekler de bu konuda aynı hassasiyetle yaklaşmalıdır.

1980 sonrası İslami romanlarda çizilen erkek kimliğinin bir özelliği de İslami konularda geleneksel yerleşmiş algıları kırmak olmuştur. Ahmet Günbay Yıldız “Ben Türk erkeğini eğitmek maksatlı yazıyorum. İslam’a gönül vermiş olanlar nefsinin eğitilmesi. Bizde nedense hep kız çocuklarının iffeti korunur güya. Erkeğin de iffeti vardır, bunu unuttuk biz! Ben kitaplarımda iffetli erkekleri anlatıyorum.”⁹⁷⁷ şeklinde açıklamasıyla toplumun erkeğe biçtiği rollerin gerçek İslam’la bağdaşmadığını, bu yanlış bilincin düzeltilmesi gerektiğini savunur. **Bize Nasıl Kıydınız**’da Hüseyin, Rabia’nın hidayete ermesinde daima bir ağabey konumunda olmuş, ölçüyü korumuş, romanın birkaç yerinde Rabia’nın Hüseyin’e karşı zaafı hissettirilse de bu bir aşk

⁹⁷⁶ Yıldız, Günbay, Ahmet, **Çiçekler Susayınca**, Timaş Yayınları, 56.Baskı, İstanbul 2015. Bize Nasıl Kıydınız ve Çiçekler Susayınca romanlarının mesajları ve izlekleri ortak olduğu için biz *Bize Nasıl Kıydınız* romanından ilerledik.

⁹⁷⁷ Çevrimiçi: <http://www.haberaktuel.com/ahmet-gunbay-yildiz-romanla-hidayete-erilmez-haber-127277.html>, Erişim Tarihi 13.04.2018.

malzemesi yapılmamıştır. Hüseyin'in romanın sonunda aldığı evlilik kararı da aynı ölçüler içinde gerçekleşmiştir.

Ne güzeldi İslam kardeşliği... Akraba değillerdi, arkadaş değillerdi, yaşıt değillerdi ama onları bir noktada birleştiren, her türlü kan bağından üstün, Allah ve Resulullah aşkı daha yüce bir bağla birleşiyordu.⁹⁷⁸

İslami romanlarda idealize edilen kimlik erkek ve kadında ortak olarak önemli bir tehlikeyle karşı karşıyadır: Çağdaşlaşma. Bütün İslami romanlarda çağdaşlık, olumsuz ve istenilen dini hayatı yaşamamanın önünde engel görülmüştür. İslami emirlere uygun hayat yaşamayanlar romanlarda felaketten felakete sürüklenir. **Bize Nasıl Kıydınız**'da Rabia'nın babasının kardeşinin eşiyle yaşadığı gayrimeşru ilişki, sonunda bütün ailenin felaketine yol açmıştır. Romanın sonlarında Hüseyin'in hapisanedeki İhsan Bey'e yazdığı mektupta yer alan "Bakın İhsan Ağabey, başınıza İslam'ın emrini yaşamadığınız için büyük felaket gelmiş."⁹⁷⁹ sözleri bu tezi ispatlamaktadır. Dinin toplumsal hayatın içine nüfuz edememesi, doğru yaşanmaması ve dindar yaşamdan kaçış psikolojisi İslami romanlarda çağın büyük oyunu olarak gösterilmektedir. Romanın başlığına da bir şerh olabilecek "Bizi dinini hiç tanımayan, buna rağmen tanıdığını zanneden bir hale getirdiler." cümleleri, çağdaşlaşma hareketleri ile gelişen anti-İslami algının toplum üzerinde yarattığı bilinç boşluğunun içine yerleşen ve nihayetinde dininden korkan bir nesil üreten zihniyetin ürünüdür. Bu zihniyet bunalımından tek kurtuluş ise dininden taviz vermeyen kolektif bir Müslüman kimliğini yaşatmaktır. **Bize Nasıl Kıydınız**'da idealize edilen Hüseyin'in bu söze verdiği açıklama hiçbir evrilmeye uğramamış, bugünün gözlüğüyle bakıldığında biraz sert karşılanabilecek cevapları içermektedir:

İslam'da kâfire zorlama yoktur, Müslümana zorlama vardır. Hanefi mezhebine göre namaz kılmayanın hapis yatması lazım. Kâfirlere ise böyle bir ceza yok... Resulullah "siz yedi yaşında olan çocuklarınıza namazı emredin ve on yaşında olan çocuklarınız namazı terk ederlerse hafifçe dövün. (Ahmet Bin Hanbel-müsnet)⁹⁸⁰

⁹⁷⁸ Turhal Şerife Katırcı, **Müslüman Kadının Adı Var**, 1. Baskı, İstanbul, Adese Yayınları, 1999, s.80.

⁹⁷⁹ Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s.210.

⁹⁸⁰ Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s.97.

Dönemin romancıları ister kadın ister erkek olsun romanlarında Müslüman kimliğini inşa ederken kadın ya da erkek kimliğinden ziyade aynı sosyal problemler karşısında ortak mücadele veren Müslüman kimliğini oluşturmaya çalışmışlardır. Emine Şenlikoğlu “Ben kadın-erkek ayrımı yapmıyorum... İmanın dışı erkek olmaz.”⁹⁸¹ derken kadın ya da erkeği toplumsal cinsiyet çatışmalarının içine sokmadığını, iki cinsin de İslami şuuru kazanma ve muhafaza etme noktasında ortak bir davada birleştirdiğini belirtir.

Batı'nın zerk ettiği İslam dininin ilerlemeye açık olmadığı virüsünü Türk toplumunun zihninden kazıyıp yanlış İslam algısının ortadan kaldırmaya çalışmak, idealize edilen İslami kimliğin kolektif şuurunu kurarken bir yandan da bu kimliği modern hayatın karşısında bir nevi akıntıya kürek çekmek zorunda bırakmıştır.

Dönemin İslami temalı romanlarında İslami bilincin hem zihinsel hem de ibadet boyutuyla Asr-ı Saadet dönemiyle idrak edilmesi fikri bir yönüyle dini ve ahlaki değerlerden giderek uzaklaşan gençleri ihya etmek, dolayısıyla İslam'ın nüfuz ettiği bir toplum inşa etmek gayesini taşımaktadır. Mücadele alanının oluşmasında 1960-70'lerde başlayan özellikle imam hatip okullarında ve üniversitelerde okuyan gençlerin fikirlerini, tavırlarını şekillendiren Türkiye dışı İslamcı mütefekkirlerin kitaplarının önemli rolü olmuştur. Bunların arasında Mevdûdi'nin oldukça geniş bir tercüme kataloğu bulunmaktadır. Mevdudi, eserlerinde İslamcı mücadelenin stratejilerini, yöntemlerini, iktisadi, siyasi, ahlaki ve toplumsal bir sistemin İslami akidelere göre nasıl oluşturulması gerektiğini anlatmıştır. Kuran'a Göre Dört Terim⁹⁸²de ilah, Rab, din ve ibadet terimlerinin Kuran'ın esaslarına göre nasıl anlamlandırılacağını anlatan Mevdudi, çağın Kuran'dan uzaklaştığı için büyük bir cehalet içinde olduğunu vurgulamıştır. Kuran'a dönüş diye adlandıracağımız bu eseri dışında tercüme edilen birçok kitabı İslamcı gençlik üzerinde etkili olmuştur.⁹⁸³ Bir diğer oluşum olan Mısır kökenli Müslüman Kardeşler hareketi İslam'ı siyasi bir alternatif olarak göstermiştir. Müslüman Kardeşler'in idealize ettiği İslam nizamını

⁹⁸¹ Akt: Çayır, **Türkiye'de İslamcılık**.

⁹⁸² Mevdudi, **Kuran'a Göre Dört Terim**, Çeviren: İsmail Kaya, İstanbul, Beyan Yayınları, 2013, s.126.

⁹⁸³ Yücel Bulut, “Türkiye'de İslamcılık ve Tercüme Faaliyetleri”, Editör: İsmail Kara, Asım Öz, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri**, 1. Baskı, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s.361

oluşturmak için ferde önce bireysel olarak Asr-ı Saadet İslam'ına göre yaşama, sonra ailesinden başlayarak bütün bir toplumu değiştirme ve nihai hedefte İslam devletini kurma misyonu yüklenmiştir.⁹⁸⁴ İslamcı gençlerin etkilendikleri bir diğer isim Seyyid Kutub'dur. İslami bir diriliş hareketine çağıran Yoldaki İşaretler⁹⁸⁵de cihad ve tebliğ kavramlarının üzerinde durarak beşeriyetin bugün korkunç bir uçurumun kıyısında olduğunu ve Müslüman'ın üzerine düşenin topyekûn bir cihatla bütün insanlığı kurtarmak, bir İslam nizamını kurmak olduğunu söyleyen Seyyid Kutub, Hz. Peygamber'in Mekke dönemindeki tebliğini referans vermiştir. **Bize Nasıl Kıydınız**'da Hüseyin'in de Rabia'ya gönderdiği kitap isimleri arasında Seyyid Kutub ve Mevdudi'nin kitapları yer almaktadır.⁹⁸⁶

Hidayet romanlarında İslamcı kimlik topyekûn Batı medeniyeti ve Kemalizm karşısında konumlanmaktadır. Hüseyin, Türk toplumunun belleğini işgal etmiş bu iki düşüncenin toplumun Müslümanlıkla ilgili olumsuz tavır geliştirmesine neden olduğunu düşünmektedir. İslami tebliği bu doğrultuda bir cihat kabul eden Hüseyin, çalıştığı atölyede bu doğrultuda söylenen "Biz dine, dindarlara saygı duyuyoruz. Fakat dinin şu emirlerini beğenmiyoruz."⁹⁸⁷, "Ne çıkıyorsa dindarların başının altından çıkıyor." ya da "Başı kapalı olanların aslında potansiyel suçlu" gibi ifadelere cevap verir.⁹⁸⁸ Atölyede sık sık ortaya çıkan tartışmalarda kader, ölüm, ahiret inancı gibi sorgulamalara da Hüseyin, İslam'ın doğru anlaşılması için açıklamalarda bulunur. Fakat Hüseyin, atölyedeki Cemil tarafından küçümseyici tavırlara maruz kalır. Cemil'in tepkisinin Hüseyin'in şahsında Müslümanca yaşayan insanlara olduğu da ortadadır. Ona sık sık Hüseyin'e "Sen niçin bir camiye imam olmadın? Din adamı camide olur." gibi sözler sarf eder. Hüseyin'in verdiği cevap Cemil'le müşahhas olan Türk toplumuna dinin yerini hatırlatmayı amaçlamaktadır:

Dini din adamları korur, kaidesi Hristiyanlıkta var... İslam öyle değildir. Müslüman olan her fert dinini korumakla mükelleftir. Din, bir canlının doğadan önceki hayatı ile

⁹⁸⁴

⁹⁸⁵ Seyyid Kutub, **Yoldaki İşaretler**, Çeviri: Salih Uçan, İstanbul, Hicret Yayınları, 1980, s.126.

⁹⁸⁶ Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s.210.

⁹⁸⁷ Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s.63.

⁹⁸⁸ Benzer mesaj "Aydınlığı Bulan Adam" romanında da verilmiştir. Molla adlı kahraman, gittiği yerlerde verdiği konferanslar aracılığıyla Müslümanların Türkiye'de ezilişini anlatmaya çalışır. Fakat dinleyiciler tarafından hemen gerici ve yobaz olmakla suçlanır. Bkz: M. Talat Uzunyaylalı, **Aydınlığı Bulan Adam**, Beka Yayınları, İstanbul 1993.

doğduktan sonraki hayatı ve de öldükten sonraki hayatının gayesini bilmektir. Allah'tan gelen vaazdır. Medeniyettir. İnsanı tanıtan bir sistem, adaleti sağlayan bir nizamdır (...) İslam, Allah hakkı, peygamber hakkı, insan hakkı hatta hayvan hakkını bile bildirir ve sağlar. Birkaç Yunus Emre şiiri ile Mevlana'nın "Gel, ister kâfir ol, ister Mecusi gel..." mısralarından ibaret değildir.

989

Atölyedeki bir diğer tartışma sosyalist ideolojiye bakışla ilgilidir. Bu minvalde eşitlik kavramını sosyalist argümanlarla açıklamaya çalışan Cemil'e karşı Hüseyin yine İslam'ın içinden cevaplar getirir:

İslam'da adalet anlayışı vardır (...) İlla işçilerin rahatı için sosyalizm, komünizm şart değildir. İşçiyi Allah (cc) yarattı. Allah, yarattığımı sizden daha iyi düşünür, Allah adalet sahibidir. Eşitlikte adalet yoktur ama adalette eşitlik vardır. Mesela bir kadınla bir erkeği düşünelim. İkisine de aynı yükü vermek eşitlik ama adalet değildir. Bazı işçi vardır ki çok fazla enerji harcar, yorulur. Mesela benim çalışmamla sizin çalışmanız bir mi? Ben aldığım para helal olsun diye gayret gösteriyorum. Hile yapmıyorum, sizinle aynı haftalığı alıyorum. Bu da eşitlik oluyor ama adalet asla! Cehennem bile Allah'ın (cc) adalet tecellisidir.⁹⁹⁰

Mücahit Kimliğine Eleştirel Bir Yaklaşım:

1993'te yayımlanan **Mızraksız İlmihal** romanında ise ters bir bakış açısından İslamcı gençlerin 1980'lerdeki yukarıda ifade ettiğimiz mücahit kimlikleri sorgulamaya açılmıştır. 12 Eylül sonrasında üniversitelere Anadolu'dan gelen dindar genç erkekler öğrenci evlerinde, çeşitli cemaatlerin ya da tarikatların yurtlarında şekillenen kimlikleriyle aksiyonel bir bakış kazanmaktaydılar. Paneller, forumlar, mitinglerle daha çok eylem odaklı bir yol izliyorlar, dünyadaki Müslüman düşünürlerin kitaplarını okuyarak yöntemlerini belirliyorlardı. Romanın başkarakteri İrfan da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde okuyan bir öğrencidir. İrfan'ın şahsında dönemin İslamcı gençliğinin eğilimleri, bu yönde kimlik arayışları irdelenmektedir. İrfan, okuduğu kitaplardan, katıldığı toplantılardan dünya hayatının bir cihat kabul edildiği, en büyük cihadın Batı'yla yapılması gerektiğini öğrenmiş, gençliğin üzerinde yükselecek bir diriliş hareketiyle İslam nizamının kurulacağına inanmıştır. Bu anlamda İrfan'a rehberlik yapan kitaplardan biri Seyyid Kutub'un

⁹⁸⁹ Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s.70.

⁹⁹⁰ Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s.67.

Yoldaki İşaretler'idir. Yaşanılan çağı cahiliye devri olarak tanımlayan kitapta onun dostluğunu, sevgisini kazanmak, ona uymak değil, cemiyeti değiştirmenin esas olduğu yazmaktadır. Yeryüzü sadece Allah'ın şeriatıyla yönetilmelidir:

Bugün bir cahiliyet içinde yüzüyoruz. Bizim için önemli olan, bu cahiliyet toplumunun pretik yaşayışıyla uyuşmak değildir (...) Bizim vazifemiz, önce kendi nefsimiz değiştirmektir ki sonra da cemiyeti değiştirelim. Bizim birinci vazifemiz, bu cemiyetin pratik hayatını değiştirmektir. Bizim en önemli vazifemiz bu cahiliyet hayatını temelden değiştirmektir. Evet. İslam Nizamı'yla ve İslam Düşüncesi'yle temelden çatışan bu hayatı.⁹⁹¹

1980'lerde İran'daki halk devrimi, Afganistan'ın SSCB'ye karşı direnişi Türkiye'deki İslamcı gençlerin aksiyonel kimliğini öne çıkarmıştır. Kurulacak bir İslam devletinin nasıl olması gerektiği noktasında tartışmalar, oturumlar yapılmıştır. Bu dönemde İslamcı gençliğin sınırları keskin, reddiyeci bir radikal tavır takındıkları dikkati çekmektedir. Özellikle İran mütefekkirlerinden kendini devrime adanmış Ali Şeriatî'nin fikirleri, İslamcı gençlerin bu tavırlarının zemininde yer almıştır. 1980'lerde İslam'ın yorumlanmasıyla ilgili de çeşitlilik ortaya çıkmıştır. Hadis ve sünnet, fıkıh, kelam, akaid gibi ilimlerin değerlendirilmesi, mezhep tartışmaları, tasavvufun reddiyesi gibi pek çok konuda modernist, selefî, radikal yaklaşımlar sergilenmiştir.

Dönemin İslamcı gençleri Türkiye'nin Cumhuriyet modernleşmesinden beri süregelen dini dışarda bırakan duruşu karşısında öteki olarak büyümek zorunda kalan, çocukluklarından itibaren korku psikolojisiyle gizlenen, evlerinde öğrendikleri tarihle okullarda öğretilenin tabandan zıt olduğu ama bunun da hep saklanması gerektiği kendilerine aşılana bir ortam içinde gençliğe adım atmışlardır. İrfan'ın çocukluğu da benzer şekilde geçmiştir. Üniversiteye gelip İslami yurtlarda kalmaya başlayınca bastırılmışlık duygusu açığa çıkar ve mücadelecî bir kimliğe bürünür. İrfan artık mücahittir. O da diğerleri gibi kitleleri harekete geçirmeyi, zihinlerdeki savaş fikrini perçinlemeyi hedefleyen, sloganları bol toplantılara katılır; akşamları arkadaşlarıyla Filistin, Amerika, siyonizm üzerine derin tartışmalar yapar. Bir dahaki mitingün eylem planını hazırlar, stratejiler belirler. Başörtü yasağında mücahide bacılarının yanında

⁹⁹¹ Mehmet Efe, **Mızraksız İlmihal**, 1. Baskı, İstanbul, Kapı Yayınları, 2016, s. 89-90.

eylemlere katılır. Karşı cinse çok mesafelidir hatta neredeyse diyalogu yoktur. Kadınlar onun için dava arkadaşı, iffet ve namusun sembolüdür.

İrfan'ın bütün bu özelliklere sahip kimliğini sorgulamaya başlaması, başörtü eylemi sırasında görüp âşık olduğu Nurhan'la başlar.

Bir şey oldu. Belki de Nurhan yaptı bunu. Önüme, hayatımın derinine inen bir kapının açıldığını hissetmeye başladım. Beni bir yolculuk bekliyordu.⁹⁹²

Nurhan onun kafasında canlandırdığı bacılardan değildir. Hayata daha bireysel ve sade bakmaktadır. Bir gün Nurhan'ın günlüğünü ele geçirir ve okumaya başlar. Defterde yazılanlarda başörtü yasaklarının, toplum tarafından dışlanmanın derin üzüntüsü hissedilmektedir. Yazılanlara göre dinin gereği olarak İslam'a uygun şekilde tesettüre giren Nurhan'a sonrasında yaşadıkları ağır gelmiş ve ümitsizliğe düşmüştür. Sonraki aşamada İrfan, Nurhan'a evlenme teklif eder ve ret cevabı alır. Bu reddediliş onu hem büyük bir üzüntüye boğar hem de kendini, bulunduğu yeri sorgulamaya başlamasına vesile olur. Bu sorgulamanın nirengi noktası ise Nurhan'ın evlilik teklifi aldığı esnada İrfan'a sorduğu şu sorulardır:

-Sen ne yapmak istiyorsun İrfan? Hayattaki amacın ne?

İrfan bu soru üzerine "savaşmak istiyorum." cevabını verse de Nurhan savaşmak istemediğini, sade ve basit bir hayat yaşamak istediğini söyler.⁹⁹³

İrfan bu ayrılıktan sonra iç sesini dinlemeye başlar. Çocukluğunu, gençliğini, mücadelesini sorgular. İslamcıdır. Dünyaya İslam nizamını getirecektir. Böyle kitaplar okumuştur. İslam, mücahitlerin omuzlarında yükselecektir. İrfan'ın hayatını yeniden gözden geçirmeye başlaması onun kimliğini oluştururken bazı yerlerde boşluklar olduğunu fark etmesini sağlar. Bundan sonra arkadaşlarıyla yaptığı toplantılarda, gittiği mitinglerde, üniversitedeki tartışmalarda konuşulanlara yabancılaştığını hisseder. Bu toplantılardan biri Şehitler Gecesi'dir. Programa gelen insan kalabalığı, tekbir sesleri ve sloganlar eşliğinde sahneye çıkan küçük bir kız çocuğuna çarşaf giydirme merasimi İrfan'a artık anlamsız gelmeye başlamıştır.

⁹⁹² Efe, a.e, s.90.

⁹⁹³ Efe, a.e, s.80.

O yıllarda İslamcı üniversite gençleri arasında İslam'ı yorumlama ve yöntem farklılıkları Müslüman kimliğinin bir diğer sorunudur. Romanda İrfan'ın iç sorgulamalarında bu soruna objektif tutulur. Gençler üniversitede gruplara ayrılmış, her biri diğerini tekfir ederek bir ayrışma içine girmiştir. Ayrıca selefilik görüşünü savunanların artması mezhep tartışmalarına yol açmıştır. Standart bir Müslümanın Hanefî mezhebinden olduğu Türkiye'de, selefilik ve Vehhabilik söylemleri gençliğin gelenek ve kültürel değerlerle arasını açtığına dair vurgulara da rastlanır romanda.

İrfan, bütün bu arayışlarına bir cevap bulabilmek için arkadaşı Erkan'a gider. Erkan, herhangi bir cemaat ya da görüşe tabi olmadan kendi yolunu bulabilmiş bir Müslüman gençtir. Erkan'la İrfan arasında geçen konuşmada Erkan'ın ağzından dönemin İslamcı hareketlerinin yöntemlerine eleştiri yapılır:

İdeolojik mücadele yöntemleri türünden numaralara insanların karnı tok. İslamcılık dediğinizin futbol taraftarlığından farkı yok. İnsanları kamplara bölmekten, kin ve nefretin yön verdiği bir yaşama biçimine şartlandırmaktan başka bir işe yaramıyor.

İdeoloji, aynı hakikatler ve değerler üzerinde duran insanları bile birbirine düşürüyor (...) Kulaklarına filtreler, gözlerine gözlükler, yüreklerine şifreler, parolalar yerleştiriyor. İnsanın kendi düşüncesini, iç sesini, kendi yaratılışından gelen yönelişlerini boğuyor, eziyor (...) Kendinizle insanlar arasına taktiklerden, stratejilerden bir duvar örmüşsünüz.⁹⁹⁴

Erkan'ın eleştirileri karşısında İrfan'ın kendini, tuttuğu yolu savunacak bir kelime bulamaması romanın mesajı açısından önemlidir. İrfan, cihat ve tebliğe sarılırken altını dolduracak sağlam argümanlardan uzak kalmıştır. Okuduğu kitaplarda yapılan mücadele, hedeflenen İslam devlet nizamını kurma idealiyle kurulan dil, gençlerin çağı doğru okumasını engellemiştir. İrfan'ın bütün eleştirilere sadece içinden geçirdiği "Adam...haklı...abicim!"⁹⁹⁵ demesinin altında yatan mesele budur.

İslamcılar arasında sesi önemli derecede yükselen radikal yaklaşımların kimliğin özüne verdiği zarara dikkat çekmek için romanda İbrahim'in hikâyesine yer verilir. İrfan, bir gün gazetede okuduğu şu haberle İbrahim'in peşine düşer:

HEYKEL DÜŞMANI GERİCİLER

Gerici örgütler deliyi heykele saldırttı.

⁹⁹⁴ Efe, a.e, s.113-114.

⁹⁹⁵ Efe, a.e, s.115.

Eskişehir’de sakallarını rengârenk boyamış bir deli, elinde bir balyoz, “Allahü Ekber” haykırılarıyla Yunus Emre heykeline saldırıp kırdı. Olay yerine gelen polise de saldıran deli, etkisiz hale getirilip tutuklandı. Çıkartıldığı mahkemede, adli tıp raporuyla akıl hastanesine sevk edildi.⁹⁹⁶

Haberi okuyan İrfan, Eskişehir’e giderek İbrahim’in hayat hikâyesini öğrenir. Kendi halinde, dindar bir hayatı olan İbrahim bir gün dindar ve batmakta olan bir kitabevine yardım olsun diye onun bütün kitaplarını satın alır ve imam hatiplerin önünde bu kitapları dağıtır. Ayrıca kitapları kendi de okumaya başlar. Okuduğu her şeyi çok ciddiye alır. Kitaplar ona dünyanın gerçek yüzünü, İslam’ın en siyasi yorumunu sunmaktadır: Dünya bir buhran içindeydi ve Müslüman kalmak artık çok zordu. Herkes uyuşturulmuştu, sömürülüyordu. Allah’a giden yolun üzerinde şeytanlar, sistemler, putlar oturuyordu. İnsanlığı düzeltmek İslam’a davetle mümkündü. Müslümanın sorumluluğu buydu.⁹⁹⁷

İbrahim, okuduğu her şeyi uygulamaya geçirmiştir sonrasında. Önce kendinden başlamıştır. Televizyonunu, radyosunu parçalamış, tamirhanesini satmış, evini erzakla doldurmuş, çocuklarını sokağa salmamıştır. İslam’ın teneffüs edildiği bir ortam kurmuştur. Bu köklü değişimlerden sonra sıra tebliğe gelmiş, gördüğü her yerde insanları kurtuluşa çağırmıştır. Hatta bir gün sakalını sarı-mavi-kırmızı renklere boyayarak sokağa çıktığında sebebini soranlara “Allah’ın peygamberi savaşlarda düşmanlarınızın gözü korksun diye sakallarınızı boyayın demiş. Bilmiyor musun?”⁹⁹⁸ diye cevap vermiştir. Kendini sürekli bir savaşın içinde hisseden İbrahim, sakalını boyadığı gün o heykeli de cihat adına yıkmıştır. İbrahim bundan sonra akıl hastanesine yatırılır. Fakat onun bu duruma düşmesine sebep olan kitabevi sahibi arkada kalan ailesine yardım eli uzatmamıştır. İbrahim ve ailesi savunduklarıyla birlikte toplumun dışına itilmiştir. İrfan, bu hikâyeyi öğrenmesiyle önce İbrahim’i bulur ve onunla konuşur. İbrahim gayet akli başında görünmektedir. Tevekkül olmuştur. Kendi cihadını yaptığına inanmaktadır. “İnananlar, asıl cennet için bu cehennemden geçmek zorunda kalabilirler.” diye yorumlar içinde bulunduğu durumu. Romanın burada dikkat çeken yeri İrfan’ın İbrahim’le konuştuğundan sonra onun okuduğu ilk kitabı

⁹⁹⁶ Efe, a.e, s.116.

⁹⁹⁷ Efe, a.e, s.117.

⁹⁹⁸ Efe, a.e, s.119.

bulmasıdır. “Herkesi Bilinçlendiren Kur’an ve Sünnet Perspektifi” adındaki kitabı yazan adam ise artık savunduğu şeylerle zıt konumdadır. Türkiye’yi bir darülharb ilan eden, işgal edilmiş bir ülkede cuma namazı kılınmayacağını söyleyen ve insanları arkasından sürükleyen bu yazar şimdi cuma kılmaktadır. İslami parti olamayacağını savunurken şimdi bir partinin en büyük propagandacısıdır. İrfan’ın yazarın dönüşümüyle ilgili verdiği bilginin sebebi, dönemin İslamcı yazarlarının ve dini neşriyatının İslam’ı katıksız ve saf niyetle yaşamak isteyen insanlar üzerinde nasıl sorumlu olduğuna dikkat çekmek içindir. Aynı kitabın kendisi üzerinde de etkili olduğunu ifade ederken İslamcı ideologların dönemin rüzgârına göre yer değiştirdiklerini, bunu yaparken de “Sizin şu oturduğunuz koltuk benim gençliğimin üzerine yükseliyor.”⁹⁹ sözleriyle gençlerin heyecanlarını kullandıklarını ima eder.

İbrahim’in yaşadıkları İrfan’ın kafasındaki soru işaretlerinin cevabı olur. Nurhan’ın ayrılırken sorduğu soruyla başlayan sorgulama evresi İbrahim’in geldiği noktaya nihayete erer. İrfan’ın hikâyesinin vaka zamanının 12 Eylül sonrasında başlayıp 1990’ların başında bittiği anlaşılmaktadır. Yaşananları tarihsel süreciyle paralel değerlendirmek bu sebepten mümkün olmuştur. Görülen odur ki İslamcılık, 1970’lerden itibaren devletle uzlaşmacı Türk-İslam sentezinden ayrışarak İslam’ı tevhid inancıyla birlikte yorumlayan bir anlayışa sahip olmuştur. Özellikle dernekler, dergiler, ev ve kahvehane sohbetleri, panel ve mitingler yeni yükselen İslamcı gençlerin sesini duyuran önemli araçlardır. Bunlar arasında Milli Türk Talebe Birliği, Akıncılar, Yeniden Millî Mücadeleciler, Hizbuttahrir gibi oluşumlar 1970’lerde üniversiteli İslamcı harekete ev sahipliği yapmıştır. 12 Eylül darbesiyle İslamcı hareketler de yargılanmış, cezaya çarptırılmışlardır. Fakat İslamcılık fikri olduğundan daha da çoğalmış ve 70’li yıllardan kısmen farklı karaktere bürünmüştür. Cemaat ve tarikatların sayısındaki artışın yanında bunların Refah Partisi, Fazilet Partisi gibi İslami söylemi esas alan partilerle menfaat odaklı iş birliği yaptığı bilinmektedir. Ayrıca 70’lerin Akıncılar’ına benzer ama onlardan biraz daha fikre ve içten kadrolaşmaya yönelik strateji belirleyen Müslüman Gençlik hareketi de üniversite gençliği üzerinde etkili olmuştur. Akıncılar Genel Başkanı görevini yürütmüş olan Mehmet Güney’in “ağabey” kabul edildiği Müslüman Gençlik oluşumu, hedeflerini

⁹⁹ Efe, a.e, s.123.

küfür ve emperyalizm olarak belirlemiş, metotlarını tavizsiz, uzlaşmasız, Kuran ve sünnetle bezenmiş, zulüm ve küfür sistemlerine amansız, İslami sistemi getirecek¹⁰⁰⁰ yollarla belirlemişlerdir. Programın var olmasıyla insanlığın kurtuluşu için hayat mücadelesi vermeye ant içmişlerdir. Başörtü yasaklarında eylemleriyle gündeme gelen Müslüman Gençler Filistin'in kurtuluşu için düzenledikleri İntifada geceleri, Beyazıt Camii'nde Cuma namazı çıkışı protestolarıyla zulüm gören Müslümanların sesini duyurmayı amaç edinmişlerdir.¹⁰⁰¹ Romanda isimlendirilmese de İrfan'ın içinde bulunduğu oluşum Müslüman Gençlik hareketiyle benzer özellikler taşımaktadır. İrfan'ın başörtü eylemlerinde yer alması, öğrenci evlerinde, derneklerde yapılan sohbetlerin konuları, Beyazıt Camii önündeki Cuma eylemleri, Filistin ve İsrail meselelerini dert edinmeleri, strateji ve eylem odaklı toplantılar, romanın pek çok yerinde “abicim” hitabıyla muhatap aldığı kişi vs. vaka zamanıyla ilişkilendirildiğinde onun Müslüman Gençlik hareketine yakın bir yerde olduğuna işaretlerdir. Nitekim Müslüman Genç dergisinde yayımlanan bir yazıda oluşumun misyon ve yöntemi üzerine ifade edilenler bu tezi kuvvetlendirmektedir:

Biz Müslüman gençler, yaşadığımız ortamı ve bütün yeryüzünü İslami esaslar doğrultusunda değiştirmenin mücadelesini vermekteyiz. Bütün emellerimiz (eylemlerimiz) putperest düzenleri ve temelleri sarsacak; insanlık İslam'la yeniden dirilecektir. İbadetimiz ve tebliğimiz, insanları köleleştiren, sömüren, düşünce ve özgürlüklerden uzaklaştırıp tutsak kılan, insanın insana kul olduğu zulüm sistemlerine meydan okumaktır.¹⁰⁰²

Roman, İrfan'ın bulunduğu İslamcı hareketin adını hedef göstermese de bazı çağrışımlar aracılığıyla işaret eder. Bunun yanında İslamcılığın 1980'lerle birlikte çoğalan yaklaşım ve metot farklılıklarının da altını çizer. Romanın mesajına göre gençler, bu çeşitlilik arasında savrulmaktadır. İslam'ın siyasallaşması, gençlerin ontolojik problemlerini çözmeden yöntem ve hareket odaklı yollara başvurması modernleşmenin hızla ilerlediği yüzyılda İslamcı düşüncenin dinamiklerine zarar vermiştir. Bununla beraber İslamcıların siyaset, cemaat, tarikat, dernek gibi platformlarda her biri ötekini tekfir eden anlayışları da birlik ve beraberlik düşüncesini zayıflatmıştır. Dünyaya geliş sebeplerini İslami bir devlet düzeni kurmak olduğunu

¹⁰⁰⁰ Şentürk, a.e., s. 580.

¹⁰⁰¹ Şentürk, a.e., s. 579-580.

¹⁰⁰² Şentürk, a.e., s. 581.

düşünen mücahitlerin tağutlara ve putlara karşı savaşıırken onları yıktıkları zaman yerine tam olarak ne koyacaklarıyla ilgili olgunluğa erişmiş bir planları olmadığı da anlaşılmaktadır:

Nasıl olacak bu iş? Toplanalım, örgüt kuralım, vakıf kuralım. “İslami çalışmalar” yapalım, dergi çıkartalım, geceler, mitingler düzenleyelim, “inkılabi” gösteriler yapalım... O zaman ne oluyor? Öğrendiğimiz her şey bir malzeme olup çıkıyor. Kitapları bilinçlendirmek için okuyoruz, insanları örgütümüze sokmak için bilinçleniyoruz, örgütümüz kendimizden vazgeçmemiz için var.¹⁰⁰³

İslamcı kimliğin bir anlamda kendisiyle yüzleşmeye davet eden yukarıdaki ifadelerde İslam’ın bir din olarak algılanmasından ziyade siyasal bir projeye dönüşmesinin verdiği tahribata işaret edilmektedir. Roman boyunca İrfan’ın tuttuğu projektörden İslam’ın daha çok kitaplardan öğrenilen ve kolektif bir bilinçle İslam toplumu ve nihayetinde İslam devleti inşa etmeye odaklanıldığı görülmektedir. Tercüme ve telif olmak üzere o yıllarda dini neşriyat, İslamcılarını daha sert bir zemine taşımıştır. Eserlerin sayısının çokluğu İslamcı yaklaşımlarda bir çeşitlilik doğurmakla birlikte yaşanan coğrafyanın gerçeklerinden uzaklaşıldığı da dikkati çekmektedir.

İslamcılarının cihat ve tebliği amaç haline getirdiklerini anlatan **Mızraksız ilmihal** romanında İrfan’ın yaşam öyküsünden dönemin İslami kesiminin siyasal projelerle ilgilenirken bireysel tekâmüllerini geride bıraktıkları anlaşılır. İrfan, romanın sonlarında

Bir malzeme olmaktan bıktım. Kendimi tanımak istiyorum. Yaradılışımı bilmek istiyorum (...) Cennet özlemimiz, devlet ve iktidar özlemine nasıl dönüştü? (...) Yenilgiye, çok büyük bir yenilgiye uğramışız biz (...) Dinden uzaklaştığımız için mi yoksa dini, bizi atıl bırakan bir kalıp haline getirdiğimiz için mi ya da yoksa dinin getirdikleriyle yürümektenense orada din tabelası altında durmak mı asıl dinden uzaklaşmak?¹⁰⁰⁴

gibi iç konuşmalarla İslam’ın ideolojilerin, siyasal projelerin elinde araçsallaştığını, bu anlamda İslamcı kimliğin maddi ve manevi tekamülü bir arada inşa edemediğini vurgulamaktadır.

¹⁰⁰³ Efe, a.e., s.143.

¹⁰⁰⁴ Efe, a.e., s.151-152.

İslamcı gençler, 1980'lerde bir yandan laik devlet otoritesi karşısında gerici, yobaz ve potansiyel suçlu ilan edilmişken diğer yandan bu ters motivasyonla radikal çözümler üretme yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla İslamcı gençler, yaratılış gayelerini tebliğ ve cihat olarak belirlemiş, İslam'ın siyasi ve toplumsal düzeyde yaşanacağı bir düzen kurmak için çalışmışlardır. Fakat özellikle 28 Şubat darbesinden sonra İslamcılardan bazılarının reddiye yaptıkları şeylere dönüşmeleri aslında o dönemler gençlerin üzerine yüklenen misyonun ülkesinin geleneği ve topraklarından filizlenen sahici bir tohum olmadığını ortaya koymuştur. Yaşadıkları ülkeyi darülharb ilan edip imamların arkasında namaz kılmayan birtakım İslamcı aydınların sonrasında devlet memuru olmaları, kapitalizm ve emperyalizm düşmanlığından holding patronluğuna geçmeleri de İslamcı kimliğin problemleri durumlarını ortaya koyan birkaç örnektir.

3.3.2.2. Asr-ı Saadet Penceresinden Müslüman Kadın

1980-2000 arasında İslamcı duruşu ele alan romanlarda dava meşalesini taşıyan kadın ve erkekler ortak bir cihat motivasyonuna sahiptirler. Erkekler genellikle belirli bir İslami olgunluğa erişmiş, dini bütün olarak karşımıza çıkarken değişim ve dönüşüm süreci daha çok kadın üzerinden verilir. Çünkü bütün toplumsal değişimlerde olduğu gibi İslam'ı yaşama ve yaşatma konusunda da kadının önemli bir taşıyıcı olduğu bilinmektedir. Giyim-kuşam, örtünme, flört, çağın modası olan güzellik yarışmaları, mankenlik, gece hayatı gibi modern hayatın görünümünün kadın üzerindeki etkisi yadsınmadığı gerçekliğinden yola çıkarak yazarlar kadını, modernin kirlettiği ruhların sağaltılma yeri olarak görmüşlerdir. Kadın iyileştiğinde toplum da iyileşecektir.

İslami hayatı tavizsiz bir şekilde yaşanmaya çalışan, bunu bilinçli bir seçimle yapan roman kahramanları pratikte tesettür, aile hayatı, ibadet, gibi konuları merkeze alırken İslami şuur kazanma ve tebliğ gibi düsturlarla da hayata bakış açılarını oluştururlar. Hidayet romanlarının bu anlamda ana omurgasına oturan kadın kahramanların ortak özelliği hidayete ererek inşa edilen bir kimlik olmalarıdır. Genellikle şuurlu bir Müslüman erkeğin vesilesiyle İslam'la tanışan genç kızlar, yine aynı erkeğin rehberliğinde Müslüman bir kadın kimliğine bürünürler. Tebliğ vazifesini

üstlenen erkekler, kadına İslami hayatı nasıl yaşaması gerektiği noktasında hem sözlü hem de kitaplar vasıtasıyla yönlendirme yaparlar.¹⁰⁰⁵

İslami Şuur Kazanma

Yirminci yüzyıl, İslam'ın modern karşısında bir yandan yitirilirken diğer yandan yükselişe geçtiği karmaşık bir dönemdir. Bu doğrultuda 1980 sonrasında yazılan hidayet romanlarında İslam'ın bir uyanış ve sürekli yenilenen bilinçle bir öze dönüş hareketi vurgulanır. Modern hayatın uzaklaştırdığı İslam'ın temel kaidelerini, çağına yeniden teslim etmek roman yazarlarının davası olmuştur.

Biz bu gerçeği bilmediğimiz için değil mi ki her Hacca gidenen, her Allah diyenden İslam'ı görmek isteriz. Onlarda ne gördükse İslam zannetmişiz. (...) İslam'a değil insanlara bakmışız. Onun için de batmışız.¹⁰⁰⁶

cümleleri mevcut problemin en büyük sebebinin İslam'ı doğru anlayamamak olduğunu göstermektedir. Roman yazarlarının bir bilinç aşısı olarak uyguladığı romanlarda İslami kimliğin yapı taşları görülmektedir. Bunların başında İslam'ı hurafelerle örülmüş geleneksel algının dışına çıkarıp şuur meselesi haline getirmek gelir. İslami şuur yakalamak ve muhafaza etmenin ise temel dayanağı İslam'ı direkt kaynağından yani Kuran-ı Kerim'den öğrenmektir. Sadece 80 sonrası değil Türk toplumsal belleğinin ilk Batılılaşma cereyanlarıyla meşgul olduğu günlerden beri İslam'ı yaşama ilerlemenin önünde engel addedilmiş, din ve dini referanslardan toplum olarak uzaklaşmıştır. Müslümanlık varılması değil kaçılması gereken bir yer olarak toplumsal hafızaya işlenmiştir. İnançlarından büsbütün kopamayan toplum ise dinin sadece satıhta kalan, suya sabuna dokunmayan yönlerini yaşamayı tercih etmiştir. Kuran, kılıfların arasına sımsıkı sarılarak tozlu raflara kaldırılmış, okunamayan bir tarihi eser statüsünde hayatın gittikçe dışına itilmiştir. “Bir okusalardı,

¹⁰⁰⁵ Yukarıda ifade ettiğimiz ortak söylemlere sahip olan romanlardan bazıları şöyledir: Emine Şenlikoğlu, **Hristiyan Gülü**, Mektup Yayınları, 5. Basım, İstanbul 2000.; Emine Şenlikoğlu, **İmanın Manken Kızı**, Mektup Yayınları, 7.Baskı,1997.; Emine Şenlikoğlu, **Maria**, Mektup Yayınları, 5.Baskı, İstanbul 1992; Sevim Asimgil, **İsmailağa Sokağı ve Sevda Çiçeği**, Timaş Yayınları, 2.Baskı, İstanbul 1999; Yıldız, Günbay, Ahmet, **Çiçekler Susayınca**, Timaş Yayınları, 56.Baskı, İstanbul 2015.; Şenlikoğlu, Emine, **Bize Nasıl Kıydınız**, Mektup Yayınları, Baskı Yılı yok; Katırcı, Turhal, Şerife, **Müslüman Kadının Adı Var**, Adese Yayınları, Birinci Basım, İstanbul, Aralık 1999. Çalışmamızda ana mesaja odaklanmak adına bu minvalde “**Bize Nasıl Kıydınız**” ve “**Müslüman Kadının Adı Var**” romanları irdelenmiştir.

¹⁰⁰⁶ Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s.184.

bir anlasalardı, Allah'ın verdiği garanti dolayısıyla asla eskimeyecek, nesillerden nesillere doğruluğu, güzelliği öğretecek, nurlu yollar açacaktı onlara.” cümleleri **Müslüman Kadının Adı Var** romanında İbrahim Bey'in Dilara'nın evinin tozlu raflarının arasından çıkan Kuran için söylediği cümlelerdir. Şuurlu bir genç olan İbrahim Bey, bir kazada eşini kaybetmiş, Dilara ve babasının evinde misafir kalmaktadır. Bir sabah eşinin mezarı başında okuduğu Kuran'dan çok etkilenen Dilara eve gidince babasından Kuran ister. Kendisi profesör olan babası zengin kütüphanesinin en dipte kalmış bir köşesinden eskilerden kalma bir Kuran çıkarır. Bu sırada İbrahim Bey'in iç konuşmasına şahit olunur:

Ne acı, elim bir durum. Sen Allah'ın verdiği nimetlerle yaşa. Verdiği akıl ile ilim tahsil et; canlı varlıkların bir zerresi için kütüphaneler dolusu kitap topla ve Allah'ın kâinatını içine alan Yüce kitabı, ta arkalara at... Ne büyük haksızlık.¹⁰⁰⁷

Bu konuşma hem halihazırdaki durumu gözler önüne sermesi hem de gerçek bir Müslüman kimliğine sahip olmanın temel şartını ortaya koyması açısından önemlidir.

Kur'an-ı Kerim, İslami uyanışın ilk nüvesidir. Dilara, il olarak Kur'an'ın sesine uyanır. “Bir de manalarını anlasa.”¹⁰⁰⁸ diye İbrahim'in içinden geçirdiği düşüncelerinin gerçekleşmesi de fazla zaman almaz.

Kur'an-ı Kerim'i ben şimdiye kadar neden can kulağıyla dinlemedim? Babam niçin bana dini eğitim vermedi? Niçin hep dünyayla ilgili şeyler öğretildi bana? Yıllarca okuduğu okullarda, madde ilmi yanında neden bir nebze de mana ilmi vermediler?¹⁰⁰⁹

gibi sorgulamaları Dilara'nın Müslüman kimliğine uyanışının Kur'an'a uyanışla başladığını gösterir. Nitekim Dilara'nın yönelişi İbrahim'in ona verdiği mealli bir Kuran-ı Kerim'le gerçekleşir. O günden sonra Kuran'ın mealini okuyan Dilara her ayette bir derece daha nurlu yolda ilerler, o güne kadar niye Kuran'la tanışmadığına hayıflanır. Dünyayı, tabiatı Kuran'ın gözünden yeniden algılamaya başlar. Burada dikkat çeken bir husus Kuran'ı sadece okumak değil onun manasına da vakıf olup hayatın içine taşımaktır. “İslam bir namazla geçiştirilecek kadar basit

¹⁰⁰⁷ Katırcı, a.e., s.26.

¹⁰⁰⁸ Katırcı, a.e., s.29.

¹⁰⁰⁹ Katırcı, a.e., s.29.

miydi?¹⁰¹⁰ serzenşi Dilara'nın dini bütün olan halasının bile Kuran'a olan uzaklığına karşı sarf ettiği bir cümledir. Müslümanın olmanın şartları romanda Dilara'nın halasının şu sözleriyle verilir:

Bak kızım, Kelime-i şehadet getirip Müslüman olan bir insan namaz vaktine yetişir, yaşarsa o namaz farz olur, eksiklerini sonra tamamlar. Sonra oruç zamanına yetişirse oruç farz olur; bu ara zekât da verir ömrü yeter de hacca müsait durumu olursa hac farz olur.¹⁰¹¹

1980 sonrasında İslami şuurun zedelenmemesi için yapılan tekliflerden biri de İslam'ın ana ekseninden uzaklaşan ve en büyük tahribatını da kadın üzerinde yapan çağdaşlaşma cereyanına karşı yeniden sahabe hayatına dönme teklifidir. Teklifin hayata geçirilmesi için ise kadının sahabe kadınların hayatını örnek alarak modern hayatın dışına çıkarılması gerekmektedir. Modern hayatın en cazibedar yanı olan kadının çalışması ise bu durumda Müslüman kimliğin tekâmüle ermesine engel görülür. **Bize Nasıl Kıydınız**'da Rabia'nın İslami uyanışıyla birlikte dinine uygun bir hayat yaşaması için dışarıdan içeri girmesi beklenir:

Erkeklerin arasında gitmek bir Müslüman kıza yakışır mı? Şimdiki zamanda afedersin züppelerle dolu ortalık. Bir kıza namahrem eli değmemeli ki haya perdesini korusun. Nene lazım senin çalışmak? Hanım hanımcık evinde otursan. İlim tahsili ile meşgul olsan.¹⁰¹²

Çünkü kamusal alan, tesettürü, ibadeti, erkeklerle münasebetinde sıkıntı oluşturacak, hepsinin de ötesinde farklı fikirlere kulağının açık olmasıyla modern hayatın zehrini alması kolaylaşacaktır. Nitekim Rabia, bu yolda bir bilince ulaşmaya başlar ve işten çıkmaya karar verir:

İslam kadının da erkeğin de çalışma şart ve zeminini ayarlamıştır. Benim İslam'a göre burada çalışma zeminim yok. (...) Ben İslam'ı öğrenmek istiyorum. Sanki kadınlar çalışıyor da azat mı ettiler ülkeyi?¹⁰¹³

Bu sözlerle Rabia'nın çalışma hayatı nihayet bulur.¹⁰¹⁴

¹⁰¹⁰ Katırcı, a.e., s.54.

¹⁰¹¹ Katırcı, a.e., s.38.

¹⁰¹² Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s.79.

¹⁰¹³ Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s.158.

¹⁰¹⁴ Dindar-muhafazakâr kadının sosyal hayattaki görünümleri, varlık problemleri "**Sosyal Hayat ve Kimlik**" başlıklı 2.Bölümde **2.1.4. Dindar-Muhafazakâr Kadının Varlığı** başlığı altında ele alınmıştır.

Kadınları Kadınlar da Eziyor romanında evli bir erkeğe duygusal yakınlık duyan Meziyet, kalbinin sesine bir süre yenik düşse de İslami şuurla yanlış yola sapmaktan kurtulur. Bir gün arkadaşının kendisi hakkındaki tespitleri onu yeniden doğru yola sevk eder. Meziyet'in içine düştüğü bu durumun sebebi arkadaşıyla yaptığı konuşmada İslam'ı doğru yaşamamak olarak verilir:

...Kalbin Allah'a uzakta yaşıyordun Meziyet. Çok gayretli, samimi Müslümandın fakat Allah'a özel zaman ayırmıyordun. Hep kullara adamıştın zamanını. Ne zikrin vardı ne tefekkürün. Namazdan sonra Allah'ı tespih edin, dua edin ayetlerine karşılık ben senin namazdan sonra zikir yapıp dua ettiğini hiç görmedim.

-Doğru söylüyorsun. Hem Allah için çalışıyordum hem de Allah'ın kurallarıyla değil, kendi kurallarımla yaşıyordum.¹⁰¹⁵

Yukarıdaki tespitten sonra bu şuurun kazanılması için Kur'an'a dönüş çağrısı yapılır. Meziyet, kendini Hz. Yunus'un imtihanıyla bütünleştirir. Hz. Yunus'un balığın karnında yaptığı dua ve Kuran'dan birçok ayet onun anahtarı olur. Romana göre Müslümanlar, ibadet etmekle üzerindeki görevleri tamamladıklarını sanmaktadır. Ancak şuur, önce kendini ihya ile başlar. Bunun yolu ise Allah'ı zikretmek, Kuran'la bütünleşmek, İslam'ı hakkıyla ve doğru yaşamaktan geçer. İslam diğer ideolojiler gibi sloganlarla yaşanan bir şey değildir. İslam şuuru kalben ve fiilen Allah'a yönelmekle olur.

Romanda Meziyet'in eşinden boşanma evreleri, yaşadığı sıkıntılar ve duygusal çalkantılar dışında bir yandan da Meziyet ve Habibe'nin kurdukları bir kadın derneği aracılığıyla toplumda hurafe ve bidatlerle yanlış yerleşen İslam algısının değiştirilme çabası verilmektedir. Özellikle evlilik hayatında erkek ve kadının hakları konusunda geleneksel bazı rollerin İslam'a biçildiğine dikkat çekilen yerlerde İslam'ın kadını erkek karşısında aşağı görmediği vurgulanır. Konuyla ilgili Habibe ve Meziyet'in kadınlara mahsus düzenlediği panellerde kadınların ve paralel olarak erkeklerin İslam'ı doğru anlaması amaçlanır. Derneğe gelen bazı telefonlarda "Bana bak kadın, karılarımızın üzerinden elini çek. Yoksa kırarım ellerini. Nedir ulan senden

¹⁰¹⁵ Şenlikoğlu, **Kadınları Kadınlar da Eziyor**, s.188.

çektığımız?”¹⁰¹⁶ gibi tehditler alan kahramanlar cevaben “İslam’ı kendinize benzetemezsiniz.” şeklinde referanslarını net olarak söylerler.

Öz Yurdunda Garipsin romanında Müslüman kimliği masaya yatırılarak kimliğin taşıyıcısı olan hocaların bile İslam’ın özünden uzaklaştığına dikkat çekilir. Roman boyunca üniversitelere getirilen başörtü yasağı yüzünden okulunu bırakan Meral’i tekrar okuluna devam etmesi için ikna çalışmalarını görürüz. Romanın mesajı da tam burada verilir. Çünkü Meral’i ikna etmeye soyunan kişiler cami hocalarıdır. Hatta bir yerde Meral’in babasının cami hocası olan Selim’e hediye adı altında yüklü bir çek yazdığına rastlanır. Toplumda temsil gücü olan din adamı kimliğinin ahlaki yönden de çözüldüğüne işaret eden bu kısımdan sonra Meral’in evinde Selim Hoca’nın “Okuluna dön.” telkinleriyle oluşan diyalog yer alır. Meral, üniversite son sınıfa geçmiş şuurlu bir Müslüman kadını temsil etmektedir. Bu yönüyle İslam’ın özünden kopan, bidat ve geleneklerle karıştırılmış, hassasiyeti kalmamış bir önceki kuşak Müslümanlarının karşısına prototip olarak çıkartılır. Meral, bu yeni İslamcı kuşağın öze dönüş çağrısını yaparken referanslarını Kuran ve hadislerden, sahabe hayatından açıklar. Müslümanların bozulduğunu, bunun ana sebebinin de “Âlimleri bozulan cemiyet yıkılmaya mahkûmdur.”¹⁰¹⁷ sözüyle İslam’ı temsil eden kişiler olduğunu belirtir. Ayrıca paranın, hırsın Müslümanları gerçek ödevinden uzaklaştırdığını, sahabe hayatından artık iz kalmadığını vurgular:

Şu oturduğunuz odaya, yaslandığınız koltuklara, yerde serili acem halılarına, duvarı baştanbaşa kaplayan vitrine bakın. Bu haliyle bu salon, bu ev ve bizler sahabeden kime benziyoruz?

Bakın burada, şu odanın içinde kadın erkek hep bir aradayız akşamdan beri. Devr-i saadette, sahabenin hayatında böyle şey olur mu?

Kusura bakmayın günümüzün cahil insanları, sizi ölçü aldığı için söylüyorum. Kızınızın üzerindeki şu daracık eteğe, orasından burasından saçları fırlamış küçüçük başörtüsüne, yüzündeki boyaya kim fetva verebilir?

Sahabeyi kiramin eşleri evin içinde böyle oturmazken; sizin gibi bir alimin kızının bu halde olması yürekler acısı bir hal değil mi?¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁶ Şenlikoğlu, **Kadınları Kadınlar da Eziyor**, s.16.

¹⁰¹⁷ Zeren, **Öz Yurdunda Garipsin**, s.76.

¹⁰¹⁸ Zeren, **Öz Yurdunda Garipsin**, s.79.

Tesettür

Tesettür, bütünü tamamlayan en önemli parçadır. Çünkü başörtüsüyle beraber genel anlamda tesettür Müslüman kadını ötekilerden ayıran bir simge olarak karşılanır. Türk toplumunun modernleşme tarihine bakıldığında kadının geleneğin elbisesini çıkarmakla toplumun modernleşme evrelerinin paralel olarak ilerlediği görülecektir. Bir anlamda “Modernleşmeci çevreler için yeni kamusal rolleri, görünüşü, giyimi ve duruşuyla Türkiye’nin modern yüzünü gösteren en önemli figürdür kadın.”¹⁰¹⁹ Kadının bedeni, özgürleşmesi Cumhuriyet modernleşmesinin mihenk noktası olmuş, bu minvalde kadının kamusal alanda kapladığı yer kılık kıyafetteki serbestleşmesi oranında arttırılmıştır. Dolayısıyla Cumhuriyet ideolojisinin kadın figürü Batılı normlarda giyinen, kendi gibi çağdaş, modern yeni bir nesil yetiştiren bireylerdir. İslami hassasiyetli romanlar, tam bu noktadaki ayrıma dikkat çekmiştir. Romanlarda başörtüsü, hem İslam’ın ayetlerle buyurduğu emir olarak Müslüman kadının vazifesi olarak görülmüş hem de Batı emperyalizmi ve Kemalist zihniyet karşısında bir mücadele alanı olarak belirlenmiştir.

Müslüman kadının tesettürü İslami yaşayışın kesintisiz olarak hayat bulması anlamına gelir. Çünkü örtünen kadın bedenini koruyarak aynı zamanda toplumu da fitneden korur. Bunun için roman kahramanları gerçek anlamda hidayete erme aşamalarında İslami yaşayışın kesin ve şaşmaz kuralı olarak başörtüsünü görürler. Başörtüsü bir eşiktir. Tesettüre girmekle kadın eşiği geçer. **Bize Nasıl Kıydınız**’da Rabia Müslüman yaşayışta bir anneye sahip olmasına rağmen aynı bilinçle yetişmemiş, tesettüre girmemiş, geçirdiği zorlu ailevi problemlerden dolayı çalışmak zorunda kalmış ama bununla beraber bir yüzü İslam’a dönüktür. Aynı konfeksiyonda çalıştığı arkadaşı Hüseyin’in kendisine yavaş yavaş yaptığı “Sen de gençsin, niçin İslam’ın adamı olmayasın? Hadi Rabia kardeşim, Allah’a dön! Allah’tan başka dostumuz yok...”¹⁰²⁰ şeklindeki dini telkinler Rabia’da nihayet vücut bulur:

Günler haftalar yine geçmiş, her geçen gün Rabia bir adım daha Allah’a yaklaşmıştı... Erkeklerle tokalaşmak günah diyerek toka yapmayı bırakmış, namazını aksatmıyor, erkeklerle gülerek konuşuyordu. İşte bu günlerde Rabia işten ayrılmayı kafasına koymuştu. Fakat bazı

¹⁰¹⁹ Çayır, **Türkiye’de İslamcılık...**, s.81.

¹⁰²⁰ Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s. 100.

insanların etkisinde kalıyordu. “Amann” diyorlardı. “Gençsin, güzelsin, ileride kapanırsın, hayatını yaşa.” diyorlardı. Rabia iki arada bocalıyordu... Hüseyin’in dediği doğruydu. Evet onun dediği doğruydu. Çünkü o, Allah’ın emirlerini söylüyordu.¹⁰²¹

Namazın tesettüre girme eyleminin de bir aşaması olduğu, namaz kılariken başını örten kadının diğer zamanlarda tesettürsüz olması hidayet sürecinde bir sorgulama zemini olmaktadır. Nitekim romanlarda tesettür, diğer ibadetlerin yanında namazdan hemen sonra gelen bir ehemmiyete sahiptir. Roman kahramanları bir müddet sonra kılık kıyafetlerinden dolayı kendilerini rahatsız hissetmeye başlarlar. Zaman zaman tesettüre girme isteklerinden dolayı toplumun baskısı ile karşılaşsalar bile Müslüman olmanın tartışılmaz bir gereği olarak verilen tesettür konusundan taviz verilmez. **Müslüman Kadının Adı Var** romanında Dilara kılık kıyafetinden ilk rahatsızlığını bir camiye girerken yaşar. Namaz kılmaya gelmiş fakat başörtüsünü unutmuştur. Camide yaşadığı rahatsızlık tesettüre adım atmasını yakınlaştırır:

Ben daha burada örtüsüz Allah’ın evine giremiyorum. Ya şu vaziyette ölürsem cennete girmeye nasıl yüzüm olacak! Beni bu halimle o güzel mekâna kabul ederler mi?¹⁰²²

Dilara, İslami şuuru oluştuğça tesettür konusu zihnini meşgul etmeye başlar. Bir gün seccadedeyken kulağına bir ses gelir:

Bak kızım şu elmaya bak! Bunun kabuğu var. Kâinata hangi canlıya, hangi meyveye, hangi hayvana bakarsan bak, hepsinin üzerinde bir kabuk vardır. Kadının kabuğu da örtüsüdür. Seni her türlü tehlikeden koruyacak tesettürüdür.¹⁰²³

Bu sözler Dilara’ya itici güç olur ve o anda büyük bir sevinç içinde boynundaki fuları başına örter, kıyafetini düzenler.

Tesettürün bir şuurla gerçekleşmesi Müslüman kadında Cumhuriyet’in seküler zihniyetine karşı bir mücadeleye de dönüşmüştür. Hatta denilebilir ki İslami kimlik en çok tesettür üzerinden yapılan uygulamalarla gündeme gelmiş, tesettürün sahipleniliş şekli İslam’ın yaşanmasındaki bilinç düzeyinin göstergesi olmuştur. Tesettür, sadece kırsalda yaşayan, tarla süren kadınların ya da önceki kuşaktan ninelerin başında görünen, çağdaş Türkiye’nin folklorik bir ögesi olmaktan çıkıp dinin nasları doğrultusunda genç kızların bilinçli tercihlerine dönüştüğü günden beri laik zihniyet

¹⁰²¹ Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s. 101.

¹⁰²² Katırcı, **a.e.**, s.40.

¹⁰²³ Katırcı, **a.e.**, s.48.

tarafından ötekileştirilmiştir. 1980’li yıllarda tesettürlü gençlerin üniversitelerde okuma oranının artması seküler kesimi rahatsız etmiş, başörtünün siyasal ve ideolojik bir simge olduğu noktasında medya iletişim araçları yoluyla halkın algısı yönetilmiştir. Başörtü takanlara gerici, yobaz, laiklik ve devlet düşmanı, terörist gibi yakıştırmalar yapılmış, nihayetinde 1982’de üniversitelerde başörtü yasağı başlamıştır. Bu yasağın ana amacı, tesettürü İslami bir şuurla tercih eden okumuş, kültürlü bir gençliğin yetişmesini engellemektir. En büyük korku ise İslam’ın nüfuz ettiği bir hayatın inşa edileceği fikridir. O dönemlerde yaşanan İran devriminin Türkiye’deki İslami bilinçlenmeyle paralel olması, Cumhuriyet kurulduğundan beri topluma yön veren rejimin elitist tabakasına “Şeriat gelecek, irtica hortlayacak” fikriyle kişisel hak ve hürriyetleri yok sayan kararlar aldırılmıştır. Bu yasakların ikinci ve daha yaygın hamlesi 28 Şubat’ta yapılmıştır. Dolayısıyla tesettür, İslamcı kimliği sahiplenişle Müslüman kadın ihyasının merkezine oturmuştur.

Bu meseleyi kurgusal boyuta taşıyan **Öz Yurdunda Garipsin** romanı, demokratik bir ülkenin vatandaşı olarak temel hak ve özgürlüklerinin nasıl ihlal edildiğini, üniversitede okuyan genç kızların başörtüsü taktıkları için nasıl dışlandığını, hakarete uğradığını anlatan gerçek bir yaşam öyküsünden esinlenmiştir. Tıp fakültesinde öğrenci olan Meral, üniversiteye başladıktan sonra tesettüre girmiştir. Hatta o dönemlerde tesettürü tercih eden kızların sayısının arttığına da dikkat çekilen romanda bunun sebebinin gelenek ve göreneklerle değil İslam’ın şuurulu bir şekilde öğrenilmesi olduğu vurgulanır:

Arkadaşlarıyla uzun uzun konuşup tartışan Meral de diğerleri gibi okumaya ve İslamiyet’i öğrenmeye karar verdi... İslamiyet’i öğrenmeye başladıktan sonra Meral’in arkadaşlarından o güne kadar açık olanlar kapanmaya, kapalı olanlarsa inançlarının icabı olarak Kuran ve sünnete göre giyinmeye başladılar. Günden güne sayıları çoğaldı.¹⁰²⁴

Meral ve arkadaşlarının İslam’ın gereklerine uygun olarak tesettürlü bir biçimde fakülteye devam etmeleri çok uzun sürmez. Önce kulaktan kulağa dolaşan söylentiler, devamında medya ve basın aracılığıyla her gün biraz daha manipüle edilen “irtica ve şeriat” söylemlerinin akabinde üniversitelerde başörtü yasağı gelir. Derslere, sınavlara alınmayan, dekan ve öğretim üyeleri tarafından aşağılayıcı sözlere maruz

¹⁰²⁴ Zeren, **Öz Yurdunda Garipsin (1)**, s.24.

kalan Meral ve arkadaşlarının yasak karşısındaki duruşları çok nettir. Romanın birçok yerinde toplumun belleğine işlenmeye çalışılan başörtünün siyasal ve ideolojik olduğu fikrinin gerçek olmadığına üstüne basan ifadeler yer alır:

Hiçbirinin siyasetle alakası yoktu. Onlar Müslümandı. Dinlerinin icabı ve Kuran'daki Nur süresinin otuz birinci ayetinin "Mümin kadınlara söyle: Gözlerini sakınsınlar, ırzlarını korusunlar, süslerini göstermesinler. Ancak kendiliğinden görünenler hariç. Başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar, süslerini kimseye göstermesinler." Mealindeki hükmüne uyarak başlarını kapatıyorlar, Allah'ın (c.c.) emrini yerine getirmeye, O'nun hükmüne tabi olmaya çalışıyorlardı.¹⁰²⁵

Onlara gerçeği anlatmaya çalıştılar. Herhangi bir tarikatla ilgileri olmadığını, herhangi bir siyasi maksat taşımadıklarını, sadece inandıklarını ve inançlarının bir icabı olarak başlarını örttüklerini, kimse hakkında herhangi bir kötülük düşünmediklerini, herhangi bir gizli düşünce ve saklı bir niyetlerinin olmadığını söylediler.¹⁰²⁶

Hatta Meral, babasından başını açıp okulu bitirmesi yönünde çok fazla baskı görür. Babası Meral'i ikna etmek için cami hocasından ve kadınlara sohbet yapan bir vaizden fetva alır.

Evet dinimizde kadınların başlarını örtmeleri farz... Lakin bunun durumu farklı. Bu okumasa, o okumasa, öbürü okumasa olacak. Kadınlarımızı, kızlarımızı hep inançsızların eline mi bırakacağız. Hep onlar mı muayene edecekler... Okuluna devam etsin. Ne olacak. Derse girerken çıkarıversin, çıkarken taksın. Mutlaka gitsin, okulu bırakmasın.¹⁰²⁷

Evladım, dedi. Bir hiç yüzünden okulunu nasıl bırakırsın, şurada ne kalmış ki? Günahın tövbesi var. Okulu bitirince tövbe eder, istediğin gibi giyinirsin, olur biter. Anneni, babanı bu kadar üzme ne hakkın var?¹⁰²⁸

İslam'ın bir emri olan tesettürün bir süreliğine terk edilmesine cevaz veren hocalar, Meral'in kesin tavrıyla karşılaşır. "Ben tam Allah'ın emri gibi örtüneceğim..."¹⁰²⁹ "Ben nasıl babamın hatırı yahut da üç günlük dünyanın basit bir mevki için Allah'ın emirlerini çiğneyebilirim"¹⁰³⁰ diyen Meral, tesettürün geleneksel

¹⁰²⁵ Zeren, **Yurdunda Garipsin (1.)**, s.54.

¹⁰²⁶ Zeren, **Öz Yurdunda Garipsin (1.)**, s.58.

¹⁰²⁷ Zeren, **Öz Yurdunda Garipsin (1.)**, s.97.

¹⁰²⁸ Zeren, **Öz Yurdunda Garipsin (1.)**, s.154.

¹⁰²⁹ Zeren, **Öz Yurdunda Garipsin (1.)**, s.118.

¹⁰³⁰ Zeren, **Öz Yurdunda Garipsin (1.)**, s.138.

bir alışkanlığın ötesinde İslami bir şuurun sonucu olduğunu her defasında tekrarlar durur.

Aile Hayatı

İslami hassasiyetli romanlarda sınırları İslami kaidelerle çizilen Müslüman kadın, kimliğini aile kurumunun kutsiyeti içinde inşa edilmektedir. Bu çizginin dışında bir yaşam alanı açan kadın boşluk, belirsizlik ve trajedi içinde görülür.¹⁰³¹ Evlilik her şeyden önce Müslüman bir nesil terbiye etme aracı olarak kutsaldır ve evlilik kurumunun sınırlarını İslami değerler çizmektedir. Müslüman bir kadının evlilikten beklentileri maddi imkânlar değil manevi kazançlardır. “Ben mutfak ve avizelerin tozunu almakla ömür geçirecek süs gelini olmak değil, davamın gelini olmak istiyorum.”¹⁰³² diyen Rabia’nın şahsında evli bir Müslüman kadından beklentilerin altı çizilmiştir. Aynı şekilde Müslüman kadının nasıl bir eş istemesi gerektiği de “Sadece boğazımı doyuran bir eş değil, devamlı bana destek olacak bir dava arkadaşı, din sorumluluğunu bilen mücahit istiyorum.”¹⁰³³ sözleriyle verilir. Evlilik hayatı dinin yaşanmasına engel olunmayacak şekilde düzenlenmelidir. Lüks ev eşyalarından ziyade mütevazı bir döşeme tercih edilmeli, eşinden izinsiz bir yere gidilmemeli, Kuran ve dini ilimlerden uzaklaşılmalı, eşler birbirleriyle aynı zamanda dava arkadaşı ve dost olmalıdır. Bu ifadeler, **Bize Nasıl Kıydınız**’da Rabia’nın on sekiz madde ile sıraladığı evlilik sözleşmesinde yazan maddelerden bazılarıdır.¹⁰³⁴ Ayrıca karşı cinste aranılan özellikler seküler zihniyetin tam da karşısında konumlanmıştır. Müslüman kadının bir erkekte araması gerekenler fiziki özelliklerinden çok karakteri ve şuurlu bir Müslüman olmasıdır. **Müslüman Kadının Adı Var**’da Dilara’nın İbrahim’den etkilendiği şeyler onun ağır başlı, kültürlü, kibar ve Allah’ın emirlerini yaşayan bilinçli bir Müslüman olması, onu nurlu yola yönelmesine vesile olmasıdır.¹⁰³⁵ “Benimki ilahi bir sevgi gibi...”¹⁰³⁶ derken İbrahim’e duyduğu sevginin

¹⁰³¹ Koray Çalışkan, “Özenilesi Yaşamlar: İslami Romanlar Üzerine Bir İnceleme”, **Birikim**, 91, 1996, s.89-95.

¹⁰³² Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s. 226.

¹⁰³³ Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s. 226.

¹⁰³⁴ Şenlikoğlu, **Bize Nasıl Kıydınız**, s. 227-228.

¹⁰³⁵ Katırcı, **a.e.**, s.50.

¹⁰³⁶ Katırcı, **a.e.**, s.70.

sebebinin onu Allah'a yakınlaştırması olarak yorumlamaktadır Dilara. Bütün bu ölçülere binaen ortaya çıkan örnek yaşam biçimi sahabe hayatıdır.

Müslüman Kadının Adı Var romanında Dilara'nın dini kitaplar aldığı dükkânın sahibi Hacı amca ve eşi Hatice anne örnek şahsiyetler olarak gösterilir. Özellikle Hatice annenin yaşantısı tekemmül etmiş Müslüman kadının tezahürüdür. Kendinin çocuğunun olmamasını büyük bir tevekkülle karşılaması, Hz. Ayşe'yi örnek alması, kendini mahalledeki çocukları yetiştirmeye adanması ve bunun için evini bir ilim yuvası haline getirmesi; bunun yanında ev içi döşemesinin “duvarın iki tarafı kitaplarla kaplıydı (...) Diğer duvarda elde simlerle işlenmiş ayetler, hadisler, güzel sözler yazılı levhalar... Köşelerde tesbihler, seccadeler.” le bezenmiş olması örnek bir yaşayış olarak gösterilmektedir.

İslami temalı romanlarda evliliklerde kadının kimliğinin erkek karşıtlığı üzerine inşa edilmediği görülür. Kadın, bu romanlarda çağdaşı olan feminist roman kadınlarının karşısına oturtulmuş, bireysel zaaflarından arınıp büyük bir davanın peşine düşme sevdasına tutulmuştur. Kadının kamusal alandaki rolünü, kadın erkek eşitliği hususunda kadının duruşunu İslami bakış açısı belirlemiştir. Evliliklerde kadın ve erkeğin birbirlerine karşı sorumlulukları belirlenirken kadının eşinin izni olmadan hareket etmemesi içselleştirilmiş, evlilik kurumuna bireysel isteklerden öte İslami yaşayışı sürdürme ve Müslüman bir nesil yetiştirme için kutsal bir görev yüklenmiştir. Bu çerçevede İslam'da kadın ve erkeğin insani değerler bakımından eşit haklara sahip olduğu vurgulanmış, “Toplumsal roller ve sorumluluklar açısından yazarlar, ideal bir toplumun işlevsel temelini oluşturduğuna inandıkları cinsler arasında bir iş bölümü fikri¹⁰³⁷ gündeme getirilmiştir. -

İbadet

İslami kimliğin inşasında Müslümanca yaşamak adına yerine getirilmesi gereken bir diğer kıstas ise namaz ibadetidir:

¹⁰³⁷ Çayır, **Türkiye'de İslamcılık...**, s.86.

Kur'an senin elinde daima kandil, namaz da bu kandilin fanusu olsun. Fanussuz kandil, karanlık ve rüzgârlı havada ne kadar yanar? En küçük esintide sönmüverir. İşte kızım namaz, imanın muhafazasıdır.¹⁰³⁸

Roman kahramanları ilk önce içinde buldukları boşluğun farkına varma dönemi, ardından dine yöneliş ve doğru kaynaklardan onları dine yönlendirecek bir rehber -ki çoğunlukla bunlar Müslüman genç erkeklerdir.- eşliğinde, hurafeler ve kulaktan dolma bilgiler değil, Kuran ışığında bir şuurulanma süreci geçirdikten sonra çok da vakit geçirmeden namaz kılmaya teşvik edilirler. **Müslüman Kadının Adı Var**'da Dilara, Kur'an ve bazı dini kaynakları okuduktan kısa bir zaman sonra namaz kılmaya başlar. Evdeki halası ona önce İslam'ın temel şartlarını hatırlatır, ardından namaza davet eder:

Bak kızım, şimdi öğle namazı vakti, seninle bu vakti eda edelim. Sen şimdi namaz surelerini bilmiyorsun ama Allah'ın birliğini düşünerek tam bir teslimiyetle namazını kıl, Hakkın divanına dur.¹⁰³⁹

İhya ve İnşa

Müslüman kimliğinin kendi hayatını İslami kaideler üzerine inşa etmesi yetmez. Müslümanlığı yaşamak ve yaşatmak; bu çerçevede Müslüman bireylerden oluşan bir toplum inşa etmek onların başat vazifesidir. “İslam bir tebliğ dini idi. Öğrenen başkasına bildirmekle görevliydi. İslam böyle yayılacaktı”¹⁰⁴⁰ sözleri Dilara şahsında Müslümanın nasıl bir kolektif şuuru taşıması gerektiğinin altını çizer. Hz. Peygamber (SAV) döneminde yapılan tebliğin çağa uyarlanmış bir versiyonu olarak hidayete eren roman kahramanları bir yandan kendi seyrisülukunu tamamlarken diğer yandan en yakınındakilerden başlayıp çevresini İslam'a davet ederler. Onların din hakkında yanlış kanaatlerini düzeltmeye, imani zaafalarını tamamlamaya çalışırlar. **Müslüman Kadının Adı Var**'da Dilara, **Bize Nasıl Kıydınız**'da Rabia önce babalarını doğru yola sevk etmeye çalışır. Rabia, Hüseyin vesilesiyle hidayete erdikten sonra kendisini İslam davasının bir eri kabul eder: “Ne pahasına olursa olsun. Ne kadar zulme uğrarsam uğrayayım, bundan sonra dinimin askerliğini

¹⁰³⁸ Katırcı, a.e., s.78.

¹⁰³⁹ Katırcı, a.e., s.38.

¹⁰⁴⁰ Katırcı, a.e., s.45.

üstleneceğim.”¹⁰⁴¹ Hüseyin’e yazdığı bir mektupta onu örnek aldığını ve Müslüman bir kadın olarak İslam’ı doğru yaşayabilmek için mutlaka okuması gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla Rabia kendi kimliğini önce iyi bir eğitimden geçerek inşa edecek, sonra da yakın çevresinden başlayarak insanları Müslümanlığı yaşamaya davet ederek bir ihya hareketi başlatacaktır.

Müslüman kadının inşasında iffet ve haya da önemli yapı taşlarıdır. Hidayet romanlarının kurgusunda yer alan aşk, iffet ve haya sınırlarını aşmaz. Bu romanlarda hayatın bir gerçeği olgusunu bize vermekle beraber bir düsturun da altını çizmektedir: Her ne kadar hissi yakınlaşma olursa olsun İslam’ın çizdiği sınırlar asla ihlal edilmez. Kadın ve erkek bu duyguyu hissettikleri andan itibaren iffet, ar, hayâ duyguları da eş zamanlı olarak devreye girer. İslam’ın erkek ve kadının harama bakmaması kaidesi her iki taraf için de eşit uygulanır romanlarda. **Müslüman Kadının Adı Var**’da Dilara İbrahim’e karşı derin hisler beslemeye başlasa da bunu ona belli etmez. Hatta karşı karşıya geldiklerinde utanarak yüzüne bile bakamaz. Bazen bu davranış biçimini anlamlandıramaz:

Neden böyleyim Allah’ım? diye düşündü. Ben ki hep erkeklerin arasında büyüdüm. İlkokuldan bu yana onlarla karışık okudum ve oturdum. Üniversitede kızlardan çok onlarla arkadaş oldum. En açık konuşmaları çekinmeden konuşan ben, neden bu adama soru sormaya çekiniyorum?¹⁰⁴²

Aynı şekilde İbrahim de Dilara’yla konuşurken başını önüne eğdiği, romanda birkaç kez tekrarlanır. **Bize Nasıl Kıydınız**’da Rabia da aynı şekilde hidayete ermesine vesile olan Hüseyin’e karşı farklı hisler beslese de bunu belli etmez. Hüseyin’le münasebetleri çizilen sınırı aşmaz.

Görülüyor ki İslamcı kadın kimliğinin ilk şekillendiği hidayet romanlarında kadın, Asr-ı saadet’i çağa taşıyan bir cihat idealiyle şekillenmiştir. İslâm’ın temel kaidelerini modern çağın içinde tatbik etmenin zorluklarıyla mücadele ederken bir karar şuuru içinde görülen bu kadınların kimliksel problemlere, bireysel zaafllara düştüklerine şahit olunmaz. Daha çok bir boşluk ve arayış döneminden sonra mutmain bir buluşla aydınlanan Müslüman kadın, dinin gerektirdiği pratikleri uygulama

¹⁰⁴¹ *a.g.e.*, s.161.

¹⁰⁴² Katırcı, *a.e.*, s.70.

noktasında kesinlik arz eder. Burada sahabe hayatını ve İslam'ın temel kaidelerini esas alan Müslüman kadının tesettür, ibadet gibi emirleri yerine getirirken sosyal ilişkiler, aile hayatı gibi konularda İslami şuur kazanarak toplumsal inşayı oluşturacak kolektif şuura da sahip olması vurgulanmaktadır.

3.3.2.3. Keskin Çizgilerin Törpülenişi: Muhafazakâr Dindarlık

Muhafazakârlık kavramı, modernlikle birlikte ortaya çıkan, gelenek-modern ikilemi içinde gelenekten yana tavır alarak tarihsel, kültürel ve dini mirasın toplumsal düzende kalıcılığını sağlamayı amaçlayan bir refleks olarak tanımlanabilir. Fransız İhtilali'nden sonraki hızlı toplumsal değişimler, bir yandan da değişime karşı bir düzen arzusu ve kalıcı değerler beklentisini doğurmuş, muhafazakârlık da bu ortam içinde gelişmiştir. Edmund De Burke, Hegel, Bonald gibi Fransız düşünürleri Fransız Devrimi'nde sarsılan aile, din, töre, tarih, ahlak gibi temel yapıların sürekliliğini sağlamayı savunmuşlardır.¹⁰⁴³

Modernizm, içinden çıktığı Batı uygarlığının tarihsel üstünlüğünü kabul ettirmeye çalışmıştır. Diğer bir deyişle Batı, kendi kurallarıyla farkındalık oluşturmuş ve bu kurallar dışında kalan toplumları ilkel konuma düşürerek ulaşılmak istenen hedef olmuştur.

Muhafazakârlık, modernleşmeyle baş etmenin yollarını ararken eski olarak kabul ettiği şeyleri modernin içinde yer alabildiği kadarıyla korumaya çalışır. Yani bir anlamda mazinin bugüne uygun ya da bugünle uyum sağlayabilecek/dönüştürülebilecek taraflarını yeniden kurarak yaşatma eğilimindedir. Bora'nın ifadesiyle muhafazakârlık, muhafaza edeceği şeyleri kendi yaratır.¹⁰⁴⁴

Türk modernleşmesinde de benzer şekilde Fransız pozitivizminin ilerleme düsturu örnek alınmış, ideolojik, dini, etnik vs. farklılaşma bu ilerlemenin önünde engel görülmüştür.¹⁰⁴⁵ Bu minvalde Batıya ait olan medeni; din ve geleneğine ait olansa gayri medeni olarak sınıflandırılmıştır. Cumhuriyet'in laiklik ilkesine binaen dinin işlevi siyasetten ve devlet yönetiminden ayrıştırılmış, hedeflenen Batılı toplum

¹⁰⁴³ Mustafa Aydın, "Bir Muhafazakârlık Olarak Din ve İslam, **Tezkire, Düşünce-Siyaset-Sosyal Bilim Dergisi**, 11(27-28), 2002, s. 63.

¹⁰⁴⁴ Aydın, a.e., s. 63.

¹⁰⁴⁵ Göle, **Melez Desenler**, s.116.

görüntüsünün de mümkün merteye dışında tutulmuştur. Fakat devletin seçkin kadrolarının resmini çizdiği modern Türkiye’de kültürel mirasını reddetmeyen ve onu koruyan bir tabakanın varlığı Türk siyasi ve toplumsal hayatında dinin ve geleneğin akan damarlarını kurutmamıştır. İslami faaliyetlerin her türlüşünün yasaklandığı bu dönemin büyüttüğü aydınlar, 1920-1930’lı yıllarda Nakşibendi tarikatının daha çok aile içine çekilen pratikleriyle şekillenen bir zeminde yetişmişlerdir.¹⁰⁴⁶

1950’lerde Demokrat Parti’nin muhafazakâr siyasetiyle İslamcı aydınlar modern dünyada modernin bastırıldığı dini değerlerin üzerinde yükselen yeni bir İslami kimlik inşa etme düşüncesinde olmuşlardır. Göle’nin deyimiyle bu arayışların amacı Batı’nın zehirlenmesinin üstesinden gelmenin ve geleneğin yanlış yorumlarını düzeltmek için stratejiler oluşturmaktır.¹⁰⁴⁷ Bu doğrultuda İslami kimlik sadece dinin pratiklerini yaşamakla değil bir bütün olarak kültür ve medeniyetin kodlarını da modern dünyaya taşımakla yükümlüdür. Nurettin Topçu, Necip Fazıl ve Sezai Karakoç’u ilk kuşak aydınları olarak nitelersek üç şahsiyetin de İslami kimliği aynı zamanda bir medeniyet sorunu olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Topçu’nun ahlâk felsefesinin üstüne inşa ettiği Türk İslam kimliği, Necip Fazıl’ın devrinin inanç boşluğuna ve Batıcılığına reçete olarak yazdığı Büyük Doğu ideolojisi, Sezai Karakoç’un Diriliş düşüncesiyle rotasını çizdiği öz medeniyete dönüşün ortak paydası İslam’ın kültür ve medeniyeti taşıyarak modernle savaşılabilecek güce sahip olması gerektiğidir.

1970’lerden sonra yetişen İslamcı aydınlar ise 50 kuşağına İslami bir hayat nizamını hedefleyerek eklenmişlerdir. İki kuşak da modern laik eğitim sisteminden yetişmiş, kent kültürünün bunalımını yakından yaşamışlardır. Bilinçli bir Müslüman olma arayışı, İslâmî kimliğin toplumun bütününe nüfuz edecek şekilde rasyonel bir sisteme dönüşmesi 1970’lerden sonra İslamcı aydınların üzerinde durdukları sorunsallar olmuştur. Türkiye’nin ve dünyanın sosyal ve siyasi problemlerini çağdaş normları da göz ardı etmeyerek modernle kendi silahıyla savaşacak yeni modeller

¹⁰⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Millî Görüş Ak Parti**, 2. Baskı, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2005, s.157-162.

¹⁰⁴⁷ Göle, **Melez Desenler**, s.122.

arayışındadırlar. İslamcılık bu dönemde siyasal zeminde Menderes çizgisinin dışında kendini İslami argümanlara göre tanımlayan partilerle yer bulmaya başlamıştır.

12 Eylül darbesinde İslamcı hareketlerin büyük çoğunluğu, sosyalist ve ülkücü ideolojilerle aynı kategoride yaptırımlara uğramışsa da özellikle 2000'li yıllara kadar eylem ve strateji merkezli duruşunu sürdürmüştür. Dergi, gazete, tercüme gibi İslami yayın organlarının artmış, cemaat, tarikat, dernek, yurt gibi ortak platformlarda farklı yöntemlerle İslami bir toplum ve devlet inşa etmek için çalışmışlardır. Altınoluk, Kadın ve Aile, Semerkant gibi tarikatların yayınları; Haksöz, Tevhid dibi radikal İslamcı yayınlar; Sızıntı, Zafer, Yeni Ümit, Köprü gibi dönemin Nurcularının yayınları; Dergâh, Değişim, Bilgi ve Düşünce, İzlenim, Diriliş gibi modern Müslüman entelektüellerin takip ettiği yayınlar; bunun yanında Cuma, Milli Gazete gibi siyasi eğilimli yayınlar Türkiye'deki mevcut laik sistemin karşısında giderek artan bir güç olmuştur. Bu yayın organları Batı kültürüyle de yakından ilgilenen, Türkiye meselelerine siyasi ve sosyal konjonktürden bakabilen, sorgulayan İslamcı aydın yazarlarını büyütülmüştür. Abdurrahman Dilipak, İsmet Özel, Sezai Karakoç, Ali Bulaç 1980 sonrasının müteşebbis Müslüman aydınları¹⁰⁴⁸ arasında ilk akla gelenlerdir.

Diğer yandan 12 Eylül sonrasında liberal politikalar Türk siyasetinin yönünü belirlemiş, postmodern tavır kültürel alana nüfuz etmiş, kolektif bilinç yerini bireysel özgürlükler almaya başlamıştır. Bu değişimlerle İslamcı aydınların bir kısmı Asr-ı Saadet zamanını örnek alan Kuran ve sünnet temelli İslami bir toplum inşa edecek kimlik siyaseti yerine modernin içinde kendi benini yeniden üreten, siyaset, toplum, kültür ve sanata ilişkin İslami söylemleri bir anlamda modernle uzlaşmacı bir tavır içinde muhafaza eden teklifler geliştirmişlerdir. 1980 sonrasında toplumsal düzenin her alanında gündeme gelen muhafazakârlık, İslamcı aydını da yeni argümanlarla donatmıştır. İslami hayatı tavizsiz sürenlere dinci, gerici, yobaz gibi adlandırmaların yapıldığı, siyasetin ve toplumun laik kesiminin İslamcılarını devlet ve sistem düşmanı, potansiyel suçlu ettiği bu dönemlerde, radikal dini yaklaşımların Müslümanlara zarar verdiğini düşünen bir kesim İslamcı aydın, dinin daha çok birleştirici geleneksel ve kültürel özelliklerini merkeze alan bir anlayışı benimsemiştir. Aynı zamanda milli ve

¹⁰⁴⁸ Yavuz, a.e., s. 155.

yerli unsurların korunduğu ve yaşatıldığı; önce aileden başlayarak toplumsal ilişkilerde ahlaki değerleri muhafaza eden bir Türk Müslümanlığı hedeflenmiştir. Böyle bir toplumda din, kültür ve gelenekle harmanlanmış bir doku olarak yaşamaya devam edecektir. O zaman mimariden edebiyata, müzikten eğitime bu dokuyu hissetmek mümkün olacaktır. Modernden bir anlamda kendini koruma biçimi olan muhafazakâr dindarlık, daha bireysel düzeyde bir Müslüman yaşayışını örneklemektedir. Bu yaşayış biçimi sistemle kavgalı değil, değişimin hızlı akışı içinde hiç olmazsa elinde kalanları korumak gayretindedir.

Muhafazakâr dindarlığın böyle bir söylem alanı bulmasında Özal hükümetinin izlediği liberal yaklaşımların da rolü yadsınmamalıdır. Kendisinin de Nakşibendi tarikatına mensup olduğu bilinen Özal, laikliğin keskin tavrını yumuşatarak dini birleştirici bir unsur olarak görmüş, dini cemaatlere, dernek faaliyetlerine, Müslüman ticaret adamlarının holdingleşmesine de destek olmuştur. Partisinin politikasını “milliyetçi, muhafazakâr, serbest rekabet ekonomisine taraftar, sosyal adaletçi bir parti”¹⁰⁴⁹ olarak tanımlayarak bir yandan küresel dünyayla rabita kurarken diğer yandan ulus-devlet ve millilik vurgusunu yapan bir siyaset izlemiştir. Devlet içinde yaşayan herkesin dini yaşama hürriyetinin olduğunu söyleyen Özal, bir anlamda Menderes’in bıraktığı mirasın Türk siyasal hayatında devamlılığını sağlamıştır.¹⁰⁵⁰

Muhafazakârlık, modernin sürekli değişimine karşı bir üslup ve duruş geliştirme biçimidir. Bu duruş, eskiyi olduğu gibi koruma değil modernin dinamikleri içinde sürekli yeniden kurarak koruma şeklidir. Bu yönüyle muhafazakârlık da modern bir olgudur.¹⁰⁵¹ Din, kültür, gelenek, tarih mevcut ihtiyaçlara göre zaman içinde yeniden biçimlenir. 1980-2000 yılları bu karmaşık yapısıyla milliyetçilik ve muhafazakârlığın birleştiği bir kimlik siyasetinin gelişmesine elverişli bir dönem olmuştur. İslam’ın siyasallaşmasını reddeden ama dinini de modern hayata eklemlenerek yaşamak isteyen kesim, kendilerine modern-muhafazakâr dindar adlandırması yaparak dindarlığı bir duyuş, düşünüş, tasavvufi ve mistik hazlarla örülmüş manevi doygunluk olarak yaşamayı arzulamışlardır.

¹⁰⁴⁹ Ramazan Akkır, “Türkiye’de Din ve Muhafazakârlık”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006, s.64-65.

¹⁰⁵⁰ Akkır, **a.e.**, s.64-65.

¹⁰⁵¹ Aydın, **a.e.**, s. 62-71.

1980-2000 arasında muhafazakâr dindar kimliğini konu edinen romanların sayısı çok olmamakla beraber Afet Ilgaz'ın **Ad-Semud Medyen, Yol, Yolcu** adlı üçlemesinde muhafazakâr Müslüman kimliği arayışları görülmektedir. Üç romanda da bir kimlik yolculuğunda karşımıza çıkan Ahmet, Türkiye'nin modernleşme hikâyesinde geleneği, kültürü ve dini tahrip etmeden kalabilmenin çözümlerini arar. Ahmet, romanlar boyunca tasavvufu işlenmiş dini görünümünün yanında kültür ve sanatla beslenmiş bir geleneği de yaşatmaya çalışan çabalar içindedir. Bu haliyle Müslümanlığı aynı zamanda bir kültür ve medeniyet sorunu olarak gören birinci kuşak aydınlara yakın bir çizgidedir. Ahmet, modern eğitim sisteminin kodlarını aldıktan sonra -öze dönüş olarak da değerlendirebileceğimiz- zihniyet yönünden ulaştığı bir bilinçle dünyayı sorgulayan, sırtını kadim değerlere yaslayarak milli ve manevi idrake ermiş ve bütün bu saikleri Mevlana'nın pergeli gibi tasavvufu merkeze alıp onun etrafında devri devran ederek gerçekleştirmektedir. Bir anlamda Ahmet'te oluşturulmak istenen bir nevi kentli kültürle Anadolu Müslümanlığının sentezidir. Ahmet, bir eli rasyonel aklın denetiminde dünyayı algılayan, modernle savaşmadan moderne direnen, diğer eli Anadolu kültürünü, tasavvufu, Osmanlı tarihini, dünya Müslümanlarını bir potada eriten tarihi bir mirasçısıdır.

Bununla beraber dönemin modern İslamcı aydınının yaşadığı problemler de Ahmet'in ekseninde ele alınır. Ahmet'in değişimi, yaşadığı çevre tarafından yadigarlık korkusu ve kendi iç çatışmalarıyla cereyan eder. Bildiği genel geçer doğruları yanlış anlaşılma korkusuyla söyleyemez ya da yumuşatarak söyler. Ahmet'in bu çekimsizliği romanın yazıldığı yıllarda toplumsal yapıda dine karşı olan olumsuz tavırla örtüşmektedir. Dönemin iktidar politikalarının uzun yıllar Müslüman kimliği üzerinde gerici, yobaz gibi yakıştırmalarla oluşturduğu algı, üniversitelerde ve kamu sektöründe bitmeyen başörtü krizi vs. etmenler kişinin inançlarına göre serbestçe yaşamasına engel olmuştur. Bu sebepten mevcut sistem içinde kendine bir yaşam alanı açmak için çareler aramış, tam da bu noktada tasavvufun mistik yönleri İslami kimliğin modern yaşama entegre olabileceği bir köprü vazifesini görmüştür. Seküler zihniyetin manevi boşluğunda tasavvuf onunla çok çatışmadan uzlaşma yolları arayan bir dolgu görevindedir. Böylelikle Müslüman kişi; giyim-kuşamı, yaşantısı, ev döşemesi vs. alışkanlıkları ile çağının seküler insanıyla ayırt edilemezken bireysel cihadiyle kendi

kimliğini inşa etmeye başlar. İşte burada sabır, şükür, tevekkül, tefekkür, kader gibi düsturlarla dinamiklerini oluşturmaya çalışan, daha bireysel ve duygusal alternatif bir Müslüman kimliği inşası söz konusu olur. Bu Müslüman kişi namaz, oruç, zekât ibadetlerini yerine getiren, Kuran okuyan, tarikat büyüklerine bağlı, hatta bir dergâha intisap eden biridir. Modern hayatın sıkıntıları, zorlukları karşısında bu saikleri rehber edinerek nefis mertebelerini geçer ve seyrisülukunu tamamlar.

Babasının ölümüyle hayatını gözden geçiren Ahmet, İslam'ı tanımaya ve yaşamaya karar verdiğinde hayatını dine göre şekillendirmekten ziyade mevcut hayatın içinde dini olabildiği kadar yaşamayı seçer. "Ahmet iki yıldır içki içmiyordu ama karısı kendisine ne kadar aydın adam desin diye biraz da onunla içmeyi sevdiğinden, rakı içiyordu o yemekte."¹⁰⁵² ifadesinde Ahmet'in İslam'ı bir şuur düzeyinde algılamadığı görülmektedir. Muhafazakârlık, İslam'ın katı bir kimliğe indirgenmesine karşı olan, herhangi bir programa dayalı olmak yerine daha çok ahlaki ve kültürel tutuma dayanan bir hayat görüşüdür. Bir anlamda Bergson'un ortaya attığı dinamik dinin statik dine karşı olan konumu gibidir. Statik din, kapalı ahlak telakkisiyle insanı topluma bağlarken dinamik din, insanı insana bağlayan mistik bir yapı arz eder.¹⁰⁵³ Bu doğrultuda Ahmet'in şahsında teklif edilen Müslüman kimliğin yapı taşlarını tasavvufî bakış açısı, milli kültür ve medeniyet bilinci, modernle gelenek arasında sentezci, ılımlı bir anlayış oluşturmaktadır.

Tasavvufî ve Mistik Kavrayış

1980 sonrasında muhafazakâr Müslüman kimliğinin önemli çıkış noktalarından biri de tasavvuftur. Bu kimlik, tasavvufun bazı öğretilerini baz alarak kendi iç yolculuğunda huzuru arayan haz ve şevk odaklı mistik bir tavra sahiptir.¹⁰⁵⁴ 1980 sonrasında tasavvufî düşünce popüler kültüre de malzeme olmaya başlar. Tasavvufî ıstılahlar, modern hayatın çıkmazlarını açan bir anahtar olarak hidayet romanlarındaki moderniteyle kökten savaş açmış, tavizsiz Müslüman kimliğinin

¹⁰⁵² Afet Ilgaz, **Semud Medyen**, İstanbul, Muhteremoğlu Kitabevi Yayınları, 1991, s.84.

¹⁰⁵³ Fırat Mollaer, "Hakikat İslami: Nurettin Topçu ve İslami Düşünceler Üzerine Yeniden Düşünmek", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Bildirileri**, 1. Baskı, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s.251.

¹⁰⁵⁴ Bu anlayışta Ad-Semud-Medyen (1991), Yol (1993), Yolcu (1994), Ermiş (2000) romanlarıyla Afet Ilgaz, Kafka'nın Ardında (1988), Nisan Yağmuru (1997) romanlarıyla Emine Işınsoy, Bir Aşk Serüveni (1995) romanıyla Mustafa Miyasoğlu eserler vermiştir.

karşısına alternatif bir yaşam biçimi olarak sunulmuştur. Tasavvufun tevekkül, dünya malına kıymet vermeme, imtihanlara karşı sabretme, hoşgörülü olma gibi saikleri dinin, hayatı tamamlayıcı etkisine katkı sağladığı düşüncesiyle Müslümanlığı birey düzleminde yaşamının bir yolu olarak görülmüştür. Böylelikle çağıyla kavgayı bırakarak seküler hayata entegre olabilen, dünyayı değiştirme kaygısından daha çok iç huzura odaklanan, milli ve yerli değerlere bağlı modern muhafazakâr Müslüman diyebileceğimiz yeni bir kimlik teklifi sunulmuştur.

Ad-Semud-Medyen, Yol ve Yolcu üçlemesinde çağa göre güncellenmiş modern bir seyr-i sülukun görünümleri vardır. Romanların kahramanı Ahmet'in ilk olarak babasını kaybetmesiyle yüz yüze geldiği ölüm kavramı, sonra yaşadığı dünyevi sıkıntılar, babasından kalan malların gasp edilmesi ve onları alabilmek için verdiği amansız hukuk mücadelesi, ayrıldığı bir tiyatro sanatçısı olan karısıyla yeniden birlikte olma çabaları onun hayat çizgisinde bazı değişikliklere yol açar. Bu süreçte mutasavvıfların hayatları ve imtihanları Ahmet'e rehber olur ve Ahmet yeni bir kimlik arayışı içinde bir çeşit seyrisülük yolculuğuna çıkar.

Bu süreçte yaşadığı sıkıntılarla sabır-şükür-tevekkül inancını yitirmeden mücadele etmeyi öğrenir. Kur'an'a, namaza ve diğer temel farzları yerine getirmeye çalışır. Üsküdar'ın yerlisidir. Üsküdar'da medfun olan Aziz Mahmut Hüdayi'nin yaşamını düstur edinir, çıkmaza düştüğü zaman tasavvuf büyüklerinin zorluklar karşısındaki tavırlarını örnek alır:

... Mevlâna, Mahmut Hüdayi, Beyazıt Bestami, Veysel Karani, Yunus Emre olmak lazım... Evet, evet, herkesin bunlardan birisi olması lazım. Celalettin Rumi, Hacı Bayram Veli, Merkez Efendi, Sümbül Efendi...¹⁰⁵⁵

Yıllardır bize toplum olarak yakışanın hatta mecbur olduğumuz şeyin bir zihin değişikliği olduğunu düşünür dururum. Bir şuur ve idrak değişikliği. (...) O yüzden tekke ve dergâhları sevdim tâ ilk baştan tarikat eğitimine gönül verdim. Tarikata dair hiçbir elle tutulur bilgi ve tecrübem olmadan.¹⁰⁵⁶

90'larla yıldızı parlayıp 2000'lerle devam eden ve giderek popülerleşen tasavvuf düşüncesi muhafazakâr Müslüman yaşayışına yeni bir yol işareti olmuştur.

¹⁰⁵⁵ Ilgaz, **Ad-Semud-Medyen**, s.27.

¹⁰⁵⁶ Ilgaz, **Ad-Semud-Medyen**, s.23.

Kişinin Müslüman olarak önce ruhunu bir şevk ve şuurla beslemesi, dıştan içe doğru bir kavrayışla kendini tamamlaması gerekmektedir. Modern zamanların cihadı cemiyetten ferde doğru bir şuurla gerçekleştiği takdirde tekamüle erecektir. **Ad-Semud-Medyen**'le başlayan Afet İlğaz'ın üçlemesi boyunca tasavvufi olarak ruhun yükselmesini amaçlayan iç cihat fikri, Ahmet ve oğlu Uğur üzerinden şöyle verilmeye çalışılmıştır:

Cihadın asıl manası tasavvufi olarak ruhun yükselmesi, saf bilgiye ulaşması yolundaki kişisel mücadeledir, tefekkürdür.¹⁰⁵⁷

Romanlar boyunca bu yeni İslami kimlik, modern hayata eklemlenmiş olan tasavvufun merkezinde inşa edilmeye çalışılır. **Yolcu** romanında Ahmet, modernle gelenek arasında düşe kalka yürüyen bir dervişi temsil etmektedir. “Bu ruha, dergâh ruhuna adapte olamıyorum.”¹⁰⁵⁸ diyen Ahmet, Türkolojide okuyan genç arkadaşı Osman'ın defalarca davetinden sonra dergâha gider. Orada dergâhın ruhunu duymaktan çok etrafla, kalabalıkla, iç mekân döşemesiyle ve toplumun kültürel mazisiyle, tüm dünya Müslümanlarının yaşadığı sıkıntıları zihninden geçirir. Zikir sonrasında dergâhın müridinin elini öpmekte güçlük çeker. Kendisi doktor olan Ahmet'in, aldığı eğitim gereği her şeyi aklın süzgecinden geçirmeye ayarlanmış zihni, tasavvufun tâbi olma düsturu karşısında bocalamaktadır. Modern bilimin “şüphe” bilinci Ahmet'i girdiği yolda sık sık yavaşlatır, tökezletir. Bu sebepten dergâha gittiği zamanlar o kalabalıkta kendini yabancılaşmış hisseder, anlatılanlara karşısında bitmek bilmeyen şüphe kırıntıları ile kalbini doldurur. Determinist bir akılla metafizik sorgulamalar yapmaya, İslami kimliğini pozitivist düşüncenin üstüne giydirmeye çalışır. “Düşüncelerini de kimya ve fizik formülleri gibi kolaylaştırmaya alışmış kafa”¹⁰⁵⁹ manevi olanın karşısına gelip oturduğu zamanlarda ikilemler yaşar. Burada Ahmet'in tasavvufu algılama biçimi, derin bir kavrayış ve bilinçle yaşamaya karar vermekten ziyade daha çok kültürel boyutta velilerin hikâyeleriyle şevklenen ve modern hayatın ruhsuzluğunun açtığı boşluğu doldurmak için teneffüs edilmek istenen manevi bir atmosferdir. Dergâha gelen müritlerin şeyhlerine ruhen ve bedenen tabi oluş şekillerine, tarikatların kendilerine göre çeşitli adap ve erkânlarına Ahmet'in

¹⁰⁵⁷ İlğaz, **Ad-Semud-Medyen**, s.126.

¹⁰⁵⁸ Afet İlğaz, **Yolcu**, 2. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 1996, s. 82

¹⁰⁵⁹ İlğaz, **Yolcu**, s.91.

henüz zihni bir hazır bulunurluğu yoktur. Bu sebepten dergâhtaki ibadete katılsa bile manevi halkanın içine giremez.

Yol romanında ise tasavvuf, bireysel tamamlayıcılığın ötesinde modern hayatın karşısında koruyucu ve kurtarıcı bir zırh olarak gösterilir. Ahmet'in, katıldığı bir konferansta dinlediği bir konuşmacı aracılığıyla tasavvufla diğer sistemler arasında karşılaştırma yapılır. Konuşmayı yapan Abdurrahman Es-Sufi, dünyaya nizam verecek gücün yeniden dirilen tasavvufi İslam¹⁰⁶⁰ olduğunu ifade eder. Fakat Arap ülkelerindeki gençler, tasavvufun çarpıtılmış düşünceleriyle yetiştirilip tasavvufu reddiye üzerine programlanmaktadır. Konuşmacı bu sırada Rusya ve Arap ülkelerini karşılaştırarak Rusya'da cami ve medreselerin azalmasına rağmen kitlelerin İslam'a yaklaşmasının arttığına dikkat çeker. Bunun sebebini de birtakım tarikatların öncülüğünde İslam'ın manevi gücünün yükselmesi olarak yorumlar¹⁰⁶¹. Konuşmada Batılı yaşama bir alternatif olarak İslam'ın yeniden doğuşunun Ahmet Yesevi ve Mevlana'nın düşünceleriyle gerçekleşeceği tezi savunulur. Ahmet Yesevi erenlerinin yola çıkışıyla Anadolu Müslümanlığı, insanlığı evrensel bir kurtuluşa yönlendirecektir.¹⁰⁶²

Kaf Dağının Ardında romanında tasavvuf, hayatın dönüm noktalarında doğru yolu gösteren ışık vazifesi görmektedir. Roman kahramanı Mevsim'in içinde bulunduğu manevi yoksunluğu hissetmesi, verdiği bir kararla bağlı olduğu sol camiayı ve arkadaşlarını -kısa bir süre- bırakarak yolculuğa çıkması ve burada edindiği tecrübeler sonrasında kendinde meydana gelen değişimler anlatılırken modern bir seyrisülükle karşılaşırız. Fakat bu durum Mevsim'in büsbütün bir tasavvufi kimliğe büründüğünün göstergesi değildir. Kendi çağının bir hastalığı olan manevi fakirlikten bir çeşit arınma, kurtulma, benliğini tasavvufun sezgisel gücüyle zenginleştirme çabalarıdır. Çünkü Allah'ın varlığını reddetmeyi aydın olmanın bir özelliği kabul eden¹⁰⁶³ inançsız bir entelektüel çevrede kendi inancını özgürce ifade edememekte hatta hissettiklerini sevgilisi Orçun'dan bile saklamaktadır. Hâlbuki onun yetişmesinde etkili olan babasından sonra, öğretmeni Tahir Hoca, ona Yunus'un,

¹⁰⁶⁰ Ilgaz, **Yolcu**, s.139.

¹⁰⁶¹ Ilgaz, **Yolcu**, s.140.

¹⁰⁶² Ilgaz, **Yolcu**, s.144.

¹⁰⁶³ Işinsu, **Kaf Dağının Ardında**, s.147.

Mevlana'nın dilinden konuşmayı, sevgiyi, hoşgörüyü, kültürü ve tarihi kucaklamayı telkin etmiştir. Romanın başlığı da okuru bu anlamda masalsı ve mistik bir havaya büründürmektedir. Mevsim Öz karakteri, soyadını taşıdığı bu öze ulaşmak için bir roman yazmaya karar verir. Romanında babasıyla Tahir Hoca'yı aynı yerde birleştireceği Mehmet adında bir kahraman kurgular. Kendi özünden doğduğunu ifade ettiği kahramanla adeta bütünleşir. İçinde oluşan boşlukları doldurmak ve gerçek sevgi doyunluğuna ulaşmak için bir yolculuğa çıkar. Mehmet, onun çıktığı hakikat yolculuğunda hem yareni hem de çatıştığı kişi olur. Çünkü Mevsim, Mehmet'in bünyesinde geleneği ve dini içinde eritmiş, bir bakıma zamanın Yunus Emre'si, Yunus'un olmamış ham haliyle modern bir dervişi inşa etmeye çalışmaktadır.¹⁰⁶⁴

Mevsim'in Mehmet'i yazma serüveniyle kendi kimliğini arama süreci paralel olarak ilerler. İçten dindar, dıştan modern bir derviş kurgulamayı bir çeşit "çile" diye adlandıran Mevsim, kendi dini birikimini de romanı için yeterli görmez. Ayrıca dini, yalnızca katı bilgi olarak okuyucuya aktarmayı değil bir şevk ve duygu biçimi şeklinde vermeyi, bu yolda da Mehmet'i aynı hislerle örmeyi hedeflemektedir.¹⁰⁶⁵ Bu sebepten Mehmet'e Allah'ı sezmede, O'na ulaşmada rehberlik edecek, bocaladığı zaman yol gösterecek Hasan Efendi adında bir rehber kurgular.

Mevsim, bu yolculukta kurguladığı karakterleri hayatın içinde aramaya koyulur. Önce camiye gider. Fakat oraya uygunsuz kıyafetle girdiği ve camide oturup da namaz kılmadığı gerekçesiyle kadınlardan biri tarafından şiddetli azar işitir. Yaşadığı olayla toplumsal hayatta bazı dindar kesimlerin insanları dine karşı olumsuz tavrına neden olduğu kanısına varır. Mevsim'in bundan sonraki aşaması babasının isteğiyle Kütahya'ya gitmek olur. Kütahya; kültürün, tasavvufun, İslam'ın, Anadolu'nun kokusunu duyabileceği, belki de Mehmet'i ve hocası Hasan'ı bulabileceği yerdir. Buradaki ilk tökezlemesi ise yine bir camide olur. Camide çile dolduran birini yanına gidip "Niçin çile çekiyorsunuz? Dinimizde çile yoktur." sorusundan sonra ihtiyarla aralarındaki diyalogla Mevsim'in seyrisülükünün bir aşaması daha gerçekleşir:

İhtiyarın gözlerinden samimi bir şaşkınlık geçti.

¹⁰⁶⁴ Işinsu, *Kaf Dağının Ardında*, s. 252.

¹⁰⁶⁵ Işinsu, *Kaf Dağının Ardında*, s. 251.

-Çile mi, ne çilesi? Ben burada niyaza durdum kızım, murakabe yapıyorum, düşünüyorum, öğreniyorum, pişiyorum be kızım.

(...)

-Peki öğrendiğiniz ne?

-Yaradan'ıma yakın olmayı mı desem, kendime mi?.. Mevlâ'ya mı desem, yarattıklarına mı?.. Ne söylesem kızım, anlar mısın? Hangi dilden anlarsın?

Geri geri birkaç adım attı. Perde kendiliğinden düştü, kapandı. Nasıl yürüyüp camiden çıktığımı hatırlamıyorum. Ya kızım, sorarlarsa sana: “Hangi dilden anlarsın?” derler. Dil bilmezsin, yol bilmezsin, böyle mi düştün Mehmet'in izine?..” derler.¹⁰⁶⁶

Mevsim'in Kütahya yolculuğu bir çeşit umutsuzlukla sona erer. Mehmet'i ve hocasını hayatın somut gerçekliği içinde bulamamıştır. Hatta bir ara Mehmet'i aramaktan da vaz geçer, okuduğu Budist öğretilerindeki Zen'e doğru bir kayış yaşar. Fakat Zen, Mevsim'in aradığı yüce ve aşkın duyguya cevap verememektedir. Aradığı öz, Müslümanlıkta, hakikatin sırrına eren velilerde vardır. Bu duygularla Mehmet'in dışarıda değil içeride, özde aranması gerektiğine kanaat getirir. Romanın sonlarında Mevsim, uzun ve meşakkatli bir yazma sürecinden sonra yine de içindeki eksikliği gideremediğini düşünür ve bütün yazdıklarını yırtar. Söz konusu olayda Şems'in Mevlana'nın kitaplarını suya atması hadisesine de bir gönderme yapıldığı görülmektedir.

Mevsim'in pişme dönemini besleyen bir olay da babasını kaybetmesi olur. 12 Eylül döneminde silah kaçakçılığı yaptığı için Bulgaristan sınırlarında kaçarken ölen babasının ölümünden çok etkilenir. Kendisi de bir müddet sorguya çekilir, göz hapsinde kalır. Mevsim'in yaşadığı baba kaybı, onun kimlik inşasında, özünde aradığı şeyi bulmada yeni bir başlangıç olur. Nitekim Mevsim'i mistik bir atmosferin içinde Mehmet'le buluştuğunu ve “Bismillahirrahmanirrahim”le tekrar yazmaya başladığını görürüz.

Afet Ilgaz'ın üçlemesi ve **Kaf Dağının Ardında** romanlarında tasavvuf, modern çağın manevi boşluğundaki insanına sunulmuş bir reçete olmakla beraber bazı farklılıklar da göze çarpar. Üçlemedeki romanların kahramanı Ahmet aracılığıyla yazar tasavvufu tüm dünyanın kurtuluşu için gerekli görmektedir. **Kaf Dağının**

¹⁰⁶⁶ Işinsu, **Kaf Dağının Ardında**, s. 272-273.

Ardında'da ise insanın önce kendisiyle hesaplaşması, özünü temizlemesi lazım olduğu anlayışı verilir. Tasavvufi öğretiler Mevsim'in hayatta karşılaştığı zorluklar karşısında Tahir Hoca'nın ona zamanında verdiği telkinler vasıtasıyla gündeme gelir. Bunun dışında ibadet boyutuyla bir şuurlanma belirtisine rastlanmaz. Hatta Mevsim'in iki kere camiye giriş tecrübesi de bir yabancılaşma duygusuyla birlikte verilir. Mevsim'in bütün yaşamında rol model aldığı babasında da İslami bir kavrayış yoktur. Sadece sol görüşe karşı Mevsim'i sağcı olarak yetiştirmeye çalışmıştır. Ayrıca, sanatçı kimliğiyle de varlık gösteren Mevsim'in 12 Eylül arifesine denk gelen yaşam kesitinde Müslüman kimliğe karşı takınılan olumsuz tavrı dert edinen bir fikir dünyasıyla da karşılaşmaz. Tek dert edindiği Allah'a inanan bir aydın olmanın zorluğudur. Bu doğrultuda çizilen muhafazakâr Müslüman örneğinde tasavvuf, insanı moderne karşı koruyan, iç huzuru veren bir fon müziği şeklinde görünmektedir. Nitekim 1980'lerden sonra popüler kültürün de etkisiyle çağın problemlerine, insanın içindeki boşluğu doldurmasına etkin bir çıkış yolu olarak sunulan tasavvuf, bir anlamda 80'lerden sonra kendini ifade etme alanı bulan muhafazakâr kimliğin modernitenin oluşturduğu manevi fakirlikten kurtulmanın yollarından biri olmuştur.

İlmli Müslümanlık Arayışları

Laik ve seküler zihniyet toplumsal hayat argümanlarını belirlerken İslami yaşayış biçimlerinin daralmasına, kamusal alandan uzaklaşmasına da sebep olmuştur. Bu süreçte İslamcı kesim arasında toplumsal hayatın dışına çıkmak/çıkarılmak ya da dönemin şartlarına göre modernize edilmiş yeni bir dindarlıktan söz etmek arasında tercihlerle karşılaşmıştır. Muhafazakâr Müslümanlığı tercih edenlerin ana çıkış noktalarından biri din ve geleneği, modern yaşamın ihtiyaçlarına göre dönüştürerek yaşamak fikridir. Böylelikle İslam'la modern arasındaki uçurum azalacak, dini değerler de modernin içinde bir nevi meşruiyet kazanacaktır. Afet İlğaz'ın üçlemesinin başkarakteri Ahmet'in de aynı doğrultuda modern bir kafayla İslami bilinci birleştirmeye çalıştığı konular vardır. Bunlardan biri tesettürdür. İslami kimliğinin modernlik içinde en görünür hallerinden olan tesettür, özellikle 70'lerle birlikte eğitilmiş, meslek sahibi kadınların şuurlu bir yaşam biçimine dönüşmesiyle modern hayatın içinde İslam'ın simgesel boyutu olarak görülmeye başlanmıştır. Bir anlamda Müslüman kadın hem modernin imkânlarını kullanarak kendinle karşıt düşüncede

olanlarla aynı eğitim paydasını paylaşmaya hem de Müslüman kimliğiyle onlardan ayrılarak kamusal bir meşruiyet kazanmaya aday olmuştur. Bu sebepten toplumun laik zihniyeti için çoğu zaman siyasi bir simge, ürkütücü ve tehditkâr olarak algılanmıştır. Hatta dönemin İslamcı aydınlarında bile konuya farklı yaklaşımlar vardır. Düşüncede tesettür konusunda fikir birliği sağlansa da iş fiiliyata gelince seküler zihniyetin akisleri tesettür konusuna yansımıştır.

Yolcu'da Ahmet, gelini Aylin'in tesettüre girdiğini görünce oğlu Uğur'la birlikte büyük bir şok yaşar: "Aylin'in tesettüre girdiğini gören Ahmet'le Uğur tam anlamıyla çarpılmışlardı."¹⁰⁶⁷ Aylin, yukarıda bahsedilen bir şuurun inşası olarak tesettüre girmiştir. Uzun ve siyah feracesi, omuzlarında aşağı dökülen başörtüsüyle modern hayatla taban tabana zıt bir görünümüdür. Dolayısıyla Aylin'in bu tesettür şekli Ahmet'le Uğur için kriz olarak değerlendirilir. Tesettürü henüz çok genç olan Aylin'e önce yakıştıramazlar. Çünkü tesettürün bu kullanılış şekli Ahmet ve oğluna göre çağ dışıdır:

Sen İslam'a bir şey katmıyorsun bu halinle, sıradan bir başörtülü kız oluyorsun. Oysa biraz sabırlı olsaydın, beraber düşünüp taşınsaydık, sana bir modacı bulsak ve kreasyonlar hazırlatsaydık, pek çok kıızı, kadını peşinden sürüklerdin.¹⁰⁶⁸

Görülüyor ki tesettür ile moda sözcüklerinin yan yana gelmesi İslam ile modernliğin bir yerlerde kesişme noktası bulma yollarıdır. Ya da İslam'ın kendini moderne yarandırma çalışmasıdır. Namaz, oruç gibi ibadetler, tarikat büyüklerini sevme, tasavvufun mistik yönlerini yaşama moderne dokunmayan bireysel alana mahsus faaliyetlerdir. Fakat kadınların tesettürü, erkeklerin sünnete uygun sakal bırakması İslami kimliğinin görünür kılınması demektir. Aylin'in başörtüsü tercihinin karşısında üzerini boyadığı modern kimliğinin sıvaları dökülen Ahmet'in, neden sakal bırakmadığı ya da hacca gitmediği meselesi de bu doğrultudaki başka bir bocalamasıdır. "Müslüman olmak ne kadar zor..." diye düşünürken Aylin'in eski çağdaş halinin daha güzel olduğunu da içinden geçirmeden edemez. Ahmet'e göre dönemin hâkim zihniyetinin İslami kimliği hazmetmesi için bir geçiş sürecine ihtiyacı vardır. Tesettür, modernize edilmediği takdirde kurulan köprüyü yıkma tehlikesi

¹⁰⁶⁷ Ilgaz, **Yolcu**, s. 156.

¹⁰⁶⁸ Ilgaz, **Yolcu**, s. 156.

oluşturabilecektir. Bu sebepten tesettürün de Avrupalı normlara uygun olarak çağdaş yaşamın içinde kendine yer edinmesi, estetik boyutun ön plana alınarak zihniyet değişikliğine gidilmesi gerekmektedir.

Romanda Ahmet'in şahsında verilen bu düşünceler dönemin toplumsal yapısıyla da ilişkilidir. 1980'lerden sonra Müslüman kadınların kamusal alanlarda başörtüleriyle görünürlüğünün artması ile meydana gelen kılık kıyafet ihtiyacının karşılanması doğrultusunda muhafazakâr kimliğin de kendi modasını oluşturmaya başladığı ve giderek moda havuzunda kendine yer açtığı görülmektedir. Romanda ilk etapta "Ben anne oldum artık, kendimi her bakımdan başka erkeklerin nazarından korumak istiyorum."¹⁰⁶⁹ "Benim örtünmemin nedeni erkeklerin bakışlarını çekmek değil tam tersini yapmak"¹⁰⁷⁰ diyen Aylin bile ilerleyen zamanlarda kocası Uğur'a "Ben de bazen kendimden nefret ediyorum bu kıyafet içinde. Geçen gün baktım da paltom çok uzundu. Babaannenin cemaatinden yaşlı kadınlara benzemişim."¹⁰⁷¹ itirafında bulunur. Arkasından kendine kısa topuklu sade ama pahalı bir çizme alır ve paltosunun eteklerini kısaltmaya karar verir.

1980'lerle başlayan İslami kesimin kendi görsel ve işitsel medyasını oluşturması 1990'larla beraber artmaya başlamıştır. Bu durum özellikle şehirde yaşayan muhafazakâr kesimin kimliğini oluşturmasında önem arz etmiştir. Sosyal hayatın içinde Müslümanlığı yaşamak isteyen gençlerin sayısı artmaya, bitmeyen yasaklara rağmen başörtüsüyle üniversitelerde okuyan kızlar konumlanmaya devam eder. 1990'ların modern eğitim sisteminden geçen kızların örtünme şeklinde ve anlayışında zaman içinde değişiklikler görülmeye başlar. Ahmet de muhafazakâr Müslümanın artık seküler dünyanın estetik algısıyla barışık yollar araması gerektiği düşünmektedir. Ahmet, ayrıca döneminin dine karşı olumsuz tavrını, İslam'ın kurallarını çağ dışı bulan anlayıştan dolayı rahatsızlık duyar. Fakat görüşlerini serbestçe dile getiremez. Toplumun, dinin pratiklerini uygulamanın ötesinde önce onu kabullenme ve sevmeye aşamalarından geçmesi, Batı hayranlığından kurtularak öz değerlerine sahip çıkması gerekmektedir. Katıldığı bir konferansta yaptığı konuşmada

¹⁰⁶⁹ Ilgaz, **Yolcu**, s.157.

¹⁰⁷⁰ Ilgaz, **Yolcu**, s.167.

¹⁰⁷¹ Ilgaz, **Yolcu**, s. 161.

milli değerleri, Türk toplumunun manevi iklimini yaşatan öğelere, harf inkılabı ile ilgili yorumlarına yer verdiği konuşmasını yaparken gergin anlar yaşar. Konuşması esnasında dinleyicilerden birinin sorusuna rahatlıkla cevap veremeyişinin sebebi de İslam'a karşı geliştirilen antipatik tavırları arttırmamaktır. Bu sebepten merkeze sadece dini değil kültür ve geleneği de harmanlayarak bir yol izlemeye çalışır. Bu çekimserlik aşağıdaki ifadelerle yer alır:

Adam duvarına resim asmıyormuş. Neden asmadığını soran yaşlı beye:

Günahtır da ondan, demiş. Aslında günah tabii diyemedi Ahmet. Bakkal çok haklı diyemedi (...) meleklerden, şeytanlardan bahsetmesinin ne yeri ne de zamanıydı (...) Eli kolu bağlanmıştı. Ağzı dili tutulmuştu (...) Böyle olması gerekti, böyle oldu!... dedi, soğuk ve aldırışsız olmasına özen gösterdiği bir sesle. Orada olan bir kişi bile, tek bir kişi bile benim söylediklerimi anladı ve bağnazlıklarının içine bir tek şüphe aktıysa bile kârdır.¹⁰⁷²

Ahmet, devrindeki İslami mücadelenin görünenden çok görünmeyen tarafına dikkat çekmeye çalışan, millet olarak koparılan kültürel köklerin şuurlu bir idrakle yeniden sulanabileceğini savunan yerli, milli ve modern entelektüel Müslüman Türk aydınının temsilcisidir. Bu minvalde din ve gelenekle bağımlı kesen aydın sınıfının karşısına çıkarılmış bir tekliftir. Müslümanın da düşünebileceği, çağının gelişmelerinden arkada kalmayarak toplumsal değerleri Müslüman hassasiyetiyle doğru okuyabileceği Ahmet'in şahsında verilmeye çalışılmıştır. Fakat Ahmet'te temsil edilen muhafazakâr kimlik mevcut modern hayatın içine dinin modernle çatışmayacak yönlerini eklemeye çalışırken kemale ermemiş görüntüler çizer. Nitekim kendisiyle ilgili "Ben Müslüman olmaya çalışan bir Türküm. Daha doğrusu Müslümanım. Daha doğrusu iyi bir Müslüman olmaya çalışmakta olan biriyim."¹⁰⁷³ derken de aslında çağına bu anlamda net bir cevap veremediğini de ortaya koymaktadır.

Din ve Siyaset İlişkisi

Ahmet'te dönemindeki memleket meselelerini üç ana başlıkta toplamıştır: 1- Atatürkçülük, 2- laiklik, 3-Şeriat.¹⁰⁷⁴ Bu üç kavramın da toplumu tarafından doğru kullanılmadığı, birtakım menfaatlere slogan malzemesi yapıldığını düşünür. Romanda kendini sık sık devrimci diye tanımlayan Ahmet, kendisiyle yola çıkanların hepsinin

¹⁰⁷² Ilgaz, **Ad-Semud-Medyen**, s. 30.

¹⁰⁷³ Ilgaz, **Yol**, s.19.

¹⁰⁷⁴ Ilgaz, **Yolcu**, s. 140.

bir yerde durmuş, bir kaidenin üzerinde donmuş heykeller gibi taşlaştığını belirtir.¹⁰⁷⁵ Sosyalizmin çökmesi eski solcuları laik cenaha yaklaştırırken **Yol**'da Ahmet'in deyimiyile samimi solcuların akli başına geldiği vakit Müslüman kimliklerini hatırlayıp onları safında savaşa devam etmeleri söz konusu olmuştur. Ahmet'in de eski bir solcu olduğu düşünülduğünde bu yeni Müslüman kimliğin o zamana kadar alışlagelenden farklılar arz edeceği yadsınamaz. Ona göre gerçek devrimcilik, sürekli ilerleyen dinamik bir yapıdır. Bu anlamda kendisini devrimci kabul eder. Dolayısıyla hem Müslüman hem de aydın olabilmek için ilerlemeyi, modern dünyada çağını yakalamayı hatta onu geçmeyi hedeflemek gerekmektedir.

Ahmet'in kimlik dönüşümünde Müslüman bir aydın olarak dönemin siyasetine bakışı da karmaşıktır. "Hangi siyasi sistem Müslüman için idealdir?" sorusu İslamcı çizgideki aydınlar gibi Ahmet'in de zihnini meşgul eder. Romanın vaka zamanıyla paralel olarak Ahmet'in İslam ve siyaset ilişkisi Refah Partisi üzerinden irdelenir. Refah Partisi, toplumun dışlanan, kenardan merkeze doğru gelen, modernin içinde yerleşmeye çalışan kesimin fakat bununla beraber siyasal İslam'ın sistemleşmesini sağlayan üniversiteli genç kuşağın ve bir zamanların sosyalist zihniyetinin teveccühünü görmüştür. Yani en bileninden en bilmeyenine toplanan bu havuzun ortak paydası Müslümanların ezilmişliğidir. Partiye mensup olanlar sadece Türkiye'de değil Bosna'da, Cezayir'de, Filistin'de Batı emperyalizminin altında yok olma tehlikesinde olan Müslümanların acısını çekerler. Refah Partisi'nin aynı zamanda bu horlanan başörtüsü, sakalı ile İslami simgeyi taşıyan Müslümanların yükselişini siyasallaştırdığı için laik çevreler tarafından tehdit olarak algılanmıştır. **Yolcu** romanında Ahmet'in siyasal çizgisinin bu zihin karmaşası içinde tam bir zemine oturmamış görürüz. Fakat oğlu Uğur'un bu noktada fikirlerinin daha net olduğu gözlemlenir:

Refah'ın çıkardığı adaylara baksanıza... Profesörler, bilim ağırlıklı kişiler... Çoğunluğu üniversite mezunu... (...) Boşuna mı İmam Hatiplilerin üniversitelere girmelerini engellemeye çalışıyorlar... (...) Sanıyorlar ki insanların sakalı oldu mu ya da başörtüsü oldu mu, onlar cahil, gabi, geri zekâlıdır.¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷⁵ Ilgaz, **Yolcu**, s. 156.

¹⁰⁷⁶ Ilgaz, **Yolcu**, s. 191.

İslamcı kimliğiyle modern kimliği arasında bocalama yaşayan Ahmet, dönemin entelektüel Müslümanlarının da siyasi kaygılarına işaret etmektedir. Gelini Aylin'in Refah'ı desteklemesine saygı duymakla beraber İslam'ın siyasallaşması konusunda fikir ayrılığına düşen aydınların etkisinde kalmaktadır. Onların "Refah iktidar olursa, en küçük bir yanlışlık, başarısızlık İslam'la aynileştirilecek, binaenaleyh İslam bu surette yıpranacak."¹⁰⁷⁷ kabilinden düşünceleriyle İslam'ın siyasallaşmasını istemeyen cenahta yer almaktadır. Diğer taraftan da halkın Refah Partisi'ne olan teveccühünü de şaşkınlıkla izleyen Ahmet, yine de kendisini "taban" diye adlandırdığı o kitlenin içinde konumlandırmaz.

Refah'ın çalışmalarını küçük bir çocuğun başarısına, zekâsına gülerek bakan bir adamın şaşkınlığı ve gülücükleriyle izliyordu. Bir de bakıyordunuz bir sabah Üsküdar Meydanı başaklı bayraklarla gelincik tarlası gibi donanmış, bir de bakıyordunuz yıldırım hızıyla bir minibüse dolmuşlar, sokaklardan kornalar çalarak geçiyorlar (...) neşeli, canlı, ümitli kadınlar, erkekler, çocuklar başparmaklarıyla Refah selamı yaparak uçuyorlardı. Bu coşkuyu tabana yayabilen bir partiye saygı duyuyor, halk coşkularını her zaman sevmiş olduğunu düşünüyordu.¹⁰⁷⁸

Kendine göre milli, manevi ve kültürel mayayla oluşmuş bir Müslüman kimliği inşası için uğraşan Ahmet'in İslam ve siyaset ilişkisine soğuk baktığı göze çarpar. Müslümanca yaşamak başka, toplumu İslam'ın düzenine göre yeniden inşa etmek başka şeydir. Siyaset de tam bu noktada kadın-erkek herkesin İslam'ın nüfuz ettiği bir toplum kurma düşüncesinin resmi şeklidir. Ahmet bu noktada İslamcı siyasetten uzak durmayı tercih eden muhafazakâr aydınları temsil eder.

Kültür ve Medeniyet

Muhafazakâr İslamcı çevrelerde 1980'lerden sonra din, edebiyat, tarih, sanat ve mimariyi içine alan bir kültürel Müslümanlığı yeniden oluşturma düşüncesi konuşlmaya başlar. Müslümanlar, rejimin laik atakları karşısında dindar bir tavırdan ziyade kültürel ve tarihi mirası bir estetik zevk bütünlüğü, çağın değerleriyle tamamlayıcılık içinde korumak ve yeniden kurmak gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu düşünceyi besleyen ana damarlardan biri milliyetçilik olmuştur. Buna göre kültür ve sanatta milli hassasiyetin gözetilmesi, toplumun bütününde kültürel iklimin

¹⁰⁷⁷ Ilgaz, **Yolcu**, s. 191.

¹⁰⁷⁸ Ilgaz, **Yol**, s. 191.

yaşatılması, Batı kültürü karşısında erimeye yüz tutan tarih ve geleneğin yeniden diriltilmesi gerekmektedir.

... Batı medeniyeti (sanatıyla, edebiyatıyla, kültürüyle büyük mesafeler almış bir kültür ve medeniyet olarak) bizi kabul etmedi, küçümsedi. Biz de illâ ki sendiniz diye direttik. Yetmiş yıllık bir bilgi yığınağı ile yüzlerce yıllık batı edebiyatının içinde varlık gösterilebilir mi?¹⁰⁷⁹

Yukarıdaki cümlelerle bir konferans sonrası Türkolojide okuyan gençlerle konuşan Ahmet'in referans olarak Erol Güngör'ü göstermesi, Albert Camus ile Fuzuli ve Yunus'u karşılaştırması, tasavvufu da bu noktada edebiyatta da birleştirici ve zenginleştirici bir fonksiyon üstlendiğini söylemesi kültürel Müslüman kimliğin çerçevesinin çizilmesinde önemli noktalar. Güngör'ün "Biz camii önüne konulmuş çocuk değiliz."¹⁰⁸⁰ ifadesini merkeze alan Ahmet, Türk aydınlarının kültürel mirasını yok sayarak kendilerini Batı medeniyeti karşısında cami önüne konmuş sahipsiz çocuklar gibi ezilmişlik hissine kaptırdıklarını söyler. Ahmet, hal böyle olunca Yunus'un ve Mevlana'nın Batılı hümanistlerin eline kaldığına da dikkati çeker. Batı'nın ezici gücüne karşı kültürel damarların beslenmesi gerektiğine inanan Ahmet, Müslüman muhafazakâr aydınları kendine dönmeye davet eder.

Ahmet "Bethoven'ı dinlerken coşan, Türk müziği dinlerken aynı heyecanı duyan, ara sıra alkol almaktan da kaçınmayan yaşantısıyla dönemin ılımlı Müslüman çizgisine yakın durmaktadır. Afet Ilgaz, toplumun taleplerine cevap verebileceğine inandığı bu Müslüman kimliği Ahmet üzerinden verir. Ahmet Doğu ve Batı uygarlığı karşısında Batı uygarlığının emperyalist politikasına vahşet gözüyle bakar.¹⁰⁸¹ Ama aynı zamanda Bethowen'ı dinlerken çok coşkun olur, Türk müziği dinlerken de aynı heyecanı duyar. İki yıldır alkol almadığı halde karısıyla buluşmalarında dayanamayıp rakı içer.¹⁰⁸² Kültür ve geleneğimizin harf inkılabıyla yerle yeksan edildiği görüşündedir. Öte yandan Dostoyevski, Gogol, Gorki, Tolstoy da bir zamanlar tutunduğu sosyalist kimliğin zeminini döşeyen ama hâlâ vazgeçemediği başucu kitaplarıdır.

¹⁰⁷⁹ Ilgaz, **Yol**, s.199

¹⁰⁸⁰ Ilgaz, **Yol**, s.199

¹⁰⁸¹ Ilgaz, **Ad-Semud-Medyen**, s. 217.

¹⁰⁸² Ilgaz, **Ad-Semud-Medyen**, s. 93.

Ad-Semud-Medyen'de Ahmet, Müslüman kimliğinin sadece İslam'ın şartlarına uygun yaşayarak değil milli kültür ve kimliği korumak ve yaşatmak adına da mücadele ederek inşa edilebileceğini savunmaktadır. Bu noktada özellikle dil devriminin milli kültürümüzde yarattığı tahribata dikkat çeken Ahmet, Türk milletinin bu sebeple cahil bırakıldığını savunur.¹⁰⁸³

Bir zamanlar ben de titiz bir dilciydim. Memura “işyar” diyecek kadar işi ileri götürenlerdendim. Kültürsüz, dar ufuklu bir aydın olarak milliyetçiliğin bu olduğunu sanırdım.¹⁰⁸⁴

diye devam eden katıldığı bir konferanstaki konuşmasında Müslüman kimliğe bürünmesiyle bu değişimleri yaşadığı ve bilincinin oluştuğunu belirtir.

Bir Aşk Serüveni'nin kahramanı Ekrem'de ise dolaylı yoldan kültürel bir eklemlenme görülür. Üniversitede hukuk öğrencisi olan Ekrem, sevdiği kız Asuman'la medeniyet çatışması yaşadıklarını anlayınca Asuman'dan ayrılır ve memleketi olan Kayseri'ye döner. Orada kendi iç muhasebesini yaptığı dönemde önce Andre Gide'in “Dar Kapı” romanını okur, ardından Necip Fazıl'ın “Büyük Kapı” kitabı ve fikriyatı ile tanışır. Necip Fazıl'ın geçirdiği değişim evreleri, tasavvufa intisabı, kendine bir rehber edinmesi kısacası Necip Fazıl'ın hayat algısı idealize edilerek Ekrem üzerinden bir kimliğin yeniden inşasının teklif edilir. Büyük Kapı, roman boyunca sık sık hatırlatılır, hatta aynı zamanda yetenekli bir şair de olan Ekrem, kendisinin yönettiği derginin ilk sayısının baş yasının başlığını “Dar Kapıdan Büyük Kapıya” koyacağını belirtir.¹⁰⁸⁵ Romanda Ekrem'in sık sık Necip Fazıl'ı referans olarak göstermesi bir anlamda onun seyri sülukunda Necip Fazıl'ı rehber edindiğine işaret eder.

Bir Aşk Serüveni romanının bir yerinde eski solculardan olup daha sonra İslami yaşayışa dönüş yapmış Şefik'le Ekrem'in arasında geçen bir konuşmada Ekrem'in ağzından çıkan “Yeni İslamcı” sözü mevcut olanın yerine farklı bir talebin varlığını aşikâr eder. Bu talep, Türkiye'nin küreselleşmesi ve postmodernizme entegre sürecinde 80'lere kadar kemikleşmiş olan ulusal ya da sosyalist kimlik temelli hareket tarzının eski geçerliğini yitirmeye başlaması, bunun yerine laik devlet anlayışı içinde

¹⁰⁸³ Ilgaz, **Ad-Semud-Medyen**, s. 20.

¹⁰⁸⁴ Ilgaz, **Ad-Semud-Medyen**, s. 21.

¹⁰⁸⁵ Mustafa Miyasoğlu, **Bir Aşk Serüveni**, 4. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları, 2009, s. 246.

kendine yeni bir hareket alanı açmaya çalışan İslami kimliğin yükselmeye başlamasının sonucudur. Ekrem üzerinden verilen bu neslin özellikleri şahsiyet sahibi, tarihi kimliği yeniden ortaya çıkaracak, biraz mistik bir dünya algısına sahip, Necip Fazıl'ın, Peyami Safa'nın anlattığı yüce değerleri kendine rehber edinmiş Türkiye'de yeni yetişen bir neslin öncüsü olacaktır. Ekrem'in İslamcılığının tam karşısına konulan ise Fatih-Çarşamba'da süregelen tarikatın yol gösterdiği, yaşamı ibadetle şekillendiren İslami hayattır ki bu tam da Ekrem'in sevdiği kız olan ve manevi hayatın dışında yetişmiş bir çizgide duran Asuman'ın kimlik arayışında önüne bir tabu gibi dikilir. Fakat romanın bir diğer ana karakteri Feride Hanım -roman boyunca Asuman'ın kimliğini ilmek ilmek dokuyan- Asuman'ın maneviyat boşluğunu doldurmak ve kendini tanımasını sağlamak için Peyami Safa'nın "Yalnızız" romanını tavsiye eder. Özellikle romanın başındaki "Arşı geçi ferşi atla, sidreyi aş/ Gör ne var maverada ibretâmiz"¹⁰⁸⁶ mısraları Asuman'ın kendini tamamlamasında anahtar cümlelerdir. Peyami Safa, Asuman için Fatih'in geleneksel hayatına girmeden İslam'ı tanıyıp yakayabilmenin¹⁰⁸⁷ huzurudur.

1990'lardan sonra hidayet romanlarının söylemlerinden farklılaşmalar görülmektedir. Bu romanlardaki ana mesaj, milli ve yerli kültür mirasını koruma ve yaşatma bilincine sahip, kavgacı değil uzlaşmacı, dış görünüşü ve yaşayışı modern hayata ters düşmeyecek şekilde tasarlanmış, müzik dinleyen, kitap okuyan, tasavvuf büyüklerinin hayatlarını ve tasavvufun sezgiye dönük öğretilerini düstur edinen muhafazakâr bir Müslüman kimliği teklifidir.

3.3.2.4. Mücahideden Kadına, Temsilden Bireye: İslamcı Kadında Yeni Sorgulamalar

1980'lerin ortalarından itibaren politik ve kültürel ortam kamusal alanda alternatif kimlik talepleri doğmaya başlamıştır. İslami hareket bu ortamda sivil toplum kuruluşlarının önemini kavrayarak vakıflar, okullar, camiler vs. aracılığıyla kendilerini ifade edecek alanlar açmıştır. Toplumsal ve politik yaşama katılımında modernleşme karşıtlığı da eski gücünü kaybetmeye yüz tutmuştur. Dünyada eş zamanlı gelişen kadın hareketleri ve modernitenin sunduğu imkânlarla paralel olarak İslamcı kadınlar, çeşitli

¹⁰⁸⁶ Miyasoğlu, a.e., s. 211.

¹⁰⁸⁷ Miyasoğlu, a.e., s. 215.

sivil toplum kuruluşları aracılığıyla sosyal ve siyasi hayat, aile, toplumsal cinsiyet eşitliği gibi meselelere ilgi göstermeye başlamış; bu durum İslâmcı düşüncenin kendi içinden çıkan yeni bir kadın oluşumunun habercisi olmuştur. Bu oluşum bir yandan kadınların klasik İslâmcı algı ve yaklaşımlarını kırılmaya uğrattırken, diğer yandan daha “birey”ci ve “kadın”sı bakış açılarının da İslâmcılık içerisinde temsil edilmesine imkân tanımıştır.¹⁰⁸⁸

1980’lerde Asr-ı Saadet rüyasıyla yatan İslamcı gençlerin modern okullarda eğitim görüp kamusal alanda boy göstermeye başlamalarıyla birtakım zorluklarla karşılaşmaları İslami kimliğin dinamiklerinin yeniden düşünülmesine zemin hazırlamıştır. Genel çerçeveden bakıldığında “Ben kimim?” sorusunu sormak 1980’lere kadar hangi ideolojide olursa olsun öncelik değildi. Bireysiz toplum, bensiz biz olmak öğretisiyle büyüyen gençler vardı. Sanatçı, akademisyen, kadın ya da erkek bir sosyal gruba dahil olmak, bir fikrin sesi olmak durumundaydı. Dil, uzlaşmayı öteleyen araya görünmez duvarlar ören kavganın diliydi. İslami kimlik inşası da bireyin kendi inşasından önce gelmekteydi. Asıl hedef İslami bir nizamı gerçekleştirmektir. Fakat 90’larla birlikte İslami kimliğin tek karede yansıyan iki tablosuyla karşılaşıldı:¹⁰⁸⁹ Birinci tabloya çok çeşitli sistem yaralarıyla ve siyasi yaptırımlarla sahnenin dışına çıkarılan bir Müslüman kimlik yansırken; diğerinde İslam’dan evvelki hazırbulunuşlarıyla aklın, fitratın ve dine uygun hareket etmeyen erkekler karşısında yeni bir kadın kimliğinin doğmaya başladığı görüldü. Modernizmle yüzleşmenin ardından bireysel söylemler üreten bu kimlik, İslam’da kadının yerini yeniden sorgulamaya açarak hem ataerkil toplum yapısıyla hem de gelenekselleşmiş dini yaşayış kalıplarıyla mücadele alanı oluşturdu. Aynı zamanda kadını kolektif İslami hareketin odak noktasından çıkartıp bireysel duygularına, iç dünyasına davet eden, bir temsilden çıkarıp birey olduğunu hatırlatan yeni zeminler açtı.

¹⁰⁸⁸ Mustafa Tekin, “İslamcılığın Cinsiyeti, Değişim Sürecinde İslamcı Kadınlar”. Editör: İ. Kara, A. Öz, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketleri Sempozyum Tebliğleri**, 1. Baskı, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s.562.

¹⁰⁸⁹ Zeynep Kevser Şerefoğlu Danış, “Günümüz Kadın Hikâyecilerinde İslamcı Çizginin Kahramanları”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Bildirileri**, 1. Baskı, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2013, s.704.

Bu durum zaman içinde İslamcı kadınların bir dil değişikliğine gitmesine neden olur. Özellikle İslami kimliğin örtülü bir erkek egemenliğiyle kurulduğuna dair vurgular artmaya başlar. İslamcı mücadelenin büyük ölçüde kadınların sırtına yüklendiği, bu sebepten modern ve seküler hayatın problemleriyle yüzleşen tarafın daha çok kadınlar olduğu belirtilir. İslam'daki hassas konulardan biri olan çok eşlilik konusu tartışmaya açılır. Gelenek ve göreneklerle yerleşen yanlış bir İslam algısının oluştuğu ifade edilir. Hz. Peygamber'in hanımlarının hayatları örnek gösterilerek kadının İslam'daki yerinin modern hayata yeniden teslim edilmesi gerektiği vurgulanır. Ayrıca özgürlük, bireysellik, eşitlik gibi feminist terminolojide yer alan kavramlar üzerinden Müslüman kadını birey ve kadın olmaya çağıran kimliğin tanımlamaları yapılır.

Çalışmamızın bu bölümünde modernizm ve sekülerleşme karşısında İslamcı kadının kolektif şuurdan bireyselliğe doğru çıktıkları kimlik arayışlarının hangi kavramlar üzerinde odaklandığına dikkat çekilecektir.

Toplumsal Cinsiyet Temelli Sorgulamalar

1980 sonrası şehirli, orta sınıf dindar kadınların üniversite mezunu ve meslek sahibi olmaya başlamalarıyla özel ve kamusal hayata dair taleplerinde farklılıklar meydana gelir. Hemen yanı başlarında feminist düşüncenin ataerkil yapıya savaş açan, kadını özgürlüğe ve bireyselliğe çağıran, toplumsal cinsiyet eşitliği teziyle aileden çalışma hayatına kadar yerleşmiş kadın-erkek rollerini sorgulayan ve yeniden kuran söylemleri İslamcı kadınların bakış açılarını da etkilemiştir. Müslüman kadınlar moderniteyle ilk yüzleşmelerinde takındıkları moderniyi dışlayan ya da modernin dışında konumlanan tavırlarından ziyade modernliği kabul edip aynı zamanda dini de yaşayabilecekleri alternatif yollar aramışlardır.

Ataerkil gelenek ve göreneklerin kutsiyet kazanarak yanlış bir din algısına sebebiyet verdiğini öne süren İslamcı kadınlar, İslamcı erkeklerin de bu algıyla hareket ettiklerini, Müslüman kadın kimliğinin böyle bir erkek bakışıyla şekillendiğini ileri sürmüşlerdir. Böylelikle yirmi birinci yüzyıl arifesinde bazı İslamcı kadınlar, kadının erkeğin tahakkümü altında erimeyen bir birey olarak varlığını sürdürmesi gerektiğini

belirterek feminist söylemle kol kola girmişlerdir.¹⁰⁹⁰ Söz edilen probleme çözüm olarak geleneksel ataerkilliğin toplumsal cinsiyet kalıplarını İslami bir çerçeve içinde değiştirme-düzeltilme çabaları görülmüştür.¹⁰⁹¹ İslam'ın kadın ve erkeği birini öbüründen üstün ya da eksik olacak şekilde yaratmadığını, kadın ve erkeğin Allah katında eşit, bunun yanında fitraten farklılıklarının olduğunu Kur'an, hadis ve fıkıh referanslarıyla açıklamaya çalışmışlardır.

Bu minvalde Türk toplumunda da 1990'larla birlikte Müslüman kadının erkek karşısındaki rolü masaya yatırılmış, erkeğin geleneksel ataerkil öğretilerle konumlandırılmış şekline karşı çıkmıştır. İslam'a göre Müslüman kadın evinin namusunu koruyan, çocuklarını İslami ahlakla terbiye eden, eşine sadık ve yardımcı fakat onun bir gerisinde değildir. İslamcı kadınlar referanslarını Kuran-ı Kerim'den, Hz. Peygamber'in eşlerinden, kızlarının hayatlarından alan bu bilgilerle üniversite okuyup meslek sahibi olma, kamusal alandan da pay alma taleplerinde bulunmuşlardır. Fakat toplumsal cinsiyet eşitliğinin gündemde olduğu zamanlarla paralellik gösteren tartışmalar İslamcı kadınların cephesini yer yer feminist söylemlere yakınlaştırmıştır. Çünkü mevcut geleneksel din algısının kadınlık rollerinin aslından uzak olduğu eleştirilirken iki tarafın da odak noktasında ataerkil toplum yapısı durmaktadır. Dolayısıyla bu birbirine yakın duran sorgulamalar 90'ların İslamcı kadınlarında İslamcı feminist adlandırmalarını da doğurur. İslamcı kadınlar, kendilerini feminizmden ayırmaya çalışmışlar, toplumsal cinsiyet rollerine itirazlarını naslara dayanarak ifade etmişlerse de bu çaba onları feminist terminolojiden uzaklaştırmaya yetmemiştir.

90'lı yıllarda yazılan **Halkaların Ezgisi** romanında hidayet romanlarının aksine Müslüman kadının özel ve kamusal alanda konumlandığı yer sorgulamaya açılır. Yukarıda bahsedilen kadının erkeğin yanında ikinci planda kaldığına yönelik eleştiriler o dönemlerden tartışılan İslamcı feminizm/ İslami feminizm /Müslüman feminizmi gibi farklı adlandırmalarla feminizm ve Müslümanlığı aynı anda

¹⁰⁹⁰ Süheyla Kırca Schroeder, **Popüler Feminizm, Türkiye ve Britanya'da Kadın Dergileri**, 1. Baskı, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2007, s.113.

¹⁰⁹¹ Nayereh Tohidı, "İslami Feminizm: Tehlikeler ve Ümit Vaad Eden Unsurlar", Çeviri: İhsan Toker, **AÜİFD**, 19(11), 2004, s.284.

düşündüren yaklaşımları destekler boyuttadır.¹⁰⁹² 1980’lerde günümüz çağının fitne zamanı olduğu, bu yüzden de kadının zaruret haricinde evden çıkmaması gerektiğini, İslami cihadını da evinde çocuklarına ve eşine hizmetle icra etmesinin ehven olacağı yönünde görüşler yaygındır.¹⁰⁹³ Üstelik Müslüman kadınlar da bu durumu takva ve iffet adına kabullenmiş ve hararetle savunmuşlardır. Nitekim Emine Şenlikoğlu’nun romanlarında Müslüman kadın, aynı gerekçelerle evindedir. Fakat 90’lı yıllarda İslamcı kadınlardan bazıları din adına toplumdaki uzaklaştırılan Müslüman kadının bu teslimiyet duygusuyla İslam’ı sahih manada öğrenme kanallarını kapattığı, çeşitli menkıbeler, uydurma hadisler ve hurafelerle fitne ve fesada sebebiyet verme duygusuyla kendini kamusal alanda zararlı, erkeğin yanında eksik ve yetersiz olarak tanımladığını söylemişlerdir.¹⁰⁹⁴ Bu şartlanmışlık duygusunu besleyen öğretiler İslam’ın asıl mesajından uzaklaştırılarak İsrailiyat’ın ötekileştirdiği kadın cinsini İslam’a mâl etmiştir.

Halkaların Ezgisi romanında başından sonuna kadar Müslüman kadın kimliğinin sorgulaması yapılır. Romanın merkezinde duran Nisa, kendi hayat hikâyesinden yola çıkarak özelde Müslüman kadının 80’lerin sosyal hayatında yaşadığı ötekileşme, yalnızlaşma ve edilgenleşmenin oluşturduğu ruhsal yorgunluğu anlatırken genelde kadınlıkla ilgili toplumsal cinsiyet temelli sorgulamalara da kapı açar. Aşağıdaki ifadelerle kendi şahsında kadınları tanımlayan Nisa’nın bakış açısıyla Türk toplumunda kadın kendi başına bir varlık değildir:

Üç çocuk annesi...

Bir şoförüm yavuklusuyum.

Bir doktorun eşiyim...

¹⁰⁹² Halime Toros’un romanlarını bütüncül olarak toplumsal cinsiyet bağlamında ele alan bir çalışmada Halime Toros’un feminist ideolojinin toplumsal cinsiyet eşitliği söylemine alternatif olarak geliştirilen ve dönemin İslamcı kadınlarının bir kısmı arasında kabul gören toplumsal cinsiyet adaleti önerisini sunduğu belirtilir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Fatma Feyza Nur, Demir, “Halime Toros’un Edebi Eserlerinde Toplumsal Cinsiyet Algısı”, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, 2018.

¹⁰⁹³ Aktaş, **Modernizmin Evsizliği, Ailenin Gerekliği**, s.27-28.

¹⁰⁹⁴ Konuyla ilgili araştırmasında Hidayet Şefkatli Tuksal, hadisleri yeniden okuyarak hadislerdeki ataerkil yapıya dikkat çekmiştir. İslam’ın ilk muhatap neslinin ataerkil olduğunu, fakat bu durumun sonradan erkeği kadın karşısında mutlak üstün yapan bir anlama tarzına dönüştüğünü ifade etmiştir. Ayrıntı için bkz: Hidayet Şefkatli Tuksal, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, 5. Baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2014, s.294.

Bir oto tamircisinin eşiyim...

Radyo istasyonlarından şarkı isteyebilecek kadar terbiye ettiler bizi. Bizim bir radyo istasyonuna telefon açıp şarkı isteyecek kadar medeni cesaretimiz vardır. Teşekkür edecek kadar terbiyemiz. Yemek yapacak, dikiş dikecek kadar el becerimiz. Ev idare edecek kadar ekonomi bilgimiz. Kocayı idare edecek kadar siyasetimiz.¹⁰⁹⁵

Romanda 1980'lerin İşlami ortamına sık sık projektör tutan yazar o dönemlerde Müslüman kadınların İşlami yaşayışın bir gereği olarak kamusal alandan uzaklaşmalarının hatta bunun kadınlar tarafından desteklenmesinin kadını erkek karşısında ikinci planda bıraktığına dikkat çeker. Müslüman kadınların mümkün mertebe sosyal hayatın dışında tutulmaları, muhafazakâr dindar özel sektörün bile başörtülü kadınları sözde onların namuslarına hanel gelmesin diye işe almayışları anlatılırken “Eve dn!” çağrısının yine kadınlar tarafından hem cinslerine açık ve örtük yoldan yapılır. “Kadının yerinin evi olduğuna inanıp da nasıl olmuşsa dışarıda kalmış kadınlar, eli kalem tutan, ağzı laf yapan...” ifadeleriyle anlatılan bu kadınların Müslüman kadına yaptığı ağrı şu şekildedir:

Oturun, dinleyin, şükredin. Hidayet romanları okuyun. Varlık sebebinizi sorgulamayın. Haftada bir gün ev işlerinizi, eşinizi ve çocuklarınızı ihmal etmeden tefsir çalışmalarına katılın... Zorlaştırın, kolaylaştırmayın. Hayatınızı çekilmez hale getirin.¹⁰⁹⁶

Hidayet romanlarına da eleştiri getirilen bu sözlerle Nisa'nın şahsında Müslüman kadının artık mücahide gömleğini çıkarması gerektiğine işaret edilmektedir. Hatta kurgu boyunca “kadın” kelimesi bir leit motif gibi tekrarlanmış, kahramanın hem özel hayatı hem de dönemindeki İşlami hareketleri “kadın” özelinde merkeze alarak yorumlamıştır. Genellikle iç konuşma ve bilinç akışıyla bir i hezeyan gibi algılanabilecek kurguda hâkim duygu erkek egemen toplumda bir iktidar mücadelesidir. Yerleşmiş olan Müslüman kadın kimliğinin geleneklerle örülmüş şekli ve bunun İşlam adına yapılıyor olması, kadının ikinci planda erkeğin tamamlayıcısı olarak gösterilen bir imgeye dönüşmesi, zedelenmiş bir adalet duygusu olarak görülür. İşlami erkekler de bu yerleşmiş ataerkil zihniyetinden dolayı eleştirilir:

¹⁰⁹⁵ Toros, a.e., s.28.

¹⁰⁹⁶ Toros, a.e., s.103.

Sonra onlara kocasından izinsiz, değil sokağa, kapı komşuya bile geçemeyen kadınlarla çalışan ve sokakta olan kadınlar arasında da böyle yaralı bir adalet duygusunun olduğundan söz edebilirdim.¹⁰⁹⁷

Toplumsal hayattan sadece bedeninin değil isminin de kıskançlıkla korunduğu kadınlar, onlardan bahsetmek bir zorunluluk olduğunda, “aile”ye dönüştürülecektir. “Ailem” denilecektir. Cisim kadar isim de ortalıkta görünmeyecektir.¹⁰⁹⁸

Romanın tezine göre ataerkil yapı, dini algılayış şekline de nüfuz ederek kadını erkeğin karşısında ikinci plana atmış, ortaya kendine güvenmeyen, silik, karşı durmak yerine susmayı tercih eden bir Müslüman kadın çıkmıştır:

“İtaat ettik, saçma bulduğumuz her şeye evet dedik. Zayıf olduğumuza, güçsüz olduğumuza inanmayan aklımızı söküp çıkardık... Erkeğin eline verdik vermemiz gereken her şeyi... Çünkü erkeğin kadın üzerindeki hakkı büyüktür. Zira kadın aslında erkeğin kölesi ve hizmetçisiydi. (...) Peki kadına düşen görev neydi? Erkeğin cennete girmesi için elinden geleni yapmaktı herhalde. (...) Akıl almaz bir pişkinlikle tarih boyunca zulmü ve şehveti meşrulaştırdılar. Erkeğin şehveti “Allah böyle yaratmış bizi napalım”dı.¹⁰⁹⁹

Ahlak da ilke de haram da günah da yoksullara ve kadınlara kalmaktadır. Helaller hep erkeklerin, hep zenginlerin olmaktadır.¹¹⁰⁰

İslami camiada kadının kırılarak kaybolduğuna “Kadınların incinmişliği bir anlamda bütün insanlığın incinmişliği”¹¹⁰¹ ifadesiyle işaret edilmektedir. Kadının yeri Nisa’ya göre dinin özünden kopmuştur:

Bütün günahların kışkırtıcısı, çığırından çıkan nefsin biricik kurbanı olan KADIN... Kadına uymak ile şeytana uymanın aynı cümlede kullanılması, buna karşılık erkeğin sınır tanımaz şehvetinin gelip de fitrata bağlanması...¹¹⁰²

90’larda hem dünyada ve Türkiye’deki İslamcı kadın hareketlerinde kadını geride bırakan ve bunu da din adına savunan düşünceyi çürütmek için Asr-ı Saadet yaşamını yeniden anlamaya, Müslüman kimliğinin aktığı damarın kaynağına yönelme görülür. Roman kahramanı Nisa’ya göre de Müslümanlar, dinin pratiklerini oluştururken sahih kaynaklardan uzaklaşınca kendi asr-ı saadetini inşa etmiştir:

¹⁰⁹⁷ Toros, **a.e.**, s.112.

¹⁰⁹⁸ Toros, **a.e.**, s.112.

¹⁰⁹⁹ Toros, **a.e.**, s.40-41.

¹¹⁰⁰ Toros, **a.e.**, s.140.

¹¹⁰¹ Toros, **a.e.**, s.182.

¹¹⁰² Toros, **a.e.**, s.182.

“Onların Asr-ı Saadeti’yle bizim Asr-ı Saadetimiz ne kadar da farklıydı!”¹¹⁰³ Bu yaşam biçimini Nisa, “üstümüze kumalar geldikçe nefsimizi terbiye ediyoruz diye sağda solda konuşup yastık altlarında ağladığımızı, ne “hayır”larımızın ne “evet”lerimizin bir anlamının kaldığını, teravih namazına gitmek için bile kocalardan izin çıkması gerektiğini”¹¹⁰⁴ sözleriyle anlatır.

Yukarıdaki cümlelerle verilen mesaj İslam adını kullanarak meşrulaştırılan adaletsizliğin önünde durmaktadır. Burada kadın ve erkek kimliklerinin nasıl olması gerektiğinin çerçevesi belirlenirken İslamcı kadınlar feministlerden ayrı olarak Kur’an-ı Kerim’den çıkış yolu ararlar. İslam’da kadın ve erkeğin kulluk vazifelerinde, temel hak ve sorumluluklarda eşit, farklı fizyolojik ve psikolojik yapıya sahip oldukları için birbirlerinin tamamlayıcısıdır:

Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli ve en üstününüz O’ndan en çok korkmanızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdar olandır. (Hucurat, 13.)

Mü’min erkekler ve mü’min kadınlar birbirlerinin dostlarıdır. İyiliği emreder, kötülükten alıkoyarlar. Namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler. Allah’a ve Resûlüne itaat ederler. İşte bunlara Allah merhamet edecektir. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. (Tevbe, 71.)

Onlar sizin için birer elbise, siz de onlar için birer elbisesiniz. (Bakara, 187.)

Kur’an-ı Kerim’de buyrulan ayetlerde pratik hayatta kadını erkeğe göre daha eksik gören anlayışların İslam’ın özüne ters düştüğü ortaya konulmuştur. Kur’an’dan ayetlerle sabitlenen kadın ve erkeğin bu tamamlayıcılık vazifesinin daha çok kadına atfedilmesine tepki olarak özellikle kadın ve erkeğin eşit statüde olması gerektiğini savunmuşlar, bunu da yine İslam’ın ilkeleriyle açıklamaya çalışmışlardır.

Halime Toros, Nisa üzerinden kadının erkeğin karşısında tamamlayıcı bir unsur halini almasına karşı çıkararak, kadını bir birey olarak inşa etmeye çalışır. Bunu yaparken o da Ahzab suresinin 35. ayetini referans alır:

Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, taata devam eden erkekler ve taata devam eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden

¹¹⁰³ Toros, a.e., s.217.

¹¹⁰⁴ Toros, a.e., s.223.

erkekler ve sabreden kadınlar, mütevazı erkekler ve mütevazı kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve ırzlarını koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve Allah'ı çok zikreden kadınlar var ya, işte Allah bunlar için bir mağrifet ve büyük mükafat hazırlamıştır.¹¹⁰⁵

Nisa'nın Kur'an'ı idraki ise on yıl taktıktan başörtüsünü çıkarmaya karar verişiyile başlar. Öncesinde olumsuz gibi duran bu karar Nisa'nın yeniden kendini bulmasında itici güç olur. Zaten kafasında birtakım sorular, içine sindirmediği durumlar olan Nisa başörtünün sorumluluğunu taşıyacak gücü kendinde bulamaz. Bu süreç onu Kur'an'ı ve sahabe kadınların hayatlarını anlamaya yakınlaştırır. "Hayatımda ilk kez Kuran'ı alıntılardan, yorumlardan değil, doğrudan ona giderek okuyorum."¹¹⁰⁶ Sözleri öze dönüş idrakini göstermektedir. Nisa'daki bakış ve yeni bir bilinç inşası denemeleri Mısır'daki ilk İslamcı feminist hareketlerin kökleri Kasım Emin'in yaptığı çalışmaları hatırlatmaktadır. Bu çalışmalarda Emin, kadın düşmanlığına karşı Kuran'ı dayanak noktası yapmış, Emin'in izinden giden Huda Sharawi, ulusal bir hareketi teşvik etmiş ve bu sebeple de Mısır'daki ilk Müslüman feminist olarak görülmüştür.¹¹⁰⁷ Diğer yandan Hz. Peygamber döneminin yeniden incelenmesi, Asr-ı Saadet kadınlarının ictimai hayatta aldıkları rollerin yeni bir bilinçle okunarak örnek alınması da İslami feminizmin tutamak noktası olmuştur. Nisa'nın başörtüsünü çıkardıktan sonra girdiği bu yeni yolda ikinci merhalesi Hz. Peygamber döneminin kadınlara ulaşmak, onların Hz. Peygamber'in yakasına yapıştıkları, camide konuştukları, hadis naklettikleri, savaşa gittikleri, şiir söyledikleri, hicret ettikleri¹¹⁰⁸ kadınların da erkekler kadar söz sahibi olduğu, geri tutulmadığı döneme gitmektir. Nitekim romanda Hz. Fatma'nın Hz. Ali'nin ikinci kez evlenme talebini reddetmesi, boyun eğmeyiş olarak ifade edilir. Hz. Fatma için "Kadındı ama aptal değildi. Müslümandı ama yaşadığı müddetçe ikinci kadın getirtmedi üzerine."¹¹⁰⁹ ifadeleri kullanılır. "Kimse de onun imanını sorgulama gereği duymadı. Bu da çok önemli işte. Çok önemli"¹¹¹⁰ vurgusuyla gerçek İslam'la halihazırdaki anlayış

¹¹⁰⁵ Toros, a.e., s.142.

¹¹⁰⁶ Toros, a.e., s.172.

¹¹⁰⁷ Ayşe Güç, "İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 17(2), 2008, s.652.

¹¹⁰⁸ Toros, a.e., s.174.

¹¹⁰⁹ Toros, a.e., s.214.

¹¹¹⁰ Toros, a.e., s.214.

arasındaki uçuruma dikkat çekilir. Bir anlamda bu tavır, kadının İslam'daki yerini modern çağa yeniden teslim etme kaygısıdır. Batı medeniyetinin oryantalist oyunlarla hamamlara, sefalara hapsettiği, geleneğin hurafelere, rüyalara indirgediği kadını, İslam'ın kendi tarihinden yeniden çıkararak çağa bir telkin ve teklif olarak sunma arayışlarıdır.

Yukarıda anlatılan yeni İslamcı kadın kimliği referanslarını Kuran ve sünnetten, sahabe kadınlardan alan, Asr-ı Saadet'in ilmeğini modern hayata geçirerek Müslüman kadının da modern hayat içinde onunla savaşmadan yürüyebileceğini göstermeye çalışan bir tekliftir. Fakat gerek İslami camiada gerek toplumun diğer kısımlarında bu kimliğin görünür olması henüz olası görünmez. Atike Bint Zeyt üzerinden verilen örneklerde onun ve onu gibi sahabe kadınların sadece kitapların tozlu sayfalarında örnek kadın olarak gösterilmelerine ama hayata taşınmasına müsaade edilmediğine dikkat çekilir:

Yere göğe koyamazlar. Yere göğe sığmadığımız için hayata da sığmazsınız. Büyük gelirsiniz. Zaten daha çok çilekeş ve itaatkâr kadın imgeleri olarak tahammül edilebilir size hayat içinde.¹¹¹¹

Nisa üzerinden verilmeye çalışılan bu kimlik geleneksel ataerkil yapıyla kuşanmış Müslüman hayatında ezberleri bozmakta, bu sebepten İslamcı camianın kadın-erkek her tabakasında yadırganmaktadır. Halihazırdaki anlayışı şekilci ve ayrımcı bulan Nisa, Kuran'ı unutarak Müslüman olan kadınların bilinç kaybına işaret ederken kendilerine biçilen edilgen rolleri de din ve takva adına kabullendiklerini vurgular. Fakat Nisa'nın sesi, bu kadınlara ulaşamaz ya da ulaşsa da anlaşılabilir. Bu sebeple Nisa'nın söyledikleri kargaların çıkardığı, kulağa hoş gelmeyen "Gaak" sesine benzetilir:

Üç başörtülü kadının yanından geçerken GAAdedim. Kadınlar örtülerinin uçlarıyla gözlerini kapayıp Nâs süresini yüksek sesle okumaya başladıklarında ben orayı çoktan terk etmişim bile.¹¹¹²

Toplumdaki kadın ve erkek rollerini sorgulamaya açan, bu rollerin İslam'ı doğru tanımamaktan dolayı kadın ve erkek arasında adaletsiz bir dağılıma sebebiyet

¹¹¹¹ Toros, a.e., s.224.

¹¹¹² Toros, a.e., s.14.

verdiğine dikkat çeken diğer roman **Kadınları Kadınlar da Eziyor**'dur. Romanda dernekleşme faaliyetlerinde dindar kadınların İslam'ı doğru kaynaklardan öğrenme ve öğretme çabaları görülmektedir. Bu doğrultuda hem mevcut dindar kadınları şuurlandırmak hem de toplumda İslam'a karşı gelişen olumsuz tutumu azaltmak için "kadınları" merkeze alan çalışmalar yapılmaya başlanır. Dernekteki kadınlar seminer ve paneller yoluyla bir kadın bilinçlenmesini amaçlamaktadırlar. Ortaya çıkan sonuçların dolaylı olarak erkekleri de etkileyeceği, böylece İslami yaşayışın sindiği bir toplum inşa edileceği nihai olarak hedeflenir. Modern hayatın kadını ve erkeği aynı şekilde yaraladığı ve açılan yaralar en çok aileyi etkilediği için bu tür derneklere aile kurumunun devamlılığını sağlanmasına özel bir gayret gösterilmiştir. Bu süreçte Müslüman erkeklerden gerekli desteği göremezler hatta onların ev içinde kadını ezici ve edilgenleştirici tavırlarının çürütülmeye başlanmasıyla erkekler dernek çalışanlarını rahatsız edici geri bildirimlerde bulunurlar. Evdeki eşlerinin davranışlarının değiştiği, otoritelerinin sarsıldığı gibi şikâyetlerini kaba bir dille ifade ederler.

Romanın bütünündeki kadın vurgusu, toplumsal cinsiyet rollerinin sorgulanmasıyla yakınlaşmakla birlikte Emine Şenlikoğlu, Müslüman kadını feminizmden ayrı hatta ona karşıt bir yerde konumlama gayretine girer. Feminizmin kadını doğru yönlendirmediği, ona özgürleşme adı altında aile çatısını çökerttiği anlayışından yola çıkan derneklere toplumda din adına yanlış yerleşmiş olan öğretileri kırmaya çalışarak kadının da İslam'da hakları olduğu hatırlatılır. İslam'ın kadını hapsedmediği aksine değil onu özgür kıldığı vurgusuyla kadınların feminizme kaymaları engellenmeye çalışılır. Romanda kadın-erkek ilişkileri, aile kurumu ve sosyal hayat gibi konular irdelenirken bu dil problemine dikkat çekildiği görülmektedir. Toplumsal cinsiyet eşitliği söylemi özel ve kamusal alana nüfuz ettiği için İslamcı kadınların bu yöndeki talepleri bir şekilde feminizmle kesişmektedir. Şenlikoğlu, kitabın başında adeta bir özür mahiyetinde okuyucuya açıklama yaparak romandaki ifadelerin yanlış anlaşılmasını istemesi bu dili tutturma kaygısı sebebiyledir.

Bizi Ayıran Duvar romanında da benzer meselelere değinilmiştir. Cezaevinde siyasi suçlu olarak yattığı bilinmekte olan Bahar'ın koğuştaki mahkûmlardan Çiğdem'in hayat çizgisi üzerindeki etkisi ve bu yönde İslamcı kadınların değişen bakış

açıları irdelenmektedir. Çiğdem'in gözünden tarif edilen Bahar, modern hayata uyum sağlamış dindar kimliğin özelliklerini göstermektedir:

Mavi bir pardüse ve mavi beyaz eşarbi vardı üzerinde. Doğrusu bu kıyafette birini görmek tuhaf gelmişti önce.... Pencereden seyrediyordum; isimleri Birsen ve Rûveyda olan diğer iki kız pek çıkmıyorlardı avluya, Bahar ise hep avluydaydı. Spor yapıyor, kitap okuyor, mektuplar yazıyor, resim yapıyor.¹¹¹³

Bahar'ın tesettürlü olmasının yanında spor ve resimle ilgilenmesi, kitap okuması, modern hayata entegre olmuş söylemleri Çiğdem'in hafızasındaki Müslüman kadın imajını adım adım yıkar. Bunlardan biri de ataerkil yapıya getirdiği eleştiridir. Bahar'la Çiğdem'in kaldığı kadınlar koğuşunda bütün mahkûm kadınlar, erkekler yüzünden hüküm giymiştir. Kimisi namus, kimisi koca dayığı yüzünden suç işlemişlerdir. Fakat buna rağmen kendilerini kocalarından ya da babalarından ayrı bir varlık olarak düşünememektedirler. İşte burada Bahar'ın yaklaşımı feminist bakışıyla örtüşür:

Kocalarını suçlu görmektense, üçüncü şahsı suçlu görmeyi tercih ediyorlar. Çünkü kendilerine yalnız kocalarının varlığıyla bir değer katabildikleri için kocalarını reddetmeleri, kendi kendilerini reddetmeleri anlamına gelmektedir.¹¹¹⁴

Bahar, bir yönüyle İslam davası için hapis yatmaktayken diğer yönüyle İslamcı kadınların değişen yönlerini de yansıtmaktadır. Bu doğrultuda kadın erkek eşitliği, özgürlük, bireysellik gibi modern söylemlere eklenen İslamcı kadınlar, ailede ve sosyal hayatta kadının bir birey olduğuna her şeyden önce kendisinin inanması gerektiği vurgulanmaktadır:

Şuna inanıyorum ki kadın ruhen, zihnen özgür olmadıkça diğer ekonomik ya da sosyal özgürlüklerin de bir anlamı olmuyor. Hani üniversite mezunu kadınların da çoğunluğunun koca dayığı yedikleri sık sık işleniyor.¹¹¹⁵

Bahar'ın yukarıdaki cümlelerde ayrı bir kadınlık bilinci oluşturmak istediği anlaşılır. Hatta eğitim görmeyi bile bu bilincin olması için yeterli görmez. Ona göre geleneklerle sabitlenmiş toplumsal rollerin kadını ikincil durumda bırakmaması için kadınların bir zihin ve söylem değişikliğine gitmeleri gerekir. Bahar, ilk olarak

¹¹¹³ Gül Aslan, **Bizi Ayıran Duvar**, 1. Baskı, İstanbul, Özgür Yayıncılık. 1999, s.24.

¹¹¹⁴ Aslan, **a.e.**, s.68.

¹¹¹⁵ Aslan, **a.e.**, s.68.

kadınların kendilerine eş merkezli bir dünya kurmalarına karşı çıkar.¹¹¹⁶ Arkasından anneliğe yüklenen biriciklik duygusunun “Tamam çocuk anne için önemlidir ama başka şeyler de önemlidir.”¹¹¹⁷ ifadesiyle kadın üzerinde baskı oluşturduğuna işaret eder. Hayatı yüklenirken anne, eş, evlat gibi toplumun değer yargılarının biçtiği rollerle değil önce birey olarak taşıdığı sorumlulukları, bilinci yüklenmelidir.

Bütün bu görüşlerin ışığında 90’lı yıllardan itibaren İslâmcı kadının, İslâmcılığın klasik konuları dışında özelde “kadın” üzerine odaklanan bir ajandaya sahip olduğu sonucuna varılabilir.”¹¹¹⁸ Mücahide kimlikleriyle var olan kadınların Asr-ı Saadet idealiyle bir hayat kurmayı, bu amaçla çeşitli mücadeleler vermeyi hedefledikleri fakat daha sonra geriye dönüp baktıklarında kadınlıklarını ikinci plana atarak girdikleri bu yolda hem dava arkadaşlarının hem hayat arkadaşı olan eşlerinin tutundukları dalları bıraktıklarını izledikleri görülür. Buradaki kimliksel problemler girdikleri bu sorgulama sürecinde İslam davasını değil “kadın” olarak nerede durduğunun sorusunu sormasıyla başlamıştır.

Kolektif Şuurdan Bireysel Sorgulamalara Geçiş

1980’lerde hâkim İslamcı kimliğin temelinde modernizmle çatışma yatıyordu. Dönemin romanlarını da bu anlamda çatışma romanları diye okumak mümkündür. Bu romanlar bir yandan İslami hareketin üyelerine, mücadele edecekleri kesimi tanımlama imkânı sağlamış, diğer yandan “biz” duygusu kurarak ortak bir kimlik edimine yardımcı olmuştur¹¹¹⁹. Dolayısıyla “biz” söylemi İslami kimliği kuran, kolektif şuuru inşa ederek cihat ve tebliğ fikrini pekiştiren bir güç işlevi görmüştür. Ne var ki modernizmin literatüründeki özgürlük ve bireysellik kavramları 20.yüzyılın sonlarına doğru feminist rüzgârlarla birleşince Müslüman kadınlarda da bireysel istekler su yüzüne çıkmaya, bir dava olarak omuzlarda taşınan kolektif şuur sorgulama zeminine dönüşmeye başlar. Böylelikle Müslüman kadınlar birey kavramı üzerinden yeni bir söylem geliştirme yoluna giderler.

¹¹¹⁶ Aslan, **a.e.**, s.139.

¹¹¹⁷ Aslan, **a.e.**, s.50

¹¹¹⁸ Tekin, **a.e.**, s.567.

¹¹¹⁹ Çayır, Kenan, **Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat**, s. 97.

Halkaların Ezgisi romanında “Bütün bunlara Nisa için katlanıyorum. Beni alıp tuhaf bir hayatın içine sokan, garip ilişkilere taşıyan ve anlaşılmaz bir “biz” duygusuna tutsak eden Nisa.”¹¹²⁰ cümleleriyle Nisa karakteri üzerinden İslami kolektif ruh eleştirilmektedir. Roman kahramanı Nisa, üniversitede İslami şura ermeye başlar. Bu süreçte 1980’li yılların radikal İslami yönelimlerinden biri olan İrancılarla yolu kesişir fakat onlarla tam bir intibak kuramaz. Kadınların toplanıp gittiği Hümeyni ziyaretinde, duygu seli içinde Hümeyni’yi karşılamalarını “tuhaf” bulan Nisa, onlarla aynı ortamda bulunmasına rağmen bir yabancılik duygusu yaşar. Kendi bireysel kimliği ile İslamcı kimliği arasında çatışma yaşayan karakterin roman boyunca bu ikilem içinde kendini bulmaya çalışmasının oluşturduğu problemler anlatılmaktadır.

Romanda İran devriminin kurguya dahil edilmesi tesadüf değildir. Çünkü 1979’da yapılan devrim, dünyaya Batı’nın yönetmediği alternatif bir İslami sistem olabileceğini göstermiştir. İran Devrimi’nin Türkiye’deki İslamcı kesimde karşılığı, Batı’ya karşı bir başkaldırı ve İslam’ın egemen olduğu bir dünya tasavvuru olmuştur. Diğer yandan 12 Eylül sonrasında İran Devrimi Türkiye’deki radikal İslamcılar tarafından benimsenmiş ve laik Türkiye Cumhuriyeti’ne tehdit gösterilmiştir. Toplumsal algı da Türkiye İran olacak, şeriat gelecek korkusuyla koşullandırılmış, başörtüsünü geniş bağlayan, sakal bırakan, selamünaleyküm diyen herkese bu gözlükle bakılmış ve son kertede 28 Şubat sürecini de besleyen bir çıkış olmuştur. 1980’lerde İslami genç kuşağın kolektif şuurunu besleyen İran devrimi, 90’larla toplumsal hayatın gündemine giren bireycilik düşüncesiyle daha marjinal ve radikal görülmeye başlanmıştır. Romanda Nisa’nın şahsında ifade edilen “O günden bugüne ne sular aktı köprülerin altından. Radikalizm dindi. Coşku da...”¹¹²¹ sözleri bu zihniyet değişiminin göstergesidir. Devamında yine Nisa’nın ağzından 80’lerin İslamcı gençlerin dünya algısındaki keskin bakışın eleştirisi şöyle dile getirilir:

Zihinlerin alt üst olduğu, dilin başkalaştığı, yeni okumalar ve yeni adlandırmalarla ülke coğrafyasının baştanbaşa katedildiği... Genç kızların mehir olarak kalaşnikof ve şiir istedikleri... Kuran’ın duvardan indirilip açıldığı... Sel sularının dizginlenemez bir taşkınlıkla bendleri yıkıp iktidarın suratına çarptığı... Tanrım! Bu da ne böyle! Neler oluyor! Kim bunlar? gibi ünlemelerin toplumsal bir paranoyaya dönüştüğü... Dergilerin yutarcasına okunduğu...

¹¹²⁰ Toros, a.e., s.14.

¹¹²¹ Toros, a.e., s.22.

Kitapların... Devrim hesaplarının yapıldığı... Bekleyecek kadar sabrı olmayanların Afganistan dağlarına ya da Kum kentine doğru yola koyulduğu GÜNLERDEN arta kalan (yaralı bir hayvan gibi yatağına çekilen sığ sulardan) ne kalmışsa topluyor ve yeni hayatlar kuruyoruz kendimize.¹¹²²

Görüldüğü gibi Nisa da sözünü ettiği ortamda gençlik dönemini geçirmiş, bir müddet İran devrimini örnek alan kişilerle birlikte olmuştur. Fakat Nisa'nın roman boyunca 80'lerin İslami hareketlerinin yanlışlarına odaklandığı dikkati çeker. Kendi kuşağının hem siyasi otoritesi hem de seküler Batıcı zihniyeti sebebiyle bastırılmış, köşeye itilmiş olduğu için hep bir güven ve kimlik sorunu yaşadığını tonlayan ifadelere yer verir. Nisa, böyle bir ortamda kolektif kimliğin kitaplarla, sloganlarla inşa edilerek sivrileştiğini, bireysel tercihlerin bile İslam davası adına yapılagelmeye başladığını belirtir. Bu durum Nisa'da ağır bir yük haline gelmesiyle sorgulamalar başlar. Dönüp geriye baktığında aslında ontolojik bir arayış olarak başladığı dini yönelimlerinde kendisini bir anda kolektif bir akışın içinde bulduğunu, neyini, nasıldığını fazla sorgulamaya vaktinin kalmadığını fark eder. Nisa'da oluşan aidiyet eksikliği, giderek bir kimlik problemine dönüşür. Evliliğini, tesettüre girmesini, başörtüsüyle ailesinde ve kamusal alanda yaşadığı sıkıntıları, kadın olarak İslam'daki gerçek yerini yeniden anlamlandırmaya çalışır. Bu süreçte üzerine giydiği mücahide gömleğinin bireysel var oluşunun önüne geçtiğine dair vurgular yapar. Nisa'ya göre Türkiye'de Müslüman bir kadın olmak ezilmişliğin öteki adıdır. Bu psikolojiyle körüklenen kolektif ruh, Müslümanı düşünmekten ziyade harekete odaklanmıştır.

İslami kolektif kimliğin sorgulanmasındaki bir diğer faktör 1990'lı yıllarda İslamcı kesimin ticaretten eğitime, sanattan eğlenceye kadar modern hayata eklemlenmesidir. Liberal ve küresel politikaların sunduğu imkânlarla 1980'lerin mücahitlerinden özellikle ticarete boy gösteren girişimcilere doğru bir dönüşüm başlar. Erkekler bu süreci dini sembol kabul edilen sakallarını kesip modern kıyafetler giyerek daha sancısız bir şekilde atlatırken kadınlar kamusal alanda tesettürlü oldukları için dışlanmaya devam etmiştir. Bu süreçte Cumhuriyet'in seküler hayat tarzına uygun bulunmadığı için dışlanan tesettür, Müslüman kadının mücadele alanında ana damar

¹¹²² Toros, a.e., s.22-23.

olurken diğ er yandan değ iş en  aç ın bireysel talepleri karş ısında yeni sorular, a ılımlar ve zorlukların da n uvelenmesinde merkezdeki konumunu korumuş tur.

1960'lı yıllardan itibaren geleneksel M sl man yaş antısının kolektif bir ř uur y klendiğ i g r l r. İ mam Hatip okulları, Y ksek İ slam Enstitü lerinde laik d zenin i inde kendine bir yol haritası  izen İ slamc genç ler yetişmeye baş lar. Bu eli kalem tutan genç ler kendilerine  aç daş ları olan Arap  lkelerinde meydana gelen İ slamî devrimleri ve orada okunan eserleri  rnek alarak T rk toplumunda  ncekilerden farklı olarak daha sistemli ortak bir dil geliştirerek kamusal alanda her geç en g n g r n r l klerini arttı rırlar. 1970 ve 80'lerde keskin hatlarla sınırları  izilen İ slamî kimliğ in kendini tanımlarken bazı sembollere de sıkı sıkıya tutunmuş tur. Bunların arasında en  ok konuş ulan, zarar g ren, m cadele verilen sembol baş  rt s d r.  zellikle 1970'li yıllarda  niversiteli kızların baş  rt leriyle bir b t n olarak inş a ettikleri İ slamî kimlik, T rkiye'de karş it grup tarafından s rekli  tekileştirilmiş , zaman zaman tehdit unsuru kabul edilerek yok sayılmış ve engellenmiş tir. Bununla beraber 80'lerde ř ule Y ksel ř enler, Emine ř enlikoğ lu gibi İ slamc kadın yazarlar tarafından baş  rt s M sl man kadının olmazsa olmazı olarak g r l m ř , bu g r ř te olan kadınlar, baş  rt s bilincini aş ılamak i in bir yandan romanlar yazmış , bir yandan yurdun d rt bir yanında tahsilli genç kızlara seminerler vermiş lerdir. Diğ er taraftan M sl man  lkelerde zaferle sonuç lanan İ ran ve Afganistan devrimlerinin T rkiye'deki İ slamcılara etkisi b y k olmuş , Cumhuriyet rejimini yıkarak İ slamî devrim yapma fikri besleyenlerin sayısı artmaya baş lamış tir. Bunlar da yine baş  rt s n , sakalı, sarık ve c bbeyi kimliklerini tanımlama ř ekli olarak taş ımış larıdır. Nitekim T rkiye'deki siyasi değ iş imlerde ilk darbeyi yiyen yine baş  rt s olmuş tur. Bu sebepten baş  rt kamusal alandan dış lanmaya  alış ıldık a bir İ slamî kimliğ in diğ er adı durumuna gelmiş tir.

90'ların entelekt el İ slamc kadınlarından bazıları kamusal alanda İ slamc erkeklerin simgesel g r n mlerini bırakıp modern d nyaya kolayca katılırken kadınların g lgede kaldığ ına dair yaklaş ımlar geliştirmiş tir. Aktaş , "Bacıdan Bayana" adlı kitabında İ slamc kadınların modern hayata intibakında erkeklere oranla daha fazla yaş adıkları problemlerin 1980'lerin İ slam'ı  đ renme ve yaş ama bi imlerindeki eksik ve hatalı bilgilendirmeden kaynaklı olduğ unu ifade eder. 80'lerde dini duyarlık

adına Müslüman kadın kimliğine yüklenen sorumluluğun kadını sessizliğe ve güvensizliğe ittiğini, fıkıh ve dava adına başörtülü öğrencilerin eve çağrıldığını belirten Aktaş'a göre kadın, o yıllarda dillendirilen "bacı" söylemiyle bir temsile dönüşmüştür.¹¹²³ Bu sembol kavram, misyonunu kamusal alanda değil evde tamamlayacaktır. Tebliğ, cihat, hizmet, infak, Kuran dersleri gibi faaliyetlerle İslami kolektif şuuru güçlendirecek, kendisine verilen emaneti hakkıyla taşıyacaktır.¹¹²⁴ Özellikle başörtüsü, 80'li yıllar boyunca Müslüman kadınların kutsal emaneti taşıma sorumluluğu olarak hem olgunlaştırıcı hem de onları kamusal alanda engelleyici bir faktör olmuştur. Üniversitelere getirilen başörtü yasakları seküler ve İslamcı kesimde ayrı ayrı gündemini korumaya devam ettikçe Müslüman kadınlar başörtüleriyle kamusal alanda daha fazla görünme talebinde bulunmuşlardır. Bu talep, Aktaş'ın ifade ettiği bacı söyleminin kırılmaya başladığının göstergesidir. Çünkü Müslüman kadın bu süreçte bir yandan üniversite kapılarında ya da çalışma hayatında başörtüsüyle tanınmanın mücadelesini verirken diğer yandan sembolize edilen kimliğini İslami çevre içinde yaşatabilmeye çalışmıştır. Bir başka deyişle hem modern hayata eklemlenmek hem de modernleşmediğini kanıtlamak zorunluluğu hissetmiştir. Hâl böyle olunca seküler ve İslami çevre arasındaki mücadelede büyük pay kadına düşer. Bu paradoks zaman içinde Müslüman kadında davasıyla benliği arasında çıkmazlara sebep olur. Modern hayatın dışladığı başörtüsüyle modernleşmeden modernin içinde bulunmak kimliksel problemlere yol açar. Kamusal alandaki taleplerinden vaz geçmeyen İslamcı kadınlar, dışarının özgür rüzgârında daha fazla söz sahibi olmaya çalışırlar.

90'larla birlikte başörtü de kamusal alandaki özgürlüğün, kapitalizme, sekülerizme karşı İslam'ın bayrağı olmaktan çıkıp bireyin kendi iç mücadele alanına doğru kaymaya başlar. Hidayet romanlarında başörtüyle tamamlanan İslami kimlik, 90'lardan sonra neyi niçin yaptığını sorgulayan, şüpheye düşen bir şekle bürünür. Başörtüsü bu sefer topluma kabul ettirilmeye çalışılan değil kadının kendi içine kabul ettirmeye çalıştığı bir sorunsaldır. Yani varılmak istenen nokta modern dünyaya intibak edecek ama İslami kaygıyı da içinde gözetecek, seküler zihniyetle uzlaşma

¹¹²³ Aktaş, **Bacıdan Bayana**, s.19-21.

¹¹²⁴ Aktaş, **Bacıdan Bayana**, s.24.

yolları arayacak yeni yöntemlerdir. Fakat tesettür, bu süreçte İslam davasının emaneti olmaya devam ederken her kadın bu emaneti aynı dirayetle taşımamaya başlar. Yaşanan toplumsal ve siyasi baskılar, kamusal alanda başörtülü kadını bir güvensizliğin içine iter. Diğer taraftan kapitalist sistem moda aracılığıyla tesettürü de modernleştirir ve yüklediği anlamından uzaklaştırarak estetik bir algıya evirir. Dolayısıyla mücahide ruhunun 90'lı yıllarla birlikte bireyselliğe doğru kaydığı, bunun da daha çok tesettür üzerinden değişime uğradığı görülür.

Halkaların Ezgisi romanında Müslüman kadında meydana gelen bu değişimin sancuları Nisa özelinde verilirken Müslüman kadınların kamusal alanda başörtüleriyle girdikleri mücadelede yalnız kaldıklarına dikkat çekilir. İslam'ın simgesel boyutu gösterilen, altında ontolojik sebeplerden çok siyasi emeller aranarak ötekileştirilen başörtüsüyle kadın, modern Türkiye fotoğrafının sürekli dışına atılırken erkek aynı baskıdan nasibini almamıştır. Nisa(n)'ın fikirlerindeki bu dönüşüm İslami şuurla evlendiği eşinin, davranışları ve yaşam tarzı ile hayatın içinde aktığını fark etmesiyle başlar. Müslüman bir erkek olarak kamusal alanda İslami görünürlüğünün olmaması, Nisa'nın dışarıda yaşadığı horlanmayı yaşamaması Nisa'da zaman içinde bir rahatsızlık oluşturur. Kurgunun çeşitli yerlerinde Nisa, başörtüsüyle görünür olmanın ve kontrol edilmenin sıkıntısı içindedir. Kendini başta eşi olmak üzere Müslüman erkeklerle kıyasladığında ortada bir adaletsizlik olduğu kamsına varır. Nisa'nın deyimiyle bu erkekler ifil ifil gömleklerin ve traşlı yüzleriyle toplumda Müslümanları sembolize etmiyorlardır. Bu sebepten kadınların yaşadığı psikolojik harbi yaşamazlar. Müslüman erkeklerin modern görüntüleriyle tanınmamaları onları kadınlar kadar baskı altında hissettirmedeği şu ifadelerle verilir:

İnsan o kılıkla iyiyi de kötüyü de pekâla yapardı. Namazını kâh kılar kâh kılmazdı (...) Zihin ve duygu dünyasındaki değişiklik giysilerinden anlaşılmazdı. Bir haber değeri taşımaz, dedikodu malzemesi olmazdı. Eğer Müslümanlığından kuşku duyanlar varsa karısıyla ortalıklarda görünmesi kâfi gelirdi.¹¹²⁵

Nisa'nın bu minvalde yaptığı karşılaştırmalardan biri de başörtü takmanın fiziksel zorlukları üzerinedir. Nisa, başörtü taktığı zamanlarda özellikle yaz sıcaklarında ne kadar bunaldığını fakat erkekler tarafından bu zorluğun görmezden

¹¹²⁵ Toros, a.e., s. 111-112.

gelindiğini anlatır. Bir otobüs yolculuğunda sıcağın uyuyamadığını ve eşinin bu ortamda sürekli saçlarını örtünün içine sıkıştırdığını ifade eden kahraman, tesettüre girmekle hem fiziksel hem de ruhsal anlamda erkeklerin vermediği bir savaşın içinde olduğunu vurgular:

Ben ikimizin yerine de yanacağım, ikimizin yerine de göğüsleyeceğim küfürleri, tehditkâr bakışları, alayları, ‘hii ne ayıp, sigara içiyor’ları, parösünün altından giymiş olduğum pantolonun hesabını... Hep ben vereceğim.¹¹²⁶

Romanda Müslüman kadın kimliği üzerinden başörtüsü ve tesettürün uygulanma biçimi de sorunsallaştırılır. Nisa'nın sık sık tanımladığı tesettür biçimi başörtülerin intizamına gösterilen azami hassasiyet, pardesülerin ayaklara dolanacak şekilde uzunluğu ve bolluğu, kahramanın boynuna iz yapacak kadar batan çengelli iğneye yapılan eleştirel atıflar Müslüman kadın kimliğinin temel taşı olan tesettürün sorgulanmaya başladığına işarettir. Başörtünün İslam mücadelesinin sancağını taşıma misyonundan başörtü takmanın nedenleri, nasılları ve zorluklarına odaklanan bir yaklaşım biçimiyle karşılaşırız. Soruların temellendiği nokta ise başörtü üzerinden sembolleştirilen İslami kolektif şuurun bireyin iç dünyasında hangi problemlere yol açtığıdır.

Barbarosoğlu, İslamcı kadın kimliğinin başörtü sınırları içine hapsedildiğini ifade etmektedir. Müslüman kadınla bütünleşen başörtünün sosyolojik zeminde değerlendirilmemesinde ısrar eden yazar, başörtünün ontolojik bir durum olduğunu iddia eder. Laik, seküler zihniyet dindar kimliğin her türlü görünümünü kamusal alanın dışına çıkarmak için başörtüsünü bu anlamda simgeselleştirmiştir. Müslümanlık, bir yaşam tarzı olarak başörtünün içine hapsedilmiştir. Bu sebepten dindar kimliğin var olması başörtünün var olmasıyla bütünleşmiştir. Dindar kimlik başörtü takmakla her şeyin biteceğine inanmış, Müslümanca duruşta yaşanan problemlerin temeline inememiştir.¹¹²⁷

Halkaların Ezgisi'nde sorunsallaştırılan bu algı Barbarosoğlu'nun fikirleriyle örtüşmektedir. Nisa'nın şahsında roman, kadınları tesettür ekseninde kolektifin çağrıştırdığı dava misyonundan “kadın”lık ve “birey”liğe doğru çağırmaktadır.

¹¹²⁶ Toros, a.e., s. 93.

¹¹²⁷ Barbarosoğlu, a.e.,

1980’lerde tesettüre girerek İslami hayat tarzını seçen fakat bir müddet sonra iç sorgulamalarla başörtüsünden vazgeçen Nisa, roman boyunca gelgitleriyle karşımıza çıkar. Başörtüsü onun olmaya çalıştığı ama olamadığı, tökezlediği gelgitlerinin adıdır. Hatta bu kimlik bölünmesini kendi içinde Nisa ve Nisan isimleriyle görürüz. Nisan onun karakterinin özgür ve başkaldıran yanıdır. İç diyaloglarda çoğu zaman Nisan’ın sesi duyulur. Kocasının ona başörtü hediye ettiği günü doğum günü olarak niteleyen karakter, başörtüsünü ilk takışındaki acemiliğini, onu içselleştirmeden, belirli bir manevi olgunluğa ermeden, aramadan buluşundan olduğuna vurgu yapar:

DOĞDUĞUM GÜNDÜ! Bir hediyeyi verdiği. Öyle sanmışım. Oysa bir hediyeydim verilen. Uçuk pembe eteğim diz kapaklarımı örtmüyordu. Bulüzüm kollarımı kapatmıyordu. Gidip ancak annemin alışveriş yapabileceği bir mağazadan beyaz bir hırka aldım.¹¹²⁸

Ankara’da üniversite eğitimi almış, seküler bir ailede büyümüş olan kahraman, 1980’lerde İslam’ı tanıdıktan sonra girdiği çevrenin ve kısmen de eşinin teşvik ve baskı arasındaki telkinleriyle tesettüre girmiştir. Nisa’nın deyişiyle o yıllarda “kadınlar için ölçüt, “La İlahe İllallah” dedikten sonra Saman Pazarı’ndan satın alınan örtülerdi.”¹¹²⁹ Örtündükten sonra da onun kurallarına göre yeni bir yaşam biçimi sunuluyordu:

Sakinma, yeni tarzın biricik kuralıydı. Pardösünün sarmaladığı beden insana bir belinin, omuzlarının, bacaklarının olduğunu unuttururdu. Yürümeseniz de olur, o yürürdü. Çeneyi ve alını kuşatan örtü, omuzların üzerine salındığında yapmanız gereken, rüzgâra ve başın ağır aksak devinimlerine göre dalgalanan ya da gevşeyen örtüyü, buna çok önem verdiğinizi hissettirerek düzeltmekti.¹¹³⁰

Nisa’ya başörtüsüyle birlikte verilen Hanım sıfatı, onu şimdiye kadar belleğinde yer alan sıradan kadın kimliğinin dışında konular. Artık o bir semboldür. Kendisinden beklenen davranışlar başörtülü bir kadından beklenen davranışlarla örtüşecektir:

Evde sorun çıkarmaz, kokmaz, bulaşmaz, küfretmez, ayak diremez, kahkaha atmaz, her lafa karışmaz bir sükût abidesiyim.¹¹³¹

¹¹²⁸ Toros, **a.e.**, s.25.

¹¹²⁹ Toros, **a.e.**, s.39.

¹¹³⁰ Toros, **a.e.**, s. 40.

¹¹³¹ Toros, **a.e.**, s. 27.

Nisa, örtünmeyle birlikte yüklendiği Müslüman kadın misyonunu taşımakta zorlanır. Ondan beklenen davranış kalıplarını yadırgar:

Bana bakılırken aslında adı, sanı, akli, yaşı, başı, kocası, çocuğu olan bir şeye bakılmıyor. Başörtülü bir kadından beklenen davranış biçimlerini göstermek zorundasın. Sigara içerek Müslümanlığa hanel getirmemelisin. Söz düşürmemelisin. İbadetin açık, kabahatin gizli olmalı. İnceksen o zıkkımı, git evinde iç (...) Şimdi dostlarına parkta bir kadın gördüklerini ‘ay şekerim hiç sorma’ şaşkınlığıyla anlatacaklar. Parkta bir kadın, sıkma başlı bir kadın sigara içiyordu diyecekler (...) Bu nasıl Müslümanlık böyle diyecekler. Örtünü hoş görecekle, içindekini hor görecekle. Örtünün en derin kıvrımlarına gizlensen de gelip seni bulacaklar. Büyük bir iddiayı taşıdığını hep hatırlatacaklar.¹¹³²

Yukarıdaki ifadelerle Nisa, hem laik hem de İslami çevrenin başörtüye yükledikleri anlamların Müslüman kadının yaşam alanını daralttığını anlatmak istemektedir. Bir taraftan başörtülü bir kadında sembolleşen davranış kalıpları, diğer taraftan aynı başörtünün toplumsal hayatta kabul edilmek istenmemesi arasında sıkışır. Kimliği muhafaza etmek, mücadele ve küçük görülmeyi aynı anda yaşatmaktadır. Aspirin almak için eczaneye giden Nisa, eczacının önce “okuyor musunuz?” ve ardından yönelttiği “Niçin başınız kapalı?” sorularıyla karşılaşır. Sorulardan ziyade soruluş biçimi ve yüz ifadeleri okuyan Nisa, bu davranıştan çok etkilenir.

Daha da özele inildiğinde Nisa, ev içinde aile bireylerinin bile kabullenemediği “bizim de mi başımıza gelecekti?” korkusuyla yaşadıkları başörtüsü sorunu, o dönemin genç kızlarının evinden, doğduğu mahalleden uzaklaştığı durumların da muhatabı olmuştur. Nisa’nın ablasının “o sokaklarda görmeye tahammül edemediği şeylerden birinin artık kardeşi olduğunu, onunla bir daha lokantaya, alışverişe gitmeyeceğini” söylemesi, sonrasında otobüse bindiğinde “HANIM ANNE BİLETİNİZ?”¹¹³³ şeklinde istihzalı ifadelerle karşılaşması, toplumsal olaylara, cinayetlere vs. “sizin yüzünüzden”¹¹³⁴ haykırışıyla sebep gösterilmesi başörtülü kadın kimliğiyle yaşamının zorluklarını dile getirmek için küçük örneklerdir.

Her şeye ve herkese rağmen başörtüsü takmak, her sorunun cevabını bularak belirli hazır bulunuşluk düzeyine erildiği bir sürecin sonucu olarak gerçekleşmediği

¹¹³² Toros, a.e., s. 95.

¹¹³³ Toros, a.e., s. 46.

¹¹³⁴ Toros, a.e., s. 47.

zaman bununla mücadele ederken bir yandan da kendisiyle mücadele eden, taşıdığı şeyin anlamını ve kutsiyetini kavramaya çalışan, sorgulaması bitmemiş kadınlarda bir çözülme meydana getirmiştir. Nisa'nın başörtüsü taktığı için ablasının gösterdiği aşırı tepkiye karşı "kocam böyle istiyor" diye cevap vermiş olması ve roman boyunca duyulan iç sesi başörtüsünü kabullenemediğinin bir göstergesidir.

Örtüm hep arkaya kayıyor. Örtüm imrenilecek düzlükte değil.¹¹³⁵ Çenemin altındaki küçük iğneyi ileri geri kaydırıyorum.¹¹³⁶, "Neden yapmıştım ki? Gerçekte Tahsin istediği için, Tahsin yıllardır beklediği için miydi? Bu bir etken olabilirdi tabii."¹¹³⁷

Nisa, başörtü taktığı dönemin İslami yaşayışını da şöyle betimler:

Kur'an'ın duvarlardan indirildiği, dil-bilinç-bellek-suretin tevhid kuşatması altında yeniden biçimlendiği, dilin yeniden kodlandığı, insanın ne hissettiğinden önce başkalarına nasıl görüldüğünün daha önemli olduğu, kadınlar için ölçütün "La ilahe İllallah"tan sonra Saman Pazarı'ndan alınan örtüler, asker yeşili, bozkır rengi pardesüler...¹¹³⁸

Bu bakışa göre yani Müslümanlık zihin ve kalp bilincini geri plana atarak şekle indirgenmiş, bu da Müslüman kimlikte özellikle simgesel görünürlüğü en fazla olan Müslüman kadında tahribat yaratmıştır. Tesettür, zaman içinde kendisini koruyacak, emaneti üzerinde hakkıyla taşıyabilecek sahiplerini bulamayınca ya da taşıyanların bunu yeterli taşıma gücü olmayınca bu sefer kimliği tamamlayıcı fonksiyonundan onu var oluş bunalımına iten bir sebep olmaya başlamıştır.

Sokağa çıkacak, sığağa meydan okuyacak gücümün kalmadığını, tam da o zaman yapmam gereken şeyin zamanının geldiğini düşünerek görünmez olmayı yeğliyorum. Herkese ve her şeye rağmen!¹¹³⁹

Nisa da bu düşüncelerle kolektif kimliğin taşıyıcılığını artık yapamaz hale gelir ve bir kimlik bunalımına girer. Doğum günü kabul ettiği başörtüsünden on yıl sonra vazgeçer. "Ne geçmişteki genç kızım ne de şimdi terk etmek üzere olduğum... Ben kimim?"¹¹⁴⁰ şeklinde yeni sorgulamalara kapı aralar.

¹¹³⁵ Toros, **a.e.**, s. 8.

¹¹³⁶ Toros, **a.e.**, s. 36.

¹¹³⁷ Toros, **a.e.**, s. 38

¹¹³⁸ Toros, **a.e.**, s. 38-39.

¹¹³⁹ Toros, **a.e.**, s. 52.

¹¹⁴⁰ Toros, **a.e.**, s. 52.

Romanda başörtüsüyle ilgili alınma düşen bir gölge, boğaza batan çengelli iğne, açılmış bir yaraya benzeyen boyun, güneş görmemiş saçlar gibi metaforlar kullanılması başörtü üzerine kurulan kolektif şuurun çözülmeye başladığına işaretler. Nisa başörtüsünü terk ettiği gün onu sımsıkı yaparak cebine sıkıştırır ve “Eğer bir belleği varsa unutsun, dili varsa sussun!” diyerek başörtünün hafızasını silmek ister. Bu aslında Nisa’nın tesettürlü ya da tesettürsüz kimlik bölünmesine gittiğini göstermektedir. Artık eşi gibi tanınır ve görünür olmamanın hafifliğini duyarken yıllardır kendinden bir uzuv gibi gördüğü bir çeşit alışkanlıktan vaz geçmenin de zorlukları içindedir.

Adımlarım birbirine karışıyor, boynum üşüyor. Tıpkı değişen gölgem kadar yabancı bir suretin, vitrinlerden ve araba camlarından beni izlediğini hissediyorum.¹¹⁴¹

Bir yandan başörtü takmasında etkili olan kocası tarafından bu yeni halinin kabul görmemesi diğer taraftan toplumun algısında hemen öteki diye adlandırdığı, başörtülüken kabul görmediği taraftan kabul edilmesi kahramanın, “Hangi surete bürünürse bürünsün bir yerinden yara alıyordu”¹¹⁴² sözleriyle iç sorgulamalarını devam ettirir.

80’lerdeki Müslüman kimliğin keskin çizgilerle inşa edilmesinin sebepleri arasında insanların belleklerine yerleştirilen bazı algılar vardır. Özellikle o dönemlerde çekilen estetik zevkten yoksun sinema filmleri, gözyaşı, intifada gibi başlıklarla düzenlenen geceler, yazılan roman ve hikâyelerde ortak dil Müslümanlara tarih boyunca yapılan işkenceler ve ezilmişlik duygusunun sloganlar ve nidalarla sağaltılmasıdır. Bu algının verdiği duygu birikimiyle ötekine karşı savaş açarken iktidar ve toplum tarafından ötekileştirilmiş bir İslami kimlik oluşmaya başlamıştır. **Halkaların Ezgisi** romanında İslami kimliğini bulma sürecinde Müslümanların belleklerinde yapılan bu çalışmalar Nisa’nın on yıl boyunca taktığı başörtüsünü terk ettikten sonra bir düşünme sürecinde verilir. Nisa, bu zihin yolculuğunda yaşadığı kimlik probleminin izleklerini, geçmişini gözden geçirerek bulmaya çalışır.

Nisa’da meydana gelen zihinsel kırılma, bir yönüyle 90’larda Müslümanlardaki zihin kırılmasının bir yansımasıdır. Kolektif ruhun yavaş yavaş

¹¹⁴¹ Toros, a.e., s. 55

¹¹⁴² Toros, a.e., s. 65

gündemden düşmesi, İslamcı kesimin de modernitenin gereklerine uyum sağlamaya başlaması, ekonomik refahın yükselmesi, liberalizmle oluşan bireysel özgürlük söylemleri, feminist dalgalar gibi birçok etken İslamcı aydınları bir zamanlar sınıksız tuttukları tebliğ ve cihat şuurunu yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Yaşadıkları bu çözümlenin temellerine indiklerinde tuttukları kavramların, yüzeyle derinleşmenin, bütünü görmeden parçaya bütünleşmenin bir sonucu olduğu ve bunun da İslami kimliğe zarar verdiği gibi öz eleştiriler yapmışlardır. Nisa'nın şahsında kurgunun başörtü merkezine oturtulmuş olsa da zeminde bu doğrultuda kolektiften bireye doğru çözümlenin nedenlerine ayna tutulmaya çalışılmıştır:

Biz mesela, bütün “ben”lerin toplamından oluştuğunu var saydığımız ve her “biz” dediğimizde bir “ben”, anlattığımız BİZ?.. Red ve inkarın dilini kullanarak mı örtüldük? Kocaman bir “hayır” mıydı örtünmelerimiz?¹¹⁴³

İslam'ın birtakım şekillere indirgenmesi, görünür olmanın tek şartının örtü, sakal, cübbe, takke, gül suyu, esans gibi referanslara dayanması ve toplumsal hafızanın gözünde Müslüman kavramının bu fotoğraflarla oluşması “Gövdeler kendi başına bir anlatım biçimine dönüşüyor.”¹¹⁴⁴ ifadesiyle verilirken Müslüman kimliğinin de kendi içinde bir hesaplaşmaya gitmesi gerektiğine vurgu yapar:

Bütün sakallılar iyi, bütün örtülüler ahlaklı, dini bütün oluyor. Alnının kaç kez secdeye değdiği, nerelerde onurunu koruyabildiği, nerelerde onursuzlaştığı sorulmuyor... Herkes birbirinin İslam'ını ve bilgisini sınıyor. Tanrım, kimse kendine bakmıyor!¹¹⁴⁵

Başörtü, Müslüman kimliğinin bir simgesi olarak kendisine biçilen değerlerle var olmaktadır. Nitekim başörtüsü, Müslüman kadın için sadece dinin bir gereği olarak tesettürü tamamlama görevinden başka seküler dünyanın ötekileştirilerek yok saydığı zihniyete karşı bir var oluş ve görünme mücadelesidir. Toplumun Müslüman kadına giydirdiği bu sorumluluklar modern dünyada Müslüman kadının bir birey olarak yaşama hakkını elinden almaktadır, şeklinde okunmaktadır romanda. Dolayısıyla başörtüsü kendi seyrisülükünü tamamlamadan, zihni ve kalbi doygunluğa erişmeden takıldığında Müslüman kadının da zaafına yenik düşebilir. “Kendimi onunla hep

¹¹⁴³ Toros, a.e., s. 81.

¹¹⁴⁴ Toros, a.e., s. 82.

¹¹⁴⁵ Toros, a.e., s. 83.

daha açıkta, daha savunmasız hissettim”¹¹⁴⁶ diyen Nisa, beklentilerin altında ezilmişliğini vurgularken ne içinde olduğu ne de dışına çıkmak istediği kişiye dönüşür. Çözülmenin en sarsıcı olanı da budur. Nisa’nın tesettüre girerek olduğu sandığı Nisa ile tesettürden çıkarak bulduğunu sandığı Nisan arasında bocalar durur:

Bak ne kadar sıradanlaştım. Sokaktaki diğer kadınlardan hiçbir farkım kalmadı. Sen benim düşümdün, rüyamdın, masalımdın, öykümdün... Bense bedenini yitirmiş bir gölgeyim.¹¹⁴⁷

Görülmektedir ki 80’ler ve 90’lar genelde Müslüman, özelde tesettürlü kadın kimliğinin ötekileştirildiği yıllardır. Müslümanlar karşıt görüş tarafından çağ dışı, cahil, entelektüellikten yoksun olarak konumlanırken Müslüman kadın hem kendini topluma anlatmaya hem de modern hayat içinde bir yer edinmeye, kabul görmeye çalışmıştır. Bir yandan Müslüman kadın olarak bunları ortak bir paydada buluşturmanın yöntemlerini geliştirmek, İslam’ı modern hayatın içinde yeniden yorumlamak, bu arada dönemin birey, özgürlük ve eşitlik gibi kavramlarını İslami düşünce üzerinden yeniden okumak, kolektiften bireye doğru evrilen bir İslamcı kadın kimliğini doğurmuştur.

Bizi Ayıran Duvar romanında Bahar karakteri üzerinden yeni bir Müslüman kadın profiliyle karşılaşılır. Hapishanenin kadınlar koğuşunda geçen romanda Bahar’ın siyasi suçlar sebebiyle bulunduğu belirtilir. İslami kimlik taşıdığı için hapis yattığı bilinmesine rağmen Bahar’ın kendi mücadelesine yer verilmez. Bir yerde kaçak olarak yurt dışında yaşadıkları, sonra vatan hasretiyle dönüp ardından yakalandıklarını anlatır Bahar. Sebebini de “Türkiye’de şartlar bizler için, İslami kimlik taşıyan insanlar için çok zor ve yıldırıcı”¹¹⁴⁸ diyerek geçirir. Başka deyişle Bahar romanda hapis yatma sebebini ve başörtülü olduğunu bilmemiz dışında çok belirgin özelliklerle yer almaz. Bir konuşmada İstanbul’un güzelliklerinden bahsederken Beşiktaş’taki Yahya Efendi Dergâhı ve eski cami avlularının insanın içine verdiği ferahlıktan yüzeysel olarak bahsettiği görülür.¹¹⁴⁹ Koğuşta bulunduğu müddet boyunca radikal söylemlerden ziyade kendine dönme, iç muhasebe, özgür ve bağımsız birey olma gibi

¹¹⁴⁶ Toros, **a.e.**, s. 163.

¹¹⁴⁷ Toros, **a.e.**, s. 113.

¹¹⁴⁸ Aslan, **a.e.**, s.70.

¹¹⁴⁹ Aslan, **a.e.**, s.71.

argümanları kullanır. Romanın bir yerinde Bahar, başörtülü arkadaşlarının görevden alındıkları haberini aldığı için üzgün bir halde karşımıza çıkar.¹¹⁵⁰ Yaşanan olaya karşı üzgün görünür ve bir şey yok diye geçiştirmeye çalışır.

Bahar'ın şahsında ortaya konulmak istenen özellikleri vurgulamak için onun karşısında koğuş arkadaşı Çiğdem çıkartılır. Çiğdem, tesettürlü Müslüman kadınlara toplumsal algının olumsuz bakışını temsil etmektedir. Fakat bir yandan da Bahar'ın taşıdığı İslami kimliğin onun tanıdığı ya da çerçevesini çizdiği İslami kimlikle örtüşmemesi Çiğdem'de soru işaretleri bırakır. "Belki de en uzak kalacağım kişi Bahar olacakken en yakınım olmuştum"¹¹⁵¹ diyen Çiğdem, kendisinin çarşafı diye adlandırdığı kadınlara karşı olumsuz tavır geliştirdiğini söylerken tesettürle ilgili görüşlerini de "mesela başörtüsü neyse de şu pardüse giyme olayını anlamıyorum, daha doğrusu anlamsız buluyordum."¹¹⁵² şeklinde ifade etmiştir. Dolayısıyla Bahar aslında Çiğdem'in objektifinden topluma tutulan kameraya yansıyan yeni İslamcı kadının görünümüdür. "Açıkçası Bahar'ı nereye oturtacağımı bilmiyorum"¹¹⁵³ derken Çiğdem, Bahar'ın görünürlüğünün toplumda daha tam da karşılığının olmadığı bir arada kalmışlığı göstermektedir. Buna rağmen Çiğdem Bahar'la arkadaş olmaya, cezaevinin bütün baskılarına, yasaklamalarına, Bahar'a karşı geliştirilen bütün olumsuz politikalara rağmen gizli kapaklı onunla olmayı seçer:

Bütün bu söylenenler, dedikodular, beni Bahar'dan koparma çabalarınız, onu aleyhine söyledikleriniz... Evet zaman zaman ikileme giriyorum. Gerçekten o, çok iyi rol yapan bir örgüt üyesi de beni örgüte mi çekmek istiyor, diye. Bana gerçekten zarar verebilir mi, diye. Ama hayır! Şu ortamda kimseden almadığım bir olumlu elektrik alıyorum ondan. Ve kimse de göremediğim doğallık ve içtenliği görüyorum.¹¹⁵⁴

Çiğdem'in Bahar'a karşı olumsuz bakışının değişmesinde onun hal ve hareketleri, özel zevkleri etkili olur. Bahar burada kolektif bir kimliği değil bir kadın, bir insan olarak taşıdığı özelliklerini vurgular. Örneğin; "Ben de spor yaparken iyi fikirler keşfediyorum."¹¹⁵⁵ diyen Bahar, yine kitap okuyan, müzik dinleyen, resim

¹¹⁵⁰ Aslan, **a.e.**, s.127-128.

¹¹⁵¹ Aslan, **a.e.**, s.100.

¹¹⁵² Aslan, **a.e.**, s.100.

¹¹⁵³ Aslan, **a.e.**, s.101.

¹¹⁵⁴ Aslan, **a.e.**, s.137.

¹¹⁵⁵ Aslan, **a.e.**, s 70.

yapan, aynı zamanda kadın-erkek eşitliğini savunan, özgür bir birey intibası verir. Fakat buna rağmen Bahar, koğuştta fişlenmekten korkulduğu için kimsenin irtibat kurmak istemediği biridir. Bu sebepten Çiğdem'in Bahar'la yakınlaşması bütün koğuşu rahatsız eder. Onu Bahar'dan soğutmak için türlü oyunlar denerler. Nitekim koğuşun baskısı Çiğdem'i de yıldırır ve Bahar'la bir süre susma kararı alır. Bunun üzerine Bahar'ın Çiğdem'e yazdığı mektupta yer alan ifadeler İslamcı kimliğiyle yaşamanın zorluklarını ve mücadele biçimini sorgulamaktadır. "Payımıza susma düştüğünden beri" diye başlayan mektup şu cümlelerle devam eder:

Sınırlarımı biliyorum. Bu sebeple ancak elimin uzandığı noktaya kadar senden rahat olmanı bekleyebilirim. Uzanamayacağım noktalar için Don Kişotluk yapamam.¹¹⁵⁶

Bahar'ın kendisine karşı takınılan olumsuz tavırlara keskin, savaşçı bir dil kullanmaması aksine hal ve konuşmalarıyla insani özelliklerine vurgu yapılması dikkati çekmektedir. Özellikle Çiğdem'e yönelttiği "Kendini çözmeye başlarsan sonunu da getirirsin."¹¹⁵⁷ ifadesiyle Bahar ve onun şahsında seküler hayatın dışlamalarına karşı kendi benine, birey olarak kendini bilmeye davet etmektedir. 90'lı yıllar ve sonrasında çokça vurgulanan cihadın artık yön değiştirdiği, modern çağlarda Müslümanın önce iç cihadını tamamlaması gerektiği görüşlerini hatırlatmaktadır.

3.3.2.5. 28 şubat Sürecinin İslamcı Aydındaki Tezahürü

Türk siyaset tarihine "postmodern darbe" tanımıyla geçen 28 şubat 1997 muhtırası muhatapları, mağdurları ve mağduriyet şekilleri bakımından kendi içinde birtakım farklılıkları barındırmaktadır. Cumhuriyet tarihinde meydana gelen 27 Mayıs, 12 Mart, 12 Eylül darbelerinin alışılagelmiş yöntemlerinin dışında bir yapı arz eden 28 şubat, bir anda etkilenen yaptırımlarından ziyade belli bir süreci yönetmeye yönelik uygulamalarıyla tarihteki yerini almıştır. Türkiye'nin siyasi, kültürel ve ekonomik hayatını, eğitim ve öğretim kurumlarını, medyayı da içine alan geniş bir etkiye sahip olan darbenin muhatap kitlesi ise kamu çalışanından öğrencisine, yazarından sanatçısına İslami kimliğiyle kendini tanımlayan kişilerdir. 28 şubat'ın failleri bu süreçte iç siyasette ve kamusal alanda İslam'ı çağrıştıran her türlü düşünce ve eylemin önüne geçmeyi amaçlamıştır. Bu doğrultuda 28 şubat'ta alınan kararlar

¹¹⁵⁶ Aslan, a.e., s.157.

¹¹⁵⁷ Aslan, a.e., s.56.

adım adım devreye girmiş, medya iletişim araçlarıyla da uygulamaların toplumsal hafızada meşruiyet kazanmasına çalışılmıştır.

28 Şubat'ın doğrudan İslamcı kesime yönelik bir söz, fikir ve eylem bastırma hareketinin temelinde Cumhuriyet'ten beri var olan seküler toplum fotoğrafını yaşatma düşüncesi yatmaktadır. Bu düşüncenin endişeye dönüşmesindeki önemli etkenlerden biri 90'larda başta Afganistan olmak üzere dünyada giderek güçlenen İslamcılık hareketleridir. Türkiye'de de 70'lerle hareketlenen İslamcılar kamusal alanda daha çok görünmeye başlamışlar¹¹⁵⁸, üniversite okuma oranı artmış, özellikle başörtülü gençler fakültelerde çoğalarak başörtüleriyle mesleklerini icra etme taleplerinde bulunmuşlardır. Aynı şekilde İslamcı yazarlar kendi görüşlerine uygun dergi ve gazete sektöründe yer almaya başlamışlardır. 80'lerin serbest piyasa ekonomisinin estirdiği havadan İslamcı iş adamları MÜSİAD gibi oluşumlarla birleşerek piyasada güçlenmenin yollarını aramışlardır. Dolayısıyla 1990'lı yıllara gelindiğinde İslam'ın kamusal alanın hemen her kurumunda görünürlüğünün arttığı bir tabloyla karşılaşılır.¹¹⁵⁹ Bu ve bunun gibi gelişmeler devlet elitleri tarafından laikliğe tehdit şeklinde yorumlanarak 28 Şubat'ın algı zeminini yönetmiştir. Ayrıca İsrail gibi güçlerin İslam'ın hem Müslüman devletlerde hem de Batı'da yayılım alanını sınırlamak istemesi ve Türkiye'yi nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan laik modern bir devlet olarak bu İslamcı güçlenmenin merkezinde yer almasını istememesi de etkenler arasında gösterilmiştir. 28 Şubat süreci içinde bilhassa medya yoluyla topluma ulaşan İslamofobik reaksiyonları devlet elitleri ve Batı ülkelerinin aynı korkuda birleşmelerinin bir göstergesi olarak okumak da mümkündür.¹¹⁶⁰

Türkiye tarihinin darbelerinden farklı olarak bir gecede alınan ve toplumun genel yaşayışına sirayet eden uygulamaların aksine belirli bir kesime yönelik yaptırımların uygulandığı bir sürecin yönetildiği 28 Şubat kararları hangi gerekçelerle alınmıştır?

¹¹⁵⁸ Özcan Tunahan, "28 Şubat Süreci: 'Post-Modern Darbe'nin Sosyo-Politik Dinamikleri ve Toplum Desteği", **Bilgi**, 30, 2015, s.25.

¹¹⁵⁹ Göle, **Melez Desenler**, s. 13-14.

¹¹⁶⁰ Nuh Yılmaz, "Bir Postmodern Darbe Portresi: 28 Şubat", Editör: Abdurrahman Babacan, **Bin Yılım Sonu: 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş**, 1. Baskı, Cilt.III, İstanbul, Pınar Yayınları, 2012, s.223-224.

28 Şubat Postmodern Darbesi, muhtırası 28 Şubat 1997’de yayınlanmakla birlikte sürecin Refah Partisi’nin yükselişiyle başladığı söylenebilir. Özellikle 1994 yılındaki yerel seçimlerde Refah Partisi’nin gözle görülür başarısı, ertesi yıl yapılan genel seçimlerde oy oranını yükseltmesi, mecliste 158 milletvekili ile en çok sandalyesi olan parti olurken aynı seçimde CHP’nin neredeyse baraj sorunu yaşaması uzun süre devam edecek tartışmalara zemin hazırlamıştır. Devam eden süreçte kurulan hükümetin devrilmesi yolunda pek çok girişimde bulunulmuştur. Barolar Birliği ve Yargıtay başkanlarının açılış törenlerinde “laiklik” kavramını tırnak içine almaları, rektörler komitesi deklarasyonunun yayımlanması, Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel’in laiklik vurguları 1996 yılında art arda gündeme taşınan Aczimendi tarikatının skandalları, Fadime Şahin ve Ali Kalkancı olayları, Susurluk kazası gibi cereyan eden olaylar zinciri gelip tek bir noktada kilitlenmiştir: Laiklik elden gidiyor. İrtica geliyor. Ortaya konulan tablodan çıkarılan çözüm ise tektir: Laikliği tehdit edecek irticai faaliyetlerin önünü kesecek kararlar almak. 28 Şubat süreci, bu yönüyle irtica brifingleriyle özdeş hale gelir. Siyasetten orduya, yargıdan basına kadar resmi ve sivil birçok kanaldan irtica tehlikesi(!)ne karşı teyakkuzda olmaya çağıran brifingler gerçekleşmiştir.¹¹⁶¹

Sürecin aynı zamanda birtakım aydın sınıfı tarafından destek bulması, büyük bir toplumsal karşı koyuşla karşılanmaması da kararların sadece Müslüman muhafazakâr kesimi etkilemesi ile ilgilidir. Nitekim 28 Şubat 1997’de alınan bu kararlar İmam Hatip liselerinin orta kısmının kapatılması, zorunlu eğitimin sekiz yıla çıkarılması, üniversite sınavları girişinde meslek liselerinden orta öğretim katsayı puanının kaldırılması, İslamcı kuruluşların izlenmesi, tehdit olarak görülen yayın organlarının yasaklanması, İslamcı kadrolaşmanın önüne geçilmesi ve üniversitelerde okuyan başörtülü gençlere getirilen başörtü yasağıdır. Bu yasak kısa bir zaman sonra genişleyerek imam hatip liselerini, kamu kuruluşlarını da kapsamıştır. Sürecin

¹¹⁶¹ Bunlardan biri olan Radikal gazetesinde “Genelkurmay’ın İrtica Bildirisi” başlığıyla yayımlanan metinde Türkiye Cumhuriyeti devlet yönetimini İslami kurallara göre düzenlenmesini isteyen bir siyasal İslam’ın varlığından bahsedilir. Ülkede din işlerinin kontrolsüz yürütüldüğü, okullarda türbanın irticanın simgesi haline geldiği, İslami terör örgütlerinin Türkiye’de kurulması için planlar yapıldığına dair iddialar içeren metinde özet olarak Atatürk’ün manevi şahsiyetine laikliğin temel ilkelerine zarar verildiği belirtilmiştir. Bkz: Abdullah Yıldız, **28 Şubat Belgeler**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2000, s.157-182.

ilerlemesinde medyanın algı yönetiminin de katkısı yadsınamaz. Hemen her gün bir tarikatın sapkın faaliyetleri, dini kimlikleriyle boy gösteren medyumlar vs. dini, hayatın içinden uzaklaştırmak adına halkın gözünde İslam'ı yaşayan ya da İslami kıyafet giyen herkesi aynı başlık altında toplayan bir algıyı oluşturmuştur. 28 Şubat sürecinde İslami kimlik, gösterilen bu yönleriyle kamusal alanı tehdit edici görülerek siyasi gerilimi artırmıştır. İslam gündeme geldiğinde gericilik, radikalleşme, irtica gibi kavramlar birlikte zikredilerek kamusal alanda İslam'ın görünürlüğünün azaltılması hedeflemiştir. Aynı zamanda İslami kimliğin ekonomik alanda da gücünü azaltmaya yönelik faaliyetler sürecin bir diğer boyutu olmuştur. Basın üzerinden yürütülen kampanyalarla MÜSİAD üyesi ya da dindar bir müteşebbisin iş hayatında var olamayacağı, askeriye, kamu ve özel bankalarla iş birliği yapamayacağı gibi yıldırma politikaları güdülmüştür.¹¹⁶² Bütünüyle elit kesime ait olan bu alanın tanımı ve kontrolü, İslamcılar ve laikler arasında çarpışılan bir alana dönüşmüştür.”¹¹⁶³

28 Şubat süreci, İslam'ın kamusal alandaki varlığını daraltmaya yönelik çalışmaları sırasında genç yaşlı pek çok kişiyi ve kurumu eğitim, çalışma hayatındaki var oluşlarını engellemiştir. Bu süreçte inançlarıyla kendilerine dayatılan hayat tarzı arasında seçim yapmak zorunda bırakılan Müslümanlar, direnme ve kabullenme ikilemiyle birlikte zihinsel bir dönüşüm sürecine de girmişlerdir. 28 Şubat bu anlamda İslamcı kimliğe yeni kamusal görünümler edindirmesi açısından ayrı bir önem arz eder. İlk göze çarpan dönüşüm İslami hareketin 70'lerle yüklendiği kolektif ve eyleme dönük yönünün misyonunu tamamladığı düşüncesinin yaygınlaşmasıdır. Bu süreçte kendi orta sınıf aydınlarını ve profesyonellerini oluşturan İslamcılar, sanat ve medya dünyasının içinde giderek daha fazla yer alarak İslami hareketin dinamiklerini değiştirmişlerdir. Bunlar kendilerinden önceki İslami hareketlerin stratejilerini, etkilendikleri alanları ve amaçlarını masaya yatırarak bir özeleştirici zemini oluşturmuşlardır. Büyük ideallerden çok kişinin kendi iç mücadelesine odaklanması gerektiğini düşünenler, önceki İslam davasını yürütenlerin yanlışlarına

¹¹⁶² Ömer Bolat, “28 Şubat Ekonomik, Politik ve Sosyal Temelli Bir Operasyondur”, Editör: Abdurrahman Babacan, **Bin Yılın Sonu, 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş**, 1. Baskı, İstanbul, Pınar Yayınları, 2012, s.226-227.

¹¹⁶³ Nilüfer Göle, “La Laicite, L'espace Public et le Defi Islamiste en Turquie”, **Confluences Mediterranee**, No.33, 2000, s.90; Aktaran: Şeyma Akın, “Darbeler ve Batı Medyası: 28 Şubat Darbesi Üzerinden Bir Analiz”, **Liberal Düşünce Dergisi**, 21(84), 2016, ss.35-56.

odaklanmışlardır. Bu yeni İslamcılar modernlik, laiklik gibi toplumsal yapıyı elinde tutan olgularla yüzleşmek isteyip laiklik ve inançlar arasındaki gerilim alanında çözüm yolları aramışlardır. Kimileri değerlerle gerçekler arasındaki ince noktada bunalıma girmiş, kimileri modern hayatta İslam'ı yaşama yollarını araştırmış, kimileri mevcut kimliğini sorgulamaya başlamıştır.¹¹⁶⁴Dolayısıyla 28 Şubat, İslamcıları yaralarını sararak kaldıkları yerden yola devam etmek yerine yeni söylemlerle bir kimlik arayışına sevk etmiştir.

28 Şubat sonrasında İslamcı aydınlar da düşüncelerinden dolayı çeşitli yaptırımlara uğramıştır. Kitapları yasaklanan, yazdıkları yüzünden hapis cezası alan, üniversite kadrolarına alınmayan, kamu görevlerinden tasfiye edilen aydınlar, yaşadıkları neticesinde kimliklerini yeniden sorgulamaya başlarlar. Bu sorgulamanın temelinde gelişen toplumsal ve siyasal sürecin Müslümanların zihin yapısında nasıl tezahür bulduğu yatmaktadır. 28 Şubat bu anlamda İslamcı aydını neyi nasıl, niçin yaptığıyla ilgili aynanın karşısına geçiren bir kırılma noktasıdır.

İslamcı aydınların eleştiri noktalarından biri de Müslüman camianın küresel ve kapitalist güçlerin karşısındaki tavrı olmuştur. Mücahitten müteahhide gibi söylemlerle Müslümanların liberalizm pastasından pay alma çabaları İslamcı kimlik bilincinde bir kan kaybı olarak okunmuştur. 80'lerle birlikte başlayan bu süreçte ticaret hayatında daha çok söz sahibi olan Müslüman iş adamları (MÜSİAD), moda ve reklam sektörü, finans kuruluşları aracılığıyla modern ve küresel ekonomiyle uyumlu yeni bir Müslüman kimliği ortaya koymuştur. Kimliğin refah seviyesini açığa çıkaran konutlarda ikame eden, bireysel arzuları ve kariyerini merkeze koyan özellikleriyle kamusal alanda görünürlüğü artmıştır. 90'larda ivme artıran zenginleşme isteği Müslümanları giderek dünyevileştirmiştir. Bu durum zihinlerdeki yaşam biçimi ve pratikte görülen arasındaki mesafeyi açmıştır. Nihayetinde İslamcılık kimliğinin özünü inşa etmekten ziyade zihinsel kopuşlara ve farklı arayışlara kapı aralayan bir duruma dönüşmüştür.

¹¹⁶⁴ Ramazan Kayan, "Dindar Kesimler İçin 28 Şubat Biraz da Kendi Tükenmişliklerini Örtmenin Aracı Oldu", Editör: A. Babacan, **Bin Yılın Sonu, 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş**, 1. Baskı, C.II, İstanbul, Pınar Yayınları, 2012, s. 335-379.

28 Şubat süreciyle körüklenen bu kopuşlar ya da farklı yönelişler, İslamcı aydınların kendi içlerinde öz eleştiri zeminini de hazırlamıştır. İslamcılığı entelektüel düzeyde masaya yatıran Özel, İslamcılarının 28 Şubat sonrasında bir kimlik bölünmesi yaşadıklarını belirtmiş, Türklerin İslami düşüncüyü kimliklerinin bir parçası durumunu getirmediği İslami kimlikten söz edilmesi mümkün olmayacağını ifade etmiştir.¹¹⁶⁵ Özellikle 28 Şubat sürecinden sonra Türkiye’de İslamcı aydınların geldiği noktayı, düşüncenin eylem ve hayata ne kadar intibak ettirildiği konularını irdeleyen İsmet Özel, İslamcılığın bir düşünce akımı olmaktan çıkıp bir karaktere bürünmediğini eleştirir.¹¹⁶⁶ Yine bir başka yazısında Türkiye’deki Müslümanların üzerinde yaşadıkları topraklara tutunma endişesi taşımadıklarını, önlerine gelen her şeyi fırsata dönüştürüp kapmaya ya da başaramıyorsa kaçmaya çalıştıklarını ifade eder.¹¹⁶⁷

Benzer doğrultuda 28 Şubat sürecinde mağduriyetlere karşı direnen ve kendisi de birçok açıdan sıklıkla mağdur olan Dilipak, süreçten sonra Müslümanların manevi değerlerinin tehdit altında olduğunu belirtir. Dinin ritüellerine yapılan saldırıların artık şekil değiştirerek dinin içini boşaltmaya dönük bir sürece girdiğini söyleyen yazara göre para, iktidar, makam ve mevki İslam’ı daha hızlı çürütmektedir.¹¹⁶⁸

28 Şubat, Müslümanların o güne kadar inandıklarını söyledikleri değerlere bağlılıklarını test ettikleri de bir süreçtir. O günlerde akademisyen, yazar, öğrenci, iş adamı, kamu ya da özel sektör çalışanı gibi hemen her alanda Müslüman kimlik korku, baskı ve yasaklar karşısında bir elekten geçmiştir.¹¹⁶⁹ 80’lerin bir düşünme, 90’ların ifade etme ve konuşma dönemi olduğu tespitinde bulunan Karaoğlu, sanatın da bu gelişmelerden payını aldığını ifade eder. Sanatsal ve kültürel organizasyonların resmi

¹¹⁶⁵ Ercan Yıldırım, “İslamcılığa Muhalif Bir İslamcı: İsmet Özel”, Editör: İ. Kara, A. Öz, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketleri Sempozyum Tebliğleri**, 1. Baskı, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s.327.

¹¹⁶⁶ İsmet Özel, “İslamcılık Canlanacak mı?” **Yeni Şafak Gazetesi**, (Çevrimiçi: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismet-ozel/ismcilik-canlanacak-mi-51872>), Erişim Tarihi: 08.02.2000.

¹¹⁶⁷ İsmet Özel, “Müslümanların Bitkisel Hayatı”, **Yeni Şafak Gazetesi**, (Çevrimiçi: <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismet-ozel/muslumanlarin-bitkisel-hayati-41800>), Erişim Tarihi: 08.02.2000.

¹¹⁶⁸ Abdurrahman Dilipak, “28 Şubat Bizim İçin Bir Olgunlaşma Okulu Oldu”. Editör: Abdurrahman Babacan, **Bin Yılın Sonu, 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş**, 1. Baskı, İstanbul, Pınar Yayınları, 2012, s.301.

¹¹⁶⁹ Ömer Karaoğlu, “28 Şubat Süreci Bir Elektir; Dökülenler ve Kalanlar Olmuştur”, Editör: A. Babacan, **Bin Yılın Sonu**, 1. Baskı, C.II, İstanbul, Pınar Yayınları, 2012, s.335-337.

izinlere bağlanmasıyla İslami camianın programlarına da sürekli set çekilmeye çalışılması sanatçıları psikolojik olarak yaralamıştır. Zaman içerisinde aynı elekten sanatçıların da geçtiği görülür. Modern, popüler kalıpların içinde kendine yer edinmeye çalışan İslamcı kimlikli sanatçıların üslup ve söylemlerinde farklılaşmalar başlar.¹¹⁷⁰ Dolayısıyla 80'lerin Afganistan, Kudüs ve cihat ruhuyla sembolleşen marşların, ezgiler heyecanını yitirerek eski hassasiyetlerin, duyarlıklar yerini ekonomik kaygılara bırakmıştır.

28 Şubat sürecinin İslamcı aydınının düşünsel zemininde oluşturduğu değişim ve dönüşümün romanlardaki izdüşümleri doyurucu bir yekûna ulaşmamıştır. O süreci yaşayan birçok Müslümanın korkuyla ve psikolojik savaşla verdiği imtihan neticesinde dava hassasiyetini kaybetmesi, mücadele ettikleri değerlere giderek yabancılaşması, küreselleşme ve kapitalist çarkın içinde erimeye başlaması gibi yaşadıkları farklı çözümlerin edebi metinlerde yeteri kadar işlenmemesi 28 Şubat ve sonuçlarının gelecek nesillere aktarımı çalışmalarında bir eksik bir yöndür. Çalışmamızın tarihsel sınırlılığı içerisinde **Yağmurdan Sonra** ve **Ebuzer** adlı romanlarının elverdiği ölçüde İslamcı aydınların yaşadığı kimlik problemlerinin boyutlarına yer verilecektir.

Yağmurdan Sonra, 28 Şubat sürecinde bir İslamcı aydınının yaşadığı yabancılaşma, yalnızlık, korku, ideolojik boşluk ve kopuş duyguları üzerinden kimlik problemlerine ayna tutması açısından dinamikleri farklı olmakla beraber bazı noktalarda 12 Eylül romanlarının ideolojik yabancılaşma yaşayan kahramanlarını andırmaktadır. Romanın kahramanı Murat, 28 Şubat sürecinde İstanbul'da yaşayan eski bir yayıncıdır. Üniversite yıllarında ateşli bir İslamcı olan Murat, zaman içinde eski heyecanını kaybetmiş, kırtasiyecilik yapmaya başlamıştır. Üstelik bu süreçte seneler önce yayımladığı bir kitap sebebiyle mahkemeye verilmiştir. Romanın kurgusu Murat'ın üniversite yıllarından beri tutunduğu ideallerini 28 Şubat sürecinde sorgulaması üzerine oluşturulurken kahramanın özel hayatından dönemin entelektüellerinin durumuna kadar geniş bir yelpaze açılır.

¹¹⁷⁰ Karaoğlu, a.e., s.335-342.

Murat, yaşadıkları neticesinde roman boyunca 80’li yıllarda benimsediği İslami anlayışı gözden geçirir. Bu düşünce kahramanın psikolojisi ve geçmişle ilgili söylemleri birleştiğinde açığa çıkar. Murat’ın 28 Şubat sürecinde ideolojik kırılma yaşayan İslamcı aydınları temsil ettiğinin anlaşıldığı birkaç nokta görülmektedir. İlki İslamcı aydınların ideolojik sapmalarına yapılan eleştirilerdir. Zaten 1980 sonrası sosyalist ideolojinin zayıflayıp çökmesi, sanatta ve yazın hayatında popülerliğe olan ilgi, aydın kimliğinde bir ses kısılmasına neden olmuştur. Romanın başında dönemin entelektüel hayatını şu cümlelerle eleştirir:

Gerçek İstanbullular çekildi Cadde-i Kebir’den; yerini hamburger tüketen, O. Pamuk okuyan, eşcinselliklere özgürlük isteyen yeni entelijansiyaya bıraktı.¹¹⁷¹

Bunun yanında İslamcı hareketin 28 Şubat’ta kan kaybına uğramasını hareketin özünü idrak noktasında İslamcı kimliğin yetersiz kaldığıyla ilişkilendirir:

Ölmeli, öldürmeli bir eziyet ortamından geçiyorduk. Ülke uçurumun kenarındaydı. Biz kurtaracaktık. Az yazı yazmadık duvarlara. Az paket taşımadık. Sonra birileri bir yerden düğmeye bastı. Düdük çaldı ve oyun bitti.¹¹⁷²

Murat, bu ifadeleriyle gençlikte yapılan samimi fakat içi çok da doldurulmamış heyecanların darbeye birlikte söndüğüne işaret eder. Nitekim darbe ortamından geriye kalan bitkin, yılgın bir aydın kimliği Murat’ın şu cümlelerinde hayat bulur:

Baktı, aynadan suratını inceledi; parmaklarını uzamış şakaklarında gezdirdi. Üç gündür tıraş olmuyordu. Her gün tıraş olmaktan bıktım diyordum, al işte sana özgür, tüm bağlarından kurtulmuş, kamu dışı bir surat.¹¹⁷³

Burada önemli bir nokta 28 Şubat’a gelinceye kadar Türkiye’de şekillenen İslamcı aydınların süreçten sonraki savruluşlarının nedenlerine yönelik yapılan sorgulamalardır:

Biz heba olmuş bir kuşağız. Alafortonfonik laflar etmeyi pek severiz, iş pratiğe gelince aklımızın karışmasına, elimizin ayağımızın birbirine dolaşmasına engel olamayız.¹¹⁷⁴

¹¹⁷¹ Ahmet Kekeç, **Yağmurdan Sonra**, İstanbul, Şehir Yayınları, 1999, s.15.

¹¹⁷² Kekeç, **a.e.**, s.29.

¹¹⁷³ Kekeç, **a.e.**, s.17.

¹¹⁷⁴ Kekeç, **a.e.**, s.29.

Murat'ın bir İslamcı aydın olarak içeriden yaptığı eleştirilerde altı çizilmesi gereken ifadeler vardır. Bunlar İslamcı aydınların kendi kimliklerini oluştururken teoriyle uğraşmaktan pratiğe, toplumun dinamiklerine inmeye fırsat bulamadıklarıdır. 1960'lı yıllardan itibaren İslamcılık düşüncesinin gelişimine bakıldığında İslamcılarının tercüme hareketleri furyasıyla daha çok Arap ve İran kaynaklı düşünürlerden beslendikleri görülecektir. İslamcılarının bu yönü, aynı zamanda özeleştirici noktasıdır. Kendi nesillerinin, kendi topraklarından çıkmış düşünürlerden yeteri kadar beslenmediğini, Necip Fazıl'ı, Yahya Kemal'i, Nurettin Topçu'yu iyi okumadan kimliklerini inşa ettiklerini ifade eden Murat, savrulmalarının en büyük sebebinin de bunlar olduğunu ifade eder. "Kökü atide olan maziyim ben, yorgunum güçsüzüm, sıkılıyorum, acı çekiyorum."¹¹⁷⁵ derken de Yahya Kemal'in meşhur vecizesinin künhüne varamamış olduğunu vurgular. Bu bir anlamda İslamcılığın Türk toplumunda coğrafyanın öz kültürü içinde harmanlanıp kendi kimliğini bulamamasını ifade etmektedir.

İslamcı aydına yönelik diğer eleştiri fikirlerin söylemden öteye geçememesidir. Hatta söylem boyutunda bile ortaya çıkan problemler İslamcı aydını hem mücadele hem de yorumlama alanında toplumsal krizleri aşma noktasında zayıf düşürmektedir. Bu sebepten İslamcı aydının edindiği bilgiyi yorumlaması, Alatlı'nın ifadesiyle malumat istifçiliğinin ötesine geçmesi, ürettiği bilginin hayata intibakının olup olmadığını, tutarlılığını gözetmesi gerekmektedir. Bir nevi entelektüellik hastalığından kurtulup söylediklerini gerçekten savunup savunmadığının idrakine varmalıdır. Romanda aynı doğrultuda İslamcı aydının kendi kelimelerine yabancılaşmış olduğuna, çağın problemleriyle başa çıkmak yerine düşünsel derinlikten uzak, şekilci entelektüellik hastalığına tutulduğuna dikkat çekilir.

Romanda ele alınan diğer problem, 28 Şubat süreciyle perçinlenen kamusal alanda yapılan ötekileştirme çalışmalarıdır. Sürece destek olan medya ve basın yayın organlarının desteğiyle "Müslüman" kimliğinin "terörist, irticacı, yobaz, bölücü" gibi kavramlarla ilişkilendirilmiştir. Bir leit motif olarak devam eden "Ama siz onlara benzemiyorsunuz."¹¹⁷⁶ ifadesi onlar ve biz ayrıştırmasında ötekileştirilen Müslüman

¹¹⁷⁵ Kekeç, a.e., s.21.

¹¹⁷⁶ Kekeç, a.e., s.31.

kimliğinin topyekûn toplum dışına itilme eyleminin yansımalarıdır. Bu problem Murat'ın gittiği bir ev ziyareti esnasında yansıtılır. Evin sahibi Mahmut Bey, Murat hakkındaki intibamı anlatırken “Siz onlara benzemiyorsunuz.” cümlesini kullanır. Bu ifade Murat'ı onlar diye ötekileştirilen grubun hem içinde hem dışında gören bir bakıştır. Onlar gibi olmak, onlar gibi gözükmek Murat'ın yaşadığı toplumsal süreçteki gelgitlerini, mensup olduğu kimlikle toplumda verdiği mücadelenin ardından kimliğin kendisiyle girdiği iç savaşın ortak adı olmuştur.

Murat, bir anlamda Marksist aydınların 12 Eylül'den sonra yaşadığı yabancılaşma duygusunun 28 Şubat sürecinde İslamcı aydınlardaki karşılığıdır. Alev Alatlının “Marx'ı okumayan Marksistler ile Kur'an'ı okumayan Müslümanlar” eleştirisi 28 Şubat'ta yaşanır bu sefer. Toplum tarafından “onlar” diye ötekileştirilmiş olan Müslüman camianın 28 Şubat sürecinde özellikle İslamcı aydınların neyin içinde olup neyin dışına çıkmaları gerektiği düşüncesi bir kimlik karmaşasına yol açmıştır.

“Son zamanlarda olup bitenlerle ilgilenmiyordu. Haberleri de izlemeyi kesmişti.”¹¹⁷⁷ diye anlatılan Murat, 28 Şubat'ın küskün, amaçlarından uzaklaşmış, içinde yetememe ve boşluk duygusu taşıyan, tutunduğu ideallere, yaşadığı topluma hatta karısına bile yabancılaşmıştır. Altı ay önce yazmış olduğu bir kitap yüzünden yargılanmaktadır. Beş bin adet basılmış ama uzun süre satmamıştır. Yayınevini tasfiye ederken hurda fiyatına bir dağıtımcıya devretmiş, dağıtımcı da Murat'tan habersiz yeni bir kapak düzenleyip yeniden yayımlamıştır. Üstelik kendi çevirmediği halde çeviren hanesinde El-Ezher'li arkadaşının ricası üzerine kendi ismi yazmaktadır ve kitabı asıl mahkemelik yapan şey bir hata sonucu basıldığı tarih hanesinin boş olmasıdır.¹¹⁷⁸

Murat, zamanında yazdığı kitapla ilgili “halkı sınıf ve din farkı gözeterek açıkça düşmanlığa tahrik etmek” maddesiyle yargılanmakta, bu süreçte yakalanma korkusuyla her gün biraz daha içe dönmekte, kırılanaşmaktadır. “12 Eylül'ün sağladığı huzur ve güven ortamında insanlar cezaevlerinde, işkence odalarında can verirken sen onların yerinde olmadığına seviniyordun. Şanslıydın. Şanslı mıydım? Ben de bütün kitaplarımı yakmıştım, ben de bütün umutlarımı ertelemiştim o bilinmez

¹¹⁷⁷ Kekeç, a.e., s.37.

¹¹⁷⁸ Kekeç, a.e., s.38.

geleceğe.”¹¹⁷⁹ ifadeleriyle kendini sosyalist aydınların yıkımına yaklaştırır. İslam’ın en önemli saiklerinden biri olan cihat anlayışının yerini bireysel korkulara bıraktığı görülür Murat’ın şahsında.

Aydın kimliğinden bireyselliğe evrilen Murat’ın girdiği kimlik krizi evliliğin tekdüzeliği, karı-koca arasındaki ortak noktaların azalması, 28 Şubat’ın getirdiği güvensizlik, tedirginlik ve boşluk duygusu ile paralellik arz etmiştir. Bu süreçte geçmişe dönük özeleştirici yağmuruna evliliği de yakalanır. Bu tarz evliliklerde genelde eşlerden biri gündelik hayatın içinde, derinde olmayan duygularıyla âni yaşayan tiplerdir. Murat ve Rana çiftinde de durum aynıdır:

-Uyandın mı hayatım?

Mutfağın derinliklerinden geliyordu Rana’nın sesi. O sıkıcı, sevimsiz, bir örnek sorulardan biri daha.¹¹⁸⁰

Bütün pazarlar aynıdır ve her evde birbirinin benzeri ritüeller yaşanır.¹¹⁸¹

Anahtarı yavaşça döndürdü kilitle. İkinci “tık”tan sonra açıldı kapı. Girdi (...) Mutfaktan tabak-çanak sesleri, bardak şingırtıları...

-Sen misin hayatım?

Rana’nın sesi. Her akşam bu itici kelimeyi kullanmak zorunda mısın?¹¹⁸²

Rana hiçbir sözümlü, hiçbir davranışımı gülmeye değer bulmaz. Onun “hit”i Remzi’dir. Benim eksikim Remzi olamamak, Remzi gibi şaklaban, çalışma manyağı, bol paralı biri.¹¹⁸³

Adapazarı’na annesine ya da üst kattaki komşularına gitmek, bir araba sahibi olmak gibi hedefleri olan Rana, basit ve yüzeysel davranışlarıyla “ev” merkezli kurduğu hayatında ülkedeki siyasi değişikliklere, kocasının yaşadıklarına kayıtsızdır. Takıldığı entelektüel çevrelerden birinde tanıştığı Müge ise Murat’ta bazı davranışlarıyla hayranlık uyandırır. Müge dışarıdadır, özgürdür, iki evlilik yapmış, yirmi altı yaşında olmasına rağmen hayat hakkında söyleyecekleri vardır. Murat’ın gözüyle güzel sayılmasa da dikkat çekici, şuh¹¹⁸⁴ olarak görülen Müge, bu tekdüze

¹¹⁷⁹ Kekeç, **a.e.**, s.28.

¹¹⁸⁰ Kekeç, **a.e.**, s.74.

¹¹⁸¹ Kekeç, **a.e.**, s.74.

¹¹⁸² Kekeç, **a.e.**, s.17.

¹¹⁸³ Kekeç, **a.e.**, s.81.

¹¹⁸⁴ Kekeç, **a.e.**, s.81.

görülen evlilik boşluğunu doldurur. Müge yaşadığı toplumla ilgili fikirleri olan aydın bir kadındır. Bir aydın olarak kendi sınıfını eleştirir:

Nefret ederim bu familyadan. (...) Yaşı geçmiş, içi boş herifler. (...) Toplumsal taleplerle hiçbir zaman kesişmemiş adamlar, utanmadan kendilerine aydın diyorlar.¹¹⁸⁵

Murat'la ilgili romanda dikkat çeken bir diğer husus onun tavır ve davranış olarak da bilinçli, mücadelecı bir İslamcı bir profil çizmemesidir. Zamanında verdiği mücadeleyle ilgili bir umudunun kalmadığını hissettiren Murat, “Ülkenin gerçeği bu, yetmiş yıldır böyle dönüyor bu devran. Dün başkalarıydı tükaka edilen, bugün senin benim gibi düşünenler.”¹¹⁸⁶ diyerek Türk siyasi iktidarın her dönemde aydın sınıfını karşısına aldığı bir eleştirisini de yapar. Dolayısıyla İslamcı aydın kimliğiyle 28 Şubat sürecinde suskun, küskün, dağınık bir görünüm arz eder. Ülkenin kaderini değiştirecek ideolojide kitaplar yayımlarken daha sonra oyuncakçı dükkânı açması da ciddi işlerin artık bittiği, bu edilgenliğin ve korku psikolojisinin bir uzantısıdır:

Asker bastırıyor. Sivil toplum örgütleri açıkça darbe istiyor. Karanlık günler bekliyor bu ülkeyi. Daha da kötü olacak. Bunlar iyi zamanlarımız.¹¹⁸⁷

Ayrıca bireysel hayatı da zaafarla doludur. Üvey kardeşine olan kısa süreli duygusal yakınlaşma, bir arkadaş ortamında tanıştığı Müge'nin özgür yanından etkilenmesi, alkollü ortamlarda bulunması gibi örnekler onun süreçten önceki kimliğiyle çelişmektedir. Murat'ı girdiği alkollü mekânlarda sadece alkol kullanmamasıyla bir kimliksel duruş sergilerken görürüz. Roman boyunca bir tek İslami söylemiyle karşılaşılması, komşusunun söylediği “onlara benzemiyorsunuz.” sözlerinin bilinçaltını sürekli meşgul etmesi aslında kendisinin de “onlar” tayfasının dışına çıktığının göstergesidir.

28 Şubat sürecinin İslamcılara yönelik önemli etkilerinden biri İslam'ın siyasal boyutlarıyla ilgili taleplerin geri çekilmesi ve bu anlamda bir muhafazakârlaşma yaşanmasıdır. İslam siyasetiyle ilgili çeviriler, gündemi belirleyen tartışmalar, akademik faaliyetler dönemin her türlü İslamcı düşüncüyü tehlikeli kılan anlayışı

¹¹⁸⁵ Kekeç, a.e., s.84.

¹¹⁸⁶ Kekeç, a.e., s.101.

¹¹⁸⁷ Kekeç, a.e., s.100.

karşısında edilgenleşmiştir.¹¹⁸⁸ Murat aynı zamanda dönemin gelişmelerine, medyada olanlara, haberlere kayıtsızdır. Romanda en çok geçen Hürriyet gazetesini açıp okumaz. Hapiste yatmaktan korkar. Başına gelenlere karşı da kayıtsız görünür. Birkaç yerde tembel adam olduğu vurgulanır. İslamcı aydınların ideallerinden nasıl saptıklarını, aslında sağlam dayanaklara değil kendi köklerine değil bir dönemin Arap, İran düşünürü modasına kaptırdıklarını eleştirir. Romanın sonunda yine “siz onlara benzemiyorsunuz.” ifadeleri yer alır. Murat polisler tarafından götürülürken aklından yine bu ifadeler geçer. İslamcılık 28 Şubat sonrasında bu ifade edilen onlar ve biz ayırımını bir anlamda kendi içlerinde de yaşamışlardır. Murat’ın roman boyunca görülen görünmezliğinin altında böyle bir psikoloji yatmaktadır. 28 Şubat öncesi dini yaşayış biçimiyle İslamcı kimliğin kamusal alanda tek bir fotoğrafla görülür. Bu fotoğraf ondan beklenen davranış kalıplarını da oluşturmuştur. Olumlu veya olumsuz etiketlenen davranış biçimleriyle İslamcı kimlik toplumun gözünde belirli ölçütlerle sınırlandırılmıştır. Fakat süreç sonrasında dine yönelik yaptırımlarla küresel dünya, modernizm, postmodernizm gibi etkenler birleşince İslamcılık da modern ve seküler insanın ihtiyaçlarını karşılayacak yeni çözümler üretmeye koyulmuştur. Dolayısıyla yeni İslamcılar da eskilere yani onlara benzememeye çalışmışlar, modern toplumda ihtiyaç duyduğu maneviyatı alırken bir yandan da özgürlüğünü kısıtlayan dinsel davranış kalıplarından sıyrılma yoluna gitmişlerdir.¹¹⁸⁹

28 Şubat sonrasında İslamcı aydın kimliğinin eleştirel bir boyuta taşıyan “Derviş devrimcilerin kuru ekmeği yolumuzu aydınlatıyor” cümlesinin izlek olduğu **Ebuzer** romanında Ebuzer adlı karakterin anlatıcı kahraman ile yaptığı kısa ama derin mesajlar içeren bir zihin yolculuğu anlatılır. Ebuzer, Asr-ı Saadet Dönemi’nde cömertliği, dünya malına tamah etmeyişi, Hz. Peygamber’e bağlılığı ile anılan açık sözlü ve yiğit bir sahabenin adından mülhemdir. Romanın başında anlatıcı, kahraman Ebuzer’i “yitik vicdanımız” olarak yorumlarken roman kahramanı olan Ebuzer için

¹¹⁸⁸ Alev Erkilet, “28 Şubat Sonrasında İslamcılığın Seyri: Siyaset, Bilim ve Kadın Konusundaki Farklılaşmalar”. Editör: Abdurrahman Babacan, **Bin Yılın Sonu, 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş**, 1. Baskı, İstanbul, Pınar Yayınları, 2012, s.93.

¹¹⁸⁹ Erkilet, Alev, 28 Şubat Sonrasında İslamcılığın Seyri: Siyaset, Bilim ve Kadın Konusundaki Farklılaşmalar, **Bin Yılın Sonu, 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş**, ed., Babacan, Abdurrahman, Pınar Yayınları, 1.Basım, Şubat 2012, C.III, s. 97.

“Son nefesi yüzyılları aşır dostum Ebuzer’i bulmuş”¹¹⁹⁰ benzetmesini yapar. Bütün bunların sebebi romanın idealize ettiği Ebuzer’in hayata bakışının, ahlakının, mücadele ruhunun ve biçiminin çağın İslamcı aydınlarının yitik vicdanlarını diriltmesini istemektir. Romanın kahramanı Ebuzer, kendini derviş devrimci diye adlandırmaktadır. Dönemin sosyalist düşüncesine bir alternatif olarak sunulan bu reçetede yoksullar adına konuşan bir Müslüman aydın vardır. Bu aydın, kapitalizmin açtığı yolda yürüyen, paranın, mevkiinin, siyasetin peşinde koşarken ufkunu kaybeden Müslümanların içten bir eleştirisini yapar. Eleştirinin ilk odağına Ebuzer’in eski bir arkadaşı oturur. Bu kişi bir zamanlar sahabe Ebuzer’den izler taşıyan mazbut bir Müslümandır. Parası yoktur, olanı da yoksullara paylaşır. Fakat bu haysiyet dolu günlerden sonra milletvekilliğine soyunur, partiye giremeyince hırslanıp şirket kurar. Para üstüne para kazanır ama asıl amacını unuttur.¹¹⁹¹ İkinci durağında Ebuzer, anlatıcı kahramanla bir siyasetçinin yanına gider. Onun yanında yalakalık yapan kişilerin arasından sıyrılarak direkt eleştirisini söyler:

Dinle siyasetçi kardeş! Spike Lee’nin bir filminde yaşlı bir ayyaş önüne gelene Hey doktor, doğru olanı yap! diyor. Bu laf çok doğru bir laftır. Mesela danışmanların “Bir huzurevi ziyareti imajınız açısından hiç fena olmaz.” dediğı için değil, hakikat itibarı ile hiç fena olmadığı için ziyaret etmelisin huzurevini... Her şey sahici olmalı. Peygamber gibi.” “Konuşmalarını kendin hazırlamalydın. Esaslı sözlerin olmalıydı kendine ait.”¹¹⁹²

Ebuzer’in yaptığı yolculukta “sahici duruş” diye nitelendirdiğı tek örnek vardır romanda: Başörtü yasağı karşısında üniversite önünde direnen genç kızlar. Fakat Ebuzer bu sessiz direnişini devam ettiren grubun arasına katılıp bir şey söylemez. O anda okunan bir bildiriye uzaktan dinler ve “Burada söylenmesi gereken her şey söylenmiştir. Gidelim”¹¹⁹³ der ve giderler.

Ebuzer’in bu yolculuk esnasında idealize ettiğı üç isim vardır. Humeyni, Aliya İzzet Begoviç ve Malcolm-X’tir. Bu üç isim için şunları söyler:

Malcolm, Hümeyni, Aliya: Debdebeden kaçtıkça büyüyen adamlar... Bu, Sultanahmet Camii’nin göğe uzandığı halde uhrevi bir tat vermekte zorlanmasına karşın,

¹¹⁹⁰ Albayrak, Hakan, **Ebuzer**, Vadi Yayınları, 1. Basım, Şubat 2000, Ankara, s. 5.

¹¹⁹¹ Albayrak, **a.e.**, s. 7-8.

¹¹⁹² Albayrak, **a.e.**, s. 15.

¹¹⁹³ Albayrak, **a.e.**, s. 21.

toprağa yakın olarak inşa edilen Bursa Ulu Camii'nin insanı uçurması gibi bir şeydir. Ve Malcolm ve Humeyni ve Aliya, toprağa yakın durdukça yükseldiler.¹¹⁹⁴

Bu üç ismin ortak tarafı dünyadayken kapitalizmin esiri olmamaları, yoksulun her zaman yanında olmalarıdır. Ebuzer'in örnek gösterdiği isimler, zenginlerin iftar sofralarına, düğünlerine yapılan eleştiriler içinde yer alır. Nihayetinde Ebuzer'in kendini ve kendi gibi düşünenleri derviş devrimciler olarak adlandırdığını ve mevcut İslamcı partiye alternatif Devrimci İslam Partisi teklifini yaptığını görürüz. Bu partinin bildirilerini de İslamcı bir liderin kızının şatafatlı düğün töreninde dağıtmaları ayrıca vurgulanır.

Ebuzer ve anlatıcı kahramanın yaptıkları yolculuğun sonunda İslamcı aydının söylemlere değil eylemlere tutunması gerektiği “Sağa sola nutuk atmakla iş bitmiyor. Kendi Müslümanlığımızı mütemediyen gerçekleştirmeliyiz”¹¹⁹⁵ sözleriyle verilmiştir.

Romanın 2000’de yazıldığı göz önüne alındığında İslamcı aydının 70 ve 80’li yıllardaki nabzının 90’lı yıllarla beraber yavaşladığına işaretler olduğu söylenebilir. İslamcıların Özal döneminde ekonomide ve ticarete söz sahibi olmaları zenginleşmelerini, siyasette söz sahibi olmaları makam ve mevkilerini arttırmıştır. Fakat 28 Şubat’ta Müslümanlara vurulan darbenin farkına varamamışlardır. Öyle ki 28 Şubat’ın pratikteki en büyük mağdurları olan Müslüman genç kızlar sessiz protestolarıyla baş başa bırakılmıştır. Romandaki “Siz hep mahzun ve güzel kaldınız.” cümlesinin muhatabı olan üniversiteli genç kızlar “kendilerinden başka kimse olmayı” reddederken İslamcılarının sorumlu vicdanlarının bu direniş karşısında nerede durdukları gizli bir soru işareti olarak kalmıştır. Ebuzer’in de o kalabalığın içine girmemesi, nereye kadar sorumlu bir vicdan sahibi olduğunu tartışılabilir bir zemine çekmektedir.

Romanın alt mesajında 28 Şubat sürecinde İslamcı aydın kimliğinin söylem ve eylem alanında açılan boşluklara işaret edilmektedir. Ebuzer’in verdiği spesifik örnekler bizi sürecin içinde, devamında ve sonrasında bu süreçten alınması gereken derslerin iç sorgulamaları yapılamadığı, kısacası 28 Şubat aynasının karşısına geçen

¹¹⁹⁴ Albayrak, **a.e.**, s. 70.

¹¹⁹⁵ Albayrak, **a.e.**, s. 70.

bir İslamcı aydın bulamadığı fikrine götürmektedir. Ebuzer'in bile sözünün tükenip "gidelim" dediği yerde İslamcı aydının bu açık yaraları daha da görünür olmaktadır.

Örnek şahsiyetler üzerinden idealize edilen Ebuzer, yazarın İslamcı aydın prototipidir. Fakat sahici duruşun mahzun kahramanlarını yalnız bırakan bu prototip, temel bir kimlik problemi ile kendini göstermektedir. Kaldı ki 28 Şubat'ın, İslami yazın dünyasına yansımalarına bakıldığında, daha çok kadın yazarların hikâyelerinde başörtüsü özeli çerçevesinde Müslüman kadının problemi olarak irdelendiği görülmüş fakat bu sürecin devamında ve sonrasında sıkıntıları doğrudan yaşamayanların yaşadıkları ne kadarını sahiplendiği birkaç örnek dışında sorunsallaştırılmamıştır. Burada İslamcı aydının 28 Şubat sonrasında yaşadığı kimlik problemini yazılmayanlar üzerinden aramak daha mümkün görünmektedir.

SONUÇ

1980'lerden bu yana kimlik kavramı, sosyal bilimlerin ve sanatın birçok alanını meşgul etmektedir. Hatta modern hayatın neredeyse bütün tartışmalı yönleri kimlik etrafında ele alınarak çözüm ve düzenleme projeleri buna göre geliştirilmektedir. Adalet, eşitlik, kültürel ve etnik farklılıklar, inanç ve özgürlükler müzakere edilirken bu konuların her birinin bir kimliği temsil ettiği üzerinden çıkarımlar ve teoriler üretilmektedir.

Türkiye, 1980'lerle birlikte siyasi ve toplumsal alanda yeni bir döneme girer. Bir anlamda daha öncekilerden farklı bir modernleşme tecrübesi yaşar. Toplumsal kutuplaşmalar öne sürülerek 12 Eylül 1980'de yapılan askeri darbenin yaşattığı birkaç yıllık sıkıyönetimin ardından Türkiye, neoliberal politikalarla küresel dünyaya, modern yaşama tarzlarına ve postmodernist yönelişlere kapılarını açar. Büyük anlatıların anlamını yitirdiği, çoğulcu bakışın şekillendirdiği yeni bir kültürel iklimin havası solunmaktadır artık. Kavramlar, merkezinden uzaklaşmış, doğrunun neye ve kime göre olduğu tartışılır hale gelmiştir. Özgürlük ve farklılık söylemleri toplumsal ve geleneksel bağları gevşetmiştir. Modern birey, şu anın getirdiği mutluluk ve hazzın merkezinde yaşamayı, paranın sunduğu imkânlarla görünür ve gözde olmayı hedeflemektedir. Kültürü de alınıp satılabilen endüstriye dönüştürmeye adaydır.

Bütün bu parçalı ve kaygan zemin üzerinde kimlik dediğimiz kavram da misyonundan uzaklaşmış fakat bir o kadar konuşulmaya ve tartışılmaya açılmıştır. 1980'ler Türkiye'sinde bu anlamda ideolojilerden boşalan alanlarda sivil toplum düzeyinde kültürel kimlik talepleri dile getirilmeye başlanmıştır. Kimlik bu sefer iktidarın baskın yayın organlarıyla projelendirdiği toplumsal yapıyı kurucu değil, sivil toplum kuruluşları, medya iletişim araçları vasıtasıyla kamusal alanda farklı boyutlarıyla sosyo-kültürel yapıyı inşa eden taşlardan biri olmuştur. Hızlı bir modernleşme süreci geçiren Türk toplumunda hemen her gün bir söylem, yeni bir düşünce eğilimi, yeni bir teknolojik gelişme kendisini göstermektedir. Değişen dünyaya ayak uydurmak artık çok daha kolaydır. Çok satılan, çok okunan kitaplar vitrinleri süslerken topluma hâkim olan pop kültürün etkisiyle dünyaya derin anlamlar yükleyen fikirler ve onların taşıyıcıları rağbet görmemeye başlar. Hemen her mecrayı

bir eşitlik, bireysel özgürlük ve farklılık meselesi kasıp kavurmaktadır. Bunun zemininde sanayileşmeden beri Avrupa’da kamusal alanda neredeyse bir savaş halinde olan feminist ideolojinin, toplumsal cinsiyet eşitliği talepleriyle kurguladıkları yeni kadın ve erkek kimliklerinin olduğunu ve bunların küresel dünyanın vitrinlerinde gösterildiğini hatırlamak yerinde olacaktır. Hatta Batı’dan tüm dünyaya servis edilen, cinsiyetin verili değil seçilebilen bir şey olduğu fikri de cinsiyet özgürlüğü ve farklılıkların tanınması gibi taleplerle çeşitli platformlarda dile getirilmektedir. Hızla modernleşen Türkiye, elbette biraz gecikerek de olsa hâkim paradigmanın sunduğu kültür endüstrisinin gönüllü müşterilerinden olacaktır.

1980-2000 arasındaki dönemde Türkiye’nin, 80 öncesi ve sonrasını düşündüğümüzde, sosyo-kültürel ve siyasi zeminde bir kırılma yaşadığını söyleyebiliriz. Bu kırılma, yeni bir toplum modelini inşa ederken kendi kamusal alanını ve kimliklerini de talep edecektir. Kimlik dediğimiz kavramın modern bir elbisenin içinde görüntüsüyle belirginleşen fakat manevi yönüyle muğlaklaşan tanımı, değişen toplumun bugüne değen soru(n)larına da ilmek atacaktır. Bu soru(n)ların hatırı sayılır yekûnunun kadın merkezine oturduğu görülmektedir. Kadın, Türk modernleşme süreçlerinin hem öznesi hem nesnesi olma özelliğini 80’lerden sonra da devam ettirmektedir. Bir başka deyişle Osmanlıdan bu yana Türk toplumunun modernleşmeye verdiği cevaplarla merkeze oturan kadın, yine merkezdeki yerini başka argümanlar kuşanarak koruyacaktır. Fakat kadın, bu sefer ulus devlet projesinin omuzlarında yükselen ve bir o kadar da ulus devletin laik-seküler toplum modelini güçlendiren büyük projenin bir inşa taşı olmanın ötesine geçerek 1980 darbesinin ideolojik kimliklerin sözlerini bastırdığı ortamda bireyselliğin temsili olmuştur. Özellikle darbe yıllarından sonra yönetime gelen Turgut Özal’ın neoliberal politikalarıyla serbestleşen kültürel zeminde, çeşitli yayın organları ve sivil toplum kuruluşlarında, bu yeni kadın kimliği ifade olanağı bulmuştur. 80’lerin kültürel ortamında feminist düşünce ve yanı sıra gelişen toplumsal cinsiyet eşitliği konuları edebiyat ve sanat çevrelerine, siyasi söylemlerin literatürüne hızla girmeye başlamıştır. Bu minvalde kadın-erkek eşitliği, kadına şiddet, mesleki var oluşla birlikte gündeme gelen çalışan kadın, çalışan anne, özgür kadın, cinsellik gibi konular etrafında bir kadın

sesi yükselir. Hâl böyleyken özel ve kamusal alan kadını yeniden kurarken kadınla da yeniden kurulmaya başlar.

80 sonrası romanlarda da bu gelişmeler doğrultusunda bir kadın yazınından söz etmek mümkündür. Büyük çoğunluğu feminist düşüncenin penceresinden yazılan bu tarz romanlarda geleneksel kadın bakışının ötesinde, bedensel ve ruhsal özgürlüğü ön planda olan, dini ve kültürel bağlarından uzaklaşmış olmakla beraber yaşadığı toplumla da uyum sağlayamayan, toplumsal baskının kendi kadınlıklarını yaşamasına izin vermediğini düşünen bir atmosferde özgürlük savaşına devam eden kadın kimlikleri görülmektedir. Duygu Asena, İnci Aral, Ayla Kutlu, Ayşe Kulin, Buket Uzuner, Feyza Hepçilingirler, Leyla Erbil, Leyla Onat, Latife Tekin gibi romancıların kurgularında yer alan bu kadın kahramanlar, evle olan duygusal bağlarını koparmışlardır. Evle birlikte evliliğe, anneliğe bakış açıları da değişmiştir. Evlilik ve annelik birer esaret zinciri gibidir onların gözünde. Hemen hepsi bireysel hikâyesini yeniden yazmak için bir yolculuğa çıkmıştır.

Romanlarda aile değerleriyle olan ilişkinin zayıflığına paralel olarak hemen her evlilik aldatılma problemiyle karşı karşıyadır. Evlilik başlığı altında önemli bir nokta olan aldatmak ve aldatılmak, alışlagelenden farklı bir bakışla irdelenir. Aldatılmak, kadın için neredeyse bir iç hesaplaşma ve yeni bir kadınlığın keşfi için bir fırsata dönüşmüştür. Zaten zayıf olan karı-koca bağı, aldatılmak sayesinde kopma noktasına gelmiş, yürümeyen ve bir gün mutlaka biteceğine inanılan malum sonun hazırlayıcısı olmuştur. Kadının aldatması ise bedensel özgürlüğün bir dışavurumu, bir hak gibi yorumlanır kadın kahramanların gözünden. **Ölü Erkek Kuşlar** ve **Hayır** romanlarında dikkat çeken bu yaklaşımla aldatmak, kadının bir şekilde yaşayamadığı ruh ve ten uyumunu yakalama, kendi kadınlıklarını keşfetme fırsatı olarak meşrulaştırılmıştır. Çünkü evlilik, kültürel değerlerin önemli bir kısmını omuzlarında taşıyan bir çatı olmakla beraber evlenen çiftler, aslında karşılıklı ruh ve beden uyumu içinde olup olmadıklarını düşünmeden, acemice sırtlanmışlardır bu yükü. Dolayısıyla romanlarda gün gelip de bu geleneksel bakışın dışına çıkan kadınlar için yeni bir ruh ve ten uyumu yakalamak, kadınlığa atılan önemli bir adım gibi gösterilir. Her şekilde de çıkış yolu kadının yalnızlaşmak pahasına bir esaret zinciri olarak gördüğü evlilikten kurtulması olarak gösterilmiştir.

Kadın kimliğinin önemli bir kırılma noktası olan annelikle ilgili problemlere çözüm reçeteleri ise evlilik ve bedensel özgürlüklerdeki kadar cesur yazılmaz. Roman yazarlarının kadın olması hasebiyle ve anneliğin son kertede kadınlığa ait en hassas konu olduğu hissedilmektedir. Genelde kadın kahramanlar, annelik duygusunu hissedememe ve anneliğe ötekileşme tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Giderek bireyselleşen bu kadınlar çocuklarıyla duygusal kopuşlar yaşarlar. Fakat bu arada kopuştan kaynaklanan pişmanlıklar manzumelerinin de dizildiğini görülür. Kadının anneliğe ötekileşmesinin temelinde çocukluk travmalarının etkisi olduğu yolunda çıkarımlar da yapılmaktadır. Çocuklukta yaşanan cinsel travmaların, anne-çocuk, baba-çocuk arasındaki doğru olmayan ayrılışların ileride sosyal kimlikler edinilirken, hatta cinsel kimlikler oluşturulurken büyük problemlere yol açtığı tezi çok defa tekrarlanmıştır. Freudien yaklaşım cinsel kimlik problemlerinin büyük oranda temelinde oturtulmuştur. Bunun yanında kadın ve kadınlıkla ilgili yeni inşaların temel malzemesini toplumsal cinsiyet kavramı teşkil etmektedir. Kadın ve erkeğin toplumsal normlarla çocukluktan beri şekillenen rol dağılımının yetişkinlikte kadının aleyhine işleyen bir süreci doğurduğu tezinden yola çıkarak annelik, eş olma durumu, evlilik, beden ve cinselliğin yeniden bu bağlamda ele alınışı bir çeşit isyankâr duruşu da beraberinde getirmiştir. Bu tavır, toplumsal cinsiyet kalıplarını şekillendiren kültüre, geleneğe ve dine karşı cephe alarak özgürlük yolunda ilerleyen yeni kadınlık taleplerine ve tekliflerine kapı açmıştır.

Şu durumda modern kadın, kendi kimliğini inşa ederken annesini ve çocukluk dönemini belleğinden silmeye çalışır. Hemen bütün romanların alt metni anne-kız çatışması üzerinde ilerlemektedir. Özellikle **Kadının Adı Yok** romanının bu bağlamda kadınlık üzerine birçok simgesel boyutu olmakla birlikte kadınlığının peşinden koşan bir genç kızın önünde geleneğin pasifleştirdiği anne imgesi durmaktadır. Bu ve benzeri romanlarda geleneğin çevrelediği çocukluk, kadının yakasını bırakmaz. Neticede dışı özgür, içi tutsak bir kimlik krizine baş gösterir. Genç kız, yetiştirildiği kültürel kodlar ve modern dünyanın beklentileri arasında sıkışır. O halde genç kızın bireyselleşebilmesi için anneyi öldürmesi gerekmektedir. Tabii burada ölen sadece anne değil onunla şifrelenen geleneksel değerler, inanç ve yaşayış bütünüdür. Fakat

her ne kadar kadın geçmişe ait olana sırt çevirse de yetişkinlik döneminde anne onun için artık bir bilinçaltı kirliliği olarak yaşamaya devam eder.

Cadı olduğu gerekçesiyle yakıldığı bir Avrupa tarihinde kadının kimlik serüveniyle Türk toplumdaki kadının serüveni elbette aynı olmayacaktır. Batı’da kadınların bireysel hakları ve vatandaşlıkları için mücadele ettikleri dönemde Osmanlı toplumunda kadının konumu ile ilgili tasarruflar devlet eliyle yapılmıştır. Bu minvalde kadınların toplumun gelişmesinde doğrudan etkili olduğu kanaati gelişerek kadının eğitimi noktasında önemli adımlar atılmış, belirli alanlarda çalışma hayatı içinde rol alması teşvik edilmiştir. Özellikle II. Meşrutiyet dönemi, eli kalem tutan kadın yazar ve şairlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır. Devletin, kadınların omuzlarında yükseleceği anlayışı Cumhuriyet’in modernleşme için sekülerleşmeyi zorunlu kılan ideolojik yapısı içinde de devam etmiştir. İlk dönem Cumhuriyet kadınları eş ve anne olmanın yanında modern bir kostüm¹¹⁹⁶ giyerek kent sokaklarında boy göstermeye başlamışlardır. Ardından Cumhuriyet stratejisi kapsamında, 1934 gibi geç sayılabilecek bir tarihte de olsa, kadına seçme-seçilme hakkının verildiği görülmektedir. Bütün bu gelişmelere bakarak Türk toplumunda kadına dair projelerin Cumhuriyet öncesi ve sonrası modernleşme hareketlerine bağlı olarak devlet politikasının sonucunda gerçekleştiği aşikârdır. Avrupa’nın yaşadığı sancuları yaşamadan hazır bulunmuş bir modernizm tabağından pay almaya çalışılırken bu zaman diliminde kadına daha çok çağdaş ve seküler bir nesil yetiştirecek anne/öğretmen gözüyle bakılmıştır.

1980 sonrasında toplumsal cinsiyet kavramının kadın kimliği üzerindeki değiştireci ve dönüştürücü etkileri olmuştur. II. Meşrutiyet’le başlayan, Kemalist ideolojiyle sınırları çizilen eğitilmiş, modern, aynı zamanda aile kurumunun bekasından sorumlu eş ve anne olan kadın dönüp şimdiye kadar üzerinde taşıdığı kimliğin anlamını sorgulamaya başlamasıyla yeni bir kadın kimliğinin temelleri atılmıştır. Bu kadın, özgürlük, bireysellik ve eşitlik arayışına girerek kendi ailesi ve yakın çevresiyle çatışma içine girmiştir. Zaman zaman erkek düşmanlığına ve farklı cinsel arayışlara yönelen boyutlarıyla 1980’lerde kadın kimliği sadece kendini değil Türk toplumunu

¹¹⁹⁶ Kadioğlu, Ayşe, “Kostüm Modernliği” Radikal Gazetesi, 81. Yıl Cumhuriyet Eki, s. 10-11.

kültürel yapısı üzerinde erkek kimliğini de değiştirecek önemli etkiye sahip olmuş ve olmaya devam etmektedir. Buna göre 1980'lerde getirdikleri ve götördükleriyle birden çok kadın tipi kurgulandığı görülür. Bunlar ev kadınları, anneler, evli kadınlar, meslek sahibi kadınlar, sahne ve sinema yıldızları, köylü ve gecekondu kadınlar, İslamcı kadınlar, sosyalist kadınlar Kürt kadınlar gibi farklı toplumsal statü, ideoloji ve inancı yüklenen kadınlar.

Toplumsal değişim sürecinde söz konusu kadınlık taleplerinin hepsi dönemin romanlarında akis bulmaz. Toplumsal cinsiyet rollerini sorgulayan roman kahramanları genellikle kentli, eğitilmiş, meslek sahibi ve büyük çoğunlukla Marksist zihniyetli kadınlardır. Hemen hepsinin 12 Eylül darbesiyle ilgili kısmen ya da doğrudan bir hikâyesi vardır. Geleneksel kadınlık rollerine de bu eğitilmiş kadınların anneleri bürünmüştür. Daha çok baskılayıcı ve özgürlüklerin önünde engel teşkil eden anneler modern kentli kadınların anneliği dışarıda bırakan kadınlığıyla örtüşmez. Gecekonduya yaşayan kadınlara da Latife Tekin'in romanlarında rastlamakla birlikte bu kadınların romanda yer alış biçimi yine geleneksel hayatın cehaletine işaret etmektedir.

1980 sonrasının sunduğu özgürlük ve eşitlik teklifleri hedefe Türk toplumunun yüzyıllardır çatısını koruduğu aile kavramı oturtmuştur. Kadının kendini tamamlama mekânı olan ev ve aile içi roller, yeni kadınlık anlayışının karşısında toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin simgesel alanı olarak değerlendirilmiştir. Günümüze kadarki süreç içinde kadının özgürlüğü ile ilgili problemler, çözüm önerileri devam etmekle beraber her teklifin ve eylemin aile çatısında bıraktığı etkiler yadsınamaz durumdadır. Modernizm düşüncesinin beraberinde gelen kapitalizm ve bireycilik, toplumun dinamiğini bozan bir özgürlük anlayışı içerisinde aile bağlarını inceltmiş, aidiyet duygusunu zayıflatmış, bedensel arzularıyla kendini tanımlayan kadınlar talep etmiştir. **Yalnızlığın Özel Tarihi, Hiçbir Aşk Hiçbir Ölüm** gibi romanlarda bu özellikte kurgulanan kadınların özgür ama yalnız ve mutsuz, yersiz ve yurtsuz görünüşleri dikkat çekmektedir.

Kadın özelinde romanlarda vurgulanan bireycilik ve özgürlüğün boyutları Türk toplumundaki yerleşik kadın kimliğine yüklenen değerlerle çatışmasına yol açmıştır. Roman kahramanları gelenekle çatışırken manevi ve fitri kodlara

yabancılaşmışlardır. Son yıllarda boşanma oranlarının, psikolojik destek taleplerinin, özellikle genç nüfusta etkisini gösteren bireyselleşme, cinsiyetsizleşme ve ben merkezli bakış açısının doz aşımıyla hayattan ve sorumluluklardan kaçışın ve nihayetinde intihar eğilimlerindeki artışın ana nedenlerinden biri toplumu ayakta tutan kültürel ve manevi dinamiklerin zayıflamasıdır.

Bu dönemde sosyal alan da kadın kimliğinin yeniden tanımlandığı mecralar arasındadır. 1980'lerden sonra kadınların eğitim ve çalışma oranının artması onları kamusal alanda söz sahibi de kılmaya başlar. Özel televizyonlar ve sivil toplum kuruluşları, kadın dernekleri kadına bir birey farkındalığı aşılarken aynı zamanda ekonomik olarak erkekten bağımsızlaşmasını talep eder. Daha çok kentli, eğitilmiş ve meslek sahibi kadınlar çalışarak ekonomik özgürlüklerini elde etmek isterler. Kadının çalışmasına soğuk bakan aile ve yakın çevre ise **Kırmızı Karanfil Ne Renk Solar**'daki Sibel'in yaşadıkları şahsında bir mücadele alanına dönüşmüştür. Sibel'in bir akademisyen olarak özgürce çalışmaması, önüne sürekli bir kayınvalide tarafından set çekilmesi, kadının çalışmasına ayarlı olmayan Türk toplumunun uzun yıllar devam eden bir refleksini de yansıtmaktadır.

Bununla beraber Türk toplumunda modern kadının var oluşunun Avrupa'daki kamusal alan-özel alan ayrıştırmasıyla ilişkisi de vardır. Kapitalizmle birlikte kadın, özel alan dışına çıkmaya başlamış ve bu durum tanınma, kabul edilme sorunlarını da beraberinde getirmiştir. Kamusal alana çıkan kadın çalışma hayatı içinde düşük ücretlere maruz kalmış, siyasal haklarını elde edememiş, yükselememiş ve tüm bunlarla mücadele ederek varlık göstermeye çalışmıştır. **Kadının Adı Yok**'ta kadının özgürce çalışma hayatının içinde ilerlemesi, kendini ifade edebilmesi, yükselebilmesi neredeyse imkânsız olduğu vurgulanmış, ataerkil yapının iş hayatında da erkek baskısıyla inşa edildiği sürece de kadının adının var olmayacağı ifade edilmiştir.

Deyim yerindeyse Batı, önce yüzyıllarca günahın, kirlenmişliğin sembolü olarak yok saydığı kadını önce bir mücadelenin içine sokmuş, sonra da burada yeniden şekillendirerek dünyaya örnek göstermiştir. Gelişmekte ülkelerin kalkınma projeleri de benzer yönde kadın kimliği üzerinden oluşmaya başlamıştır. Türk toplumunun modernleşme serüveninde de kadın modernleşmenin bir gereği olarak araçsallaşmıştır.

Dolayısıyla kadının kamusal alana çekilmesi Batı toplumlarından farklı olarak kendiliğinden bir toplumsal sürecin sonucu değil devletin sivil topluma müdahalesinin başlıca alanlarından birini oluşturmuştur.¹¹⁹⁷

Fakat diğer bir taraftan seküler hayatın dışladığı dindar kadınların sosyal hayattaki mücadeleleri ise kadın kimliğinden ziyade inanç kimliği üzerinde toplanmış, 80'ler bu doğrultuda dindar kadınlar için zorlu bir dönem olmuştur. Müslüman/dindar kadınlar için sosyal hayat, Özal iktidarının politikalarıyla görece bir serbestlik kazansa da dindar kadının başörtüsüyle kamusal alanlarda tanınması hep bir sınırlandırma ve kısıtlama engeliyle karşılaşmıştır. Fakat 2000'li yıllara kadar İslami temalı romanlarda Müslüman/dindar kadının bir kimlik olarak kamusal alanda tanınma taleplerinden çok Müslümanlığı hakkıyla yaşayan, modern dünyanın çamuruna batmadan ahireti için çalışan ve bunun için toplumsal alanda mücadele eden mücahide kimlikli kadınların kolektif şuuru yansımıştır. Bu bağlamda gidiş yollarında farklılıklar olmakla beraber İslami hareket kendi normlarına uygun bir kadın kimliği inşa eder.

Bu süreçte Müslüman kadın özel alandan kamusal alana çeğiştirilirken iki tercihten birine yönelmiştir: Ya evde kalıp kendi kimliği ile ilgili yapılan bu tasarruflara direnmek ya da dışarı çıkıp modern hayat içinde Müslüman kadın olarak yeni bir kimlik mücadelesi içine girmek. Bu iki tercihle sosyolojik araştırmalara konu olan Müslüman kadının kamusal alandaki varlığı hep bir problem olagelmıştır. Çünkü sınırlarını Batı burjuvasının çizdiği kamusal kadınla Müslüman olarak aynı alanı paylaşan (eğitim, çalışma, siyaset) kadının yan yana gelmesi, ortaya bir sentez çıkarması gereken Müslüman kadın olunca kimliksel problemler başlamıştır. Müslüman kadın hem kabullenme hem de kabul edilme süreçlerini aynı anda yaşadığı bu dönemlerde paradoksal durumlarla karşı karşıya kalır. Müslümanlığın en görünür hali olan tesettürle somutlaşan bu paradokstan tesettürle modernlik arasında kurulan köprülerle çıkılmaya çalışılır. Modern hayat içinde Müslüman kişiyi bulma çabasıdır bu eylemler.¹¹⁹⁸ Kadın veya erkek olsun temelde bu bulma sorunu ile mücadele

¹¹⁹⁷ Erkilet, Alev, **Eleştirellikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni**, Büyüyen Ay Yayınları, 1.Baskı, Nisan 2015, s. 14.

¹¹⁹⁸ Erkilet, Alev, **Eleştirellikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni**, Büyüyen Ay Yayınları, 1.Baskı, Nisan 2015, s. 12.

edilmiştir. 80-2000 arasındaki hidayet söyleminin ağır bastığı romanlarda Müslüman dindar kadın kimliğinin gerçek Müslümanlığı yaşama kaygısının ağır bastığı görülürken kadının İslami cihadını evde yapması telkin edilmiştir. Tesettür, ibadet, mahremiyet, tebliğ gibi koşulları yerine getirebilme mesuliyetinin de ayrıca kadının omuzlarına yüklendiği, İslami nizamın ancak kadınların dindarlaşmasıyla olabileceği fikrini pekiştirmiştir.

Kamusal alanda dindar kadınların kimlik inşası ve sorgulama alanları çok daha az sayıda romanda görülür. 2000’li yıllarla birlikte özellikle 28 Şubat postmodern darbesinin etkileri ortaya çıktıkça İslamcı kadın yazarlar bu minvalde kimlik sorunlarını daha farklı pencerelerden ele almaya devam etmişlerdir. Bu minvalde Halime Toros, hidayet söyleminden farklı olarak Müslüman kadının şahsiyet tekamülünün bir göstergesi olan başörtüsünü ontolojik sorgulamanın merkezine oturttuğu **Halkaların Ezgisinde** romanıyla 2000’lere kanca atan sorulara cevaplar aramıştır.

Öyleyse modernizmin kendi değerleriyle ürettiği modern kadın kimliği bir tarafıyla özgür fakat bir tarafı yalnız değil midir? Kimliğin muğlaklaştığı modern hayatta kadınlık rollerinin dillendirilmesi, kadın kimliğini sosyal ve bireysel hayatında çoğaltırken aynı zamanda birbirinden bağımsız küçük parçalara bölmemiş midir? Bunu yaparken fitratın ve kültürel hafızanın göz ardı edilmesi, kimlik kavramının modernizmle oluşan temel sorununa da işaret etmektedir. Kimlik, mayasında olan aidiyet, mensubiyet ve fitratla temsil ettiği şeyleri anlamlandırarak onlarla da anlam kazanmaktadır. Kadın, bu anlamda özgürlük adına temsil ettiklerini devreden çıkarmış fakat bu sefer de başka verili değerlerin egemenliğine girmiştir. Kendisine sunulan modern ve ithal reçeteler, fitrattan ve yaradılış gayesinden uzak, seküler bir hayatın argümanlarıdır. Bununla beraber geleneğin bütünüyle pürüzsüz ve sorgusuz bir alan olup olmadığı da ayrı bir sorudur. Yaşadığımız günlerde kadın cinayetlerinin ve kadına şiddetin sonu gelmediğini, bu anlamda siyaset ve sanattan entelektüel çevrelere kadar kadınlığa dair problemler ve çözüm önerilerinin devam ettiğini gördüğümüzde toplumda kadına bakışla ilgili bir sorunun devam ettiği ortadadır. Geleneğin ve kültürün yanlış aktarılacak devam eden yönlerini değil insana dair yanlarını sağlıklı bir sosyal kazıyla ele alabilen toplumun özellikle aile gibi temel değerlerini yok saymadan

üretilem çözümlere ihtiyaç vardır. Özel ve sosyal hayatta kadının değer görme talepleriyle birlikte daha çok görünür olması onu bir tüketim kültürünün nesnesi da yapmaktadır çünkü. Yoksa feminizm, toplumsal cinsiyet gibi ithal argümanlarla Türk toplumundaki kadın kimliğinin şekillenmesi Osmanlı modernleşmesinden beri kurtulamadığımız taklitçilik hastalığının devamı olacaktır. Ailesine sahip çıkan kadınlarının fedakârlıklarını ezilmişlik ve özgürlüğünü yaşayamama olarak algılayan zihniyet, küresel paradigmanın projelendirdiği yeni dünyanın nesnesi olmaya adaydır.

Diğer bir kimliksel dönüşümün aslında yine feminist bakışın dolaylı yoldan değiştirmek istediği erkek kimliği olduğu görülmüştür. Aslında kadın kimliği üzerinden yapılan söylem politikalarının temeline oturan da ataerkil toplum yapısına topyekûn açılan savaştır. Kadının, yeni donanımlarıyla özel ve kamusal alanda “Ben varım.” demesi için onu yeni görünümüyle kabul edecek bir sosyo-kültürel yapıya ihtiyaç vardır. Dolaylı olarak gibi dursa da romanlarda güçlü bir alt mesaj olarak arzu edilen erkek kimliğinin teklifi yapılır.

Burada da toplumsal cinsiyet olgusunun erkeği de baskıladığı tezi roman yazarlarının elini kolaylaştıran bir veri olmuştur. Düşünüş, yaşayış, konuşma, yüz, vücut, fiziksel güç, iktidar, kudret gibi toplumun genelde erkekte topladığı tüm özelliklerin kadına ezici bir hegemonya oluşturduğu fikrinden yola çıkarak bu yönleriyle baskın olan erkek kimlikleri geleneğin temsili olarak gösterilmiştir. Böylelikle yeni ve ideal erkeği bulmak için olumsuz gösterilenler üzerinden bir arayışa çıkılmıştır.

Erkek deyince akla gelen güç, iktidar söylemlerine cinsellik odağından bakan romanlar eril iktidarın toplumu yönettiği görüşlerini bir anlamda güçlendirmişlerdir. Öte yandan erkeklerin de cinsel kimliklerinde sorun yaşadıklarını ama bu iktidar ve güç yakıştırmamasından dolayı bunu dile getirmediğini veren metinler vardır. Cinsellik, bu romanlarda erkeğin kadın üzerindeki muktedirliğinin önemli bir göstergesi olarak hoyratça ifade edilen, var olan başka kusurların aynı agresiflikle örtülmeye çalışıldığı bir alandır. Diğer yandan kadının özgür ve bireysel kimlik gelişiminin önündeki sert duvar olarak geleneği temsil eden erkekler durmaktadır. Bu mesaja göre evliliğin tekdüzeleşmesi, kadının bir anne ya da evdeki bir eşya olarak

konumlanması, eğitim ya da çalışma hayatında erkeğin önüne geçmesine müsaade edilmemesi toplumsal cinsiyet temelli yerleşen geleneksel zihniyetin erkeğe yüklediği misyonu gerçekleştirir. Romanlarda kadın kahramanların ilk gençlik yıllarında bilinçsizce evlendikleri erkekler, geleneksel rollerin temsilcisi olarak kadınlığa dair anlamlandırma süreçlerinde evliliklerin tekdüzeleşmesinin, kadının kendi kadınlık duygularını bulamamasının sebebi gösterilmiştir. Dolayısıyla yeni kadınlık rollerinin yeni partnerleri de kadınlar üzerinde cinsellik ve fiziksel güce bağlı otorite kurmayan, daha naif, kırılgan ve özgür düşünceli olmalıdırlar. Erkeklik kurgusu 80-2000 arasında çok belirgin ve baskın olmamakla beraber feminist söylemi güçlendiren bir ses olmuştur. İleriye yönelik değişimlerin habercisi olması hasebiyle de önemli bir yere sahiptir.

80 sonrası atmosferi içinde kendine usul usul yer bulan öteki cinsiyet yönelimleri de dikkatleri çekmektedir. Aslında vaktinde basılıp bir daha basılmamış birçok eşcinsel eğilimli romanlar olsa da edebi nitelik taşıyan romanlarda daha üstü kapalı ama bir yandan da bir kabul görme isteğini de içinde barındıranlar olduğu görülmektedir. Tespit edilen romanlarda eşcinselliğin biyolojik bir kader olduğu görüşünden yola çıkanlar, eşcinselliğin Freudien yaklaşımla çocukluk travmalarının bir eseri olduğunu savunanlar ve eşcinselliğin tamamen özgür iradeye dayalı bir kişisel yönelim olduğu mesajını verenler mevcuttur. 2000 sonrasında romanlarda daha cesur bir şekilde kimliksel kabul teklifleri olan bu eğilimler dönem itibarıyla eşcinseller dergi çevresinde ve feminist söylemin kanatları altında bir yol izlemişlerdir.

12 Eylül 1980 darbesinin ideolojiler üzerinde yaptığı tahribat ekseninde romanlarda sanatçı ve aydın kimliği de markaja alınmıştır. Hatta bu dönem romanlarındaki kimlik problemlerinin zemininin bir aydın kimliği üzerine inşa edildiği söylenebilir. Bireysel, sosyal, ideolojik kimlik talepleri ve sorgulamalarını yapan kahramanların söylemlerinden çoğu zaman yazarların sesi duyulmaktadır. Dolayısıyla dönem yazını toplumsal dili bir kenara bırakmış görünse de aydın kimliğinin hezeyanları, sorgulamaları, çözüm önerileri romanların içinde leit motif olarak nefes almaktadır.

Burada ana kırılma noktası 12 Eylül 1980 askeri darbesinin doğurduğu söz ve fikir krizidir. Darbe öncesi sanatçının kendisini üzerine inşa ettiği büyük ideolojik mesajlar, 12 Eylül'ün yıkıcı etkisiyle söylem alanı dışına çıkmış ya da popüler kültürün tüketim politikalarıyla nostalji malzemesine dönüşmüştür. Örneğin, Karanlığın Günü'ndeki sanatçı camiasının toplandıkları mahfillerde popüler kültüre adapte olmuş sanatçıların içeriksizliği ve kolaycılığı derin bir üzüntüyle anlatılmıştır. Diğer yandan gerçek bir sanatçı ve entelektüel tarifinin sancılarının çekildiği romanlarda sanatçı ve entelektüelin işlevi ve Türk toplumunda sanatçı ve entelektüelin varlığı ya da olabilirliliği, sosyal hayata katkıları ve sorumlulukları bir sorgulama zemini olmuştur. Büyük sözler yerini gündelik tüketilebilir malzemelere bırakmıştır. Selim İleri'nin ve Leyla Erbil'in romanlarında somutlaşan entelektüel olma ve sanatçı kimliğini toplumsal sorumluluk bilinciyle inşa etme isteği moda endüstrisinin içinde kendine yer bulamaz hale gelmiştir. İster edebiyat ister resim ya da diğer sanat dalları idealizmin değil, çok satılmanın, imaj oluşturmanın, şöhret ve para kazanmanın aracı olmuştur. Rüzgârın akımına kapılanlar ya da zamanın dışında kalanlar arasında sanatçı ve entelektüel kimliğinin durduğu yer bir soru işareti olarak kalmıştır. İlaveten Türk toplumunun sosyo-kültürel hayatında gerçek anlamda bir entelektüel kimliğinin neden var olamadığı gibi kapsayıcı bir soruya özellikle Alev Alıtlı'nın **Orda Kimse Var mı?** serisinde adeta Türk zihinsel tarihinin derinliklerine yapılan kazı çalışmalarıyla cevaplar aranmıştır.

Bu doğrultuda sosyalist aydın da 12 Eylül'le birlikte kimlik bunalımı yaşamıştır. İdeolojinin yıkımından doğan kimliksel kopuşlar, kapitalist çarkın içinde erime, entelektüel duruştan uzaklaşma, apolitikleşme gibi problemler aydın duruşunu zedeleyerek entelektüel bir yalnızlaşmaya sebep olmuştur. Sosyalist aydınlar, çözülmenin temel nedenlerine inerek bir iç muhasebeye girmiş, devrimci mücadeleyi yürütürken yaptıkları hataları masaya yatırmışlardır. Darbeden sonraki yıllarda sosyalizmin çöküşü, Türkiye'deki sosyalist tabanlı aydınları neden bu denli bir savruluşa götürmüştür? Türkiye'de sosyalist kimlik gerçekten tam manada var olabilmiş midir? Yoksa bir heyecanın esintisi olarak ana mesaja nüfuz etmeden, sloganların büyümesine kapılanların bir rüyası olarak mı kalmıştır? Aydınların da hem fikir olduğu cevapların başında entelektüel bilinç eksikliği gelmektedir. Özellikle 68 Kuşağı diye

adlandırılan sosyalist gençlerin kendilerinden bir önceki sosyalist kuşakla ideolojik yöntemlerde ayrışmaları, sorgulamaların zeminine oturmaktadır. **Peygamberin Son Beş Günü, Kimlik, Oyuncu** gibi romanlarda sosyalizmin 68 kuşağında bir idealden ziyade bir heves ve moda dönüşmesini eleştiren kahramanlar, 80 sonrasındaki entelektüel çöküşe de hemen aynı sebepleri işaret etmişlerdir. Bu durum aslında bizi temelden bir aydın problemine de götürmektedir.

Diğer taraftan yeniden milliyetçilik arayışlarının izleri bazı romanlarda yansıma bulmuştur. Osmanlı'nın son dönemlerinde filizlenen milliyetçilik düşüncesinin Cumhuriyet'le birlikte bir ulus-devlet kimliğine büründüğü, sonrasında ise Türk-İslam sentezi arayışlarıyla daha yerli ve milli unsurların birleştirici saiklerinin bir arada toplandığı kavrayışlara gidildiğinden yola çıkılarak söz konusu romanlarda (**Deli Zamanlar, Viva Le Muerte, Canbaz**) bu teklifler yapılmıştır. Fakat milliyetçi kimlik 80'lerden sonra ideolojik bir duruş değil yer yer ulusçuluğa, yer yer İslami kimliğe eklenen bir söylem boyutunda kalmıştır.

1980 sonrasında darbeci ve devrimci zihniyetin beslediği siyasal ütopyalar zayıflamaya başlarken politik söylemlerde de değişimler meydana gelmiştir.¹¹⁹⁹ Bunun yerine hoşgörü, uzlaşma ekseninde yeni bir politik dönemin başladığı, 1960'lı yılların sol ve sağının keskin siyasal söylemlerinin yumuşadığı, iki farklı ucun dışında ayrışmacı değil uzlaşmacı bir yolun tutulduğu, dönemin aydınlarınca apolitik olarak da adlandırılan dönemler başlar.¹²⁰⁰ Dolayısıyla farklı siyasi ekollerin aydınları da bu süreçte durup düşünme ve ötekileştirdiklerine bakma fırsatı bulmuşlardır. Devrim rüyasından uyanılan bu süreç, kendi sosyal hareketlerini ve bu hareketlerin öznelere doğurmuştur. Nitekim kadınların kendi hakları için yürüyüşleri, eşcinsellerin bireysel özgürlükleri için seslerinin yükselmesi, başörtülü kızların üniversitelerde sayılarının artması, özgürlükler adına atılan adımlar somut örnekler arasındadır.

1980 sonrasında siyasal ve sosyal düzeyde arayışa girdiği yeni kimlikler arasında Kemalist ideolojinin Batılılaşmacı anlayışıyla kamusal alanın dışına çekmeye çalıştığı İslamcı kimlik de yer almaktadır. Bir anlamda İslamcı kimlik, Kemalizm'in

¹¹⁹⁹ Göle, **Melez Desenler**, s.39

¹²⁰⁰ Göle, 1980 sonrasında genel kanaatin aksine apolitik değil tersine yeni bir politik anlayışın gelişmekte olduğu bir dönem olarak değerlendirir. Bkz: Göle, **Melez Desenler**, s.38

dışlayıcı politikalarının içinden gizli olarak sürdürdüğü varlığını bu dönemde açığa çıkarmıştır.

1980 sonrasında sosyal ve siyasi gelişmelerinden büyük ölçüde etkilenen İslamcı kimlik dünyadaki İslami oluşumların rüzgârıyla yeniden canlanan, kendi içinde farklı yönelimlere de sahne olan karmaşık bir yapıya sahiptir. İslamcılığın Osmanlı'nın son dönemlerinde neşv ü nema bulan ve Cumhuriyet'in dini ve geleneği dışarıda bırakan uygulamalarıyla uzun yıllar sindirme siyasetine maruz kalan hikâyesi, 12 Eylül sonrasında da birkaç veçhesiyle devam etmiştir. Bu dönemde İslam'ı siyasal düzlemde yeniden inşa edecek Kur'an ve hadis temelli görüşler yaygınlaşmış, özellikle ülke dışında İslamcı düşünürlerin eserlerinde yer alan İslami düzen stratejileri Türkiye'deki İslamcı gençleri İslami bir toplum inşa etmek için eyleme odaklamıştır. Dünyaya geliş amacını cihat olarak tanımlayan bu kimlikler hayatı İslamlaştırmayı ve Asr-ı Saadet Müslümanlığını hedefleyerek modernizmin topyekûn karşısında durmuşlardır.

İslamcı kimlik ayrıca kadın ve erkeği kolektif bir şuurda birleştirirken her ikisinin farklı yapılandırıldığı da görülmektedir. Müslüman erkek ele alınan romanlarda genellikle İslami açıdan tamamlanmış bir kimlik görüntüsü verirken Müslüman kadın sürekli inşa edilen özelliğiyle dikkati çekmektedir. İslam'ı simgeleyen değerlerin büyük ölçüde taşıyıcısı olan Müslüman kadın, seküler hayatla mücadelenin merkezinde durmuştur. Bu anlamda Müslüman kadın, İslami kimliğin ve cihadın hem öznesi hem de inşasının sürekli devam etmesiyle nesnesi durumundadır. Nitekim 1990'larda İslamcı kadınların feminist hareketlerden etkilenmeleri, akabinde 28 Şubat sonrasındaki sorgulamalar bu ikircikli durumun sonuçları arasında gösterilebilir. 90'lardan bu yana İslamcı kadınlarda kolektif bilincin yerini bireysel sorgulamalara bıraktığı da görülmektedir. **Halkaların Ezgisi** romanında somutlaşan sorgulamalarda, toplumsal cinsiyet rollerinin Müslüman dindar kadınla Müslüman erkek arasında adaletli bir dağılım içinde olmadığı tezinden yola çıkılarak bu durumun kadında meydana getirdiği özgüven eksikliği ve değersizlik duygusu vurgulanmıştır.

28 Şubat'taki başörtü yasağı pek çok tesettürlü kadını eğitim hayatından alıkoymuş, bu durum tamamlanmamış birçok hikâyeyi hafızalara hapsedmiştir. 28

Şubat'ın bu dönem romanlarında yansımalarının erken olduğu bilinmekle beraber modern hayatın hızla aktığı bir zaman içinde büyüyen yeni İslamcı kadınların kendilerinden önceki neslin İslami mücadele kodlarından uzaklaştığı yine **Halkaların Ezgisinde**'de erken bir söylem olarak yerini almıştır. Hatta bir zamanların mücahide kadınları bile bu rüzgârdan nasibini alarak önceki yaşantısını sorgulamaya, kısmen bazı yönlerini eleştirmeye başlamışlardır. 2000'lerden sonra belirginleşen bu yeni inşada Müslüman kadının modernle olan kavgasını bitirmiş bir çizgiye doğru kaydığı, bu anlamda sözünü ve söylemini değiştirdiği görülmektedir.

Diğer taraftan özellikle 90'lardan sonra gündemde olan kavramlar arasında muhafazakâr dindarlık ve tasavvuf gelmektedir. Dinin, hayatın bütününe nüfuz etmediği fakat bir ucuna eklemeli olduğu bir yaşam biçimini teklif eden muhafazakârlık, çokça pragmatist zihin yapısıyla tasavvufun, milli ve yerli sanatın, kültür ve geleneğin modern hayata ters düşmeyecek yanlarını yanına alarak esnek bir dünya görüşü sunmaktadır. Muhafazakâr dindarlık kavramı bu anlamda dinin ve tasavvufun daha ziyade pratik yaşam bilgilerini içine alan bir yaşayış tarzıyla, modernleşen Türkiye'de dine karşı olumsuz bakan seküler zihniyetin bakış açısını değiştirme kaygıları da taşımaktadır. Afet İlgaz'ın **Ad-Semud-Medyen-Yolcu-Yol** romanlarında eksiği gediğiyle bir teklif olarak sunulan muhafazakâr dindarlık, giyim tarzları, davranış biçimleri ve tüketim anlayışlarıyla kamusal alanın meşru zemininde yer almaya talip olmuştur. Bu anlamda muhafazakârlık, İslam ve modernlik arasında bir adaptasyonla Müslüman yaşayışını şekillendirme yollarını açmıştır. 2000'lerden sonra görünürlüğü ve talepleri artarak günümüze kadar gelen Muhafazakâr dindarlık, 80'lerin keskin İslamcı söylemlerinin bir anlamda kırılma noktasında durmaktadır.

1980'lerden sonra İslamcılık, bu minvalde bir ideoloji ya da kültürel düzeyde bir medeniyet tasavvurundan ziyade modernleşme karşısında cevap niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla 80'lerin ve 90'ların reaksiyonunun birbirinden farklılık göstermesi tabiidir. Nitekim İslamcı kimlikler de kendilerini moderne karşı fakat modernin içinde var etmişlerdir. Buradaki ana soru İslamcı hareketlerin romanlar aracılığıyla İslami kural ve kaideleri modern hayata nasıl sunduklarıdır. Reçetelerde yazılanlar İslam'ın çizdiği sınırların ne kadar içindedir? Modernizme karşı geliştirilen refleksler İslam'la İslamcılığın arasındaki makası ne derece açmıştır? Osmanlı

modernleşmesinden bu yana İslamcılarının önüne konulan sınav kâğıdı, değişen siyasi ve kültürel dinamikler karşısında kimi zaman acele ve pansuman çözümlerle doldurulmakla birlikte İslamcı kimliğin bugün hâlen bu sorulara gerçek bir cevap verme ihtiyacı bulunmaktadır.

Bütün bu soru(n)lar bizi temelde bir aydın problemine götürmektedir. Çünkü bir medeniyet her şeyden evvel dildir. Dili taşıyan, koruyan ve aktaran da o medeniyetin içinden çıkan, aydın üst başlığında adlandırdığımız fikir ve eylem adamlarıdır. Türk düşünce tarihindeki paradigma değişikliklerinin de merkezinde dil ile yapılan bitmeyen bir kavga yatar. Bu dil bazen edebiyatı ve sanatı, bazen ideolojiyi yüklenerek toplumsal hafızanın kaderinde yön tayin edici olmuştur. Modernleşmenin başlangıcı kabul edilen 19.yüzyıldan bu yana kadim şifrenin kavramlarıyla yazıp düşünme imkânı yerine başka bir dünyanın kavramlarını hızla kabul eden zihniyet, yeni toplumsal kimliklerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Edebiyat ekseninde önce biçimlere, temalara yansıyan bu değişimler aydınların zihniyet dünyalarının da yansıması olmuştur.

Osmanlı'nın son döneminde Tanzimat ve Meşrutiyet'in bürokrat aydınları üzerinden yürüyen toplum inşasında, aydınlar Batının soluğunu topluma getirmeye başlamışlar ve toplumun kültürel dilinin ayarıyla oynamışlardır. Bu dönemlerle birlikte Türk aydını kendi kimliğini içinde olduğu medeniyet evinin dışında oluşturmuş, evin mahremiyetini ve işlevini kaybettirerek onu dışarıdan gelen etkenlere açık hale getirmiştir. Gelişen hayat karşısında bu medeniyet evinin körelen, eskiyen taraflarını “benim” diyerek sahiplenerek onarmak ve geliştirerek devamlılığını sağlamak yerine, kökten yıkmayı seçmiştir. Akabinde de kendisiyle uyuşup uyuşmadığına bakmadan kompleksli bir ön kabulle ithal çözümler aramıştır. Batılılaşma sürecinde bizi bize, olmadığımız yerde, bulamayacağımız imkânlarla ve araçlarla aratma eylemi, Türk aydınının yaşadığı hem kimlik hem de medeniyet krizinin yansımalarıdır.

Zamanın ve şartların farklılaşması, siyasi ideolojilerin değişmesi temelde aydın kimliğinin çıkış noktasındaki problemleri durumu değiştirmemiştir. Türk aydını geleneğin değerlerinden kopma refleksiyle başkalarının diliyle inşa edecekleri bir

toplumun hayalini sürdürmüştür. Günün sonunda iktidarın kanonik yapısının sözcüsü olmuştur. Cumhuriyetin kurucu kadrosunda hatırı sayılır bir yekûn olan yazar ve şair kadrosu dil ve edebiyat üzerinden yeni bir toplumu oluşturmaya çalışan aydınlardandır. Ulusal kanonun içine giren edebiyatçılar desteklenmiş ve onlara geleneğin inkârı esasına dayalı bir öğretiyi edebiyat üzerinden yapma, bir anlamda kültür mühendisliği misyonu verilmiştir. 1960 sonrasında sesi giderek yükselen sosyalist aydın kadrosu da her ne kadar bakış açısı olarak mevcut sistemin karşısında olsa da özü itibarıyla din ve geleneğe olan dışlayıcı tavırlarıyla birleşmişlerdir. İşte bu durum Türk aydınının toplumu yaparken veya dönüştürürken bir yandan da toplumla çatışmasının da en önemli sebepleri arasına girer. 80 sonrası aydınının da sosya-kültürel hayat içerisinde yaşadığı kimlik problemleri sistemle kavga ve sisteme küskünlük, ideoloji yitimi, susturulmuşluk gibi somut göstergelerin yanında altta yatan, aydının toplumsal sorumluluğundan kaçmasına neden olan toplumun gerçek dilini yakalayamama hastalığıdır.

1980 sonrasındaki toplumsal değişim, Türk modernleşme hikayesinin bir devamıysa bu yönüyle ortaya çıkan kimlik problemleri, Türk halkının doğrudan yaşadığı bir sorundan ziyade siyasi yönelimlerin, sivil toplum kuruluşlarının, medya ve basın organlarının ve dönemin entelektüellerinin elinde ortaya çıkan adapte bir sorun olarak gözükmektedir. Türkiye’de aydın kabul edilmenin din ve gelenekten ne kadar uzak durulduğuyla paralel olduğu bir zihniyetin penceresinden modernleşme karşısında aydınların halkıyla ortak bir dil geliştiremedikleri için toplumsal yabancılaşmanın çeşitli boyutlarını yaşamaları doğal bir sonuçtur. Din ve gelenek merkezinden çözümler üreten İslami hassasiyeti gözeten aydınlar ise büyük çoğunlukla İslam’ı yaşamanın gerici ve çağ dışı olduğunu düşünen seküler zihniyetin hâkim olduğu sosyo-kültürel düzlemde geniş bir alana yayılan fikirlerinden ziyade spesifik yerlerde kalmışlardır. Halk, böyle bir ortamda modernleşmeye adaptasyonunu bu sefer daha çok televizyon ve magazin kültürüne dayalı gerçekleştirmekle birlikte, aydınlar hızla giden treni ileride bekleyen tehlikeleri görme gibi misyonlarını yerine getirmeyi ihmal etmişlerdir. Bu durumu günümüze kadar uzatabilsek aynı problemler devam etmekte olduğu söylenebilir mi? Ya da aydının artık böyle bir misyonu var mıdır? gibi ucu açık sorular cevaba muhtaç görünmektedir. Yukarıda da

ifade ettiğimiz gibi İdeal bir aydın “halkımızın okunuşu olmalıdır.” diyen Alatlının roman kahramanı Günay Rodoplu, **Orda Kimse Var mı?** roman serileri boyunca Türkiye'nin makus modernleşme tarihindeki yanlış adımların peşine düşmüştür. Marx'ı okumayan sosyalistler, Kur'an'ı idrak etmeyen İslamcılar, milli ve yerli olmaktan uzak Türkçüler Rodoplu'nun kısılcasına takılan günlük modaların peşine düşmüş aydın imgeleri olmuştur. Yukarıdaki soruların cevaplarını arayan Rodoplu, milletini anlayan ve anlamlandıran, malumat istifçiliğine düşmeyen, kendi mirasını reddetmeyen bir aydını aramaya çıkmıştır. Rodoplu'yu romanların sonunda hasta yatağına düşüren aydın arayışı, onun var oluş amacıyla ilgili temel meseleler çözülmedikçe de bitmeyecek, sorular da cevapsız kalacaktır.

Türkiye'nin modernleşmeyi yaşadığı şartlar ve modernleşmeyi karşılama biçimiyle Batı'nınki aynı terazide değerlendirilmesi elbette mümkün değildir. Kadın, erkek gibi cinsiyete bağlı bireysel kimliklerin aile ve sosyal yaşamdaki rol dağılımlarından, ideolojik, dini ve etnik kimliklerin mücadele alanlarına kadar Türk toplumunun sorunları ve bunların doğurduğu sonuçlar da aynı olmayacaktır. Bu sebepten Türk aydını bütün bu sorunlardan sorumluluk bilincinde olmalı, çözümünü kendi toplumunun dinamiklerinde ve değerler dünyasında aramalıdır. Aksi halde milliyetçilik, ulusçuluk, sosyalizm, modernizm, postmodernizm, feminizm, toplumsal cinsiyet gibi ithal kavramlarla sorgulamadan verilen cevaplar da Türk toplumunun haritasında sorunlu alanlar olarak kalacaktır. 1980-2000 arasında yazılan romanlar, Türk toplumunun kimlik arayışlarında sundukları teklifler ve yönelttikleri eleştirilerle bugünün kimlik problemlerine de ayna tutan bir sosyolojik gerçeklik zemini oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Acar, H.** (2018). *Türkiye’de milliyetçi hareket düşüncesinin gençlik teşkilatlarına etkisi: ülkü ocakları örneği* (Doktora tezi). Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Acar, H.** (2018). *Türkiye’de milliyetçi hareket düşüncesinin gençlik teşkilatlarına etkisi: ülkü ocakları örneği*. (Doktora tezi). Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Adil, F.B.** (1913). *Mevkimiz, Kadınlar Dünyası*, No:12, s.2-3.
- Ağaoğlu, A.** (1995). Türk Aydını ve Ben Kimim Sorusu. İçinde S. Şen (Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, (s.219-226), (1. bs.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Ağaoğlu, A.** (2014). *Hayır* (1. bs.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Ağaoğlu, A.** (2017). *Ruh Üşümesi* (2. bs.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Akçam, T.** (1997). Hızla Türkleşiyoruz. İçinde N. Bilgin (Haz.), *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* (1. bs.). (143-159), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Akın, Ş.** (2016). Darbeler ve batı medyası: 28 şubat darbesi üzerinden bir analiz, *Liberal Düşünce Dergisi*, 21(84), 35-56.
- Akkaya, Y. A.** (2012). *Gramsci ve bourdieu düşüncesinde entelektüel kavramsallaştırmasının tekel işçi eylemi üzerinden analizi*. (Doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Akkır, R.** (2006). *Türkiye’de din ve muhafazakârlık*. (Yüksek lisans tezi). Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Aktaş, C.** (1992). *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliği*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Aktaş, C.** (2019). *Bacıdan Bayana* (8. bs.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aktaş, G.** (2013). Feminist söylemler bağlamında kadın kimliği: erkek egemen bir toplumda kadın olmak, *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 30(1), s.53-72.
- Akyıldız, H.** (1998). Bireysel ve toplumsal boyutlarıyla yabancılaşma, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3(3), 163-176.

- Alacaoğlu, İ.** (2020, 08 Şubat). Eşcinsellik, eşcinselliğe dair yaklaşımlar ve homofobi, Erişim adresi: https://www.academia.edu/13198251/E%C5%9Fcinsellik_E%C5%9Fcin_selli%C4%9Fe_Dair_Yakla%C5%9F%C4%B1mlar_ve_Homofobi_Y%C3%BCksek_Lisans_Tezi_B%C3%B6l%C3%BCm%C3%BC_
- Alathı, A.** (2000). *Schrödinger'in Kedisi, (Kitap 1- Kâbus)* (11. bs.). İstanbul: Boyut Yayınevi.
- Alathı, A.** (2007). *Kadere Karşı Koy A.Ş.* (7. bs.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Alathı, A.** (2007). *Valla Kurda Yedirdin Beni* (7. bs.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Alathı, A.** (2013). *O.K. Musti Türkiye Tamamdır* (6. bs.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Alathı, A.** (2016) *Viva La Muerte! Yaşasın Ölüm* (12. bs.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Albayrak, H.** (2000) *Ebuzer.* (1. bs.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Alev, K.** (2017). Dil ve iktidar karşısında aydın kimliği. *Karabatak*, 34, 110-113.
- Altan, A.** (2013). *Yalnızlığın Özel Tarihi* (1. bs.). İstanbul: Everest Yayınları
- Altan, H. Z.** (2018, 23 Ocak). Bir sürgünlük biçimi: metropol yaşamı. Erişim adresi <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/212175>,
- Altuntaş, N.** (2012). Postfeminist Çağda Kadın ve Farklılık Tartışmaları. İçinde N. Altuntaş (Der.). *Türkiye'de Farklılıklarına Rağmen Kadınlar.* (1-7), Ankara: Orion Kitabevi.
- Alyakut, Ö.** (2017). Postmodern toplumda kadın kimliğinin bedeni üzerine inşası, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(47), 696-708.
- Andı, M.F.** (2020). *İnce Ayar Hassas Miyar.* İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Antmen, A.** (2014). *Kimlikli Bedenler, Sanat, Kimlik, Cinsiyet* (2. bs.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Aral, İ.** (2016). *Yeni Yalan Zamanlar-1 Yeşil* (6. bs.). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Aral, İ.** (2017). *Hiçbir Aşk Hiçbir Ölüm* (2. bs.). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Aral, İ.** (2017). *Ölü Erkek Kuşlar* (5. bs.). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Aral, İ.** (2018). *İçimden Kuşlar Göçüyor* (5. bs.). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Arık, E.** (2016). Erkeklik Çalışmaları. İçinde Saygılıgil, F. (Haz.), *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* (1. bs.). (229-247), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Arıkan, M.** (2011). *Evet... Ama... Sanki..* (3. bs.). Ankara: Arkadaş Yayınevi.

- Arpacı, M.** (2012). Modernitenin eşiğinde toplumsal cinsiyet rejimi: pastoral iktidar, beden politikaları ve evlilik, *Doğu-Batı*, 16(63), 131-146.
- Arslan, C.** (2011). Türk edebiyatında aydın sorunsalı: oya baydar' da süreklilik, kopuş ve yeniden kurgulama, *Folklor/Edebiyat*, 17(68), 31-51.
- Arslanoğlu, K.** (2006). *Kimlik* (1. bs.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Arslanoğlu, K.** (2009). *Devrimciler* (3. bs.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Asena, D.** (2013). *Kadının Adı Yok* (64. bs.). İstanbul: Doğan Kitap.
- Asena, D.** (2017). *Değişen Bir Şey Yok* (44. bs.). İstanbul: Doğan Kitap.
- Asımgil, S.** (1999), *İsmailağa Sokağı ve Sevda Çiçeği*, (2. bs.), İstanbul, Timaş Yayınları.
- Aslan, G.** (1999). *Bizi Ayıran Duvar* (1. bs.). İstanbul: Özgür Yayıncılık.
- Atasü, E.** (2009). *Bilinçle Beden Arasındaki Uzaklık*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Atasü, E.** (2014). *Gençliğin O Yakıcı Mevsimi*. (1. bs.). İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Avşar, S.** (2017). Toplumsal cinsiyet rolleri bağlamındatarihsel rollerini yitiren erkekliğin çöküşü: küllerinden “yeni erkek”liğin doğuşu, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 224-241.
- Aydın, H.** (2015). Türk edebiyatındaki direnme noktası: leyla erbil, *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 2(2), 272-288.
- Aydın, M.** (2002). Bir muhafazakârlık olarak din ve islam, *Tezkire, Düşünce-Siyaset-Sosyal Bilim Dergisi*, 11(27-28), 62-71.
- Aytepe, M.** (2016). Doğuştan günümüze islamcılığın türkiye seyri: bir sınıflandırma denemesi, *Anemon, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(1), 169-200.
- Baktemur, Z.** (2019). Aydınlanma çağı filozoflarına göre kadın: schopenhauer, kant ve rousseau örneği, *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, 2019(1), 1-12.
- Baran, E. & Özüdoğru, S.** (2004). Selim ileri ile söyleşi, *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*, s. 22-24.
- Barbarosoğlu, F.** (2015). *Kamusal Alanda Başörtülüler* (1. bs.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Bauman, Z.** (2001). *Parçalanmış Hayat* (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Bauman, Z. (2017).** *Kimlik* (1. bs.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Baydar, O. (2011).** *Hiçbir Yere Dönüş* (11. bs.). İstanbul: Can Yayınları.
- Baydar, O. (2011).** *Sıcak Külleri Kaldı* (1. bs.). İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Baydar, O. (2017).** *Hiçbir Yere Dönüş* (2. bs.). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları.
- Bayhan, V. (2013).** Beden sosyolojisi ve toplumsal cinsiyet, *Doğu Batı*, 63, 147-164.
- Bayram, S. (2013)** *Türk romanında değişen kadın imgesi (1980-2000)*. (Doktora tezi). Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- Bayri, H. (2008).** *Türkiye’de kimlik siyaseti sorunu ve ulusal kimlik (1980 sonrası döneme politik bir bakış)*. (Doktora tezi). Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Baytan, E. (1987).** *Kur’an-ı Kerim ve Yüce Me’al-i Âlîsi*, İstanbul: Baytan Kitabevi.
- Beauvoir, S. (1962).** *Kadın Nedir? İkinci Cins* (O. Suda, Çev.). Bursa: Ekin Basımevi.
- Belge, M. (1992).** *12 Yıl Sonra 12 Eylül* (1. bs.). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Benda, J. (2017).** *Aydınların İhaneti* (C. Soydemir, Çev.). (3. bs.). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Bener, E. (1993).** *Tekilleşme* (2. bs.). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Bener, E. (2000).** *Köleler ve Tutkular* (2. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Bener, E. (2000).** *Oyuncu* (3. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Berber, G. (2012).** *Türkiye’de seçkinlerin dönüşümü: 1960-1980 ve 1980-2000 arası dönemde türk romanında küçük burjuva aydını (tutunamayanlar, bir düğün gecesi, kara kitap ve yüz: 1981 romanları çerçevesinde)*. (Doktora tezi). Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Berger, P. & Luckmann, T. (2008).** *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi* (V.S. Öğütte, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Berktaş, F. (2015).** Türkiye solu’nun kadına bakışı: değişen bir şey var mı?. İçinde Ş. Tekeli (Hazırlayan), *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, (6. bs.). (219-241), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bilgin, N. (2007).** *Kimlik İnşası*. İzmir: Aşina Kitaplar.
- Bilgin, N. (1994)** *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, (1.bs.). İzmir: Ege Yayıncılık.

- Bilgin, R.** (2016). Geleneksel ve modern toplumda kadın bedeni ve cinselliği, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(1), 219-243.
- Bolat, Ö.** (2012). 28 şubat ekonomik, politik ve sosyal temelli bir operasyondur. İçinde A. Babacan (Editör), *Bin Yılın Sonu, 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş*. (1. bs.). (219-241), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Bulut, Y.** (2013). Türkiye’de islamcılık ve tercüme faaliyetleri. İçinde İ. Kara, A. Öz (Editör), *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. (1. bs.), (s.339-369). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Butler, J.** (2014). *Cinsiyet Belası, Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* (4. bs.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J.** (2018). *Cinsiyet Belası*. (6. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Can, B.** (2019, 29 Nisan). Şeytanın peşinde koşan bir sapkınlık hareketi olarak eşcinsellik-2, Erişim adresi: <http://sekam.com.tr/images/resimler/b8b09190.pdf>
- Cevizci, A.** (2000). *Felsefi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Chanter, T.** (2019). *Toplumsal Cinsiyet* (M. Erguvan, Çev.) (1. bs.). Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Chomsky, N.** (2017). *Entelektüellerin Sorumluluğu* (3. bs.). İstanbul: BGST Yayınları.
- Cindoğlu, D.** (2010). *Başörtü Yasağı ve Ayrımcılık: Uzman Meslek Sahibi Başörtülü Kadınlar*. İstanbul: Tesev Yayınları.
- Connell, R.W.** (2019). *Erkeklikler* (N. Konukçu, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Coşkun, A.** (2003). Din ve kimlik, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, 5-23.
- Çağan, K.** (2005). Entelektüel imgesi üzerine. İçind, Çağan, Kenan (Editör), *Entelektüel ve İktidar*, (1.bs), (9-23), İstanbul, Hece Yayınları.
- Çağlar, A. & Uluçakar, M.** (2017). Günümüz türkçülüğünün islamla imtihanı: türk-islam sentezi ve aydınlar ocağı, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 26, 119-139.
- Çaha, Ö.** (2001). Türkiye’de kadın hareketi tarihi: değişen bir şey var mı? *Kadın Bienali Ekinlikleri Çerçevesinde Türkiye’de Kadın ve Sivil Toplum*, İstanbul: Mar Yayınları.
- Çaha, Ö.** (2010). *Sivil Kadın* (2. bs.). Ankara: Savaş Yayınevi.

- Çaha, Ö.** (2019, 01 Kasım). Osmanlı'dan günümüze kadın hareketi, Erişim adresi: <http://www.hazardernegi.org/1980-sonrasi-kadin-hareketi/>
- Çalışkan, K.** (1996). Özenilesi yaşamlar: islami romanlar üzerine bir inceleme, *Birikim*, 91(89-95).
- Çayan, M.** (2003). *Revizyonizmin Keskin Kokusu (I), Bütün Yazılar* (1. bs.). İstanbul: Eriş Yayınları.
- Çayır, K.** (2004). *Epik İslamcılıktan Yeni İslamcılığa Doğru Çağdaş Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat*. (Doktora tezi), Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çayır, K.** (2015). *Türkiye'de İslamcılık ve İslâmi Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara* (2. bs.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çeler, Z.** (2012). Annenin serüveni: kadının anne olarak toplumsal kurgulanışı, *Doğu-Batı*, 63, 169-173.
- Çokum, S.** (2000). *Deli Zamanlar* (1. bs.). Ankara: Ötüken Neşriyat.
- Dalbay, R.S. & Avcı, N.** (2018). Kimlik inşasına ilişkin temel yaklaşımlar ve bu yaklaşımların türkiye'ye yansımaları, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 23(1), 17-39.
- Danış, Ş.Z.K.** (2013). Günümüz kadın hikâyecilerinde islamcı çizginin kahramanları. İçinde, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Bildirileri*, (1. bs.). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Debord, G.** (1996). *Gösteri Toplumu* (A. Ekmekçi, O. Taşkent, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Demir, F.F.N.** (2018). *Halime Toros'un edebi eserlerinde toplumsal cinsiyet algısı*. (Yüksek lisans tezi). Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Demir G.C.** (2013). Michel foucault'da söylem ve iktidar, *Kaygı*, 21, s.???
- Demir, Z.** (2014). *Modern ve Postmodern Feminizm* (2. bs.). İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Demiralp, D.** (2019, 10 Kasım). Antik yunan düşüncesinde kahramanlık kültürü, insan bedeni ve çıplaklık, Erişim adresi: https://www.academia.edu/1624103/antik_yunan_d%C3%BC%C5%9F%C3%BCncesinde_kahramanl%C4%B1k_k%C3%BClt%C3%BC_insan_bedeni_ve_%C3%A7%C4%B1plakl%C4%B1k_heroism_human_body_and_nakedness_in_ancient_greek_thought

- Demirtaş, H.A.** (2016, 28 Ağustos). Sosyal kimlik kuramı, temel kavram ve varsayımlar. Erişim adresi: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/23/665/8472.pdf>
- Derbeder, F.** (2007). *Platon ve Aristoteles'te ruh beden problemi ve karşılaştırılması*. (Yüksek lisans tezi). Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Dilipak, A.** (2012). 28 şubat bizim için bir olgunlaşma okulu oldu. İçinde A. Babacan (Editör), *Bin Yılın Sonu, 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş*, (1. bs.). (293-307), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Dilthey, W.** (1999). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (Ö. Doğan, Çev.), (1. bs.), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Direk, Z.** (2012). *Cinsiyetli Olmak* (3. bs.). İstanbul: YKY Yayınları.
- Doğan, D.** (2019). *1980 sonrası türk sosyolojisinde aydınlar üzerine görüşler*. (Yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
(Çevirimiçi: <https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/69176/561700.pdf?sequence=1&isAllowed=y>)
- Dökmen, Z.Y.** (2015). *Toplumsal Cinsiyet, Sosyal Psikolojik Açıklamalar* (6. bs.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Durudoğan, H.** (2015). Unes femmes: kristeva, psikanaliz ve kadın. İçinde Z. Direk (Derleyen) *Cinsiyetli Olmak*, (5. bs.). (51-67), İstanbul: YKY Yayınları.
- Eagleton, T.** (2014). *Edebiyat Kuramı* (T. Birkan, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, T.** (2015). *İdeoloji*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eagleton, T.** (2020). *İdeoloji* (5. bs.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ecevit, Y. & Karkmer, N.** (2011). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*. (1.bs.) Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını No: 2307.
- Efe, M.** (2016). *Mızraksız İlmihal* (1. bs.). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Erbil, L.** (2016). *Karanlığın Günü* (8. bs.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erdoğan, İ.** (2001). Popüler kültürde gasp ve popülerlerin gayri meşruluğu, *Doğu Batı*, (15) 2, 65-106.
- Ergil, D.** (2019, 24 Haziran). Yabancılaşma kuramına ilk katkılar. Erişim adresi: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/442/4949.pdf>

- Erkan, E.** (2013) “Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak Dinî Kimlik”, Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/8 Summer 2013, p. 1825-1837, Ankara-Turkey.
- Erkilet, A.** (2012). 28 şubat sonrasında islamcılığın seyri: siyaset, bilim ve kadın konusundaki farklılaşmalar. İçinde A. Babacan (Editör), *Bin Yılım Sonu, 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş*, (1. bs.). (91-105), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Erkilet, A.** (2013). II. dünya savaşı sonrası şartlarda “arı-duru” bir islam arayışı: ercument özkan, iktibas ve islam partisi deneyimi. İçinde İ. Kara, A. Öz (Editör), *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketleri Sempozyum Tebliğleri*. (1. bs.). (s.505-514), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Erkilet, A.** (2015). *Eleştirellikten Uyuma Müslümanların Kamusal Alan Serüveni*. (1. bs.). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Eroğlu, M.** (2000). *Yüz:1981* (2. bs.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Eroğlu, M.** (2009). *Yüz: 1981* (4. bs.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Eroğlu, M.** (2014). *Yarım Kalan Yürüyüş* (1. bs.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ersoy, E.** (2019). Cinsiyet kültürü içerisinde kadın ve erkek kimliği. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(2), Erişim adresi: <http://web.firat.edu.tr/sosyalbil/dergi/arsiv/cilt19/sayi2/209-230.pdf>,
- Esen, E.Ö.** (2019, 25 Şubat). Freud ve psikanaliz, Erişim adresi: https://www.academia.edu/4667586/freud_ve_psikanaliz
- Esgin, A.** (2011). Beden sosyolojisi açısından popüler kültür ve kadın, *4. Uluslararası Bir Bilim Kategorisi Olarak Kadın: Edebiyat, Dil, Kültür, Sanat, Peyzaj ve Tasarım Çalışmalarında Kadın Sempozyumu*, 4-5-6 Mayıs, Malatya: İnönü Üniversitesi, Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi.
- Foucault, M.** (2016). *Cinselliğin Tarihi* (7. bs.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gebze Direnişinin Ardından, Bir Kez Daha Küçük-Burjuva Devrimciliğinin Eleştirisi Broşür Dizisi 3* (1. bs.). İstanbul: Eksen Yayıncılık.
- Genç, N.H.** (2015). Jean -jacques rousseau’nun emile’inde kadın eğitimi, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(1), 25-34.
- Giddens, A.** (2014). *Modernite ve Bireysel Kimlik*, (Ü. Tatlıcan, Çev.) (2. bs.). İstanbul: Say Yayınları.

- Göbenli, M.** (2021, 08 Aralık). 1980 sonrası türkiye’de roman, Erişim adresi: <https://www.insanokur.org/1980-sonrasi-turkiyede-roman-doc-dr-mediha-gobenli/>
- Göle, N.** (2000). La laicite, l’espace public et le defi islamiste en turquie, *Confluences Mediterranee*, No.33.
- Göle, N.** (2016). *Modern Mahrem* (13. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N.** (2017). *Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine* (5. bs.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Greil, A.L. & Arthur, D.L.** (2016). *Kimlik ve din*. A. Özbolat, M. Macit (Editör), (A. Özbolat, Çev.), (1. bs.). Adana: Karahan Kitabevi.
- Gustave, L.B.** (2005). *Kitleler Psikolojisi* (Y. Ender, Çev.). İstanbul: Hayat Kitapları.
- Güç, A.** (2008) İslamcı feminizm: müslüman kadınların birey olma çabaları, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 649-673.
- Gülalp, H.** (2009). Kimlikler, toplum ve iktidar, *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 40, 141-142.
- Gülgün, K.S.** (1989). Ey türk kadını birinci vazifen kocanı saymak... *Kadınca*, Ocak, 45.
- Günel, S.** (1999). *Küçük Burjuva Devrimciliğinin Eleştirisi* (2. bs.). İstanbul: Evrensel Basım Yayın-17.
- Gürbilek, N.** (2014). *Vitrinde Yaşamak* (7. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Güvenç, B.** (1994). *Türk Kimliği*, Ankara, TC Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi.
- Güzel, E.** (2013). *Kültürel bağlamda kadın ve güzellik*. (Doktora tezi). Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Habib, B.** (2012). Freud ve kadınlık. İçinde Z. Direk (Editör). *Cinsiyetli Olmak*. (3. bs.). (25-35), İstanbul: YKY Yayınları.
- Hafız, M.** (2020, 25 Mayıs). Platon, aristoteles ve plotinus’ta mimesis teorisi. Erişim adresi: <http://www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/086abb1c63b3bb7.pdf>.
- Harvey, D.** (2006). *Postmodernliğin Durumu*, çev: Sungur Savran, İstanbul, Metis Yayınları.
- Hatemi, H.** (1991). *Türk Aydını Dünyü, Bugünü* (1. bs.). İstanbul: İşaret Yayınları.

- Hegel** (2005). *Tinin Fenomenolojisi*. (N. Bozkurt, Çev.), (1. bs). İstanbul: Say Yayınları.
- Hepçilingirler, F.** (2009). *Kırmızı Karanfil Ne Renk Solar* (5. bs.). İstanbul: Everest Yayınları.
- İlgaz, A.** (1991). *Semud Medyen*. İstanbul: Muhteremoğlu Kitabevi Yayınları.
- İlgaz, A.** (1995). *Yol*. (1. bs.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- İlgaz, A.** (1996). *Yolcu* (2. bs.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- İşık, E.** (1998). *Beden ve Toplum Kuramı* (1. bs.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- İşınsu, E.** (2013). *Canbaz* (1. bs.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi.
- İşınsu, E.** (2014). *Kaf Dağının Ardında* (1. bs.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- İleri, S.** (2009). *Yaşarken ve Ölürken* (5. bs.). İstanbul: Everest Yayınları.
- İleri, S.** (2014). *Saz Caz Düğün Varyete* (6. bs.). İstanbul: Everest Yayınları.
- İleri, S.** (2015). *Yaşarken ve Ölürken* (6. bs.). İstanbul: Everest Yayınları.
- İlyasoğlu, A.** (2020). *Örtülü Kimlik* (6. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.
- İslam Ansiklopedisi** (2021, 13 Mayıs). İslamcılık. Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/islamcilik>
- İslam, İ.** (2021, 03 Mayıs). Atatürk, cumhuriyeti ve milli kimlik, Erişim adresi: <https://erdem.gov.tr/tam-metin-pdf/461/tur>
- Jenkins, R.** (2016). *Bir Kavramın Anatomisi Sosyal Kimlik*. (G. Bostancı, Çev.), (1. bs). İstanbul: Everest Yayınları.
- Kaçmaz, G.** (2012). *Gündelik yaşam ideolojisi ve modernleşme sürecinde türk kimliğinin bunalımı*. İçinde E. Eğribel, U. Özcan (Editör). *Türkiye'de Modernleşme Batılılaşma Yerine Küreselleşmenin İkamesi*. (1.bs.). (425-435), İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Kadioğlu, A.** (2004). Kostüm modernliği. *Radikal Gazetesi*, 81. Yıl Cumhuriyet Eki, 10-11.
- Kadioğlu, A.** (2013). Vatandaşlık, bireysellik ve kadınlar. İçinde E.F. Keyman (Derleyen), *Türkiye'nin Yeniden İnşası-Modernleşme-Demokratikleşme-Kimlik*. (1. bs.). (65-79), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I.** (2000). Aydınlanma nedir? sorusuna yanıt (1784), (N. Bozkurt, Çev.), *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı*, 11, 17-21.

- Karaduman, S.** (2010). Modernizmden postmodernizme kimliğin yapısal dönüşümü, *Journal of Yasar University*, 17(5), 2886-2899.
- Karakaş, M.** (2006). *Küreselleşme ve Türk Kimliği* (1. bs.). İstanbul: Elips Kitap.
- Karakaş, M.** (2021, 21 Mart). Türkiye'nin kimlikler siyaseti ve sosyolojisi, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8(2), 2013 1-17. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/17716>
- Karaoğlu, Ö.** (2012). 28 şubat süreci bir elektir; dökülenler ve kalanlar olmuştur. İçinde A. Babacan (Editör). *Bin Yılın Sonu*. (1. bs.), C.II, (s.335-337). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Karasu, B.** (2016). *Kılavuz* (9. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Karpat, K.** (2005). Türkiye'de bugün ideoloji durumu, *Doğu-Batı*, 8(30), 24-26.
- Katırcı, T.Ş.** (1999). *Müslüman Kadının Adı Var* (1. bs.). İstanbul: Adese Yayınları.
- Kayan, R.** (2012). Bazı dindar kesimler için 28 şubat biraz da kendi tükenmişliklerini örtmenin aracı oldu. İçinde (A. Babacan). *Bin Yılın Sonu, 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş*. (1.bs.), C.II, (s.335-379). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kayan, R.** (2016). *Vahyin Gölgesinde Kimlik İnşası* (18. bs.). İstanbul: Çıra Yayınları.
- Kaylı, D.Ş.** (2017). Erendiz atasü'nün romanlarında, bedeninin, doğurganlığın ve anneliğin izini sürmek, *Fe Dergi*, 9 (1), 26-36.
- Kaylı, Ş.** (2011). *Derya, Kadın Bedeni ve Özgürleşme* (5. bs.). İzmir: İlya İzmir Yayınevi.
- Kaylı, Ş.D.** (2017). Erendiz atasü'nün romanlarında, bedeninin, doğurganlığın ve anneliğin izini sürmek, *Fe Dergi*, 9(1), 27-36.
- Kekeç, A.** (1999). *Yağmurdan Sonra*. İstanbul: Şehir Yayınları.
- Keyman, E. F.** (2009). Sistem kurucu ve sistem dönüştürücü bir toplumsal gerçeklik olarak kültürel kimlik olgusunu yeniden düşünmek. İçinde G. Pultar (Editör). *Kimlikler Lütfen- Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik arayışı ve Temsili*. (1. bs.). (50-61), Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık ve İletişim A.Ş. Yayınları.
- Keyman, E.F.** (2013). Kürt sorununu yeniden düşünmek: güvenlik ikilemi ve demokratik çözüm olasılığı. İçinde (E.F. Keyman). *Türkiyenin Yeniden İnşası-Modernleşme-Demokratikleşme-Kimlik*. (1. bs.). (125-146), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kınsün, A.** (2016). Dini gruplar sosyolojisi. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(8), 210-227.

- Kızıltan, G.S.** (1986). *Kişinin Silinen Yüzü Çağımızda Yabancılaşma Sorunu* (1. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Koç, E.** (2015). Simone de beauvoir'ın "ikinci cins": öteki olarak kadın, *SOBİDER Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(4), 1-17.
- Koçak, O.A.** (1995). Meriç, caliban, bandung, evrensellik ve kısımlık üzerine bir taslak. İçinde S. Şen (Editör). *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*. (1. bs.). (125-146), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Köse, H.** (2011). Tüketim toplumunda bir sosyal beden kurgusu olarak kadın. *Selçuk İletişim*, 4(6), Erişim adresi: <http://acikerisimarsiv.selcuk.edu.tr:8080/xmlui/handle/123456789/12298?show=full>
- Krech, D. & Crutchfield, R.S.** (2007). *Sosyal Psikoloji*. (E. Güngör, Çev.). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kula, O.B.** (2009). *Marksist İdeoloji ve Edebiyat* (1. bs.). Ankara: Kanguru Yayınları.
- Kula, O.B.** (2019, 15 Nisan). Oya baydar'ın romanında ideoloji sorgulaması. Erişim adresi http://www.littera.hacettepe.edu.tr/TURKCE/21_cilt/kula.pdf,
- Kur'an-ı Kerim, Ahzab, 33/35.
- Kur'an-ı Kerim, Ankebut, 29/28-35.
- Kur'an-ı Kerim, Araf, 7/80-84
- Kur'an-ı Kerim, Neml / 54-58.
- Kutlu, A.** (1999). *Cadı Ağacı* (3. bs.). Ankara: Bilgi Yayınları.
- Kutlu, A.** (2011). *Hoşça Kal Umut* (4. bs.). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Kutub, S.** (1980). *Yoldaki İşaretler* (U. Salih, Çev.). İstanbul: Hicret Yayınları.
- Kuzu, N.** (2019, 01 Temmuz). Kadın ve kadınlar dünyası dergileri ışığında II. meşrutiyet döneminde kadın algısı. Erişim adresi: https://www.academia.edu/33576610/Kad%C4%B1n_ve_Kad%C4%B1nlar_D%C3%BCnyas%C4%B1_Dergileri_I%C5%9F%C4%B1%C4%9F%C4%B1nda_II._Me%C5%9Frutiyet_D%C3%B6neminde_Kad%C4%B1n_Alg%C4%B1s%C4%B1,
- Larram, J.** (1995). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çev: Neşe Nur Domaniç, (1.bs.). Sarmal Yayınevi.

- Lefranc, G. & Sülker, K.** (1966). *Dünyada ve Bizde Sendikacılık*. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Lenin, V.I.** (1968). *Ne Yapmalı* (M. Kabagil, Çev.). Ankara.
- Lenin, V.İ.** (2021, 15 Şubat). Ne yapmalı, hareketimizin canalacı sorunları. (M. Ardos, Çev.), Erişim Yayınları, 2003, Erişim adresi <https://www.marxists.org/turkce/lenin/1902/neyapmalı.pdf>
- Maalouf, A.** (2017). *Ölümcül Kimlikler* (45. bs.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Macit, M.H.** (2016). İdeoloji üzerine felsefi bir değerlendirme, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 26, 31-33.
- Mardin, Ş.** (2015). *İdeoloji* (17. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş.** (2017). *Türkiye 'de Din ve Siyaset* (21. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş.** (2018). *Din ve İdeoloji* (26. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mengi, N.** (2012). Selim ileri'nin romancılığı ve türk romancılığındaki yeri, *Folklor/Edebiyat*, 18(71), 127-141.
- Meriç, C.** (2010). *Mağaradakiler* (19. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C.** (2016). *Bu Ülke* (50. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mevdudi** (2013). *Kuran 'a Göre Dört Terim* (İ. Kaya, O. Cilalı, Çev.) İstanbul: Beyan Yayınları.
- Miyasoğlu, M.** (2009). *Bir Aşk Serüveni*. (4. bs.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mollaer, F.** (2013). Hakikat islami: nurettin topçu ve islami düşünceler üzerine yeniden düşünmek. *Türkiye 'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Bildirileri*, (1. bs.). (s.240-256), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Moran, B.** (2015). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3* (17. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, B.** (2018). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1* (30. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nevvare, Ş.** (2015). Bizde kadınsızlık ve kadınlıkta marifetsizlik, *Kadınlık*, 13 Mart 1330, 2(4), s.4.
- Oğuz, E.** (2014). *Çoklu sanat kimliği*. (Sanatta yeterlik tezi). Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Ankara.

- Oğuz, O.** (2009). *1980-2000 yılları arasında türk romanında çağdaşlaşma ve eğitim sorunu*. (Doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İzmir.
- Okumuş, E.** (2009). Bedene müdahalenin sosyolojisi, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, www.e-sarkiyat.com, 2, 1-15.
- Ollman, B.** (2015). *Yabancılaşma ve Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı* (A. Kars, Çev.). (2. bs.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Onat, L.** (2005). *Sorumlu Bulutlar* (1. bs). İstanbul: Erko Yayıncılık.
- Oran, B.** (1989). *Kenan Evren'in Yazılmamış Anıları* (4. bs.). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Özçelik, K.P.** (2021, 14 Mart). 12 eylül'ü anlamak, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 66(1), 78-79, Erişim adresi <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/1595/17227.pdf>,
- Özdemir, A.** (1998). *Cahide*. İstanbul: Pegasus Ajans.
- Özdemir, E.** (2016). Türkiye'de feminist hareket/örgütlenme tarihi. İçinde F. Saygılıgil (Hazırlayan). *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* (1. bs). (289-323), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Özdemir, G.** (2020, 21 Haziran). 1980 sonrası toplum problemlerinin inci aral'ın romanlarına yansımaları. Erişim adresi http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20EDEBIYATI/gulseren_ozdemir_1980_sonrasi_toplum_sorunlari_inci_aral.pdf
- Özdemir, H.** (2015). 28 şubat süreci arifesinde ve ertesinde iki milli görüş partisi: refah partisi (rp)-fazilet partisi (fp) (karşılaştırmalı bir analiz), *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 20(2), 165-193, Erişim adresi <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/194139>,
- Özel, İ.** (2000, 08 Şubat). İslamcılık canlanacak mı? *Yeni Şafak Gazetesi*. Erişim adresi <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismet-ozel/islamcilik-canlanacak-mi-51872>
- Özel, İ.** (2021, 08 Şubat). Müslümanların bitkisel hayatı. *Yeni Şafak Gazetesi*. Erişim adresi <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ismet-ozel/muslumanlarin-bitkisel-hayati-41800>.
- Özer, H.** (2011). *12 eylül 1980 darbesinin türk romanına yansımaları*. (Doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özger, M.** (2010). *12 Eylül Romanlarında Bellek, Özne ve İktidar Kavramlarının İncelenmesi*. (Doktora tezi), Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.

- Özkan, D.** (2012). Modern sanatta öznelararasılık, refleksivite ve tamamlanabilirlik, *Marmara Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3, 1-29.
- Özkırımlı, A.** (1995). Değer bunalımı ve kimliksizleşme. İçinde S. Şen (Hazırlayan). *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu* (1. bs.). (19-23), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Partog, E.** (2012). Queer teorisi bağlamında türkiye’de lgbtt mücadelesinin siyasi çizgisi. İçinde C. Çakırlar, S. Delice (Hazırlayan). *Cinsellik Muamması, Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet* (1. bs.). (162-185), İstanbul: Metis Yayınları.
- Platon** (2018). *Devlet* (1. bs.) İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Said Halim Paşa** (1993). İslâmlaşma 1. İçinde. M. Akif, İ.H. Şengüler (Hazırlayan). *Mehmed Akif Külliyyatı*. C.6. İstanbul: Hikmet Neşriyat.
- Said, E.** (2017). *Entelektüel, Sürgün, Marjinal, Yabancı*. (B. Tuncay, Çev.). (7.bs.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Said, W.E.** (1995). *Entelektüel-Sürgün Marjinal Yabancı* (B. Tuncay, Çev.). (1. bs.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Saktanber, A.** (2015). Türkiye’de medyada kadın: serbest, müsait kadın veya iyi eş, fedakâr anne. İçinde Ş. Tekeli (Hazırlayan). *1980’ler Türkiye’de Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. (6. bs.). (187-207), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sancar, S.** (2013). *Erkeklik-İmkânsız İktidar*. (3. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sartre, J.P.** (2010). *Aydınlar Üzerine* (3. bs.). İstanbul: Can Yayınları.
- Sayer, H.** (2001). *Toplumsal cinsiyet eşitliğine erkeklerin katılımı*. (Uzmanlık tezi). T.C Başbakanlık Kadın Statüsü Genel Müdürlüğü, Ankara: Afşaroğlu Matbaası.
- Schroeder, K.S.** (2007). *Popüler Feminizm, Türkiye ve Britanya’da Kadın Dergileri* (1. bs.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Sezen, A.** (2009). Günümüz insanının anlamsızlık sorunu bağlamında frankl ve fowler’da bireyin anlam arayışı, *SBArD, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7(14), 189-201.
- Sezen, Y.** (2002). *Çağdaşlaşma Yabancılaşma ve Kimlik*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Simith, A.D.** (2017). *Millî Kimlik* (B. Sina, Çev.). (9. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Simmel, G.** (2015). *Bireysellik ve Kültür* (2.bs.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Simone, S.D.** (1972). *İkinci Cins, 3. Cilt: Bağımsızlığa Doğru* (B. Onaran, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.

- Simone, S.D.** (1972). *İkinci Cinsi 2. Cilt: Evlilik Çağı* (B. Onaran, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Simone, S.D.** (1976). *İkinci Cins, 1. Cilt: Genç Kızlık Çağı* (B. Onaran, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Somersan, B.** (2009). Seçme ve seçilme hakkı, *NTV Tarih*, 75. Yıl, 11(33).
- Soykan, Ö.N.** (2020, 24 Mayıs). Sanatın neliği sanatçının kimliği sorunu, Erişim adresi
<https://cdn.istanbul.edu.tr/file/1CD58DF90A/73DDCC55AA5246D1821AD49ED5A2DFA4?doi=>
- Soysüren, A.H. & Kurtbaş, İ.** (2017). Mefluc devlet iradesinden” kudretli devlete (12 eylül yönetiminin siyasi kültürü bağlamında anayasa yapım politikası), *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27(1), 63-84.
- Sözen, E.** (2001). Popüler kültür retoriği- sahiplik içinde yokluk, rağbette olma ve sağduyu bilgisi, *Doğu-Batı*, 4(15), 57-69.
- Subaşı, N.** (1996). *Türk Aydınının Din Anlayışı*. İstanbul: YKY
- Süleymanov, A.** (2009). Çağdaş türk toplumlarında aile ve evlilik ilişkileri, *Aile ve Toplum*, 11(5-17), 7-17.
- Sülker, K.** (1966). *Dünyada ve Bizde Sendikacılık*. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Şafak, E.** (2009) *Pinhan* (11. bs.). İstanbul: Doğan Kitap.
- Şahin,,İ.** (2016). *Yol bir, sürekin binbir, modernleşme, kimlik ve topluluk: alevilik örneği*. İçinde A. Özbolat, M. Macit (Editör). *Kimlik ve Din*. (1. bs.). (127-167), Adana: Karahan Kitabevi.
- Şen, S.** (1995). *Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu* (1. bs.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Şenlikoğlu, E.** (1997). *Kadınları Kadınlar da Eziyor* (1. bs.). İstanbul: Mektup Yayınları.
- Şenlikoğlu, E.** (1997). *İmamın Manken Kızı*. (7. bs.), İstanbul: Mektup Yayınları.
- Şenlikoğlu, E.** (2000). *Hristiyan Gülü*. 5.Basım. İstanbul: Mektup Yayınları.
- Şenlikoğlu, E.** (Yayın Yılı Yok). *Bize Nasıl Kıydınız*. İstanbul: Mektup Yayınları.
- Şenlikoğlu, E.** (1992). *Maria*, (5.bs.), İstanbul, Mektup Yayınları.
- Şentürk, H.** (2015). *İslamcılık-Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset* (3. bs.). İstanbul: Çıra Yayınları.

- Şerefoğlu, Z.K.** (2012). Son dönem (1980-2000) türk kadın hikâyeciliğinde kadın kimliği. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Taburoğlu, Ö.** (2013). Queer kuramı: yapılaşmamış kimlikler, keyfi cinsiyetler, *Doğu Batı: Toplumsal Cinsiyet II*, 16(64), 9-36.
- Tanrıver, S.** (2010). *İnci aral'ın romanlarında kadın ve kadın sorunu*. (Yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Taslaman, C. & Taslaman, F.** (2019). *İslam ve Kadın* (1. bs.). İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Tekeli, Ş.** (2015). *1980'ler türkiyesi'nde kadınlar* İçinde Ş. Tekeli (Hazırlayan). *1980'ler Türkiye'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (6. bs.). (15-47), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekin, L.** (1986). *Berci Kristin Çöp Masalları* (5. bs.). İstanbul: Adam Yayınları.
- Tekin, L.** (2016). *Gece Dersleri* (2. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekin, M.** (2013). İslamcılığın cinsiyeti, değişim sürecinde islamcı kadınlar. İçinde İ. Kara, A. Öz (Editör). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketleri Sempozyum Tebliğleri*. (1. bs.), (s.550-568). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Timisi, N. & Ağduk G.M.** (2002). 1980'ler türkiye'sinde feminist hareket: ankara çevresi. İçinde B. Aksu, A. Günal, A. (Der.). **1990'larda Türkiye'de Feminizm**. (13-40). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Timurturkan, M.G.** (2008). Felsefi bedenden sosyolojik bedene, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 1(4), 1-14.
- Tohidı, N.** (2004). İslami feminizm: tehlikeler ve ümit vaad eden unsurlar, (İ. Toker, Çev.), *ÜİFD*, XLV, 11, 279-289.
- Tolan, B.** (1980). *Çağdaş Toplumun Bunalımı Anomi ve Yabancılaşma*. Ankara: Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları, No:132.
- Toros, H.** (1997). *Halkaların Ezgisi*. İstanbul: Kırkambar Edebiyat Dizisi: 1.
- Tuksal, H.Ş.** (2014). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (5. bs.). Ankara: OTTO Yayınları.
- Tunahan, Ö.** (2015). 28 şubat süreci: 'post-modern darbe'nin sosyo-politik dinamikleri ve toplum desteği, *Bilgi*, 30, s.23-41.
- Tural, S. K.** (1988). *Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

- Turna, T.** (2011). *1980 türk romanında değerlerin çözülmesi*. (Doktora tezi). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Türköne, M.** (1995). Gelenek ve aydın. İçinde S.Şen (Hazırlayan). *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* (1. bs.). (295-299), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Uğur, V.** (2009). *1980 sonrası türk edebiyatında popüler roman*. (Doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Uğur, V.** (2013). *1980 Sonrası Türkiye’de Popüler Roman* (1. bs.) İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Uzunyaylalı, M.T.** (1993), *Aydınlığı bulan adam*, İstanbul, Beka Yayınları
- Url-1** <<http://marksist.net/elif-cagli/kucuk-burjuvanin-anatomisi>>, erişim tarihi 24.09.2018.
- Url-10** <<http://gazetenisan.net/2008/08/68-kusagi-ve-isci-mucadelesi/>>, erişim tarihi 15.09.2018.
- Url-11** <<http://gazetenisan.net/2008/08/68-kusagi-ve-isci-mucadelesi/>>, erişim tarihi 15.09.2018.
- Url-12** <<http://gazetenisan.net/2008/08/68-kusagi-ve-isci-mucadelesi/>>, erişim tarihi 15.09.2018.
- Url-13** <<http://marksist.net/elif-cagli/kucuk-burjuvanin-anatomisi>>, erişim tarihi 24.09.2018.
- Url-14** <<http://t24.com.tr/k24/yazi/erkeklik-calismalarina-neden-ihtiyacimiz-var,1628>>, erişim tarihi 07.01.2019.
- Url-15** <<http://www.basarmevzuat.com/dustur/kanun/5/2821/a/2821sk.htm>>, erişim tarihi 28.10.2018.
- Url-16** <http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/yazi_dizileri/355145/Tarihi_sorgu_layan_roman.html>, erişim tarihi 22.01.2018.
- Url-17** <<http://www.elifsafak.us/roportajlar.asp?islem=roportaj&id=198>>, erişim tarihi 21.01.2019.
- Url-18** <<https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-cevdet>>, erişim tarihi 11.04.2021.
- Url-19** <<https://sosyolojiden.files.wordpress.com/2015/09/georg-simmel-metropol-ve-zihinsel-yaam.pdf>>, erişim tarihi 21.08.2020.
- Url-2** <<http://www.haberturk.com/kultur-sanat/haber/732396-12-eylulun-edebiyata-yansimasi>>, erişim tarihi 29.12.2017.

- Url-20** <https://www.academia.edu/1319471/KENT_ve_KADIN>, erişim tarihi 21.03.2020.
- Url-21** <https://www.academia.edu/5540549/%C3%9C%C3%87L%C3%9C_%C4%B0L%C4%B0%C5%9EK%C4%B0YE_%C4%B0LK_ADIM_OED%C4%B0PUS_KOMPLEKS%C4%B0>, erişim tarihi 18.05.2020.
- Url-22** <<https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/9159/ideolojiden-arinmis-bir-marksizm-cabasi#.XTN2pOszbIU>>, erişim tarihi 20.07.2019.
- Url-23** <<https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/9159/ideolojiden-arinmis-bir-marksizm-cabasi#.XTN2pOszbIU>>, erişim tarihi 20.07.2019.
- Url-24** <<https://www.gazetebilkent.com/2014/11/18/1980-sonrasi-feminizm/>>, erişim tarihi 01.11.2019.
- Url-3** <<http://www.gercekedebiyat.com/haber-detay/ayna-evresi-ve-benin-je-i-kurulusu-jacques-lacan/3782>>, erişim tarihi 21.11.2019.
- Url-4** <<http://www.haberaktuel.com/ahmet-gunbay-yildiz-romanla-hidayete-erilmez-haberi-127277.html>>, erişim tarihi 13.04.2018.
- Url-5** <<https://gaiadergi.com/escinsel-gunlugunden-bilge-karasu/>>, erişim tarihi 08.02.2020.
- Url-6** <<https://www.bpwankara.org/cms-uploads/kadinin-statusu-gm-toplumsal-cinsiyet-esitligi-ulusal-eylem-plani.pdf>>, erişim tarihi 22.09.2019.
- Url-7** <<https://www.bpwankara.org/cms-uploads/kadinin-statusu-gm-toplumsal-cinsiyet-esitligi-ulusal-eylem-plani.pdf>>, erişim tarihi 22.09.2019.
- Url-8** <<http://birgunbiryerde.blogspot.com/2014/10/kadnlarda-bagmszlk-korkusu-andromeda.html>>, erişim tarihi 30.01.2021.
- Url-9** <http://cins.ankara.edu.tr/17_3.html>, erişim tarihi 22.07.2021.
- Uzuner, B.** (2009). *İki Yeşil Susamuru* (50.bs.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Uzuner, B.** (2011). *Kumral Ada Mavi Tuna* (48.bs.). İstanbul: Everest Yayınları.
- Ülgener, F.S.** (t.y.) *Aydınlar sosyolojisi ve çağımız aydını*. Erişim Tarihi: 20.08.2020, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/8633>,
- Varol, S.F.** (2016). *Temsil İdeoloji Kimlik* (1. bs.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Wright, E.** (2002). *Lacan ve Postfeminizm* (E. Kılıç, Çev.). (1. bs.). İstanbul: Everest Yayınları.

- Yalçınkaya, A.** (2000). *Türk edebiyatında ütopyik temalar olarak eşitlik ve özgürlük: bir karşılaştırma; 1970-1980 ve 1980-1990.* (Doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yanar, I.** (2014). Türk edebiyatında muhalefetin doğası, *Hece: Hayat-Edebiyat-Siyaset Özel Sayısı*, 8, 122-137.
- Yapıcı, A.** (2016). Dini grup kimliği: kimlik ve aidiyet. İçinde A. Özbolat, M. Macit (Editör). *Kimlik ve Din.* (1. bs.). (41-65), Adana: Karahan Kitabevi.
- Yavuz, H.** (2005). *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş AK Parti* (2. bs.). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yazıcı, H.** (2014). *1980-2000 arası türk romanında baba figürünün toplumsal analizi.* (Doktora tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Yeniçeri, Ö.** (2006). *Yozlaşma ve Yabancılaşmaya Karşı İtirazlar.* (3. bs.). Ankara: Bilgeoğuz Yayınları.
- Yetiş, K.** (1989). Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Yıldırım, B. & Seyhan, S.** (2015). 1914 yılında yayımlanan kadın gazetelerinden 'kadınlık'a göre kadın, *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 23, 39-65.
- Yıldırım, E.** (2013). İslamcılığa muhalif bir islamcı: ismet özel. İçinde İ. Kara, A. Öz (Editör). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketleri Sempozyum Tebliğleri.* (1. bs.), (s.307-336), İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Yıldırım, E.** (2013). İslamizm, islamlaşma ve ittihad-ı islam. İ. Kara, A. Öz (Editör). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketleri Sempozyum Tebliğleri.* (1. bs.), (s.99-120). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Yıldız, A.** (2000). *28 Şubat Belgeler.* İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yıldız, G.A.** (2015). *Çiçekler Susayınca.* (56. bs.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Yılmaz, A. & Sare, E.** (2021, 29 Nisan). Cinsiyet eşitliği ve adalet perspektifinden türkiye'de kadının siyasal alana katılımı, *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*,1(1),Erişim adresi <http://kadinaraştırmaları.kadem.org.tr/cinsiyet-esitligi-ve-adalet-perspektifinden-turkiyede-kadinin-siyasal-alana-katilimi/>
- Yılmaz, N.** (2012) Bir postmodern darbe portresi: 28 şubat. İçinde A. Babacan (Editör). *Bin Yılın Sonu: 28 Şubat: Süreklilik ve Kopuş.* (1. bs.). Cilt.III, (s.223-224). İstanbul: Pınar Yayınları.

- Yılmaz, O.** (2012). Edebiyat metne, yazar kahramana dönüşünce *Notos Öykü 34: Popüler Edebiyat Nedir, Ne Değildir*, Haziran-Temmuz, 40-44.
- Yılmaz, S.T.** (2016, 2 Mayıs). Geçmişten bugüne kimlik göstergesi olarak sanat, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(42), Erişim adresi https://www.researchgate.net/publication/297683567_GECMISTEN_BUGUNE_KIMLIK_GOSTERGESI_OLARAK_SANAT
- Yılmaz, Z.** (2015). *Dişil Dindarlık, İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü* (1. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yücel, T.** (2010). *Peygamberin Son Beş Günü* (11. bs.). İstanbul: Can Yayınları
- Zeren, M.** (1991). *Öz Yurdunda Garipsin (Birinci Kitap)* (7. bs.). İstanbul: Hazen Yayınları.
- Zeren, M.** (Yıl Yok). *Öz Yurdunda Garipsin (İkinci Kitap)* (3. bs.). İstanbul: Hazen Yayınları.