



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Fatma ŞİMŞEK

ULUSLAŞMA SÜRECİ TÜRK ROMANINDA (1923-1929) İSLÂM ALGISI

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2019



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Fatma ŞİMŞEK

ULUSLAŞMA SÜRECİ TÜRK ROMANINDA (1923-1929) İSLÂM ALGISI

Danışman

Doç. Dr. Bedia KOÇAKOĞLU

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Bu tez SYL-2018-3729 proje numarasıyla Akdeniz Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri
Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir.

Antalya, 2019

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Fatma ŞİMŞEK'in bu çalışması, jürimiz tarafından Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan :Doç. Dr. Oktay YİVLİ (İmza)

Üye (Danışmanı) :Doç. Dr. Bedia KOÇAKOĞLU (İmza)

Üye :Dr. Öğr. Üyesi Tarana OKTAN (İmza)

Tez Başlığı: ULUSLAŞMA SÜRECİ TÜRK ROMANINDA (1923-1929) İSLÂM ALGISI

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 28/07/2019

Mezuniyet Tarihi : 25/07/2019

(İmza)
Prof. Dr. İhsan BULUT
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Uluslaşma Süreci Türk Romanında (1923-1929) İslâm Algısı” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza

Fatma ŞİMŞEK





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Fatma ŞİMŞEK
Öğrenci Numarası	20165242011
Enstitü Ana Bilim Dalı	TÜRK DİLİ ve EDEBİYATI
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. Bedia KOÇAKOĞLU
Tez Başlığı	ULUSLAŞMA SÜRECİ TÜRK ROMANINDA (1923-1929) İSLÂM ALGISI
Turnitin Ödev Numarası	1152860283

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 133 sayfalık kısmına ilişkin olarak, ...18.../...07.../...2019... tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 1

alıntılar dahil % 6'dır.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdeler sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

...../...../.....

(imzası)

Danışmanın Unvanı-Adı-Soyadı

“Afv eyle eğer şûh-i cihan varsa gûnahım

Kayd et beni de defter-i uşşaka a mahım”

Bu mütevazı çalışmam ve uykusuz gecelerim O’na ve biricik Habibine...

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
KISALTMALAR LİSTESİ	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ROMANLARDA İSLÂMÎ SİMGESEL SÖYLEMLER

1.1. Geleneksel-Modern Kurum Karşıtlığının Simgesel Söylemleri.....	13
1.2. Romanlarda Kadının Temsilinin Simgesel Söylemleri: Kadının Sosyal Simgesel Temsil Biçimleri	23
1.3. Değişen Kent Kimliğinde Cami, Minare Gibi Mimari Simgesel Söylemler	28
1.4. Din Adamı Algısı.....	33

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM BİLİM İLİŞKİSİ ÜZERİNDEN GELİŞTİRİLEN ONTOLOJİK ZITLIK SÖYLEMLERİ

2.1. Romanlarda İslâm Bilim Karşıtı Olarak Sunulan Söylemler.....	43
---	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ROMANLARDA İNANÇ ÜZERİNDEN GELİŞTİRİLEN POZİTİVİST VE İŞLEVSELÇİ SÖYLEMLER

3.1. Romanlarda İslâm İnanç Esaslarına (Akidevî Konulara) İlişkin Araçsal Söylemler.....	50
3.2. Romanlarda Paranormal İnanç Söylemleri	58

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ROMANLARDA GÜNDELİK HAYAT VE İSLÂM İLİŞKİSİ ÜZERİNE GELİŞTİRİLEN ORGANİZASYONEL SÖYLEMLER

4.1. Romanlarda İslâm ve Zihniyet Tartışmaları Üzerinden Geliştirilen Karşıtlık Söylemleri.....	68
4.1.1. Romanlarda Kutsal Seküler Söylemler: Çağdaş Yaşam.....	68

4.1.2. Romanlarda İslâm ve Siyaset Tartışmaları Üzerinden Geliştirilen Siyasal Söylemler	75
4.2. İslâm ve Sosyal Hayat Üzerinden Geliştirilen Söylemler.....	82

BEŞİNCİ BÖLÜM

ROMANLARDA İSLÂM İBADET RİTÜELLERİNİN FORMEL SÖYLEMLERİ

5.1. Romanlarda İslâm İbadet Ritüellerinin Formel Söylemleri.....	93
SONUÇ	103
KAYNAKÇA.....	111
DİZİN.....	117
ÖZGEÇMİŞ	119

KISALTMALAR LİSTESİ

bk.	: Bakınız
Doç.	: Doçent
Dr.	: Doktor
Hz.	: Hazreti
s. a. v.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem



ÖZET

İslâm medeniyeti ortaya çıktığından bu yana toplumları düzenleyici ve bağlayıcı bir sistemle ilerlemiştir. İmparatorluk gibi çok kültürlü bir ortamdan ulus-devlet sistemine geçişte hem siyasi hem de dinî alanda dönüşümler yaşanır. Uluslaşma anlayışının pozitivist temeller üzerine kurulması özellikle dinin otoritesini zayıflatır. Buna göre din ve diğer inanç unsurları siyasetteki tahakkümünü yitirir. Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıyla birlikte toplumsal alanda da din pasif bir hale dönüşür.

Osmanlı İmparatorluğunun yıkılmasının ardından kurulan yeni ulus-devlet yapısı birçok değişimi de getirir. Söz konusu yeniliklerin pratikte ve teoride nasıl yer bulduğu ve İslâmî düzenin hangi şekilde kurgulandığı yine buna bağlı olarak romanların bir araç olarak nasıl hazırlandığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu bağlamda 1923-1929 yıllarındaki romanlarda kurucu otoritenin hedeflerinin yansıma biçimleri nitel yaklaşımlarda kullanılan söylem analizi yöntemiyle irdelenecektir. Bu bağlamda romanlarda geliştirilen dinî söylemlerin taraflı olup olmadığı ve kutsala eğilimi çözümlenmeye gayret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Uluslaşma Süreci, İslâm Algısı, Roman, Söylem Analizi.

SUMMARY
THE PERCEPTION OF ISLAM IN TURKISH NOVEL OF NATION
BUILDING PROCESS (1923-1929)

Since Islamic civilization has emerged societies have progressed through a regulatory and binding system. Transition from a multicultural environment to the nation- state system, such as the emperor, is transformed in both the political and religious spheres. The establishment of the Notion of nationalization on positivist foundations weakens the authority of religion in particular. According to this, religion and other belief elements lose their dominance in politics. With the separation of religion and state affairs, religion becomes a passive state in the social sphere.

The new nation- state structure established after the collapse of the Ottoman Empire brings many changes. How these innovations take place in practice and theory and how the Islamic order is constructed and how the novels are prepared as a tool will be tried to be determined.

In this context, in the novels of 1923-1929 reflection forms of the targets of the founding authority will be examined with be tried to solve the religious discourses developed in the novels and the tendency to sanctify them.

Keywords: Nationalization Process, Islamic Perception, Novel, Discourse Analysis.

ÖNSÖZ

Tarih boyunca kendini ifade etme isteği duyan insanlık bu ihtiyacını kimi zaman resim ve müzikle kimi zamanda edebiyatla karşılamıştır. Modern dönemde insanı en iyi anlayan ve anlatan bir tür olan roman, zaman zaman farklı otoritelerinde ifade biçimi haline gelir. Yazar, düşünce dünyasında derinleştirdiği ve idealize ettiği roman kahramanı ile topluma iletmek istediği kaygılarını ve ideolojisini de yansıtır. Bu yolla edebiyat kitlelere üstü örtülü olarak uzanır ve onlarla içsel bir bağ kurar.

Edebiyat ve toplum arasında kurulan bu iletişimi kimi erkler kendi hedefleri doğrultusunda şekillendirme isteği güder. Bu bağlamda otoritenin amaçları doğrultusunda yazılan metinler koruma altına alınarak dokunulmazlığı sağlanır ve kanona dâhil edilir.

Bugünkü anlamıyla kanon, kilise gücünün bazı kutsal kitapları özel bir listeye sabitlediği çalışmadan gelmektedir. Dolayısıyla kutsal otoritenin belirlediği kanon listesindeki yazar/roman dokunulmazlığı ve güce sahiptir. Günümüze değin birçok siyasi erkin uygulamak istediği politikaları daha hızlı ve kolay adapte edebilme gayesiyle kendi görüşleriyle uyumlu bir kanonlaşma çalışmasına yöneldiği yadsınamaz bir gerçektir.

Nitekim ulus-devlet dönemini yaşayan kimi toplumlarda kurucu otorite kendi amaçları yönünde romanı araçsallaştırır. Söz konusu dönemde pozitivizm, Marksizm, determinizm gibi düşüncelerin etkinliği metinlerde de görülür. Pozitivizm fikrinin din ve dine ait tüm olguları reddedişi bu sürecin hâkim düşüncesi olarak belirir.

Bu doğrultuda ulus-devlet sürecini yaşayan toplumlarda pozitivist hedeflerin kabulü noktasında kutsalın işlevsel olarak kullanıldığı bir görünüm doğar. Bu sebeple çalışmada, kurulan yeni devletin uluslaşma dönemindeki ideallerini halka aktarırken romanın iletişim gücünden ne ölçüde yararlandığı ve pozitivist yaşam tasarısıyla İslâm'a ne şekilde yaklaşıldığı incelenmeye gayret edilmiştir. Çalışmanın teorisi ise metnin sözdizimsel ve semantik biçimlerini aşan yapı-söküme uğratan ve onu idealize eden kurgunun asıl hedefini anlama çabası olan söylem analizi yöntemidir.

Çalışmamızda 1923-1929 yıllarına gelindiğinde parçalanmış bir imparatorluğun ardından ulus-devlet bilincinin geliştirilmeye çalışıldığı gözlenir. Pozitivist yönelimlerle dinin birçok alanda soyutlandığı ve pasivize bir konuma çekildiği söylenebilir. Bu bağlamda uluslaşma sürecinde yayımlanan romanlar üzerinden İslâm'ın sosyo-politik konumu ve bunun romanlardaki söylemlerle nasıl geliştirildiği çözümlenmeye çalışılmıştır. Tez 1923-1929 yıllarında yayımlanan kırk beş roman üzerine temellendirilmiştir. Roman kaynaklarına

yönelirken mümkün mertebe ilk basımlarına ulaşılmaya çalışılmıştır. Kitapların büyük bir bölümü Osmanlı Türkçesi aslından okumak suretiyle incelenmiştir.

Bu doğrultuda tez; giriş, beş ana bölüm, sonuç, kaynakça ve dizinden oluşmaktadır.

“Giriş”te edebiyat-toplum ve siyasetin kapsayıcı etkileşimine değinilmiştir. Yine burada kanon edebiyatı ve otoritelerin romanlardaki söylemi araç olarak kullanması açıklanmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra metinlerin taraflı olup olmadığı doğrultusunda ve İslâm’ın nasıl konumlandırıldığını çözümlmek amacıyla söylem analizi yöntemi anlatılmaya gayret edilmiştir. Beş ana bölüm şeklinde kurgulanan tez çalışmasında ilk olarak romanlardaki İslâmî simgesel söylemler; gelenek-modern kurum karşıtlığı, kadının temsil biçimleri, değişen kent kimliği ve din adamı karşıtlığı örnekleri analiz edilmeye çalışılmıştır.

İkinci kısımda romanlardaki İslâm-bilim çatışması ve geri kalmışlığın söylemleri üzerinden kutsalın ne şekilde işlevselleştiği irdelenmiştir.

Üçüncü bölümde ise inançlar üzerinden geliştirilen söylemler iki alt başlıkla; İslâm inanç esasları ve paranormal inançlar çerçevesinde incelenmiştir.

Dördüncü kısım günlük hayat ve İslâm söylemleri; romanlardaki seküler söylemler ve İslâm-siyaset, İslâm-sosyal hayat gibi başlıklar altında analiz edilmiştir.

Beşinci bölümde ise İslâm ibadet ritüellerinin formel ve millileşme söylemleri içerisindeki yeri irdelenmiştir.

Bu doğrultuda “Sonuç”ta öncelikle toplum, edebiyat ve siyasetin diyalektik yapısı ile kanonun varlığı belirtilmiştir. Bu bağlamda uluslaşma dönemindeki romanlarda, sosyo-siyasi ve sosyo-kültürel alanlarda yapılan yeni devlet ve toplum tasarısının ne tür bir söylemle gerçekleştiği, bu değişimle din algısına nasıl yaklaşıldığı ve metinlerde ne biçimde aktarıldığına dair çıkarımlar yapılmıştır.

“Kaynakça”da incelenen ve yararlanılan bütün kaynaklar yazar soyadına göre sıralanmıştır.

Tezin sonuna ise edebiyat araştırmacılarının yararlanması için “Dizin” eklenmiştir. Dizinde eser adları italik, yazar adları koyu şekilde belirtilmiştir.

Son olarak bu uzun maratonda desteklerini esirgemeyen sevgili arkadaşlarım Ayşe DEMİR ve Gülbahar ÖZTİNAR’a, tez yazım aşamasındaki incelemeleriyle destek olan kıymetli dostum Sultan HAZER’e ve sonu gelmez sorularıma cevap bulmaya çalışan sayın Mehmet YOLAL ve Pınar YOLAL’a, sessiz çığlıklarına yoldaş olan Elif ÖZCOŞKUN ablama, bu yıpratıcı ve yorucu süreçte kalbime sürûr olan manevi annem ve babam Sevil MUTLU ve M. Bakır MUTLU’ya, üzerimde nice hakkı yüklü olan kıymetli tez danışmanım

Doç. Dr. Bedia KOÇAKOĞLU'na ve hayatın getirdiği güzellikler kadar tüm acılarını da birlikte göğüslediğimiz canım aileme sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Fatma ŞİMŞEK

Antalya, 2019



GİRİŞ

Fransız Devriminin gerçekleşmesiyle birçok toplum ulus-devlet anlayışına doğru yönelir. Bu bağlamda yeni devlet yapılanmasının kurucu otoriteleri kendi siyasi anlayışlarını koruyucu ve destekleyici bazı çalışmalar yapar. Edebiyat ve toplumun iç içe geçmiş yapısının farkında olan siyasi erk bu durumu kendi amaçları doğrultusunda geliştirir. Ve gücünü pekiştiren eserler koruma altına alınarak kanona dâhil edilir. Bu bağlamda çeşitli dönemlerde birçok otoritenin getirdiği yenilikleri halka iletebilmek için kanonlaşmaya yöneldiği gözlenir. Bu doğrultuda çalışmanın teorisini anlayıcı/yorumlayıcı paradigma olan, metni sözdizimsel ve semantik sınırların ötesine götürerek yapısöküme uğratan ve onu kuran niyetin ne olduğunu anlama çabası olan söylem analizi yöntemi oluşturmaktadır. Bu bağlamda tezin temel teorileri aşağıdaki başlıklarda detaylandırılmaya çalışılmıştır.

A. Edebiyat ve Toplum

Edebiyat çağlar boyunca toplumun medeni kültürünü oluşturan unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir toplumun geçmişten günümüze değin yaşadığı değişimler, siyasi ve kültürel tarihi; ulus olma ya da inanç bilinci incelendiğinde edebiyatın varlığı, sürekliliği ve etkisinin yadsınamaz bir gerçek olduğu söylenebilir. Edebiyat, bir milletin tarihi ve sosyal hafızasını gelecek nesillere aktarmada önemli bir rol oynamaktadır. Âdemoğlunun yaratılışından itibaren kelamın efsunlu tınısı devam etmektedir.

Hz. Âdem'in eşyanın isimlerini saymasıyla başlayan 'sözün' (edebiyatın) serüveni pek çok defa tarife çalışılmıştır. "Edebiyat bilgi, gözlem ve deneyişlere dayalı duygular düşünceler, hayaller yardımıyla, güzel söz ve yazı eserleri yaratma bilgi ve sanatıdır." (1978:2) diyen Kabaklı edebiyatı tanımlamaya çalışır. Kavram olarak edebiyat, insana has duygu ve düşüncelerin, yaşamın içinden getirdiği olayları estetik bir hazzın güdümünde kendine özgü tavrıyla ifade etme şekli olarak belirtilebilir. 'Edebiyat' kelimesinin çok eski bir kavram olmadığı söylenebilir. Böyle bir kelime ihtiyacının nasıl doğduğunu ise Meriç şu sözlerle açıklar: "...Edebiyat kelimesi ne Farsça' da var, ne Arapça' da. Fransızca "littérature" ü karşılamak için Tanzimat'tan sonra uydurulmuş. Kökü: Edep... Edep, insanın bütün davranışlarını kucaklayan bir kelime." (2014: 21) Bu açıdan kavramı ilk kullananın ise Tanzimat dönemi sanatçılarından Şinasi olduğu bilinmektedir.

Bir edebî eser vücuda getirmek isteyen sanatçı, ait olduğu toplumdan aldığı değerleri ve sosyal birikimini kendi muhayyilesinde süsleyerek, hakikat ile hayali aynı düzlemde buluşturmaktadır. Yüzyıllardan bu yana medeniyetlerin kültürel oluşumu içinde toplumun

içsel yolculuğunun, edebiyatla olan bağı ve bunun topluma tabii olarak yansımaları, her iki erkin birbiri üzerindeki tesirini göstermektedir. Edebî eserlere yön veren birey, duygu ve zihniyetini içinde yaşadığı toplumun kültüründen almaktadır. Rezaizade M. Ekrem bu durumu şöyle özetler: “Edebiyat, bir halkın ahlâk ve adâtını... efkâr ve hissiyâtını... her türlü ahvâl ve etvâr ve muâmelâtını ekseriya yalancı bir lisân ile doğruca olarak tarif ve tasvir eden külliyyât-ı âsârdır.” (1311: 58)

Bu kültürel izleri toplumun bir ferdi olan sanatçı bilinçli ya da bilinçsiz eserine yansıtmakta ve bunun sonucunda da toplumsal dönüşüme etkisi olmaktadır. Edebiyatta tarihi bir bilgi verir gibi kronolojik sıralamalar, bilgiyi doğrudan vermek gibi eylemler görülmez. Var olanı doğrudan ortaya koymadan, hayatı düzenleyici söylemleri, ulaşılması, benimsenmesi gereken yargıları, doğru bulduğu fikir ve tavırları estetik bir gayeyle sunmaktadır. Yazar, “...daha önce bilmediğimiz ufuklar açar önümüze yeni bir mantıkla düşünmeye başlarsınız. Belki de mantığın dışında (fakat mantıksızca değil) düşünmeye başlarsınız. Edebiyat asıl gücünü burada gösterir.” (Özdenören,1982: 24)

Buradan hareketle anlaşılmaktadır ki sanatçıyı yazmaya iten bir söylem ya da okura tanıtmak istediği bir ideoloji vardır. Sartre, yazmak isteyenlere bir ilke gibi şu soruları yöneltir: “Söylenecek bir şeyiniz var mı? ...başkalarına aktarılacak kadar değerli bir şeyiniz var mı?” (2006: 31) Öyleyse sanatçının bir derdi, çıkmazı vardır. Öte yandan müşterek bir tarihi paylaştığı toplumda da aynı durumu görür ve sözünü kıymetli bir inci gibi okurun avucuna bırakır.

Dil, temel işlev olarak insanlar arası iletişimi sağlamaktadır. Aynı zamanda yapısı gereği milletin kökenini ortaklaşa oluşturduğu bir olgudur. Bu nedenle dil salt bir iletişim aracı olmasının yanı sıra köklendiği ulusun kültürel belleğini taşıyan yapıdadır. Bunun bilincinde olan yazar, toplumun hafızasına çeşitli imgeler aracılığıyla göndermelerde bulunmaktadır. Ve okur kitlesi bunun farkına varmadan yazarın işaret ettiği yola kendiliğinden ulaşmaktadır. “Daha doğrusu bir de bakarsınız, eserin alttan alta sizi yönelttiği noktada duruyorsunuz.” (Özdenören, 1982: 23) Bu yolla edebiyat ve toplum arasında kuvvetli bir bağ sağlanmaktadır.

Edebiyatın, hem ilkel hem de modern toplumlarda dil, din, gelenek ve siyaset gibi yapılarla uyum içinde olduğu bilinmektedir. Bunun yanı sıra ulusu derinden sarsan felaketlerde, politik veya sosyal hüsrarlarda kitlelerin sığınağı olmaktadır. Ayrıca okur kitlesinin kaçtığı olaylar karşısında edebî eserden beklentisi farklılık gösterebilmektedir. Eserin içeriği halkın ihtiyacına göre bazen mitik kahramanlar, politika, iletişim veya eğlence gibi konular etrafında şekillenmektedir. Buradan hareketle toplumun sosyal yaşamındaki

dönüşümlerin onun edebi zevkinde de farklılıklar meydana getirdiği söylenebilir. (Lowenthal, 2018: 98-99) Örneğin; “Balzac’ın soyluları, burjuvazisi ve sanatçıları, Proust’un gücünü kaybeden aristokrasisi, Aldous Luxley’in entelektüel yönetici sınıfı genelde toplumların özel tarihsel buhranlarını yansıtmaktadır.” (Swingwood, 2018: 124)

Yazar, eseri gerçeğin temeline oturarak kendi duygu dünyası ve iç çekişmeleri doğrultusunda bir karakter yaratır ve onu okurla iletişime geçirir. Bu etkileşimle beraber muhayyel bir roman kahramanı okuyucu tarafından “ben” ve “o” diye tanımlayabileceğimiz bir bakışla görülür. Öyle ki okur öncelikle roman karakterini ait olduğu kurgu ve macerası içinde yargılamaya başlamaktadır. Öte yandan kendi bireysel çıkmazlarını ve hayal kırıklıklarını, eserdeki kahramanla aynı düzlemde tartışmaya koymaktadır. Bu sayede yazar tarafından idealize edilmiş hayali bir karakter toplumla etkileşime geçmektedir. Bilinmektedir ki “Her edebiyat yazısı belirli bir dünya görüşünü, inancı, doktrini, ideolojiyi savunur veya bunlara tepkide bulunur.” (Köseihal, 1967: 8) “Eser daha kaleme alınırken okuyucunun etkisini taşır yani okuyucuyla eser birbirinden ayıramaz.” (Meriç, 2014: 450)

Bu bağlamda yazarın edebiyatın telkinleriyle toplumu kendi kanaatine doğru sürüklediği söylenebilir. Sanatçı bu gücün farkında olduğundan vermek istediği mesajı üstü örtülü bir şekilde okura aktarmaktadır.

Edebiyatın kitleler üzerindeki derin etkisi kimi otoriteler tarafından da kullanılmıştır. Dinî, siyasi ya da entelektüel çevre kendi söylem ve düşüncelerinin tutunabilmesinin halkın benimsemesine bağlı olduğunu bilmektedir. “...çünkü iktidar kurduğu, oluşturduğu birey üzerinden işler.” (Foucault, 2000: 107) Bu sebeple iktidar toplum üzerinde iki şekilde yol izlemektedir: Evvela kitleleri etkisi altına almak sonra da etkilediği ölçüde bir araç yapmak. İki farklı mefhum gibi duran edebiyat ve siyasetin bu noktada birleştiği görülmektedir.

B. Uluslaşma ve Kanon

Uluslaşma süreci tarihi, kültürel, toplumsal ve siyasi bir gelişim olarak Fransız İhtilaline kadar götürülebilir. İlk sinyallerini Fransa’da vermeye başlayan ve oradan tüm dünyaya yayılan “milliyetçilik” düşüncesi zamanla ulus-devletlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu süreçten en çok imparatorluk halinde olan ülkelerin etkilendiği söylenebilir. Özellikle birçok ırkı sınırları içinde yöneten Osmanlı Devleti’nin etkilendiği belirtilebilir. Osmanlılık, Panİslamizm ve PanTürkizm gibi yönelimlerle devlet geniş sınırlarını ve otoritesini korumaya çalışsa da istenilen başarıya ulaşamaz.

Aslında 19.y.y.’a bakıldığında Osmanlı’da bugünkü manada ulus-millet ya da Türk-Türkiye gibi kavramlar yoktur. Bunların yerine “Memalik-i İslâm”, “Diyar-ı Rum” veya

“Memâlik-i Osmaniye” kullanılırdı. “Türk ulusunun bizzat varlığı ketmedilmiştir.” Genç Osmanlılar ise Avrupa’dan hareketle benimsenen ve 1923’te kurulan yeni devletin adı olan “Türkiye’yi” alırlar. Günümüzde “ulus” kelimesini karşılayan “millet” sözcüğü ise şimdiki manaya gelmez. (Lewis, 1993:330)

“Müslüman ve Türk’ten gayrı olan, ‘millet’ sözcüğünü kullanmamak için Osmanlıcılığın ‘anasır’ demeğe başladığı din cemaatlerine denirdi.

‘Millet’ ve onunla ilgili olan ‘ümme’, ‘kavim’ gibi kaynakları tâ Kur’ana kadar giden ve yirminci yüzyıla kadar çeşitli anlam değişimleri geçiren sözcükler ise, İslâmcıların, üzerinde pek tetikte oldukları kavramlardı. Onlar, Türk ve Müslüman olmayan cemaatler için inadına ‘millet’ terimini kullanırlardı; çünkü Arapça’da sözcüğün gerçek anlamı buydu. İslâmcılara göre, Müslümanlık birliği, hâşâ, bir ‘millet’ değildi. Ancak gâvur cemaatleri ‘millet’i.” (Berkes, 1975: 234-235)

Berkes, Türkiye’de “milliyet” kavramının aslında “halkçılık ve toplumculuk” akımının dönüşmesiyle geliştiğini belirtir. Bunun özellikle “Ömer Seyfettin’in eserlerinde, “Genç Kalemler”, “Felsefe Mecmuası” gibi dergilerde görüldüğünü ifade eder. Bunun yanı sıra artık Batılılaşma fikri sadece taklitçilik olarak algılanmaz, “Batı uygarlığının kendine özgü toplumsal temelleri olduğunu” da idrak etmeye başlamışlardır. Yine Berkes’e göre

“Genç Kalemler çevresi ve hatta Ziya Gökalp bile henüz Türkçü, milliyetçi değillerdir. Milliyet kavramı üzerindeki yazıları karışık ve belirsizdir. Osmanlı İmparatorluğu koşulları altında bunlar henüz daha Osmanlıcıdır... Milliyetçiliği o dönemde, sadece bir ‘mefkure’ (ideal) olarak” anırlar. (Berkes, 1975:232-233)

Bununla birlikte halkçıların karşısına arı Türkçe ’ye ulaşabilmek gibi bir sorun çıkar. Ayrıca o dönemde fecr-i Âticiler, Batıcılar ve Osmanlılar tarafından çeşitli saldırılar gerçekleşir. Bunların ortak yargısı halkçıların “devrimci” olduğunu düşünmeleridir. Osmanlıcılığın asıl iddiası ise “Halk” denilen kesimin “cahil köylü” olduğu ve bunları uyandırarak aslında diğer milletten olanların huylandırılacağı fikridir. Bunlar halkçıları için şöyle derler: “ ‘Biz bu milletlerin milliyetçiliğinin önüne geçmeye çalışıyoruz; siz ise onlara yardım ediyor, üstüne bir de başımıza Türk milliyetçiliği çıkarıyorsunuz.’ Demek ki bunlar, halkçıların davranışının ‘milliyetçilik’ görüşüne varacağını ileriye sürmeye başlamışlardı.” (Berkes,1975: 234)

Bu evrede Ömer Seyfettin’in yanı sıra M. Emin Yurdakul’un da dikkat çekici çalışmalarına rastlanır. Bunların en önemlisinin “Türkçe Şiirler” adlı bir şiir kitabı yayımlamasıdır denilebilir.

“M. Emin, Osmanlı divan şairlerinin resmi dilini ve aruz veznini terk ederek, sade halk Türkçesiyle ve halk şiirlerinde kullanılan hece vezniyle yazdı. Daha da dikkati çekici olarak, günlük Türkçe’de kaba, cahil köylü veya yörük anlamına gelen bir sözcüğü benimsedi ve kendinin Türk olduğunu iftiharla ilân etti.

Ben bir Türk’üm dinim, cinsim uludur...” (Lewis, 1993:341)

Yine uluslaşma sürecinde Türk tarihi ve diliyle ilgili önemli çalışmalar yapılmış ve “Türklerin İslâmiyet’e girmeden önceki ve o âna kadar karanlık(ta)” kalan, unutulmuş tarihinin ışık tutulmaya çalışılır. (Lewis, 1993: 342) Burada önem arz eden ve tezin temelini ihtiva eden bir diğer husus edebiyat ve siyasetin topluma dönük yakın ilişkisidir.

Sanat ve siyaset bir duyguyu, düşünceyi, belli bir ideolojiyi ait olduğu topluma yansıtmak hatta yaymak istemektedir. Her siyasal iktidarın, edebiyatın bu gücünden faydalanmak istediği söylenebilir. Buna karşılık sanat, yanına aldığı politik erk ile sesini daha geniş alanda duyurabilmektedir. Böylelikle otorite kendi ideal dünyasını ve çizgilerini benimseyen en iyi sanatçılardan bir topluluk oluşturmaktadır.

Özellikle her yeni siyasi otorite sadece sosyal ve politik konularla değil sanat (edebiyat) ile de ilgilenerek kimi olaylarda söz sahibi olmak veyahut karışmak istemiştir. Bahsedilen yaklaşımın kanonun doğmasında büyük rol oynadığını söyleyebiliriz.

Kanon kavramı toplumlararası kültürel etkileşim ve dönüşümle birbirinden farklı anlamlar karşılayabilmektedir. Bugün Latince de “canon” olarak bilinen kelime “ölçmeye yarayan şey, kural, model” anlamlarına gelmektedir. Grekçe “kanon” şeklinde giren kavram “ölçü, kanun, kural” sözlerini karşılamaktadır. Çıkış noktası olarak da Sami dilleri işaret edilmektedir. İbranice ’de “qaneh”, Aramice’ de “qanja” kelimeleri biçiminde yer bulan kanon “boru” manasındadır. Assmann, söz konusu kelimenin farklı yan ve mecaz anlamları olduğunu da belirtir. Ve inşaat alanında bir araç olarak “düz sırtık, sopa, (ölçekli) cetvel” manaları da geldiğine değinir. Kanon kelimesi her kültürde farklı biçimde yer bulmasına rağmen ihtiva ettiği anlamlar birbiriyle bağlantılıdır. (Meral, 2007: 42; Assmann, 2015: 115-116)

Kanonun, Antikçağ’ da güzel sanatların pek çok dalında ve dil- edebiyat alanında yön gösterici bir araç olarak kullanıldığı söylenebilir. Bu amaçla M.Ö. 5. yüzyılda toplumsal düzensizliği ve otoritelerin keyfi olarak koyduğu yasalara karşı kamusal bir güven oluşturmak için “ kural, kanun, ölçü” gibi anlamlarına başvurulduğu görülmektedir. Bu durum kanona göre yasallaştırılmış olanın değişmezlik ilkesini vurgulamaktadır. Kavramın, kilise otoritesinin devreye girmesiyle anlam genişlemesine uğradığı görülür. Şöyle ki Hristiyanlığın ilk dönemlerinden M.S. 4. yüzyıla kadar kutsal metinlerin geleceğe iletilmesi ve korunması hakkında tartışmalar yapılır. Vahiy teorisyenlerinin yazdığı yeni kutsal metinlerden hangisine

inanacağı hakkında kararsız kalan kilise yönetimi için kanon, “kutsal” ve “değiştirilemez” anlamlarına gelmektedir. Ve dinî otorite buradan hareketle Hristiyanlığın kutsiyetini taşıdığına inandığı metinlerden bir liste oluşturur. Böylece kanon kavramının “toplumsal uzlaş, ölçü, kural” gibi manalardan “kutsala” evrildiği söylenebilir. (Assmann,2015: 131-132)

Bu bağlamda Parla, kanonu iki şekilde açıklamaktadır. “Ferman, kural, kanun, temel ilke, aforizma bir konunun sistematik ve bilimsel sunuluşuna ilişkin prosedür, konunun otoritelerinin belirlediği kıstas ve kriterlere ilişkin yargılar anlamına gelen” seküler tanım. Diğeri ise “Kilise’nin özgün kabul ettiği İncil metinleriyle, gene Kilise’nin Azizler arasına kabul ettiği yeni isimlerin eklenmesiyle oluşan kutsal metin ve kişilerin listesi olmuştur.” (2004: 51) Temelini dinî bir anlayış üzerine kuran kanon kavramının, günümüzde her iki anlamını da harmanlayarak tek bir çizgide birleştirdiği söylenebilir.

Kanonun, modern zamanlara doğru ilerleyişinde anlamsal olarak çeşitli yansımalar görmektedir. Sıralamak gerekirse: “Kilise yasası; bir kilise kurulunun belirlediği yasalar bütünü. 2. Laik yasa, kural ya da yasalar bütünü. 3. Genel kural, temel ilke, ölçüt. 4.Kilisede kutsal kitabın bölümü olarak kabul edilen kitaplar ya da yapıtların tümü. 6. Önemli ya da temel oldukları kabul edilen yapıtlar, yazarlar, vb.” (Atakay, 2004: 70) Bu aşamalardan hareketle ‘Edebiyat Kanonu’ olarak adlandırılan kavramın nasıl doğduğu görülmektedir.

Edebiyat kanonu hakkında Jusdanis, “...bir anlatılar toplamı olarak, bir cemaatin üyelerinin ortak bağlarını anlamalarını sağlayan hikâyeler toplamıdır.” (1998: 76) der. Çıkl ise bu durumu biraz daha genişleterek tanımlar: “ Edebiyat kanonu, bir ülkede bir veya birden fazla otoritenin belli yazar ve eserleri sürekli gündemde tutarak, onların çeşitli yollarla reklamını yaparak, eserlerini sık sık basarak oluşturulan bir kanondur.” (2008: 9)

Bugünkü manada kanon kavramını, ilk olarak 1768 yılında filolog David Ruhnken tarafından kullanıldığı bilinmektedir. *Historia Critica Oratorum Graecorum* adlı eserinde sayısız hatip arasından sadece on tanesinin kanona dahil olduğunu listeleterek belirtmektedir. Kilise kanonundan gelme bir yöntemle ‘seçme hatipler listesi’ hazırlayarak bunu edebiyat dünyasına aktarması modern kanonun sahneye çıkmasını sağlamıştır. (Jusdanis,1998: 83) Kanon kavramı temel çıkış noktası olan “boru, sırık, cetvel” anlamlarından ziyade artık ‘kutsal kitaplar ve yazarlar’ topluluğu şeklinde algılanmaktadır. *Kitab-ı Mukaddes*’in hazırlanışında dokunulmaz ve değiştirilemez bir ölçüye ve özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Eser belli bir otorite tarafından kanonlaştığı için bütün hükümleri kanun niteliği taşımaktadır.

Bir metnin ve yazarın edebiyat kanonu içinde yer almasını sağlayan birkaç faktörün olduğu bilinmektedir. Bu evrenin üç şekilde gerçekleştiği görülmektedir. İlki entelektüel

çevre olarak görülen aydınlar, akademisyenler, gazeteciler, öğretmenler, dergi ve yayınevleri gibi toplumu etkileyebilecek otoriteye sahip olanlar. Sanat- edebiyat çevresini oluşturan bu yapı yazı, eleştiri ve kanaatleriyle bir eserin kanonlaşması için bireyler üzerinde etkin bir rol oynamaktadırlar. Özellikle dergi ve yayınevlerinin belli bir kitleye hitap etmesi, onların yayınladıkları kitaplar üzerinde kanonik bir algı yaratmasına da sebep olmaktadır. (Belge, 2004: 55)

Kanona yön veren ikinci etkenin ise siyasi iktidar olduğu söylenebilir. Siyasetçiler kendi politikalarını, ideolojilerini yaymak ve benimsetmek için yazarın kaleminden yararlanmak isteyebilirler. Bu yolla yazar hem rejimin propagandasını yapmakta hem de otorite sayesinde popülerliği ve kanonlaşması gerçekleşmektedir. (Belge, 2004: 55)

Üçüncü faktörün ise toplum olduğu belirtilebilir. Bu etkenin gücü tam olarak açıklanamamaktadır. Fakat sıralanan iki otoritenin kanon olarak sunduklarını okuyan halk, zamanla bir kabul ve ret dönemi yaşamaktadır. Bu noktadan sonra toplumun genelinin beğenisini ve takdirini kazanmış olan eser, kanon olarak tanımlanmaktadır. (Belge, 2004: 55)

Bu bağlamda kendi düşüncelerini topluma da kabul ettirmek isteyen egemen güçler edebî eserler aracılığıyla ideolojilerini aktarırlar. Bunu yaparken de kendi görüşlerini destekleyen yazarların tanınırlığını arttırmaya çalışırlar. Böylelikle onu ‘edebî kanon’ haline getirmek isterler. Kanon haline gelen eserin eleştiriye kapalı olması ve dokunulmazlık gibi özelliklerinin bulunması aynı zamanda kitapta yer alan ideolojilerini de korumalarını sağlar. Buradan hareketle özellikle her yeni siyasi otoritenin kendine has bir kanon oluşturmak istediği söylenebilir.

Dünya genelinde politikacılar tarafından oluşturulmaya çalışılan kanona dikkat çekmek gerekirse dar bir çerçevede işlevselleşen kanonun siyasi ve doktriner olduğu belirtilebilir. Bu yolla hazırlanan kanonların ise uzun vadede devamlılığının olamayacağı söylenebilir. “Zhdanov’un oluşturulmaya çalıştığı Sovyet gerçekçiliği kanonu, Mao’nun kültür devrimi altında oluşturulmaya çalıştığı kanon, Hitleri’in sanat ve edebiyat üzerinde kurduğu baskıyla oluşturulmaya çalıştığı kanonlar gibi.” Özellikle feodal yönetimden ulus-devlete geçiş sürecinde edebi kanona başvurulmuştur. Milli bir devlet oluşturma girişimlerine geç başlayan kimi batı ülkelerine bakıldığında kanonlaşma sürecinin tamamlandığı görülür. (Parla, 2004: 52)

Uluslaşma sürecini geç tamamlayan toplumlarda iç çekişmelerin fazla olması gerilimlerin artmasıyla siyasi bir otorite devreye girmektedir. Oysaki İngiltere gibi ulus-devletini kendi içinde barışık bir şekilde kuran ülkelerde otorite ihtiyacı olmadığı için kanon da yoktur. Türkiye gibi büyük imparatorluklardan yeni ulus-devlet yapısına geçen

ülkelerde devlet, ideoloji, parti ve din gibi kurumlar belirleyici niteliğe sahiptir. Bu durumda otoritelerin neyi kanon olarak belirleyeceği konusu da tartışma haline gelmektedir. Başarılı olduğu söylenilemese de Türkiye’de kanon oluşturma çalışmaları eskiden beri vardır, denilebilir. (Belge, 2004: 54-55)

Türkiye’deki kanonlaşma faaliyetleri Tanzimat dönemine kadar götürülebilir. Ancak bu dönemdeki çalışmaların belli başlı bazı siyasi isimlerin ve onların tutumlarının övülmesiyle sınırlı kaldığı görülmektedir. Nitekim Şinasi Sadrazam Mustafa Reşit Paşa’ya yazdığı kasideelerde onun reformcu yapısını övmektedir. Fakat bu dönemde edebiyat ve siyasal erk arasındaki ilişki böyle dar bir çevrede kalmaktadır.

Asıl hareketlenme ise İkinci Meşrutiyet ile başlamaktadır. Bu dönemde siyaset, parti ve bazı ideoloji yapıları tarafından kanonlaşma çalışmaları yapıldığı görülmektedir. Özellikle İttihat ve Terakki Cemiyetinin mevcut yönetimle olan karşıt durumunu destekleyici eserler yazılmıştır. Dönemin önde gelen şairlerinden Tevfik Fikret’in “Millet Şarkısı” şiirini söz konusu cemiyetin marşı olsun diye yazması bu siyasi otoritenin edebiyat ile desteklenmeye çalışıldığını göstermektedir.¹ İkinci Abdülhamit’i yeren ve İttihat ve Terakkiyi öven daha pek çok eser verilmiştir. Rezaizade M. Ekrem “Nefrin”, Abdülhak Hamid Tarhan “Hürriyet Neşidesi”, Ali Ekrem Bolayır “Kırmızı Fesler”, “Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyetine” gibi şiirler İkinci Meşrutiyet’in ardından kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar bağlamında, yeni siyasi iktidarın sanatçılar tarafından benimsendiği ve topluma aktarılmaya çalışıldığı söylenebilir. (Karaca, 2004: 200)

Bu dönemde İttihat ve Terakki ile Millî Edebiyatın temsilcileri arasında kanonlaşma doğrultusunda sıkı çalışmalar gerçekleştiği görülür. *Genç Kalemler*, *Türk Yurdu Derneği*, *Türk Ocağı* gibi dönemin siyasi ve kültürel yapısını oluşturan dergi ve derneklerin kanonlaşma faaliyetlerini yansıttığı söylenebilir. Bu kurumlar aracılığıyla siyasi iktidar, sanatçıları ve eserleri desteklemektedir. Sanatçıyı ve edebiyatı besleyen otorite bu yolla ideolojisini halka ulaştırmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Halide Edip’in *Yeni Turan* (1912) isimli romanı yazar ile siyasi güç arasındaki kuvvetli bağı ve kanonun işlevselliğini göstermesi bakımından örnek gösterilebilir. (Karaca, 2004: 201)

Türkiye’de bir başka kanon girişiminin ise Birinci Dünya Savaşı yıllarında olduğu bilinmektedir. Savaş esnasında toplumun moralini yükseltecek ve milli değerleri hissettirecek eserler kaleme alması için sayıları yirmiye aşkın şair, gazeteci, müzisyen ve ressam devlet tarafından Çanakkale cephesine davet edilir. Ancak “Çanakkale gezisine katılanlar savaş edebiyatı kanonunu oluşturabilecek kadar kaliteli, kanonlaştırmaya her anlamda uyan eserler

¹ Detaylı bilgi için bk. (Kaplan, 2012: 155)

yazamamışlardır... ‘savaş edebiyatı kanonu’ çok fazla başarılı olamaz.” (Anar, 2013: 70) Devletin bir otorite olarak edebiyat kanonu oluşturmak için kendi belirlediği bir yazar listesini cephe gerisine davet etmesi ve savaş konulu eser yazılmasını talep etmesi kanonun önemini göstermektedir.

Türkiye’de kanon yaratma çalışmasının en önemlisinin uluslaşma sürecinde yapıldığı söylenebilir. Tekelioğlu’na göre “kanon” sözcüğü, ulus-devletlerin kurulma sürecinden sonra, tâbir-i caizse, ‘sekülerleşmiş’ ve ulus-devletin kendi kuruluş anlatısını anlatan edebî metinler için kullanılmaya başlanmıştır. (2003: 70) Cumhuriyetin kuruluş yıllarında edebiyat ve kurucu güç arasında yakın bir etkileşim söz konusudur. Yazarlar, yeni kurulan devletin ihtiyaçları ve yapılan inkılaplar doğrultusunda siyasi erki destekleyici metinler yazmışlardır.

Bu bağlamda Güntekin’in *Çalıküşu* ve *Yeşil Gece*; Adıvar’ın *Vurun Kahpeye* gibi romanlarının, Cumhuriyet ideolojisini ve tek parti otoritesini destekleyen önemli kanonik metinler olduğu söylenebilir. Ulus-devletin inşası sürecinde rejimin yanında yer alan ve yapılan yenilikleri benimseyen sanatçıların milletvekilliği, bakanlık ve daha pek çok önemli görev üstlenmeleri şöhretlerinin siyasi erk tarafından pekiştirildiğini göstermektedir.

Bu dönemde Mustafa Kemal Atatürk’ün, sıklıkla gazeteci, şair ve yazarlarla bir araya gelmesi devlet politikasını sağlamlaştırmak için onlara çeşitli iltifatlarda bulunması ‘edebî kanon’ oluşturma faaliyetlerine örnek olabilir. Nitekim Reşat Nuri’nin “*Atatürk’ün ‘yobazlığı tenkit eden bir roman yazması’ direktifi*” üzerine *Yeşil Gece* romanını kaleme aldığı bilinmektedir. (Okay, 1998: 2896)

Bunun yanı sıra Cumhuriyetin onuncu yılı hatırasına çeşitli etkinlikler, yarışmalar düzenleyerek kanon oluşumuna katkı sağlanmak istenmiştir. Hatta siyasi otoriteler kutlama programını meclisten çıkan bir yasayla resmileştirerek yurt geneline yaymayı amaçlamışlardır. Bu anlamda ülke kapsamında şiir, kompozisyon, tiyatro yarışmaları düzenlendiği, sanatçılardan inkılapları destekleyici metinler yazmaları istendiği bilinmektedir. Rejimi öven pek çok eserin bastırılarak köylere kadar dağıtılması ve Cumhuriyet’in ilk on yılında yapılan atılımların halka aktarılması gibi daha pek çok örnek gösterilebilir. (Demirhan, 1999: 52-55,71-73, 156)

Buradan hareketle siyasi erkin, edebiyatın toplum üzerindeki etkisini bilinçli bir şekilde kullanmaya çalıştığı söylenebilir. Çeşitli ödüllerle popülerliğini arttırdığı yazar ve şairler aracılığıyla rejimini sağlamlaştırmaktadır. Yürütülen bu çalışmalar, dönemin siyasi iktidarının kendi ideolojisi doğrultusunda kanon oluşturma gayretinde olduğunu göstermektedir.

Neredeyse Tanzimat'a kadar götürülebilecek kanonlaşma hareketlerinin başarılı olma durumları ise tartışma konusudur. Dellaloğlu'na göre Türkiye'de kanon yoktur. Toplumsal olarak birliğin kurulamadığı ülkelerde 'mahalli kanon' ların varlığından söz edilebilir. Bu doğrultuda sağ grubu temsilen Necip Fazıl'ın sol grubu temsilen Nazım Hikmet'in olması halkın sadece belirli kitlesine hitap edildiğinin bir göstergesidir. Hatta bu sanatçıların kanon değil "ikon" olduğunu vurgulamaktadır. Buna ilaveten kanonun, toplumun çok geniş kesimlerine hitap edebilen esere/yazara denildiğine dikkatleri çekmektedir. (Dellaloğlu, 2018: 39-40)

Çıkla ise Türkiye'de bazı grupların kendi içinde oluşturdukları bir kanon yapısından söz etmektedir. "Ülkücü/Milliyetçi/ Turancı bir edebiyat kanonu, Marksist bir edebiyat kanonu, İslâmcı bir edebiyat kanonu, Kemalist bir edebiyat kanonu"nun olduğu kanaatindedir. (Çıkla, 2008: 12)

Özellikle uluslaşma sürecinde hız kazanan kanonik faaliyetler için aslında modernliğin bir gerçekliği olduğu söylenebilir. Temel olarak bakıldığında siyasi bir hareket gibi görünen ulus-devlet anlayışı toplumun yeniden inşası anlamını da taşımaktadır. Bu bağlamda sanatın kitleleri etkileme, yönlendirme gücünün farkında olan siyasal otoriteler edebiyatı araçsallaştırmışlardır. Çünkü "Uluslaşma süreci ağırlıklı olarak "politik" bir süreç gibi görünmekle birlikte, en az o kadar "edebi bir süreçtir de." Söz konusu süreçte seçilmiş yazarlarla bir kanon edebiyatı oluşturulmaya çalışıldığı görülür. (Dellaloğlu, 2018: 32)

Ulus-devletlerin tarihsel serüvenleri içinde "kurgusal bir boyutları da söz konusudur. Bu kurgunun, yani fiction'ın yaratılmasında edebiyatın rolü büyüktür." (Dellaloğlu, 2018: 33) Fiction'ın (kurgunun) modern toplumların estetik zevklerini de inşa ettiği söylenebilir. Bu yolla kurgusal bir temel üzerine oturan roman, modern insanın isteklerine cevap veren yeni bir form olarak yerini almaktadır. "Edebiyatın özellikle de romanın ulusların ulusal karakterini şekillendirmek ve kurmaktaki önemi büyük ölçüde kabul edilmektedir." (Ahmedzade, 2004: 22)

Bu doğrultuda parçalanmış bir imparatorluktan ulus-devlet modeline geçen ve radikal değişiklikler yaşanan 1923-1929 yıllarındaki kurucu otoritenin, seküler bir devlet kurma kaygısıyla nasıl hareket ettiği ve roman aracılığıyla İslâm'ın nasıl işlevselleştirildiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

C. Söylem Analizi

Sanatçı dili sıradanlıktan çıkararak sadece belirli bir halk kitlesi için geçerli olan sözdizimsel kurallara göre mecaz ve sembollerle ona farklı anlamlar kazandırmaktadır. Bu

sayede yazar okurun duygu ve düşünce dünyasına nüfuz ederek kendi ideallerini iletmekte ve okuru harekete geçirmektedir. (Escarpit, 2018: 81) Dilin söz konusu işlevinin farkında olan kimi siyasi otoriteler bu durumu yaymak istedikleri düşünceleri daha etkili ifade edebilmek için araçsallaştırır.

Bu bağlamda siyasi erkin, toplumun “onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale” ettiği söylenebilir. (Foucault, 2016: 63) Otorite kendi gerçeğini kabullendirmek için yazarı ‘verici’ ve okuru ‘alıcı’ olarak kategorize ederek metni (romanı) söylemsel bir iletişim şeklinde biçimlendirmektedir. Zamanla iktidarın ilke ve “düşünce” sistemi “söylem” durumuna gelir; otoritenin idealine göre bir dünya “kuran ve söken şeydir söylem.” Stratejik açıdan söylemin “ontolojik” bir işlevselliği vardır. Öyle ki söylem taşıyıcıları istemedikleri ideolojik görüşleri değiştirmek umuduyla kendilerine ait yer açabilirler. (Megill, 1998: 372)

Verici görevini üstlenen yazar iletmek istediği amaca uygun bir sözce oluşturarak alıcıyı (okuru) etkilemek ve otoritenin gücü altına almak istemektedir. Söylem vericinin (yazarın) kendi görüş ve düşüncelerini dilin alıcıyı harekete geçirmesi işlevinde kullanılmaktadır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise sanatçının ne yazdığından ziyade metinde verilmeye çalışılan asıl bilgiler merak edilmeye başlanılmaktadır. Bu durum söylem analiziyle anlamın derin bağlantılarına inilerek açıklanmaya çalışılmaktadır. “Söylem çözümlemesi, her türlü sözel (fr.verbal) üretimi incelemek ve belli bir bağlam içinde üretilen her sözceyi çözümlemektir.”(Günay, 2018: 24) Bu doğrultuda bir iletişim aracı olarak dil, toplumsal işlevde kullanılmaktadır.

Yazarın düşüncelerini ifade etme isteğiyle ortaya çıkan söylem dil aracılığıyla yeniden tasarlanmaktadır. Vericinin kendi bireysel dünyasına indirgenen dil, çeşitli göstergeler ile aktarılmaktadır. Yazarın kendi olgularını kurgulaması ve söylemin işleyişi sayesinde alıcının gerçeği yeniden oluşturulmaktadır.

Bahtin’e göre (2016: 74) duyulan, okunan ve güçlü bir şekilde etkilenilen söylem mutlaka karşılığını alıcının sözlerinde, hâl ve hareketlerinde er geç yerini bulmaktadır. Bu bakımdan söylemi analiz etmek yazarın dil varlığını, amacını ve bir otorite yanlısı olup olmadığını belirlemek açısından önemlidir.

Toplumun ortak belleği olan dil aynı zamanda “düşünbilimler bütününden oluşan simgesel düzen” ile kendini ifade etmektedir. Söylem dilinin analiz edilmesi toplumun simgesel algısına ulaşmayı sağlamaktadır. Eleştirel söylem analizi yöntemiyle, alıcı kendi gerçekliğinden çıkarılıp simgesel algıyı kabullenmeye koşullayan “güç ilişkileri, değerler,

düşünbilimler, kimlik tanımlamaları gibi çeşitli toplumsal olguların dilsel kurgulamalar yoluyla yansımaları ortaya” koyması amaçlanmaktadır. (Günay, 2018: 85)

Foucault’ya göre (2011: 38) söylem, üstü örtülü bir şekilde asıl iletisini gizleyerek baskı üretmektedir. Bu durum söylenmeyen tutumun mecburi bir baskısıdır. Görünüşteki söylem, en nihayetinde söyleyemediği şeyin zorunlu varlığı olacaktır. Yazar söylemini, okurdan bir cevap almaya yönelik kurgular. Onun asıl isteği alıcıyı düşündürmek, itiraz ettirmek ya da aynı fikirde uzlaşmaya varmaktır. Yazılan diyalogların okuru ikna etme ve etkilemeye yönelik olduğu söylenebilir. Öyle ki iletişimin sonunda alıcının kendi kurduğu yargı, aslında yazarın söylemini tamamlamak için vardığı son durak olarak görülmektedir.

Bu açıdan uluslaşma süreci romanlarının söylemini analiz etmek, bir otorite olarak cumhuriyet ideolojisinin sanatçılar ve toplum üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu doğrultuda 1923-1929 yılları arasında yazılmış olan kırk beş romandan hareketle, uluslaşma dönemindeki siyasi erkin edebî eserler aracılığıyla nasıl bir söylem geliştirdikleri, bunun İslâm algısı oluşturmadaki yeri dikkate değer bir husustur. Aşağıda bu temel mesele anılan romanlar üzerinden detaylandırılmaya çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ROMANLARDA İSLÂMÎ SİMGESEL SÖYLEMLER

1.1. Geleneksel-Modern Kurum Karşıtlığının Sembolik Söylemleri

Eski eğitim sistemi, Selçuklu İmparatorluğu'ndan Osmanlı'ya kalan bir modeldir. Geleneksel eğitim ve öğretim sistemi hayır sahiplerinin bağışlarıyla vakıflar aracılığıyla yürütülmekteydi. O dönemde dinî bir sevap, hayır görevi olarak kabul görülmüştür. Devlet sadece yöneticilerin eğitimi ile askeri eğitimi üstlenmekteydi.

Fatih Sultan Mehmet devrinde sınırların genişlemesiyle nitelikli devlet adamı ihtiyacı artar. Bu sebeple kurulan sahn-ı saman medreselerinde dinî ilimlerle beraber “tıp, matematik, astronomi, felsefe” gibi bilim dallarına da yer verilir. Lakin zamanla dinî ve felsefî konulara önem veren bir eğitim kurumu haline gelir. Bunun üzerine Kanuni döneminde kurulan Süleymaniye medreseleri ile teknik anlamdaki ihtiyaçlar gidilir. Fakat bu tedbirler Osmanlı Devleti'nin Batı aydınlanmasını yakalamasında ve zayıflayan siyasi otoriteyi kurtarmasında yeterli olmaz. İkinci Meşrutiyet'in ardından eğitimde değişimler başlar.(Aşkın, 2017: 980-985) Eğitim ve öğretimdeki ilk ıslahat yeni okulların açılmasıyla yapılır. Devlet mevcut okullardaki sisteme medreselilerin tepkisini çekmemek için dokunmaz. Fakat zamanla ülkede iki eğitim kurumu, iki hoca ve iki öğrenci modeli oluşur. Sebebi ise okullardan birinin dinî ve geleneksel çizgide dersler işleme diğerrinin daha Batılı tarzda, pozitivist bir anlayışla sadece bilim ve fenle ilgili eğitim vermesinden kaynaklanmaktadır.

Eğitimdeki bu ikilik halk arasında yayılma göstermiştir. Çarıklı, şalvarlı, sakallı hoca ile iskarpinli, fesli, yakalıklı, bıyıklı muallimler ve öğrenciler iki karşıt grup olarak ortaya çıkmıştır. Medreseliler, Batılı tarzdaki öğretmen ve öğrencileri dinsiz, kâfir olarak görürken Avrupaî sistemin taraftarları da onları dinci, gerici, softa ve yobaz olarak itham etmektedir. Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise bu ikiliğe bir son verilmek istenmiştir.

Bu sebeple 3 Mart 1924'te meclis onayıyla kabul gören ‘Tevhid-i Tedrisat’ kanunu yürürlüğe girerek birlik sağlanmış ve laik bir eğitim sistemine geçilmiştir. Özellikle kadının eğitimine çok önem verilir ve okullarda karma eğitim uygulanır. (Akyüz, 2008: 327) Çeşitli devrimlerin yapıldığı uluslaşma sürecinde bu durum bazı yazarların da ilgisini çekmiş ve eserlerinde yer almıştır.

Bu bağlamda 1923-1929 yıllarında yayımlanan bazı romanlarda tekke ve medreselerdeki eğitimlerin olumsuzlandığı söylemler dikkat çekmektedir. Bu yolla yeni eğitim sisteminin toplum nazarında yüceltildiği gözlenir.

Bu doğrultuda *Zeyno'nun Oğlu* isimli romanda Şeyh M. adında bir tarikat lideri ve onun verdiği eğitimden bahsedilmektedir. Küçük Haso'yu eğitim alması için şeyhin yanına götürürler. Eserde Şeyh M., yazar tarafından şöyle anlatılır: “Günde beş defa abdest suyuyla yıkanan, müritleri ile konuşmadığı zaman seccade üstünde, alnı yerde kalan bu yüzün bir şeye kuvvetle inanan ruhlardaki dünyadan uzak ve biraz da çocuk sadeliğini muhafaza eden bir şeyi vardı ki, Haso çocuğu cezbe etmekten hali kalmıyordu.” (Adıvar, 1928: 147)

Aynı eserde Haso çocuk, şeyhin yanında geçirdiği iki haftalık süreçte ona her işinde yardımcı olmakla; abdest suyunu dökmekle, seccadesini yaymak gibi işlerle görevlendirilmiştir. Yazar, Şeyh M.'nin çocuğa neler yaptığını şöyle izah eder:

“Çocuk ‘Allah’ diye tapılan, onun uğrunda her türlü sıkıntıya, savaşa sevinerek girişilen bir güç sezmişti. Eğer Şeyhin din aşıları burada kalsaydı, çocuğun beyni o kadar karışmayacaktı. Bu din duyguları yanına Şeyh, bir de milliyet duygusu sokmaya kalkışmış, ona Kürtlerin Allah'ın kulları ve Türklerin Allah'ın cezalandıracağı yaratıklar olduğunu anlatmak istemişti.” (Adıvar, 1928: 203-204)

Roman boyunca Şeyh, sadece çocuğa kendi fikirlerini din kisvesi altında işlemekle kalmaz bir yandan da onu kendi hazırladığı ayaklanma doğrultusunda doldurmaktadır.

“Şeyh bu günlerde ihtilal ve imhanın bir peygamberi gibi hazırlanmakta olduğu fırtınanın hummasını Haso'nun damarına aşılammaya çalışıyordu. Şeyh, karşısındakinin dokuz yaşında ki bir çocuk olduğunu unutmuyor, ateş, kan ve heyecan dolu rüyalardan bahsediyor çocuğun muhayyilesine korkunç beşeri fırtınalar uyandırıyor.” (Adıvar, 1928: 335)

Söz konusu eserde görüldüğü üzere tekke ve medrese hocaları, şeyhleri dinî istediği gibi kullanan, kendi çıkarları doğrultusunda yapacağı kötülüklerde masum bir çocuğu alet edebilen, öğrencileri tarafından Allah gibi görülen biri olarak yansıtılmaktadır. Bu durum, bilinen Şeyh kutsallığına zarar vermektedir.

Muhabbet Tılsımı'nda köy hocasının eğitiminden bahsedilmektedir. Köye bir gün mektup gelir ama hoca bile okuyamaz. Çünkü okumayı öğrenmek öyle zor ve önemli bir iş ki koca sarığı ile hoca dahi anlayamamıştır. “Sarıklının sökemediği bir şeyi sarıksızlar nasıl öğrenebilirlerdi? Okumak dünya için değil öteki dünya içindi... Ezberden namaz surelerini öğrenmek yeterdi.”(Gürpınar, 1928b: 6)

Muhabbet Tılsımı'nda olduğu gibi yazar *Kokotlar Mektebi*'nde de, eski ve yeni eğitim sistemine değinir. Eserdeki Ali Vahit ve İrfan Yekta karakterleri üzerinden bu konuya ilişkin şöyle söyler:

“Vaizin kavuğu ne kadar hürmetli, pabuçları ne kadar büyük olursa sözlerinin o nispette derinleşeceği fikrinde idim. Zihinleri bu pabucun büyüklerin hikemiyatıyla perverde olmuş eski bir nesil vardır ki bunlar dünyada ahiret için yaşamak fikr-i mutasavvıfânesiyle dervişleşmişlerdir. En tehlikeli hastalıklara karşı vefklerle tütsüler veren, kokmuş mürekkeplerle yazılı kâğıtları ıslatarak suyunu içen, eski tatlı tramvaylarda hayvanların haklarını ödemek için salât-ü selam çeken, eve melek girmez diye zî-ruhi musavver tabloları kapılarından içeri sokmayan, heykeltıraşıye, musikiye, komediye, romana hâsılı bütün sanayi-i nefise şubelerine karşı ilan-ı isyan eden bidattır her medeni yeni fikirden hakkı tenfire uğraşan bu güruh-i meşumun sû-i telkinâtından maalesef henüz hepimiz kurtulamamışızdır.” (Gürpınar, 1928c: 478-479)

İrfan Yekta ise “ben ilim, felsefe, kanun ocağın içinde büyüdüm.” der. Pabucu büyüklerin eğitimiyle yetişmiş bir genç olmadığını söyler. Ona göre fikri galebeler “fenle, ilimle, akılla, mantıkla” kazanılmaktadır. (Gürpınar, 1928c: 479)

Yukarıda örnek verilen metinlerde geleneksel okullarda yetiştirilen hocaların simgesi hâline gelen sarığın ön plana çıkartıldığı görülmektedir. Esere göre cehaletin ve yobazlığın temsilcisi olan sarıklı hocalar, okumanın sadece dinî ibadetleri yerine getirecek kadar bilinmesinin yeterli olduğunu düşünen; ilim ve felsefeden habersiz olan, her işlerini büyü ve muskayla halleden softalar olarak yer almaktadır. Öğretmenler ise aklın ve bilimin temsilcisi olarak belirtilmektedir. Nitekim kurulmaya çalışılan yeni rejimin kabul görmesi için Osmanlı’yı temsil eden kişi ve kurumların yerilmesi uygulanmaktadır.

Ayarı Bozuklar romanında Emine bacı Mahmut’u köyün mektebine vermek ister ama Nazif hoca bin dereden su getirir. Kadında “Nazif hocanın nasıl para canlı bir adam olduğunu bildiği cihetle şunları söyler. Hoca efendi çocuğum aylak olmasın mektep parasından hiç şüphe etme emeğini boş bırakmam.” (Enis, 2016: 47)

Yine aynı romanda Köylü, küçük Mahmut’un yumurta çaldığını iddia eder ve Nazif Hoca’nın yarın mektepte çocuğu mutlaka dövmesi gerektiği söylenir. “Tavuklarımın yumurtalarını çalan Mahmut olacak o piçi iyice sıkıştırıp kulağını bük hocam... Onu iyi terbiye etki o da yarın babası gibi dinsiz diyanetsiz dik kafalı bir adam olmasın.” “Zavallı Mahmut” ertesi gün mektepte haksız yere falakaya yatırılır ve kapının önüne diktirilerek bütün çocuklar tarafından yüzüne tükürülür. Ardından da mektepten kovulur. Mahmut ağlayarak yüzü gözü ve ayakları şişmiş, morarmış şekilde eve gider. Onu böyle gören babası hiddetlenir ve Nazif Hocayı ayaklarıyla çiğneyerek kafasındaki sarığı boynuna dolayıp sokaklarda sürümek ister. (Enis, 2016: 54)

Miras romanında Şefik Beyin iki oğlu vardır. Onları “Gülşen-i İrfan” mektebine göndermektedir. Ama çocukların ikisi de bir şey öğrenememektedirler. Çocuklarda kabalaşma, ahmaklaşma, hırçınlık gibi emareler görülmeye başlanmıştır. (Esendal, 1988: 20)

Miras'taki medrese görünümünün bir başka hâli *Damga*'nın başkahramanı İffet Bey üzerinden aktarılır. İffet Bey evlerine çok yakın olan bir mahalle mektebine gitmek ister. Paşa çocuğu olduğu için kendisine bu mektep uygun görülmez ama evin kalfasını kandırıp bir süre misafir öğrenci olarak gider. Mektep hocası da onu “püskülsüz, çorapsız” arkadaşlarından ayırt etmektedir. Çocuk bu yüzden arkadaşlarının içine girip oynayamaz. Hoca Efendinin ve dadısının bu ayrıcalıklı tavrını birkaç anısında anlatır.

“Bir gün mektep ‘Âmin’ alayına gidecekti. Hoca Efendi, avluda çocukları sıraya dizerken dadım geldi. Beni kolumdan tuttu: ‘Sen gidemezsin. Paşa baban duyarsa ikimizi de öldürür’ dedi. Bir şey söylemeden taburdan çıktım, dadımla beraber bir köşeye çekildim.

Biraz sonra alay yola düzüldü; arkadaşlarım el ele tutuşarak ilahi okumağa, hep bir ağızdan ‘âmin’ diye bağırmaya başladılar. Artık kendimi zapt edemiyor, başımı dadımın çarşafına saklayarak ağlıyordum...” (Güntekin, 1928c: 8-9)

Mektepte ‘Küçük Ömer’ adında zayıf, yoksul bir çocuk vardır. İffet bir gün arkadaşıyla ekmeıklarını değiştirip içi köfte dolu ekmeği ona verir. Bunu gören Hoca, Ömer’in İffet’i kandırdığını düşünerek hiddetle yanlarına gider. Ve Ömer’i cılız omuzlarından tutarak havaya kaldırır, yanağına iki kuvvetli şamar vurduktan sonra köfteleri İffet’e geri verir. Küçük çocukta haksız yere dayak yemiş olur. (Güntekin, 1928c: 12-13)

Yine aynı romanda bir gün Hoca Efendi namaza gider. Açık kalan kapıdan başka çocuklar içeri girerek kedi kovalar. Mektepteki bütün rahle ve mürekkepler darmadağın olur. Bu durumu gören Hoca Efendi, paşa çocuğu İffet hariç mektepteki herkesi sıra dayağından geçirir. (Güntekin, 1928c: 10-11)

Ayarı Bozuklar, *Miras* ve *Damga* romanlarında imamlar- hocalar para canlısı, rüşvetçi, makama mevkiye göre adam kayıran ve haksız yere küçücük çocuklara zulmeden; mektebe gelen öğrencilerin daha iyi yönde eğitilmesi yerine onları kabalaştıran ve ahmaklaştıran figürler olarak yazarın söylemlerinde yer bulur. Okurun bilinçaltına iletilen bu olumsuzlamalar, inşa edilen yeni Türkiye’nin bir görüntüsü olarak pek çok metinde yer alır.

Yeşil Gece’de, eskiden medreseli olan ama yaşadığı fikri aydınlanmayla modern eğitim alarak ilim ve fennin doğrultusunda yürüyen, softalara karşı savaş açan bir muallimin etrafında şekillenmiştir. Anadolu’da modern eğitimi yaygınlaştırmak için taşraya gitmek isteyen Şahin Efendi, ateşli bir inkılapçı olan arkadaşı Hasan Cemal ile tayin yerlerini değiştirir. Çünkü ona göre bir softayı ancak bir başka softa yere vurabilir. Şahin Efendi

sokakları “kırmızı evliya kandilleriyle, çocukların başı yeşil sarıklarla donanmış bir softa yatağı” olan Sarıova da yapacağı icraatları şöyle sıralar; evliya kandillerini söndürüp fener yaktırmak ve çocukları sarıktan kurtarmak. (Güntekin, 1928: 5-12)

Aynı eserde yazar, medrese müderrislerini şöyle tarif etmektedir: “Onlar dinî ve ilmi menfaatlerine alet etmiş kimselerdi. Onlar da softalar gibi amansız bir ekmek kavgasına tutuşuyorlar, durmadan birbirlerini yiyorlardı. Aralarında birbirlerinin namusuna, canına kast ederce rekabetler vardı.” Hatta müderrislerden Abdülhamit’e casusluk dahi yapanlar ve ona yaltaklanmak için Allah’ı da peygamberi de satabilecek olanlar vardır.(Güntekin, 1928: 33)

Romanda yıllarca medreselilerin içinde yaşayan Şahin Bey, hakikatte onların masum olmadığını düşünür. Ve metin boyunca bu düşüncüyü kanıtlamayı hedefleyen söylemlere yer verilir. Bu doğrultuda medrese eğitimi kısıtlayıcı, bilimi engelleyici ve tutucu bir sistem olarak düşünülebilir. Güntekin’in bu eserine ilişkin Kavcar tarafından ilgi çekici bir tespit bulunur. Buna göre yazar, *Yeşil Gece* eserini kaleme aldığı sırada Emile Zola’nın “Hakikat (Vérité)” adlı romanın çevirisini hazırlamaktadır. Zola’nın eserinde papazlar ve papaz okullarına yönelik yapılan eleştirinin bir benzerine Güntekin’in kendi romanında da yer verdiği ileri sürülür. Nitekim ulus-devlet fikrinin Avrupa’da inkişaf etmesi ve Türkiye’nin milliyetçilik akımını buradan ithal etmesi gibi etkenler uluslaşma modelinin romanları araçsallaştırdığına dair izler gösterir. Bu yolla dibi bir sisteme sahip eğitim kurumlarının iki ayrı ülkede ve romanda olumsuzlanması tesadüfi olarak görülmez. (Kavcar, 1972: 169-170)

Eserin devamında medrese eğitiminin zararlarıyla ilgili çarpıcı bir olay anlatılmaktadır. Bir imam, Remzi adındaki küçük bir çocuğu Hafız Rahim Efendinin yanına medrese eğitimine verir. Yazar, hafızlık eğitiminin zor, katı ve soğuk kurallarına çocuğun naçiz vücudunun daha fazla dayanamayarak öldüğünü söyler. Aynı aile küçük oğulları Bedri’yi de Hafız Rahim’in yanına hafızlık eğitimi için göndermek isteyince Şahin Efendi onları ikna ederek küçük Bedri’nin hayatını kurtarır.(Güntekin, 1928: 140-146)

Güntekin’in söz konusu eseri, iki farklı eğitim kutbunun çatışmasını örneklendiren en belirgin söylemlerden biri olarak topluma aktarılmaktadır. Roman boyunca geleneksel eğitim tarafının ve onları temsil eden hocaların gerici, menfaatçi ve zorba oldukları vurgulanmaktadır. Sadece kendileri değil eğitimleri de öyle katı ve yobazdır ki oyun çağındaki bir çocuğu ölüme sürükleyebilirler. Buna karşılık yeni eğitim sisteminin taraftarı olan öğretmenler ise ahlaklı, namuslu, vatanperver; aklın ve fennin ışığında iş gören, ülkesini kırmızı evliya kandillerinden ve sarıklı softalardan kurtaracak olan birer münevver olarak okuyucuya iletilmektedir. Yazar, iki karşıt figürden geleneksel olanının imajını yozlaştırmakta ve yeni eğitim sistemini meşrulaştırmaktadır.

Yeşil Gece romanında Şahin Efendinin, medreseler hakkında dikkate değer bir görüşü yer almaktadır.

“-Medreselerin yeşil gecesi yalnız kendi içlerini karanlığa boğmakla kalmamış. Memleketin her yanına yayılmış, her köşesini kaplamış. Zaten bunun başka türlü olmasına da imkân yoktu. Akıllara, vicdanlara şimdiye kadar hep bu medreseden yetişenler rehberlik ediyorlardı. Bu adamlar memlekete karanlıktan gayri ne götürebilirlerdi ki?” (Güntekin, 1928: 47)

Güntekin’in, *Yeşil Gece*’de duygusal bir yoğunluktan uzak sosyal ve siyasal problemlere değindiği gözlenir. Bu bakımdan yazar sadece toplumsal sorunlara yönelmekle kalmaz “roman aracılığıyla belli bir görüşün savunuculuğunu yaparak bir nevi tezli roman denemesine” girişir. (Kavcar, 1972: 168) Eserde geri kalmışlığın ve din adamları yüzünden birçok problemle karşılaşılmasının asıl gayesi bunların temelinde “İslamiyet’i” göstermektir. “Romanın ismini oluşturan ‘*Yeşil Gece*’ nin yeşil rengi de İslam’ın kutsal rengidir.” Metin boyunca anılan bazı olumsuzlukların temelinde İslâm’ın yattığına dair ipuçları verilir. Bunun yanı sıra yazar medreseleri aşağılarken “hissi davranır” ve “mantık dokusunun gücünü zayıflatır.” Şöyle ki yazar medreseleri anlatırken bazı tarihi gerçekleri “göz ardı” eder. Çünkü “Edirne ve İstanbul’daki medreselerin onbeşinci yüzyılda dünyanın en gelişmiş üniversiteleri olduğu söylenirse, sanatçı yeniyi benimsetebilmek için, eskiyi toptan reddetmek mantığıyla hareket etmiştir.” (Özbolet, 2012: 2482)

Aynı eserde Şahin Hocanın medreselerde yetiştirilen öğrenciler için şöyle bir tanımlama yapar:

“Bir kısmı da ‘Ebcet’ gibi ne ölüye, ne diriye yaramayacak öyle şeyler belleyeceklerdi ki kendilerine ve etrafındakilere zarardan başka bir şey temin etmeyecekti. Sonra, bu çocuklar büyüyecek, babalarının, büyük kardeşlerinin yerlerini alacaklardı. Fakat kafa cihetinden onlardan kıl kadar farkları olmayacaklardı. Onlar da bu şimdiki gibi ne düşündüklerini, ne yapacaklarını bilmeyecekler, muzır otlar gibi oldukları yerde büyüüp kuruyacaklar, yahut büyüklerin o İstanbul’da bin şekli gördüğü entrikalarına, menfaatlerine âlet olacaklar, koyun sürüleri gibi gayesiz ölümlere sevk edileceklerdi.” (Güntekin, 1928: 48)

Yazar, çeşitli imgeler, mecazlar aracılığıyla ve dilin iletişim özelliğini kullanarak toplumun belleğinde kutsal bir yer edinmiş olan eski kurumu itibarsızlaştırır. Bu yolla kurulmak istenen lâik eğitim sistemi topluma işaret edilir.

Roman boyunca Şahin Efendi yeni rejimle uyumlu, idealize edilmiş bir öğretmen olarak okura sunulur. Eserin isminden de anlaşılacağı üzere politik bir güdümlü İslâm’ın ve buna mensup din adamlarının tartışma konusu haline getirildiği görülür. Bu bağlamda

Güntekin, “yobazlığı eleştiren” bir roman yazması direktifi almış olsun ya da olmasın, kurucu ideolojinin ilkelerini özellikle de İslâmiyet’le ilgili görüşlerini ve “Cumhuriyet’in pozitivizmi önceleyen ‘aydınlanmacı’ yönünü topluma mâl etmeyi amaçlayan, o arada ‘yeni öğretmen’ tipinin özelliklerini somutlaştırmak isteyen, son derece politik ama bir o kadar da önemli bir romandır.” (Yavaş, 2017: 107)

Bahsi geçen eserde Medreselerin onarım ve bakımının tartışıldığı bir olaya yer verilir. Gerici olarak tarif edilen kesim bir an önce medreselerin ıslah edilmesini istemektedir. Bu mekteplerin bakımsız bırakılması dine, devlete ve millete hainlik olarak sayılmaktadır. Şahin Efendi ise bu konuda: “Medreseleri kendi hallerine bırakırsak bu gidişle yakında çöküp giderler. Tamir edersek daha uzun zaman bu garip milletin başına dert olup kalırlar” düşüncesindedir. (Güntekin, 1928: 77) Çünkü medreselerin ıslah edilmesi, bu haliyle yaşama şansı kalmayan softaların kuvvetlendirilmesi demektir. Medrese, Osmanlı demek olduğu için onunla kurulan bu bağın yıkılması yazarların sıklıkla başvurduğu eleştirel bir söylem olarak dikkati çekmektedir.

Bu bağlamda eserde sıklıkla medreselerin görünümüne ilişkin tasvirlerle yer verildiği gözlenir. Lakin Şahin Efendinin düşüncelerindeki “Yeşil Ordu” neferleri ile buradaki öğrenciler ve müderrisler birbirine asla benzemez. Buna göre medresedeki talebeler aldıkları nur ile toplumu aydınlatmaktan ziyade, bireysel işlerini bile ifa edemeyecek bir durumda tasvir edilir. Sonuç olarak medreseler köhnemiş, cehaletin çerağını taşıyan, ikiyüzlü, çıkarıcı hocaların olduğu bir kurum olarak çizilir. Örnekte de güçlü bir şekilde vurgulandığı gibi uluslaşma çıkarlarına ters düşen bu kurumları “tasfiye etmek(ten)” başka yol bırakılmaz. Bu söylemin okur zihninde oluşturulmasının hem yazarın hem de kurucu ideolojinin ilkeleriyle uyumlu olduğu söylenebilir. (Yavaş, 2017: 110)

Çalkıuşu’nda Zeyniler köyüne gelen Feride’ye, köyün muhtarı bazı nasihatlerde bulunur. Muhtar “usul-u cedit’in” karşısında değildir ama yeni gelen muallimelerde *Kur’an*, ilmihal gibi bilgilerin olmadığından ve çocuklara dinî terbiye veremediklerinden şikâyetçidir. Bu sebeple dinî derslerin gelenekçi tabakayı temsil eden, hatta bir tarikata mensup olan Hatice Hanımın okutmasını ister. Eserin ilerleyen sayfalarında Hatice Hanımın yaramazlık yapan çocukları bir dolaba kilitleyerek eğittiği belirtilir. (Güntekin, 1923: 157-158,166)

Roman boyunca dinî temsiliyete sahip bir figür olarak tasvir edilen Hatice Hanım anılan örnekte de bahsedildiği gibi öğrencilerine korku aşılıyarak eğitim verir. Bunun yanı sıra fen derslerinde kullanılmak üzere gönderilen bir iskeleti göstererek çocukları ölüm, kabir azabı ve Allah korkusu ile eğitir. Bu durum modern eğitimin temsilcisi olan Feride tarafından geri kalmışlığın bir görüntüsü olarak eleştirilir. (Çelik, 2000: 129-130)

Aynı metinde Feride'nin, Zeyniler köyünden sonra çalışmaya başladığı yeni okulda Recep Efendi isminde sarıklı bir müdür vardır. Aksi, gelenekçi, tutucu bir dindar portreyle anlatılmaktadır. Derse gitmezden evvel Feride'ye yüzünü yıkamasını makyaja lüzum olmadığını söyleyerek eleştirir. Sonra Feride'nin yanaklarındaki kızarıklığın kendi doğal rengi olduğunu anlayınca yaptığından utanır. Çalığışunun siyah renkte bir okul kıyafeti tasarlamasını da eleştiren müdür: "Müslüman kısmına kara giymek yakışmaz... Yeşilden yapılmalı." der.(Güntekin, 1923: 239-247)

Geleneksel eğitimin temsili konumundaki Recep Efendi'nin yeşile olan sevgisinin altında İslâmî bir renk sembolizasyonunun varlığından söz edilebilir. Nitekim İslâm âlemine göre "Cennet yeşildir, Cehennem ise siyah." (Gündüzöz, 2003: 76) Bu sebeple kötüyü sembol eden siyah renk Müslüman'a uygun görülmemektedir.

Söz konusu eserde Feride, Hatice Hanım'a hava sıcak olduğu halde başörtüsüyle gelen on- on iki yaşlarındaki kızların neden böyle oldukları sorar. Hatice Hanım onların genç ve evlenecek yaşta olduğunu, örtünmemeleri halde günaha gireceklerini söyler. Romanın ilerleyen sayfalarında Feride, mektebe gelen çocuk yaştaki erkek öğrencilerinin karşısına başı açık çıkmak üzereyken Hatice Hanım tarafından "günah olmaz mı?" diyerek uyarılır. (1923: 170-171)

Eserde Feride karakteri, ulus-devlet inşasında önemli bir rol üstlenen modern ve güçlü bir kadın olarak çizilmiştir. Kadının etkin bir şekilde dönüşüm yaşadığı Cumhuriyet Türkiye'sinde Feride eğitilmiş ve yenilikçi, Hatice Hanım ise geleneksel eğitimin temsilidir.² Kadının kamusal alanda etkisinin artırılması ve lâik eğitim kurumlarına toplumun dikkatlerinin çekilmesi için Çalığışu; fedakârlığı, sevecenliği ve ahlakıyla yüceltilir. Bu yolla yeni eğitim yapısı toplumun nazarında kuvvetlendirilir. Tevhid-i Tedrisat yasasının kabulüyle eğitim tek bir çatı altında toplanmış ve karma eğitim modeline geçilmiştir. Bu bağlamda uluslaşma sürecindeki kimi metinlerde mahremlik anlayışı gözetilen geleneksel sistem değersizleştirilmektedir.

Çalığışu romanında Feride karakteri Batılı eğitim tarzıyla yetişmiş modern kadının ve çağdaş öğretmenin temsilidir. Lakin eser boyunca onun Batı taklitçiliği yapıldığı görülmez. Bunun karşısında ise Hatice Hanım Doğu kültürünün, eskinin ve gelenekselin bir yansıması olarak hayat bulur. Bu bağlamda Feride ve Hatice Hanım yaşam tarzları, eğitimleri ve dünya görüşleri bakımından taban tabana zıttır. Bu durum Batılılaşmayla birlikte başlayan ikiliğin bir görünümüdür denilebilir. Bu bağlamda söz konusu durumun nesil çatışmasından ziyade, iki ayrı kültürün Doğu ve Batının çatışması olarak görülür. (Çelik, 2000: 160-161)

² Detaylı bilgi için bk. (Abir, 2012)

Vurun Kahpeye adlı eserde Hacı Fettah Efendi, bağınaz bir din adamı olarak gösterilmektedir. Hatta bir Cuma günü halka şöyle bir konuşma yapar: “Bıyiksızları, gavurlar gibi yakalık takanları, din düşmanı olanları istemeyiz.! Onlar ki ellerine kudret geçer geçmez kutsallıklarını çiğner kadınlarımızın örtülerini kaldırır, sünnet ve farzı inkâr ederler. Onları istemeyiz! Ey ahali onların kanı kâfirlerin kanı gibi helaldir.” Tam o esnada Aliye öğrencilerini şarkı söyleterek yanlarından geçirmektedir. Onu fark eden Hacı Fettah Efendi halka:

“Görüyor musunuz? Erkeklerin içinde yüzü gözü açık namahremler, Müslümanların kalbini fesada vermek için şarkı söyleyerek dolaşıyorlar. Bunlar mel’undur bunların eline çocuklarınızı teslim etmeyiniz eğer bir gün yalnız içimize Yunan girdiğini, değil başımıza taş yağdığını görmek istemiyorsanız bu karıların üstleri başlarıyla beraber kendilerini de parçalayınız, yoksa Cenab-ı Hakk’ın bütün gazapları üzerimizden eksik olmayacaktır.” der.(Adıvar, 1924: 22)

Uluslaşma süreci metinlerinde genellikle geleneksel yapıyı ve modernleşmeyi temsil eden iki karşıt grup söz konusudur. *Vurun Kahpeye*’de gerici ve yobaz olarak okura sunulan Hacı Fettah Efendi; eğitilmiş, namuslu, vatanperver ve yenilik yanlısı olan Aliye’ye karşı iftira atabilecek kadar kötü bir izlenim sergiler. Geleneksel eğitim sisteminin temsilleri üzerinden verilen bu olumsuz tutum, otoritenin eğitim politikasını daha refah bir seviyeye ulaştırmaktadır.

Vurun Kahpeye romanında Tosun Bey mektebi ziyarete gider. Yazar, manzarayı şöyle anlatır:

“Hatice Hanım’ın sınıfı sallana sallana “Elif lam mim” suresini bir ağızdan bağırarak okuyorlar. Hatice Hanım da masa başında beyaz başörtüsü altındaki rastıklı kaşlarını çatmış, yine sallana sallana dinliyordu. Tosun Bey’i yerlerden temenna ederek kabul etti, mektebe yaptığı hizmetlerden, kendisine İstanbul’dan mütemadiyen gönderilen çoluk çocuk muallimelerin açık saçıkların, hoppalıklardan, kabiliyetsizliklerinden bahsetti: Efendim, benim sınıfımda her çocuk namaz surelerini bilir. Hiç olmazsa amme cüzünün sonuna kadar ezberlerler. Yeni hanımlar hep dinsizlik, milliyetsizlik öğretiyorlar. Ben dokuz yaşında kızların bile yüzlerini siyah peçelerle kapladım. Hâlbuki İstanbul’dan yeni gelenler kendi yüzleri açık geziyorlar. Şimdi on üç yaşında baliğa kızlar saçlarını açıyorlar. Artık bunların terbiyesi sayenizde inşallah verilir de...”

Tosun Bey, Hatice Hanım’dan başka hoca olup olmadığını sorar. Hatice Hanım ise:

“İstanbul’dan yeni bir hoca geldi ama söz aramızda... Dün çarşıdan çocukları yüzü gözü açık geçirmiş, halkın taassubuna dokunmuş, galiba hücum etmişler, bugün hastaymış, gelmedi.

Tosun Bey, Hatice Hanım'a sert sert baktı: Muallime hanım, namus kadının yüzünü açıp açmamasında değildir. Öyle kapalı kadınlar vardır ki kapı arasında her türlü rezaleti yaparlar. Onun için yeni hoca hanıma yüzü açık diye kasabanın hücumu hiç hakkı yoktur. Çocukları İstanbul usulü güzelce okutan herhangi bir hoca hanıma birisi yan bakarsa biz onun terbiyesini..."(Adivar, 1924: 30-31-32)

Adivar'ın "devrim heyecanı(yla)" kaleme aldığı gözlenen *Vurun Kahpeye* romanı "heyecanlı üslûbuyla bir mesaj verme kaygısı taşır." Özellikle Atatürk'ün liderliğinde gerçekleştirilen Milli Mücadele günlerinin anlatıldığı olayda "adeta bir 'devrimci' gibi konuşur." (Yavaş, 2014: 160)

Çalıkluşu ve *Vurun Kahpeye* romanlarında daha çok 'kutsal meslek' öğretmenlik ve bunu yürüten Cumhuriyet kadını dolaylamasıyla söylem gerçekleştirilmektedir. Feride'nin karşısına konulan Hatice Hanım figürü aynı şekilde Aliye'nin de çatıştığı, Osmanlı'yı ifade eden biridir. Temelde her iki metinde ideal bir kadın modeli oluşturma noktasında bir tavır sergilenmiştir

Dikmen Yıldızı'nda bir köy mektebinin kapatılma sebebinden bahsedilir. Mektep ilk açıldığında, biri erkek diğeri kadın iki öğretmen ve hem kız hem de erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Bir zaman sonra mektep şikâyet edilerek kapatılır. Şikâyetin sebebi ise kadın ve erkeklerin bir arada bulunmasının şeriata aykırı olarak görülmesidir. Yıldız ve yanındakiler bu mektebi, "hala resme çizgi, musikiye ilahi diyenleri" kuşkulandırmadan açmanın bir yolunu düşünürler. (Gündüz, 1928a: 287-288)

Dikmen Yıldızı'ndaki durumun benzerine *Bir Şoförün Gizli Defteri*' de de yer verilir. Köye öğretmenliğe giden bir memur oradaki halka okuma-yazma ve inkılapları öğretmektedir. Fakat bu duruma tahammül edemeyen bir softa tarafından şikâyet edilir. Kaymakama şikâyetin sebebi olarak muallimin çocukların yanağını okşamasının şeriata aykırı bir hal olması gösterilir. (Gündüz, 1946: 222)

Yeni eğitim sistemine göre düzenlenen okulların İslam'ı simgeleyen şeriatçı ve softa insanlar tarafından nasıl bir yozlaşmaya neden olduğu vurgulanmaktadır. Böylelikle lâik eğitim düzeni, toplumun belleğinde; haksızlığa, zulme uğrayan yenilikçi ve masum bir kurum olarak gözlemlenir.

Bu bağlamda İslâmî- geleneksel eğitimi temsil eden medrese ve tekkeler; yine bu kurumlarda eğitici niteliği olan imam-hoca-şeyh gibi figürlerin olumsuzlandığı bir söyleme ulaşılmaktadır. Uluslaşma dönemi politikalarının çeşitli formlarla yüceltildiği, halkın hafızasında kutsallaştırılan kahramanlarla yer edinilmeye başvurulduğu söylenebilir.

1.2. Romanlarda Kadının Temsilinin Simgesel Söylemleri: Kadının Sosyal Simgesel Temsil Biçimleri

Uluslaşma dönemi romanlarında Kurtuluş savaşı ve Cumhuriyet dönemi Türk kadınına sıklıkla yer verilmiştir. Kurulan siyasi otoritenin kamusal alanda kadının etkinliğini arttırmaya yönelik izlediği politika uyarınca “ideal kadın” örneği tasarlanmaya çalışılmıştır. Eserlerde İslâmî ve geleneksel yapıdaki kadınlar cahil, savunmasız ve evlerine hapsedilmiş bir görünürlük kazanırken modernliği ve Batı’yı temsil eden kadınlar eğitilmiş, çalışan ve kendi ayakları üzerinde durabilen niteliktedir. Bu yolla kimi zaman geleneksel kadın figürleri aşağı görülerek dejenerasyona uğramakta ve çağdaş kadın temsili ideal olarak işaret edilmektedir.

Osmanlı toplum sisteminde kadın, erkek ile aynı konumda görünmemekle birlikte İslâmî bir tutarlılığı olmayan bu durum, dinî inancın bir gereği olarak yansıtılır. Lakin zaman zaman padişahlar tarafından kadına yönelik çeşitli sınırlamaların getirildiği de bilinmektedir. 19. yüzyılda birçok alanda yenileşme hareketlerinin başlaması, devamında kadına yönelik değişimleri de getirir. Bu bağlamda kölelik ve cariyeliğin kaldırılması, miras konusunda kadının erkek çocukla eşit olması ile ebelik ve kız öğretmen okullarının açılması gibi bir dizi reform getirilir. Bu yolla “kadınlarla ilgili sorunlar Cumhuriyet’in ilanına kadar tasarlanan büyük toplumsal projelerin simgesi hâline getirilerek, nesneleştirilmiş ve daha büyük idealler içerisinde eritilmiştir.” Buna göre uluslaşma dönemine geldiğinde kadın modernleşmenin en önde gelen konusu arasında yer alır. Yeni pozitivist devlet yapılanmasında kadın dinin ve Osmanlı’nın tahakkümünden sıyrılarak sosyal hayata karışır. Dinî gücün kendisini en iyi ifade ettiği figürlerden biri olan kadın, uluslaşma modernliğinin de en temel unsuru olarak görülür. Bu doğrultuda “medenileşme sürecinde kadının toplumdaki konumu onun görünürlüğüyle” ilişkilendirilir. (Gelgeç Bakacak, 2009: 629,631,632)

1923-1929 dönemi romanlarında kadının değişimindeki işlevsel yön kullanılarak yapılan inkılaplar topluma iletmeye çalışılmıştır. Çünkü “Kemalist devrim için reformların simgesi ideal kadın imajıdır.” Kadın ve erkeğin aynı paydada buluşacağı hatta kadının daha fazla etkin olacağı bir düzen tasarlanır. Buna göre yeni sistemde kadına daha fazla hak verilir. “Cinsiyetlerin biraradalığı böylece, toplumsal örgütlenmesi kadın erkek farklılığı ve ayrımı üzerine kurulmuş bir Müslüman ülkede, bir siyasal proje haline gelir.” (Göle, 2002: 118, 129)

Billur Kalp’de Semih Atıf Bey işe alma bahanesiyle kandırdığı üç kadına ne iş yapacaklarını ve kendisinin kadınlar hakkındaki düşüncelerini anlatır. Atıf Bey eskiden kadınların sokağa çıkması değil incecik sesinin bile duyulmasının ayıplandığı, cahil ve kültürsüz olarak yetiştirilen kadınların artık Avrupalı hanımlar gibi gelişmeye başladığını

söyler. Cumhuriyetin ilanından sonra kadınların daha serbest olduğunu, sadece adını duyduğu dans ve balo kelimelerini şimdilerde ancak tecrübe edebildiklerini belirtir. Atıf Beye göre Modern dönemde çalışma hayatına atılan kadın erkeklerle aynı düzeyde yükselir. (Gürpınar, 1927a: 88)

Aynı romanda “eski kafalı atalarımızın” kadını kafeste saklar gibi evlerine hapsedtikleri, çarşafa sokmakla kalmayıp yüzlerini peçeyle örttükleri, bunları yapmayan kadınlara kötü gözle baktıkları, onları cahil ve eğitimsiz bırakarak gerici davranıldığına değinilmiştir. Kadını bilim ve fenle tanıştırap, sosyal hayata girmelerini sağlayarak modern medeniyet seviyesine ulaşabileceği söylenir. (Gürpınar, 1926a: 204-205)

Metinde kadının değersiz olduğu dikkati çeker. Bununla beraber sebep olarak da İslâm ve Osmanlı erkleri gösterilir. “Kadının ev dışında görünürlük kazanması, Batı uygarlığına ait olmanın kanıtını” sağlamaktadır. (Göle, 2002: 128) Bu doğrultuda ideal kadın olabilmek peşinden radikal seçimleri de getirmektedir. Modern Batı tarzının temsilcileri “Alafranga”, çağdaş ve değerli kabul edilirken İslâmî yani geleneksel Türk kadını “Alaturka” biçimiyle itibarsızlaştırılmaktadır.

Müfide Ferit’in *Pervaneler*’inde bir Mevlevi Şeyhinin kızı ve tekkede yetişmiş biri olarak “Bizans Koleje” giden Nesime, gittiği mektepteki kadınlarla dergâha gelen kadınları karşılaştırmaktadır. Ona göre dünya üzerinde iki nev’i kadın vardır. “Biri tekkede gördüğü kendi halinde, gayesiz, ufak vazifelerle hayatlarını dolduran hanımlar, diğeri de mektepte tanıdığı hayatlarını kazanmaya muktedir, erkeklerle küleşen, kimsesiz fakat kutlu kadınlar...” (Tek, 1924: 48)

Pervaneler’de yapılan geleneksel ve modern kadın kıyaslaması *Tebessüm-i Elem*’de de yer alır. Ragıbe isimli karakter Avrupai tarzda yetişmiş bir genç kızı temsil etmektedir. Ona göre bazı gelenekler değiştirilmeli hatta bütün olarak kaldırılmalıdır. Annesinin zoruyla ilk defa görücüye çıkan Ragıbe Fransızca bir cümle söyleyerek “Anne ben satılık hayvan değilim” der. Genç kız âdetlere tamamen karşıdır ve modern evliliklerin birbirini tanıyarak, görüşerek kurulacağını söyler. Annesi ise gelenekçi bir tutuma sahiptir. Kızının bu sözlerini işitince: “Ah kızım, adın çıkacak, evlerde kalacaksın... Baban seni böyle yapsın diye mi yetiştirdi? Keşke mahalle mektebinden düzce bir ilmihal okuyup da çıkaydın benim için daha işe yarar bir kız olurdun...” der. (Gürpınar, 1925: 211)

Pervaneler ve *Tebessüm-i Elem* örneklerinde daha önce de bahsedildiği gibi karşıt iki Türk kadın formu okura iletilir. Söz konusu örneklerde Batılı tarzda modernleşmenin bir getirisi olan kadının değişimi ve kamusal alana katılımı yüceltilmektedir. Uluslaşma

sürecinde kadının istikbali ve çağdaşlaşma başarısı birbirini etkileyen iki temel olarak algılanmakta ve bu durum yazarların söylemleriyle toplumun belleğine nüfuz etmektedir.

Sözde Kızlar romanında “Avrupa sefaretinde dolaşa dolaşa iyice Frenkleşmiş olan Nizamettin Bey tiyatrosu” konusu açarak Belma’ya rol yapması için yalvarır:

“Belma’nın aktrisliğe hevesi meşhurdur. Daha çarşafa girmeden evvel Şehzadebaşı sinemalarından aldığı tesirlerle aktris olmaya karar vermiş o günden beri her yerde her vesile ile bu arzusunu anlatmış, ara sıra meclislerde monologlar söylemiş, tek roller temsil etmişti. Bu kızın sinemaya ve aktrisliğe zaafı o derece idi ki, emeline kavuşmak için mukaddes tanıdığı her şeyi feda edebileceğini açıkça söylerdi.” (Safa, 1925c: 84)

Aynı eserde kızlar, Mevrure ve Hayriye Hanım arasındaki bir sohbet şöyle diyalog geçer:

“- Onda da kabahat var, dedi, onda da kabahat var... Bu zamanın gençlerine, tazelerine, ne oldu bilmem ki? Bir delilik, bir çılgınlıktır, bir hoppalıktır gidiyor... Şaşırıp kalıyorum... Mahallelerini, evlerini beğenmiyorlar... Hayatlarını değiştirmek istiyorlar... Baksana, Hatice bile, Hoca Mustafa Efendi’nin kızı, ille aktris olacağım diye tutturuyordu. Ben mutaassıp bir kadın değilim. Genç kızların, memur, muallime, mağazalarda tezgâhtar olmalarına itiraz etmem. Tiyatroya gitsinler, Çalgılı kahveye de gitsinler, kızmam. Ama aktrisliği zihnim almıyor, bir Müslüman kızına yakıştıramıyorum, ayıp değil a... zaten oyuncular, bizde, kim ne derse desin, adi insanlar... Hiç kibar sınıftan, asilzade bir gencin oyuncu olduğunu gördünüz mü?” (Safa, 1925c: 385-386)

Safa’nın eseri karşıt zihniyetteki kadın figürler üzerinden dönemin siyasal ve toplumsal yapısına ilişkin önemli veriler barındırmaktadır. Uluslaşma döneminde medenileşmenin simgesi hâline gelen kadının okuması, meslek sahibi olması ve üzerinde erk olmaksızın kendi yaşamını idame ettirmesi övülen ve itibar gören dinamiklerdir. Söz konusu eserde dikkati çeken bir ayrıntı olarak: Kadının modernleşmesi belli sınırlar çerçevesinde kabul edilmektedir. İslâmî yapıya uygun görülmeyen ‘aktrislik’ mesleği ve Batılı neslin ahlaki yapısının olumsuzlandığı görülür.

Pervaneler’de yazar tarafından, Amerikan kolejinin ve hocalarının asıl amacının Türk kızları üzerinden kendi Protestanlığını yaymak olduğu söylenir. Bunu yapmak isteyen hoca gözüne bir öğrenci kestirir. Onunla yakından alakadar olur. Samimi bir arkadaş gibi davranarak onu yavaş yavaş Amerika’dan başka dünya hayal edemez hale getirir. Özellikle muhafazakâr ve yoksul ailelerin çocukları seçilmektedir. Zamanla birkaç kadın modeli ortaya çıkar. Kimi süse püse, zevk ve eğlenceye düşkün olur. Diğerleri evlenmez ve kalbinin katı

sevgisizliğiyle erkeklerle harbe kalkışır. Ötekisi dar zihniyetiyle koyu bir Protestanlık müdafaası yapar hale gelir. (Tek, 1924: 50-51)

Anılan örnekte modern süreçte kadının yeni Batılı duruşu birkaç biçimde yer alır. Buna göre modern okullarda eğitim gören kızların tam anlamıyla Batılı kültürle donatılmaya çalışıldığı vurgulanır. Bu durumla ilgili olarak Göle:

“Modern Batı ile İslâm arasındaki en derin düşünsel ve duygusal uçurumlar cinslerin ilişkilerinde ve özel/kamusal tanımlarındadır. Kadınlar hem özel ve kamusal alanların, hem de iki uygarlık arasındaki sınırların belirleyicisi olarak görülür. Kamusal yaşama katılan Kemalist kadınlar özel alanın dinsel ya da kültürel kısıtlamalarından kurtulurlar. Ama radikal bir seçimle de karşı karşıya gelirler. Kültürel anlamda ya Batılı ya da Müslüman olmaları gerekir.” (2002: 119)

sözlerine yer verir. Dolayısıyla ulus-devlet yapısında sosyal hayatta daha çok etkin olan kadınların radikal bir değişimle daha çok Batılı bir görünüm kazandığı söylenebilir.

Kokotlar Mektebi'nde dinî ve geleneksel yapıya göre kadının görünümü verilir. Ulviye Melek hakkında yazar şunları aktarır:

“İmansız ihtidasıyla dünyada Müslüman cennetine girmek isteyen bu gâvur kızı, mahbesinden kurtulduktan sonra İstanbul'da güzelliği ve bin bir sergüzeştisiyle iştihar ediyor. Kendi asıl ve nesline dair türlü masallar uyduruyor. Osmanlı hanedanına karıştığı iddiasıyla edilleleler getiriyor. Çarşafı Şark'ın esrarlı hayatına bürünerek Türk kadını tarzında yaşamayı, ticaretine revaç vermek için daha faydalı buluyor.” (Gürpınar, 1928c:42)

Aynı metinde İrfan Yekta, Prenses Diçeski'nin fahişelere bazı tavsiyeler yazdığı defteri bulur. Yazar bu durumu şu sözlerle anlatır:

“Bazı cümlelerin ateşli intibaları için hala zihnini yakıyordu. Kadın tek bir erkeği memnun etmek için yaratılmış imiş. Kadın bütün insanıyeti bahtiyar etmek için gökten inen lütf-i ilahî imiş... Onun yetiştirebileceği kadar erkeği mahzuz, mesut etmesi ulüvv-cenabı iktizasından imiş... Kadının hayattaki vazifesi işte bu... Visaline talip ne kadar erkek zuhur ederse hepsiyle yatmak...” (363-364)

Kokotlar Mektebi'nde öne verilen iki kadın algısı dikkatleri çekmektedir. Biri geleneksel giyimli, çarşafli kadındır. Buna göre “çarşafli Şark” bu tip kadınlara olumlu gözle baktığı için genelev işletmecisi giyim tercihini bu yönde yapar. Diğer kadın örneği ise Batılı serbest yaşamı benimsemişim, erkeklerle özgür ilişki yaşayan ve tek vazifesi karşı cinsi memnun etmek olanlardır. Burada sunulan seküler kadın olgusu “giyinme (soyunma) şekillerinden, erkeklerle sohbet edip sosyalleşmeye ve kamusal alanda hareket etmeye

varıncaya kadar, öğrenilmesi, prova edilmesi ve icra edilmesi gereken bir dizi bedensel pratiğe tekabül” etmektedir. (Göle, 2012: 20)

Hüküm Gecesi'nde yazar, Cemal Bey'in bazı sosyal düşkünlüklerinin olduğunu düşünür ve ekler : “ Onun sayesinde Türk hanımları sokakta peçelerini kaldırıp dolaşmak serbestine nail oldular; onun sayesinde şehrin bazı lokantalarına girip yemek yemek hukukunu intisap ettiler. Onun sayesinde kendi evlerinde haremle selamlığı birleştirmek cüretini gösterdiler.” (Karaosmanoğlu, 1927: 377)

Tıpkı *Hüküm Gecesi*'nde olduğu gibi *Deli Deryalı*'da da kadına getirilen özgürleşme anlayışından bahsedilir. Kanuni'nin yayınladığı bir ferman ile kadınların akşam namazından sonra dışarı çıkmasının yasaklandığı ve bunu ihlal edenlere karşı şiddetle önlemlerin alındığı söylenmiştir. Bu durumun ardından İstanbul'un neredeyse hiçbir yerinde akşam namazından sonra kadınlar sokakta görülmez. (Tepedenlioğlu, 1928: 52)

Anılan romanlarda, İslamiyet'in taşıyıcısı konumundaki Osmanlı Devletinde kadına yönelik pek çok kısıtlama ve yasaklamaların yapıldığı eylemlere yer verilir. Buna karşın modernleşmenin kadının haklarını koruduğu ve onu özgürleştirdiği kanısı vurgulanarak geleneksel tutum yozlaştırılmaktadır. Böylece kadının kamusal alandaki yeri meşruiyet kazanmaktadır.

Metinlerde kadının örtünmesine ve peçe kullanımına yönelik dikkat çekici kanaatler yer aldığı tespit edilmektedir. Örneğin İslamiyet'te örtünme emri sadece kadına yönelik gibi gösterilmekte ve peçe kullanılmasının zorunluluğu gibi ifadelere yer verilmektedir. Hâlbuki *Kur'an* ve sünnette örtünme emri her iki cinsin mahrem yerlerini gizlemesi ve kendilerini haramdan muhafaza etmelerine yöneliktir. Kadına gelen tesettür emri ise : “Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini (harama bakmaktan) korusunlar; namus ve iffetlerini esirgesinler. Görünen kısımları müstesna olmak üzere, zinetlerini teşhir etmesinler. Başörtülerini, yakalarının üzerine (kadar) örtünler...” şeklinde yer almaktadır. (Nur suresi, 30. Ayet) Kadının tesettürü, Hristiyanlık ve Musevilik inançlarında yer aldığı gibi İslâm dininde de emredilmiştir. Fakat çarşaf veya peçe kullanımı bir çeşit kültürel etkileşim olarak Arap medeniyetinden taşınmıştır.

Devlet tarafından kadına yönelik çeşitli yasaklamalar sadece Osmanlı Devletinde değil uygar bir medeniyet olarak örnek görülen Batılı bazı devletlerde de görülmüştür. Buna ek olarak kadın ve erkeğin bir arada bulunmamasının sebebi etnik veya dinî olarak değil coğrafik durumla ilişkilendirilmektedir. Bu duruma yönelik Ortaylı şunları söyler:

“Biz de Germen toplumlarındaki gibi kadın erkeğin beraber yaşaması söz konusu değil, bu çok önemli, bilinmesi gereken bir nitelik. Bu durum aşağı yukarı Akdeniz coğrafi kültürel kuşağını kapsıyor,

Müslümanı, Hristiyan'ı ve Yahudi'siyle hep bu kültür kuşağının adamları. Mesela eski Floransa tarihine baktığımız zaman, 13. 14 ve 15. Yüzyıllarda genç kızların sadece Pazar günleri, mürebbiyeleri yanında olarak Pazar ayını için kiliseye gidip gelebildiğini; bunun dışında bütün zaman evlerinde konaklarında kapalı kaldıklarını görüyoruz... Mesela Katolik Floransa'da cariyelik diye bir müessese vardır... Bizans'ta da vardır bu müessese, hatta Bizans sarayında harem ağası vardır ve toplumlarda kadın erkek temelde ayrı yaşamaktadır... bu ülkelerin (Akdeniz- Ortadoğu) bir kısmında karnaval ve festival geleneği yoktur. İtalya'da karnavallarda bir ara kadınların ve erkeklerin bir arada eğlenmeleri sınırlıydı.” (2001: 118-119)

Bu bağlamda Uluslaşma süreci romanlarında dönemin politika çizgisinden hareketle ‘ideal Türk’ kadını formlarına yer verildiği gözlemlenir. İslâmî ve geleneksel kökler olmadan tasarlanan kadın figürü modernleşmeyi ifade etmektedir. Bu yolla kadının geçmişle olan düğümü çözülür ve Cumhuriyet Türkiye’sinin inşa ettiği bir olguya dönüşür. Özellikle 17 Şubat 1926 da kabul edilen İsviçre Medeni Hukuku ile kadının kamusal alanda daha çok yer alması sağlanmıştır. Siyasi otorite tarafından kadına yönelik getirilen yeni reformlar dönemin yazarları tarafından dikkate alınarak romanlara taşınmıştır.

1.3. Değişen Kent Kimliğinde Mimari Simgesel Söylemler

Toplumsal hafızanın bir ifade şekli olan mekân, 1923-1929 arası dönemde farklı formlara evrilerek romanlarda yer almaktadır. Devlet, siyasi olarak köklü bir değişim ve dönüşüm sürecine girdiğinde kent kimliği de değişerek yeni devletin mekânsal üretim süreci başlar. Bu üretim tarih, siyaset, doğa ve sosyal çevreden bağımsız olmaksızın mekânın kodunu belirleyerek dönemselleştirir.

Hayal, gerçek ve hafızanın kurgusal dünyada mekâna dönüşmesi aslında onu şekillendiren sanatçının kendi evini açmasıdır. “Dolayısıyla yer analizi de içsel yaşamımızla ilgili yerlerin sistemli bir psikolojik incelemesi olacaktır... Mekân, peteklerinin binlerce gözünde, zamanı sıkıştırılmış olarak tutar.” (Bachelard, 2013: 38-39)

Bu bağlamda incelenen bir romanın olaydan, zaman ve mekândan soyutlanamayacağı söylenebilir. Zira mekânın alelâde bir manzaradan çok daha fazlasını yansıttığı belirtilebilir. Öyle ki romanlardaki mekânlar birçok yönden işlevsellik taşır.

“Her şeyden önce ve en azından olayların bir dekorudur. Ama genel olarak mekan, vakanın varlık bulduğu yer, şahısların içinde yaşadıkları, kendi oluşlarını fark ettikleri alandır. Bununla birlikte şahısların içinde bulunduğu çevreyi algılayış biçimlerini, ruhsal ekonomik durumlarını, karakterlerini açıklama yolunda imkânlar sunabilir. Şahısları tanıma yollarının biri olarak dramatik bir iş de üstlenerek vakanın temel öğesi olur ve şahsın çevresini, algılayış şekillerini, o çevredeki ruh durumunu hatta karakterini etkiler.” (Narlı, 2002: 98)

Bu bağlamda romanlardaki mekânın işlevini toplumun zihinsel alt yapısında da görmek mümkündür. Şöyle ki özellikle Cumhuriyet'ten önce taşra ve köy mekânları geride kalmışlığın bir görünümü olarak toplumsal hafızada yer edinir. Fakat İstanbul birçok manada gelişmişliğin, kültürün ve saltanatın yeri olarak kimlik kazanır. Bu bağlamda kurucu ideolojinin başkenti Ankara'ya taşımak istemesi ve şehrin halk nazarında yükselmesi için yazarlar tarafından yeni bir kent kimliği mühendisliği başlatıldığı söylenebilir.

Ben Deli Miyim'de Şadan ve küçük bey arasında geçen bir diyalogda “Ankara”, “Cennet-i alaya” benzetilirken İstanbul günahkârların çile doldurdukları bir yer olarak tarif edilir. (Gürpınar, 1928a:191)

Benzer bir yaklaşım *Dikmen Yıldızı*'nda da yer alır. Başkahramanı Yıldız kucağında bebeğiyle Murat'ı anlattığı bir sahnede şöyle der: “ O Kâbe'de Mustafa Kemal ve bu gönüllerde bu yaş varken nereye gitsek yolun sonu Akdeniz'e çıkar.” (Gündüz, 1928a: 85-86)

Mekânın kutsallaştırılmasına yönelik bir başka örnek *Tank Tango* romanında geçer. Ömer isimli karakterin Ankara'ya gidişiyle ilgili şöyle bir diyalog bulunmaktadır: “- Ömer hacı oluyor! -Hacı mı oluyor? diye annesi kahkaha ile güldü. Bihter yanına oturdu: -Evet hacı oluyor yani Kâbe'ye gidiyor.” Diyalogun devamında ise “mühim bir iş için Ankara'ya” gidileceği söylenilmektedir. (Gündüz, 1928b: 228-229)

Yukarıda verilen örneklerde, toplum belleğinde halifeliğin temsil yeri olarak tanımlana gelen İstanbul; hem eski devletin payitahtı hem de İslâmîliğin liderliğinin yapıldığı mekân olarak kutsal bir mana taşır. Kurulmak istenen yeni devlet düzeninin halk nezdinde kabul görmesi için söz konusu bazı değerlerin “Ankara'ya” atfedilmesi sanatçıların sık sık başvurduğu bir söylem olarak karşılaşılr.

Bu bağlamda başkentin Ankara'ya alınmasıyla Osmanlı aydınları gözünde taşra olarak tanımlanan Anadolu'ya siyasi bir anlam yüklenir. Buradan hareketle ulus-devletin kurucu kadrosu tarafından taşranın bir diğer manayla Ankara'nın merkezîleşmesi, modernleşmesi siyasi bir projeye dönüşür. Yine bu doğrultuda “kültürel”, “sanatsal”, ve “sosyal yaşam” alanlarında birçok adım atılır. (Narlı, 2013: 287)

Deli Deryalı romanında Osmanlı'nın ve halkın gösterişi fazla bulunarak eleştirel bir söylemle okura iletilmektedir.

“Kanuni Sultan Süleyman asrında Ayasofya Büyük Konstantin Bizans'ının dinî debdebesini ihya etmiş gibidir. İstanbullular âsardide mabedin muazzam kubbesi altında Allah'a saf tutmaktan derin bir zevk alırlar.

Şehrin dört bir köşesinden akın eden Muhammediler, kar kış dinlemez; Fatih'in kurduğu mihrap önünde secdegah ararlar alınlarına...

Ak tülbent sarılmış horasanileri altında vakur müderrisler altın işlemeli serpuşlarına mağrur saray muhafızları, geniş gövdeleri kurt derilerine bürünmüş sipahi ağaları, başlarına şal parçalarıyla geliş güzel sarı vermiş şehirliler: her sabah, yanık sesli Ayasofya müezzinlerinin 'Alesselah' larını işitir işitmez yataklarından fırlarlar ve gözlerini oğuştura oğuştura büyük mabedin kıymettar halıları üzerinde bağdaş kurarlar." (Tepedenlioğlu, 1928: 12-13)

Uluslaşma döneminde toplumsal bir yapılanma süreci başlatılır ve geçmişle olan bağ olumsuz eleştiriler ile azaltılmaya çalışılır. Goody ve Watt'a göre pek çok birey geçmişten yeniden dönüştürüp uyarlamak yerine kültürel bellekte kalıcı olarak şekillendirilen metinlerde kendilerine iletilen inançlarda ve anlamda tutarsızlık tespit edilir. Bu yolla toplum din ve siyaset gibi geçmiş fikirlerine karşı eleştirel bir tutuma yönelir. (2005: 150-151) Bu bağlamda uluslaşma sürecindeki kimi eserlerde, kutsal olarak atfedilen mekânlara ve taşıdıkları manaya yönelik sergilenen olumsuz tutum değersizleştirmeyi de beraberinde getirmektedir.

Bu bağlamda *Ayarı Bozuklar*'da Kadıköy'e kadar gelmeyi başaran Mahmut'un bulunduğu ilçe ve İstanbul hakkında dikkat çeken şu düşüncelerine yer verilir.

"- Yok yok diyordu. Kadıköyü nasıl İstanbul olur?

İstanbul'un bir ismi de 'İslambol' olduğuna nazaran hakiki İstanbul elbette camisi, minaresi çok olan karşığı yamaçtı. Mahmut'un hayret ettiği bir nokta burasına Kadıköyü denilmesine rağmen belli başlı göze görünür, nazara çarpar karşı yamaçta olduğu üzere bir camisi yoktu. Burada bir iki kubbe görmüşse de tahkik ettiği zaman bunlarında gâvur kilisesi olduğunu istiğrab ve hayretle öğrenmişti. O halde bu şehri yapan kadı efendiler demek ki vilayetteki kadı efendi gibi yalnız para yedirmeyi düşünmüşler dört beş tane olsun cami yaptırmamışlardı." (Enis, 2016: 210)

Anılan örnekte hem mekân hem de din adamı eleştirisi yapıldığı gözlenmektedir. Buna göre dinî anlamda da büyük bir öneme sahip olan İstanbul'a ve bir ibadet yeri olan camilere yönelik eleştiri söz konusudur. Yazar bir yandan şehrin belirli bölgelerinde camilerin gereğinden fazla olduğunu vurgularken diğer yandan da din adamlarının para canlısı insanlar olduğuna yönelik eleştirel bir söylem gerçekleştirir.

Yeşil Gece'de ise Deli Necip'in Sarıova için hazırladığı bir imar planına yer verilir. Eskiye, geleneği temsil eden her şeyin yerine modern yapılar inşa eder. Bahsi geçen imar planını Şahin Efendiyle paylaştığı diyalog ilgi çekicidir.

"-Peki, tekkeyi ne yapıyorsun? Hem sade bu değil... Sarıova'yı bütün türbeleriyle medreseleriyle yok farzediyor, yerine yeni bir memleket kuruyorsun? Kadiri tekkesinin yerinde bir sinema... Sonra Kelâmi

Baba türbesi yerinde bir mektep... ‘Sipahizade’ Medresesinin üstünde bir tiyatro. Şahin Efendi, bunları söylerken gülüyordu. Fakat Necip, gayet ciddî ve ağır cevap veriyordu:

-Bu sel, öyle bir sel ki tekke, medrese, türbe, önüne ne geçerse sürüp götürecektir... bir kere Yunanlılar, buradan çıkarken sanırım ki taş üstünde taş bırakmayacaklar, akıllarınca bizi zarara sokuyoruz diye, bilmeden bize müthiş bir hizmette bulunacaklar...” (Güntekin, 1928: 294-295)

Uluslaşma dönemi yazarlarından biri olan Reşat Nuri’nin *Yeşil Gece* isimli romanı pek çok araştırmacı tarafından güdümlü bir eser olarak görülür. Bunun sebebi olarak da bazı estetik kaygılar ve inkılapları yücelten söylemleri gösterilmektedir. (Çıkla, 2008: 11) Bu bağlamda metindeki en bariz örneklerden biri yazarın mekâna yüklediği anlamda belirmektedir. Siyasi otoritenin sağlamlaştırılması ve geçmişin toplumsal yansımalarının silinmesi anlamlı bir gelişme olarak tarif edilir. Nitekim Assmann’a göre bu durum bir “kırılma” ve dönüşümdür. “Dolayısıyla eğer iktidarın rolünden söz edilecekse öncelikle iktidarla unutmaya arasındaki ittifaktan söz edilmelidir.” (2015: 80)

Mahşer romanında Muazzez ve Nihad’ın aralarında geçen bir münakaşadan sonra kadın susarak pencere kenarından dışarıyı izlemeye başlar. Manzara şöyle tarif edilmektedir. “ Kadın çenesini avucuna dayamış, akşamın alaca karanlığına, pencereden Fatih Camii’nin yüzü üstü kapalı bir tas gibi duran kubbesine, minarelerin ince siyah gölgelerine” bakıyordu. (Safa, 1925b: 283)

Pervaneler’de ise Amerika’ya gitme hayali kuran Nesime, artık İstanbul’u terk etmek üzere gemiye binmiş ve kamarasından manzarayı izlemeye koyulmuştur. Birden akşam ezanının okunmaya başladığını duyunca kalbinde derin bir hüznü hisseder. Sanki bu ses terk edilmekte olan vatanın geri dön, gitme çağrısı gibi gelir. Ardından babasını ve dergâhtaki dervişleri o huzurlu ve sükûnu düşünmeye başlar. Akşamları tekkede yapılan Mevlevî ayinlerini, dervişlerin hep bir ağızdan Allahu Ekber deyişlerini ve hepsinin beyaz bir hayal gibi sema edişini anımsar. (Tek, 1924: 174-175)

Anılan romanlarda önem arz eden asıl detayın “ev” olduğu söylenebilir. *Bachelard*’ın (2013: 35-37) düşüncelerinden hareketle bir “iç mekân” olarak “ev” pek çok hatıranın toplamı olan derinleştirilmiş bir form olarak bilinçte yer bulur. Ona göre “ev, bizim dünyadaki köşemizdir... İlk evrenimizdir. Ev gerçek bir kozmozdur.” Mekân onu yaşayanların varlığıyla içselleşerek anlamsal bütün olarak devreder. Muazzez’in bir minare gölgesine sığınması ya da Nesime’nin büyüdüğü çevrenin belleğinde yer edinmesi hep bu bilinçdışı bağın oluşmasıyla olur. Söz konusu eserlerde bir ibadet yeri olarak cami ve tekkeler İslâmî temsil mekânı olmasının yanı sıra siyasal olanı yani Osmanlı’yı da işaret ederek kutsallaştırır.

Sözde Kızlar'da Batılı-modern bir kadın olma arzusuyla aktrislik yapmak isteyen Belma bu uğurda çeşitli kutsal değerlerini feda eder. Kurulmaya çalışılan yeni yaşam tarzı sebebiyle başına pek çok talihsizlikler gelen Belma'nın şu sözleri oldukça dikkat çekicidir.

“Tuhafîye mağazalarının camlarında, mecmualarda, kartpostallarda gördüğün tuvalet eşyasından mı ve resimlerden mi? Bilmiyorum? Bilmiyorum, ilkbahar, bundan altı sene evvel, şu mahalleden, şu evden, şu köşedeki mescitten, babamdan, annemden birdenbire iğrendim. Ama nasıl iğreniş. Tahmin edemezsin. Atılmak başka bir dünyaya, başka bir hayata atılmak istiyor, bunun için deliriyordum. Kendi kendime süslü bir istikbal düşündüm: Aktris olmak! Aktris olmak! Huu... Dehşet! Bir aktris, ne serbesttir, ne iyi, rahat, eğlenceli yaşar! Eğer bir sinema filmine girebilirse Avrupa'ya gider, Amerika'ya da görür, para da kazanır, şöhret de alır, beğenilir de, sevilir de, alkışlanır da... Mükemmel, mükemmel... Diyordum... İsmimden başlayarak, kendime ait, her eski şeyi bıraktım: Hatice'ydim, Belma Oldum. Cerrahpaşa kıızıydım, Beyoğlu kadını oldum. Eskilerin “yapma!” dedikleri, ihtiyarların çirkin buldukları, hocaların günah saydıkları ne varsa merakla ve zevkle yaptım.” (Safa, 1925c: 331-332)

Safa'nın söz konusu eserinde kurulmakta olan yeni rejimin mekânsal algısının tersine bir tutum izlenmiştir. Bireyin kendisine sunulan ve anlamsal değişime uğrayan mekânlarda, nesillerce iletilen kültürel kodların mirasını bulamaması ve fitrî olarak uyumsuzluk yaşamasının sebebi olarak Batılı rejim işaret edilmiştir.

Anılan örnekte yazarın hedefi sadece mekânsal bir hatırlatma yapmak değildir. Bunun yanında “yeni hayat” tarzına özenen fakir, Müslüman genç kızlara yönelik bir söylem geliştirilmiştir. Buna göre genç kızlar Batılı, şatafatlı ve türlü tehlikelerle dolu “yeni hayat” fikrinden uzaklaştırılmak istenir. Bu doğrultuda kızların kendi öz Müslüman kimliklerine ve geleneksel değerlerine sahip çıkmaları vurgulanır. Verilen bu mesaj “yazarın, ‘yeni hayat’ karşısında aldığı ‘muhafazakâr’ tavrın bir ifadesi olarak önemlidir.” (Yavaş, 2014: 115)

İncelediğimiz kimi metinlerde kurulmakta olan yeni rejimin mekânsal olarak kabul edilme kaygısıyla övüldüğü tespit edilmektedir. Nitekim bu süreç içerisinde İstanbul Hükûmetinin bazı fetvalar yayımlayarak Ankara Hükûmetini tanımaması gibi politik olayların sonucunda bir otorite kurmanın sancıları izlenmektedir. Buradan hareketle Cumhuriyet Türkiye'sinin başkenti olarak Ankara'ya itibar kazandırılmak istenmiştir. Böylelikle İslâmî bazı kutsallıklar yeni başkente atfedilirken hilâfetin temsil makamı olan İstanbul'un değersizleşmesine yol açmaktadır.

Uluslaşma süreci romanlarındaki mekân kurgusu sadece Ankara ile sınırlı değildir. Metinler incelendiğinde toplumsal bellekte düalist bir yaklaşım dikkat çeker. Bu doğrultuda bazı eserlerde dinî ve geleneksel mekânların övüldüğü, sıkıca korunduğu bir atmosfer çizilir.

Bir kısım örnekte ise yeni kurulan devlet modeliyle uyumlu mekânlar verilir. Lakin eski-yeni, Doğu-Batı çatışması gibi modern çevreler ile dinî temsili olan mekânlar zıtlıklar içerisinde tasvir edilir. Bu durum yukarıda anılan örneklerde açıklandığı üzere bireyin kültürel hafızasındaki motiflerle modern olanın uyum sağlayamamasından kaynaklanmaktadır. Görüntüler, tablolar, motifler toplum belleğinde birçok manayı işaret eden unsurlara dönüşüyor. Hal böyleyken uluslaşma politikası sadece siyasi alanda kalmıyor. Toplumu birleştiren tüm nitelikler üzerinde de işliyor. Bu doğrultuda laik devlet anlayışı uyarınca romanlarda olduğu gibi birçok alanda mekânların ve şehirlerin inşasına yönelik söylemlerin geliştirildiği görülür.

1.4. Din Adamı Algısı

İslâm'ın ortaya çıkışından başlayarak Hz. Muhammed'in ahirete irtihaline kadar olan süreçte dinin tek temsil makamı peygamberin kendisidir. İlerleyen süreçte dört Halife döneminin ardından Emeviler, Abbasiler gibi İslam devletleri liderlik yapmıştır.

Yavuz Sultan Selim'in Mısır'a seferiyle halifelik makamı Osmanlı Devleti'nin eline geçer. İslâmiyet'te din adamı sınıfı olmamasına rağmen Şeyhülislâmlık gibi siyasette etkin olan bir makam mevcuttu. Bunun yanı sıra İslâm'ın tasavvufi merkezini oluşturan 'Tekke ve Zaviyelerde' din adamını temsilen şeyh ve dervişler yer almaktaydı. Diğer bir din adamı figürü olarak imam, hoca ve kadılar bulunmaktaydı. Yükselme döneminde bir nevi altın çağını yaşayan Osmanlı ve âlimleri bu ihtişamın gölgesine sürüklenip Avrupa'daki bilimsel ve sanatsal gelişmeleri takip edememiştir. Bu bağlamda âlim din adamlarında gerileme yaşanmıştır.

Özellikle Tanzimat ve Meşrutiyet'in getirdiği modernleşmeyle birlikte din adamı etkinliğini ve ağırlığını kaybetmeye başlar. Din adamlarının siyaset üzerindeki etkisi azaltılarak taşraya çekilir. Ve dinî işlerin bütün sorumluluğu sadece onlara yüklenir. "Dinî kuruluşlarda dinin taşralı, dar anlayışı egemen olmaya başla(r)." (Mardin, 2015: 27) Millî Mücadele sürecinde ise bütün halk tabakasına gidilebilmesi için müftüler ve diğer din adamları önemli bir görev üstlenerek Anadolu'daki pek çok örgütlenmeyi sağlar. Öne çıkan bazı din adamları birinci ve ikinci mecliste yer almalarına karşın yeni siyasi otoritenin lâik sisteme doğru ilerlemesiyle bu temsilcilerde azalma olur.

Uluslaşma süreci romanlarında da din adamı figürü sıkça yerilir. Ancak metinlerde bahsi geçen din adamları çoğunlukla ülkenin Batılı devletler karşısında geri kalmışlığını temsil etmektedir. Dar zihniyetli, kaba, cahil ve rüşvetçi gibi daha pek çok olumsuzlamalarla nitelendirilen din adamları toplum nezdinde itibar kaybına uğramaktadır.

Efsuncu Baba'da Ebulfazıl Enveri hazine saklı olduğu düşünölen direğin üzerine Osmanlıca, Ermenice ve Rumca karışık bir şeyler yazar. Onu izleyen Kirkor ve Agop adındaki iki genç ise tılsımda ne yazıldığını ve bunu yazanın kim olduğunu anlamaya çalışmaktadırlar. Direkte “kaf asaki pösteki” gibi bir şeyler yazılı olduğunu düşünürler. Kirkor'un tarifine göre pösteki Türklerin çok itibar ettiği, ya dost diye bağırın “saçaklı” dervişlerin ve şeyhlerin sırtında taşıdığı, padişahların oturduğu şeydir. Agop, dervişlerin “ya Dost” diye kime bağırıldıklarını sorunca şöyle bir cevap alır. “ Ellerine kim mangır verirse onların dostu işte odur.” (Gürpınar, 1924: 23)

*Abdülhamid ve Afrodit Kızıl Sultanın Aşk*i romanında sarayda yemekten zehirlenenler olduğu fakat bu durumun Abdülhamit Han'dan saklandığı bir sahne geçmektedir. Padişah olayı öğrenir öğrenmez, ilminden yararlanmak için çok güvendiği Şeyh Ebülhüda'ya danışır. Yazar, Arap Şeyhi Ebülhüda'yı sihirbaz, büyücü, keramet sahibi, üç harflileri kullanan ve kadın düşkünü, tacizci biri olarak tarif etmektedir. (Sertelli, 2011: 34-39)

Cehennemden Selam'da yazar, tekke ve dervişlerin ülkede yayılmış bir ağ olduğunu, her devirde hükümetle mücadele ettiklerini belirtir. Bu şebeke ve ağın tam ortasında “doymak bilmez bir örümcek hars-ı mazalimiyle mütemadiyen işler ve işlerdi.” (Tan, 1928: 63)

Anılan romanlarda İslâm'ın önemli dinamiklerinden olan tasavvufi düşüncenin temsil makamındaki şeyh ve dervişler para canlısı, açgözlü ve büyücü olarak okura sunulmaktadır. Söz konusu tavır ile insan-ı kâmil mertebesine ulaşma yolundaki dinî temsillerin aşağılanarak değersizleştirildiği gözlemlenir. Asıl manasıyla mürşid (şeyh), hak yolunu doğru düşünme biçimleriyle ve manevi bir olgunlukla bulup yürümek isteyen bireyi irşad eden kişidir. Birey çıktığı bu seyirde iyiyi-kötüyü birbirinden ayırma ve kemâle erişmeyi engelleyen her yanlıştan kaçınmayı öğrenmektedir. Niyeti samimi olanlar ise “Kalb safâsı”na ulaşır. (Yılmaz, 2004: 186-187) Yeni kurulan laik rejim gereğince içi boşaltılan kurum ve onun mensupları metinlerdeki olumsuz tutum sebebiyle toplumsal bellekte aşınmaya uğratılmıştır.

Miras'ta sokaktan geçmekte olan “külahlı, siyah sarıklı, zembilli, ihtiyar, sarsak bir Rûfai dervışı” nin eskiden çok meşhur hovardalardan olduğu belirtilir. Aynı romanda Şeyh Mustafa Efendi, “laübali-meşrep, mütecaviz, boşboğaz” biri olarak tarif edilir. (Esendal, 1988: 14,21)

Miras'da olduğu gibi *Cehennemden Selam* romanında da şeyh ve dervişleri değersizleştiren örneklere yer verilmiştir. Şeyh keçe külâhının üstüne yeşil sarık sarmış, göğsü bağrı açık olan ve siyah postun yanına oturarak dervişlere ‘Hu’ zikri söyletmektedir. Dervişler dirsekleri birbirine degecek şekilde avare şekilde sallanmakta ve kapalı gözleriyle bir kör gibi

görülmektedir. Dervişlerin çoğunda arızî bir hal vardır; kimi kel, kiminin ise kamburu vardır. (Tan, 1928: 52-53)

Anılan eserlerde tasavvuf ilminin mensuplarının İslâmî bir giyiniş tarzı, saldırgan, geveze oluşu ve dervişlerin engelli hatta çirkin bir duruşu olduğu tasvir edilir. Seküler bir inkılap oluşturan yeni siyasi erkin güdümünde kimi romanlarda din adamlarına karşıt ve eleştirel bir tavır sergilenecek dejenereasyona uğratılmaktadır. Bazı din adamlarının tekke ve türbelerdeki görevlerini kötüye kullanması veya yapılan reformlara karşı çıkması gibi durumlar işaret edilerek 30 Kasım 1925'te tekke ve zaviyeler kapatılır. Uluslaşma sürecinde dinin vicdani bir mesele olması ve devletin dinî hiçbir siyasi işle ilişkilendirilmeyeceği kabul edilir. Bu bağlamda topluma etkili bir şekilde ulaşabilen şair ve yazarlara görev düşmektedir. Söz konusu inkılaplar toplumun nazarında yüceltilerek kabulü kolaylaştırılır.

Pervaneler'de Leh asıllı bir Hristiyan olan Andree'nin, Mevlevi şeyhi olan kayınpederi Amir Çelebi hakkındaki görüşleri şöyledir: "Fakat ekseri konuşmayız. O tespihini çeker, okur ve anlayış dolu gözler ile arada bir bana bakar... Ve o zaman ondan doğru gelen huzur ve sükûnla kalbimin dindiğini, ateşinin söndüğünü duyarım." (Tek, 1924: 74) Aynı eserde Mevlevi Şeyhi sadece bu kadarla bahsedilmez. Şeyh Amir Çelebi, gelini Andree ile Avrupa ve İslam mistisizmi konuşacak kadar donanımlı, munis, duyarlı biri olarak okura sunulur. Okura örnek bir din adamı izlenimi verilir.

Kan ve İman'da mahalle halkının da çok sevdiği Hasan Dede Efendi adında bir Mevlevi dervişi vardır. Oğlu askerde olan bir kadıncağızın gördüğü rüyayı yorumlayacak ilmi vardır. Hatta cepheye asker istenildiği vakit Hasan Dede vatanperver bir şekilde yaşlılığına aldırmadan savaşa gider. Bu durumu garipseyenlere de: "Kâbe yolları kapalı... Ara yere kâfirler girmiş. Hiç olmazsa o yolları açmak isteyenlere yardım ederim de ehl-i imana hizmet yolunda şehit olurum. Bunu da Cenab-ı Hakk bana sevap yazar." der. (Talu, 1925: 12,30)

Kan ve İman'da olduğu gibi *Canan*'da olumlu bir Müslüman figüre yer verilir. Olgun, tevekkül sahibi, huzurlu bir Mümin olarak okura sunulan Abdullah Bey şöyle tarif edilmektedir.

"Gençliğinde çok hovardalık etmiş, kendi tabiriyle: 'Sol omuzundaki günah meleğine çok yazı yazdırmış', otuz yaşında, Bedia'nın annesini alınca uslanmıştı. O günden sonra, hakiki dindar, hakiki Müslüman, dinî bütün bir adam oldu. Kur'ân-ı Kerim'i her-gün, dikkatle, tefsirlere bakarak okuyor, Allah'ın kitabını tarihî ve bahrî bütün eserlere tercih ediyordu, onda bu dinî aşk, yavaş yavaş bir hastalık haline gelmeye başladı, o kadar ki, tefsir ve âyet zikretmeden hiç bir söz söylemiyor..." (1925a: 114-115)

Yukarıda anılan metinlerde Pîri Hz. Mevlâna olan Mevlevîlik tarikatına mensup din adamlarına yönelik bir söylem söz konusudur. Uluslaşma sürecindeki birçok eserin aksine bu metinlerde şeyhler- dervişler ve dindar bir portresi olan bireyler, iyi hasletlere sahip, kemâle ulaşmış kişiler olarak karşılanmaktadır.

Dudaktan Kalbe'de pejmürde bir dededen bahsedilir. Münir Bey şöyle izah eder: “Bu kule, Şem’i Dede isminde bir ihtiyar derviştir... Yarı meczup, fakat rint, ehl-i dil bir adamdır... Bozyaka’ da herkes onu tanır ve sever... Şimdiye kadar yalnız yaşıyordu... İki ay evvel genç bir kadınla evlendi... O vakitten beri herkes dedeyle latife eder...” Hatta Şem-i Dedenen aldığı nefesle Kenan’ın sanatkâr olduğu ama zamanla alaturka müzik yerine alafranga müziği tercih ettiğinden bahsedilir. Eğer Şem-i Dedenin yolunda devam etseydi “donsuz dede” olacağı belirtilir. (Güntekin, 1925: 15-17-18, 125-126)

Dudaktan Kalbe’deki alaysamalı yaklaşımın bir benzeri *Tebessüm-i Elem*’de de vardır. Romanda Mehmet Kenan, annesinin bankadaki parasını çalar bu acı gerçeği öğrenen kadın dayanamaz ve ölür. Cenaze evinde, eskiden genelevde çalışan ama şartlar değişince bir tekkeye sığınan nefesi kuvvetli bir molla kadın da vardır. Bu kadın Kenan’ın arkadaşı Benli Faika’dır.

Oradaki hanımlardan biri Benli Faika’nın Şeyh Efendiden okumak için izinli olduğunu hatta Şeyhinin Molla kadının ağzına üç kere tükürdüğünü söyler. (Gürpınar, 1925: 600)

Belirtilen metinlerde Şeyh ve Dede Efendilere biraz müstehzi bir yaklaşımla yer verilmektedir. Şem’i Dedenin; donsuz, rint oluşu ve genç bir kadınla evlenerek halkın diline düşmesi gibi söylemler din adamlığı figürüne yönelik yozlaşmalardır. Bunun yanı sıra bir şeyhin kadının ağzına üç kere tükürmesi suretiyle ona bazı görevler tevcih etmesi din adamı olgusunun küçültüldüğünü gösteren başka bir detaydır. Şurada temas edilmesi gereken önemli bir husus vardır ki ‘Dedelik’: Mevlevîlikte bin bir gün süren çilenin ardından derviştirin başarılı görülerek verildiği bir unvandır. Dedelik mertebesine erişen kişi şeyh efendiden sonra gelen ikinci isim olur. Bir diğer kullanım ise Bektaşiliktir. Burada Hz. Peygamberin soyundan gelenlere Dede, tekke şeyhlerine ‘Baba’ denilmektedir. (Yılmaz, 2004: 199)

Mahşer’de Muazzez isimli karaktere annesinden miras kalmıştır. Ablası ve eniştesi idaresinde olan miras hakkını alabilmek için dava açması gerekmektedir. Ancak bu işlerin yürütülmesi için adliye çalışanlarına rüşvet vermek gerekmektedir. Muazzez ve Nihat işleri hızlandırmak için Hacı Hüseyin Efendi adında bir çalışana para teklifinde bulunurlar. Adam parayı almak istemiyormuş gibi davranır ama hemen parayı cebine katar ve şöyle der: “Kızım, ben Harem-i Şerif’i ziyaret ettim Arafat’ta vakfeye durdum. Hacıyı, hacı! Anladın mı? Ben

de vicdan var bir zerre haramdan bin hatve uzağa kaçırım, git beni mümeyyize sor müdüre sor...” (Safa, 1925b: 189)

Mahşer'de olduğu gibi *Dikmen Yıldızı*'nda da olumsuzlanan Müslüman bir figürden bahsedilir. Eserde, yedi kere Hacca gitmesine ve yaşını başını almış olmasına rağmen genç bir kız olan Gülsüm'ü kendine almak isteyen Hacıağadan bahsedilir. Kızı almak için her yola başvuran Hacıağa iftira bile atmaya çalışmıştır. (Gündüz, 1928a: 252-253)

Vurun Kahpeye romanında Hacı Fettah Efendi öyle kindar ve cahil bir adamdır ki Aliye'den intikam almak için Yunanlarla işbirliği yapar. Bazı kadınları şeriatin emrettiği cezayla taştattırarak ve bu suretle Allah'ın rızasını kendi üzerine celb edecekti. Kim bilir Yunanlılar yerleştikten sonra bir daha hacca dahi gidecekti. (Adıvar, 1924: 68)

Billur Kalp romanında kahve yamağı Tosun, akşam olunca alkol alan herkesin orada toplandığını hatta yakın zamanlarda Hacı Raif'in bile kendisine sarkıntılık etmeye çalıştığı söyler. Hacı Raif cebindeki paraları gösterince isteğini yerine getirmiş. Artık sarhoş olup gelenler taciz etmesin diye Şafii köpeği gibi yüzü, gözü kir pis içinde dolaştığını anlatır. Bunu duyan arkadaşları Hacı Raif'in aksakallarından böyle bir şey hiç ummadıklarını ama asıl böylelerinden korkulması gerektiğini vurgular. (Gürpınar, 1926a: 27-28)

Verilen örneklerde din adamlığı yapmayan lakin toplum nazarında güçlü bir otoritesi olan “Hacı” unvanıyla anılan kişilere uluslaşma dönemi metinlerinde sık sık yer verildiği tespit edilmiştir. İslâm'ın beş şartından biri olan “Hac” farzını yerine getirenlere “Hacı” denildiği gibi artık halkın vicdanında bu kişiler Allah'ın sevgili mübarek bir kulu ve sözlerine itimat edilecek Müslüman olarak algılanır. (<https://islamansiklopedisi.org.tr> Erişim Tarihi: 01.05.2019) Hal böyleyken yeni siyasi politika gereğince dönem metinlerindeki Hacı unvanına sahip kişiler ahlaki bozulmalarla görünür. Buna göre metinlerde rüşvetçi, iftiracı, sapkın ve kendi çıkarı için ülkesini bile verecek din adamlarıyla karşılaşılır.

Salahaddin Enis tarafından yazılan *Ayarı Bozuklar* isimli roman uluslaşma döneminin çeşitli dinamiklerine yer vermesi ve özellikle metnin genelinde işlenen yozlaşmış din adamlığı gibi tutumlar sebebiyle edebiyat kanonuna dâhil edilmektedir. (Tane, 2016: 13) Bu nedenle romandaki din adamı algısını tespit etmek amacıyla örnekler aşağıdaki gibi bütünlüklü olarak verilmiştir.

Romanda Dursun Çavuş köyün camisine namaz kılmak için gelir. Onun bu halini gören köylü şaşırır. Çünkü hepsi Nazif Hocanın, Paytak İbrahim'in, Dedeoğlu Sadık'ın kötü sözleriyle dolmuştur. Hocaya göre Dursun Çavuşun camiye gelmesindeki asıl maksat şeytanidir. Ardından mealsiz garipçe bir ayet uyduran Nazif Hoca, evliyaullahtan olan kendi hocasına ait hikmetli bir şeyler söyler. “Zinhar olmaya iki melek libasına mel'un şeytanlar sizi

şayırsın ve iğfal etsin... Eğer bir gün bunları cemaatinizin arasında görürseniz namazın mekruh ve mescidiniz mülevves olur.” (Enis, 2016: 49) Köylünün bu tepkisini kaldıramayan Dursun Çavuş evine vardığında tekrar içkiye sığınır. Ve şöyle düşünmeye başlar:

“...günahlardan nadim olmuş, içkiyi terk etmiş ve ıslah-ı hal ederek ahir ömrüne kadar kamil ve sakin yaşamağa cehd eylemiş olmasına karşı köyün başta mollası olduğu halde dindar geçinen bu bir sürü eşekleri ayağına çelme takarak yürümek istediği tarik-i hidayette kendisini düşürmüşlerdi. Sonra kendisi mescide Allah’ın huzuruna kabul edilmeyen bir günahkâr, bunlar ise köyün müttaki, dindar, kamil insanları idi, öyle mi? “ (2016: 52)

Dursun Çavuşa öfkelenen Nazif Hoca, suçsuz yere oğlu Mahmut’u dövüp mektepten kovmuştur. Lakin Hoca, Dursun Çavuşun iri yarı, güçlü halinden korkunca çocuğu okula geri alır. Bu hal üzere Mahmut’u aralarında gören arkadaşları arasında dikkat çekici diyaloglar geçer.

-“Hoca Mahmut’tan korkuyor, hükümete şikayet eder diye...”

-Hoca hükümetten korkar mı hiç?

-Hocadan büyük adam var mı ki ulan... Hacı Mehmet Ağa’nın mektuplarını bile o yazıyormuş...

Candarma çavuşunu görmüyor musun, onun kâğıtlarını da hoca okuyor...

Diğer bir çocuk ortaya başka bir fikir attı:

-Hoca Dursun Çavuştan korktuğundan kelli Mahmut mektebe geldi.

-Ülen, Dursun Çavuş kim?... Bak Hoca’nın koca mektebi var. Dursun Çavuş’un nesi var ki? Çocukların nazarında dünyanın en büyük memleketi buldukları köy, köyün de en büyük adamı Nazif Hoca idi. Nazif hocaya karşı Dursun neci oluyordu ki...”(2016: 61)

Dursun çavuşun cenazesini kaldırmaya hiçbir köylü yanaşmaz. Emine bacı bin bir rica ile Nazif Hocayı ikna eder. Bu sefer de kefeni nereden bulacağını bilemez. Bu zaruri durumu fırsata çevirmek isteyen Nazif hoca Mekke’den geldiğini söylediği bir kefeni ederinden daha fazla bir paraya satar. Tabi işin aslı bambaşkadır. Evinde ki yırtık bir çarşafı kefen diye getirir. (2016: 90-92)

Bu bağlamda eserin en çarpıcı figürlerinden biri olarak verilen Nazif Hoca, uluslaşma süreci kapsamın da verilen diğer romanlardaki din adamlarının yozlaşmış bütün özelliklerini bünyesinde toplamaktadır. Hoca dindarlık kisvesi altında pek çok kötülüğü ve zulmü yapmaktadır.

Yine aynı romanda kasabadaki kadı ile ilgili şu cümleler önem arz etmektedir. “Kadıya gelince, nalını sökmek için ölmüş eşek arayan cimri herifin biridir, rüşvetsiz iş

görmez... Kadı Efendi ömrünü sıra hocalığıyla geçirmiş Osman'ın sin ile mi yoksa sad ile mi yazacağını bilemeyecek kadar kara cahil bir yobazdı.” (2016: 107,136) Verilen örnekte İslâm hukukunun bir temsilcisi mahiyetindeki din adamının cehaletinin mizahi bir söylem ile verilmesi itibarsızlaştırma hareketinin bir yansımasıdır.

Eserde din adamlarına yönelik bir diğer örnek ise İstanbul'a gitmek üzere yola çıkan Mahmut'un uğradığı bir köydeki imam figürüdür. Mahmut İstanbul'a nasıl gidebileceği hakkında bilgi almak için köye geldiğinde dikkat çekici bir olayla karşılaşır. Bir nahiye müdürü “cins aygırı damızlık yapmak mıntokasındaki köyleri teftiş edip ve köylüye iyi bir döl kazandırmak üzere köy köy” gezinmektedir. (2016: 182) Köylü ve imam bu duruma oldukça karşıdır. Lakin müdür, imama çeşitli imtiyazlar sunarak onu kendi tarafına çeker. Bunun ardından İmam Efendi durumu dini açıdan da kuvvetlendirmek için şunları söyler.

“Sanmayın ki din yalnız insanların nikâhlarının kıyılmasını emretmiştir. Hergelelerimizi de göz önünde tutmalıyız. Allah azimüşşan Kur'an-ı Kerim'de küheylan ve düldülden bahsettiğine göre nikâh kıyılmasını hocalar yaptığı gibi kısraklara aygırların aşımını da bize bırakmıştır. Siz cahil görgüsüz insanlarsınız.” (2016: 185)

Sonra da bir köylünün kısrağı ile müdürün aygırına dini nikâh kıyılır. İmam Efendi hem sağdıçlık yapar hem de hayvanların nikâhını gerçekleştirir. Bunun yanı sıra yaptığı iş karşılığında köylüden para alır.

“Hoca hesap ediyordu ki köyde üst üste on kısrağa aşırma yapılsa ve her aşırımdan üst üste yedi buçuk kuruş olsa hiç yoktan yetmiş beş kuruş; yani on beş adet sim çarık kazanmak işten bile olmayacaktı. Hususiyile bu öyle bir para idi ki el yorulmuyor, kol yorulmuyor. Üstelik müdür efendinin de teveccühü kazanılmış oluyordu.” (2016: 187)

Anılan örneklerde bahsedildiği gibi İmam, dini kendi çıkarlarına alet edebilen ve bu doğrultuda yeni hükümler uydurabilen bir din adamı portresi çizmektedir. Hocanın romandaki özellikleri bununla da sınırlı değildir. Yazar, Hocayı anlatırken medrese yıllarından beri “cemâl âşığı” (güzel erkeklere hayran) biri olarak tarif eder. Hatta bu sebeple kimi zaman şehirdeki arkadaşı Hafız Sabri'nin yanına gidip “halleşirler.” Aralarındaki ilişki o kadar kıymetlidir ki “birbirleri üstüne başka gül koklamamışlardı(r) .” İmam Efendi Mahmut'a yardımcı olmak için gece evinde misafir eder. Ve o gece Hoca ile Mahmut arasında gayr-i ahlaki bir durum yaşanır. (2016: 191-193-194)

Bu bağlamda toplum nezdinde bir saygınlığı ve güvenilirliği olan İmam algısının dejenere edildiği söylenebilir. İslâmî açıdan ulvi bir pozisyonu temsil eden imam figürünün

para canlısı, dini hükümleri kendine göre şekillendiren ve sapkın cinsel istekleri olan biri olarak verilmesi toplum belleğindeki yerini yozlaştırmaktadır.

Ben Deli Miyim'de sık sık Şadan'ın üvey babası Hidayet Efendiyi tenkit edici sözlerine rastlanmaktadır. "Hidayet Efendi softa bozuntusu bir şey... Kalın ensesinin katmerleri arasından loş medreselerin küf kokusunu alıyorum. Fesinin üzerinde bir sarık izi seçiliyor. Kravatında her vakit çarpılmaya kaçan bir itaatsizlik var." Üvey babasını "uzun yıllar kadın yoksulluğu çekmiş ve daha yobaz biçimini değiştirme dersini tamamlamamış" biri olarak görmektedir. Şadan'ın düşünceleri bununla sınırlı değildir.

"Şeyhülislam kapısı kapandı. Haksız davaları çıkar için şeriatu uyduran, Türkçe ibareleri tecvit üzere okuyan diplomatsız avukatlarını, yalancı şahitlerini ortaya saçtı. Şimdi şaşılacak bir atılganlıkla her işe saldırıyorlar. Birkaç senet, dilekçe, protesto klişesi ezberlemekten başka şeriat, kanun ve bilimle ilişkileri olmayan bu adamlar modern yönetimin en yüksek makamlarına gözlerini diktikleri halde karada, denizde yaşayan iki yaşayışlı hayvanlar gibi bir irtica yine bağımsızlığın bayrağını taşımaya, eski devre dönmeye hazırdılar. Buradan oraya dönmek için gür sakallarını tekrar bırakmaktan, sarıklarını feslerine dolamaktan başka bir sıkıntıları yoktur." (Gürpınar, 1928a: 30-31)

Bu bağlamda özellikleri dolayısıyla İslâmî ve geleneksel bir din adamı olarak çizilen Hidayet Efendi aynı zamanda yeni rejim tarafından kaldırılan Şeyhülislamlık makamının da bir temsilidir. Yazarın, başkahraman Şadan aracılığıyla aktardığı düşünceler din adamlarını ötekileştirici ve değersizleştirici bir tutumla okura iletilmektedir. Buradan hareketle din adamlarının toplumun cahil ve yobaz tabakasından olması fikri, Batılılaşmanın bir sonucudur denilebilir.

Tank Tango'da, ilk kocası savaşta şehit düşen bir kadın daha sonra başka biriyle nikâhlanır. Fakat bir süre sonra öldü sanılan eski kocası çıkagelir. İmam efendi, şehit oldu sanılan adama artık ölü sayıldığı için kadınla evli olamaz kâğıdı verir. Tabii durum çıkmaza girince savaşın bitip, milletin geri dönmesi ve bu süre zarfında da iki erkeğin kadına yaklaşmamasına karar verilir. Sonunda şeriat kimin parmağını keserse o erkek karısından ayrılacaktır. (Gündüz, 1928b: 267-268)

Tank Tango'da bahsedildiği gibi *Dudaktan Kalbe* romanında da İslâm'ı temsilen bir imam figürü yer alır. Eserde Kenan'dan hamile kalan ve işlediği zina suçu ile oradan oraya savrulan Lamia, akrabalarından yakını olan yaşlı bir imam ve karısının yanında yaşamaya başlar. İhtiyar İmam Hakkı Efendi "aksi tabiatlı, titiz bir Arnavut'tur." Aksiliği ve zulmü hep karısına olan ihtiyar İmam sürekli karısının saçlarından tutarak döven, sessiz sedasız olan hanımını hırpalayan biridir. Lamia'nın kendisine acıdığını gören Fatma Hanım ise: "O

erkektir, velinimetimdir... Kusuruna bakılmaz... O beni cennete sokacak... Hem Efendi Allah razı olsun, iyi adamdır” der.(Güntekin, 1925: 226)

Bunun yanı sıra *Dudaktan Kalbe*'de Fatma Hanım üzerinden cahil, masum ve dinî duyguları istismar edilen kadına yönelik bir söylem geliştirilir. Güntekin “evlilik kurumunu çiftlerin sevgi, saygı ve sadakatinden ziyade erkeğin despotluğu üzerine kuran” geleneksel ve dinî zihniyeti eleştirir. (Çelik, 2000: 219)

Bu bağlamda söz konusu romanlarda İslâm hukukuna ve imamların sosyal hayat ile kadınlar üzerindeki otoritesine eleştirel bir yaklaşım gözlemlenir. Toplum nazarında imam öyle bir yerdedir ki şeriatın kendisi olmuştur. Şeriat yani İslâm'ın temsili konumundadır. Fakat yazarın üslubundaki ima olumsuz bir imam imajı oluşturmaktadır.

Zaniyeler'de Başkarakter Fitnat Hanım, Hafız Mükerrer' in çok güzel bir sesi olduğunu, tüm Konyalıları tarafından bilinen ünlü gazelhanlardan olduğu dile getirir. O kadar güzel bir sese sahiptir ki onun Hz. Davud'un öz akrabası olduğunu söyleyerek metheder. Hafız Mükerrer'in sesine tüm kadınlar hayrandır.(Enis, 1924: 12)

Zaniyeler'deki durumun bir benzeri *Yeşil Gece*'de de geçmektedir. Romanda Hafız Remzi adında bir hocadan bahsedilir. Sesi çok güzel olan bu genç özel vaazlara ve mevlilere davet edilir yanına para, yiyecek, içecek çokça verilirmiş. Zira kendisinin güzel çehresinden pek çok kadın hoşlanırmış. Hatta birlikte olduğu kadın sayısı saymakla bitmezmiş. (Güntekin: 1928a: 25)

Bu bağlamda özellikle *Yeşil Gece*'de sıklıkla din adamları ve onları temsilen medreselerdeki hocaların eleştirildiği gözlenir. Başkahraman Şahin Efendi aracılığıyla romanda dine ve din adamlarına karşıt bir tavır sergilendiği söylenebilir. Çelik, Reşat Nuri'nin bu duruma karşı takındığı tavrı üç başlıkta toplar. İlki “din karşısında aldırılmaz bir tutum sergileyenlerdir.” Ve genellikle bunların inanç profilleri muallakta bırakılır. İkincisi “inanmadığı halde dine cephe almayanlardır.” Sonuncusu ise “inanmamakla yetinmeyip dine karşı” mücadele eden tipler olarak gruplandırılır. “Üçüncü tip kahramanların en aşırı ve en tipik olanı ise *Yeşil Gece*'nin kahramanı Ali Şahin'dir. Ali Şahin, özel olarak dine ve dindarlara saldırtılmak üzere icad edilmiş bir tipi andırmaktadır. Bu yönüyle o bir insandan çok, yazarın kumanda ettiği bir robota benzer.” Bu doğrultuda Güntekin, Şahin Efendi'yi olaylar içinde gelişen bir bireyden ziyade İslâmî inançların eleştirisi için bir araç olarak kullanılır. (Çelik, 2000: 141)

Belirtilen metinlerde neredeyse aynı niteliklere sahip iki hafızdan bahsedilir. Her iki metinde de Hafızların dinî çizgilerinden daha çok seslerinin güzelliğiyle kadınlar arasındaki

şehvî ilişki işaret edilmiştir. Din adamlarının kutsal çizgisinin zedelenecek nefsi arzularına kapılması gibi düşünceler seküler etkinin bir sonucudur.

Evlere Şenlik Kaynanam Nasıl Kudurdu? romanında, yirmi beş yaşında bir delikanlıyla evlenmek isteyen kaynana ve bu evliliğe engel olmaya çalışan ailesinin macerası anlatılmaktadır. Evin damadı bu duruma mani olmak için bir hoca efendiye gitmeyi düşünür. Karısı da “simya ilminde, kubur keşfinde, remilde...” emsalsiz birini bulur. Osman Zihni Bey üfürükçü hocayı ve evini tarif eder. Hoca “arakıyeli, zeki bakışlı, kır sakallı bir ihtiyar” biridir. Evinin duvarında ise dikkat çekici bir ceylan postu, teber, keşkül ve üzeri “ Ya Abdülkadir- i Geylani” yazılı bir levha mevcuttur. Duvarın diğer tarafında ise “yeşil sarıklı, bir sikke resmi” vardır. Altında şu satırlar yazmaktadır: “ Eğer altın ola dersin namın/ Sikkesi altına gir hazreti Mevlana’nın.” Hoca hazırlayacağı büyüünün malzemelerini söyleyince Osman Zihni Bey, “biz Müslüman mahallesinde yaşıyoruz kırk domuzdan, kırk kıl nasıl bulalım” diyerek yardım ister. (Gürpınar, 1927c: 89-90,111-112,136)

Uluslaşma dönemi romanlarında çoğunlukla kendi çıkarları doğrultusunda büyücülük ve üfürükçülükle halkı kandıran kötü hoca imajı lâik otoritenin din adamını küçültmeye yönelik bir söylemi olarak yer almaktadır. Bunun yanı sıra duvarda iki önemli İslâm mutasavvıfının adının yazılı olduğu levhaların yer alması sekülerliğin hedef aldığı kutsalı itibarsızlaştırma olarak ifade edilebilir.

Uluslaşma dönemi metinlerinde din ve din adamlarına bakışın gerçekte çok uyumlu olmadığı fakat resmi ideoloji gereği romanlarda böyle bir tutum sergilendiği belirtilir. Buna karşılık yerilen ve etkisi azaltılan din adamlarının yerine idealize edilmiş öğretmenler getirilir. Bu bağlamda “modernleşme çabaları” içinde din adamları “ilerlemenin ve değişimin önündeki engel olarak” görülür. Bu doğrultuda “Cumhuriyet’in ilk yıllarında yazılan romanlar ile yazarların toplumsal temsil sistemleri içindeki yerleri dikkate alındığında, romanlar üzerinden toplumsal bir yapı ve bir ulus inşa edilmeye çalışıldığı görülmektedir.” (Özbolet, 2012: 2482)

Sonuç olarak 1923-1929 yıllarında hazırlanan birçok romanda din adamları ve onların toplum üzerindeki otoritesini olumsuzlayan örneklere yer verildiği tespit edilmiştir. İslâm’ın temsil makamında bulunan şeyhler, imamlar ve hocalar bazı eserlerde rüşvetçi, para canlısı ve üfürükçü olarak tarif edilirken bazılarında nefsanî arzularıyla gayr-i ahlaki eylemler yaparken gösterilmiştir. Bu dönem romanlarında dinin işlevsel olarak kullanıldığı gözlemlenir. Halk nazarında kutsiyet atfedilen kimi değerler seküler bir algı ile sıradanlaştırılarak kültürel bellekte devamlılığı sağlanır.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM BİLİM İLİŞKİSİ ÜZERİNDEN GELİŞTİRİLEN ONTOLOJİK ZİTLİK SÖYLEMLERİ

2. 1. Romanlarda İslâm Bilim Karşısı Olarak Sunulan Söylemler

Bir medeniyetin oluşumunda temel rol oynayan bilim, her toplumda farklı bir serüven izler. Bilimin bu uzun yolculuğunda bazı inançlar teşvik edici bir tavır alırken bazıları çeşitli baskılarla engelleyici yaklaşımlarda bulunur. İslâm dininde ise bireyi akletmeye, okumaya sevk eden söylemlerle ilim desteklenir. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v.) ashabına “ilmi talep etmek her Müslümana farzdır” buyurarak bir görev yüklemiştir. (Gümüştanevi, 1982: 312) *Kur'an*'da ise “...Rabbim, benim ilmimi arttır” ayetiyle ilme yönelik olumlu bir tutum söz konusudur. (Taha20/114) Buradan hareketle Müslümanlığın ilk dönemlerinde âlimler tarafından pek çok bilimsel eser tercüme yoluyla İslâm âlemine kazandırılır.

İslâmiyet'in bilime olumlu bakışıyla Müslüman toplumlarda yedinci yüzyılın başlarından on altıncı yüzyılın sonlarına kadar büyük bir gelişme ve ilerleme kaydedilir. Edebiyat, felsefe, doğa bilimleri, matematik ve astronomi alanlarında pek çok eser verilir. Lakin Hristiyan dünyayla yapılan çeşitli savaşlar ve Batı'daki bilimsel faaliyetlerin takip edilmemesi gibi birçok sebep yüzünden İslâm'daki fenni bilimler geri çekilir ve yerini daha çok teolojik bilgiye bırakır. Bu durum toplumsal inancın zamanla bid'at ve hurafelere dönüşmesine sebep olur. (Sezgin, 2008: 168-179)

Batılı devletlerin bilim ve teknikte ilerlemesi on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde pozitivist bir akımı ortaya çıkarır. Buna göre deney ve bilim öncelenir. Temel unsur olarak bilimi alan pozitivism onun dışındaki tüm metafiziki ve teolojik fikirleri yok sayar. Pozitivizme göre din “insanlığın gelişimine mani olan bilim öncesi” düşüncelerin toplamıdır. Buna göre sorgulanan her unsura dair somut bilgilere ulaşmak hedef alınır. Bu yüzden “pozitivist düşünürler ilahi ve metafizik öğretilere şüpheyle bakarlar.” Lakin pozitivismin teolojiyle tamamen bağlarını kopardığı düşünülmemelidir. Şöyle ki Comte'a göre insan inanma ihtiyacını karşılamadan yaşayamaz. Zira “gelenekleri koruyan(ın)” din olduğu görüşü hâkimdir. Bu doğrultuda dünya üzerindeki bütün dinler reddedilir ve hepsinin “İnsanlık Dini” için bir ön hazırlık yaptığı düşünülür. Buna göre toplumlar üzerinde savaş ve nefrete sebep olan tüm dinler ortadan kaldırılır. Ve evrensel bir din tasarısı yapılır. Bu yeni “İnsanlık Dini”nin amacı ise bilimde ilerlemektir. (Çakmak, 2018: 7, 99)

Bu bağlamda uluslaşma süreci romanlarının bir kısmında kutsalın ve bilimin karşıtlığına sık sık yer verildiği gözlemlenir. Metinlerde bahsedilen tılsım, hurafe ve safsata

gibi metafiziki inanışların din kaynaklı olduğuna işaret edilerek kutsalın itibarsızlaştırıldığı söylenebilir. Yine metinlerin bir kısmında yaşça büyük olan figürler geleneği, dinî ve cahilliği temsil ederken genç kuşak akıllı, bilimi, Batı'yı ve yeniliği temsil eder. Bunun yanı sıra o dönemde ivme kazanan pozitivist düşüncenin bir yansıması olarak sanatta ve bilimde geri kalmışlığın sebebi dine yüklenmektedir.

Ben Deli Miyim romanında Şadan annesine savaşların neden yaşandığını sorar. Annesi ise günahlarımız yüzünden olduğunu söyler. Buna mukabil Şadan şöyle cevap verir: “Kokmuş mestleriyle camilerin mübarek havasını bozan cahil vaizlerin sözlerine inanma. Savaş, deprem suçsuz halkın günahından olmaz. Fen adamlarının dediklerine göre, dünya çoğalan insanları besleyemediği için olurmuş.” (Gürpınar, 1928a: 27-28)

Anılan örnekte modernleşmenin bir etkisi olarak yer alan iki zıt figür dikkat çekmektedir. Genellikle genç ve modern özne, yeni nesli temsil ederken karşısında yer alan gerici figürler geleneksel bireyi temsil eder. Söz konusu metinde Şadan karakteri her şeyi akıl ve fenle çözen modern nesildendir. Annesi ise hurafelere inanan, cahil bireyin temsilidir. Şadan'ın annesine karşı verdiği müstehzi ve ironik cevap hem dinsel olanı değersizleştirmekte hem de geri kalmışlığın cevabı olarak iletilmektedir.

Aynı eserde çıplak bir kadın heykelini odasına asan Şadan'a, annesi ve üvey babasının tepkileri romanda şöyle verilmektedir: “Her yanı açık bir kadın heykeli yapmak, sanat namına ne kepezelik... Neuzübillah... Avrupalıların bu hayâsızlıkları olmasa, diğer icatlarına söz yok.” Annesi ise: “Böyle putlar varken eve melek girmez. Bet bereket olmaz.” der. (1928d: 405)

Burada dinsel bir figür olan üvey babanın, Batı'nın bilim ve teknikte ileride olduğunu kabullenışı tıpkı Osmanlı Devleti'nin Avrupa'nın üstünlüğünü kabul etmesi gibidir. Fakat heykelin “puta” benzetilmesi gelişmemiş bir medeniyet görünümü olarak dine yüklenmektedir. Bunun yanı sıra meleklerin gelmeyeceğinin söylenmesi üzerine Şadan'ın buna inanmayışı aslında pozitivist bir tavır yansıtmaktadır.

İslâmiyet'te heykelle ilgili birçok hadis ve ayet bulunmakla birlikte ilim adamları bu konuda net bir yargıya varamamıştır. *Kur'an*'da Hz. İbrahim, Hz. Nuh ve Hz. Muhammed'in altın, gümüş gibi maddelerden yapılan heykelleri put oldukları için kırdıkları bilinmektedir. Lakin Hz. Peygamberin döneminde puta tapıcılığın yoğun bir şekilde yaşanması ve halkın bu eski alışkanlıklarına dönme riski gözetilerek yasaklanır. Bir kısım ilim insanları bu yasaklamanın heykeli yapanların düşüncesine göre değerlendirilmesi kanaatindedir. Şöyle ki Allah'ın yoktan var etme özelliğini kendine uygulayan kişi, bir suret heykeli yaparsa ve bunu putlaştırırsa yahut putlaşmasına sebep olursa o zaman haram olabileceği düşünülür. Hz.

Peygamber zamanında heykele bu kadar karşı olunma sebebi toplumun hafızasındaki puta tapma eğilimidir denilebilir. Bu karşı çıkışın temel gayesi halkın şirke yönelimini engellemektir. Bu durumda bazı bilim insanları artık İslâm'ın temel esaslarının yerleştiğini ve heykelin inanca yönelik zararının olmayacağını düşünür.³ Gürpınar'ın bahsi geçen eserinde ise sanatta ve bilimde ilerleme kaydedilememesinin geri plandaki sebebi olarak din kurumu işaret edilmektedir.

Yine eserin devamında Şadan'ın felsefi bir eleştiri yaptığı görülmektedir.

“İşte Nietzsche, Auguste Comte... Ve onlardan pek az deli olmayan ötekileri... Auguste Comte, filozofluktan peygamberliğe kadar yükselerek bir din icadına uğraşmış, beşeriyetin saadeti dinlerin kesretinden olmadığını anlayan ve mevcutların insanlar arasına koydukları ihtilaflardan nifaklardan bıkmış olan muasırları din yapandan ziyade din yıkan felsefelere meyyal oldukları için eser ile muasır arasında bir alaka ve bir nihayet tanımayan bu yenisine çok rağbet zuhur etmiştir.” (1928d: 409)

Bu alıntıda, kahramanın hayat görüşünün pozitivist bir temel üzerine inşa edildiği kesin çizgilerle görülmektedir. Yazar, Auguste Comte felsefesi aracılığıyla dinin topluma huzur ve saadet getirmeyeceğini vurgular. Çağdaş olmanın yolunun ancak inançsız ve seküler bir yaşamdan geçtiği işaret edilir. Bu konuda Cevizci'ye göre:

“Comte'un temel amacı, toplumun reformdan geçirilmesi, toplumun yeni baştan düzenlenmesi olmuştur. Bu amaç ona göre toplumu yöneten yasaların bilgisini, toplumu konu edinen bir bilimi gerektirir. Bu bilim için ise, yeni bir bakış açısına, yeni bir felsefe anlayışına gerek duyulur. Bu nedenle Comte arzuladığı toplumsal reform ve düzenlemeyi bilimsel temelleri olan bir felsefe, pozitif felsefe ya da pozitivism üzerine inşa edilmiş olan bir toplum bilimi geliştirerek gerçekleştirebileceğini düşünmüştür. O, pozitivismi yalnızca yeni bir felsefe anlayışı, bir düşünce tarzı olarak değil, fakat toplum problemi için temelli bir çözüm olarak öne sürmüştür. Comte'a göre, inançların herkesçe ortak olarak benimsenmediği, düşüncelerdeki anarşinin toplumda anarşiye yol açtığı bir çağda kurtuluşu sağlayacak tek çözüm pozitivismdir.” (1999:181)

Bu bağlamda pozitivism sadece felsefi bir akım olmaktan çok toplumsal bir dönüşüm metodu olarak işlev görür. Comte'un hazırladığı kutsalda bütün medeniyetler bilimsel bir dinin hükmüne tabi olur. Bu yolla tasarının sahibi olarak Comte pozitivismin peygamberi olarak kabul edilir. Burada önemli bir diğer husus ise Türkiye'ye pozitivismin ve Batılılığın hangi düşünceyle getirildiğidir. Temelleri Tanzimat döneminde atılmaya başlanan pozitivism zamanla ulus-devletin yapı taşlarından biri hâline gelir. Türkiye'de pozitivist düşüncenin ortaya çıkışı A. Comte'un Osmanlı'da pozitivismin nasıl uygulanması gerektiğini anlattığı

³ Detaylı bilgi için bk. (Yaşaroğlu, 2016)

mektubu Mustafa Reşid Paşaya göndermesiyle gerçekleşir. Pozitivizmin Türkiye’de yayılmasında Beşir Fuad’ın söylemlerinin etkisi büyüktür. Uluslaşma dönemine gelindiğinde Ziya Gökalp ile birlikte kökleri pekiştirilen milliyetçilik ve Batıcılık kavramlarının alt yapısında pozitivizmin olduğu söylenebilir. Lakin pozitivizm Avrupa’dakinden farklı olarak Türkiye’de Batılılığın ve ilerlemenin bir yolu olarak görülür. Bu sebeple yenileşme hareketlerinin ekseninde pozitivist bir düşünce yatar. Buradan hareketle pozitivizmin bir felsefeden daha çok aydınlanmayı getiren düşünce olarak benimsendiği söylenebilir. Bu bağlamda uluslaşma dönemi metinlerinde sıklıkla Comte’un ve pozitivizmin işaret edildiği gözlenir. (Sarı, 2015: 646, 651)

Aynı metinde dinin mutluluk getirmeyeceği, bir başka örnekte şöyle aktarılır: “İki bin senedir medeniyetler, dinler, birbirini daima nakıs eden felsefeler insanlığı hangi felahın şahikasına yükseltebilmiş? Kudüs’te, Beytullah’da akidece birbirine zıt milletlerin türlü entrikaları dönüyor. Beytullah’ın ‘kara donu’ al kanlara boyanıyor.” (1928d: 259)

Söz konusu örnekte İslâmiyet, Hristiyanlık ve Musevilik gibi dinler için kutsal sayılan bazı şehirlerde savaşların yaşanmasının ve milletlerin birbirini düşman olarak görmesinin sebebi olarak inançlar gösterilir. Bu yolla iyi bir geleceğin ancak bilimle mümkün olduğu ve dinsel olanın reddi topluma hissettirilir. Bunun yanı sıra bahsi geçen örnekte Comte’un pozitivizmle kurguladığı din anlayışına bir eğilim olduğu söylenebilir. Çünkü yazara göre dünyadaki tüm kaosun sebebi dindir. Lakin Comte’a göre bunun çözümü yeni bir din anlayışdır.

“Comte’un yeni dini, insanlığa inanmaktan oluşacaktır. Buradan da anlaşılacağı üzere, o bir tür insanlık dini kurmaya çalışmıştır. Onun bu yeni dini, âyin ve törenlerine kadar, Hristiyanlığın bütün inançlarına bağlıdır, fakat o Tanrı’nın yerine insanlığı, ermişlerin yerine bilginleri geçirir. Bu insanlık dini, devletin yönetim şekline de yansiyacaktır. Artık, Comte’a göre, tek insan diye bir şey olmayacaktır. Tek insan kendi kişisel çıkarımı değil de toplumun çıkarımı düşünecek, onu kendi çıkarına üstün tutacak şekilde yetiştirilecektir. Bu toplumda bencilliğin yerini, özgecilik alacaktır.” (Cevizci, 1999: 182)

Mezarından Kalkan Şehit’te yazar, “Dev, zebani, ifrit, yedi başlı ejderha gibi hakikat âleminde mevcut” olmayan nesilden nesile anlatılagelen bu safsataların “zihinlerimizde birer an’ane şeklinde” yaşadığından bahseder. Burada bilim ve deneyle kanıtlanamayanı reddeden pozitivizmin varlığı hatırlatılır. Ayrıca “öbür dünyanın cennetlerine cehennemlerine kadar ilim ve irfanları etrafımızı aydınlatıyor” diyen yazar, bu yolla dinsel olanı değersizleştirmektedir. “Fen en kuvvetli silahlarıyla bu asılsız şeylere karşı açtığı muharebelerde kat’i bir galibi temin edemiyor. Çünkü hasta akıllı insanlar hakikatten ziyade efsanelere muhtaçtırlar.” (Gürpınar, 1929: 96-97) Dinsel olanı temsil eden figürler sebebiyle

fennin ilerlemediği belirtilir. Bu bağlamda aslında bilimin gelişmemesindeki engel olarak İslâm inancı işaret edilir.

Tebessüm- i Elem'de inançlı ve gerici olarak tarif edilen İhsan Efendi'ye karşı Mehmet Kenan şunları söyler:

“Anladım cidden dövüşeceğiz... Ticaretin bu inkırazı, durgunluğu hangi tarafın günahı eseridir. Onu da ben bilirim. Ne alıp sattığınıza dair muntazam bir defter bile tutmak usulüne bile aşına değilsiniz. Babanızdan ne görmüş iseniz o girîveden çıkamazsınız. Pek cahil bir âdetperestsiniz. Dünya esasından değişir, bütün kavâid-i sanat, ticaret tebdil eder. Sizin o eski kafanız yine odur. İrticayı selamet zannedersiniz, Müslümanlıktan dem vurursunuz, müşteri aldatmaktan da çekinmezsiniz.” (Gürpınar, 1925: 28-29)

Diyalogun devamında İhsan Efendi'nin biraz para elde edebilmek için gayrimüslimleri kandırmaktan çekinmediği belirtilir. İhsan Efendi ise onların Müslümanlara yaptıkları karşısında bunun az bile olduğunu kendisinin “gaza-yı ticaret” yaptığını söyler. Buradan hareketle dinî hassasiyetleri taşıyan bir figür olarak iletilen İhsan Efendi kendi çıkarları söz konusu olunca dinî istismar etmekten çekinmeyen biri olarak görünüm kazanır. (Yavaş, 2014: 274)

Burada eski ve yeniyi temsil eden iki figürün çatışması üzerinden inançlı insanların bilimi ve gelişmeyi kabullenemeyip atalarından kalan yöntemlerle işlerine devam etmeleri eleştirilir. Söz konusu ilerlemenin önündeki en büyük sorun olarak dinsel ve geleneksel değerler görülür. Bu bağlamda yazarın, İslâm'ın bilime karşıt olduğuna dair düşüncesi vurgulanır.

Aynı eserde İslâm'ın ve geleneğin temsil konumundaki figürü olarak İhsan Efendi şu sözlere değinir:

“Bizim mahalledeki kibarlar, çocuklarını cizvit mekteplerine gönderiyorlar. Sebebi sorulunca bizde o nama müstahak tesîsât-ı tahsiliyye olmadığını söylüyorlar. Mektep ismini verdiğimiz memleketteki o irili ufaklı binalar nedir? Ne içindir? Neden milli tahsil yolunda değil? Ve olamıyor aklım ermiyor. Frenklerin, çocuklarımızı Türklük için terbiye etmeyecekleri pek aşikârdır. Oralarda bir iki 'fan fan' öğrenerek çıkıyorsunuz. Milliyetimize karşı en büyük hasım siz oluyorsunuz. Ben vaktiyle cami dersi gördüm. Muhiddin Arabi hazretlerinin felsefesini okudun mu? Efrenc, felsefeyi işte oralardan çalıp metar ilim diye bugün size satıyor... Bu buharlar, elektrikler, tayyareler, fonograflar, filanlar kitabımızda birer işaretle hep mestûrdur. Onları bulup çıkaracak âlim Müslüman yok.” (1925: 30-31)

Verilen örnekte aslında yazar tarafından bir öz eleştiri yapıldığı hissettirilir. Bir zamanlar eğitimde ileri seviyedeiken nasıl olundu da Avrupa'nın gerisine düştüğü

irdelenir. Diğer metinlerin aksine bilimde ve fende modern ülkelerin seviyesine gelinememesi olarak İslâmiyet gösterilmez, tembellik yapan Müslüman işaret edilir.

Kokotlar Mektebi'nde Ali Vahit ve İrfan Yekta'nın aralarında dikkat çekici bir diyalog geçer. Ali Vahit:

“Ben Galata'nın Arap Camisi'nde çok vaaz dinlemiş bir adamım... vaizin kavuğu ne kadar hürmetli, pabuçları ne kadar büyük olursa sözlerin o nispette derinleşeceği fikrinde idim. Zihinleri, bu pabucun büyüklerinin hikemiyatıyla perverde olmuş eski bir nesil vardır ki dünyada ahiret yaşamak fikr-i mutasavvifanesiyle dervişleşmişlerdir. En tehlikeli hastalıklara karşı vefklerle tütsüler veren, kokmuş mürekkeplerle yazılı kağıtları ıslatarak suyunu içen eski atlı tramvaylarda hayvanların haklarını ödemek için salat-ü selam çeken eve melek girmez diye zi-ruhi musavver tabloları kapılarından içeri sokmayan, heykeltraşiye musikiye komediye romana hasılı bütün sanayi-i nefise şubelerine karşı ilan-ı isyan eden bidattır diye her medeni yeni fikirden halkı tenfire uğraşan bu guruh-i meşumun su-i telkinatından maalesef henüz hepimiz kurtulamamışızdır.” (Gürpınar, 1928c: 478-479)

Anılan örnekte geri kalmışlığın sebebi olarak camilerdeki din adamları ve yine onlar gibi düşünen toplumun bazı kesimleri işaret edilmektedir. Onların bilim ve fenden ziyade tütsü, muska gibi paranormal inançlardan medet umdukları belirtilmiştir. Yine bu insanlar sanayileşmiş, gelişmiş ülkelere özgü birçok sanat ve bilim dalını mekruh olarak gösterdikleri için toplumun bu algıdan kurtulamayışı vurgulanır. Buna göre söz konusu örnekte İslâm'ın bilime karşıt bir tutumu olduğu yönünde söylem geliştirilmiştir.

Sonuç olarak bir dönem medeniyetin temsili olan İslâmiyet ve Osmanlı Devletinin, Batı'nın bilimdeki ilerleyişini takip edememesi onun geriye doğru itilmesine sebep olmuştur. Uluslaşma sürecinde pek çok yazarın dikkatini çeken bu meselede sıklıkla suçlayıcı söylemlere yer verildiği tespit edilmiştir. Toplumun fen ve teknikte geri kalmasının suçlusu olarak dinsel değerler vurgulanır.

Ulus-devlet ve modernizm, beraberinde pozitivizm düşüncesini de getirir. Buna göre bilimde ve sanatta ilerlemenin önündeki engel olarak din kurumu gösterilir. Ve onun yerine analitik çözümler sunan bilim getirilir. Bu durumda toplumsal bir dönüşüm tasarlayan Comte kutsal sayılan bütün dinleri reddeder. Bunun sebebi olarak da farklı dinlere, mezheplere bağlı insanların kendi inançlarını savunması ve bu durumun bir anarşiye yol açmasıdır. Comte'a göre Hristiyan kökenli kurgulanan yeni dinî anlayışta insan, bilim yoluyla doğaya ve her şeye hükmedebilir. Aynı inanca tabi olan insanlar bireysel değil toplumsal menfaati düşünecek ve dünyadaki anarşi durulacaktır. Bu bağlamda 1923-1929 yıllarında yayımlanan romanlarda bahsedilen düşünceye dair birçok örneğe rastlanmaktadır.

Uluslaşma dönemi romanlarına bakıldığında geri kalmışlığın sebebi olarak din işaret edilir ve bu yargının pekiştirilmesi için dinî temsili olan figürler üzerinden söylemler geliştirilir. Bu yolla bazı din adamları kendi çıkarları doğrultusunda İslâm'ı istismar eden davranışlarla çizilir. Bu bağlamda pozitivist anlayışın bir getirisi olarak bilimle açıklanamayacak hiçbir problemin olmadığı düşüncesi öne çıkarılır. Özellikle dinin bir ilerleme, aydınlanma getirmediği tam tersine kaotik durumlara sebep olduğuna dair söylemler vurgulanır. Bu durumun Comte'un “ İnsanlık Dini” tasarısını ve yeni kurulan devletin laik düzenini meşrulaştırdığı söylenebilir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ROMANLARDA İNANÇ ÜZERİNDEN GELİŞTİRİLEN POZİTİVİST VE İŞLEVSELÇİ SÖYLEMLER

3.1. Romanlarda İslâm İnanç Esaslarına (Akidevî Konulara) İlişkin Araçsal Söylemler

Akaid, İslâm'ın imanî esaslarının tümüdür. Dinin inanılması zorunlu tutulan temel kaidelerini kapsar. İslâmiyet'in tabanını oluşturan akaid hükümleri farklı döneme, coğrafyaya veya topluma göre değişiklik göstermez. İmanî esasların belirlenmesindeki tek kaynak vahiydir. Bu sebeple sadece bir kısmına inanmak ya da başka bir kısmını kabul etmemek mümkün değildir.

Akaid ilmi başta olmak üzere diğer pek çok ilmin kaynağı sağlığı boyunca Hz. Muhammed'dir. Bu konularda problemi ve sorusu olanlara bizzat vahiyle peygamber cevap verdiği için ihtilaf söz konusu değildir. Peygamberden sonra çeşitli siyasi ve sosyal sıkıntılar doğması Müslüman âleminde yeni fikirlerin ve mezheplerin oluşmasına yol açar. Bu durum ihtilaflara ve bid'atlara neden olur. İslâm'ın temel inançlarının diğer dinlerde olduğu gibi bozulmasının önüne geçmek amacıyla “Ebû Hanîfi” ve “Ebu Şâfi” gibi pek çok din adamı tarafından eserler verilir. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/> erişim tarihi: 01.05.2019) Âlimlerce belirlenen imanın şartları ve nitelikleri: “Allah'a, ahiret gününe, meleklerine, kitaplarına, elçilerine, öldükten sonra dirilişe, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna” inanmaktır. (Ebü'l- Muin en Nesefî, 2010: 23)

Osmanlı İmparatorluğu 18. yüzyıla gelindiğinde bilim ve ekonomi gibi daha pek çok alanda Avrupa'nın gerisinde kaldığını kabul ederek bazı yeniliklere yönelir. Devlet otoritesinin zayıflaması sonucunda bunalımdan çıkış için çeşitli yollara başvurulur. Bunlardan belki de en önde geleni 18. ve 19. Yüzyıllarda Batı'da hâkim bir görüş olan pozitivistdir.

Osmanlı aydınları ülkeyi içinde bulunduğu sıkıntılı süreçten kurtarmak için pozitivist düşünceyi adaptasyona çalışır. Pozitivism, “A. Comte'un çabalarıyla, genel çizgileriyle ‘doğa bilimi’ni örnek alan bir ‘toplum bilim’ (sosyoloji) yaratmak” ister. Bu açıdan temeli Tanzimat dönemine kadar götürülebilecek olan pozitivist düşünce, Cumhuriyet Türkiye'sinin toplum inşasında etkin bir yer edinir. Çünkü pozitivism “aynı zamanda yaşamla ilgili bir pratik kaygı ve ülküyü de içerir.” (Özlem, 2008: 16-17)

Uluslaşma dönemi pozitivist bakışın ve Batılı yaşam düşüncesinin öncelikle din ve bilim çatışması üzerinden tartışılan ve yaklaşım tarzlarına göre ait olunan konunun belirlendiği süreçtir. Cumhuriyet Türkiye'sinin yeni politik hassasiyetleri uyarınca İslâm'ın

siyasi ve sosyal kurumları düzenleyen bazı nitelikleri pasivize edilir. Din, devlet nezdinde vicdani bir duygu olarak yerini alır. Bu sebeple ulus-devletin akidevî hükümlerden hangisini içerdiğinin tespiti önem arz etmektedir.

Bu bağlamda uluslaşma sürecindeki bazı romanlarda iman esaslarının yozlaştığı gözlenir. Metinlerde genellikle ilk insanın yaratılışı ve dünyaya gönderilişi, İslâm inancında bulunmayan “ilk günah” kavramı ve Allah’ın Hz. İsa’nın babası olduğuna dair inanç, cennetin-cehennemin ve ahiretin varlığının tartışılması ayrıca kimi romanlarda kader ve kazaya karşı olan olumsuz tutumun bu evrede hız kazanan pozitivist düşüncenin bir yansıması olarak yer aldığı söylenebilir. Bunun yanı sıra bazı roman figürlerinin dini reddetmesi dikkat çekmektedir.

Akşam Güneşi romanında Jandarma Çavuşu, adayı gezdirmek ve çevredekileri tanıtmak amacıyla Doktor Bey ile yürüyüşe çıkar. Bu esnada Jandarma Çavuşu, giyimi kuşama pejmürde bir adamı işaret eder. Ve “Şu adamı gördün mü Doktor Bey, dedi. Hani Cenab-ı Hak kitapta Hz. Muhammed’in son peygamber olduğunu yazmasaydı ben, bu adama peygamber derdim”. Diyalogun devamında ise “Cenab-ı Hak meleklerini böyle kusursuz yaratmamıştır” der. (Güntekin, 1926: 2)

İslâm’a göre dünya bir imtihan yeridir. Ve tüm âlemlerin kontrolü mutlak irade olan Allah’ın kontrolündedir. Yaratıcı “akıl ve duyguların ötesinde bir gayba iman alanında” değerlendirilir ve bu yüzden tüm insanlara farklı bir derinliği olan elçiler aracılığıyla hitap eder. İslâmiyet’te Hz. Âdem ile Hz. Muhammed (s.a.v.) arasında gelmiş geçmiş bütün peygamberlere inanmak akaidin esaslarından biridir.(Ebü’l- Muin en Neseî, 2010: 93-94) Söz konusu örnekte ironik bir söylemle peygamber ve melek inancına dair uluslaşma yıllarında pozitivist bir izlenim sergilendiği görülmektedir. Anılan örnekte *Kur’an*’da sıklıkla yer alan, Allah’ın insanı ve her şeyi kusursuz yarattığıyla ilgili ayetlere bir atıf söz konusudur. (Tîn95/1-2-3-4-5) (Karaman- Özek, 2010: 614)⁴ Bu bağlamda pozitivistimin dinsel olana karşıtlığının işlevselleştirildiği söylenebilir.

Bu bağlamda incelenen romanlarda genellikle peygamberlere ve din açısından kutsallığı olan şahsiyetlere karşı birçok göndermelerde bulunduğu söylenebilir. Bu yolla geliştirilen söylemler bilinçli ya da bilinçsiz kurulmuş olsa da İslâm akidelerini dejenerasyona uğrattığı bahsedilebilir. Bu örneklere *Kokotlar Mektebi*’nde de yer verildiği görülür.

Kokotlar Mektebi’nde Ulviye Melek şöyle der: “Biz bütün kadınlar, büyük anamız Hazreti Havva’nın işlediği ilk zellenin cezasını çekiyormuşuz. Sureta dinî hilkatin bir latifesi gibi görünen bu sözde ağır bir mana var. Bizim minelezel, ilelebet masum mahkûmlar

⁴ Bundan sonra yapılacak olan alıntılarda sure ismi ve ayet numarası verilecektir.

olduğumuzu anlayınız.’’ (Gürpınar, 1928c: 142-143) Metinde kadınların cennetten kovulma ve dünyada birtakım zulümlere uğrama sebebi olarak Hz. Havva ve Hz. Adem’in dünyaya gönderilmesi işaret edilir.

Benzer bir tutum *Buhran Gecesi*’nde de geçer. İnsanoğlunun cennetten lanetlenerek kovulmuş bir nesilden geldiğine inanılmaktadır. Bu yüzden dünyaya gelen her kul günahkâr ve şeytanın oyuncağı olarak yaşar. Hz. Âdem’in cennette işlediği ilk günah sebebiyle dünyaya günahkâr olarak geldiği düşünülmektedir. (Baraner, 1924a: 95)

Anılan eserlerde insanoğlunun lanetlenerek cennetten kovulduğu ve batıl rivayetler sonucu gelişen ilk günah düşüncesi belirtilir. Lakin *Kur’an*’da şeytanın lanetlenerek kovulduğu, insanoğlunun ise yeryüzüne halife olarak gönderildiği bildirilir. Nitekim Bakara’da: “Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi...”(Bakara2/30) ayetiyle insanoğlunun seçkin ve temiz bir varlık olarak dünyaya gönderildiği bilgisi yer alır. Bunun yanı sıra Allah’ın yanından kovulanın aslında şeytan olduğu belirtilir.

Hz. Âdem yaratıldığında Allah tüm meleklerin ona secde etmesini ister. Şeytan hariç bütün melekler buyruğu yerine getirir. Çamurdan yaratılan bir insana secde etmeyeceğini söyleyen şeytan kovulur. Hicr’deki: “Allah şöyle buyurdu: Öyle ise oradan çık! Artık kovuldun! Muhakkak ki kıyamet gününe kadar lânet senin üzerine olacaktır!” (Hicr15/34-35) sözleriyle duruma açıklık getirilebilir. *Kur’an*’da batıl rivayetlerin aksine insan değil şeytanın lanetlendiği açıkça belirtilmişken, söz konusu metinde yazarın böyle olumsuz bir tutum sergilemesi dikkate değer bir durumdur. Nitekim bu tavır İslâmî akidenin referans aldığı kitap olarak *Kur’an*’ı *Kerim*’deki bazı hassasiyetleri zedeleyebilir.

Ayarı Bozuklar’ da Dursun Çavuş ve Nazif Hoca sürekli birbirine ters düşen iki zıt karakter olarak sunulmaktadır. Yine aralarında geçen bir tartışmanın ardından Nazif Hoca “lahavle” çekerek dedi ki:

“-İstanbul’da oturanların dünyası ma’mur; fakat ahiretleri nasıldır biliyor musun? Bizim üzerimiz tezektedir, fakat ahrette makamımız cennet-i alanın en üst katıdır. Onların makamı ise duzah olacaktır. Dursun Çavuş hiddetle cevap verdi:

-Cenneti babandan tapu senedi ile mi aldın ki öldüğün zaman oraya gideceğini biliyorsun hoca?” (Enis, 2016: 38)

İslâmiyet’teki inanca göre insanoğlu ahirette, dünyada iken yaptıklarından hesaba çekilir. Bunun sonucunda Cennet’e ya da Cehennem’ e götürülür. Burada Nazif Hocanın tavrına karşı “O, gaybı mı bildi, yoksa Allah’ın katından bir söz mü aldı?” (Meryem19/78)

sorusu okuyucunun zihninde belirir. Ve toplumsal düşüncede İslâm'ı temsil eden hocanın üzerinden dinin işaret edilmeye çalışıldığı söylenebilir. *Kur'an*'da “İnsanlardan öylesi var ki, herhangi bir ilmi delile dayanmadan Allah yolundan saptırmak ve sonra da onunla alay etmek için boş lafi satın alır. İşte onlara rüsvay edici bir azap vardır.” (Lokman31/6) Bu bağlamda söz konusu örnekte gayba dair hiçbir bilgisi olmayan Nazif Hocanın insanların akıbeti hakkında hüküm vermesinin yanlışlığı aslında dinin araçsallaştırıldığı bir görünümüdür.

Eserde cahil bir din adamı tarafından ahiret inancına aykırı yorumda bulunması aslında imanî esasların yozlaştırıldığı bir görünümüdür. Söz konusu örnekte dinin inanca yönelik işlevselliği kullanılarak değersizleştirildiği söylenebilir.

Ayarı Bozuklar'dakine benzer bir durum *Yeşil Gece* romanında da yer alır. Şahin Efendi dinleri, ölümü ve ahireti düşünmeye başlar. Müderrislerin cennet tarifini çok kaba bulur. Ve belki de öldükten sonra bir başka âlem yoktur, diyerek şüphelenmeye başlar. Ebedi hayatın kesin olmadığı kanaatine varır. (Güntekin, 1928a: 37)

Hâlbuki ahiret hayatının varlığı, Cennet ve Cehennem'de ebedi kalınacağı *Kur'an*'da çeşitli surelerde pek çok defa “hâlidîne fiha ebedâ” yani “orada ebedî (sonsuz) kalacaklardır” ifadesiyle bildirilir. (Nisâ4/57; Maide5/119; Ahzâb33/ 65)

Uluslaşma döneminde yazılan ve güdümlü olduğu düşünülen söz konusu eser pozitivist yönelimin en net örneklerini içermektedir.⁵ Eskiden medreseli bir molla olan Şahin Efendinin, fikir dünyasında uyanan bazı eğilimler onu pozitivist bir anlayışa yönlendirir. Yazar, kurguladığı karakter aracılığıyla okurla iletişime geçer. Böylelikle çeşitli imanî esasları sorgulamaya yöneltir. Anılan eserdeki başkahraman doğrudan benim ‘inancım yok’ demez ama bu durum pozitivist bir yaklaşımla okura hissettirilir ve bu yolla dinsel olan değersizleştirilir.

Burada roman boyunca dikkatleri çeken bir durum Şahin Efendi'nin dine karşı bir duruşu olmasıdır. Yaşadığı içsel çekişmeler ve cevaplayamadığı sorular neticesinde buhrana düşen Şahin Efendi bu boşluğu fen ve diğer bilimlerle doldurma gayretine girer. Lakin bir türlü dinle çatışma sebebi net olarak verilmez. Sürekli buhran yaşadığına dair emarelere rastlanılır. Bahsedilen alıntıda ise ahiret inancına yönelik kesin bir cevap alınamaması hali “kahramanın ‘inkârı’” için yeterli görülür. Yavaş'a göre bu durum dinî ve din adamlarını sert bir şekilde eleştiren kahramanın psikolojik alt yapısı bakımından doyurucu bir yaklaşım değildir. (Yavaş, 2017: 111-112)

Ben Deli Miyim romanında Annesi Şadan'ın Mebus olmasını ve bu mesleğin çeşitli imtiyazlarından yararlanmak istediğini söyler. Şadan ise duruma şiddetle karşı çıkar. Ona göre

⁵ Detaylı bilgi tezin giriş bölümünde verilmiştir.

bu dünyada rahat, zevk ve sefa içinde yaşayan mebuslar ölünce Münkir- Nekir meleklerine cevap vermek zorunda kalacaklardır. Meleklerin şöyle bir sual soracağını söyler: “ Dünyada eşitlik ilan ederek padişahları, taç sahiplerini kovduktan sonra iktisatça, büyüklükçe müstesna bir yere tırmanmaktaki maksadınız nedir?” (Gürpınar, 1928a: 20-21)

Verilen örnekte yazar dönemin yöneticilerini eleştirmek suretiyle kabir azabı inancına yer vermektedir. Buna göre İslâm’da insanoğlu dünyada işlediği amellerinden dolayı kabirde Münkir-Nekir meleklerince sorguya çekilecektir. Kişi haline göre ya azap çekecek ya da ferahlık bulacaktır. (Ebu’l Muin en Nesefi, 2010: 86)) Söz konusu eserde ulus-devletin kuruluş yıllarındaki diğer metinlerin aksine İslâm akaidine karşı olumlu bir tavır alındığı gözlenir.

Canan’da Abdullah Bey kızına Allah’a tevekkül etmesini söyler. Kaza ve kaderin, iyi kötü her şeyin ondan geldiğini bilerek sabretmesi gerektiğini öğütler. Kocasından ayrılan Lamia Hanım’ı babası şu sözlerle teselli etmeye çalışır.

“Allah'tan ümidini kesme evlâdım... Allah senin bu gözyaşlarını görür, Allah afif, temiz Müslüman kızlarına acır... İhtiyarların kerameti vardır. Kızım, bana inan! Lâmi günün birinde, hem belki yakın zamanda buraya gelecektir, senin eline, ayağına bile kapanacak... Büyük bir felâket yok henüz... Bak, babam söylediymi dersin...” (Safa, 1925a: 110-111-115)

Aynı romanda Abdullah Bey, kızının başına gelen felaketlerden dolayı üzülmemesi ve sabırlı olmasını söyler. Bazı musibetlerin peygamberlerin bile başına geldiğini onların çeşitli imtihanlardan geçtiğini anlatır. Sohbetin devamın da şunları ekler:

“Kızım, Allah Kur’ân’ın da buyuruyor ki: "Fasbir" sabret, "Kemasbir" sabrettikleri gibi, 'Ulü'l-azm' azim sahibi olanların. Kimlerden? 'Minerresül' peygamberlerden. Yâni, peygamberlerden azim sahibi olanların sabrettikleri gibi sabret! Ve yine buyuruyor ki: 'İnnallâhe maassâbirîn' yani, muhakkak ki Allah sabredenlerle beraberdir. Kızım, evlâdım, senin felâketin benim felâketim demektir; fakat, denizin dibinde boğulurken bile Allah'tan ümidi kesmemek lazımdır.” (1925a: 115)

Canan’da olduğu gibi *Kan ve İman*’ da da kadere yönelik bir örnek yer alır. Olayın geçtiği mahallede her şeyin Allah’tan geldiğine ve kadere büyük bir inanç mevcuttur. “Felaket tevekkülle, beşaret tahmit ile karşılanır. Her hadise cenab-ı Hakkın karıdır; O’nun izni ile olur; felsefe mahallenin ahlakına, asabına hayatına hakimdir.” (Talu, 1925: 6)

Anılan romanlarda iman esaslarından biri olan ‘kader’ hükmüne yönelik olumlu bir yaklaşım sergilenmektedir. *Canan*’da sadece kadere değil *Kur’an*’a ve peygamberlere inanç doğrultusunda yüceltilen söylemlere de yer verilir. Safa’nın eserinde tam bir tevekkülle

Allah'a yönelerek hayrın ve şerrin ondan geldiğine inanılır. Yazar bu durumu Ahkaf/35 ve Bakara/153. ayetlerini işaret ederek daha da kuvvetlendirmiştir. 1923-1929 yıllarında yazılan çoğu romanın aksine din, güzel ve hoşgörülü bir halde toplum hafızasına iletilir.

Çölde Bir İstanbul Kızı'nda aşiret şeyhi, güzel bir kıza el koymak ister. Kahveci engel olmaya çalışınca "bırak onunda kaderi ne ise görsün!" der. (Karakurt, 1927: 68)

Kaderle ilgili benzer bir tutum *Ben Deli Miyim*'de şöyle geçer. Şadan: " İnsanlar, yularları 'nasip' denilen heyulanın elinde, nereye gittiklerini bilmeyen hayvanlardır." (Gürpınar, 1928a: 37)

Tıpkı verilen örneklerde olduğu gibi *Efsuncu Baba*'da da kaderle ilgili bir diyalog yer alır. Enveri şöyle söyler: " –Lahur mukadderi tağyir kimsenin haddi değildir. Binaen aleyh gelsinler, gitsinler, olsun, olmasın diye... Kime emrediyorsun? Âmir-i hâdisat nasıl isterse öyle olur..." (Gürpınar, 1924: 78)

Bahsi geçen eserlerde İslâm inanç unsurlarında biri olan kadere imanla ilgili bazen tenkit edici, aşağılayıcı bazen ise ironik söylemlere yer verildiği gözlemlenir. Bu yolla akidevî hükümlere yönelik yozlaştırıcı bir yaklaşım dikkat çekmektedir. Hâlbuki İslâm'da her bireyin irade özgürlüğü verilmiştir. Yani başına gelecek iyi-kötü ne varsa aslında insanın tercihlerinin bir sonucu olarak yaşanır. *Kur'an*'da " Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir..." (Bakara2/286) sözleriyle devam eden ayette bu durum bildirilir. Buna göre Allah'ın "Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık" (Kamer54/49) hükmüyle kader inancının çizgileri kesinleştirilmiştir. Lakin anılan örneklerde kimi zaman kadere yönelik bir sitem ya da olumsuzlama hissettirilir.

Kokotlar Mektebi'nde de yine kadere yönelik olumsuz bir tavır sergilenir. Fakat bu örnekte ilave olarak Allah'ın zina işleyenleri asla affetmeyeceği savunulur. Bu yüzden Ulviye Melek'in fuhşa düşen kadınların kader kurbanı olduğunu söylediği sözleri önem arz eder.

"Medeni insaniyetin hazır telkinatına nazaran mazursunuz. Düşükleri halden bu zavallı kızlar değil talihleri utansın! Bunlara karşı gökten ve yerden bütün insaf, mantık, af kapıları kapanmıştır. Bundan sonra maişet yolunda erkeklere her temasları onları her gün sefaletlerinin daha derin bir çukuruna indirecektir." (Gürpınar, 1928c: 84)

Muhtelif surelerde zinaya yaklaşılmaması gerektiği vurgulanır. Bu suçu işleyenlere ise yüzer sopa vurulması gerektiği ve tövbe etmeleri bildirilir. (İsra/32, Nur/2) Affetmek konusunda ise Allah'ın varlığına iman eden her insanın Rabbin affediciliğine de inanması beklenir. Bu bakımdan Gazzali Allah'ın affediciliğini ve her günahın ardından pişman olup tövbe edenlerin mağfirete uğrayacağını belirtir. (1989: 18-29)

Damga romanında İffet bir yolculuk esnasında kimsesiz, garip bir çocukla karşılaşır ona yardım etmek ister. Ya alıp yanında götürecektir ya da bir mektebe bırakıp tüm masraflarını karşılayacaktır. Çocuğu götürmek için polisten izin ister. Bunun çok sevap olduğunu bu gibi çocukların “Allah’ın çocukları” olduğunu söyler(Güntekin, 1928c: 121-124)

Damga’da olduğu gibi *Atlı Han*’da da Allah’ın varlığına ve birliğine dair konulara değinilmiştir. Olcayto, babasının Piskopos’a emanet ettiği hazineleri almaya gider. Fakat Piskopos her seferinde kaçar. Sonunda yakalanır ve Olcayto’ya yalvarmaya başlar.

“- Bana acıyınız, size ölünceye kadar yalvarırım!

- Kime?

- Allah’ıma, Meryem’in oğlunun babasına!..” (Kozanoğlu, 2003: 35)

İslâm akaidine göre Allah doğmamış, doğrulmamıştır. “ Cenab-ı Hak bütün sıfatları ve isimleriyle birdir (Vahid).” (Ebü’l- Muin en Neseî, 2010: 32) Lakin anılan örneklerde batıl bir inanç olarak “Allah’ın çocukları” ya da Hz. İsa’nın babası olarak işaret edilmesi Tevhid inancıyla karşıt durmaktadır. Söz konusu tutumun imanî esasları tahrif ettiği söylenebilir. Bu konuyla ilgili olarak *Kur’an*’da:

“Ey ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçekten başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsa Mesîh, ancak Allah’ın resûlüdür, (o) Allah’ın, Meryem’e ulaştırdığı ‘kûn: Ol’ kelimesi(nin eseri)dir, O’ndan bir ruhtur. (O’nun tarafından gönderilmiş, yahut teyit edilmiş, yahut da Cebrail tarafından üfürülmüş bir ruhtur). Şu halde Allah’a ve peygamberine iman edin. ‘(Tanrı) üçtür’ demeyin, sizin için hayırlı olmak üzere bundan vazgeçin. Allah ancak bir tek Allah’tır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O’nundur. Vekil olarak Allah yeter.” (Nisâ4/171)

ayetiyle bu duruma açıklık getirilmiştir.

İkinci Gençlik’te Hayrullah Bey, Belkıs’a olan aşkını anlatmak için annesinin yanına gider. Annesini *Kur’an* okurken bulur ve konuşma esnasında babasının yirminci seneyi devriyesi olduğunu öğrenir. Annesi ona babası için bir Yasin-i şerif okuması gerektiğini söylediğinde ise Hayrullah Bey : “ Ben okuyamam anne; inanmadığım şeyi ne diye okuyayım...” der. (Delilbaşı, 1923: 35)

Belirtilen örnekte sadece İslâm akaitleri değil aynı zamanda dinin kendisi de reddedilir. Bu durumda Hakk tarafından peygamberlere indirilen kutsal kitaplara inanmayan veyahut bir ayetini reddeden kişi İslâm’a göre kâfir sayılmaktadır. (Ebü’l- Muin en Neseî, 2010: 137) Hayrullah Bey’in *Kur’an*’ı inkârı hem İslâmî yönden hem de uluslaşma sürecindeki pozitivist bakış açısı bakımından oldukça dikkate değer bir örnektir. Pozitivizm

de doğrudan gözlem ve deney yapılamayan olgular kabul görmez. Fakat insan eylemlerinin ve dinin laboratuvar deneyleriyle açıklanamaz yanları vardır. Örneğin *Kur'an* okumaya bilimsel yollarla cevap getirilemez. Sadece fiziksel bir eylem olarak kitap okumak gözlemlenebilir. Neden okuduğu sorulduğunda ise kutsal bir anlam getirilerek açıklanmaya çalışılır. Bu durumda pozitivist düşünce tarafından reddedilir. (Özlem, 2008: 49-50)

Kan ve İman 'da cephede askerlik yapan Sadık'tan annesine mektup gelir. Savaşla ilgili bazı şeyler söyledikten sonra hem Türk hem Müslüman olmanın gururunu yaşadığını bu nimetin herkese nasip olmayacağını yazmıştır. Ülkenin başına gelen bu felaketten Allah'ın izni ve yardımıyla kurtulacağına değinir. Ve “ Cenab-ı Hakk'ın *Kur'an* da “Küffar aleyhinize ittifak edemez!” sözünü hatırlatır. (Talu, 1925: 112-113)

İkinci Gençlik'tekinin tam tersine *Kan ve İman* ' da İslâm akidelerine tam bir bağlılık ve tevekkül gözlenmektedir. Söz konusu örnekte kadere ve *Kur'an*'a yönelik güçlü bir inanç hissettirilir. Yazarın, bu inancı ayetler aracılığıyla pekiştirmeye çalıştığı gözlenir. Ulus-devlet sürecine hâkim olan pozitvizmin aksine dinin içselleştirildiği ve yüceltildiği söylenebilir.

Kokotlar Mektebi'nde Ali Vahit'in Allah ve imanla ilgili sözleri dikkat çekmektedir.

“Halık hakkında ki düşüncüleri şudur; zatı Allah insanlarca anlaşılabilir eğer hüviyeti ilahiyesini bize bildirmek murat edeydi dimağlarımızı istiaba kafi bir kuvvette yaratırdı. Havsala-i idrakimize bir şey üzerine ne söylene beyhudedir. Bugün heyer kozmografya coğrafya ilimleri bize dünyanın yuvarlak feza dâhilinde mutlakta akıllara hayret verecek bir süratle seyahat eden bir cisim olduğunu vazihani ispat etmemiş olsaydılar onun bir öküzü boynuzuna istinat ettiğine Bizzarure inanacak ve sonra mahut öküzü dört ayak üzerinde durmak için bir deniz arayacak ve tekrar bu zemini tutturmak altında temeller tasavvur edecek ve bu temelleri yüklenecek ve diğer istinaghalar düşünecek ve bu suretle meselenin bir türlü dibini bulamayarak nihayet hatadan hataya düşüp hüsrân içinde kalacaktık... (Gürpınar, 1928c: 163)

Konuşmanın devamında Ali Vahit dünyadaki diğer dinlerin birbiriyle karşıtlığını anlatır.

Zatı hakkındaki yanlış rivayetleri cenab-ı hakkın tekzipine tenezzül etmemesinden cesaret alan insanlar ondan dünya yüzüne bir zürriyet indirmeye kadar iddialara vardılar. Din-i İslam olup Allah'ın doğup doğurmadığı söyler ki bu pek makul, mantıki bir hakikattir. Hristiyanlık ona babalık isnat eder. Allah'ın babalığının bir dinde inanan bir dinde inanmayan kâfir olur... Halık hariç-i idrak kalınca mahlûk din yolunda hangi hidayet meşalesiyle yürüyebilir... Hak ve hakikatin kendine olduğunu iddia bütün dinler birbirine karşı tezatlarla tekziplerle muhalefetlerle husumetlerle doludur bu yanlışlıklardan hangilerinin tashihiyle uğraşınız? En kaba tahta putlara tapan vahşi kabilelerden tutunuz da tasavvufun felsefenin ilim ve fennin en yüksek esiri ideallerine kadar uçmaya uğraşan medeni milletlerden her birinin dimağlarında kendi telakki ve tasavvurlarına göre bir Allah vardır. Bazı mütefennin münkirler için de tabiatın fevkine ve ona hâkim ve ondan ayrı hiçbir kuvvet yoktur. Akidelerimizde ne kadar yükselirsek

yükselelim dinden dine itikattan itikada olan tezat ve husumetleri olan tezat ve husumetleri izale edemeyiz... Meşrutiyet ittihatçıları hocayla papazı bir arabada yan yana oturtarak sokakları dolaştırdılar. İki dinin barışıklığına bütün halk el çırpı. Fakat ermeni azınlıkları, Yunan muharebesi ondan sonra zuhur etti. Belki Muhammet ve İsa'nın ruhları kan sellerinin tebahhuratından yükselen kırmızı bulutların arasında dolaşarak gökten menzul kitaplarının bazı ayetlerini birbirine karşı tefsir ile Allah'ın evaneri ve kendi tebliğleri hiç de öyle olmadığını söyleyerek dertleşip ağlamışlardır." (464-465)

Anılan örneklerde akaidin esaslarından olan Allah'a ve kitaplarına imana yönelik bir söylem söz konusudur. Yazar, metin boyunca bazen kahraman üzerinden bazen de ilahi bakış açısıyla dine yönelik düşüncelerini dile getirir. Buna göre yazar Allah'ın varlığını ve sıfatlarını sorgulama yoluna yönelir. Bu durum aslında modern bireyin inanç sorunsalını işaret etmektedir. Nitekim çağdaş veya ilkel olsun tüm inançların birbiriyle çatışma halinde olduğu ve kan dökülmesine, huzursuzluğa sebebiyet verdiği savunulur.

Bu bağlamda uluslaşma yıllarında yaygın bir düşünce olan pozitivism ve modernleşmenin, romanlar üzerinden çeşitli figürler aracılığıyla İslâm ve bilim çatışması ekseninde tartışılan bir konu olduğu tespit edilir. Bu karşıtlığın bir sonucu olarak metinlerde sıklıkla akidevî esaslara yönelik olumsuz bir tavır alındığı ve kutsalın değersizleştirildiği söylenebilir. Pozitivizmin inancı ve onunla ilgili pratikleri yok sayması metinlerdeki örneklerde de gözlenmektedir. 19. yüzyılda ulus-devlet yapısının hâkim düşüncesi olan pozitivism aynı zamanda yeni bir medeniyetinde temelini oluşturur.

Dönemin aydınları pozitivismi bir düşünce olarak geliştirmek yerine var olan taslakla halkın değişimini sağlamaya çalışır. Söz konusu düşünce akımının etkisiyle halkın geleneksel ve teolojik inançlarından uzaklaşmasına yönelik eğilim gösterilir. 1923-1929 yıllarındaki romanların inanç yapısı incelendiğinde farklı görüşlerin bir arada yaşadığı anlaşılır. Buna göre kimi metinlerde akîdevî unsurlar yüceltilirken kimisinde tasfiyeye çalışıldığı gözlenir. Yine de birçok romanda egemen anlayışın pozitivist bir yadsıma içinde olduğunu söylemek mümkündür.

3.2. Romanlarda Paranormal İnanç Söylemleri

Toplum ve dinin birbiriyle etkileşim halinde olan diyalektik bir bağı vardır. Bu sebeple sosyal alanda oluşan kimi doğaüstü olaylar ve varlıklar çoğu zaman dinsel bir temele dayandırılmaya çalışılır. Dinî yaşayış biçimleri coğrafyaya ve kültürel yapıya göre halk arasında farklı yorumlanmaktadır. Bir kesim dinî referansları esas alırken diğer bir kesim sosyal ve kültürel etkilerle doğaüstü güçleri de dinî bir forma dönüştürür. Dinî, kutsal bir kaynağı olmayan bu paranormal inançlar, özellikle modernleşme süreciyle beraber ivme kazanır.

Modern toplumlardaki dönüşüm sürecinin dinî alanda da etkilerine rastlanılır. Geleneksel ve İslâmî değerlerin yozlaştığı modern toplumlarda dinin gücü zayıflarken “yeni dinsel ve ruhsal” bir yöne doğru evrilir. Mistik ve paranormal inançlar kutsal-geleneksel dinî, Pagan kültürünü ve çeşitli metafiziki unsurları bünyesinde toplar. (Arslan, 2006: 9)

Modernleşmenin itici gücü konumundaki pozitivizm bilim ve analitik çözümlerle insana ve doğaya egemen olmaya, toplumu düzenlemeye çalışır. Uluslaşma döneminde pozitivizm tarihsel ve toplumsal olayları bilimsel yöntemlerle analiz etmeye çalışır. Bu yüzden Comte’un toplum inşasındaki yöneliminde deneysel olmayan olgular kabul görmez. Ve dinsel olan tözlere yer verilmez. Lakin bunu açıklamak için büyü, sihir, cin gibi paranormal olan olgularla din arasında inançsal bir bağ kurulmaya çalışılır. Bu durumu Cevizci şöyle açıklar.

“Türkiye’de yaklaşık 7-8 yüzyıllık önemli bir boşluk döneminin ardından Tanzimat sonrasında gerçekleştirilen felsefe çalışmaları, bu bağlamda önemli bir yol kat etmiş ve ülkemizde felsefi terminolojinin yerleşmesinde önemli bir katkı sağlamıştır. Yine de, entelektüel hayatımıza hâkim olan felsefe anlayışının hemen tümüyle bir Aydınlanma felsefesi, büyük ölçüde pozitivizm ve bir ölçüde de, pozitivizmin güdümünde kalan bir Marksizm olması; felsefeyle insanları özgürleştirme çabası içinde olmak, onları kendi başlarına düşünebilme yoluna sokmak yerine, kişileri hâkim söyleme göre şekillendirmeye kalkışılması bütün çabalara ket vurmuş ve hatta, zaman zaman felsefenin kavgayı, kavram kargaşasını ve kör döğüşünü gizlemeye yarayan bir kalkan, hakim söylemleri meşrulaştırmaya yarayan bir araç gibi görünebilmesine yol açmıştır.” (1999: 6)

Bu bağlamda aynı dönemde pozitivizm, marksizm ve determinizm gibi düşüncelerin birbirini tamamlayıcı olarak modernleşmeye etki ettiği söylenebilir. Bu fikir hareketlerinin Anadolu’daki gelişimi Avrupa’da olduğu gibi bir ilerleme gösteremez. Aydınlanma çalışmasından daha çok siyasi otoriteyi güçlendirmek ve halka yeni bir medeniyet kurma gayesiyle çalışılır.

Büyü, sihir, cin, fal, muska gibi birçok doğüstü olay İslâmiyet’e olan inancın ardından gelen paranormal yönelimlerdir. Uluslaşma yıllarındaki romanlar analiz edildiğinde dinsel olanın zayıflayarak pasifize edildiği, paranormal yaklaşımların ise daha belirgin bir görünüm kazandığı söylenebilir. Bu bağlamda kurulmakta olan ulus-devlet modelinde doğüstü inanışların tespitiyle devletin bu konuda hangi olguları taşıdığını belirlemek önem arz etmektedir.

Uluslaşma dönemi romanlarında dinî bir alt yapısı olmamasına rağmen bazı inanışların “yararlı” bazılarınınınsa “zararlı” olduğu bunun yanı sıra sihir, tılsım ve büyü gibi insana fayda

vereceği umulan batıl düşüncelere en çok yer veren isim olarak Hüseyin Rahmi gösterilebilir. (Demircan, 2013: 190)

Gürpınar'ın *Ben Deli Miyim* eserinde başkahramanı Şadan sık sık kendiyile konuşur veyahut annesine deli olduğunu düşündürecek cümleler kurar. Şadan'ın akıl almaz hâl ve hareketlerini anormal bulan korkan anne, onun bu davranışlarından korkmaya başlar. Bunun üzerine oğlunu hüddamlı, cinli hocalara okutmak ister. Lakin Şadan, annesinin doktora gitmek yerine hüddamlı hocaları tercih etmesini cahilce bir yaklaşım olarak belirtilir. (Gürpınar, 1928a: 14-15)

Roman boyunca sosyal ve siyasi eleştirilerde bulunan ve bunu korkusuzca paylaşan Şadan'ın tepkileri garipsenir ve aklından şüphe duyulmaya başlanır. Gelenekçi ve inançlı bir görüntü çizen anne oğlunu ancak cinli hocaların iyi edebileceğine kanaat getirir. Burada İslâmî bakışı irdelemek gerekirse. *Kur'an*'da sadece 'Cin' isminde bir surenin yer alması bu olağanüstü varlıkların evrende yaşadığına kanıt olabilir. Bunun haricinde *Kur'an*'da bazı cinlerin Hz. Muhammed'e iman ettiği de bildirilir. Fakat bunlarla iletişime geçilmesi ve yine onların aracılığıyla üfürükçülük yapılması gibi durumlar söz konusu bile değildir. Bu yolla İslâmî bir kisveye bürünen ve hüddamlı hoca olarak tabir edilen kişiler dinî yozlaştırır. Bu doğaüstü güçlere inanan insanlar ise net bir tavırlar gerici ya da cahil olarak ifade edilmektedir.

Bunun sebebi ise pozitivistlerin “metafizikğin anlamsız olduğunu” savunmaları ve “metafizikle doğa bilimleri arasına bir sınır çizgisi çekmeye” çalışmalarıdır. (Cevizci, 1999: 50)

Paranormal inanışlardan biri olan cin konusu, *Mezarından Kalkan Şehit*'te de işlenmiştir. Romanda bilimle açıklanamayan bu doğaüstü inanışların hurafe olduğu kanısı okura iletmeye çalışılır. Başkahraman Şevki Bey cinli köşkün hikâyesini arkadaşı Kadri ve ailesinden öğrenir. Onlar Şevki Bey çarpılmadan köşkten uzaklaşabildiği için dualar ederken. Şevki Bey arkadaşı Kadri'nin okumuş ve bilim insanı olduğu halde böyle hurafelere inanmasını tuhaf bulur. (Gürpınar, 1929: 31)

Yine aynı eserde Kadri ve Şevki arasında cinli köşk üzerinden bir diyalog yaşanır.

“Kadri – Ses zahiren bir insanın ağzından çıkıyor gibi görünüyor fakat cin, peri zebani zaptına geçerek onların idareleriyle hareket eden adamlar yok mudur?

Ben- Hiç düşünmeden ‘Hayır, yoktur’ derim... Bu kocakarı sözlerini senin ağzından işittiğime de teessüf ederim. Sara ve nev'i cinnet gibi türlü türlü sinir ve dimağ hastalıkları vardır. Lakin bir insan vücudunda periler, cinler mesken tutmazlar. Bunlar hep büyücü hocaların uydurmalarıdır...” (1929: 32-33)

Şevki Bey, cinli köşk hakkında öğrendiklerine ve arkadaşının paranormal varlıklara olan inancına bilim ile karşı koyar. Ona göre evrendeki her şeye bilim ve teknikle bir açıklama getirilebilir. Bu durumun pozitivist düşünce sistemine yönelik en net örneklerinden biri olduğu söylenebilir. Çünkü pozitivism “bilim yoluyla doğaya egemen olmak ve giderek topluma çekidüzen vermek kaygısı ve ülküsüdür.” (Özlem, 2008: 18)

Bu tartışmaların devamında Şevki artık görünmeyen şeylerin bile X ışığıyla çözüldüğünü, akıl, bilim ve fennin her şeyi kontrolü altında tutabileceğini söyler. (36-37)

Aynı eserde Şevki Bey’in dikkat çekici bazı cümlelerine yer verilir.

“Dev, zebani, ifrit, yedi başlı ejderha gibi hakikat aleminde mevcut ve meşhud olmayıp da yalnız muhayyilelerimizin yarattığı bir takım fevkalbeşer mahlukat ve canavarlar vardır ki bu mevhumat nesilden nesle geçerek zihinlerimizde birer an’ane şeklinde yaşarlar. Öbür dünyanın cennetlerine cehennemlerine kadar ilim ve irfanları etrafımızı aydınlatıyor... Fen en kuvvetli silahlarıyla bu asılsız şeylere karşı açtığı muharebelerde kat’i bir galibi temin edemiyor. Çünkü hasta akıllı insanlar hakikatten ziyade efsanelere muhtaçtırlar.” (96-97)

Mezarından Kalkan Şehit’te Şahika Hanım ve köşkün diğer sakinleri gerçekten şehidin ruhunu gördüklerini sandıkları olağanüstü bir gece geçirirler. Bu korkulu olaydan duyduğu heyecanı Şahika Hanım şöyle anlatır.

“ Dinî kitaplarda nakledilen büyük mucizelerden birine şahid olmuş gibiydim. Musa'nın Benî İsrail'i geçirmek için asasıyla Bahr-i Ahmer'den yol açtığı, İsa'nın ölülerini dirilttiği kabilinden, Allah günahımı affetsin o zamana kadar masal diye dinlediğim fevkal-tabî büyük hadiselerden birinin tecellisi birinin karşısında bunduğuma hükmettim.” (119-120)

Anılan eserde cinin varlığına ve onların hükmettiği insanların olabileceğine değinilmiştir. Lakin bu tarz inanışların içi boş, anlamsız ve halkın kendi uydurması olduğu savunulur. Bu bağlamda bilim ve fen yerine bu nevi paranormal inançları kabul edenler cahil olarak tanımlanır. Pozitivist bir söylemle her şeyin bilimle açıklanabileceği kanaati vurgulanır ve metafiziki olan her şey reddedilir. Metinde büyüsel ve paranormal inançlar dinsel bir algının yansıması olarak karşılık bulur. Hatta peygamberlerin yaşadığı mucizeler de dâhil olmak üzere inanılması mümkün olmayan, bilimsel gerçeklikten uzak inanışlar olarak görünüm kazanır.

Kur'an'da ise cinlerle ilgili müstakil bir surenin olmasının yanı sıra farklı ayetlerle de anılır. İslâmiyet'e göre cinler ateşten yaratılmıştır ve sanılanın aksine gaybı bilemezler. İslâm'da bu olay Süleyman peygamberin cinleri işçi olarak çalıştırdığı sırada ölmesi ve bir ağaç kurdunun asasını yemesiyle ortaya çıktığı belirtilir. (Rahman55/15; Sebe'34/14) Buna

göre cinlerin geleceği görebilme gibi bir ihtimallerinin olmadığı anlaşılır. Uluslaşma sürecinde pozitivist bir düşünceyle dinin cin, peri ve büyü gibi doğüstü güçlerle eş değer görülmesi halk belleğindeki inancın olumsuzlanmasına yol açmaktadır.

Coşkun Gönül romanında Serap imtihanlarını çabuk geçebilsin diye, üvey annesi tarafından “Tezveren Dedeye” iki testi mum adadığı bilgisi verilmektedir. (Morkaya, 1925: 15)

Coşkun Gönül'de olduğu gibi *Billur Kalp*'te de türbeden keramet beklenmektedir. Kamile Hanım, sıkıntılarının geçmesi ve işlerinin kolaylaşması için “Tezveren Dedeye” adakta bulunduğunu söyler.(Gürpınar, 1927a: 119)

İstanbul'da 4 farklı türbesi bulunan Tezveren Dede ya da Tezveren Baba kimi zaman halkın kurban adadığı veyahut bez parçası bağlayarak dualar ettiği bir bid'at yeri görünümündedir. Bunun yanı sıra Türkiye'de birkaç farklı şehirde Tezveren Dede türbesi daha bulunmaktadır. Buradan hareketle iki farklı romandan anılan örneklerde asılsız inançların yoğunlukla yaşandığı bir türbenin tesadüfi olarak seçilmiş olma ihtimali düşündürücüdür.

Benzer bir durum *Çalikuşu*'nda da geçmektedir. Zeyniler köyündeki, Zeyni Baba türbesinden her ne istersen kabul olacağına inanıldığından bahsedilir. (Güntekin, 1923: 162)

Romanda köy mektebinin karşısında korkunç bir manzara olarak aktarılan mezarlık ve Zeyni Baba isimli bir evliyanın türbesi bulunmaktadır. Hatice Hanım ulvi bir görev yapar gibi türbenin bakımıyla ilgilenir ve orada yapılan bütün duaların kabul olduğunu düşünür. Bu sebeple Feride uzak durmasına rağmen Hatice Hanımın baskısına dayanamayarak dua eder. Lakin okulun karşısında mezarlık gibi bir manzaranın olması ona ürkütücü gelir.

Buna karşın “İstanbul'da her köşe başında rastlanan hazireler, İslâm şarkın ölüm karşısındaki mütevekkil tavrını gösterir. Çünkü İslâm dinî dünyayı esas mekana geçmek için bir bekleme salonu olarak görür. Zeyni'lerdeki okulun penceresinden mezarlığı gören Feride'de söz konusu teslimiyeti görmek mümkün değildir. Onun mezarlık için kullandığı sıfat 'korkunç'tur.” (Çelik, 2000: 161)

İslâmiyet'te eğer bir şey istenecekse tek merci hüküm sahibi olan Allah'tır. Ondan gayrısından medet ummak, türbesine çaput bağlamak veyahut mum yakmak bid'at olarak görülür. Lakin burada çok ince bir durum söz konusudur. Eğer kişi manevi bir büyüğe (örneğin Hz. Ali'ye) “istimdad” eder, ona sığınarak talepte bulunursa bu durumda bir mahzur görülmemektedir. (Yılmaz, 2004: 328-329)

Ulus-devletin kuruluş yıllarında yazılmış metinlerden verilen örneklerde tekke ve türbeler sıklıkla bid'at ve paranormal inançların yeri olarak işaret edilir. Bu bağlamda kutsal

olan çeşitli batıl inançlar yoluyla yozlaştırılmaktadır. Bu durum belki de 1925 yılının Kasım ayında çıkartılacak olan tekke ve türbelerin kapatılması kararına yönelik küçük belirtiler olarak düşünebilir.

Muhabbet Tılsımı'nda da tılsım ve sihir gibi paranormal işlerin tekke- türbe çevresinde gerçekleştiğine dair konulara değinilmiştir. Eserde İshak Ağa gençken yaptırdığı bir tılsım hikâyesini anlatır. Çok sevdiği bir kızı kendine âşık etmek için pek çok tekke ve türbeye, nefesi kuvvetli hacı, hocalara gider. Hatta bu gidişlerde dervişler tarafından tacize dahi uğrar. Bir gün Âşık Veli türbesine gidip muhabbet tılsımı denilen bir büyü yaptırır. Tılsımın karşılığında ise derviş efendiye “üç sıkı öpücük” verir. (Gürpınar, 1928b: 54-55)

Yine aynı romanda lalasının anlattığı hikâyeden etkilenen Ali Bekir kendisine muhabbet tılsımı yaptırmak için tarif edilen yere gider. Birkaç gün geçer ama İshak Ağanın söylediği derviş gelmez. Yine bu tılsımı getiren derviş beklediği bir gün başka bir adam çıka gelir. Mahalleliden olan adam Bekir'in orada olma sebebini öğrenince ona bir oyun etmeyi planlar. Gece derviş kılığına bürünüp “ Ya Hak...Mangır erenler...Hu” diyerek gelir ve muhabbet tılsımını verir. Ama tılsımın tutması için öpücük ister. Ali Bekir bu isteğe razı olmayınca kirli donunu ister. Derviş Efendi, Ali Bekir'in kirli donunu yüzüne, gözüne sürerek isteğini yatıştırıp, koynuna sokar. (67-72)

Doğüstü bir inanç olan tılsımın kökeni Grek'lere kadar götürülmektedir. Yıldızlardan yararlanılarak yapılan tılsımlar muska, mermi gibi bozulması çürümesi çok zor olan maddelere yapılır. Kimi zaman hasta insanlara şifa veren dualar gibi düşünülse de bunları yapanların faydayı Allah'tan değil de yıldızlardan umması şirke götürdüğü için uzak durulması bildirilir. (<https://islamansiklopedisi.org.tr/tilsim> erişim tarihi: 03.05.2019)

Bahsi geçen örnekte muhabbet tılsımı yaptırmak için tekke ve türbelerdeki dervişlerden medet uman genç üzerinden bir eleştiri gerçekleştirilir. Bu yolla doğüstü yönelimler uhrevi mekân ve kişilerin gerisinde gösterilir. Böylelikle din paranormal inançlardan ibaret bir güç durumunda karşılaşılır. İslâm'ı temsil durumundaki bir dervişin sapkın arzularının dikkat çekici söylemlerle belirtilmesi dini değersizleştirmektedir. Modernleşmeyle birlikte gelen sekülerizm ve pozitivizm düşüncelerinin bu örnekte kesin çizgilerle görünüm kazandığı söylenebilir. İnanç pratikleriyle ilgili olarak toplumun değişimini hedefleyen pozitivizm bunu mantıksal önemelerle gerçekleştirir. Bu yüzden söz konusu örnekte tespit edildiği üzere dinsel tözler reddedilir.

Canan romanında, Bedia'nın yanına ninesi gelir ve koynundan bir muska çıkararak torununa verir. Padişahın müneccimbaşısı tarafından yapılan ve bir diğeri de Sultan Aziz'de olan muska her zaman hayır ve mutluluk getirmiştir. Nine bu düşünceyle torununu teselli

etmeye çalışır. Bedia muskalara inanmadığını söylese de almaya mecbur kalır.(Safa, 1925a: 121-122)

Müneccimlik yani yıldızlara bakıp geleceğe dair hükümler vermek İslâm'ın reddettiği bir inanç olarak bilinir. *Kur'an*'da “ Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptır.” (En'am 6/59) sözleriyle konuya açıklık getirilebilir. Eski kültürlerden kalma batıl bir inanış olan yıldız ilmi pozitivist anlayışta da kabul görmez. Çünkü pozitivismde ancak bilimsel geçerliliğe ve analitik çözüme sahip olgular doğayı ve insan hayatını etkiler. Bu bağlamda romanda net bir tavır görülmez. Yazar müneccimlik ilmi hakkında iki kadın figür aracılığıyla hem geleneksel hem de modern bakışı sunar. Bu durumda uluslaşma sürecinde pek çok düşünce sistemin iç içe geçtiği ve hatta bu karmaşanın dönemin bazı metinlerine de yansdığı söylenebilir.

Konusu itibarıyla doğaüstü güçlere yer verilen *Babil Melikesi* romanında, Samra adında eski kavimlerdeki kadınların güzelliğini taşıyan bir karakter üzerinden reenkarnasyon başta olmak üzere hipnotizma ve ruh çağırma gibi pek çok konuya atıf yapılır. Samra'nın parmağında taşıdığı sihirli bir yüzük vardır. Onun üzerindeki işaret Babil Melikesi Semiramis'i kullandığı simgeyle aynıdır. Samra, Babil'e götürülür ve kraliçe olması istenir çünkü o aslında Semiramis'in kendisidir. Kimsenin bilmediği saklı ve efsunlu Babil şehrinden kızını kurtarmak isteyen Muhsin Bey çeşitli yollara başvurur. Ama sonunda kızının ölümüyle çıldırır. İşte söz konusu bu eserde Doktor İhsan Haluk Bey'in evinde akşam yemeğinin yenildiği bir sahne anlatılır. Yazar, masadaki konuklar arasında “simya mütehasısı”, “ilmi nücüm meraklısı”, kişinin elinden geleceği ve tutulacağı hastalıkları gören falcı, hipnotizece ve bu ilimlerin hepsine de inananlar olduğunu söylemektedir. Bütün misafirlerin hem fikir oldukları konu ise: “ bu ilim sayesinde, ne üniversitelerin ne de Avrupa Akademilerinin halledemedikleri hayat ve kâinat muammalarının” halledileceğidir. (Sedes, 1927: 3-4)

Sedes'in romanında paranormal inançların hepsine inanılmaktadır. Hatta bunların çözüme kavuşamayan pek çok bilgiye açıklık getirebileceği düşüncesi hâkimdir. Sihrin ve diğer doğaüstü inançların tarihçesine bakıldığında yazarın neden Babil'i seçtiği daha önemli bir hal alır.

“Buna göre “ Nuh Aleyhisselamın torunu Erfahşed'in oğlu Kaynan, sihirbazdı.

Dahhâk b. Ulvan b. Amlîk b. Âd, Babile taraflarına varıp orada yerleştikten sonra Babil'i kurmuş, etrafta ne kadar sihirbaz varsa hepsini Babil'de toplamış, sihri öğrenmiş ve hatta sihirbazlıkta önder olmuştu.

Dahhâk'tan sonra, Babil'de Nemrud (Nümrud) b. Ken'an (Feridun) hüküm sürdü. Kendisi, hey'et ilmine vâkıftı. Her taraftaki hey'et bilginlerini Babil'de topladı. İbrahim Aleyhisselamı ateşe atan, bu idi.” (Köksal, 2010: 427)

Bu doğrultuda Arap, Fars, Hint ve Mısırlılar başta olmak üzere pek çok uygarlıkta sihir, büyü gibi paranormal inançlar kökeni eski kültürlerle kadar götürülebilir. Özellikle Hz. Süleyman döneminde bu nevi inanışların fazla olduğu bilinir. Bu sebeple Süleyman Aleyhisselam sihirbazlıkla ilgili bütün kitapları toplatır ve kürsüsünün altına gömdürür. Onun vefatından sonra kitaplar çıkarılarak: “ Bu, Allah'ın Süleyman'a indirdiği, onun da halktan esirgediği, gizlediği ilimdir! dediler ve onu din edindiler.” (Köksal, 2010: 427)

Romanda Samra'nın kayıp Babil'in kraliçesi olması oradaki yardımcılarının doğaüstü güçler kullanması aslında bir zamanlar Babil'in paranormal inançların merkezi olduğunu işaret etmektedir. Eski medeniyetlere ait bu doğaüstü güçler İslâmiyet'te kabul görmez. Modern toplumlarda değişim sürecinin dinî yapıyı da devinime uğrattığı gerçeğine uluslaşma dönemi romanlarında sıklıkla rastlanır. Söz konusu örnekte de görüldüğü üzere modernleşmeye başlayan toplumlar çeşitli paranormal inançlara eğilim gösterir.

Efsuncu Baba'da ise Ebulfazıl Enveri ve babası sihre, büyüye, tılsımlara ve çeşitli hurafelere inanan; uğursuz saydıkları gün ve saatlerde iş yapmayan, güne sağ taraflarından, sağ adımla ve her tarafa dualar üfürerek başlayan, yarı akıllı bir meczup olarak tanıtılmaktadır.

Enveri ve ailesi bazı salgın hastalıklardan ve kötülüklerden fen yoluyla değil büyü, tılsım gibi şeylerle korunur. Metnin devamında Enveri'nin eline tılsımlı bir kitap geçer. Bu kitaba göre bir direğin dibinde hazineyi bekleyen iki melek ve bunlardan tılsımı çalmak isteyen iki şeytan bulunmaktadır. Ama melekler her daim uyanıktır. Ve günü gelince hazineyi teslim edecekleri inançlı bir Müslümanı beklemektedirler. Başkahraman roman boyunca elindeki tılsımlı kitapta yazan hazineyi arar. Agop ve Kirkor adındaki iki Ermeni ise ona bu yolda yardım eder.

Yine aynı romanda Enveri telaşla bağırarak Agop ve Kirkor'u yanına çağırır. Onlara bir hayalet kaçırdığını söyler. Kendisinin bazı zamanlar hayaletleri çağırdığını ve onlarla iletişime geçebilecek gücü olduğunu anlatır. (Gürpınar, 1924: 36-43-44, 47, 87)

Anılan örnekte paranormal inançlar, hurafeler, yanlış eğitim, muhafazakarlık gibi unsurlar dinî sömürü ve cahillikle birlikte temellendirilir. Buna göre batıl inançlara sahip ebeveynlerin, çocuklarına yeterli eğitimi verememeleri söz konusu hurafelerin devam etmesine yol açar. (Özbalcı, 1991: 214)

İslâm dininde sihir, büyü veyahut tılsım gibi paranormal inanışların var olduğu bilgisi verilirken bunlardan da uzak durulması bildirilir. Nitekim gökyüzünde Harut ve Marut adında iki meleğin Allah tarafından öğretilen çeşitli ilimler aracılığıyla insanlara yardım ettiği ancak kimseye sihir öğretmedikleri bilgisine ulaşılır. (Bakara2/102)

Hz. Muhammed (s.a.v.) bir hadisinde “Muhabbet vesaire için efsun yapmak, iplik okumak veya nüsha yazmak suretiyle sihir yapmak, şirkettir!” diyerek yasaklamıştır. (Köksal, 2010: 426) Bu yolla İslâm’ın paranormal inançlara karşı kesin bir tavrı olduğu söylenebilir.

Anılan örneklerde doğaüstü güçlere ve batıl rivayetlere inananlara karşı ciddi bir eleştiri söz konusudur. Romanda Enveri’nin tılsım gibi hurafelere olan inancı müstehzi bir üslupla yer alır. Agop ve Kirkor ise onun davranışlarındaki tutarsızlıkları ve içi boş inanışları yüzünden meczup olduğunu düşünürler. Eserde verilmek istenen asıl düşünce dinî temelli olduğuna inanılan batıl inançların gerçeklikle ilgisizliği ve insan yaşamına etkisinin imkânsızlığıdır. Bu durum pozitivizmin mantıksal bir önermeye sahip olmayan yaklaşımları kabul etmemesiyle örtüşmektedir.

Tebessüm-i Elem Kenan, Annesinin yanına gelerek imana eriştiğini artık Müslümanca yaşamaya başlayacağını söyler. Annesi de Amentü okuyarak oğlunu sırtını sıvazlar ve bu duruma çok sevinir. Heyecana kapılan Kenan rüyasında Cebrail’i gördüğü yalanını söyler. Ve herkesi inandırır. Annesi oğlunun bu hali için kuvvetli bir hocaya kurşun döktürür. Bu işlemi gerçekleştiren hoca kadın Cuma günü sala verilirken Kenan’ın iç çamaşırlarının minareye çıkarılması gerektiğini söyler. (Gürpınar, 1925: 504- 507)

Gürpınar’ın *Tebbesüm-i Elem*’in de öne çıkan duygu temiz niyetli insanların vicdanlarının din aracılığıyla istismar edilmesidir. Batılı tarzda serbest bir hayat süren Kenan’ın İslâm’da kutsal kabul edilen bir meleği gördüğünü anlatarak yalan söylemesi bu durumun görünümüdür. Metinde paranormal inançlardan olan kurşun döktürme geleneği ve bunun ardından kirli iç çamaşırının Müslümanlarca kutsal kabul edilen ibadethanenin minaresine çıkarılması alaysamalı ve küçültücü söylemler olarak yer almaktadır.

Uluslaşma sürecinde yazılmış olan romanlardaki örneklerde bu paranormal durumlar ironik ve alaysamalı bir üslupla aşağılanmaktadır. Lakin söz konusu örneklerde doğaüstü olayların atfedildiği olgu olarak din ve din adamları işaret edilmektedir. Bu bağlamda kutsal olanın itibar kaybederek değersizleştirildiği söylenebilir.

Ulus-devlet döneminde Batılılaşmayla birlikte toplumun dinî yapısında da çeşitli farklılıklar gözlenmektedir. Pozitif inançlar ve modernizmin etkisiyle birey yeni bir dinsel arayışa yönelir. İnancın dönüşüme maruz kalmasıyla toplumun İslâm’a olan bakışı daha çok hurafeler doğrultusunda toplanır. Uluslaşma yıllarında siyasetten, ekonomiye birçok alanda

pozitivizm ve onun tamamlayıcısı olarak Marksizm ile determinizm düşünceleri doğrultusunda toplumsal bir inşa başlar. Toplumunu oluşturan mihenk taşlarından biri olan dinin de bu süreçte değişim yaşamayı yadsınamaz bir gerçek olarak karşılanır. Bu durum modern toplumlarda ortaya çıkan yeni dinî ve uhrevî bir hafızanın eğilimi olarak yaygınlaşır. Eserlerde geleneksel hurafeler, modern ifadeler aracılığıyla dine yadsınarak işlevsel olarak yer alır.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ROMANLARDA GÜNDELİK HAYAT VE İSLÂM İLİŞKİSİ ÜZERİNE GELİŞTİRİLEN ORGANİZASYONEL SÖYLEMLER

4.1. Romanlarda İslâm ve Zihniyet Tartışmaları Üzerinden Geliştirilen Karşıtlık Söylemleri

Bireyin günlük hayatta yaşadığı deneyimler, yaptığı faaliyetler davranış pratiklerine dönüşür. Kişinin içselleştirdiği tecrübeleri, aktiviteleri ve yaşam felsefesi zamanla topluma da siner. Özellikle Cumhuriyet Türkiye'sinde getirilen yeni siyasi rejimin beraberinde toplumun hem şeklen hem de zihniyet yapısı açısından değişime uğradığı gözlenir. Buradan hareketle toplumsal değişimin bireyin zihniyetinde nasıl bir biçim yakaladığının tespit edilmesi uluslaşma dönemi romanlarında İslâm'ın yerini görmek adına önemli bir yaklaşımdır.

4.1.1. Romanlarda Kutsal Seküler Söylemler: Çağdaş Yaşam

Avrupa'da 17. yüzyılda kullanılmaya başlanan sekülerizm kavramı, Batı'nın bilim ve ekonomideki ileri seviyesini kabul etmesiyle Osmanlı'ya gelişi ancak bir asır sonra olmuştur. Devletin askerî ve ekonomi alanında Batılılaşmaya yönelik attığı adımlar beraberinde sekülerleşme düşüncesini de geliştirir. Laiklik ile birlikte anılan sekülerizm temelde din ve siyasetin birbirinden ayrılması gibi görülse de zamanla toplumun dinsel hafızasında aşınmalara neden olur.

Sanayileşme öncesinde Batı dindar bir çehreye sahiptir. Toplum Hristiyanlığın tüm inançsal gereklerini yerine getirir ve yaşamını dinî bir baskı ile çevreler. Lakin sanayileşmenin gittikçe yükseldiği ülkelerde insanlar “inançsızlar” ve “inançtan uzaklaşanlar” olarak ikiye ayrılır. Dinin otoriter tutumu o kadar artar ki toplum bu dar dünya görüşünden uzaklaşarak daha seküler bir değişime yönelir. Bu dönemde inançlı birey nüfusunda sayılabilecek derecede azalma meydana gelir. Böylece sanayileşmiş toplumlarda dinin tüm göstergelerinden uzaklaşıldığı ve dinde gerileme, içe kapanma olduğu söylenebilir. (Bruce, 2015: 25)

Uluslaşma döneminde Batı yönelimli ciddi bir değişim rüzgârı başlar. Avrupa'nın ileri medeniyet seviyesi kabul edildikten sonra Batı'nın bu güce nasıl ulaştığı sorunsalı bir kez daha gündeme gelir. Bu yolla “ Türkiye 1923'te Osmanlı monarşisini yıkmış ve sekülerizmin ideolojik çerçevesi içinde ulus-devlete geçişi sağla(mıştır)...” Batı ilerleyişinin sebebinin dinin siyasi ve sosyal birçok alandan uzaklaşmasına bağlanması İslâm'ın medenileşme yönünde

engel olduğu fikrini doğurur. (Göle, 2012: 17) Lakin dönemin aydınları geri kalmışlığın kökenine inmeden sadece bazı kalıpları ve biçimleri alarak birleştirir. Shayegan bu durumu:

“Entegrizm”in nedenleri az çok sıralansa da, yol açtığı çatlakların ve gecikmenin felsefi anlamını derinleştirmeye çalışanlar nadirdir. Bu yüzyılın sonuna gelinirken İslâm dünyasının epeydir eskimiş ütopyacı çözümlere (ideal site) yönelmesi ve sürekli aynı çözülmemiş sorunları ortaya sürmesi bir şeylerin aksadığını, temel bir şeyin göz önünde tutulmamış olduğunu göstermektedir.”

sözleriyle açıklar. (1991: 34) Buna göre Avrupa’nın gelişimini dinî etkinin azalmasına bağlayan otoritenin, sekülerizm aracılığıyla kutsal ve geleneksel değerleri tasfiyeye çalıştığı söylenebilir. Dolayısıyla sekülerizm ile modernleşmenin tarihsel seyrinde din ve onu temsil eden taşranın sürekli bir mücadele içinde olduğundan bahsedilebilir. Bu durum toplumsal olarak iki kesimin çatışmasını da ön plana çıkarır. Biri aydın, entelektüel ve seküler bir sınıftan diğeri cahil, yobaz, softa inançlı bir kesim olarak karşılanır.

Ulus-devlet yıllarına gelindiğinde ise “sekülerleşme, dini bilincin, faaliyetlerin ve kurumların toplumsal önemini kaybettiği bir süreç...” olarak görünüm kazanır. Nitekim yapılan inkılaplar ile devlet siyasetinde güçlü bir otoritesi olan Şeyhülislamlık makamının kaldırılması; medreselerin, tekke ve türbelerin kapatılması, alfabenin değişimi gibi birçok devrimin ardından halk belleğinde bir takım yozlaşmalar meydana gelir. Buna karşın Wilson, “sekülerleşmeye dinin çöktüğü veya toplumun işleyişindeki önemini kaybettiği ölçüde” değer verildiğinden bahseder. (Wilson, 2015: 12, 11)

Bu yolla uluslaşma sürecinde getirilen yenilikler ve devrimler analiz edildiğinde bunun İslâmî inanca karşı yapıldığı söylenebilir. Konuyla ilgili olarak Berkes:

“Doğu uygarlığı İslâm geleneği, Batı uygarlığı çağdaş uygarlık olarak görülmüştür. Biri, hayatın her alanına, üste başa giyilenlerden okullara ve devlet rejimine kadar her şeyi din geleneğinden gelen kurallara bulayan bir sistemdir. O uygarlık sadece bu yüzden çağdaş dünyada yaşayamaz bir sistem olmuştur. Batı uygarlığının üstünlüğü ve gücü ise geleneklerle çağdaş zorunlulukların birbirinden ayrılmasına dayanmasıdır.” (Berkes, 2003: 526)

sözleriyle yer verir. 1923-1929 yıllarında hız kazanan modernleşme toplumun her kesiminde hissedilir. Batılılaşma fikriyle sekülerizm, siyasetten kamusal alana ve gündelik pratiklere kadar pek çok yerde dinin çekildiği ve hatta zayıfladığı görünümeler oluşturur. Seküler algıyla halkın belleğindeki din, özel ve kamusal olarak ikiye ayrılır ve İslâm’ın sadece bireysel alanda yaşamına yer verilir. Bu bağlamda uluslaşma dönemi romanlarında sık sık yer verilen

çağdaş (asri) yaşam söylemlerinin incelenmesi seküler yönelimin tespiti için önemli hale gelir.

Ben Deli Miyim'de uyarıcı madde kullanan Şadan ve arkadaşları onu "Cennet tozu" olarak tarif ederler. (Gürpınar, 1928a: 187) ilerleyen sayfalarda Şadan ve üvey babası arasında şöyle bir diyalog geçer:

"- Ah peder efendi, sarığı fese tahvil etmiş bir eski hoca olmanıza rağmen eğer siz bu cennet tozundan iki kere çekmiş olsanız onu daima kullanmak için cebinizde bir altın kutu taşımaya mecbur olursunuz.
-Cennet tozu... O nasıl söz? Böyle vücutları tahrip, dimağları malul eden bir tozu haşa Firdevs'e nispet etmek küfürdür..." (Gürpınar, 1928a: 257-258)

Benzeri bir durum *Dikmen Yıldızı*'nda da verilir. Sakarya savaşını anlatan Yıldız Hanım, orada Türklere "miracın" nasip olduğunu ve Allah'ın zafer müjdesiyle konuştuğunu söyler. (Gündüz, 1928a: 91)

Dikmen Yıldızı'nda olduğu gibi *Efsuncu Baba*'da da kutsala yönelik bir söylem mevcuttur. Enveri, melek olarak gördüğü Kirkor ve Agop'a kendisine yardım etmelerinin karşılığında para vereceğini söyler. Onlar Enveri'nin gerçekten parasının olup olmadığını anlamak için bunun nasıl gerçekleşeceğini sorarlar. Enveri ise " Saye-i Resul-i Kibriya'da ceplerim, çekmecelerim doludur." diye cevaplar. (Gürpınar, 1924: 77)

Anılan örneklerde İslâmi değer taşıyan kimi temsillere karşı müstehzi ve ironik bir yaklaşım söz konusudur. Allah'ın, dünyada iken iyi ameller işlemiş kullarına ahiret yaşamı için bir vaadi olan ve dinsel kutsiyet taşıyan cennetin zevk ve sarhoşluk verici bir maddeyle eş tutulması seküler bir dejenerasyon olarak görünüm kazanır. Aynı durum *Dikmen Yıldızı*'nda görülür. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) miraçta Allah ile görüştüğü hadise seküler bir değişimle aktarılır. Buna göre yeni din anlayışında Allah, sadece peygamberlerle değil insanlarla da konuşur duruma getirilmiştir. *Efsuncu Baba*'da ise Enveri, Kirkor ve Agop'u yanında çalıştırmak için rüşvet teklif eder. Parasının çok olduğunu belli etmek içinse Hz. Peygamberi kullanarak onun aracılığıyla ceplerinin dolu olduğunu söyler. Bu bağlamda uluslaşma sürecindeki kimi eserlerde seküler bir yaklaşımla dinî ve manevi bazı kutsalların değersizleştirildiği söylenebilir. Bahsi geçen örneklerden hareketle aydınların sekülerizmin/modernizmin doğrultusunda din ve geleneğe karşıt, problemlili bir yaklaşımları olduğu söylenebilir. Tecimen'e göre " bu kendiyile kavgalı olan ve bir başkası olmak için savaşmamızın ardından modernizmin yenedünya dinî olma kararına bağımlı oluşumuzdur." (Tecimen, 2014: 163)

Cehennemden Selam'da K r Mahmut ve Zeynep bir maĒaraya sığınır. Zeynep maĒaranın çok önemli bir hik yesi olduĒunu anlatır. Metinde sapkınlıkları yüzünden tüm kavmi yok edilen Hz. Lut'un kızlarıyla arasında geçen gayr-i ahlaki bir ilişki anlatılmaktadır. Zeynep'e göre buldukları yer bu sebeple kutsalıdır. (Tan, 1928: 375)

Kur'an'ı Kerim'de Hz. Lut ve kavmiyle ilgili çeşitli ayetlerde bilgi verilir. Tüm uyarılara raĒmen sapkınlıklarına devam eden kavim Hz. Lut ve kızları hariç olmak üzere yok edilir. (Araf 7/80-84; Hud 11/74-89) Dolayısıyla İslâmî kaynaklarda Hz. Lut'a isnat edilen gayr-i ahlaki bir durum söz konusu bile deĒildir. Bu yolla Őehevi arzular kullanılarak kutsal peygamber imajına yönelik itibarsızlaŐtırmaya ve aŐaĒılamaya başvurulur.

Uluslaşma dönemi romanlarında peygamberlere, dinî Şahsiyetlere ve geniş kitlelerin bildiĒi önemli kutsal gün ve olaylara sık sık yer verildiĒi gözlemlenir. Bu baĒlamda incelenen  oĒu metinlerde kutsiyet taşıyan birçok unsura yönelik negatif bir tutum sergilendiĒi söylenebilir.

Buradan hareketle peygamberlerle ilgili başka bir  rneĒin *Sodom ve Gomore*'de ge tiĒi gözlenir. George isimli bir zabitin geceyi Türk kızlarıyla ge irdiĒinin anlatıldıĒı bir sahne oldukça dikkat çekicidir. O sabaha kadar hiç uyumamıŐ “Muhammed'in cennetinde” hurilerle “mukaddes su kaynakları”ndan içmiŐtir. (KaraosmanoĒlu, 1928: 45)

Aynı romanda, Major Will'in Bogaziçi'nde kiraladıĒı evde bir davet verilmektedir. Will sadece erkek misafirlerine g sterdiĒi ve mabet diye isimlendirdiĒi bir odadan bahseder. Eskiden Müslüman bir aile tarafından mescit olarak kullanılan oda Şimdi Will'in cinsel ihtirasları için özel olarak tasarlanmıŐ bir mabede dönüŐmüŐtür. Odanın bütün duvarları pornografik afiŐlerle doldurulmuŐ ve mihraba  p Ően çıplak bir çiftin heykeli konulmuŐtur. Oda  yle tasarlanmıŐtır ki, erkeklerden biri buranın “canlı Pompei” gibi olduĒunu düşünür. (1928: 113-115)

Yakup Kadri'nin anılan eserinde işgal altında olan İstanbul'un toplumsal yapısına işaret edilir. Buna göre İngilizlerin İstanbul'u işgal etmesiyle bazı Türkler onlarla m tfevik olur. Bu durum öyle verilir ki Anadolu'da büyük bir mücadele verilirken İstanbul'da bazı kesimler İngiliz zabitlerle balolar ve eĒlenceler düzenler. Bu umarsız durum Sodom halkının Hz. Lut'un nasihatlerini görmezden gelmesiyle aynı doĒrultuda görünür. Nitekim romanda İngilizler ile ittifak kuran Türkler eleştirilir. Burada İslâmî açıdan dikkatleri çeken iki önemli nokta olduĒu söylenebilir. İlki İstanbul ve halkının cezalandırılmıŐ, yok edilmiş ve sapkın bir kavimle eş tutulması ikincisi ise İslâmî bir kutsallıĒı olan mekânlara ve mabetlere karşı saygısızca davranılmasıdır. (Yavaş, 2014: 89-90)

Buna benzer bir duruma *Kokotlar Mektebi*'nde de değinilir. Ulviye Melek prensin haremindeki zamanlarını böyle anlatır.

“Ayağımla girdiğim bu mahbesten tabutla çıkacaktım. İhtimal öyle de değil... Azrail'in eliyle ölmek, son meskene tabutla gitmek... Belki bana müyesser olmayacak bahtiyarlıklardandı. İp, çuval, deniz... İşte sarayların kurbanlarına tatbik ettiği üç imha sureti... Osmanlı tarihlerinin sahifelerine ziyet veren cellat kementleri, ağlamaktan şişen gözlerimin önünde akur yılanlar gibi kıvrım kıvrım kıvrınıyorlardı. Bazen isyan saatlerim oluyor. Kendimi yerden yere vuruyordum. Huzurlarında hiç hali kalmadığım gardiyanlarımdan soruyordum:

-Ben böyle adi bir evde oturmak için gelmedim. Hani ya, zümrütten, zebercetten, yakuttan köşkler? Hani ya, güllerinin tebessümleri solmayan bahçeleri? Hani ya terennümleri susmayan bülbüller?

O zaman dolgun bir kahkaha ile şu cevabı alıyordum: 'Oh gâvurun kızı... Bunlar Muhammet'in sadık kullarına ahret için vaat ettiği saadetlerdir.' (Gürpınar, 1928c :40-41)

Söz konusu metinde Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ve İslâm'a yönelik dikkat çekici kanaatlere yer verilir. Hristiyanlığı temsil eden bazı figürler İslâmiyet'e karşı aşağılayıcı ve kötüleyici bir tutum sergiler. Anılan örneklerde seküler bir yaklaşımın sonucu olarak peygamberlerin ve bazı kutsal değerlerin sıradanlaştırıldığı gözlenir. Buradan hareketle moderleşmenin, seküler devleti üç şekilde ortaya çıkardığını savunan Bruce'un

“ilk olarak insanlar oldukları yerden ayrılmış ve dillerini, dinlerini ve toplumsal kurallarını gittikleri yeni ortamlara taşımıştır. İkincisi yayılmacı ulus-devlet yeni insanları kapsamına almıştır. Üçüncüsü özellikle Protestan ortamlarda yaygın olmak üzere ekonomik modernleşme birbiriyle rekabet içinde olan mezhepleri yaratan sınıfları meydana getirmiştir. Dolayısıyla ortaya bir paradoks çıkmıştır: aynı zamanda ulus-devlet binlerce küçük topluluktan tek bir ulusal kültür yaratmaya çalışırken giderek artan dini çeşitlilikle baş etmek zorunda kalmıştır. Buna çözüm, giderek artan ölçüde tarafsız hale gelen bir devletin meydana getirilmesi olmuştur.” (Bruce, 2015: 33-34)

sözleri işgal altındaki İstanbul'a taşınan seküler din olgusunun tespiti için önemli bir örnektir. Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışının ardından yeni kurulan rejimde hızlı bir şekilde devletleşme ve kurumlaşma çalışmaları başlar. Devletin yönetim şekli, hilafet makamı, eğitim ve adalet kurumları başta olmak üzere birçok alanda yenilikler getirilir. Burada seküler devlet modelinin açıkça vurgulandığı iki hadise dikkat çeker. Biri 3 Mart 1924'de hilafetin kaldırılmasıdır. Bir diğeri ise 10 Nisan 1928'de yeni devletin dininin “Din-i İslâm” olduğunu bildiren Anayasa maddesinin çıkarılması.⁶ Bu durumda toplum ve otoriteyle diyalektik bir

⁶ Detaylı bilgi için bk. (Cündioğlu, 2017: 81)

bağ içerisinde olan romanların, dönemin seküler siyasetine yönelik çeşitli yönelimlerde bulunduğu gözlenir.

Çalığışu romanında Şeyh Yusuf Efendi'den bahsedilir. Okulun musiki muallimi olan Yusuf Efendi aynı zamanda bir Mevlevi Şeyhidir. Romanda ondan biraz daha seküler bir çizgide bahsedilmektedir. Hatta kır gezisi esnasında Şeyh Efendinin de bir kadeh rakı içtiği anlatılır. Şeyh Yusuf, Feride'ye olan aşkının ıstırabından ölür. (Güntekin, 1923: 246, 260)

Örnekte diğer inançlı insanların aksine daha munis ve çağdaş olarak sunulan Yusuf Efendi karakteri aslında dinde yapılan seküler dönüşümün bir yansımasıdır. Şöyle ki *Kur'an*'da “ Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.” (Mâide5/90) sözleriyle ve muhtelif ayetlerde bildirildiği gibi kesin bir hükümle yasaklanmıştır. (Bakara2/219, Nisa4/43) Lakin seküler ve pozitivist çizgide yeniden kurgulanan din anlayışı beraberinde inancın bazı temsillerini de dönüştürür. Bu değişimden doğan boşluklar yeni ve çağdaş insanların din anlayışlarıyla doldurulmaya çalışılır. Temelleri on üçüncü yüzyılda Hz. Mevlana tarafından atılan Mevlevi kültürü toplumun hafızasında dikkate değer bir yere sahiptir. Bu bakımdan bazı inançlı figürler sekülerliğin karşısında değil yanında görünüm kazanır. Alışılmışın dışında tasvir edilen Şeyh Yusuf Efendi hanımların yanında şarkılar, şiirler okuyan, yeri geldiğinde alkol kullanan biri olarak verilir. Bu bağlamda kültürel bir koruma yoluyla “Mevlevi Şeyhi” anlayışının sekülerliğe entegre edilmeye çalışıldığı söylenebilir.

Çalığışu 'ndaki örneğe yakın bir durum *Aşk Peygamberi*'nde de yer alır. Eserde “Aşk Peygamberi” olarak isimlendirilen bir şeyhin, küçük kızlara karşı İslâmî hükümlerden uzak seküler bir yaklaşımı verilir.

“Aşk Peygamberi, kolunu Zehra'nın beline dolamış, yavaş yavaş kulağına böyle söylüyordu:

-Gidecek misin, nereye gideceksin? Ben, senin için geldim.

-Benim için mi geldiniz? Bu muazzam güneşin zemine inmesi kadar muhalif bir şey!...

-Nefesi, küçük kızın yüzünü yakıyordu. Zehra çekilmek kaçmak istiyordu. Fakat o belini sarıyor, ellerini tutuyordu.

‘Aşk Peygamberi’ bu gece ne kadar kuvvetliydi!”(Cemal, 1927: 76)

Aynı eserde ahlaki yapıyı zedeleyici birçok durum mevcuttur. Örneğin: “ O gece Aşk peygamberinin en har gecelerinden biriydi. Bazen elindeki tespihle uyanıyor, bazen Zehra'nın saçlarını okşuyordu.”(1927: 79)

Romanın ilerleyen sayfalarında Aşk Peygamberi Zehra'ya, “Sen gönlümün yıldızısın” der.(1927: 80)

“Zehra Aşk Peygamberinin yanına sokuluyordu ve eskisinden daha vahşi duruyordu.”
(1927: 81)

“ Ey akşam rüzgârı, o aşk ilahına benim selamımı ve dinim olan aşkıma götür!” (1927: 126)

Anılan metinlerde İslâm tasavvufu anlayışında dinsel bir temsili olan şeyh figürleri seküler algıyla verilmektedir. Yeni kurulan laik otorite uyarınca oluşturulan seküler din anlayışında bazı kutsal temsiller tasfiye edilirken bazıları muhafaza edilir. Lakin söz konusu muhafazada dinsel olan dönüştürülerek daha çok dünyevileştirilir. Özellikle metin boyunca şeyh efendinin kıza yaklaşımları ve söylemleri dikkat çekmektedir. Burada önem arz eden bir diğer konu yazar Semiha Cemal’in muhafazakâr bir yapısıdır. İlahi aşkı anlatmaya çalıştığı eserde (belki de bilinçsiz olarak) bazı söylemlerinin sekülerleştiği görünür. Örneğin Zehra kaçmak istediği halde şeyh efendinin onun belini sarması ya da ellerini sıkıca tutması, en ateşli günlerinde kızın yanında sabahlaması gibi sahneler daha çok şehvi bir söyleyişe sahiptir. Bu durumda dindar ve köktenci bir din adamı anlayışından uzaklaşıldığı söylenebilir. Roman boyunca Aşk Peygamberi’ne hiçbir olumsuzlama söz konusu değildir. Fakat yazarın yaklaşımıyla geleneksel kalıplardan sıyrılarak seküler bir din adamı portresi verildiği belirtilebilir.

Tank Tango’da ise Halim Baba olarak bilinen ve herkesin sözünü sayıp dinlediği kutsiyet atfedilen bir karakter verilir. Kimi zaman genç kız ve erkeklerle rakı âlemi yapan bazen de nefesler söyleyen bir din adamı portresi çizilmektedir. (Gündüz, 1928b: 53-54-55)

Bu örnekte aşırı Batılılaşmanın yanında bir de ahlaki değerleri koruma güdüsüyle bazı din adamlarına yer verildiği tespit edilir. Laik otoriteye zarar vermeden kurgulanmaya çalışılan figürün roman boyunca ibadet ettiği hiçbir sahneye rastlanılmaz. Ama bunun aksine pek çok kez sarhoş olduğu ve kızlarla şiirler söylediği anlara yer verilir. Halim Baba figürü bu özellikleriyle İslâm tasavvufunun geleneksel yapısından uzak bir çizgide görünüm kazanır. Ve seküler süreçte zararsız bir din adamı olarak karşılanır. Dikkat çeken bir diğer unsur ise olumlanan yeni din adamı temsilidir. Tank Tango adlı eserde dinsel figür olarak sunulan Halim Baba karakteri seküler tavırlarıyla yüceltilmektedir.

Billur Kalp’te çok acı çektiği bilinen Muhlis Bey şöyle bir söylemde bulunur: “Bu dünya geniş bir çilehanedir. Mevlevilerin bu çile âlemi içinde bir çile tekkesi daha kurmalarına çok şaşarım... Bu devranın çileleri yanında Aşçı Dedenin tecrübeleri kaç para eder.” (Gürpınar, 1927a: 455)

Benzeri bir duruma *Tebessüm-i Elem*’de de yer verilir. Mehmet Kenan’ın aşk buhranı üzerinden İslam tasavvufunda etkin yeri olan tarikat anlayışına bazı göndermelerde

bulunulmuştur. Yazara göre çaresiz âşıklar aynı tekkedeki mürit ya da kilisedeki rahibe gibi uzlete çekilip sadece Allah aşkı ve ibadetle ömrünü tamamlamaya gayret etmektedir. Hatta tekkelerdeki nefsi terbiyeler hep bu çaresiz aşklar neticesinde oluşmuştur. Dervişleşmekle budalalaşmanın aynı olduğu görüşü savunulur.(Gürpınar, 1925: 408-409)

Belirtilen örneklerde tekke kurumu ve dervişler aşağılanmakta hatta onların ilahi aşk anlayışları dünyevileştirilmektedir. Böylelikle kutsal erkin temsilleri sekülerizm karşısında zayıflar. Burada dinî değerlerin yozlaşması ve kutsalın çöküşü söz konusudur. Bununla ilgili olarak Wilson: “Kutsalın çöküşü, kutsalın özellikle mekânlar, mal-mülkler ve faaliyetlere ilişkin anlam kaybına” uğradığını işaret eder. (2015: 11) İslâmî alanda derin bir maneviyatı temsil eden dinsel figürlerinde anlam kaybına maruz kaldığı söylenebilir.

Bu bağlamda uluslaşma süreci eserlerinde modernleşmenin bir yansıması olarak sekülerizmin karşıtı olduğu bazı dinî temsiller muhafaza edilirken bazılarının tasfiyesi tercih edilir. Uluslaşma döneminde İslâmî kimliğini, hassasiyetini kaybeden kişi ve kurumlar yüceltilirken, dinî ve geleneksel değerlerini koruyanlar seküler eleştirinin bir sonucu olarak aşağılanır. Özellikle romanlardaki kahramanları “inançlı, inançsız ya da müteredit olmaları gerçekte zımnî yazarın bu konuya yaklaşımı hakkında pek çok ipucu” verdiği söylenebilir. (Özgül, 2017: 118)

Bazı romanlarda Cennet-Cehennem gibi İslâmî esasların ve sadece peygamberlere atfedilen mucizevi olayların içi boşaltılarak dünyevileştirilmesi söz konusudur. Özellikle Hz. Muhammed (s.a.v.) başta olmak üzere dinî liderliği olan peygamberlere yönelik söylemlerde kutsalın çöküşü doğrultusunda yaklaşımlarda bulunulur. Ulus-devlet sürecinde dinin geriye çekilmesi ve yeni din oluşturulması çabasında iki farklı din adamı görüntüsü dikkat çeker.

Biri tekke ve türbelerde yaşayan seküler karşıtı köktenci olanlardır. Diğeri ise yeni dinin taşıyıcısı durumundaki modernleşmiş, zararsız din adamlarıdır. Dolayısıyla bazı metinlerde dinî referansların seküler bir inşa ile yeniden dönüşümü yapılırken bazılarında ise dünyevileştirilerek eleştiriye maruz kaldığı tespit edilir. Burada Wilson’un da söylediği gibi kutsal olan ne kadar itibar kaybeder ve çökerse sekülerde aynı oranda yükselir.

4.1.2. Romanlarda İslâm ve Siyaset Tartışmaları Üzerinden Geliştirilen Siyasal Söylemler

Osmanlı Devlet yönetiminde hilafet makamının da sahibi olan padişah İslâmiyet’i temsil konumundadır. Bunun yanı sıra Şeyhülislâmlık makamı başta olmak üzere din, devletin pek çok kurum ve kuruluşlarında egemen bir otoritedir. Uluslaşma yıllarında dinin,

bilim ve tekniğin gelişmesine engel olduğu düşüncesi ve Avrupa'daki ilerlemenin zayıflayan Hristiyan otoritesine bağlanması din ve siyaset ilişkisi üzerinde de etkili olmuştur.

İmparatorluğun gerileme sebepleri araştırıldığında bürokratlar ve ulema arasında çıkan iki karşıt fikir Mardin tarafından şöyle açıklanır: “ Ulemâya göre, gerilemenin sebebi dinî idi: Osmanlılar, Müslüman olarak görevlerini ihmal etmişler ve bu yüzden, inançlarının güçlü olduğu zamanlardaki hâkimiyet kudretini yitirmişlerdi.” Bürokratlar sınıfı ise imparatorluğun gerilemesini, devlet mekanizmasının bozulmasına bağlar. (2015: 41)

Millî Mücadeleyi başarıyla atlattıktan sonra ülke yönetiminin nasıl gerçekleşeceği konusu gündeme gelir. Bu bağlamda saltanat 1 Kasım 1922'de kaldırılır ve ülke millet meclisi tarafından yönetilmeye başlanır. Halifelik makamının akıbeti ise net değildir. Mustafa Kemal Atatürk, Cumhuriyet rejimini bir öneri olarak sunar ve meclis çoğunluğu tarafından kabul görür. 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet resmen ilan edilir. Ve yeni kurulan devletin sistemi doğrultusunda yapılan bazı inkılaplar peşi sıra gerçekleştirilir. Bu devrimlerin başarılı olmasını Mardin şöyle açıklar.

“Atatürk kendi reformlarını, imparatorluğun ortadan kalkmış olması sayesinde yapabilmıştır. Bir anlamda da Atatürk'ün devleti, ulemânın ve tarikat önderlerinin etkisinden koruma geleneğini devralmış olduğu açıktır. Bununla birlikte, onun düşüncesinde “devlet”in önceliği yerini, - Durkheim'dan esinlenmiş olan- “modern devlet” kavramının önceliğine bırakmıştır. Durkheim gibi Atatürk de, modern devletin bir “yurttaşlık dini” (civic religion) ile desteklenebileceğine inanıyordu. Burada din ancak ikinci derecede veya marjinal bir role sahipti; onun rolü, kişisel bir değer olmaktan ibaretti. Türkiye'de vatandaşların bağlılığını sağlamak için, yurttaşlık dininin gelişmesini teşvik edecek ve bu dinin dayandığı bireysel sorumluluğu geliştirecek kurumların yaratılmasına ihtiyaç vardı.” (2015: 119)

Bu bağlamda yeni kurumların Avrupa'dan alınmasının böyle bir temele sahip olduğundan bahsedilebilir. Buna göre ulus-devlet yapısında laik bir siyasetin izlendiği ve dinin devletle bağlarının koparıldığı söylenebilir. Yine devletin yeni politikası uyarınca dinin vicdani bir his olarak kabulü söz konusudur.

Uluslaşma sürecine gelindiğinde laiklik ve Batıcılık anlayışı, Cumhuriyet hedeflerine karşı anahtar rol oynar. Bu dönemde İslâm'ın siyasi-sosyal alanlardaki işlevi zayıflar ve önelliğe indirgenir. Bu durumda bireyselleşen din algısı karşısında, seküler devlet anlayışı tüm kamusal alanda etkinliğini artırır. Bu bağlamda ulus-devlet sürecindeki romanlara çeşitli yansımaların tespiti önem arz etmektedir.

Bir Şoförün Gizli Defteri'nde din ve siyaset ilişkisine yönelik örnekler yer almaktadır.

“Yalnız bizde mi bu? Etraf da öyle. Umumi bir heyecan ve neşe dalgası içinde umumi bir sıkıntılı ve esef havası var. Çabuk çabuk yürüyen inkılap bu heyecan ve neşe dalgası halkediyor. Halk iyiye, güzele ve yükseğe doğru götürüldüğünü açık açık seziyor. Fakat sıkıntıyı ve esefi meydana getiren amillerden bu güzel, dalganın peşini bırakmıyor. Politikacılık gene kötü pis pis aldı yürüdü. Ben yeni başlayan Şeyh Sait isyanından falan hiç korkmuyorum, çünkü düşman meydanda ve mahiyeti güneşten daha belli.

Böyle açık düşmanlıklar hoş geldi safa geldi. Lakin bir de bunun gizli kapaklısı var ki, işte ondan korkuyorum. Büyük inkılabın softalığına sapanlar var. Öyle bir softalık ki tarifine, tahliline benim gibi bir şoför parçasının kudreti yok.” (Gündüz, 1946: 218)

Uluslaşma yıllarında ardı ardına getirilen reformlara halkın bazı kesimleri tarafından tepki gösterilir. Bunun neticesinde yeni kurulan rejime yönelik ilk ayaklanma Şeyh Sait ve yandaşları tarafından 8 Şubat 1925’de Piran’da başlatılır. Doğu bölgesindeki kimi aşiret ve tarikat liderleri öncülüğünde çıkarılan isyanı bastırmak için İsmet Paşa hükümeti tarafından “Takrir-i Sükûn Kanunu” onaylanır. Buna göre ülke bütünlüğünü ve inkılapları tehdit eden unsurlar, kurulan “İstiklal Mahkemeleri”nde sorguya alınmaksızın idam edilir. (Zürcher, 2000:247-251) Söz konusu durum o dönemde gerici ve yenilikçi olarak adlandırılan iki karşıt kutup arasında büyük bir kaosa neden olur.

Anılan örnekte devrimler halkı “iyiye ve yükseğe doğru” götürürken bazı dinî örgütlerin buna düşmanlık ettiğinden bahsedilir. Bu bağlamda bahsi geçen olay üzerinden aslında yeni kurulan devlet yönetiminde dinsel kavramın ve taraflarının soyutlandığına, etkisinin azaldığına ulaşılabılır. Nitekim bu olaydan sonra “laiklik yanlılarının yeni hedefi tarikatlar” olur.

“Muhalefet hareketlerinde tarikatların rolü 1925’teki Şeyh Sait isyanında kesin bir biçimde ortaya çıkmıştı. O tarihte, iki Nakşibendî şeyhi ve hareketin liderleri Şeyh Sait ve Şeyh Abdullah, isyanı, Çapakçur-Lice-Palu bölgesindeki Zaza aşiretlerini örgütleyerek gerçekleştirmişlerdi. Sonunda, 1925 yılının Aralık ayında tarikatlar tamamıyla kaldırıl(ır).” (Mardin, 2015: 121)

Bu bağlamda laik/pozitivist bir tutum doğrultusunda ilerlemenin önünde bir engel olarak görülen din ve ona bağlı kurumlar devletin ve toplumun hafızasından soyutlanmaya başlanır.

Aynı eser de “kaba softalık” örneklendirilerek: “Şu şapka çıkmaz olsaydı; diyor, diyor ama dış yüzünden başka türlü söylüyor. İktisat mütehassısı kesiliyor, ilk fırsatta işi içtimai, dinî veya siyasi tarafından değil de iktisadi tarafından tenkit ediyor!”

Diyalogun devamında şapkanın ülke için büyük maddi gidere yol açtığını söyleyen “inkılap softasına” karşı çıkılır. Ve Büyük inkılapların kimseyi beklemeyecek bir hızla

yapılması gerektiği anlatılır. (1946: 219) Buna göre şapka devrimine karşı olan softalar düşüncelerini doğrudan beyan etmez. Ama İktisadi anlamda zararından ve ülke ekonomisine ağır geldiğinden bahsederek eleştirir.

Bir Şoförün Gizli Defteri'nde olduğu gibi *Miras*'ta da şapka inkılabına yer verilmiştir. Romanda medrese eğitimi almış, sarıklı bir karakter olan Zekeriya Bey devlet dairesinde işe başlayınca sarığı çıkarmıştır. Aslında “Zekeriya Beye sorulsa ‘Kisveye hürmeten çıkardım’ diyordu, lakin, bakalım hizmet makamında kisveden tecerrüt caiz mi? Buna esaslı bir karar verilemedi.” (Esendal, 1988: 34)

Şapka kullanımını öteden beri dinî ve içtimai alanda toplumsal bir statü belirleyicisi olarak karşılanır. Osmanlı saltanatında 2. Mahmut'un kılık kıyafet ve fesi zorunlu kılmasıyla başlayan giyime yönelik reformlar, uluslaşma sürecinde de devam eder. 2. Mahmut döneminde askeri uniformalar için bir yeniliğe gidilir. Avrupa'dan birçok başlık örneği getirtilir ama kullanışsız ve pahalı olduğu gerekçesiyle istenmez. Fakat Hüsrev Paşa'nın Cezayir ve Tunus'ta gördüğü fesi bazı askerlere giydirip halka göstermesiyle işi oldubittiye getirir. Berkes'e göre fesin asıl kullanımını “Avrupa'da Fransız Devrimi zamanından önce ve bu devrin zamanında yayılmıştı. Pek muhtemel olarak Dalmaçya'dan İtalya'ya, oradan Fransa'ya, oradan da Kuzey Afrika'ya geçmişti. Yani İslâm uygarlığı ile hiçbir ilgisi olmayan bir başlıktır.” (2003: 197) Lakin Cumhuriyet döneminde bazı muhafazakâr kesimler şapkaya itirazda bulunur.

Nitekim meclis 25 Kasım 1925'te aldığı kararla “Şapka Kanunu”nu yasallaştırılır. Ama çoğu Müslüman buna gayr-i Müslim'in icadı olarak bakar ve karşı çıkar. Şapkanın kabul görmemesi çoğunlukla Hz. Muhammed'in (s.a.v.) “Nafile veya farz namazı sarıklı kılmak, sarıksız kılınan yirmi beş namaza bedeldir. Sarıklı bir Cuma ise, sarıksız yetmiş Cuma'ya bedeldir.” ve “Sarıklı mülâzemet edin. Zira böylesi melek simasıdır. Ucunu da arkanıza salın” sözleriyle ilişkilendirilir. Bu durumda Müslüman kesimin nazarında sarığın çıkarılması kutsalın terki gibi görülür. Anılan eserlerde şapka asrileşmenin bir görünümü olarak yüceltilirken sarık gericiğin ve softalığın bir temsili olarak aşağılanır. (Lewis, 1993: 1000-101; Gümüşhanevi,1982: 310,318)

Bir Şoförün Gizli Defteri'nde inkılap softalığı yapanlar, hilafet makamının kaldırılmasını lüzumsuz görmektedirler. Çünkü onlara göre diğer Müslüman devletlerinin tesiri büyük önem arz etmektedir. Yazar bu durumu şöyle cevaplar:

“Şimdiye kadar halife, padişah vardı da ense kökümüzdeki kan çıbanlarına merhem mi gönderdiler? Muhterem din kardeşlerimizi esareten kurtarmak için otuz kişi kaldık, karadan Hindistan'ı fethettiler, daha Acem hududunu iki karış ötesinde otuzumuzu da soldan geri sepetlediler.

Aziz kardeşlerimizi mes'ut etmek için Mısır seferine çarık çeker çekmez karşımıza İngiliz zırhlılarından önce Şerif Hazretleriyle Hindistan'ın hafif süvari alaylarını teşkil eden din kardeşlerimiz çıktı da sinelerimize mızrak salladı...

Diyorduk ki sancakı şerifi çıkardık mı, dört yüz küsur milyon kardeş kardeş peşimizdedir, düşmanlarında bittiklerinin resmidir. Derken efendim, vakit saat geldi, var debdebesiyle çıkardık. Ertesi günü Mekke Şerifleri soldan dah etti, Hint süvarileri sağdan yürüdü. Afrika renklileri Allahallah diye cepheden hücum etti, bize de işte böyle, vilayetlerde iase teftişi düştü.

Her cepheden tek mealde bir telgraf geliyor: Türk askeri gönderiniz. Binaenaleyh Türke ve Türk vatanına bir kurtuluş nasip ise onu gene Mehmetçiklerden beklemeliyiz.” (Gündüz, 1946: 219-220)

Yine aynı romanda dönemin siyasetine bir atıfta son padişah Vahidettin üzerinden yapılır.

“Rahmetlinin dedikleri ne kadar doğru idi! Hilâfeti ilga, halifeyi ihraç ettik. Koca dünyada yalnız üç dört yüz camiülezhlerli mankafa homurdandı. Hatta o kadar ki, gidene kimsecikler:

-Buyurun bizim memleketeye!

Demedi ve gâvur ellerinde sürtüp duruyor. Hani ya neden dünya yerinden oynamadı?

Vahidettin kefareti zünup için Nil kenarında timsahlara bir somun ekmek atayım dedi de olmaz dediler.

-Şapkaaa!!.

Der demez, handisya Patagonya kadısı, Çin müftüsü bile yakında olsalar, kavuklarını çıkarıp, başlarını eğip:

-Koyunuz efendim!

Diyecekler, din, şeriat namı altında yapılan şeylerin hepsi ama hepsi palavra. Din mi? Din gene Türkün üzerindeki dindir. Kendi arzusuyla Müslüman olanların yardımlarından bugün de, yarın da, öbür gün de, müstağnidir.” (1946: 220-221)

Bir Şoförün Gizli Defteri'nde olduğu gibi *Yeşil Gece*'de de siyasi ve dinî bazı olgulara yer verilir. Şahin Efendi ile jimnastik muallimi arasında ‘milliyetçilik ve İslamcılık’ konusunda hararetli bir tartışma geçer. Jimnastik Muallimi “ hem İslamcı hem de Türkçü” olduğunu savunur. Şahin Efendi ise böyle bir durumun mümkün olamayacağını bir örnekle savunmaktadır. Şahin Efendi karşısındaki muallime: İki ordu karşılaşırsa biri gayr-i Türk kardeşlerimizden diğeri gayr-i Müslüman kardeşlerimizden olsa ve birine yardım etmek lazım gelse hangisini seçmek gerektiğini sorar. Bu soru karşısında Jimnastik muallimi donup kalır. “Gayr-i Müslim Türklere yardımda bulunursanız halis milliyetperversiniz. Gayr-i Türk Müslümanları iltizam ederseniz diyanet perversiniz.” (Güntekin, 1928a: 127-128)

Bu bağlamda milliyetçi bir söylem geliştiren Şahin Efendi kendini tam bir Türkçü olarak tanımlar. Ve getirilen pozitivist yeniliklerin temel düşüncelerini yansıtır. Yine bu

doğrultuda aktarılan ironik ve “iddialı sözler onu ‘yapay’ ve hatta ‘karikatürize’ bir roman kahramanı sınıfına iyice yaklaştırır.” (Yavaş, 2017: 116)

Örnekleri verilen konunun temelleri aslında on dokuzuncu yüzyıla kadar götürülebilir. Şöyle ki Sultan Abdülhamit’in son dönemlerinde birçok siyasi ve sosyal probleme karşı çıkabilmek için üç çeşit ideoloji üzerinde durulur. Bunlar din, dil, ırk fark etmeksizin imparatorluğun sınırları içindeki bütün halkı kapsayan “Osmanlıcılık”, âlem-i İslâm’ın birliğini savunan (din kardeşliği) ve bunu halifeliğin etkin gücüyle başarılacağına inanan “(Pan) İslâmizm” bir de Orta Asya’daki tüm Türkleri tek bir çatı altında toplamayı öngören “(Pan) Türkizm” düşünceleridir. Lakin 1913 Balkan Harbi ile Osmanlıcılık anlayışı ve 1914-1916’da yapılan cihat çağrısının cevapsız kalması ile de (Pan) İslamizm düşünceleri çöker. (Pan)Türkizm’e ise “romantik bir hayal” olarak bakılır. İmparatorluğun parçalanması ve halifeliğin sanıldığı aksine etkin bir görünürlüğünün olması söz konusu makamın zayıflamasına neden olur.

Bu bağlamda dinî alanda Ziya Gökalp ve yakın çevresinin benimsediği “Durkheimci” bir anlayış doğar. Buna göre doğrudan “dinci” olunmadan sadece bazı sosyal ve kültürel bağlamda İslâm’a yer verilmelidir. (Zürcher, 2000: 186-193; Mardin, 2015: 29) Uluslaşma sürecine gelindiğinde ise Hilafet makamı yeni rejimin önünde bir problem olarak durur. Lewis’e göre “Mustafa Kemal, Hilafette geçmişle ve İslamlıkla bir bağ görmekte muarızlarıyla aynı kanıdaydı. İşte açıkça bu nedenledir ki bu bağı koparmaya kararlıydı.” (1993: 262-263) Nitekim çok geçmeden 3 Mart 1924’de Halifelik kaldırılır ve tüm Osmanlı hanedanı sürgüne gönderilir. Anılan metinlerde ise Laik/ Seküler düşüncenin bir sonucu olarak dinî temelli düşüncelerin ve makamların itibarsızlaştığı, yeni kurulan rejim uyarınca yapılan devrimlerin övülerek toplum belleğinde olumlandığı söylenebilir.

Yeşil Gece’de başkahraman Şahin Efendi Yunan işgali bitip Cumhuriyet ilan edildikten bir süre sonra Sarıova’ya gelir. Yazar, Şahin Efendinin gözüyle yeni Sarıova’yı okura şu sözlerle aktarmaktadır:

“O, bu pürüzleri temizleyip yola çıkıncaya kadar hilâfet ilga edilmiş, medreseler, tekkeler kapanmış, Sarıova'daki türbe kandilleriyle beraber yeşil gece de müebbeden sönmüştü.

Biraz evvel arabayla ovidan geçerken tarlalarda geniş hasır şapkalı erkeklerin çalıştığını görmüştü. Hâlbuki on kûsur sene evvel Sarıova'ya ilk gelişinde aynı yerlerde abani yahut yemeni sarıklı adamlar güneşin altında ter döküyordu.

Hâsılı, onun istediği ve düşündüğü şeyler tasavvurundan çok daha az bir zaman içinde hakikat haline gelmişti. Eyüp hocalar, Zahit hocalar, Sarıova sokaklarında azgın arılar gibi uğuldayarak dolaşan softa taburları başlarındaki fese, dillerindeki yenilik iddiasına rağmen onlardan daha softa olan büyük

memurlar, Hacı Emin gibi altmışından sonra tövbekâr olmuş eski eşkıyalar ve derebeyleri müebbeten mağlup olmuştu. “ (1928a: 304-305)

Bahsi geçen örnekte yazar, yeni kurulan devletin siyasi çizgisini Sariova'daki bir manzara üzerinden tablolastırarak verir. Mardin'in bahsettiği gibi Cumhuriyet Türkiye'si kurulduktan kısa bir zaman sonra “ devrimci rejimin kültür politikasının ne yönde ilerleyeceğini gösteren bir dizi kanun (biraz güçlkle) çıkarı(lır).” (2018: 68)

“Romanın yayınlandığı 1928 yılında Tevhid-i Tedrisat kanunu çıkmış, tekke ve zaviyeler ilga edilmiş, dolayısıyla Ali Şahin'in hayali gerçek olmuştur. Buradan hareketle söylenebilir ki Yeşil Gece, Kemalist rejimin özellikle medreseler bağlamındaki yapısal düzenlemelerine destek niteliği taşır.” (Yavaş, 2017:112-113)

Burada neredeyse yapılan tüm inkılapların bir izdüşümü gelenek ve seküler devlet karşıtlığı ekseninde verilir. Romanda dinsel olanın çeşitli alanlardan çekildiği ve bu yolla yeni politikanın Batılı, modern bir ülke kurmayı başardığı vurgulanır.

Mahşer romanında Yeryüzünün rezil insanlara ait olduğunu düşünen Nihad bu görüşünü şöyle devam ettirmektedir. “ Ve Darwin' in bulduğu hakikat yabana atılamaz, hiçbir gün bayatlayamaz, bu ezeli boğuşmada hak, kuvvetlidir. Kuvvet nedir? Ötekini ezmek için her vasıta... Hâlbuki bugün kanun da kuvvetliyi himaye ediyor. Sırası gelince kanun bir dolandırıcıya şeref, bir katile nişan, bir hırsıza pâyeye veriyor.” (Safa, 1925b: 340)

Anılan örnekte yazar Darwin'in on dokuzuncu yüzyılda öne sürdüğü evrim teorisine değinir. Darwin'in teorisine göre canlılar yaşamsal faaliyetlerini sürdürebilmek için bazı mutasyonlara uğrar.⁷ Bu dönüşümleri geçiren ve yaşamsal dengeye uyum sağlayıp kuvvetli kalanlar tutunur. Metnin yazarı Peyami Safa'nın geleneksel duruşu göz önüne alındığında uluslaşma dönemine yönelik siyasal bir söylemde bulunduğu söylenebilir. Şöyle ki yazar hayat görüşü bakımından karşıt olduğu Darwin'in evrim teorisi üzerinden ironik bir yorum gerçekleştirir. Ona göre tıpkı evrim teorisinde olduğu gibi ulus-devlet sürecinde de hayatta kalabilmek için uyum sağlamak ya da güçlü olmak gerekmektedir.

Bu bağlamda bir devletin bilim ve fende ilerlemesini dinî anlayıştan uzaklaşmasına bağlayan görüşün, siyaset üzerinde de etkili olduğu söylenebilir. Din, ulus-devlet yapısının laik yönetim anlayışı ve inkılaplar neticesinde siyasete konu olabilecek her alandan uzaklaştırılır. Romanlarda din toplumun sosyal ve kültürel boyutunu pekiştiren ve sadece

⁷ Detaylı bilgi için bk. (Öktem, 2010: 21-39)

vicdani bir olgu olarak hissedilen kurumdur. Söz konusu durum seküler siyasetin bir getirisi olarak düşünülebilir.

Uluslaşma yıllarında yayımlanan birçok romanda doğrudan veya dolaylı bir biçimde devletin siyasal alandaki modernleşme problemleri ve kaynakları irdelenir. Yeni siyasi otoritenin benimsediği laik sistem uyarınca birbiri ardına pek çok inkılap gerçekleştirilir. Özellikle devlet kurumlarıyla dinî otoritenin bağlarının koparılmasına yönelik çeşitli düzenlemelerin getirildiğinden bahsedilebilir. Bu yeni düzenlemede seküler bir siyaset için atılan en önemli adımın Hilafet makamının kaldırılması olarak düşünülebilir. Hilafet kurumunun ilgasına yönelik gerek yurtiçi gerekse uluslararası alanda birçok tepkinin verilmesi bu inkılabın önemini artırır. Bunun ardından İsviçre Medeni Kanunu'nun getirilmesi, Latin alfabesinin kabulü ve ulema sınıfının kaldırılmasıyla laik otoritenin daha çok kuvvetlendirildiği söylenebilir.

4.2. İslâm ve Sosyal Hayat Üzerinden Geliştirilen Söylemler: Habitus

On sekizinci yüzyıla gelindiğinde modern bir devlet yapısı olarak doğan ulus-devlet anlayışının sosyal hayat üzerinde de çeşitli yansımaları dikkat çekmektedir. Bireyin yeni kurulan rejim doğrultusunda sosyal ve kültürel yaşamına yönelik yatkınlıklardır.

“Habitus, aktörlerin, geçmiş deneyimlerine dayanarak mevcut duruma tepki verip geleceğe ilişkin beklenti(ye)” girmeleridir. (Swartz, 2018: 159-160) Otorite sadece siyasal olarak değil halkın sosyal yaşamdaki eğilimlerine yönelik tasarımlar sunar. Toplumun kökleşmiş yetenek, bilgi ve alışkanlıkları doğal bir süreç içerisinde modern zamanın gündelik pratiklerini içselleştirerek onunla uyumlu hale gelir. Bu durumda uluslaşma sürecinde kurulan yeni devlet üzerinden hareketle dinin toplumsal yaşamı düzenleyen günlük pratiklerine yönelik bazı eğilimleri dikkate değerdir.

Habitus “genel anlamıyla toplumsal aktörlerin belirli biçimlerde davranmasına yol açan yatkınlıklar/eğilimler bütünü (set of dispositions) olarak tarif edilebilir. Habitus belirli bir durumda ne yapılacağını, ne yapılması gerektiğini belirler.” Bu bağlamda kavramın “belirli hal, duruş ve yaşamsal pratikleri ihtiva eden ve çeşitli davranış biçimleri için nesnel bir zemin oluşturan bir” olgu olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda “yaşam tarzlarına ve sosyal zevklere ilişkin yapılan ayrımlar(ın) habitus üzerinden” gerçekleştiği gözlenir. (Türk, 2011: 202)

İslâm'ın giyimden, evlenmeye, eğitime, cariyelikten sanata kadar farklı alanlarda tahakküm edici ve kapsayıcı bir yapısı olduğu söylenebilir. İmparatorluktan ulus-devlet modeline geçişte dinsel ve geleneksel kabullere dayalı değerlerden uzaklaşılır ve yeni siyasi

otoritenin değişimine uygun olarak seküler yaşam pratiklerine yatkınlık meydana gelir. Uluslaşma süreci romanlarının bu eğilime yönelik araçsallaştırıldığı gözlenmektedir. Bu bağlamda dinin sosyal yaşama yönelik bir habitus yaratma adına nasıl işlevselleştirildiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Billur Kalp'te İzzet Saim ve Ali Fikri aralarında kadınlarla ilgili sohbet etmeye başlar. İzzet Saim kadın-erkek ilişkileri hakkında düşünceleri anlatır. Eskiden din ve geleneğe göre nikâhsız birlikteliklerinin çok ayıplandığını ve günah sayıldığını, bir zampananın ev bastığını görseler imamdan polise herkesin toplanarak büyük yaygara çıkartıldığını söyler. Ama artık bu modern dönem de kadın ticareti yapılan evlerin çok normalleştini zaten insanın doğasında olan cinsel güdünün bastırılmaması gerektiğini belirtir. Ona göre bu dönem eskisi gibi değildir; herkes yiyip, içip, eğlenip, bir gecelik birliktelik yaşayıp hayatına bakmalıdır. (Gürpınar, 1927a: 33-34)

Aynı eserde Şebiyelda'nın dönemin erkek ve kadınlarının ahvalini anlattığı bir konuşması dikkat çekicidir.

“Erkekler çapkın oldu, kızlar aşüfte... Şimdi evlenmeden birbirini nikâhsız alıyorlar... Şeyhler camilerde kıyamet kopacak diyorlar ama... Ha böyle söylemesi de yasakmış ayo... Salla Allah sallem iki gözüm kitabında böyle buyuruyordu... kopace ama bugün mü yarın mı kim bilir? (1927a: 593)

Billur Kalp'te olduğu gibi *Çalıkuşu*'nda da evliliğe yönelik bir söylem yer alır. Feride sınıfındaki kız öğrencilerinden birinin evleneceğini öğrenir. En büyüğünün on iki yaşında ve hepsinin çocuk olduğunu düşünen Feride'ye itiraz edilir. Çünkü o yaşlardaki kız çocuklarının evlilik çağında olduğu hatta eskilere göre geç bile kalındığı belirtilir. Ve kimsesiz biri olan Çoban Mehmet ile evlendirilir. (Güntekin, 1923: 186-187)

Anılan metinlerde toplumu düzenleyen unsurlardan evlilik kurumu, dinî ve geleneksel otoritenin bir dayatması olarak belirtilir. *Billur Kalp*'te erkek ve kadın ilişkilerinin etik olmayan yollarla yürütülebileceği söylemi bu durumu normalleştirirerek meşruiyet kazandırır. *Çalıkuşu*'nda ise eskinin temsili cahil insanlar tarafından evlendirilen çocuk yaştaki bireylere yönelik bir söylem gerçekleşir. Burada küçük yaştaki evliliklerin özellikle taşraya atfedilmesi aslında onun cahilliği ve geleneği temsilinden ileri gelmektedir. Nitekim şehirde yaşayan insanlar modern ve eğitimli olarak yeni yaşamın temsilidir. Eserde anası-babası olmayan, cahil bir köy çobanı olarak tanıtılan Çoban Mehmet'in nitelikleri ve çocuk yaştaki bir kızla evlenmesi İslâmî açıdan dikkat çekici bir durumdur. Özellikle Osmanlı Türkçesi basımıyla Mehmed ve Muhammed isimlerinin de yazılışlarının aynı olması gibi hususlar bilinçli

veyahut bilinçsiz olarak Hz. Peygambere yönelik toplumsal bir hatırlatma olabileceğini düşündürmektedir.

Mezarından Kalkan Şehit'te kadın ve erkek ilişkisine dair dikkat çekici bir söyleme yer verilir.

“Bu zamanda sokağa çıkan bir adam her ne kadar haramdan çekinse de vücudunu kadınla temastan maniye kâdir olamazlar. Gişe önlerinde bilet alırken, turnikelerden geçerken, Köprü dubalardan vapurlara akan izdihamın içinde sürüklenirken ya burnunuz tarif ettiğim açık enselerden birinin hat içtimai meyahına dalacak veyahut arkanızdan sizi iten bir çift iri memenin cumbasına yaslanarak bir yaylı kanepeye istinat yumuşaklığını duyacaksınız.” (Gürpınar, 1929: 8)

Tebessüm-i Elem'de de kadın- erkek ilişkisi üzerinden bir diyalog yer alır. Hasan Efendi Avrupai tarzda giyinen ve yaşayan müşterisiyle rastlaşır. Adam Hasan Efendiye mahallesinde hatta onun karşı evinde bir genelev olduğu bazen kendisinin de sürekli oraya gittiğini söyler. Ve aralarında şöyle bir diyalog geçer:

“-Haydi beyim haydi işine... Ben eski kafayım. Bu yaştan sonra Cenab-ı Hak beni beğendiğin yeniliklerle şeytana uydurmasın.

-Medeni bir memleket için bu gibi hanelerin de lüzumu vardır.

Lüzumu varsa, Beyoğlu'nda çok... Belediyelerin nezareti altında doktorlu, patenteli, imtiyazlı böyle ticarethanelerin kıtlığı mı var? Oralari teşrif ediniz, İstanbul' da bu nev'i hanelerin tekessürüyle olacak medeniyete Allah beni erişirmesin. Biz, abani sarıklı Türkler hep ölelim, sonra siz medeniyeti istediğiniz gibi tefsir ediniz. Çoluğumla çocuğumla oturduğum hanenin karşısında böyle rezaleti, namussuzluğu tecvizen seyredemem.” (Gürpınar, 1925: 23-26)

Sodom ve Gomore'de ise cariyelik konusundan bahsedilir. George, Jackson'ı uyandırmak için yanına gelir. Neredeyse gün bitmektedir. Ama Jackson daha uyumak istediği için sinirlenir. George ise günün neredeyse bitmek üzere olduğunu “koca Şarklı” bir paşadan farkının kalmadığını söyler. Artık Jackson'ın hayat tarzı tıpkı Türk paşalarının gibi “gevşek” tir. “Her gece bir haremde bir odalığın aguşunda yapmadığı kalmıyor, sonra bütün gün yatağından dışarıya çıkmak istemiyor.” (Karaosmanoğlu, 1928: 43-44)

Verilen örneklerde İslâm ve göreneklerin aksine daha Batılı bir yaşam tarzı sunulur. Özellikle kadın-erkek birlikteliğini nikâhla meşrulaştıran İslâm algısı eski ve çağ dışı bulunurken bunun yerine gayr-i ahlaki birliktelikler övgü ile yüceltilir. *Sodom ve Gomore*'de ise Osmanlı'da yaygınlaşan cariyelik kurumuna yönelik aşağılamalar söz konusudur. Buna göre yeni sosyal hayat biçimlerinden biri olarak kadın-erkek ilişkilerinin gayr-i meşru yollarla dönüşümü öngörülür.

Bir Şoförün Gizli Defteri'nde eskiden entarili olan kadınların yenilerde kimonoya büründükleri ve modernleşmeye başladıkları anlatılır. Konuşmanın devamında şunlar söylenir.

“Cumartesi günü kaynanası ile kavga etmesin diye pazar günü gâvura benzemesin diye, pazartesi günü yasin günüdür diye, salı günü iyi saatte olsunlar diye, Çarşamba günü uğursuzdur, Cuma günü karı koca dırıltısı çıkar diye tırnak kesmeyip ancak perşembe günleri öğle namazıyla ikindi namazı arası kesenler baktık ki, haftada üç defa manikür, dört defa cila yaptırmaya başladılar.” (Gündüz, 1946: 41)

Çalkuşu'nda da dönemin giyim algısını yansıtacak bir diyaloga yer verilir. Müjgân ve Kamran sohbet ederken orada bulunan balıkçı Marika isimli Hristiyan bir kızı sorar. Marika'yı kandırıp Müslüman etmek isteyen adam bu başı açık kızın çok taliplisi olduğunu söyler. Kamran, Müjgân'dan bu kızın Feride olduğunu öğrenir. Genç ve Müslüman bir kızın başı açık dolaşmasına inanmayan balıkçılar, Feride tarafından kandırılır. (Güntekin, 1923: 56)

Yine aynı romanda maarif nezaretine giden Feride çarşafa girer. Çünkü işittiğine göre “açık saçık” kadınlar hoş görülmemektedir. (1923: 116)

Yine Güntekin'in *Akşam Güneşi* eserinde genç bir kız olarak okura tanıtılan Jülide'yi, açık ve dağınık görünen saçları yüzünden Müftü Efendi eleştirir. Artık zamanının çoktan gelmiş hatta geçmiş olduğunu vurgulayarak saçını örtmesinin ve çarşafa girmesinin gerekli olduğunu söyler. Jülide ise modern fikirli bir kız olduğu için Müftü Efendinin bu sözlerini esprili bir dille geçiştirir. (1927: 170-171)

Bu bağlamda Güntekin'in anılan romanlarında “çarşafın” asri kadınlar tarafından beğenilmeyen, benimsenmeyen bir kıyafet olarak görüldüğü söylenebilir. Yazar, kahraman üzerinden görüşlerini aktararak eleştirel bir söylem geliştirir. Nitekim bu durumun uluslaşma sürecinde gerçekleştirilen kılık-kıyafet devrimine yönelik bir hazırlık işlevi gördüğü söylenebilir. (Güler, 2019: 30)

Tebessüm-i Elem'de de benzer bir duruma yer verilir. İhsan Efendi:

“Ah..ah.. Şimdiki yeni moda kadınların fistanları, çarşafı mesturiyet değil, birer dar kılıf, vücutlara geçirilmiş birer nev'i eldiven... Etekler adeta birer köstek, payend-i şekâvet olmuş bu moda esirasi sekerek yürüyorlar. Bunun adı serbest telbis... Cahilaya alim, inkara fen deniyor. Gazetelerde manalarını anlayamadığımız ne tabirler görüyoruz... “ (Gürpınar, 1925: 37-38)

Devlet formasyonunun şekillenmesinde etkin yer tutan kadınlar için yapılan reformlar onların giyim anlayışına da yansır. Anılan örneklerde geleneksel kıyafetlerin yerine Batılı tarzda ve daha açık olanların tercih edilmesi dönüşen seküler devlet anlayışıyla uyumaktadır.

Lakin bu Batılı giyim anlayışı İslâmî kesimlerce doğru bulunmaz. Uluslaşma sürecinin seküler tercihleri doğrultusunda metinlerde sıkça başörtüsü ve çarşaf algısına yönelik söylemlerin yer aldığı tespit edilir.

Tutuşmuş Gönüller'de genç kızlar ve Nazıma Hanım arasında giyimle ilgili dikkat çekici bir konuşma geçer.

“Şimdiki biçimler için modele ne lüzum var kızım? Şansız, şöhretsiz dümdüdük şeyler. Çuval gibi bir şey yap. Yukarıdan üç, aşağıdan iki delik aç. Bunlardan başını, kollarını, bacaklarını dışarı çıkar. Al sana düttürü leylâ yeni moda elbise... Bir zamanlar, kundaklanır gibi, döne döne bir top kumaşın içine sarıldılar... Bir zamanlar etekleri uzattılar, süpür süpür yerlerde sürüdüler. Sokakların mundar tozlarını havaya kaldırdılar. Sonra kısalttılar. Kısalttılar. Diz kapaklarını geçti. Eteklerden her gün böyle bir iki parmak eksile eksile, bu açıklığın en sonu nereye varacağını düşünerek utanmaya başladım. Telli pullu oyuncu kılığına girdiler. Çingene karıları biçiminde şalvar giydiler. Girmedikleri şekil, etmedikleri halt kaldı mı? Muharebeye gitmiyorlar, diye İstanbul delikanlılarını nazireye alacağımıza, kısa bir hamam sileceğine bürünmüş gibi, açık saçık sokağa çıkmaktan siz de bir parça arlansanıza...” (Gürpınar, 1927b: 45)

Aynı diyalogun devamında genç kızlar ve Nazıma Hanım arasında kadının sosyal hayattaki yerine dair önemli bir konuşma geçer.

“O bir karış ökçeli narin ayakkabıları, o yaşmak gibi ince çoraplar erkeklerimize, yani kocalara, babalara kaç mal oluyor? Ve kaçır gün dayanıyor? Ahlâksızlar, kötüler müstesna olmak üzere içimizden kaç kadın, bu süsü fantaziyelerini kendi alınlarının teriyle, kazandıkları paralardan tedarik edebiliyorlar? O memurelerin, ticaret evlerinde şurada burada çalışan kadınların üzerlerinde, akrabalarından bir erkeğin himayesi olmasa vallahi bugün çoğu aç ve sokak ortalarında kalırlar. Geçen günü üçünüz, dördünüz bir araya toplanıp erkeklerin aleyhinde bir makale yazmışsınız. Beyefendi, o kadar öfkelenmiş ki. Hakkı yok mu? Bugün hepimize babalarımız, biraderlerimiz bakıyorlar. Yarın, öbür gün ağırlıklarımız, başka erkeklerin omuzlarına yükletilecek...” (1927b: 45-46)

Anılan örnekte asriliğin temsili olan Lemiye ve kız arkadaşları eskimiş ve köhne buldukları tüm değerlere karşı dururlar. Bunun yanında kadının hür olması gerektiği ve erkekler gibi çalışıp kendi hayatını kazanabileceği inancı vurgulanır. Lakin kızlar bu durumu “ahlak kaidelerini hiçe sayarak macera peşinde koşmaktan ibaret sanıyordu. Bu kızlar eski buldukları cemiyetin kıymetlerine inanmıyorlardı, fakat yeni ve yüksek ülküler de edinmiş değillerdi.” (Berkes, 1945: 550)

Verilen örneklerde İslâmî ve geleneksel yapının temsili olarak iletilen Nazıma Hanım aslında değişime karşı bir direnç gösterir. Diyalogdan anlaşılacağı üzere toplumun zaman içerisinde sosyal hayat ve giyimde yaşadığı değişim aktarılır. Bu durumda Bourdieu'nun öne

sürdüğü habitusun ilk olarak değişime karşı çıkması anlayışı yatar. Lakin zamanla söz konusu değişim içselleştirilir ve bir nevi uyarlanma dönemi başlar. (Swartz, 2018: 153) Din bu dönüşüme dair karşıt konumda tutularak işlevselleştirilir.

Sözde Kızlar’ da modern erkeklerin davranışlarına ilişkin bir örnek yer alır.

-Erkeklerde pudra sürmek değil, sürme çekmek bile sünnet-i seniye'dir. Hani ya karaciğer hastalığından ölen bir muharrir vardı, bir sürü gazeteler falan çıkarırdı, söyleyin şunun ismini yahu hatırıma gelmedi ne ise bu muharrirceğiz başının tepesinden, yakalığına kadar saçlarına, suratına, boynuna, kulaklarına pudra sürer, gözlerine sürme çeker, dudaklarını da boyar, Moda caddesinde bu kılıkla gezerdi. -...Her gün yeni bir kadın düşürürdü. Kadınsız girdiği otel yoktu fessiz sokağa çıkar, kadınsız çıkmazdı. Yaman çocuğu.” (Safa, 1925c: 67-68)

Sözde Kızlar’da olduğu gibi *Yeşil Gece*’de de erkeklerin modern giyim tarzlarına yönelik örneklerle rastlanır. Şahin Efendi’nin eski medreseden koyu mutaassıp, softa bir arkadaşı olan Zeynel Hoca ile aralarında şöyle bir diyalog geçmektedir. “Hepsi tamam hocam... Bir şapka eksik kalmış.” der. “Şahin Efendi ise “O da olur inşallah. Anadolu’dan sarıkla geldim fesle gidiyorum bir zaman sonra ipekli şapkayla dönerim ama sen göremezsin... Belki o zamana kadar asılmış olursun...”(Güntekin, 1928a: 16)

Güntekin’in *Yeşil Gece*’si incelendiğinde ele alınan konuların tarihî olaylarla sıkı bir bağlantısı olduğu söylenebilir. Olayların tarihi şartlarla ve hatta Cumhuriyet dönemi devrimleriyle aynı doğrultuda yerleştirildiği gözlenir. Nitekim Şahin Efendinin sarık, fes ve şapkayla ilgili söylemleri ve olayların sıralanış biçimi Türkiye’nin kılık-kıyafet konusundaki tarihi gerçekleri meşrulaştırması bakımından önem arz eder. (Şeker, 2006: 246-247)

Bir Şoförün Gizli Defteri’nde de benzer bir söylem yer alır. “Mesele, o zamanlar pijama çıktı, manikür çıktı, banyo almak çıktı, kokteyl çıktı, afişe çıktı... Çözme dedikleri yerli bezden paçası düğmeli, uçkurlu don neyine yetmezdi be adam!... Büyük baban da pijama içinde gusül abdesti tazelerdi?” (Gündüz, 1946: 41)

Anılan metinlerde oluşturulmaya çalışılan habitusun farklı taraflar veya tabakalar arasındaki yansıması görünüm kazanır. Şöyle ki “Habitus, tabakalı bir toplumsal dünyada insana nereye ait olduğu ve nereye ait olmadığı duygusunu kazandırır.” (Swartz, 2018: 152) Nitekim uluslaşma dönemine ait söz konusu örneklerde pudrasız, sürmesiz ve şapkasız erkekler geleneksel kesimin temsili olarak araçsallaştırılır.

Gürpınar’ın *Kokotlar Mektebi*’nde ise toplumun geleneksel çizgilerinin dışında bir habitus oluşturulmaya çalışıldığı gözlenir. Buna göre başkahraman Ulviye Melek bir genelev işletmektedir. Kendisi de daha önce bir Osmanlı prensinin haremindedir kalmıştır. Ve fuhuş yoluna düşen kadınların kader kurbanı olduğunu düşünür. Ayrıca kadın-erkek ilişkilerinde

serbest bir cinsel yaşam olması gerektiğini belirtilir. Çünkü hem doğanın hem de modern hayatın bir getirisi olarak bu durumun normalleştirilmesinden yana bir duruş sergilenir. Eserdeki modern kadın-erkek ilişkisinin nasıl yorumlandığını daha net görebilmek adına örnekler bir bütün olarak incelenecektir.

Ulviye Melek Osmanlı döneminde kadının yerini şu sözlerle anlatır:

“Sonra işittim ki hanedan kanı mukaddes imiş. Aşk macerasıyla bu kana aşılana Avrupalı kadınların akıbeti, karanlık gecede bir çuval içinde Bosfor’un siyah dalgalar arasına gömülme olurmuş... Çıldıracaktım. Bana ‘Sultanlar ırkına karıştın, Müslüman ol,’ dediler. ‘Nikâhımız yok. Irka nasıl karışabilirim?’ dedim. ‘Al-i Osman sultanları için nikâh olmaz. Arzu buyurdular her kadın onların zevceleridir, cevabını verdiler. Korkudan ihtidaya razı oldum. Bana kelimeyi şahadet getir, dediler. Arapça okudular. Manasını bilmediğim bu şeyleri ben de tekrar ettim. Bu cebri ve gayri şuuri ikrarımla Müslüman oldum mu hala gâvur muyum? Bilmiyorum... Sezdiğim bir hakikat varsa o da girdiğim yeni dine şeref verecek bir mühtedi olmadığımды.” (1928c, 38-39)

Ulviye Melek hamile kaldığını şöyle anlatır:

“Yüzü kızardı. Terledi. Nemlerini ince mendiline içirdiği heyecanını taşırmaya başladı: Geçinmek için evveli bir can iken şimdi iki olduk. Çocuğuma büyük soyuna layık bir terbiye vermek mecburiyetinde idim. Osmanlı hanedanı, zürriyetinden hoşlanmaz. Tarihlerinin bütün sayfeleri masum çocuk kanlarıyla kıpkızıdır. Benimkini babası kabul etmedi. Çünkü nikahsızmış... Rica ederim efendim, hanedan çocuklarının hangisi nikahlı anadan doğmuştur? Babası sultan veya sultan-zade, anası Çerkes ve esir olmalı... O zaman evladın meşruiyetini peygamber tasdik ve Allah kabul ediyor.” (44)

Ulviye Melek, kadın ve erkeğin birlikte işlediği bu suçun sadece kadınlara yüklenmesini bir haksızlık olarak görür. Ve Bunu “vaizler” gibi tiksinti ve karalamalarla anlatmayacağını belirtir. “Fuhuş! Bu müthiş kelime dünya yüzünden kalkmalıdır beyefendi... Fuhuş... Fahişelik... Havva kızlarından birçok bedbahtın alınma vurulan bu damgayı hangi hangi günah çıkarıcı bıçakla kazıyabileceğiz? Bu nasıl kalkar, nasıl! Fuhuş namuslandırılmaz mı beyefendi?” (56)

Ulviye Melek fuhuş yapan kadınlar için şunları söyler.

“Hissi kabarmış azgın bir erkeğin gözleri kanının hararetini boşaltmaktan başka bir şey görmüyor... Türlü vaatlerle ayartılan kadının da bu sevda hamleleri karşısında başının döndüğü, basiretinin karardığı bir zaaf anı oluyor. Bu günahından dolayı cennet-i aladan kovulan dişi de bir duygu sahibidir beyefendi... Melek değil o da insandır beyefendi...” (67-68)

Ulviye Melek fuhşu namuslu bir eylem olarak gösteren şu cümleleri söyler.

“İşte oraya geliyorum. Affedersiniz fazlaca başınızı ağrıttım. Fikrimin sırasıyla teşrihi için bu tafsilata lüzum vardır. Netice fuhuş ortadan kalkmaz. Kalkamaz. Din, kanun, adet, cebr, şiddet... Her şey bunun karşısında acze müncer olur. Çünkü bu, canavarlarla insanlar arasında müşterek bir histir. Bütün diğer hislere galiptir.” (75)

Gürpınar'ın romanlardaki akışa sık sık müdahil olduğu ve kurguladığı karakterlerle fikir dünyasının örtüştüğü söylenebilir. Yazarın, değerler dünyasının romanlar aracılığıyla okurailetildiği ve yönlendirildiği gözlenir. Sanatçının toplum yapısında serbest ilişki ve aldatma kadın-erkek ilişkileri açısından bir problem olarak aktarılır. Buna göre Darwinci bir sosyal yapı ile uyum olduğu görülür. “Yani sadakatsizlik, doğa kanunlarının ‘doğal’ sonucudur. İnsanın hayatına sonradan giren, yapma, sahte olan ise evlilik kurumudur.” (Serdar, 2007: 147) Bu bağlamda *Kokotlar Mektebi* romanında toplumsal alanda yeni bir ahlak düzeni oluşturulmaya çalışıldığı söylenebilir.

Ali Vahit ve Mehmet Nihat Bey aralarında evlilikle ilgili bir tartışma yaşanır. Söz konusu diyalogda dikkat çeken şu cümle yer alır. “Hayvanlarda nikâh var mı? Bu adet ben-i adem icadıdır. Binaenaleyh hilaf-i tabiattır. Akit, ilk Âdemoğullarının huşunetlerine hoş gelmedi, Habil ile Kabil vakası buna delildir.” (470)

Ulviye Melek haremde kendisine yönelik davranışları ve verilen dersleri şöyle anlatır:

“Türkçe öğretmek için müteaddit hocalar tayin ettiler. Hemen hemen yegane meşgalem lisanınıza çalışmak oluyordu. Mahbusiyetimin elemelerini öldürmek için bu hiç kâfi bir eğlence değildi. Tarihlerinizi, romanlarınızı, şiirlerinizi karanlık hiyeroglifler gibi bin müşkülâtle sökmeye uğraşa uğraşa nihayet açıldım. Türkçeyi evvelce pratikman öğrenmedikçe yazınızı okumak kabil değildi. Edebiyat kenarsız bir okyanustan küçük bir göle düştüm. Amor perüyrünüzü zedeledimden literatürünüzün çok zengin olmadığını söylememe müsaade ediniz. Hele son zamanlarınızın mahsulleri muvaffak olunamamış taklitler, adaptasyonlardan ibaret... Klasiklerinize gelince... Sizi çok ağlatan Leyla ile Mecnun beni bol bol güldürdü. Benimsediğiniz bu hikâyelerdeki kahramanlar ve isimler de Türk değildi. Türklüğünüz Arap, Acem edebiyatına asırlarca mağlup olmuş... Şimdide ananevi ruhunuzu Avrupa'nın medeniyet ejderi yutuyor.” (39-40)

Anılan örneklerde yeni laik devletin kurgulamaya çalıştığı modern topluma dair bazı nitelikler belirtilir. Metinde Osmanlı şehzadelerinin harem ve evlilik yaşantıları üzerinden geleneksele yönelik bir eleştiri geliştirilir. Buna göre toplum belleğinde hem dinî hem de örfî olanın olumsuzlandığı söylenebilir. Burada üç mesele dikkati çekmektedir.

İlki nikâhsız birlikteliklerdir. Bu durum halkın genel kesimi tarafından eleştirileceği düşüncesiyle önce Osmanlı haremi işaret edilir. Yazar, padişahın istediği kadınla istediği zaman birlikte olabilme durumunu eleştirirken bir yandan da toplumun cinsel özgürlüğe geçmesini teşvik etmektedir. Metinde birden fazla kadınla evlilik dinsel ve geleneksel temel üzerine kurgulanmaktadır. Söz konusu durum zaman zaman bazı düşünürler tarafından da tartışılmıştır.

“Fatma Aliye çok eşli evlenme geleneğinin artık savunulamayacağını açıkça ileri sür(er)dü. Bu geleneğe karşı ileri sürülen suçları görmezlikten gelmenin artık mümkün olmadığını, onun tabiat ya da biyoloji kanunlarına dayanmadığını, zaten Kur’an’a da birden fazla kadınla evlenmenin bir Tanrı emri olarak geçmediği tezini savun(ur)du.” (Berkes, 2003: 374)

İslâmiyet’te kadın-erkek ilişkileri toplumsal bir düzenleme içerisinde meşru bir nikâhla yapılmaktadır. Yazara göre bu durum insan tabiatına aykırıdır. Çünkü yaratılış gereği kadın veya erkek tek eşli birlikteliği yürütememekte ve ortaya fuhuş batağı çıkmaktadır. İşte bu sebeple dikkatleri çeken ikinci konu genelevlerin meşrulaştırılmasıdır. Kadın-erkek ilişkilerinde serbestlik olmasıdır. Bu durum artık modern toplumların bir gereği olarak gösterilmektedir.

“İslâmcılık dinsel sınırları belirleme noktasında toplumsal ilişkilerin görsel, bedensel ve ahlaki olarak düzenlenmesine öncelik verir.” Bu yolla kutsal bir sistem altında birleştirilen evlilik kurumunun, nikâhsız birlikteliklerin normalleştirilmesiyle erozyona uğradığı söylenebilir. “Yasaklanmış İslâmî kamusal alanın sınırları Müslüman kadın-erkek yaklaşımının araya girmesiyle içeriden bir meydan okumaya maruz kalmaktadır.” Dinsel alanda mahremiyetlik sadece kadını değil erkeği de kapsamaktadır. Kamusal alanda kadın ve erkeğin yakın münasebeti toplumun cinsellik hakkındaki bazı düşüncelerinin kırılmasına yol açmaktadır.(Göle, 2002: 158, 151)

Sarayda Ulviye Melek’e tanıtılan Türk kültürüne dair yorumların yer aldığı örnek ise üçüncü önemli mesele olarak okura sunulur. Burada Türk kültürünün ve sosyal yapısının uzun müddettir Arap ve Acem medeniyetleri etkisinde olması uluslaşma döneminde ise modernleşme adına Batılı devletlerin tesirinde kalması eleştirilir. Ve sosyal hayatta milli kültürün eksikliği vurgulanır. Dolayısıyla yazarın Habitusa yönelik görüşleri kadın-erkek ilişkileri serbestliği, genelevlerin meşrulaştırılması ve milli kültür oluşturulması gibi başlıklar altında toplanabilir.

Yine aynı romanda toplum inşası alanında Nietzsche’nin bakış açısı şu sözlerle anlatılır.

“Nietzsche her feylesoftan ziyade doğru söylemek cesaretini gösterdi. Felsefesini gayr-i ahlaki buldular. Felsefeden mutlak ahlak çıkaracaklarsak ilk adımda onu takyit etmiş olmuyor muyuz? Doğan güneş dünya yüzünde yalnız kuvve-i namiye göstermiyor. Bir taraftan da ısıttıklarını çürütüyor. Tabiatı lehimize tefsire uğraşmakla onu aleyhimize bazı zulmetkarlıklarından çevirmiş olamayız... Her hakikatten insanlara menfaat neticesi çıkmaz...

Tabiatla iyi geçinmenin eslem tariki onunla zıtlaşmamaktır...

Hayat faslolunmaz bir dava... Daimi bir haşr ü neşr... Herkes nefsi için bir hak arkasından koşarak diğerlerine haksızlık yapmakla meşgul... Meselenin kati hal ve hükmüne ermek için kıyameti beklemek ne belahettir...” (5-6)

Nietzsche evrensel değerlerin yokluğunu savunur. Buna göre onun “Tanrı öldü” söylemi bu düşüncüyü destekler niteliktedir. Nietzsche’ye göre “ hayatın ve büyümenin var olduğu bütün güçler ve insiyaklar ahlâkın aforozuyla damgalanmıştır. Ahlak hayatın reddi olarak hayatı kurtarmak için ahlakı yok etmelidir.” (Nietzsche, 2002: 183) Bu doğrultuda Nietzsche’nin toplum inşasındaki ilk yargının ahlakın imha edilmesi olduğu söylenebilir. Ona göre ahlak, toplumu bir otorite altında denetlemek için uydurulmuş, kurgulanmış bir yönlendirme. Yine bu habitus düşüncesi doğrultusunda insan tabiatına aykırı olan bazı yaşam pratikleri topluma zorla dayatılmıştır. Buna göre uluslaşma yıllarında toplum inşası adına önemli bir düşünce insanı olan Nietzsche’nin etkisi görülmektedir.

Canan’ın başkahramanı Bedia Hanım, eşi Lami tarafından aldatıldığını düşünür ve iş yerine kontrol etmeye gider. Kocasının üç gündür işe uğramadığını öğrenir ve müdürüyle konuşarak durumu anlatır. Olayı öğrenen Şakir Bey şöyle bir yorumda bulunur: “Adam siz de... alışmağa bakar. Eğer bu bir felâketse emin olun ki evli kadınların yüzde sekseni sizinle dert ortağıdır. Zevcesini aldatmayan erkekler ya tekkelerde, ya medreselerde, ya da türbelerde bulunur.” (Safa, 1925a: 18)

Anılan örnekte eşlerin birbirini aldatması modern hayat pratiklerinin bir getirisi olarak belirtilir. Ayrıca aldatmayan erkeklerin ancak tekke- türbelerde olduğu söylemine yer verilerek bu kurumların alaysandığı söylenebilir. Göle’ye göre kadın-erkek ilişkileri üzerinde modernleşmesinin diğer yansımaları şöyledir.

“ ‘Batı Medeniyeti’nin normları gündelik gündelik hayat pratikleri, benlik tanımları ve habitus düzeylerinde aktarılıp benimsenmektedir. Müslüman bir kültürde “seküler bir habitus”un yaratılması geleneksel ve dinsel kültürde kadınların yeni hayat biçimlerinin göstergesi olarak öne çıkaran bir dizi değişimin yaşanması anlamına gelir. Örtüyü çıkarmak, kızlar ve oğlanlar için zorunlu karma eğitim, erkekler ile kadınların birlikte sosyalleşmesi, özgür aşk, erkekler ile kadınlar için eşit haklar, kadınların kamusal alandaki performansları gibi pratikler ve reformlar, kadının kapanması üzerindeki geleneksel

dinsel normların, kadınların kamusal alandaki performanslarına ve görünürlüklerine getirilen yasağın, toplumsal hayatta erkekler ile kadınların birbirinden ayrılmasının, görücü usulü evliliğin ve çok eşliliğin aşınmasına işaret eder.” (2012: 19-20)

Bu bağlamda kurulan ulus-devlet sisteminin sadece siyasette değil gündelik yaşam pratiklerinde de yer aldığı söylenebilir. Getirilen yeniliklerin, yapılan inkılapların sadece yasalarda kalmaması ve kabullerin kolaylaşması için çeşitli eğilimler gözlemlenir. Tasarlanan habitusun derinleşmesi için seküler ve din karşıtlığının işlevselleştirildiğinden bahsedilebilir.

Buradan hareketle uluslaşma ve modernleşme gayretiyle toplumun evlilikte, eğlenceye, ahlaka ve kadın-erkek ilişkilerine dönük bir değişim sürecinin yaşandığı söylenebilir. İslâmiyet’in toplumsal huzuru ve düzeni sistemleştiren otoritesinde bir çeşit kırılma, yozlaşma gerçekleştirilmeye çalışıldığı gözlenir. Bu yolla romanlarda daha çok dinen uygun görülmeyen kadın-erkek cinselliği ile din ve gelenekten gücünü aldığı düşündürülen despot erkeklerin yanında ezilen kadın örnekleri vurgulanır. Böylece uluslaşmanın etkin unsuru olan kadınların seküler bir sosyalleşmeye doğru yönlendirildiği gözlenir. Romanlarda öne çıkan bir olarak kadınların çalışması ve kamusal alanda daha çok görünür olması fikri vurgulanır. Genellikle gündelik hayat ve İslâm üzerinden geliştirilen ifadelerde dinin düzenleyici ve toplumsal zihniyeti koruyucu yargıların görmezden gelindiği, metinlerde bu tür olumlu ifadeler yer verilmediği gözlenir. Bu yolla yazar okurun belleğine dine yönelik olumsuz görünümle yükleyebilmektedir. Bu dönem romanlarında sosyal bir eleştiri olarak öne çıkarılan bir diğer önemli konu ise İslâm’ın çok eşli evlilikleri uygun görmesi üzerine yapılmıştır. Dinin tek eşli evlilikleri ve zinayı yasaklayarak toplumsal zihniyeti koruyan yaklaşımı göz ardı edilir. Bu yolla metinlerde dinî açıdan kadının kamusal alanda değersiz ve erkekler tarafından kısıtlanması gereken bir figür gibi görüldüğü ifadeler yer verildiği söylenebilir. Bu bağlamda yeni kurulan ulus-devletin yapısıyla uyumlu modern ve seküler bir sosyal hayat kabulünün romanlar aracılığıyla okura iletildiği belirtilebilir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

ROMANLARDA İSLÂM İBADET RİTÜELLERİNİN FORMEL SÖYLEMLERİ

5.1. Romanlarda İslâm İbadet Ritüellerinin Formel Söylemleri

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde dünya siyasetini, bilimi, iktisadı ve kültürü etkileyen birçok fikir akımı vardır. Bunlar pozitivism, determinizm, Marksizm ve sekülerizm olarak verilebilir. Hepsinin temelinde ise pozitivismin olduğu söylenebilir. Buna göre medeniyetin ilerlemesinin önünde otoriter bir engel olarak din ve geleneğin durduğundan bahsedilir. Bu sebeple Avrupa Aydınlanmasının Hristiyanlıktan uzaklaştığı için gerçekleştiği kanısı kuvvetlenir. Bu doğrultuda çağdaşlaşmanın gereği olarak din ve geleneğin soyutlanması görüşü yükselişe geçer. Daha öncede belirtildiği gibi pozitivism sadece politik bir devlet sistemi değil aynı zamanda toplumsal yapıyı oluşturan kültür, din, sanat ve gelenek gibi unsurları da düzenler.

Pozitivizmin kurucu A. Comte dünya üzerinde birbirinden farklı pek çok din ve inanç olduğu sürece kaosun, savaşın ve huzursuzlukların bitmeyeceğini savunur. Mevcut inanışlarla toplumsal bir düzen kurulamayacağı inancını taşır. Bu sebeple insanın doğaya ve tüm olaylara bilimle hükmetmesini önceleyen bir din sistemi kurgulanır. Bu dinî inanış hurafelerden uzak bilimsel olarak açıklanabilecek bir yapıya sahip olmalıdır. Bu bağlamda toplumun belleğinde iz bırakan din ve kutsal değerlerin içinin boşaltılması ve aynı oranda da bilimin yüceltilmesi öngörülür. (Cevizci, :181)

Yeni medeniyet inşasında dinin, pozitivist ve işlevselci bir söylemle ele alındığından bahsedilebilir. Bu durum uluslaşma mühendisliğinin teorik ve zihinsel yönlerine dikkatleri çekmektedir. Buna göre söz konusu felsefi eğilimin dinin günlük pratiksel bazı uygulamalarıyla romanlarda geliştirilen kurgu aracılığıyla kitlelere kabulü sağlanmaya çalışılır. Dinî günlük hayata yansıyan bazı ibadetleri zamanla bireyin davranış biçimine dönüşmektedir. Bu bağlamda 1923-1929 yıllarında İslâmiyet'in bazı ibadet pratikleri sosyo-politik değerlere ve tartışmalara dönük mesele haline dönüşür. Yeni laik devletin kutsala dönük inşasında metinlerde iki tür yaklaşım tespit edilir.

İlki İslâmî açıdan yerine getirilmesi gereken günlük ibadet ritüelleridir. Romanlarda özellikle namaz kılmak, ezan- sala, *Kur'an* okumak, dua ve mevlit gibi pratiklere sıklıkla yer verilir. Söz konusu ibadetler roman figürleri tarafından kırk yılda bir denilebilecek biçimde nadiren gerçekleşir. Ya da sadece bir kere yapılır ve bir daha hatırlatılmaz. Bunun yanı sıra ezan ve salanın okunma biçimlerinde değişiklikler yer alabilir. Namazın kılınışı formundaki uhreviyatından uzaklaştırılmış, içi boşaltılmış sadece eğilip kalkmak gibi hareketlerden ibaret

olduğu gözlenir. Romanlardaki bu formel söylemler millileştirmeye yönelik eğilimleri de kuvvetlendirmektedir. Bu bağlamda kutsala dönük ikinci eğilimin ibadetlerin ve dilin millileştirilmesi üzerinden gerçekleştiği söylenebilir.

Kutsal inançlarda din dili anlaşılır olmasına bakılmaksızın toplumları birleştirici bir etkiye sahiptir. Kutsal dinlerin dili, onlara intisap edenlerin kültürel ve geleneksel dokularına da nüfuz eder. Uluslaşma sürecine gelindiğinde millileşme politikası uyarınca dilsel söylem önemli hale gelir.

“Cumhuriyet’in kurulması esas itibariyle millî bir devletin kurulması demek olduğundan, Cumhuriyet idarecileri; asırlarca imparatorluklar düzeyinde temsil edilen ve muhtelif kavimler arasında müşterek bir bağ haline gelen böylesine âlemşümul bir din’in millileştirilmesi meselesini, kendilerine, gerçekleştirilmesi gereken bir hedef olarak seçmişler ve şartlar müsait oldukça bu konuda cesur adımlar atmaktan kaçınmamışlardır.” (Cündioğlu, 2017: 4)

Bu doğrultuda radikal inkılaplar gerçekleştiren siyasi otoriteye dönemin aydınları olarak yazarların da destek verdiği gözlenir. Roman figürlerinin dilin anlaşılmazlığına yönelik tavırlar vurgulanır.

Bu bağlamda İslâm ibadet pratiklerinin anlamsal değerinden uzaklaştırılması, hem ibadet hem de konuşma dilinin sadeleştirilmesi ve millileştirilmesi gibi siyasal söylemlerin romanlar üzerinden okunması önemli hâle gelir.

Ayarı Bozuklar’ da Dursun Çavuş, sürekli alkol tüketen ve hazırdan yiyen bir adamdır. Köylü tarafından da pek hoş bakılmaz. Bir gün köyün camisine namaz kılmaya gider. Bu duruma bütün köy halkı şaşırır. Onun hidayete erdiğini düşünecek gibi olurlar. Lakin köyün imamı Nazif Hoca derhal duruma müdahale eder. Onun gibi birinin namaza gelmesini ancak “maksad-ı şeytane” olarak görür. Ardından cemaate dönüp şunları söyler.

“Ve sonra ‘Esteizübillah...’mukaddimesiyle manasız, mealsiz, garipçe bir şey savurarak bir ayet uydurdu ve tekrar cemaate dönerek iddiasını hocasının sözüyle tevsik etti:

-Evliyaullahtan olan benim hocam ermiş zat-ı şerifti.

Derste bize bu gibi adamlardan bahsetti ve dedi ki:

‘Zinhar olmaya iki melek libasına mel’un şeytanlar sizi şaşırsın ve iğfal etsin... Eğer bir gün bunları cemaatinizin arasında görürseniz namazın mekruh ve mecsidiniz mülevves olur.

Dursun Çavuş kaskatı kesildi. Köylüden her şeyi umardı; kendisine yardım etmemelerini, selam vermemelerini, kendisini bir olup çekiştirmelerini; fakat bir gün gelip Allah’ın kapısını yüzüne karşı kapatmağa kalkışmalarını asla hatırına getirememişti. Zira o mevki ne Nazif Hoca’nın ne Paytak İbrahim’in ne Dedeoğlu Sadık ne de karşısında duran şu Salim oğlu Sabri’nin idi.” (Enis, 2016: 49-51)

Bu olayın ardından evine giden Dursun Çavuş köylüye kızar ve tekrar alkol içmeye başlar. Romanın ilerleyen bölümlerinde sürekli sarhoşluğuyla anılan Dursun Çavuş tarlasından ilk mahsulleri almıştır. Ve “O gece ilk defa yere dökülen başak tanelerinden birkaç avuç buğdayı taş değirmeninin arasında ezerek tarlanın ilk mahsulünü öğüttüler. O gecenin şerefine Çavuş rakı içmedi. Bilakis çaydan abdest alarak iki rekât namaz kıldı.” (2016: 79)

Anılan eserde İslâmî hayat tarzından uzak bir yaşayış biçimine sahip olan birey, dindar kesim tarafından hor görülür ve ibadetinin makbul olmayacağı düşünülür. Dolayısıyla roman karakteri namazdan uzaklaşır, ibadet etmeyi bırakır. Çok sonraları tarladan mahsul almanın sevinciyle iki rekât namaz kılar. Bunun dışında Dursun Çavuş figürü bir daha namaza yaklaşmaz ya da romanda herhangi İslâmî pratiklere yer verilmez. Burada dikkat çeken asıl vurgu köyün ileri gelenlerinde, sözü dinlenen ve softalığın temsili olan Nazif Hocanın Arapça bir şeyler uydurduğuna dair yapılan söylemdir. Bu dönem romanlarında dilin anlaşılır olmamasına dair sık sık vurgu yapılmaktadır. On dokuzuncu yüzyıldan Cumhuriyet’in ilk dönemlerine kadar dilde sadeleşme alanında ciddi adımlar atıldığı görülür.

Bu doğrultuda Türkiye’de Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve Ahmed Ağaoğlu gibi PanTürkizmin düşünürleri birçok çalışmada bulunur. Bahsi geçen isimler Türklük ve İslâm’ın beraberliğine inanarak bir toplum düzeni kurma taraftarıdır. Lakin İslâmiyet’in kavmiyetçiliği yasaklayan hükmü bunun önünde engel teşkil eder. Bu sebeple Akçura artık İslâm’ın milliyetçiliğe boyun eğmesi, tarihin gerçeklerine karşı çıkmaması gerektiğini düşünür. Özellikle Hristiyanlık örneklendirilerek onun siyasal önemini yitirdiği ve gelişmelere uyamadığı gerekçesiyle milliyetçiliğe uyum sağladığını söyler. Aynı doğrultuda İslâmiyet’in milliyetçiliği kabul etmesini savunur. Ayrıca sadece bununla kalınmamalı İslâmiyet Türk milliyetçiliğinin emrine de girmelidir. (Georgeon, 1996: 47) Bu bağlamda dilde sadeleşmeye yönelik birçok değişim yapılır.

Türkçenin Arapça ve Farsça kelimelerden kurtularak daha anlaşılır olması düşüncesi dil meselesi hakkında tartışmalara yol açar. “Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin kabulüyle ilgili tartışmaların zuhur etmesiyle birlikte, ciddi bir sorun ortaya çıktı: Latin alfabesinin, *Kur’an* gibi Arapça dinî metinlerin simgesel zenginliğini yansıtmak için yeterli olup olmadığı.” (Mardin, 2018: 126) Bu durumun dinin millileştirilmesini politik bir amaç hâline getiren kurucu ideolojinin sonucu olduğu söylenebilir. Cündioğlu’nun

“Batılı milletler, Kutsal Kitab’ın millî dillere çevrilmesi ve ibadetlerin millî dillerde yapılmasıyla benliklerini bulup bu benlik sayesinde devletlerini kurduklarına göre İslâm da millileştirilmeli; yani

Kur'an Türkçe'ye çevrilmeli, hutbeler Türkçe olarak irad edilmeli, ezanlar, tekbirler, salâlar Türkçe olarak okunmalı, en nihayet namazlar da Türkçe olarak kılınmalıydı." (2017: 4-5)

sözleri ibadetin Türkçeleştirilmesine yönelik nasıl bir yol izlendiği özetler niteliktedir. Bu bağlamda ulus-devlet sürecinde yayımlanan kimi metinlerde otorite-toplum ve roman arasındaki diyalektik bağın yansımalarını görmek mümkündür.

Tebessüm-i Elem'de İslâm tasavvufunu anlatan ilahi aşklar gibi bir hâl yaşadığını söyleyen Kenan'ın ilk defa namaz kıldığı bir sahne geçmektedir. Kenan ilk defa bir camiye bu kadar yakındır. Ve yine ilk defa namaz ibadetiyle meşgul olacağı için bunların nasıl yapılacağını bilmez. O abdest almayı, namaz kılmayı ve sureleri bilmediği için halk öğrenmesinde yardımcı olur. Cemaatle namaz kılmaya başlayan Kenan metafiziki bir durum yaşamaya başlar ve herkes secdeden kalktığı halde o başını kaldıramaz. Yanına toplaşan halk onun bir yarı meczup olduğunu düşünür.(Gürpınar, 1925: 493-494)

Roman boyunca kadınlarla serbest ilişki yaşayan, modernliğin temsili olan Kenan sevgilisinden ayrılınca büyük bir hüzne kapılır ve kendini camide bulur. Özellikle onun ilk defa namaz kılacağı, sureleri bile bilmediğine vurgu yapılır. Kenan geceden kalma "gusülsüz", "na-pak" haliyle bütün Müslümanların namazlarını "fesat" etmek üzere camiye girer. Kenan safın arasına katılır ve onlarla beraber "yatıp kalkar." Herkes namaz kılarken o daha başka metafiziki bir düşünceye dalar. Tüm cemaat namazı tam biçimlerine uygun kılarken Kenan bir türlü selam verip namazı bitirmez ve kendinden geçer. Yazara göre bu durum "inkara düşen her meşhur mütefekkirlerin" bile zaman zaman yaşadıkları bir hal olarak tanımlanır.

Bahsedilen örnekte İslâm ibadet ritüellerinden olan namazın içi boşaltılmış ve tamamıyla manevi anlamından uzaklaştırılmış bir görünümü vardır. Yazarın namaz kılınış biçimlerini sadece yatıp-kalkmak olarak tarifli ibadetin formel bir söylemi olarak dikkat çekmektedir. Buna göre İslâmî bazı pratiklerin ironik ve alaysamalı bir tutumla değersizleştirildiği söylenebilir.

Çölde Bir İstanbul Kızı'nda Fikret suçundan dolayı idam cezasına çarptırılır. Yanına aksakallı, ihtiyar bir hoca yaklaşır. Ölümün herkesin başına bir gün muhakkak geleceğinden, Allah'ın affının büyüklüğünden bahseder. Ve Fikret'e secdeye kapanıp tövbe etmesini, Allah'a yakarmasını öğütler. (Karakurt, 1927: 121-122)

Kan ve İman' da Hasan Dede'nin yanına bir kadın rüyasını yorumlatmak için gelir. Dede rüyayı yorumladıktan sonra şöyle söyler: " hemen bugün kalk Eyüp Sultan'a git. Hazret-i Halid'in türbesinin içinde iki rekât namaz kıl. Cenab-ı Hakk'a şükret." (Talu, 1925: 13-14)

Çalığışu'nda ise Hatice Hanım'ın gece yarısına kadar namaz kılıp, tespih çektiğinden ibadetle meşgul olduğundan bahsedilmektedir. (Güntekin, 1923: 163)

Anılan eserlerde İslâm'ın şartlarından biri olan namaz ibadetinin zayıf bir görünümü olduğundan bahsedilebilir. Buna göre namaz kılan figürler ya ölmek üzere son pişmanlığını yaşamaktadır ya da kendi halinde zararsız, içe dönük ve zayıflatılmış bir Müslümandır. Bu bağlamda ulus-devlet formasyonu doğrultusunda ibadet ritüellerinin derinlikli bir anlatıma yer verilmeksizin romanlarda işlevselleştirildiği söylenebilir.

Akşam Güneşi'nde İslâmiyet için önemli günlerden olan kandil ve bayram günlerinde yapılan bir etkinlikten bahsedilmiştir. Bu özel günlerde çevredeki çoğu çocuk evlerine gelerek Necati Bey ve Şükran Hanımın ellerini öper, harçlıklarını alırlar. (Güntekin, 1926: 206)

Bu örnekte kandil ve bayram günlerinde yani dinî manada kutsallık atfedilen zamanlarda ibadet pratiklerine dair bir iz görülmez. Bunun aksine roman figürleri bu özel günlerde törensel bir hava içinde hissettirilir. Semtin tüm çocukları gelir ve harçlıklarını alır. Buna göre dinî gün ve gecelerin nasıl yaşanması gerektiğine yönelik bir söyleme rastlanır. Bu durumun uluslaşma sürecinde ibadetlerin millileştirilmesi fikrinin bir sonucu olduğu söylenebilir.

Acımak' da Vehbi Efendinin karısı Zehra'nın yorgun ve aç döneceğini düşünerek yemek hazırlar. Hep beraber sükût içinde yenen yemeğin ardından cenazeyi beklemekte olan kadının sessizce *Kur'an* okumaya başladığı anlatılmaktadır. (Güntekin, 1928b: 49)

Acımak'da olduğu gibi *Dikmen Yıldızı*'nda da *Kur'an* okumakla ilgili örneğe rastlanır. Murat'ın tüm hayatını öğrenen nineler kırk Cuma günü Yasin okuyacaklarına dair söz verirler. (Gündüz, 1928a: 301)

Benzer bir durum *İkinci Gençlik* romanında da yer alır. Hayrullah Bey, Belkıs'a olan aşkını anlatmak için annesinin yanına gider. Annesini *Kur'an* okurken bulur ve konuşma esnasında babasının yirminci seneyi devriyesi olduğunu öğrenir. Annesi ona babası için bir Yasin-i şerif okuması gerektiğini söylediğinde ise Hayrullah Bey : “ Ben okuyamam anne; inanmadığım şeyi ne diye okuyayım...” der. (Sedes, 1923: 35)

Anılan örneklerde İslâmiyet'in kutsal kitabı olan *Kur'an*'ı okumak ve onunla ibadet etmek gibi bir anlayıştan uzak olduğu izlenimi verilir. Uluslaşma süreci metinlerinde *Kur'an-ı Kerim* ya da içinden bir sure okumak ibadet bilinciyle yapılmamaktadır. Romanlarda daha çok ölümlerin ardından onlar rahat etsinler ya da memnun olsunlar diye *Kur'an* okunduğu görünümü verilir. Genellikle silik ve geri planda kalan bir ibadet olarak karşılanır. Bunun yanı sıra özellikle *İkinci Gençlik*'teki başkahramanın İslâm dinine inanmadığını vurgulaması

pozitivizmin bir sonucu olduğu söylenebilir. Dine yönelik bu olumsuz tutumların ibadete dönük bazı ritüelleri de itibarsızlaştırdığı söylenebilir.

Canan'da bir gün Bedia'nın sıkıntıları geçsin diye ninesi dua öğretir. Şöyledir: “Bismillâhi birsin, ve billahi nursun, yetmiş bin âyet Kürsin dört bir etrafımızda dursun.” Her gece üç ihlas bir Fatıha ile bu duayı okursa tüm sıkıntılarında kurtulacağını anlatır. (Safa, 1925a: 160)

Tebessüm-i Elem'de de duaya yönelik bir örneğe rastlanır. Kenan, annesinin bankadaki parasını çalar bu acı gerçeği öğrenen kadın dayanamaz ve ölür. Mahallelide cenaze evine toplanarak kaside-i Bürde, salaten tuncina'lar okutur. Hatta içlerinden bir kadın pek çok şeyhten dinlediğine göre bankaya para yatırmanın günah olduğunu söyler. Aralarında eskiden genelevde çalışan ama şartlar değişince bir tekkeye sığınan, nefesi kuvvetli molla kadında vardır. Bu kadın Kenan'ın gittiği genelevde fuhuş yapanlardan biri olan Benli Faika'dır. Oradaki hanımlardan biri Benli Faika'nın Şeyh Efendiden okumak için izinli olduğunu hatta Şeyhinin Molla kadının ağzına üç kere tükürdüğünü söyler. (Güntekin, 1925: 600)

Anılan iki örnekte de dua ibadetine yer verildiği tespit edilir. Lakin iki metnin söylemleri arasında fark olduğu gözlenir. *Canan*'da içten ve samimi bir duyuşla Allah'a münacat edilirken *Tebessüm-i Elem*'de sadece ölünün ardından yerine getirilmesi gereken bir ibadet olarak yer alır. Bunun yanı sıra duaları yapan molla kadının aslında bir fahişe olması dinî pratiklerin aşağılanmasına yol açtığı söylenebilir.

Vurun Kahpeye adlı eserde İslâmî bir pratik olarak mevlide yer verilir. Aliye bir gün köydeki mevlide katılır ve oradaki atmosferi şöyle anlatır: “Siyah meydanda beyaz cami, narin minaresiyle, güzel ve ezeli gök altında hülyalı ve yumuşak hatlarla beliriyor, her taraftan ellerinde fener, camiye giden ahali, nur taşıyan birer karanlık hayalet gibi kımıldanıyorlardı.” Yazar, “Allahuekber” seslerinin gökleri dolduran tınısını ve diğer yansımaları anlatmaya devam eder. (Adivar, 1924: 57)

“Aliye kafesin arkasında ekserisi yüreği aziz bir ölünün hasretiyle kanayan kasaba kadınlarıyla yatsı namazını kıldı. Mevlit, eşraftan Latif Ağa'nın Çanakkale'de şehit olan iki oğlunun her sene okunan mevlitlerinden biriydi.” Mevlidi kasabadan yanlışlıkla geçen bir Mevlevi dedesi okumaktadır. “ sarı yüzü çenesine doğru incelen, seyrek ve beyaz sakallı bir ihtiyardı. Sikkisinin altında tevazuuyla eğilen başı, bol harmanisinin kıvrımları altında dindar ve zarif bir huşuyla düşen zayıf ve ihtiyar omuzları mevlidin ahengiyle yavaş yavaş sallanıyordu. Bütün bu temevvüç kandiller, ibadet edenler, havanın ışıkları ve buhur dumanları, hatta cami, tutulamayan ilahi bir vecd içinde ahenk dalgalanıyordu. İhtiyar Dede'nin sesinde asırların getirdiği bu Mevlevi harsın, ince hassasiyeti her perdede derece derece yükselen, büyük bir sanatın sükûn ve sadeli çerçevesinden çıkan heyecanı vardı. Aliye, bu kadar derinden hissettiği bir şey hatırlamıyordu.” (58-59)

Vurun Kahpeye örneğinde de uluslaşma yıllarında yayımlanan diğer metinlerde genelde karşılaşılan bir durum olarak ölünün ardından dua veya mevlit okuma pratiğine yer verilir. Söz konusu metinde mevlit sahnesi bir tören veya görsel şölen gibi aktarılır. Özellikle İslâm tasavvufunda yer edinen Mevlevî geleneği bir ibadetten ziyade kültürel zenginlik görünümünü kazanır. Romanın başkahramanı Aliye'nin olay boyunca herhangi bir ibadet yaptığı sahne geçmemektedir. Lakin burada dikkat çeken önemli bir husus cahil ve gerici tutumları olan halk kitlesinin arasına modern bir aydın figürü olarak Aliye'nin de katılmasıdır. Bu duruma Mardin'in "Mustafa Kemal İslâm'ı, bir katılımcı yurttaşlık [civil participation] tasarısının dayanak noktası olarak kullanmak istediğine kuşku yoktur. Bu tasarının bileşenlerinden biri de, öncelikle elitlerin dinî ile sıradan halkın dinî arasında köprü kurulmasıydı" sözleriyle açıklık getirilebilir. (2018: 75)

Vurun Kahpeye'de okunmakta olan bir ezan şöyle tarif edilir. "Sokakların dar, karanlık çukurları arasından, eski şahnişlerden beyazlı siyahlı ışık gölgeleri kayıyordu. Uzaktan tek ve beyaz minarenin etrafından billur sesli bir çocuk ezan okuyordu." (Adıvar, 1924: 47-48)

Mezarından Kalkan Şehit romanında arkadaşının çiftliğinden bir oda kiralayarak münzevi hayat yaşamaya karar veren Şevki Bey cinli köşkten gelen müzik seslerini dinlerken uyuya kalır. Bir sesle kendine gelir: "Hayye ala 's-salat, hayye ala 'l-felah, Es-salatü hayrün min-en- nevm". Bu tekbirsiz okunan makamı bozuk ezanı, kadın mı yoksa erkek mi seslendiriyordu bilememiştir. Aynı ses tekrar şehitler için dualar ederek yakarışa başlamaktadır. (Gürpınar, 1929: 25-26)

Yine aynı metinde Şahika ve Şevki eski bir kutudan şehit Şevket'e ait anı defteri bulurlar. Defterin ilerleyen sayfalarında şu paragraf dikkatleri çekmektedir.

"Biz nereye gidiyoruz? Allahüekber'e!.. Bu miracın yolu bu aşılmaz dağlar mıdır? Samet-i Hüdaya buradan mı çıkılır? Allahü ekber ... Allahü ekber ... Tanrım hidayetini bize yoldaş et ... Allahü ekber ... Allahü ekber ... Bizi kendine kadar yükselt... Allahü ekber ...Allahü ekber ... Dirilerimizin dudaklarında, ölülerimizin son nefeslerinde hep bu tekbir..." (216)

Hüküm Gecesi'nde ise Ahmet Kerim yolda yürürken "Allahü Ekber; Allahü Ekber..." diye sesler duyar. Önce bu seslerin neden geldiğini anlayamaz. Ardından ihtilal diye bağırarak bir kalabalığı görür ve şöyle der: " Dışarıda sarıklılar 'Allahü Ekber Allahü Ekber' diye bağırırken, içeride silahlılar Allah'ın huzuruna adam yetiştirmekle meşgul idiler. El birliğiyle iş böyle görülür." (s.267-269)

Anılan örneklerde özellikle ezana ve salâya dönük bir söylemden bahsedilebilir. Uluslaşma sürecinde din dilinin millileştirilmesi ve ibadet pratiklerinin zayıflaması doğrultusunda romanlarda bazı sahnelere yer verilir. Nitekim bu örneklerde ezan ya da salânın eksik, yanlış veya Türkçeleşmiş formellerinin işlevselleştirildiği söylenebilir.

On dokuzuncu yüzyılda pozitivist toplum inşası tasarısıyla beraber mevcut dinlerin birleştirici olmadığı fikri de doğar. Bu durum hem millileşme hem de cemaat dinî oluşumunda etkin olur. Nitekim örneklerde salânın tekbirsiz ve kadın tarafından okunması ibadet ritüellerinin yozlaşmasına sebep olduğu söylenebilir. Dinin millileştirilmesine yönelik en radikal adımın dil inkılabı olduğundan bahsedilebilir. Göle bu duruma şöyle değinir.

“ 1928’de Arap harflerinin Latin Harfleriyle değiştirilmesi, Türk dilinin Arap ve Fars etkisinden temizlenmesi ve 1932’de kurulan Türk Dil Kurumu tarafından güvence altına alınacak şekilde öztürkçeye işlerlik kazandırılması, Osmanlı geçmişi ve seçkinleriyle radikal bir kopuş yaratmıştır... Latin harflerinin kullanılmaya başlanması laikliğin pekiştirilmesine de katkıda bulunmuştur. Türklerin, Kur’an’ın ve genelde Arap ve İslam dünyasının kullandığı dille olan bağları kesilerek gerçekleştirilmiştir bu. Dinin mistik öğelerden uzaklaştırılması gayretinin bir parçası olarak, cumhuriyetçi seçkinler Kur’an’ın Türkçe’ye tercüme okunması emrini vermişlerdir. Böylelikle, harf ve yazı reformu gerek simgesel gerekse içerik açısından Batı dünyasına doğru radikal bir kültürel dönüş yaratmıştır.” (2002:101)

İbadet dilinin Türkçeleşmesine yönelik bu girişimlerin kitlelerce kabulünün kolaylaştırılması yolunda bazı romanların araçsallaştırıldığı tespit edilir. Dine ve dile yönelik getirilen değişimlerin asıl hedefi “ modern Türkiye’nin Arapçayla, daha doğrusu genel anlamda İslâm kültürüyle sıkı bağlarını koparmak ve bir millî benlik yaratmaktır.” (Mardin, 2018: 127)

Millileşmeyle ilgili bir örnekte *Yeşil Gece* romanında geçer. Başkahraman Şahin Efendi’nin dil meselesiyle ilgili yorumu dikkat çekmektedir. “Bir memlekette en yüksek maarif memuru dilimizin adını söyletmez, ‘Lisan-ı Osmanî’ yerine ‘Türkçe’ dememizi bir cinayet ad ederse o memleketi idare eden hükümete milliyetperver denir mi? “ (Güntekin, 1928a: 78)

Tebessüm-i Elem’de ise Türkçenin zenginleşmesi bahsi geçmektedir. Arapça ve Farsça kelimelerle genişletilen dilimizin Fransızca ile de pek ala dönüştürülebileceği vurgulanmaktadır. Hatta Avrupalılaşmak istiyorsak özellikle Fransızcadan Türkçeye yeni tamlamalar ve fiil çekimlerinin getirilmesi söylenmektedir. (Gürpınar, 1925: 129-130)

Anılan örneklerde bir ulus yaratmanın millî söylemlerine yer verilmiştir. Buna göre yıllarca Arap alfabesinin kullanılması ve bu dilden bazı kelimelerin ithal edilmesi milli

benliğe aykırı görülür. Arap alfabesinin aynı zamanda din dilini de yansıtması yeni kurulan laik otoritenin düşünce sistemine karşıt konumdadır. Bu yüzden yeni bir alfabe arayışına başlanır. Aslında temelleri Tanzimat dönemine kadar götürülebilecek olan dil problemi milliyetçilik felsefesinin bir sonucudur denilebilir.

Fransız Devrimi'yle başlayan milliyetçilik akımı sadece siyasal olarak değil kültürel alanda da yankılar uyandırır. Bunun sonucunda toplumsal iletişimi ve geçmişin belleği durumundaki dil anlayışını da etkiler. Bu doğrultuda on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı hükûmeti ve dönemin aydınları tarafından dilde sadeleşme, arılaşma çalışmaları başlar. Arapça ve Farsça ağır terkiplerden oluşan Osmanlı Türkçesi halkın anlayabileceği biçime göre işlevselleştirilir. Bu bağlamda hem devlet hem de özel girişimlerle gazete, dergi ve makaleler yayımlanır. Bu süreçte harf değişikliği söz konusu değildir. Sadece Türkçü bir yaklaşımla daha geniş kitleye hitap edebilen bir dil benimsenmeye çalışılır. Bu yıllarda Milli edebiyatçı yazarlar M. Emin Yurdakul, Ziya Gökalp ve Ömer Seyfettin başta olmak üzere birçok aydın ulusal bir edebiyat yaratılmasının gerekliliğini savunur.

Uluslaşma yıllarında ise millîleşmenin bir gereği olarak Arap alfabesinin kullanılması uygun görülmez. Bunun yanı sıra Arap alfabesinin Türkçe dil yapısıyla uyummadığı ve bu yüzden çeşitli hataların ortaya çıktığı düşünülür. Yazının Latinleştirilmesine dair ilk adım 1923'de İzmir iktisat kongresinde gerçekleşir. Fakat çeşitli gerekçelerle kabul görülmez. O dönemde milliyetçi çizginin önemli isimleri alfabe değişiminin bir "Hars" sorunu olduğunu savunur. Bu yüzden eğer değişiklik olacaksa "Orhon yazısının" kullanımının doğru olduğunu düşünürler. Lakin bunun bir "medeniyet" yazısı olduğunu kurucu otoriteye kanıtlayamazlar. (Berkes, 1975: 244) Kasım 1928'de ise Latin harflerinin kabulüyle inkılap gerçekleştirilmiş olur. Lewis, yeni Türk dilinin Osmanlı'ya karşı açıkça kurulan bir engel olduğunu düşünür. Ona göre "yeni yazıyı öğrenip eskisini unutmak suretiyle, geçmiş gömülüp unutulabilecek ve yalnız Lâtin harfli Türkçede ifade edilebilen fikirlere açık yeni bir kuşak yetiştirilecekti." (1993: 428)

Uluslaşma döneminde ve sonraki yıllarda da güncelliğini koruyan bir tartışma hâline gelen dilin millîleşmesi beraberinde birçok heterojen düşünceyi de getirdiği anlaşılır. Dilin, hem siyasal hem de sosyal alanlardaki işlevsel yönü uluslaşma yıllarında daha da önemli hale geldiği gözlenir. Osmanlı devleti döneminde saray ve çevresinin Arapça ve Farsçadan etkilenecek kullandığı Osmanlı Türkçesi milliyetçilik akımının yayılmasıyla dikkatleri üzerinde toplar. Tanzimat dönemiyle başlayan dilde sadeleşme çalışmaları ulus-devlet yıllarına gelindiğinde alfabe değişimi yönünde ilerler. Süreç incelendiğinde harf devrimi iki temele bağlanır. İlki "Türk" ulus devletinin kurulumu uyarınca dilin de millîleşmesi gerektiği

yönündedir. Bu yolla dilin, toplumun her kesimi tarafından anlaşılır olması hedeflenir. Bu anlaşılır olma durumu beraberinde ibadet dilinin de anlaşılır olması gerektiği bilincini uyandırır. Bunun yanı sıra yeni devletin laik bir yapıya sahip olması din dili olan Arap harflerinin kullanımıyla örtüşmez. Böylelikle ibadet dilinin millîleşmesi fikrî de doğar. Uluslaşma sürecinde bahsedilen durum üzerinden Türkçe hutbe, *Kur'an* tercümesi, Türkçe namaz ve ezan gibi birçok tartışma da başlar. Bu durum bazı yazarlar tarafından romanın işlevselliği ile topluma iletilir. Uluslaşma yıllarında yayımlanan metinlerde dilin ibadet pratiklerine ve din dilinin Türkçeleşmesine yönelik söylemlerin yer aldığı tespit edilir.



SONUÇ

Edebiyat toplumun gelişmesinde yer tutan önemli bir gereksinimdir. Bireyin estetik hazzını duygu ve düşüncelerini sanatsal bir kurgu ve üslupla tamamlamayı hedefler. Aynı zamanda kişinin tecrübe, bilgi ve düşlerinden yola çıkarak topluma ilettiği bir kaygıyı ve mesajı da kapsar. Sanatçının içinde büyüdüğü millet, örf ve ananeye dair çeşitli motifler edebiyat eserine de yansır.

Sanatçı söz ile başlayan macerasında kültürel değerlerini hayalin bahçesindeki mürekkepten alır ve kalemi bu yolculukta en sadık nedimi olur. Yazarın muhayyilesinde nakşettiği eser topluma iletilir. Söz konusu karşılıklı iletişim iki olgu arasındaki diyalektik bağıntının tespiti için önem arz eder.

Yazar eserindeki söylemleriyle okuyucu kitlesinin dünyasına nüfuz eder ve onu kendi çizgisine doğru yöneltir. Bu durum edebiyatın güçlü etkisinin farkında olan bazı otoriteler tarafından sıklıkla kullanılır hâle gelir. İktidar taşıdığı sosyal ve siyasal ideallerini, romanın geniş kitlelere hitap eden yayılmacı anlayışını araçsallaştırarak toplumun kabulüne sunar. Söz konusu durum sanatçı için de işlevsel hale gelir. Şöyle ki otorite kendi düşüncelerini toplumla buluşturan ve benimseyen sanatçıların tanınırlık gücünü pekiştirir. Bu yolla kendine özgü bir kanon kurma yoluna girer.

Kanon oluşturma çalışmalarının en dikkat çekicisinin uluslaşma sürecinde yapıldığı söylenebilir. Ulus-devlet yapısı aynı zamanda modern bir toplum mühendisliğinin ivme kazandığı dönemdir. Bu süreçte edebiyatın toplumla olan iletişimini birçok otorite kendi lehinde geliştirmeye başlar. Modern dönemde roman, söylemsel olarak okuru harekete geçiren etkili bir iletişim halini alır.

Yazar bu iletişimi gerçekleştirmek için toplum hafızasında yer edinmiş bazı simgeleri dil aracılığıyla işlevsel biçimde kullanır. Bu sebeple otoritenin düşüncelerini ifade etmek için bir söylem tasarlanır. Okura iletilen çeşitli göstergeler onun duygu ve düşüncesine hatta tavırlarına yansır. Bu doğrultuda söylemin taraflı olup olmadığını belirlemek için dil varlığının analizi önemli bir yer tutar. Bu bağlamda ulus-devlet sürecindeki toplum mühendisliğinin laik bir düşünceyle kurgulanması beraberinde dininde dönüşümünü getirir. Bu durumda 1923-1929 yılları arasındaki romanlarda, seküler devlet otoritesi uyarınca dinî değişimi ve etkinliğinin azalması yönündeki söylemler büyük oranda yer bulur.

Çalışma gereği incelenen romanlarda oldukça dikkate değer bir tablo ile karşılaşılır. Zira tespit edildiğine göre 45 romandan 43 tanesinde, İslâm'a yönelik olumlu ve olumsuz bağlamda göndermelerde bulunulmuştur. Bütünlüklü bir şekilde değerlendirildiğinde 3

metinde İslâm'ı olumlayan izler görülürken 40 metinde dine ve dinî temsiliyeti olan makamlara yönelik olumsuzlamalarda bulunulur.

Buna göre ilk kısımda bazı İslâmî simgelerin değersizleştirildiğine dair bulgulara ulaşılır. Romanlardaki söylemlerden hareketle geleneksel eğitim kurumlarının dinî bir temsiliyetinin olması modern kurumlarla çatışmasına yol açar. Bu durum ise uluslaşma süreci metinlerinde İslâm'a yönelik olumsuz söylemlerin tespitine götürür. Böylelikle ulus inşasında pozitivist yaklaşımlar sebebiyle dinin devletin bütün kurum ve kuruluşlarından tecrid edildiği gözlenir. Son olarak çözümlenen 45 romandan 11'inde dinî eğitimi önceleyen kurumlar üzerinden İslâm'ın olumsuzlandığı tespit edilmiştir.

Bu bağlamda romanlar aracılığıyla dinî eğitim veren medrese ve mektepler geri kalmışlığın bir görüntüsü olarak yer alır. Bu dönemde yayımlanan *Yeşil Gece*, *Zeyno'nun Oğlu*, *Muhabbet Tılsımı*, *Kokotlar Mektebi*, *Ayarı Bozuklar*, *Miras*, *Damga*, *Çalığışu* ve *Vurun Kahpeye*, *Dikmen Yıldızı* ve *Bir Şoförün Gizli Defteri* metinlerinde iki eğitim kurumunun çatışmasını içeren söylemlerin yer aldığı görülür. Verilen örneklerde dinî bir simge taşıyan medrese kurumları ve taraflarına yönelik yer alan olumsuz söylemler işlevselleştirilerek toplum nazarında değersizleştirilmiştir. Sonuç olarak kurulmakta olan laik devlet anlayışı doğrultusunda seküler kurumların yüceltildiği, dinî-geleneksel kurumların ise itibarsızlaştırıldığı söylemler tespit edilmiştir.

Yine bu dönemde yazılan romanlarda kurumlara yönelik eleştirinin yanı sıra modern yaşam pratiklerinde kadının temsil örneklerine de sık sık yer verildiği görülür. Bu bağlamda ikinci olarak metinler aracılığıyla ulus-devlet otoritesinde kadının temsil biçimleri ve yeri incelenmiştir. Bu süreçte modernlik anlayışı kadının kamusal alanda ki görünümünü arttırır. Bu bağlamda dinî- geleneksel sistemde yetişen kadın eğitimsiz, evinde hapis hayatı sürdüren, çarşafly ve erkeklerin tahakkümü altında yaşayandır. Geleneksel kadın temsilleri böyle anılırken tam karşısında serbest yaşam tarzıyla modern kadın dikkat çeker. Yeni kurulan devlet yapılanmasında toplumun inşası kadının dönüşümüyle ivme kazanır. Bu bağlamda incelenen 45 eserin 6'sında kadının yeni kurulan otorite ile uyumlu bir değişim yaşaması gerektiği vurgulanır. Bu bağlamda *Billur Kalp*, *Tebessüm-i Elem*, *Sözde Kızlar*, *Pervaneler*, *Hüküm Gecesi* ve *Deli Deryalı* metinleri sıralanabilir.

Metinlerde bahsedilen söylemler neticesinde dinsel temsili olan kadın küçültülürken seküler gücün tasarladığı kadın imrenilen ve takdir edilen bir konuma çıkarılır. Sonuç olarak çağdaş ulus-devlet yapısına erişmenin bazı batılı görünümünün taklit edilmesi suretiyle gerçekleşeceği düşüncesi itibar görür. Söz gelimi kadının peçesini ve başını açması ya da

erkeklerin yapabileceği işlerde etkinliğini göstermesi, onlarla aynı lokantalarda, odalarda serbestçe oturabilmesi gibi pek çok somut husus batıdan ithal edilir.

Romanlarda kadının değişiminin yanı sıra şehirlerin ve kutsal değeri olan mekânların da dönüşümüne dair söylemler tespit edilmiştir. Bu bağlamda üçüncü ara başlık olarak değişen kent kimliğinde dinî mana taşıyan kimi mekânlara yönelik geliştirilen söylemler incelenmiştir. Devletin yeni bir formasyona geçişiyle beraber kent kimliğinde de değişimler yaşandığı tespit edilir. Toplum hafızasında kültürel kodlama taşıyan kimi mekânların, yeni otoritenin değer kazandırmak istediği yerlere göre tekrar üretildiği gözlenir. Bu doğrultuda metinlerin 6'sında bazı mekânlar değersizleştirilirken 3'ünde ise olumlu tutumlar gözlenir.

Buna göre bazı metinlerde Ankara'ya yönelik atıflarda bulunulur. Radikal bir kararla başkentin Ankara'ya alınması bu mekâna yönelik söylemleri geliştirir. Bu doğrultuda yeni başkentin kabul görmesi için çeşitli kutsal değerlerle ifade edilmeye çalışılmıştır. *Ben Deli Miyim*, *Dikmen Yıldızı*, *Tank Tango* gibi eserlerde Ankara bazen Cennet-i alaya bazen de Kâbe'ye benzetilir. Bu tarz söylemlerle Ankara'ya kutsal bir kimlik kazandırılmaya çalışılır. Bunun yanı sıra *Deli Deryalı*, *Ayarı Bozuklar* ve *Yeşil Gece* romanlarında cami, minare, medrese, türbe gibi kutsal mekânlara yönelik olumsuzlamalar yapılır. Genellikle kutsal mekâna dönük negatif ifadeler yer alsa da *Mahşer*, *Pervaneler* ve *Sözde Kızlar* gibi örneklerde bunun tam karşıtı bir duruş tespit edilir. Bu metinlerde dinî ve geleneksel yapılar bir kaçış, sığınak yeri olarak belirtilir ve kültürel kodlar anımsatılmaya çalışılır. Sonuç olarak Uluslaşma dönemindeki kimi romanlarda dinin temsili olan mekânlar değiştirilip yerine seküler mekân söylemleri yerleştirilirken kimisinde toplumdaki kutsal mekânlar geriye dönük hatırlatma yapılarak araçsallaştırılır.

Romanlarda kent kimliğinin yeniden inşasına yönelik yapılan girişimin bir benzerinin din adamlarına karşı da yapıldığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda metinlerde sıklıkla rastlanan din adamlığı karşıtlığı irdelenmiştir. Seküler devlet anlayışının Avrupa'da kilisenin otoriter tutumuna karşı doğması bu devlet yapısını model alan diğer ülkelere de bir şekilde yansır. Buna göre Batının bilimde ilerlemesinin kaynağı olarak din ve din adamlarının devlet işlerinden uzaklaşması gösterilir. Bu doğrultuda Osmanlı'da siyasetten, orduya, eğitime ve daha pek çok alanda dinin normatif bir yapısının olduğu söylenebilir. Söz konusu bağı ve etkiyi azaltmak üzere birçok örnekte din ve din adamlarına yönelik söyleme yer verildiği tespit edilir.

Yine *Tebessüm-i Elem* ve *Dudaktan Kalbe*'de İslâm tasavvufunun temsilleri olan şeyh ya da dede efendilere ilişkin alaysamalı söylemler yer alır. *Mahşer*, *Dikmen Yıldızı*, *Vurun Kahpeye* ve *Billur Kalp* romanlarında ise hac farızasını yerine getiren ve toplum nezdinde dinî

bir otoriteye ve saygınlığa sahip olan insanlara yönelik negatif bir tutum tespit edilir. Din adamlarına dair karşıt tutumların sergilendiği diğer örnekler ise *Ayarı Bozuklar*, *Zaniyeler* ve *Yeşil Gece*'de rastlanılmaktadır. Söz konusu metinlerde hoca ve hafız gibi dinî figürler zorba, rüşvetçi ve çıkarlarına dinî alet edebilen kişiler olarak yer alır. Din adamlarının toplumun cahil kesiminden olduğu düşüncesi *Ben Deli Miyim* ve *Tank Tango* romanlarında anılır. Anılan örneklerdeki ifadelerle din adamı görünümü yozlaştırılır. İncelenen eserlerin 11'inde din ve din adamlarına yönelik negatif bir tutum sergilenmesi rastlantıdan ziyade uluslaşma pratiğinin bir sonucu olarak düşünülebilir.

Bunun yanı sıra 3 metinde ise din adamına yönelik olumlu bir tavır sergilenir. *Pervaneler*, *Kan* ve *İman*, *Canan* örneklerinde tevekkül sahibi, bilgili, munis bir Müslüman söylemine yer verilir. Sonuç olarak uluslaşma sürecinde dinî temsiliyeti olan figürler üzerinden inancın değersizleştirildiği ve bu yolla seküler düşüncenin gücünün pekiştirildiği tespit edilir.

Romanlarda İslâmî figürler üzerinden gerçekleştirilen simgesel söylemlerin yanı sıra din ve bilim ilişkisine yönelik söylemlere de yer verildiği görülür. Bu bağlamda ikinci bölümde metinlerdeki İslâm-bilim karşıtlığı ve çağın gerisinde kalınmışlığın sebebini içeren söylemler irdelenmiştir. Batıdan ithal edilen pozitivism düşüncesinde din bilimsel gelişmenin önünde engel olarak görülür. Bu sebeple din ve ona ait her unsur reddedilir. Bu söylemlere özellikle Gürpınar'ın *Ben Deli Miyim*, *Mezarından Kalkan Şehit*, *Tebessüm-i Elem* ve *Kokotlar Mektebi* isimli 4 romanında yer verildiği tespit edilmiştir.

Metinlerde A. Comte'un pozitivist değerleri üzerinde sıklıkla durulur. Buna göre dinî referans gösterilen batıl inançların bilimin ilerlemesine mani olduğu vurgusu yapılır. Örneklerde Comte'un dinî tasfiye eden yeni yaşam pratikleri kabul görür ve yazarın söylemleriyle desteklenir. Bu bağlamda dinlerin toplumlara huzurdan ziyade savaş ve kan getirdiği belirtilerek küçültülmeye çalışılır. Medeni bir toplum modelinin oluşabilmesi için din ve dinî öğelerin tasfiyesine dair ifadelerin üzerinde durulur.

Anılan metinlerde dinî temsili olan figürler kaba, cahil ve bilimden anlamayan hurafelerle hayatını yaşayan kimseler olarak yer bulur. Bu kişiler sanata, resme ve doğanın fen yoluyla çözümlenmesine karşıt olarak ifade edilir. Bu durum tam karşısında ise Avrupalı yaşam tarzını benimseyen ve bilimle her soruya cevap bulabileceğini düşünen pozitivist bireyler konumlandırılır. Bu doğrultuda oluşturulan figürler ve olaylar denkleminde din hem bilim karşıtı hem de geri kalmışlığın bir nedeni olarak söylemde yer edinir. Dolayısıyla devletin seküler formuyla uyumlu ifadelerin topluma aktarıldığı tespit edilir.

Uluslaşma dönemi metinlerinde İslâm-bilim karşıtlığı çizgisinde verilen örneklerin yanı sıra İslâmiyet'in inançları üzerinden birçok söylem ortaya konulduğu tespit edilir. Bu doğrultuda üçüncü bölümde İslâmî inançlar hakkında geliştirilen pozitivist ifadeler incelenmiştir. Bu bağlamda ilk olarak dinî akidelere ilişkin ifadeler üzerinde durulur. Ulus-devlet süreci pozitivist ve modern anlayışların ivme kazandığı bir aralıktır. Bu düşüncelerin din ve inançlar ekseninde çeşitli çatışmalarla romanlarda yer bulduğu belirlenir. Uluslaşma yıllarında inançlar üzerinden söylemler geliştirilir ve buna göre din ya tamamen tasfiye edilmeli veya gerekli görüldüğü yerlerde işlevsel olarak kullanılmalıdır.

Bu bağlamda *Akşam Güneşi*, *Buhran Gecesi*, *Ayarı Bozuklar*, *Yeşil Gece*, *Çölde Bir İstanbul Kızı*, *Ben Deli Miyim*, *Efsuncu Baba*, *Damga*, *Atlı Han* ve *İkinci Gençlik* romanlarında peygamberlere, ahirete ve Allah inancına ilişkin karşıt bazı düşüncelere rastlanır. Bu durumun tam karşısında ise *Canan* ile *Kan ve İman* romanlarında Allah'a doğru tam bir iman ve teslimiyette bulunduğu gözlenir. Bu bağlamda incelenen 45 romandan 12'sinde İslâm inançlarına yönelik çeşitli göndermelerde bulunduğu tespit edilir. Yine bu metinlerin 10 tanesinin araçsallaştırıldığı ve dinin erozyona uğratıldığı gibi bulgulara ulaşılır.

İslâm'a yönelik yapılan söylemlerden bir kısmı paranormal inançlar aracılığıyla gerçekleşir. Buna göre uluslaşma sürecinde dinî değerlerin zayıfladığı ve spiritüel inanışlarda artış gözlenir. Pozitivist değerler neticesinde doğüstü inançlara olan itibar dönemin romanlarına yansımıştır. Buna göre *Ben Deli Miyim*, *Mezarından Kalkan Şehit*, *Coşkun Gönül*, *Billur Kalp*, *Çalikuşu*, *Canan*, *Muhabbet Tilsimi*, *Babil Melikesi*, *Efsuncu Baba* ve *Tebessüm-i Elem* romanlarında paranormal inançların birer dinî safсата olduğu belirtilir. Bu boş inanışların dinî referanslı olduğu ve bilimin gelişmesinde engel teşkil ettiğine dair söylemler yaygınlık kazanır.

Sonuç olarak ulus-devlet döneminde pozitivist devlet anlayışı uyarınca din ve unsurları tasfiye edilmeye çalışılır. Fakat inanma ihtiyacına muhtaç olan insan yapısı bu sefer arkaik dönemlerden kalma hurafelere, paranormal inançlara yönelir. Bu doğrultuda anılan 10 romanda söz konusu yaklaşımların dinî kaynaklı olduğu söylemi geniş yer tutar. Hatta bu gibi batıl inanışlar sebebiyle kutsal değersizleştirilir. Böylelikle metinlerdeki söylemler ile paranormal inançların araçsallaştırılarak dinî etkinin azaltılmaya çalışıldığı tespit edilir.

Uluslaşma dönemi romanların inanç üzerinden gerçekleşen göndermelerin yanı sıra bu dönem romanlarının toplumun sosyal yaşamına da göndermelerde bulunduğu tespit edilmiştir. Bu doğrultuda dördüncü bölümde gündelik hayat pratiklerinin, eylemlerin dinî ve geleneksel olguların modernleşme ile yaşadığı dönüşüm irdelenmiştir. Bu bağlamda seküler devlet anlayışının toplumda değiştirdiği yeni kodlar ve hafızada edindiği yer incelenmiştir.

Toplumsal yapıda içselleştirilen yeni düzen sayesinde ulus-devlet politikalarının kabulü kolaylaştırılır. Bu yolla birçok kutsalın dünyevileştirildiği tespit edilir.

Buradan hareketle yeni devlet anlayışının sekülerizm aracılığıyla toplumu özel ve kamusal olarak ikiye ayırdığı söylenebilir. Din kamusal hayattan çekilir ve sadece bireyin yaşamına indirgenecek bir ölçüye dönüşür. Dönemin hâkim düşüncesi sekülerizm romanlarda da işlevsel biçimde görünür. Buna göre *Ben Deli Miyim*, *Dikmen Yıldızı*, *Efsuncu Baba*, *Cehennemden Selam* ile *Sodom ve Gomore* metinlerinde cennet ve miraç gibi kimi kutsal temsillerin dünyevi zevk ve arzulara göre yeni bir manaya büründürüldüğü bunun dışında peygamberleri aşığılayıcı davranışların bulunduğu söylemlerin yer aldığı tespit edilir.

Yeni toplum tasarısında din ve tözleri reddedilir bu yüzden bazı eserlerde bu durum işlevsel olarak kullanılır ve din adamları seküler bir dönüşüme uğrattılır. Alkol alan, şarkılar söyleyen, kız çocuklarıyla dikkat çekici yakınlaşmalarda bulunan örneklere rastlamak mümkündür. Bunlar *Çalikuşu*, *Tank Tango* ve *Aşk Peygamberi*'nde yer alır. Bunun yanı sıra İslâm tasavvufundaki manevi aşk algısının dünyevileşerek kadın-erkek ilişkileri üzerine konumlandırıldığı tespit edilir. Bunlar *Tebessüm-i Elem* ve *Billur Kalp* olarak sıralanabilir. Bu doğrultuda incelenen romanların 10 tanesinde yeni bir habitus oluşturma çabası tespit edilir.

Sosyal yaşamın yanı sıra bu dönemdeki metinlerde sıklıkla İslâm ve siyaset olguları üzerinden geliştirilen söylemler de dikkat çekmektedir. 1923-1929 yıllarında benimsenen yeni laik siyaset, dinin devlet işlerinden çekilmesini ve sadece vicdani bir his olarak kalmasını öngörür. Buna doğrultuda *Bir Şoförün Gizli Defteri*, *Miras* ve *Yeşil Gece* romanlarında din-siyaset ilişkisi çeşitli tartışmalarla yer alır.

Dinin kamusal alandan uzaklaştırılması ve Batılı bir siyasetin benimsenmesi ardından bir dizi inkılabı da başlatır. Bu yeniliklerin halk nazarında kabulünün kolaylaştırılması doğrultusunda çeşitli girişimlerde bulunulur. Bu bağlamda romanlarda sık sık şapka devrimi, halifeliğin kaldırılması, Türkçülük akımları ve Şeyh Sait isyanı gibi siyasal olayların üzerinde durulduğu gözlenir. Bunlardan hilafetin kaldırılması dönemin din taraftarlarının büyük tepkisini alır ve çeşitli isyanlar baş gösterir. Seküler düzenle karşıt durumdaki halifelik kurumunun kaldırılması din ve siyasal olanın çatışmasına yol açmıştır. Özellikle dinî simge taşıyan başörtüsü, cübbe, sarık gibi olguların yasaklanması kamusal alandaki düzenlemelere olan dikkatleri arttırmıştır. Nitekim seküler fikrin getirisi olarak bu durumun dinin sadece kişisel bir duyguya indirgenmesine ve siyasetten çekilmesine yönelik söylemlere yol açtığı gözlenir. Sonuç olarak devletin ilerlemesinin dinin geri çekilmesiyle gerçekleşeceğine inanan egemen düşünce ve onun politikası doğrultusunda birçok ifadeye başvurulduğu incelenir.

Pozitivist devlet tasarısının sadece siyasi değil aynı zamanda toplumsal bir dönüşümü de içerdiği söylenebilir. Yeni rejim doğrultusunda halkın geleneksel ve kültürel tüm pratikleri baştan inşa edilir. Dinin toplumun sosyal yaşamındaki kimi anlayışlarına karşı düzenlemeleri mevcuttur. Seküler kurgu ise dinin tasfiyesiyle sosyal hayatı yeniden tasarlar. Kurucu otorite tarafından romanlar üzerinden sosyal hayatta bir habitus yaratılmaya çalışır. Söz konusu habitusun oluşturulmasında İslâm'ın işlevselleştirildiği tespit edilir.

Bu doğrultuda *Billur Kalp Sodom ve Gomore*, *Çalığışu*, *Tebessüm-i Elem* ve *Mezarından Kalkan Şehit* örneklerinde erkek-kadın ilişkilerinin serbestleşmesi hakkında bir söylem geliştirildiği tespit edilir. Anılan metinlerde seküler bir habitus oluşturulmaya çalışıldığı gözlenir. Modern habitusta gayr-i ahlaki ilişkilerin meşrulaştığı, eşlerin aldatılmasının normalleştiği gözlenir. Bu durumun en belirgin örneği *Kokotlar Mektebi*'nde yer alır. Buna göre dinî-geleneksel sistemde cinsel yaşam evlilik kurumuyla düzenlenirken modernize edilen yeni sosyal yaşamda yasak ilişkilerin serbestleştiği bulgusuna ulaşılır.

Modern devlet anlayışında kadına yönelik birçok yenilik getirilir. Bununla beraber kadının kamusal alandaki konumu, giyim ve çalışma hayatı da düzenlenir. Bu doğrultuda *Bir Şoförün Gizli Defteri*, *Çalığışu*, *Tebessüm-i Elem* ve *Tutuşmuş Gönüller* romanlarında kadınlara *Sözde Kızlar* ve *Yeşil Gece* eserlerinde ise erkeklere yönelik çeşitli söylemler geliştirildiği görülür. 12 roman bu açıdan dikkate değer veriler sunmaktadır.

Sonuç olarak dinin birçok alanda toplumun sosyal hayatını düzenleyici sisteminde ulus-devlet dönemine varıldığında söz konusu geleneksel yapıdan uzaklaşılır. Ve toplum idealize edilen yeni hayata doğru çekilir. Böylelikle devletin laik hedefleri sadece siyaset çizgisinde sınırlandırılmaz halka da indirgenmiş olur. Kurucu otorite toplumun bazı kabullerini kolaylaştırmak için içeriğiyle modern insana hitap edebilen bir tür olan romanı araçsallaştırır. Bu yolla devlet formasyonu ile uyumsuz olan geleneksel yapı işlevsel olarak kullanılır.

Uluslaşma dönemi metinlerinde sosyal hayatın düzenlenmesinin yanı sıra çeşitli ibadet ritüellerinde de değişime gidildiği gözlenir. Bu doğrultuda son bölümde İslâm ibadetlerine yönelik formel ve radikal söylemler incelenmiştir. 1923-1929 yıllarında dinin ibadet esasları sosyo-politik bir tartışma olarak yer bulur. Bu bağlamda ibadetlerin milli bir veçhe kazanması önemle üzerinde durulan bir konu haline gelir. Bahsedilen durum namaz kılmak, ezan ve *Kur'an* okumak gibi formel biçimlerde ve dilde bazı değişiklikler gözlenir. Buna göre romanlardaki kahramanlara çok nadiren namaz kılarken, *Kur'an* okurken rastlanılır. Ve zamanla bu ritüeller tamamen terk edilir hale dönüşür. Bunun yanı sıra bazı metinlerde

millileştirme değeri olarak Türkçe ibadet ve harf inkılabına yönelik söylemler geliştirildiği tespit edilir.

Bu doğrultuda *Ayakları Bozuklar*, *Tebessüm-i Elem*, *Kan ve İman*, *Çölde Bir İstanbul Kızı*, *Çalığışu*, *Akşam Güneşi*, *Vurun Kahpeye* romanları sıralanabilir. Bahsedilen örneklerde ibadetlerin hem formel biçimlerinde hem de millileşmesine yönelik söylemlere yer verildiği gözlenir. Kahramanın bir daha camiye gelmemesi ve hocaların anlaşılmaz bir dil olan Arapça ile dinî istediği yönde kullanması bu dönemde benimsenen radikal değişimlerin bir yansıması olarak yer bulur. Ulus-devlet sürecindeki romanlarda *Kur'an* okumak ibadet yapmaktan ziyade ölümlerin ardından gerçekleştirilen bir ritüel olarak sunulur okura. Bahsi geçen örnekler *Acımak*, *Dikmen Yıldızı* ve *İkinci Gençlik* şeklinde verilebilir. Bunun yanı sıra *Canan*'da dua etmeye dair olumlu bir söylem gerçekleşir.

İbadet dilinin millileşmesi yönünde çalışmaların başlatıldığı bu dönemde ezan, sâla ve tekbire yönelik bazı söylemler de romanlarda yer bulur. Buna göre *Mezarından Kalkan Şehit*'te tekbirsiz ezan okunması ve bir hatıra defterinde tekbir ile yazılan ezan vârf ifadelerine yer verilmesi toplumun bilincinde ibadet diline yönelik bir söylem geliştirildiğinin görünümüdür. Benzeri bir atıf *Hüküm Gecesi*'nde de yapılır.

Dilin millileştirilmesi doğrultusunda *Yeşil Gece* ve *Tebessüm-i Elem* romanlarında örneklere rastlanılır. Buna göre anılan metinlerde Osmanlı Türkçesinin Arapça ve Farsça ifadelerle doldurulduğu eleştirilir. Ulus devleti kurulmasının önemli başatlarından olan dilin öz Türkçe 'ye döndürülmesi meselesi vurgulanır.

Sonuç olarak, 1923-1929 yılları arasındaki romanlar üzerinden uluslaşma döneminde İslâm'a dair geliştirilen söylemler analiz edildiğinde otoritenin ulus inşası bağlamında romanı bir araç olarak kullandığı dikkati çekmektedir. Bunun yanı sıra siyasi erkin metinler aracılığıyla toplumun kabulüne sunduğu İslâm olgusu, bu tasarının pratik ve teoride nasıl ele alındığı, bu bağlamda kanonik faaliyetler yoluyla dinin nasıl etkilendiği, bütünlüklü bir şekilde tartışıldığında siyasi erkin seküler bir devlet kurma kaygısıyla hareket ettiği gözlenmekte ve bu amaç doğrultusunda İslâm'ın işlevsel olarak ele alındığı tespit edilmektedir.

KAYNAKÇA

İncelenen Romanlar

- Adıvar, H. E. (1926). *Vurun Kahpeye*. Mahmut Bey Matbaası, İstanbul.
- Adıvar, H. E. (1928). *Zeyno'nun Oğlu*. İlhami-Fevzi Matbaası, İstanbul.
- Baraner, S. D. (1924a). *Buhran Gecesi*. Suhulet Kütüphanesi, İstanbul.
- Baraner, S. D. (1924b). *Fatma'nın Günahı*. Kütüphane-i Sudi, İstanbul.
- Cemal, S. (1927). *Aşk Peygamberi*. Kütüphane-i Sudi, İstanbul.
- Delilbaşı, A.S. (1923). *İkinci Gençlik*. Kütüphane-i Sudi, İstanbul.
- Enis, S. (1924). *Zaniyeler*. Orhaniye Matbaası, İstanbul.
- Enis, S. (2016). *Ayarı Bozuklar*. Palet Yayınları, Konya.
- Esendal, M.Ş. (1988). *Miras*. Bilgi Yayınevi, İstanbul.
- Gündüz, A. (1928a). *Dikmen Yıldızı*. İkdam Matbaası, İstanbul.
- Gündüz, A. (1928b). *Tank Tango*. Gün Doğdu Matbaası, İstanbul.
- Gündüz, A. (1946). *Bir Şoförüm Gizli Defteri*. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Güntekin, R. N. (1923). *Çalikuşu*. İkbal Kütüphanesi, İstanbul.
- Güntekin, R. N. (1925). *Dudaktan Kalbe*. İkbal Kütüphanesi, İstanbul.
- Güntekin, R. N. (1927). *Akşam Güneşi*. İkbal Kütüphanesi, İstanbul.
- Güntekin, R. N. (1928a). *Yeşil Gece*. Akşam Matbaası, İstanbul.
- Güntekin, R.N. (1928b). *Acımak*. Akşam Matbaası, İstanbul.
- Güntekin, R. N. (1928c). *Damga*. İkbal Kütüphanesi, İstanbul.
- Gürpınar, H. R. (1924). *Efsuncu Baba*. Kütüphane-i Hilmi, İstanbul
- Gürpınar, H. R. (1925). *Tebessüm-i Elem*. Kütüphane-i Hilmi, İstanbul.
- Gürpınar, H. R. (1927a). *Billur Kalp*. Kütüphane-i Hilmi, İstanbul.
- Gürpınar, H. R. (1927b). *Tutuşmuş Gönüller*. Kütüphane-i Hilmi, İstanbul.
- Gürpınar, H.R. (1927c). *Evlere Şenlik Kaynanam Nasıl Kudurdu?*. Kütüphane-i Hilmi, İstanbul.
- Gürpınar, H.R. (1928a). *Ben Deli Miyim*. Marifet Matbaası, İstanbul.
- Gürpınar, H.R. (1928b). *Muhabbet Tılsımı*. Kütüphane-i Hilmi, İstanbul.
- Gürpınar, H.R. (1928c). *Kokotlar Mektebi*. Kütüphane-i Hilmi, İstanbul.
- Gürpınar, H.R. (1929). *Mezarından Kalkan Şehit*. Marifet Matbaası, İstanbul.
- Karakurt, E. M. (1927). *Çölde Bir İstanbul Kızı*. Suhulet Kütüphanesi, İstanbul.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1927). *Hüküm Gecesi*. İlhami-Fevzi Matbaası, İstanbul.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1928). *Sodom ve Gomore*. Cemiyet Matbaası, İstanbul.

- Kozanoğlu, A. Z. (2003). *Atlı Han*. Bilge Kültür Sanat, İstanbul.
- Kozanoğlu, A.Z. (1927). *Kızıltuğ*. Şirket-i Mürettebiye Matbaası, İstanbul.
- Levend, A. S. (1928). *Acılar*. Matbaa-i Ebu fayl, İstanbul.
- Morkaya, B.C. (1925). *Coşkun Gönül*. Burhan Cahit ve Şürekâsı Matbaası, İstanbul.
- Morkaya, B.C. (1927). *Ayten*. Burhan Cahit ve Şürekâsı Matbaası, İstanbul.
- Safa, P. (1925a). *Canan*. Orhaniye Matbaası, İstanbul.
- Safa, P. (1925b). *Mahşer*. Orhaniye Matbaası, İstanbul.
- Safa, P. (1925c). *Sözde Kızlar*. Orhaniye Matbaası, İstanbul.
- Sedes, S. İ. (1927). *Babil Melikesi*. Suhulet Kütüphanesi, İstanbul.
- Sertelli, İ. F. (2011). *Abdülhamit ve Afrodite- Kızıl Sultan'ın Aşkı*. Maya Kitap, İstanbul.
- Talu. E. E. (1925). *Kan ve İman*. İkbâl Kütüphanesi, İstanbul.
- Tan, M.T. (1928). *Cehennemden Selam*. İktisat Matbaası, İstanbul.
- Tek, M. F.(1924). *Pervaneler*. Matbaa-i Âmire, İstanbul.
- Tepedenlioğlu, N.N. (1928). *Deli Deryalı*. Akşam Matbaası.

Yararlanılan Kaynaklar

- Abir, N. (2012). *Çalikuşu'nun Hikâyesi*. Yüksek Lisans Tezi. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ahmedzade, H. (2004). *Ulus ve Roman*.(çev.Azad Zana Gündoğan). Pêrî Yayınları, İstanbul.
- Akyüz, Y. (2008). *Türk Eğitim Tarihi*. Pegem Akademi Yay., Ankara.
- Anar, T. (2013). “Türk Edebiyatında Edebiyat Kanonu: Kanon, Kanona Girmek ve Kanona Müdahale”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*,1 :40-78.
- Arslan, M. (2006). “Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: “Yeni Çağ” İnanışları. *Değerler Eğitimi Dergisi*,11: 9-25.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek*. (çev. Ayşe Tekin). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Aşkın, D. (2017). “Osmanlı Devleti'nin Son Dönemlerinde Medrese Eğitim Sistemi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Yıllarında Eğitimin Konjonktürel Boyutu”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, 2: 977-995.
- Atakay, K. (2004). “Kanon Huzursuzluğu”. *Kitaplık* (68):70-77.
- Bachelard, G. (2008). *Mekânın Poetikası*. (çev. Alp Tümertekin). İthaki Yayınları, İstanbul.
- Bahtin, M.(2016). *Söylem Türleri ve Başka Yazılar*. (çev. Okan N. Çiftci).Metis Yayınları, İstanbul.
- Berkes, M. (1945). “ Hüseyin Rahmi Romanlarında Kadın Tipi ”. *Ankara Üni. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 3(5): 539-552.

- Berkes, N. (1975). *Türk Düşününde Batı Sorunu*. Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Berkes, N. (2003). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- Belge, M.(2004). “Türkiye’de Kanon”. *Kitap-lık*, 68: 54-59
- Bruce, S. (2015). “Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme”. (çev. İhsan Çapcıoğlu). *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Otto Yayın, Ankara, 25-44.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Culler, J. (2007). *Yazın Kuramı*. (çev. Hakan Gür) Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Cündioğlu, D. (2017). *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Din ve Siyaset*. Kapı Yayınları, İstanbul.
- Çakmak, O. (2018). *Auguste Comte Pozitivizmi ve Sosyolojisi*. Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Çelik, H. (2000). *Reşat Nuri Güntekin’in Romanlarında Sosyal Tenkit*. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Çıkla,S.(2008). “Edebiyat Kanonu”. *Mavi Yeşil*, 53: 9-12.
- Dellaloğlu, B.F. (2018). “ İkondan Kananona: Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Türkiye Macerası”. *Tanpınar’ın Saklı Dünyası*. (ed. Julian Rentzsch ve İbrahim Şahin). Doğu Batı Yayınları, Ankara, 28-50.
- Demircan, S. (2013). *Türk Romanında Dinler ve İnançlar (1924-1928)*. Yüksek Lisans Tezi. Dicle Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Demirhan, N. (1999). *Cumhuriyetin Onuncu Yılında Türk İnkılâp Tarihinde Yeri ve Önemi*. Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ebü'l- Muin en Neseî. (2010). *Matüridi Akaidi*. (çev. Ramazan Biçer).Gelenek Yayıncılık, İstanbul.
- Escarpit, R. (2018). *Edebiyat Sosyolojisi*. (çev. Salih Özer).İz Yayıncılık, İstanbul.
- Foucault, M. (2000).*Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin).Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2011). *Bilginin Arkeolojisi*. (çev. Veli Urhan). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M.(2016). *Özne ve İktidar*. (çev.Işık Ergüden-Osman Akınbay).Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Gelgeç Bakacak, A. (Güz 2009). “Cumhuriyet Dönemi Kadın İmgesi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Ankara Üni. Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 44: 627-638.
- Georgeon, F. (1996). *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura 1876-1935*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

- Goody, J. ve Watt, I. (2005). "Okuryazarlığın Sonuçları". *Kitle İletişim Kuramları*. (Ed. E. Mutlu). Ütopya Yayınevi, Ankara, 123-174.
- Göle, N. (2002). *Melez Desenler*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Göle, N. (2012). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Güler, M. (2019). *Reşat Nuri Güntekin'in Romanlarında Gelenek ve Din Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi. F.S.M. Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- Günay, V. D. (2018). *Söylem Çözümlemesi*. Papatya Yayıncılık Eğitim, İstanbul.
- Gündüzöz, S. (Yaz 2003). "Kur'an'da Renklerin Büyülü Gücü –Semiotik Bir İnceleme–". *Ekev Akademi Dergisi*, 16: 71-84.
- Gümüşhanevî, A. Z. (1982). *Ramûz- El- Ehâdis*. (çev. Abdülaziz Bekkine). Milsan Basın Sanayii, İstanbul.
- Jusdanis, G. (1998). *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*. (çev. Tuncay Birkan). Metis Yayınları, İstanbul.
- Kabaklı, A. (1978). *Türk Edebiyatı*. Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Kaplan, M. (2012). *Tevfik Fikret Devir-Şahsiyet Eser*. Dergâh yayınları, İstanbul.
- Karaca, A. (Haziran/ Temmuz/ Ağustos 2004). "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye'de Sanat/Edebiyat ve Siyasal İktidar". *Hayat- Edebiyat- Siyaset Özel Sayısı*, 90/91/92: 196-208. Hece Basın Yayın
- Karaman, H.-Özek, A. vd. (2012). *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*. TDV Yayınları, Ankara.
- Kavcar, C. (1972). "Bir Öğretmenin Romanı: Yeşil Gece". *Ankara Üni. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 5(1): 167-187.
- Köksal, A. (2010). *İslâm Tarihi*. Işık Yayınları, İstanbul.
- Kösemihal, N. Ş. (1964). "Edebiyat Sosyolojisine Giriş". *İstanbul Üni. Sosyoloji Dergisi*, 2(19-20): 1-37.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. (çev. Metin Kıratlı). Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarihi Kurumu Yayınları, Ankara.
- Lowenthal, L. (2018). "Edebiyat Sosyolojisi Üzerine". *Edebiyat Sosyolojisi*. (Ed. K. Alver; çev. Salih Özer). İz Yayıncılık, İstanbul.
- Mardin, Ş. (2015). *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş. (2018). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Megill, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri*. (çev. Tuncay Birkan). Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

- Meral, Y. (2007). *Yeni Ahit Kanonu'nun Oluşumu*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Meriç, C. (2014). *Kırk Ambar*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Narlı, M. (Mayıs 2002). "Romanda Zaman ve Mekan Kavramları". *Balıkesir Üni. Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(7): 91-106.
- Narlı, M. (Kış 2013). "Türk Romanında Taşra Algıları Üzerine Bir Değerlendirme". *Bilig Dergisi*, 64: 285-316.
- Nietzsche. (2002). *Güç İstenci*. Birey Yayıncılık, İstanbul.
- Okay, M.O. (1998). "Cumhuriyet Devri Edebiyatı Üzerine Bazı Dikkatler". *Yeni Türkiye Dergisi*, 23-24: 2891-2898.
- Ortaylı, İ. (2001). *Osmanlı Toplumunda Aile*. Pan Yayıncılık, İstanbul.
- Özbalcı, M. (Ocak 1991). "Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Bazı Romanlarında Ferdi ve Sosyal Tenkit". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6(1): 213-226.
- Özbolet, A. (2012). "Bir Ulus Yaratmak: Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Din Adamının Temsili". *Turkish Studies*, 7/4: 2473-2483.
- Öktem, Ü. (2010). "Olgu, Kuram, Darwin Öncesi Everim Kuramları ve Darwin'in Evrim Kuramı". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*, 23: 21-39.
- Özdenören. R. (1982). *Ruhun Malzemeleri*. Risale Basın Yayın, İstanbul.
- Özgül, N. G. (2017). *Türk Edebiyatında 1920-1950 Yılları Arasında Yayımlanan Romanlarda Din Algısı*. Doktora Tezi, Yıldırım Bayezit Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özlem, D. (2008). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Parla, J. (2004). "Edebiyat Kanonları". *Kitap-lık* (68):51-53.
- Recâizâde, M. E. (1311). *Pejmürde*. Alem Matbaası, İstanbul.
- Sarı, M.A. (2015). "Türkiye'de Pozitivizm ve İlk Yansımaları". *Turkish Studies*, 10/14:635-656.
- Sartre, J. P. (2006). *Edebiyat Nedir*. (çev. Bertan Onaran) Can Yayınları, İstanbul.
- Serdar, A. (2007). *Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Romanlarında Ahlak Sorunsalı*. Doktora Tezi, Bilkent Üni. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara.
- Sezgin, F. (2008). *İslam'da Bilim ve Teknik*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul.
- Shayegan, D. (1991). *Yaralı Bilinç*. (çev. Haldun Bayrı) Metis Yayınları, İstanbul.
- Swartz, D. (2018). *Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*. (çev. Elçin Gen). İletişim Yayınları, İstanbul.

- Swingwood, A. (2018). “Edebiyat Sosyolojisine Yaklaşımlar”. *Edebiyat Sosyolojisi*.(Ed. K. Alver; çev. Kaya Bayraktar). İz Yayıncılık, İstanbul
- Şeker, B. (2006). “Yeşil Gece ve Gerçek”. *Hacettepe Üni. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 23(1): 243-256.
- Tane, V. (2016). “Önsöz”. *Ayarı Bozuklar*. Palet Yayınları, Konya.
- Tecimen, M. H. (2014). *Paramiliter Edebiyat*. Erguvan Yayınevi, İstanbul.
- Tekelioğlu, O. (2003). “ Edebiyatta Tekil Bir Ulusal Kanonun Oluşmasının İmkânsızlığı Üzerine Notlar”. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 22: 65-77, Ankara.
- Türk, H. B. (Bahar 2011). “Türkiye’de Ulus-Devlet Formasyonunun Ortaya Çıkış Sürecini Habitus Kavramı Üzerinden Okumak”. *Bilig Dergisi*, 57: 201-225.
- Yaşaroğlu, H.(2016). “İslam’da Resim-Heykel Yasağı ve Ahmet Hamdi Akseki’nin Konu Hakkındaki Görüşleri”. *Gümüşhane Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9): 82-96.
- Yavaş. G. (2014). *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Din ve Din Adamı (1923-1950)*. Doktora Tezi. Kocaeli Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.
- Yavaş, G. (Güz 2017). “ ‘Yeni Hayat’ın ‘Yeni Öğretmen’ Tipi: ‘Kaba Softalıktan’ ‘İdealist Öğretmenliğe’ Ali Şahin Efendi”. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 15: 103-119.
- Yılmaz, H.K. (2004). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Zürcher, E. J. (2000). *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Wilson, B. (2015). “Sekülerleşme” (çev. Ali Bayer). *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Otto Yayın, Ankara, 9-24.

İnternet Kaynakları

<https://islamansiklopedisi.org.tr> erişim tarihi: 01.05.2019

<https://islamansiklopedisi.org.tr/> erişim tarihi: 02.05.2019

<https://islamansiklopedisi.org.tr/tilsim> erişim tarihi: 03.05.2019

DİZİN

A

- Abdülhak Hamid Tarhan, 13**
Abdülhamid ve Afrodit Kızıl Sultanın Aşkı, 38
Acımak, 101, 114, 115
Adıvar, 14, 19, 26, 27, 41, 102, 103, 115
Ahmed Ağaoglu, 99
Akşam Güneşi, 55, 89, 101, 111, 114, 115
Ali Ekrem Bolayır, 13
Assmann, 10, 11, 35, 116
Ayarı Bozuklar, 20, 21, 42, 56, 57, 98, 108, 110, 111, 115, 120

B

- Babil Melikesi, 68, 111, 116*
Bachelard, 33, 36, 116
Bahtin, 16, 116
Ben Deli Miyim, 34, 43, 48, 57, 59, 64, 74, 109, 110, 111, 112, 115
Berkes, 73, 82, 90, 94, 105, 116, 117
Beşir Fuad, 50
Billur Kalp, 28, 41, 66, 78, 87, 108, 110, 111, 112, 113, 115
Bir Şoförün Gizli Defteri, 27, 80, 82, 83, 89, 91, 108, 112, 113
Bourdieu, 90, 119
Buhran Gecesi, 55, 111, 115

C

- Canan, 40, 58, 67, 95, 102, 110, 111, 114, 116*
Cehennemden Selam, 39, 75, 112, 116
Cevizci, 49, 50, 63, 64, 97, 117
Comte, 47, 49, 50, 52, 53, 54, 63, 97, 110, 117
Coşkun Gönül, 66, 111, 116
Cüendioğlu, 76, 98, 99, 117

Ç

- Çalığışu, 14, 24, 25, 27, 66, 77, 87, 89, 101, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116*
Çıkla, 11, 15, 35, 117
Çölde Bir İstanbul Kızı, 58, 100, 111, 114, 115

D

- Damga, 21, 59, 60, 108, 111, 115*
Darwin, 85, 119
David Ruhnken, 11
Delî Deryalı, 32, 34, 108, 109, 116
Dellaloğlu, 15, 117
Dikmen Yıldızı, 27, 34, 41, 74, 101, 108, 109, 112, 114, 115

- Dudaktan Kalbe, 40, 44, 109, 115*
Durkheim, 80

E

- Efsuncu Baba, 38, 59, 69, 74, 111, 112, 115*
Evlere Şenlik Kaynanam Nasıl Kudurdu?, 45, 115

F

- Fatma Aliye, 94**
Foucault, 16

G

- Genç Kalemler, 13*
Goody, 35, 118
Göle, 28, 29, 31, 73, 94, 95, 104, 118
Güntekin, 14, 21, 22, 23, 24, 25, 35, 40, 44, 45, 55, 57, 59, 66, 77, 83, 87, 89, 91, 101, 102, 104, 115, 117, 118

H

- Hakikat, 22*
Halide Edip, 14
Historia Critica Oratorum Graecorum, 11
Hüküm Gecesi, 32, 103, 108, 114, 115
Hürriyet Neşidesi, 13

İ

- İkinci Gençlik, 60, 61, 101, 102, 111, 114, 115*

J

- Jusdanis, 11, 12, 118**

K

- Kabaklı, 8, 118**
Kan ve İman, 40, 58, 61, 100, 110, 111, 114, 116
Kavcar, 22, 23, 118
Kırmızı Fesler, 13
Kitab-ı Mukaddes, 12
Kokotlar Mektebi, 19, 31, 52, 55, 59, 61, 76, 91, 93, 108, 110, 113, 115
Kur'an, 24, 32, 47, 48, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 68, 75, 77, 94, 97, 99, 100, 101, 104, 106, 113, 114

L

- Lewis, 82, 84, 105, 118**

M

M. Emin Yurdakul, 105*Mahşer*, 36, 41, 85, 109, 116**Mardin**, 38, 80, 81, 84, 85, 99, 103, 104, 118**Meriç**, 8, 10, 119*Mezarından Kalkan Şehit*, 50, 64, 65, 88, 103, 110, 111, 113, 114, 115*Millet Şarkısı*, 13*Miras*, 21, 39, 82, 108, 112, 115*Muhabbet Tilsimi*, 19, 67, 108, 111, 115**Müfide Ferit, 29**

N

Nazım Hikmet, 15**Necip Fazıl, 15***Nefrin*, 13**Nietzsche, 49, 94, 95, 119**

O

Ortaylı, 32*Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyetine*, 13

Ö

Ömer Seyfettin, 105

P

Parla, 11, 13, 119*Pervaneler*, 29, 30, 36, 39, 108, 109, 110, 116

R

Recaizade M. Ekrem, 8, 13**Reşat Nuri, 14, 35, 45, 117, 118**

S

Safa, 30, 36, 37, 41, 58, 68, 85, 91, 95, 102, 116**Salahaddin Enis, 42****Sartre, 9, 119****Sedes, 68, 101, 116****Semiha Cemal, 78***Sodom ve Gomore*, 75, 88, 112, 113, 115*Sözde Kızlar*, 30, 36, 91, 108, 109, 113, 116

T

Tank Tango, 34, 44, 78, 109, 110, 112, 115*Tebessüm-i Elem*, 29, 40, 51, 70, 78, 88, 89, 100, 102, 104, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115**Tekelioğlu, 14, 120****Tevfik Fikret, 13, 118***Tutuşmuş Gönüller*, 90, 113, 115

V

Vurun Kahpeye, 14, 26, 27, 41, 103, 108, 110, 114, 115

W

Watt, 35, 118**Wilson, 73, 79, 120**

Y

Yakup Kadri, 75*Yeni Turan*, 14*Yeşil Gece*, 14, 21, 22, 23, 35, 45, 57, 83, 84, 85, 91, 104, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 120**Yusuf Akçura, 99, 117**

Z

Zaniyeler, 44, 45, 110, 115*Zeyno'nun Oğlu*, 19, 108, 115**Zhdanov, 12****Ziya Gökalp, 50, 84, 99, 105****Zola, 22**

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Fatma ŞİMŞEK
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Hacı Dudu-Mehmet Gebizli Lisesi
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi/ Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yabancı Dil / Diller	İngilizce
BİLİMSEL FAALİYETLER	
<p>2016: “Medeniyetin Eşiğinde İki Genç: Mehmet ve Haluk”, Kurtuba Akademi 3. Ulusal Öğrenci Sempozyumu</p> <p>2017: “Kutsalın Sekülerleşmesi- Biyografi Roman Örneğinde Hz. Ömer”, Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu</p> <p>Şimşek, F. (2017). Modernizm ve Gelenek Arasında Bir Ütopya: Maske ve Ruh. <i>Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi</i>, 36: 161-178.</p> <p>2018: Uluslararası Antalya Kongresi Bildiri Kitabı, Editör Yardımcılığı.</p> <p>2018: Uluslararası Antalya Kongresi, Düzenleme Kurulu Üyesi.</p> <p>2018: Ulusal Antalya Sosyal Bilimler Sempozyumu, Düzenleme Kurulu Üyesi.</p>	
İŞ DENEYİMİ	
Stajlar	Muratpaşa Anadolu Lisesi (Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği)
E-Posta	fatmasimsek-07@hotmail.com