

Türk Modern/Muhafazakâr İmgeleminde Kadının Kamusal Varlığının Sınırları: Falih Rıfki Atay ve Peyami Safa Örneği

Özet

Cumhuriyet'in ilk yıllarında kadının "siyasal" ve "kamusal" bir özne olarak toplumsal alanda varlık bulma biçimi, Kemalist modernleşmenin siyaset yapma tarzının "semptomatik" sınırlılıklarını da ortaya koymaktadır. Kadının kamusal alanda varolma durumu, sözünün hükmünün sınırlılıkları, kadına atfedilen roller, sadece kadının siyasal katılımının göstergeleri değil, aynı zamanda, "halkın" siyasal katılımının sınırlılıklarını da ortaya çıkarılmaktadır. Bu çalışmada, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarının iki etkili entelektüel figürünün tahayyülünde kadının kamusal alanda görünürlük kazanmasının sınırlılıkları incelenmektedir. Söz konusu iki yazarın metinleri temel alınarak, kadının kamusal alanda varlık bulmasının sınırlılıkları, "modernleşmenin bir göstereci olarak kadın", "bedenin işaret ettiği, görev ve sorumluluklarla varolan kadın", "muasırlaşmanın vitrini ve geleneklerin taşıdığı yüzey olarak kadın" gibi temalar doğrultusunda analiz edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Kadın kamusalılığı, medeniyet, annelik, siyasal katılım, toplumsal sözleşme.

Margins of the Woman's Public Existence within the Turkish Modernist/Conservative Imaginary: Cases of Falih Rıfki Atay and Peyami Safa

Abstract

During the early years of the Turkish Republic, the woman's way of existence in the social sphere as a "political" and "public" subject indicates the "symptomatic" limits of mode of doing politics peculiar to the Kemalist modernization. The woman's existence in the public sphere, the limits of her words, the roles attributed to her not only reveal the extent of the political participation of woman, but also shed light into the limits of the political participation of the "people". In this study, the limits of the woman's becoming visible in the public sphere are examined through the imaginaries of two influential intellectual figures of the early Republican period. Based on the texts of the aforementioned two authors, the margins of the woman's existence in the public sphere has been analyzed within the context of themes such as, "woman as a signifier of modernization", "woman existing with duties and responsibilities", "woman as signified by her body", and "woman as a screen of modernization and as a surface whereto traditions are transferred".

Keywords: woman publicness, civilization, motherhood, political participation, social contract.

Tezcan Durna

*Ankara Üniversitesi
İletişim Fakültesi*

Türk Modern/Muhafazakâr İmgeleminde Kadının Kamusal Varlığının Sınırları: Falih Rıfkı Atay ve Peyami Safa Örneği¹

1

Bu yazı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı'nda tamamlanan *Türkiye'de 1930-1940 Yılları Arasında Seçkin Söylemin Oluşumu: Falih Rıfkı Atay ve Peyami Safa, Karşılaştırmalı Bir Analiz* başlıklı doktora tez çalışmasının bir bölümü temel alınarak hazırlanmış ve 28-30 Kasım 2007 tarihleri arasında düzenlenen 10. Sosyal Bilimler Kongresi'nde bildiri olarak sunulmuştur. Çalışmaya katkılarından dolayı Doç. Dr. Nur Betül Çelik ve Prof. Dr. Eser Köker'e teşekkür ederim.

Kamusal Alan: Erkek Kardeşler Arası Bir Sözleşme Uzamı

Toplumsal ve siyasal bünyenin oluşumu üzerine düşünen neredeyse bütün düşünürler, bu oluşumu erkekler arasında kurulan zımni bir sözleşmenin sonucu olarak tahayyül ederler (Pateman, 2004: 120). Bu tahayyül, aynı zamanda cinsiyetleri ayıran ve siyasal etkinliği ataerkil bir mantık çerçevesine yerleştiren bir sonuç doğurmaktadır. Bu mantığın hem siyasal hem de felsefi düşünüş biçimlerine Antik Yunan'da da Orta Çağ Avrupası'nda da, modern dünya düşünürleri arasında da sıklıkla rastlanmaktadır (Lloyd, 1996). Bu düşünüş biçimi, kadına dair bazı doğallaştırmaları öne çıkararak, kadını siyasal ve kamusal etkinlik açısından sınırlı yetiye sahip bir ikincil varlık gibi resmetmektedir. Bu doğallaştırmaların başında kadının “rasyonel düşünüş biçiminden yoksunluğu” ve “anneliği” gelmektedir. Kadının toplumsal varlığı annelik yetisiyle sınırlandığı andan itibaren, siyasal etkinliği de annelik çerçevesinde tahayyül edilmektedir. Bu tahayyül aynı zamanda kadının biyolojik varlığını bir yandan doğallaştırma yoluyla öne çıkarırken, cinselliğinin sınırlarını da keskin bir biçimde çizmektedir. Böylece kadın kendinden menkul ve kendi arzu ve etkinlikleri doğrultusunda hareket eden bir “özne” olmak yerine, kaderi topluluğun kaderine bağlı bir “anne” olarak varlık bulma noktasına gelmektedir.

Pateman'a göre sözleşmenin “kardeşler arasında” yapılması, aynı zamanda kadını sözleşmenin dışına atan bir unsur olarak düşünülmalıdır. Tarihsel olarak “kardeşlik” ve “eşitlik” kavramlarının

paralel zamanlarda ortaya çıkması da bunu ortaya koymaktadır. Sözleşmenin işaret ettiği kardeşlik tahayyülü, kardeşler arasındaki eşitliği ima etmekte, ancak kadını bu eşitlerden birisi saymamaktadır (129). Zira kadın hem “rasyonel akla sahip olmayışı”, hem kamusal varlığının sınırlı olması nedeniyle kolektif eyleme katılmayışı, hem de doğaya yakın olmasından dolayı gerçek, içkin bir akılsal yolculuğa çıkmaktan yoksunluğu nedeniyle bir sözleşmenin “ergin” tarafı olmaktan uzak görünmektedir (Lloyd, 1996: 60, 73, 90).² Bu kavrayış, kadının bir yandan toplumsal alandaki etkinliğini sınırlayan, diğer yandan buna bağlı olarak, kadını erkeğin vesa-yetine bağlayan bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Erkek söyleminde kadın böylece, hem cinselliği hem de siyasal etkinliği sınırlı bir varlık olarak tahayyül edilmektedir. Bu sınırı çizen en temel unsur kadının anneliği ve bu annelik algısının çerçevesini çizdiği iffetlilik beklentisidir. Sivil ve kamusal alanın yegâne kurucusu olarak görünen erkek, bu stratejik kadınlık tanımlarıyla, kadını hem biyolojik hem de siyasal olarak bağımlı, muhtaç ve erkeğin “rasyonel aklının” sınırlarına nüfuz edemeyen bir varlık olarak toplumsal uzamın tali unsuru haline getirmektedir.

Kadının toplumsal ve kamusal alandaki varlığını sınırlayan stratejik anlamlandırmalar, neredeyse bütün gecikmiş modernliklerde kullanılmıştır. Kemalizmin kadına yönelik yaklaşımı, sömürge sonrası geç modernleşen toplumlarda 19. yüzyılın ortalarında netleşmeye başlayan milliyetçi paradigmanın kadına yönelik yaklaşımıyla örtüşme içindedir. Örneğin Chatterjee'ye göre, Hindis-

2

Kadının toplumsal ve siyasal varlığı ile etkinliğine dair tarihsel süreç içindeki algılara yönelik detaylı felsefi çözümleme örneği olarak bakınız Lloyd, 1996.

tan'daki milliyetçi paradigma, bağımsızlık süreci içinde, kendi kavramsal setlerini oluştururken, kadına dair de “yeni kadın” tipi önermektedir (2004: 116). Bu “yeni kadın” tipi, kadını hem Batılı kadından, hem de geleneksel ataerkide tanımlanan kadından farklı bir biçimde tanımlayan yeni bir ataerkine maruz bırakılmıştır (117). Bu maruz bırakılma sürecinde kadına biçilen temel rol, manevi dünyanın korunup güçlendirilmesi görevidir. Bu rol, kadının kadınlığını tehdit etmediği sürece kadının kamusal yaşama katılmasını da engellemiştir. Bunun bir nedeni de ataerkil mantığın, kadını hegemonik bir biçimde ikna etme gücüne sahip olmasıdır. Bu hegemonya ve ikna süreci, Chatterjee'ye göre cinsiyetler arası iktidar ilişkisinin ters yüz edilmiş ideolojik biçiminde kendisini göstermiştir. Bu süreçte kadınlar tanrıça ya da anne olarak yüceltilmiş; kadına yüklenen annelik ve tanrıçalık imgesi, evin dışındaki dünyada kadın cinselliğinin silinmesini sağlamıştır (121). Ev dışında silinen ve görünmez hale gelen kadın cinselliğinin yerini kadının anneliği almıştır; bu sayede kadın anneliği dolayısıyla yüceltilirken, annelik dışındaki kadınlığa ilişkin cinsel talepleri bertaraf edilmiş olmaktadır.

Erkeğin kadına dair bu çifte duygulu halini bütün toplumlarda da görmek mümkündür. Kuşkusuz “annelik” kadına biçilen en masum ve bu masumiyet nedeniyle en “kutsal” paye olarak nitelendirilir. Ancak kadına yüklenen bu “kutsallık”, sık sık kadına yönelik üretilmiş mitler ve anlatılarda çok kolay bir biçimde “şeytanicilik ve müphemlikle” yer değiştirebilir (Berktaş, 2006: 133). Bu yer değiştirmenin en temel nedeni, kadının annelik dışındaki rollerinin erkek tarafından yadsınarak erkeğin kendi özne konumunu garantiye alma kaygısında yatmaktadır. Zira kadın kendi özne konumunu kendi seçme girişiminde bulunursa bu erkek öznenin, özne konumu için tehlikeli bir durum olarak ortaya çıkacaktır. Luce İrigaray da kadınlara özne konumunun tanınmamasının, erkek özne için görece istikrarlı nesnelere kurgulanmasına yol açtığını söyler (aktaran Berktaş, 2006: 131). Buna göre kadının erkeğin özne konumunun sabit bir zemini olabilmesi için, kadın taleplerindeki çoğulluk, kimliklerindeki farklılık teke indirgenmek zorundadır. Bu tek

zemin tıpkı sabit bir toprak gibi mat ve renksiz olmalıdır. Bu renk-sizleştirme erkek söyleminde, kadına dair annelik dışındaki rollerin müphemleştirilmesiyle gerçekleşmektedir (132).

Bu bağlamda, bu yazının amacı da Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ve kurumsallaşma süreci içerisinde kadının yerine dair bir çözümleme denemesi yapmaktır. Cumhuriyet'in kuruluş süreci bir yandan modernizasyon çerçevesinde sekülerleşmeye işaret ederken, bu sekülerleşmenin kadın hakları bağlamında getirdiği bazı yenilikleri de gündeme koymaktadır. Bu yeniliklerin en başında geleni ise kadınların seçme ve seçilme hakkının modernleşmeci seçkinler tarafından kadına “verilmesi”dir. Ancak seçme ve seçilme hakkı bağlamındaki erkekle kadın arasındaki varsayımsal eşitlik, kadının siyasal, toplumsal ve kamusal kuruculuk açısından erkekle eşit bir konumda olmasını garanti altına almamıştır.

Yazıda esas itibarıyla kadın hakları açısından hâlâ bir sıçrama olarak değerlendirilen “seçme ve seçilme hakkının verilmesi”nin kadının siyasal etkinliği açısından aslında ne kadar da dar bir amaçla işaret ettiği gösterilmeye çalışılmıştır. Her ne kadar doğrudan seçme seçilme hakkı konusu incelenmemiş olsa da, kadının siyasal bir aktör olan “halk” kategorisinin bileşenlerinden birisi olarak 1930-1940 yılları arasındaki dönemde siyasal katılım ve kamusal görünürlük³ açısından varlığının sınırlarının izi iki yazarın metinlerinden sürülmeye çalışılmıştır. Bunun için söz konusu yazarların metinlerinde dönemin ruhuna uygun ve kadın kamusalını sınırlayan kavramsal setlerle toplumsal/siyasal idealler, temalar olarak saptanmıştır. Bu kavramsal setlerin kadın kamusalılığı ile özgürleşimine dair tahayyülü nasıl sınırladığı ve daralttığı metinler çözümlenerek incelenmiştir. Bu kavramsal setler ise, “medeniyetçilik/Batılılaşma”, “milliyetçilik”, “iktisadi korporatizm”, “solidarizm/dayanışmacılık”, “aile/ulusun annesi olmak”tır. Buradaki kavramsal setlerin değişik ton ve vurgu farklarıyla beraber her iki yazarda da kadın kamusalını kavramsallaştırıp çerçevelerken kullanıldığı görülmüştür.

Bu iki yazardan birisi modernleşmeci ve Kemalist modernleşme projesinin sözcüsü olarak kabul edilen Falih Rıfkı Atay, diğeri

3

Kamusal-özel alan ayrımının köklerini Antik Yunan'da yapılmış olan *oikos-polis* ayrımında bulabiliriz (Aristoteles, 1993: 26). Antik Yunan'da özgür yurttaşların kullandığı ortak alan olan *polis*'le tek tek kişilere ait olan *oikos* birbirinden kesin bir biçimde ayrılmaktadır. Yurttaş olabilmenin koşulu ise erkek, özgür ve servet sahibi olmaktır. Burada aile içinde üç temel ilişki biçimi ortaya çıkar. Bunlar “efendi-hizmetkâr”, “kocakarı”, “baba-oğul” ilişkileridir (26). Aynı tartışmaları Aristoteles, *Nicomachos'a Etik* kitabında da yapmaktadır (1998). Burada egemenlik ve politik alana katılım açısından kadına biçilen mutlak rol ev içiyle sınırlı görünmektedir. Hem Yunan klasiklerinde, hem mitolojik metinlerde kadının etkinlik alanının ev içiyle sınırlı kalmasının gerekliliği değişik mitsel inanışlar ve anlatılarla sürekli desteklenmektedir. Örneğin, Berkta'y'a göre de “Yunan mitolojisinin insan-kadınları cinsel ilişkiye zorlayan erkek tanrılarla dolu olması rastlantı değildir; bu tanrısal tecavüz, varolan toplumda erkek denetiminin özellikle tecavüz eylemi ve pratiği dolayısıyla kurulması olgusunun 'tanrısal toplum'a projeksiyonu olarak yorumlanabilir” (132). Böylece kadın bir anlamda erkeğin “mutlak ötekisi” olarak kendi özne konumunu garantiye alan bir kaygan özne konumu olarak tasarlanmaktadır. Kadına dair mutlak öteki konumunu destekleyen pek çok anlatıyı her toplumda bulmak zor

değildir. Özellikle modernleşme süreci içinde kadın bir yandan toplumun ilerlemesi için göreve koşularken, diğer yandan kadına yazgılı olan “ötekilik” konumu sürekli akıldan tutulmuştur. Zira erkek özne kendi özne konumunun sabetisini kadına dair bu mutlak öteki konumunda kurmaktadır. Erkek söylemindeki kadın “özne”liğinin kayganlığı; yani kadına atfedilen çelişkili nitelikler, iyi ile kötü, kutsal ile murdar, şeytan ile melek gibi negatif ve pozitif konumlandırılmalar erkeğin kendi özne konumunu sabitleme girişimleri olarak düşünülmelidir. Buradan yola çıktığımız zaman, erkek söylemindeki kamusal-özel ayrımını kuran temel unsurlar, kadına ait bu negatifle pozitif konumlar arasındaki salınım noktasıdır. Bu salınım noktasında kurulan anlamlar üzerindeki iktidar ilişkileri, aynı zamanda kadının kamusal alandaki görünürlüğünün sınırlarını çizen unsurlar olarak değerlendirilebilir. Ancak bizim kamusal alanda görünür olmaktan kastımız, sadece “orada bulunmak” değil, eyleme bulunmak, katılmak, talepte bulunmak olarak tanımlanabilir. Türk modernleşmesi ise, kadının kamusal alandaki varlığına dair tasarımında, “sadece orada bulunmayı” yeterli bir hedef olarak çizmiştir. Kadının toplumsal, siyasal, kadınlık hallerine dair talepleri değişik stratejilerle bertaraf edilmiş, etkisizleştirilmiştir. Bu yazının temel sorunu da,

ise günümüz muhafazakâr düşüncesini önemli ölçüde düşünsel olarak beslemiş olan, ancak bu dönem içerisinde görece modernleşme olarak karşımıza çıkan Peyami Safa'dır. İki yazar, her ne kadar birisi modernleşmeci diğeri muhafazakâr olarak değerlendirilse de, aslında kadının kamusal varlığına dair tahayyül düzleminde çok da ayrı noktalarda durmamaktadırlar.⁴ Zira bu dönemde kadının kamusal varlığı ile siyasal katılımına dair farklı rezervleri iki yazar da kendine özgü gerekçelerle yazılarında sunmaktadır. Bunlarla ilgili ayrıntılı çözümleme yapılacaktır. Bu çözümleme için iki yazarın esas itibarıyla köşe yazıları, ancak yer yer romanları da temel alınmıştır.

Kemalist Modernleşme Tahayyülü ve Kadın Kamusalının Sınırlılıkları

Kemalist modernleşme söyleminin en temel dayanak noktalarından birisi de, “kadının modernleşmenin simgesi olarak vitrine yerleştirilmesi”dir (Tekeli, 1991: 97). Bu uygulamanın tarihsel dinamikleri ve konjonktürel mantığını ortaya koymadan, kadının Kemalist modernleşme sürecindeki yerini tam olarak kavramak mümkün görünmemektedir. Öncelikle, kadının kamusal alanda görünür olmasının “modernleşme/medenileşme/Batılılaşma” çabalarının bir göstergesi olarak algılanmasının tarihini Tanzimat Reformları ile başlatmak gerekmektedir (Kadıoğlu, 1999: 103). Ancak burada karşımıza çıkan, kadının kamusal alanda varolmasını savunan bir mantıktan ziyade, kadının bu varoluşunun sınırlarını çizme çabasıdır. Bu dönemde ortaya çıkan reformlarla beraber, kadının yeni toplumsal konumuna ilişkin yapılan entelektüel tartışmalar, “gelenekçi muhafazakârlık” ile “aşırı Batıcılık” arasında bir denge oluşturmanın gereği üzerinde odaklanmıştır (103). Aşırı Batılılaşmacılar için kadının toplumsal alanda varolması ve kamusal alana katılması, “geri kalmışlığı” ortadan kaldıracak bir çare olarak tanımlanmıştır. Ancak gelenekçi muhafazakârlar kadına, modernleştirici reformlar süreci boyunca toplumun geleneklerini koruma misyonu yüklemişlerdir (103). Aslında iki yaklaşım için de kadın si-

yasal stratejinin bir aracı olarak kavranmıştır. Reformları hayata geçiren erkeklerdir. Bu süreçte erkekler kadınlara iki yönlü bir misyon yüklemişlerdir: Birincisi, kadınlar bu reformların görünür olmasını sağlayacak “bedenler” olarak tasarlanmış, ikinci olarak kadınlar, bu reformların “yozlaştırma ve gelenekleri yıpratma” potansiyelini azaltıcı bir görev üstlenmişlerdir.

Bu iki yaklaşımın izlerini, Cumhuriyet dönemi kadınlarla ilgili algıda da gözlemlemek mümkündür. Hem Batılılaşmacı yaklaşımın hem de gelenekçi muhafazakâr yaklaşımın kadın algısı, Cumhuriyet dönemi kadınlarla ilgili iyileştirmelerdeki zihniyette ciddi bir süreklilik gösterir. Alemdaroğlu'na göre de, kadının toplumsal konumunun iyileştirilmesine yönelik reformlara rağmen, Kemalist modernleşme süreci, kadına yönelik çifte bir söyleme sahiptir: Bir grup seçkin kadının kamusal yaşamda yer alması teşvik edilirken, “öteki” kadınlara özel alana dair faaliyetleri dayatılmıştır. Kız Enstitüleri ve daha sonra kurulan Akşam Kız Sanat Okulları “öteki” kadınların ev işlerini rasyonelleştirmeleri yönünde eğitim vermiştir (66-67; Akşit, 2005). Böylece esas itibarıyla kadınlar, “medeniyet değişikliğinin taşıyıcıları” olarak kamusal alanda yalnızca “sergilenmişler”, asli sorumluluk alanları da özel alanla sınırlı kalmıştır (Kadıoğlu, 1999: 108).

Özellikle Cumhuriyet'in 1930'lu yıllarındaki kadın hakları ve kadının toplumsal ve siyasal hayata katılımı ile ilgili iyileştirmeleri, dikkat çekici görünür. Bu dönemde karşımıza çıkan bu iyileştirmeler, Tekeli'ye göre konjonktürel bir durum olarak düşünülmelidir (96). Tekeli, Kemalist devrimin bizzatı “kadın hakları” için yapılmış olduğunu düşünmez; bilakis kadın hakları ile ilgili iyileştirmelerin “devlet katındaki” dönüşümü sağlamanın aracı olarak kullanıldığının altını çizer. Bu dönüşümün kadına ilgili olan boyutunun 1930'ların ortalarında ayrı bir önemi ortaya çıkmıştır. Bu yıllarda Avrupa'da yaygınlaşan otoriter devletlerin giderek, kadınları kamusal alandan uzaklaştırdığı görülmektedir. Örneğin 1933'te Naziler Almanya'da iktidara gelmiş ve ilk uygulamalarından biri, kamu yönetiminde önemli yerlere gelmiş kadınları tekrardan eve

bu iki yazarın metinlerinde bu etkisizleştirme stratejilerini söylemsel çözümlemeye tabi tutmaktadır.

4

Aslında Kemalist modernleşme sürecinin de haddizatında ciddi bir biçimde muhafazakâr bir ton taşıdığını çok farklı kaynaklar işaret eder. Bu muhafazakârlığı görmeyi engelleyen ise Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı'ya ait olan dinsel unsurları sekter bir biçimde toplumsal alandan uzaklaştırma girişimidir. Bu girişim karşımıza dinsel olan unsurların toplumsal alandaki varlığının devamını savunanlar, yani muhafazakâr/gericiler ve seküler hukuk kurallarının toplumsal ve siyasal alana hâkim olması gerektiğini savunan modernleşmeci/laik /“ilericiler” olarak iki kampı çıkarmıştır. Bu iki mutad kamp hâlâ günümüzde varlığını etkin bir biçimde sürdürmektedir. İşte tarihsel olarak iki kutbun varlığı, Kemalist modernleşme içindeki kültürel milliyetçilik, otantisite kaygısı, kadının toplumsal ve kamusal varlığına dair algısı konularındaki muhafazakâr unsurları görmeyi engellemektedir. Bu yazının da temel amaçlarından birisi, Kemalist modernleşme paradigması içinde kadına dair algıların özgürleşim bağlamında ne kadar muhafazakâr unsurlar taşıdığını göstermektir. Bu konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bakınız Köker, 1996; Cökmen, 2003; İrem, 1997.

5

Bu çalışmada Peyami Safa'nın seçilmiş olmasının bir, ama merkezi olmayan, nedeni muhafazakâr düşüncenin kurucu unsurlarından olmasıdır. Ancak bu dönem içerisindeki düşünsel oluşumların birbirinden o kadar kolayca "muhafazakâr" ve "ilerici/modernleşmeci" diye net bir biçimde ayrılması mümkün görünmemektedir. Zira yaygın Kemalist modernleşme söylemi, içinde modernleşmeci ve muhafazakâr unsurları birlikte barındırmaktadır. Bu muhafazakâr unsurların en belirgin olanı "kültürel milliyetçilik"tir. Bu kültürel milliyetçilikle belirginlik kazanan muhafazakâr boyut, aynı zamanda Kemalist modernleşme projesinin otoriter yüzüne işaret etmektedir. Zira Kemalist modernleşme projesi boyunca başlangıçta hegemonik performansın bir işareti olarak varlık bulan halk tasarımı, "kültürel özçülük" kaygısı devreye girdiği andan itibaren, "millet" gibi katı ve homojen bir kavrama doğru evrilmeye gösterir (Çelik, 1996). Bu nokta, Kemalist modernleşme projesinin hegemonik olmaktan çıkıp, otoriterleştiği yer olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda Kemalist modernleşme projesinin merkezi sözcülerinden birisi olarak etkinlik gösteren Falih Rıfkı Atay'da da muhafazakâr unsurlara rastlamak şaşırtıcı olmaz. Bu durumda Peyami Safa'nın metinlerinin incelenmek üzere seçilmiş olmasının

sürmek olmuştur. Bu anlayışın bir de sloganı bulunmaktadır: "Mutfak, kilise, çocuk" (96). Tekeli, Mustafa Kemal'in, Cumhuriyet rejimini otoriterlikle suçlayanlara belki de bir yanıt olarak ve Avrupa'daki otoriter rejimlerden kendi kurduğu rejimi ayrı tutabilmek için 1934'te kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanıdığını iddia etmektedir. Bu hakların verilmesinin hemen ardından da, 1935'te atama olarak da değerlendirilebilecek bir seçimle 18 kadın üyenin Meclis'e girdiğini hatırlatır (96).

Bu seçimin hemen ardından, Nezihe Muhiddin'in başkanlığına yaptığı "Türk Kadınlar Birliği"ne Ankara'dan bir tebliğ gelmiştir: "Türkiye'de kadınlar haklarını elde etmişlerdir, artık yapabileceğiniz bir şey kalmamıştır, örgütünüz kapatılmıştır" (102). Bu uygulama, tam da 1930'lu yıllarda kurulan "tek devlet, tek millet, tek şef" sisteminin en önemli göstergelerinden birisi olarak karşımıza çıkar. Zira tam da bu dönemde sivil toplum örgütü olarak sadece "Türk Kadınlar Birliği" kapatılmaz, "Türk Ocağı" gibi "milliyetçi" söylemin üretilmesine yararlı hizmetleri dokunmuş bir örgüt bile kapatılır. Tam da bu yaklaşım, devlet katının dışındaki siyasal alanların varlığını tümüyle reddeden ve siyaseti tamamen mecliste yapılabılır bir şey olarak algılayan bir zihniyetin sonucu olarak karşımıza çıkar.

Kadınlar da, başlangıç itibarıyla, "medeniyetin taşıyıcı bedenleri" olarak algılanmışlar (Kadioğlu, 1999: 108), siyasal, popüler demokratik taleplerini dillendirme noktasına geldikleri anda, "devlet katındaki dar siyaset alanına" hapsedilerek bir nevi içerilerek etkisizleştirme sürecine sokulmuşlardır. Bir anlamda kadınlar, "halk"⁶ kavramının içini dolduran heterojen unsurlar olarak kavranmak yerine, "millî" varlığı üreten ve süreklî hale getiren "anne"ler olarak tanımlanmaya başlanmışlardır. Böylece kadın siyasal talepleri ve toplumsal alanda varolma istekleri doğrultusunda tanımlanmak yerine, "ulusal" onurun ve namusun simgesi olarak tasarlanmışlardır. İşte tam da kadının kamusal alanda varolmasının sınırları bu tanımlamayla çizilmektedir. Kadın kamusal alanda "medeniyetin simgesi" ve "geleneklerin taşıyıcısı" olarak varlık bulabilecektir. Bu iki misyondan biri olan "medeniyet taşıyıcılığı" kadına, toplumda

“seçkin bir mevki” vaat etmektedir. “Geleneklerin taşıyıcısı” olarak kadın ise, “toplumda iffet sahibi olmasıyla, fazla gösterişli olmamasıyla ve her şeyden önce vatan millet için hayırlı evlatlar yetiştiren anne olmasıyla” karakterize edilmektedir (Göle, 2001).

Peyami Safa Düşüncesinde Kadın Kamusal Varlığının Sınırları

Kemalist modernleşme projesinin kadınla ilgili olarak geliştirdiği ikili misyona, Safa'nın özellikle kadına atfettiği “iffetlilik, annelik, sadelik” gibi tasavvurlar noktasında eklemeli olduğu görülmektedir. Safa, kadının siyasal katılım bir yana, kamusal alandaki varlığının bile çok sınırlı olması gereğinin altını çizmesi ile karşımıza çıkar. Burada Safa, liberal düşüncedeki “eşitlik” söylemini, kadınla erkek söz konusu olduğu zaman, ciddi bir sorgulamadan geçirmektedir:

...Kadının erkekle bir olabileceğini söyleyen de, olamayacağını söyleyen kadar abes bir iddia yoluna sapmıştır. Kadın erkekle bir olabilir, çünkü insandır; olamaz, çünkü kadındır. Aynı hüküm, kadının şerefine ve bir bakıma üstünlüğüne kaydedilmek üzere; erkek için de tekrar edilebilir. Daha kestirme gidelim: Erkek kadın kadar mükemmel bir ana, kadın erkek kadar mükemmel bir baba olamaz dersem, tabiatın ve cemiyetin her iki cins arasında yaptığı esaslı iş bölümünü ortaya koymuş sayılmaz mıyım? Dul kalmadığı halde ana rolünü terk ederek, baba vazifelerini benimseyen kadın, hem tabiatın, hem de her türlü rejim ve ideolojiye tabi cemiyetin tayin kategorilerinin dışarısına çıkmış bir anormal değil midir? (*Cumhuriyet*, 10 Mart 1938).

Kadınla erkek arasındaki toplumsal rollerin aynı zamanda “doğanın emrettiği” roller olduğunu iddia eden Safa'ya göre, bu rollerin dışına çıkan kadınları “anormal” olarak nitelendirmek gerekir. Safa'ya göre bu roller kadının kendi tasarrufuyla benimsediği roller değildir; bilakis kadına bu rolleri, “doğa, cemiyet ve bu cemiyetlerin tabi olduğu rejim ve ideolojiler” vermiştir. Kadına da bu rolü benimseyip, ona göre davranmak düşmektedir.

Böylece kadın, toplumsal ve siyasal alanın bir farklılığı ve çoğulluğu olarak tasavvur edilmek yerine, bir “bütünlük” tahayyülü-

tek ve en önemli nedeni de onun muhafazakâr olması ile açıklanamaz. Safa bu yazı içinde esas itibarıyla modernleşmeci olarak tanımlanan Falih Rıfki Atay'la karşılaştırma yapmak amacıyla seçilmiştir. Falih Rıfki Atay ise söz konusu dönem içerisinde gösterdiği etkinliğin ölçüsüne yakışır düzeyde üzerine inceleme yapmamış bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu dönemde Atay, her şeyden önce Tek Parti iktidarının modernleşme projesinin en önemli sözcüsü, anlatıcısı ve tanımlayıcısı; gene partinin yayın organı olan *Hâkimiyet-i Milliye/Ulus*'un başyazarı olarak etkinlik göstermektedir. Atay'ın varoluşunun asli nedeni rejimi ve rejimin amacını halka anlatmaktır. Bu anlatma misyonu, yazara, aynı zamanda kadınların toplumsal alanda nasıl varlık bulacağına dair çerçeve kurma hakkı da tanımaktadır.

6

Halk kavramından söz edildiği anda Tek Parti dönemi içerisinde partinin sivil toplum kanadını temsil eden halkevlerinden söz etmemek mümkün değildir. Halkevleri, kapatılan Türk Ocakları'nın yerini almak üzere 19 Şubat 1932'de açılır. Bu dönemden sonra toplum içindeki tüm sivil toplum kuruluşları kapatılır ve halkevleri kapatılan bütün sivil toplum kuruluşlarının işlevlerini yerine getirmek görevini üstlenir. Halkevlerinin temel işlevi ise halkı medeni toplumlar seviyesine ulaştırmak için, tiyatro, şiir, müzik faaliyetleri yürütmek ve

bu faaliyetlerde halkın bizzat katılımını sağlamak olarak özetlenebilir. Bununla beraber halkevlerinin önemli işlevlerinden birisi de milli şuurdan yoksun olduğu varsayılan halka bu faaliyetler vesilesiyle “milli şuur” aşılaktır (Yeşilkaya, 2003).

7
Lilith, Musevilik ve Hıristiyanlık inançlarında Âdem'in ilk karısıdır. Tevrat'ın ilk bölümü olan “Yaratılış” bölümünün 1. Bab'ında Âdem ile beraber bir dişi yaratıldığı, ikinci bölümde ise Âdem'in kaburga kemiğinden bir dişi yaratıldığı yazılmıştır. Bu kaynaklardan da çıkan inanişâ göre, Lilith, Âdem'le aynı anda yaratıldığı için, Adem'le eşit olduğu iddiasında bulunur. Bu nedenle de Âdem'e tabi olmayı reddeder, böylece Tanrı'ya da asi olur. Sonuçta Tanrı tarafından cennetten kovulur. Sonrasında Tanrı, Âdem'in yalnız kalmaması için onun kaburga kemiğinden Havva'yı yaratır. Sonuçta Havva, erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı için ona tabi olur. Gene inanişâ göre Lilith, Tanrı tarafından cennetten kovulduktan sonra şeytanla işbirliği yapıp, bir “ifrit” haline dönüşmüştür. Âdem'le Havva cennetten kovulup çocukları olduktan sonra, onları kıskanmış ve kendini, Âdemoğullarını öldürmeye adanmıştır. Örneğin Museviler, bu inanişâ verdiği korku ile lohusa kadınları gece yalnız bırakmazlar, geceleri çamaşır ipine çocuk bezi asmazlar. Zira çamaşır ipinde çocuk bezi

nün türdeş ve üzerine “annelik” rolü yüklenmiş, “iffetli bir dişil varlık” olarak tanımlanmaktadır. Safa'ya göre annelik, bir anlamda kadının “şeref”i sayılmalıdır. Bu şerefinden vazgeçip de “dul kalmadığı” halde “babalık” rolüne soyunan kadın Safa'nın gözünde, “anormal” bir varlık olarak tanımlanmaktadır. İşte tam da kadının erkek rolüne de bir anlamda “tecavüz” girişiminde bulunduğu stratejik nokta Safa'ya göre, “babalık” rolünün başladığı yerdir. Kadın bu “tecavüz”e yeltendiği anda, “yumuşak ve munis” bir varlık olmaktan çıkıp, “iğrenç, itici, kavgacı” bir “yaratığa” dönüşmektedir. Kadının demokratik talepleri, tam da bu olumsuz tanımlamalar dolayısıyla, söylemde bertaraf edilmektedir. Kadın kamusal alanda görünme, erkeğin yaptığı işleri yapma gibi taleplerini dilendirdiği anda Safa'nın gözünde, “kadınlık onuru”nun gerektirdiği davranış kalıbının dışına çıkmaktadır.

... Erkeklerle erkek olmak isteyen kalın sesli, elleri ve ayakları şişkin, derisi keçe gibi sert, kılı çenesi tahakküm iddialarıyla gerilmiş çaçaron ve kavgacı Lilith'in kızlarını, Havva'nın yumuşak ve kıvrak, tatlı ve kolay intibakların cevherleriyle dolu, sokulgan ve gülyüzlü kızlarından ayırmak için bu sorgu yetiştir. “Lilith misin Havva mı?” (*Cumhuriyet*, 22 Kasım 1937).

Safa'ya göre, kadının erkek karşısında eşitlik talep etmesi, bir anlamda şeytani bir sapkınlık olarak resmedilmektedir. Safa, bu sapkınlığın altını çizibilmek için yaratılış mitosunda geçen “Lilith ve Havva” arasında bir karşılaştırma yapmaktadır. Yazar bu karşılaştırmanın ardından, kadına hangi rolü seçmesi gerektiğini işaret eder. Ona göre, makbul olan “erkeklerle erkek olmak isteyen, çaçaron, kalın sesli, kavgacı” Lilith'in kızları değil, “kıvrak, tatlı, sokulgan, güler yüzlü” Havva'nın kızlarıdır.⁸ Havva'nın kızlarına dair yapılan bütün betimlemeler, kadının erkeğe tabi, hatta erkeğin bir uzantısı olması gereğine işaret etmektedir. Zira kadının toplumsal, hatta “doğal” görevi apaçık ortadayken, yazara göre, “günümüzün eğilimleri” sonucu ortaya çıkan kadınların demokratik talepleri, gidererek kadınlarda bir ihtiras halini almıştır. Bu eğilimler açıktır ki, Safa'ya göre, Batı'nın medeniyetinin yan etkileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Safa'nın medeniyet tasarısının sınırını çizen en önemli

göstergelerden birisi, “kadının toplumsal ve kamusal alanda” yer almasıdır. Ona göre örneğin kadın hem “anne” hem de işçi olamaz. Kadın ikisinden birini seçmek zorundadır. Aslında bu seçim kadına da ait değildir:

Bu asrın başından beri kadının istedikleri ve iştahları arttı. Eskiden onu evinden dışarı çıkmaktan ürperten kibar ve çekingen ihtirası, bugün sokaklara uğramış, büyük meydanlara doğru koşuyor ve bizden her şeyi istiyor. Her şeyi: Bir yandan lüks otomobil öte yandan intihap hakkı; bir yandan yarı çıplak balo tuvaleti, öte yandan fazilet; inci gerdanlık ve erkeklerle müsavi ücret; boya ve samimiyet; şuhluk ve aile geçimi; bize karşı harp; kendilerine karşı sulh... Biz onlara fabrikada ağır gündelik, evde mücevher veremeyiz; ellerine hem yeni doğmuş bir çocuk hem de bir ordunun idaresini teslim edemeyiz. Kadınların istediklerine göre birbirinden ayırmaya mecburuz. Aile isteyen kadınlara iş vermemeliyiz, iş isteyen kadına da ev teslim edilemez. Şuhluk ve zerafet arayan kadına mezbahada vazife teklif olunabilir mi? (*Hafta*, 1935).

Safa'nın medeniyet tasarımında kadın, aynı anda hem anne, hem de şuh bir görünüm içinde olamaz. Tam da bu noktada, Safa'nın kadın algısı merkezi Kemalist medeniyet projesindeki kadın tanımından ayrılmaktadır. Zira alıntıda da görüldüğü gibi, Safa, kadınların, “lüks otomobil, seçilme hakkı, yarı çıplak balo tuvaleti” gibi isteklerini ciddi bir şekilde yadırgamaktadır. Safa, toplumda böyle kadınların da olabileceğini kabul etmektedir. Ancak onun kabul etmediği şey, örneğin “yarı çıplak balo kıyafeti” isteyen bir kadının aynı anda “faziletli bir anne olmayı” isteyebilme ihtimalidir. İşte tam da bu noktada Safa, Kemalizmin kadına attığı “medeniyetin vitrini” imajından ayrılmaktadır. Zira, bizzat Mustafa Kemal, Ankara'da Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan balolarda, erkekle kadın arasındaki mesafenin aşılması için birbirleriyle dans etmeleri konusunda teşvikte bulunmuştur (Caporal, 2000: 20-21).⁹ Bu tutumdan da anlaşılmaktadır ki, rejimin kurucusu, kadınların balolara katılmalarını yadırgamak bir yana şiddetle istemektedir. Bu yaklaşıma göre, bir kadın hem balolara katılabilir, hem de iffetli bir anne olabilir. Bu gibi özendirmelere rağmen Cumhuriyet'in merkezi söyleminde gene kadın, “sadelikle, zarafetle, annelikle” tanımlan-

gören Lilith'in o eve gelip bebeklerini öldüreceğinden korkarlar. Bakınız wikipedia.org/wiki/Lilith.

8 Muhafazakâr düşüncenin kadına dair algısındaki çifte duygulu hale ilişkin olarak bir başka çalışma için bakınız Bora, 2005. Ayrıca Adayet Ağaoglu'nun *Ölmeye Yatmak* (2005) adlı romanında da muhafazakâr öğrenciler kız öğrencilerle ilgili olarak bu çifte duygulu halini betimleyen deneyimlere yer verilir.

9 Balolardaki aynı manzara, Karaosmanoğlu'nun *Ankara* adlı romanında da resmedilmektedir. Karaosmanoğlu, kadın ve erkeklerin balolarda utangaç tavırlarını yenmek için birbirlerini “haydi bakalım, haydi bakalım” diyerek teşvik ettiklerini anlatır (99).

10

Buradaki kardeşlik tahayyülü, Pateman'ın (2004) siyasal düşünürlerde kavramsal düzlemde gördüğü "kardeşler arası toplumsal sözleşme"nin somutlanmış hali gibi görünmektedir. Ancak "ulusun annesi" olarak tahayyül edilen kadın, bu kardeşler arası sözleşmenin eşit ve ergin bir tarafı değil, kendisine ulusun namus ve iffetinin koruyuculuğu ile "gürbüz ve medeni" evlatlar yetiştirme misyonu yüklenmiş, "erkek kardeşin vesayetinde bu misyonu yerine getirmesi beklenen" bağımlı bir varlık olarak kavranmaktadır.

maktadır (Şerifsoy, 2004; Chatterjee, 2002). Yani Safa'nın kadın algısı ile Mustafa Kemal'in kadın ve erkeklerin bütünleşmesi adına ballarda dans etmelerini özendirme eğilimi, ilk başta bir ayrışma gibi görünse de, nihayetinde kadının "şuhluğu", "fazla süslenmesi" kadın adına yadırganan eylemler olarak kodlanmaktadır. Kadını tanımlayan "annelik" rolü, aynı zamanda toplumsal bütünün en küçük parçası olarak "aile"nin annesi olmanın ötesinde, "ulusal bütünün" annesi olmaya da işaret etmektedir (Chatterjee, 2002: 218-219). Burada kadına atfedilen annelik, aslında toplumda birbiriyle hiçbir ilişkisi olmayan insanları bir potada toplayabilmek için, zımni bir "kardeşlik" zemini de yaratmaktadır (170).¹⁰

Safa'nın yukarıdaki alıntıdaki şu cümleleri, "kadının toplumsal konumuna ve kamusal görünürlüğüne" dair tasarımını tamamen özetlemektedir: "...Kadınların istediklerine göre birbirinden ayırmaya mecburuz. Aile isteyen kadınlara iş vermemeliyiz, iş isteyen kadına da ev teslim edilemez. Şuhluk ve zarafet arayan kadına mezbahada vazife teklif olunabilir mi?" (Hafta, 1935). Burada, kadınlara dair iki türlü sınırlama ile karşılaşmaktayız: Birincisi kadınların toplumsal alanda varolmalarına dair kategorik bir ayırmaya yapılmaktadır. Buna göre, "şuhluk ve zarafet isteyen kadın" örneğin "kaba" bir iş olarak görülen mezbahada çalışma işine giremez. Gene Safa, "aile isteyenin" de iş isteme gibi bir hakkının olmaması gerektiği üzerinde durmaktadır. Safa böylece kamusal ve özel alan ayırımı kadının toplumsal rolleri üzerinde tanımlamakta ve bil-lurlaştırmaktadır. İkinci olarak kadının toplumda olması gerektiği yeri, yapması gerektiği işi tespit etmekle ve kadına "vermekle" yetkili olan "erkek"tir. Bu saptamayı yapan Safa, "biz" derken "erkek" olanları ima etmektedir. Aslında ima da etmemektedir. Zira alıntının başında "kadınlar bizden her şeyi istiyorlar" cümlesinin hemen ardından "erkeklerle müsavi ücret talep ediyorlar" cümlesi gelmektedir. Buradan da anlaşılmalıdır ki, Safa'nın söyleminde kadın, popüler demokratik taleplerinin harekete geçirdiği toplumsal ve siyasal bir "özne" değil, erkeğinin lütuflarına ve kendisi için uygun gördüğü toplumsal konuma rıza göstermekle yetinmesi gereken kanaatkâr bir "anne" olarak tasavvur edilmektedir.

... Tabiat ve cemiyet, birbirini tenkid ederek bu noktayı gösteriyor; ikisi de bir ağızdan kadına: “Doğur!” diyor. Hem insan nev'inin, hem de insan cemiyetinin devamı için, kadın bütün nazariyelerin işaretinden evvel insiyaklarının ve ruhunun dört yanını kuşatan bu en büyük iki zaruretin ilerleyişinde nüfus kesafetinin birinci derecede rolünü düşündüğümüz zaman, tereddüt etmeden, medeniyetin beşiği loğusa döşeğidir, diyeceğiz. Kadının bütün faaliyetlerinin merkezi orasıdır. Hiçbir ihtilal nazariyesinin değiştiremeyeceği sabit hakikat, tabiatın ve cemiyetin diliyle, kadının her şeyden evvel ana olduğunu ilan edip duruyor. Müstahsil ve tufeyli kadını birbirinden ayıracak ilk işaret, onun tarlada veya tezgâhta çalışıp çalışmaması değil, ana olup olmamasıdır. Tufeyli kadın, vücuduna ait bir imkânsızlık olduğu halde, sırf güzellik, zerafet ve koketri endişeleriyle çocuk doğurmaktan kaçan ihtiyariyle kısırlaşan mahlûktur (*Cumhuriyet*, 20 Ağustos 1937).

Safa için kadının “faaliyetlerinin merkezini doğurma” faaliyeti oluşturmaktadır. Tam da bu faaliyeti nedeniyle kadın “medeniyete” katkıda bulunmaktadır. Safa'nın “medeniyetin beşiği loğusa döşeğidir” deyimi kendi düşüncesini anlamak bakımından çok isabetli bir deyim olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira medeniyet onun deyimiyle “nüfus kesafeti” ile vücut bulmaktadır. Bu “nüfus kesafeti” kadının doğurması sayesinde gerçekleşebilecektir. Zaten hem doğa hem de toplum kadın hakkında aynı “gerçeğe” işaret etmektedir: “doğurmak”. Safa, kadının “doğurmasının” dışındaki üretiminin hiçbir önemi olmadığı gibi güçlü bir kanaat taşımaktadır. Safa'nın “güzelliği bozulacak” diye “doğurmaktan çekinen kadınlar için kullandığı “tufeyli” sözcüğü de önemli görünmektedir. Zira Safa, kadının en önemli ve olmazsa olmaz üretiminin “çocuk” olduğu kanaatindedir. Hem güzellik, hem de “erkekle eşitlik iddiası güdererek” kamusal alanda en az erkek kadar görünür olmak uğruna kadın, “annelik asli görevi”nden imtina ederse, o zaman “kısırlaşan bir mahlûk” olarak nitelenebilir. Kadının kamusal alanda ekonomik olarak üretimde bulunmasının Safa gözünde hiçbir öneminin bulunmadığı, kadına atfettiği yegâne üreticilik olan “doğurma” eyleminden de çok iyi anlaşılabilir.

Safa'nın kadın konusundaki bu keskin kanaatleri yer yer esnemektedir. Ancak bu esneme hallerinde bile aslında Safa'nın kadın

için öngördüğü temel görev, “annelik” görevidir. Safa örneğin tam bu katı kanaatinin gevşediği noktada bile kadınlar arasında kategorik bir ayırım yaparak gene kadını “toplumsal ve doğal” konumuna yerleştirme çabasının içine düşmektedir. Ona göre “iyi bir ev kadından siyasi bir konferansta fikir istemek, iyi bir politika veya iş kadınından lezzetli bir pılav beklemek kadar yanlıştır.” (Hafta, 1935). Safa, ev kadınının görevi ile iş kadının görevi arasındaki ayırmadan yola çıkarak esas itibariyle toplumsal iş bölümüne dikkat çekiyor bile olsa, vurguladığı asli düşünce, kadınla erkek arasındaki ayırma işaret etmektedir. Zira bu düşüncelerinin hemen ardından Safa, “erkeklerle ait işlerle kadınlara ait işlerin” varlığını hatırlatmakta, bu ayırma yönelik bir organizasyonun yapılmasının gereğine işaret etmektedir (Hafta, 1935).

Kadın Kamusalını Sınırlayan Doğallaştırmalar

Safa'nın genel kadın söylemine ağırlıklı olarak keskin bir “erkek egemen” mantık hâkimdir. Bu yönüyle aslında modernleşmeci ve ilerlemeci Kemalist söylemin kadın tasarımına yer yer aykırı düşmektedir. Safa'nın romanlarında da kurguladığı kadın pasif ve her an “yönlendirilmeye, kandırılmaya meyyal” bir nitelik taşımaktadır. Kemalist söylemin “vitrin”e yerleştiği muhayyel kadın figürü bile Safa için olanaksız görünmektedir. Zira modernleşmeci Kemalist söylemde kadın, erkeğin yaptığı pek çok işi -pilotluk, doktorluk- yapabilir. Yapabildiğine dair örnekler de sunulur. Ancak bu örnekler de, kadının toplumun topyekûn geri kalmışlığının nedeni olduğu varsayımını güçlendiren örneklerdir.

Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında karşımıza çıkan modern, yüksek statü ve beceri sahibi kadınlar, Mustafa Kemal'in karşılaştığı kızlar arasından seçip, ihtimamla eğitim aldıkları kızlardır. Bir nevi modern kadın “numunesi” olarak karşımıza çıkan bu kadınlar, aynı zamanda ilerlemeci mantığın kadını “düzeltmesi gereken sorun” olarak algılayan zihniyetinin bir “semptomu” olarak da görülebilir (Durakbaşı, 1998: 37). Zira modernleşmeci ve muhafaza-kâr ayırt etmeksizin “kadın” konusu “kadın sorunu” olarak günde-

me gelmiş ve “kalkınmışlık ve gelişmişlik” meselesi etrafında kadının statüsünü yükseltmek esas olmuştur. Kavramları ve çerçevesi esas itibariyle erkekler tarafından çizilen bu modernleşmeci ve ilerlemeci zihniyet kadınları düzeltilmesi gereken bir “sorun” olarak ele almış, toplumun geri kalmışlığını kadınların “cehaletine” bağlamıştır (37). Burada erkekle kadın arasında doğadan gelen bir özcü ayrım yapıldığı görülmektedir. Bu ayrım, modernleşmeci yaklaşımda daha az olmak üzere hem ilerlemeci hem de muhafazakâr düşüncenin içinde yaygın bir şekilde bulunmaktadır. Bu ayrıma göre kadın her zaman “tabi ve eğitilmesi” gereken, hem “kutsal” hem “çocuksu”, hem “fazilet timsali” hem de “güvenilmez” bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Kadının güvenilmezliği daha çok “çocuk tabiatlı” olmasından kaynaklanmaktadır.

...Şüphesiz ki üç türlü insan, nereli olurlarsa olsunlar, güneşe herkesten ziyade yakındırlar ve yalanı severler: Çocuklar, kadınlar, san'atkarlar. Bir maden mühendisinin hayatı, yıllarca, yedi kat yerin içinde, toprağın karanlık ve zengin usarelerle dolu, gizli damarlarını seyretmekle geçebilir; fakat çocuğu, bir kadını, bir san'atkarı, bu güneşsiz temaşaya mahkûm edemezsiniz, çıldırırlar. Her çocuk bir san'atkar tomurcuğudur, annesine babasından daha yakındır; her kadın nisbetleri büyümüş bir çocuktur, san'ata ilimden ziyade yakındır; her san'atkar, doğurma fonksiyonu itibariyle ilhaka müsait zekâsı rahmin teşekkülünü andırır, büyükten ziyade küçüğe, erkekten ziyade kadına yakındır... (Yedigün, 12 Temmuz 1933).

Yukarıdaki alıntıya göre, kadın tam da doğanın kendisine verdiği “çocuksu” yanı nedeniyle belki de hiçbir zaman “ergin” bir birey olamayacaktır. Safa, esas itibariyle “yalan söyleme” konusunda ortak yanları olduğunu iddia ettiği “üç türlü insandan” birini anlatmak amacını gütmektedir. O insanlar da sanatçılardır. Burada görünürde “sanatçılar”ın bir özelliği anlatılıyor gibiyse de, çocukla benzerliğinin altı daha fazla çizildiği için kadın ön plana çıkmaktadır. Safa, kadını “nispetleri büyümüş bir çocuk” olarak gördüğü için, çocuğun annesine babasından daha yakın olduğunu düşünür. Bu anımsatmanın bir iması kadının çocuksuluğu ve güvenilmezliği ise diğer iması, kadının esas “vazifesi”nin annelik olduğudur. Zi-

ra bu yaklaşıma göre, kadın büyükten fazla çocuğa benzediği için, çocuğun dilinden de iyi anlar. Bir anlamda bu anlayış kadına doğanın bir "lütfu" dur. Safa, sanatçının niteliklerini anlatırken de kadına dair "doğal" tanımlar üzerinden gider. Sanatçı doğurganlığı, hayalciliği ve yalan söyleme alışkanlığı itibarıyla hem çocuğa hem de kadına benzetilmektedir. Kadın tam da bu hayalciliği ve uçarılığı nedeniyle "doğuştan" bile sanatçı olmaya meyyaldır, ancak "ilim"e yatkın değildir. Zira kadın zihni "doğal" olarak rasyonel değildir. Tam da bu nedenle kadın bilimle uğraşamaz. İşte bu keskin ifadeler, modernleşmeci ve ilerlemeci Kemalist mantığın "kadın sorunu" için önerdiği "kadının statüsünü yükseltme" yaklaşımına Peyami Safa'yı ters düşürmektedir.

Safa'da Batı'nın Semptomu Olarak Kadın

Safa düşüncesindeki kadın konusu, aynı zamanda onu Doğu-Batı tartışmasına ve tanımlamasına götürmektedir. Safa'nın çoğu romanı, Doğu-Batı sorununa kilitlenmiş, bu karşıtlık aynı zamanda, bir madde-ruh, kadın-erkek karşıtlığı olarak da tezahür etmiştir. Burada kadın genellikle madde ve bedeni, erkekse mana ve ruhu temsil etmektedir (Gürbilek, 2004: 86; Moran, 1991: 172; Bele, 1998: 23). Birkaç örneğin dışında Safa'nın bütün kadınları züppedir, ya da züppeliğin tehdidi altındadır. Doğru tercihi yapamadığı takdirde züppe olacaktır. Örneğin *Sözde Kızlar*'da Belma (2005), *Fatih-Harbiye*'de Neriman (2004), *Canan*'da Canan (1999), *Bir Akşam*'de Meliha (1997) gibi kadın karakterlerin hepsi de şu ya da bu ölçüde Batı uygarlığına tutkundur. Esas oğlanlara gelince; örneğin *Sözde Kızlar*'da Fahri, *Fatih-Harbiye*'de Şinasi ve Ferit, züppe kızların karşısında kudretsiz ama haysiyetini korumak konusunda dirayet gösteren "mana ve ruh" adamları olarak sahnede yer almaktadırlar (Gürbilek, 2004: 86).

Safa'nın kadınlar üzerinden yaptığı bu ayırım, aslında "Doğulu" ve "Batılı"ya dair tanım getirme çabasının bir göstergesi olarak okunmalıdır. Zira Safa'nın bütün romanlarındaki kurgu hemen hemen aynıdır. Romanlardaki temel kurgunun bize işaret ettiği şey,

kategorik kadın ayrımı üzerinden, özcü “Doğu-Batı” karşıtlığıdır. Safa, her ne kadar romanlarında Batılı kadın karakterleri üzerinden “züppelik”le malul olarak çizse de, Batı’nın akılcılığı ve “metotçuluğu”nu teslim etmektedir. Daha da öteye giderek, Osmanlı-Türk’ün, Batı’nın akılcı mantığını terk etmesiyle gerilediğini iddia ederek, Batı’ya dair ciddi bir olumlama içine girmektedir.

Safa, bu anlamda Batı karşısında ciddi bir çifte duygululuk içindedir. Örneğin, romanlarında genellikle züppelikle malul olarak resmettiği kadın karakterlerine “Doğulu” yaşam tarzına dair olumsuz değerlendirmeler yaptırmakta; böylece Batılı özentisinin züppeliğini bu değerlendirmeler sayesinde daha net açığa çıkarma amacı gütmektedir. Bunu yaparken, aslında Safa, Batı karşısında ciddi bir çifte duygululuk içinde görünmektedir. Kadın karakterin züppeliğinin altını daha fazla çizmek için yapılan/yaptırılan değerlendirmeler, Safa’nın olumsuzladığı değerlendirmeler gibi de görünse, son kertede örneğin *Fatih-Harbiye*’deki Neriman’ın Fatih Mahallesi’ne dair yaptığı yorumlar, aslında Safa’nın içselleştirdiği yorumlar gibi de durmaktadır.

... Oturduğum mahalle, oturduğum ev, konuştuğum adamların çoğu sinirime dokunuyor. O Fatih meydanının önünden geçerken meydan kahvelerinde bir sürü işsiz güçsüz, softa makulesi adamlar oturuyorlar. Biraz temizce giyindin mi insanın arkasından fena fena bakıyorlar, kim bilir neler söylemiyorlar, insan yolda bile rahat yürüyemiyor. Sonra o dükkânların hali nedir? Adım başında ahçı ve kahve. Erkeklerin işi gücü kahvede, caminin önünde oturup sokağı seyretmek. Dün Tünel’den Galatasaray’a kadar dükkânlara baktım. Esnaf bile zevk sahibi. İnsan bir bahçede geziyormuş gibi oluyor. Her camekân çiçek gibi. En adi eşyayı öyle biçime getiriyorlar ki mücevher gibi görünüyor. Sonra halkı da bambaşka. Dönüp bakmazlar. Yürümesini bilirler. Her şeyi bilirler canım... (31).

Fatih-Harbiye romanındaki züppelik tehdidi altındaki kadın karakterin Fatih Mahallesi’ne dair bu izlenimlerini, karakterle özdeşlik içerisinde düşünülebilecek olan yazarın düşünceleri olarak da okumak gerekmektedir. Yazar, “sahici” halk olarak düşündüğü Fatih Mahallesi halkına dair kadın karakterin ağzından yaptığı de-

ğ erlendirmelerde, bir yandan “Doğulu” yaşam tarzını olumsuzlar-ken, diğer yandan bir “mazlumluk” anlatısı içinden hareket ederek bu yaşam tarzını yüceltmektedir. Burada söz konusu Doğulu yaşam tarzı, halkın otantik değerlerini taşıyan bir yüzey olması nedeniyle yüceltilmekte, “softlığı, işsiz güçsüzlüğü, miskinliği” nedeniyle de olumsuzlanmaktadır. Safa, Doğulu yaşam tarzı karşısında hissettiği bu çifte duygululuğu, Batılı yaşam tarzı için de hissetmektedir. Batılı yaşam tarzının geleneklere, Doğulu yaşam tarzının sadeliğine aykırı olan o “züppeliği” karşısında Safa, bir reddediş içine girmektedir. Ancak Batı'nın “tekniki, metodu, düzeni, akılcılığı”, “riyaziye”si işin içine girdiği anda, Safa, Batı karşısında bir eziklik içine düşmektedir. O kadar ki, Safa, Osmanlı-Türk'ün bir noktadan sonra geri kalmışlığını bile “Batılı evrensel metot”tan uzaklaşmış olmasına bağlamaktadır. Bu noktadan sonra Safa'nın Doğu ve Batı'ya dair yaptığı tanımlamaları önemli bir ayırım noktası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak kadın konusunda Safa'nın söylemini modernleşmeçi Kemalist söyleme eklemleyen nokta, aynı zamanda kadın tahayyülü üzerinden “seçkinci” bir söylemin varlığının ortaya çıktığı yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu da iki şekilde görmek mümkündür: Öncelikle “kadın” konusu, çaresini erkeklerin üretebileceği ve geri kalmışlığın sebebi olarak da çerçeveselendirilen bir “kadın sorunu” olarak tanımlanmaktadır. Böylece kadın, kendi sorunlarını ifade edebilen, bu ifadeyle popüler demokratik talepler ortaya koyabilen, bu popüler talepler etrafında muhalif bir siyasal özne haline gelebilen “halk” kategorisinin üretken bir bileşeni olarak tanımlanmak yerine, toplumun geri kalmışlığının müsebbibi, tam da bu nedenle bir “sorun” olarak algılanan, “toplumsal statüsü” ancak erkek eliyle yükseltilebilecek bir “bağımlı değişken” olarak tahayyül edilmektedir. Değişkendir, çünkü ne olursa olsun eğitilebilir; bağımlıdır çünkü “cahildir”. Cehaleti ancak erkeğin vesaleti doğrultusunda ortadan kaldırılabilir. İkinci olarak kadının tam da bu cehaletinden kaynaklanan ikili konumu akla gelmektedir. Burada iki tip kadın karşımıza çıkmaktadır. Birisi toplumsal ve kamusal alanda “annelik” dışındaki rolüyle de varlık bulabilen “sta-

tüsü yükseltilmiş” kadınlar. Diğeri asli görevi annelik ve doğurmak olan statüsü yükseltilememiş ama “annelik” görevi nedeniyle “ulus” için önemi teslim edilmiş kadınlar. Bu iki kategori bile karışımıza modern ve geleneksel olmak üzere iki kadın tipi çıkarmaktadır. Statüsü yükseltilmiş kadın, “Kemalist modernleşmenin” modern yanı ile, asli görevi “annelik” olan kadın ise “milletin annesi” olması nedeniyle, geleneksel ve aynı zamanda “milli” yanıyla bir eklemlenme içindedir. Böylece kadın da halk kategorisinin heterojen, çoğul ve üretken bir unsuru olmak yerine, Kemalist modernleşme projesinin kurucu unsuru olarak tahayyül edilen “millet” kategorisinin türdeş bir unsuru olarak tasarlanmaktadır.

Falih Rıfkı Atay Düşüncesinde Kadın Kamusalılığı ve Kadının Ev Dışı Faaliyetlerinin Sınırları

Kemalist modernleşme sürecinde devlet/seçkinler, halkın geneline nasıl bakıyorsa kadına da aynı biçimde bakmıştır. Bu bakış, aynı zamanda “kadının cehaleti de halkın cehaleti gibi toplumun genelinin geri kalmışlığının nedenidir” yargısına yaslanmaktadır. Tam da bu yaklaşım nedeniyle, kadına devlet eliyle siyasal haklarının verilmesi önemli bir gelişme olarak görülmüştür. Kadının seçme ve seçilme hakkına kavuşması azımsanacak bir gelişme değildir kuşkusuz. Ancak tek partili bir yapı içerisinde kadının milletvekili ya da belediye başkanı seçilmesinden ziyade toplumsal yaşama etkin bir biçimde katılıp katılmaması önemlidir. Kemalist modernleşme projesi sürecinde, “halk” kategorisinden “millet” kategorisine “ulaşıldığı” noktada, Kemalist modernleşme demokratik olmaktan çıkıp totaliter ve otoriter bir hal almıştır.¹¹ Bu süreç devlet, millet, parti ve şef özdeşliğinin söylemsel kuruluşuyla pekişmiştir. Bu noktadan itibaren devlet toplumun tüm sivil alanlarını kuşatmış, devlet dışında bir toplumsallığın varlığını askıya almıştır. Halk kategorisinden millet kategorisine geçişle beraber, millet “büyükçe bir aile” olarak tahayyül edilmiştir. İşte Kemalist modernleşme sürecinde, kadının kilit toplumsal rolü bu aile tahayyülünün ortaya çıktığı yerde başlamaktadır. Zira kadın bu noktada söz konusu bü-

11

Çelik’e göre Kemalist modernleşme projesi kurumsal bir nitelik kazanmadan önce, yani Anadolu direnişi sırasında hegemonik ve kelimenin tam anlamıyla “halkçı” bir nitelik taşımaktadır. Bu halkçılık, siyasal bir aktör olarak “halk” kategorisinin içini dolduran tüm çoğul ve heterojen unsurların varlığına yaslanmaktadır. Ancak modernleşme projesi, tüm kurum ve kuruluşlarıyla varlık bulmaya başladığı andan itibaren, bir ulus yaratma zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. İşte bu aşama Kemalist modernleşme projesinin halkçı olmaktan çıkıp milliyetçi olma noktasına evrildiği aşamadır. Bu aşama tüm farklılıkları “millet” gibi homojen bir bütünlüğün içinde eritme hedefinin tarihsel, siyasal, toplumsal ve dilsel olarak hayata geçirilme kaygısının açık biçimde işaret eder. Bu konuyla ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bakınız Çelik, 1996.

yük ailenin tümünün “anası” olarak tasarlanmaktadır. Tam da kadının bu “ulusun anası” rolü, aynı zamanda, korporatist, dayanışmacı, organik toplumsal tahayyülle birlikte, Kemalist söylemin “halk” tahayyülünü “millet” tahayyülüyle eklemleyen önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Annenin “modern ve asri” bir hayata uyum sağlamanın aslı gerekçesi bile, “ulus” için “modern ve asri evlatlar” yetiştirebilme ihtimalinden kaynaklanmaktadır (Arat, 1998: 53). Gene Akşit, yaptığı incelemede ilk Kız Enstitüsü yıllığında, “enstitünün biricik amacının Türk kızını yeni cumhuriyetin faydalı bir üyesi yapmak” olarak tarif edildiğini bulgulamaktadır (123). Faydalılığın en temel kriterinin “anne” olmak olarak tarif edilmesi ise şaşılacak bir durum olarak düşünülmemektedir. Kadının aslı görevi annelik olunca, “bilgili ve asri kadınların” bilgilerini öncelikle evlerinde uygulamaya koymaları beklenmektedir. Bunun altını çizmek için Atay, 1932 tarihli *Hom Tekniği* adlı bir yazısında Batı'nın tüketim alışkanlıklarını değil, ev içi ekonomik tekniğini almak gereğine işaret ederek, ev içinde aslı görevin kadına ait olduğunu hatırlatmaktadır: “... Kadının başlıca işi evidir. Evden artabilen kadındır ki, dışarı işi arayabilir. Biri aile için kazanan erkekten, öteki ev mekanizmasını ev kazancına uyduran kadından mürekkep aile: ilk istediğimiz budur...” (*Hâkimiyet-i Milliye*, 18 Haziran 1932).

Alıntıda da görüldüğü gibi, kadına yüklenen bu ev içi misyonun, en önemli unsurlarından birisi de ekonomik boyuttur. Kadın bir yandan “anne” olarak ulus için modern evlatlar yetiştirecek; ama diğer yandan yetiştireceği bu evlatlara çok önemli bir “ölçü” kazandıracaktır. Kadının yetiştirmesi gereken bireylerin, yaşam tarzı olarak “modern, batılı asri” olması öngörülürken, tüketim alışkanlıkları açısından Batı'nın o “ölçsüz” tüketim kültüründen ziyade, kanaatkâr ve ölçülü bir “ekonomik ahlaka” sahip olması beklenmektedir. Ekonomik açıdan ölçülü davranış benimseme söylemi, karşımıza tasarruf ahlakını getirmektedir. Bu söylem, bir yandan dayanışmacı organik toplumsal tahayyülle eklenirken, diğer yandan hem ekonomide hem de siyasal yaşamda devletin müdahaleci zihniyetini meşrulaştıran bir işlev görmektedir. Zaten Kız

Enstitülerinde yetiştirilen “kadın/anneler”, okulda edindikleri bilgi, beceri ve kültürle açıkça devletin evdeki temsilcileri gibi görülmektedir (Akşit, 2005: 145). Kadınlar aracılığıyla devlet ailelerden başlayıp, yeni kurulan ulusu medeni bir çehreye kavuşturmak amacı gütmektedir. Kadın, böylece Kemalist modernleşme sürecinde, bir yandan Batı tipi modernleşmenin dinamiklerinden birisi olarak görülürken, diğer yandan “ulusal kalkınmayı” sağlayacak tasarruf ahlakını “anne” olarak oluşturacak bir katalizör unsur olarak tasarlanmaktadır (Arat; 1998: 52).

... Her müessese gibi, aile ocağının da manevi ve maddi iki esas unsuru vardır: Ahlak ve teknik! Ahlak bütün ailenin malı, teknik bilhassa kadının malıdır. Ahlak ve teknik evin manevi havası, maddi rahatı ve güzelliği demektir... Tanzimat'ın bütün kusurları gibi, iktisadi ve siyasi kusurları gibi, bu içtimai kusurunu da yeni Türk düzeltiyor. Yeni Türk'ün yaptığı Türk evini ve kadını Asyalılığa doğru geriletmek değil, çünkü bu irticadır, asıl Avrupalılığa doğru, bulvar Avrupası'na değil, mahalle Avrupası'na, sahne Avrupası'na değil, *hom Avrupası*'na¹² doğru ilerletmiştir. Çünkü Tanzimat Osmanlısıyla yeni Türk'ün farkı, birinin garp maymunluğu yerine ötekinin tam garplılığı ikame etmiş olmasıdır... (*Hâkimiyet-i Milliye*, 18 Haziran 1932).

Aile, kadın ve kadının toplumsal alandaki varoluşunun sınırları, merkezi Kemalist modernleşme paradigmasının “muhafazakârlaştığı” en temel nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Atay'ın çerçevesini çizdiği ailenin içindeki “ahlak ve teknik” ayrımı, toplumsal uzamdaki Ziya Gökalp literatüründen devşirilen “hars-medeniyet” ayrımını çağrıştırmaktadır. Tıpkı toplumun modernleşmesi için Batı'nın tekniği ile Doğu'nun ya da halkın harsını bir araya getirme yaklaşımı gibi, aile içi ilişkide ve ailenin ekonomik etkinliği konusunda da Atay, teknik ve ahlak ayrımına gitmektedir.

Mutfak ve ev içinde maharetli olan kadındır. Kadın da ev içi işlerdeki maharetini, büyük bir aile olarak tahayyül edilen ulusun zenginliği ve refahı için kullanmak zorundadır. Bu dönem kadın söyleminde ev güçlü bir metafor olarak kadınla sürekli yan yana kullanılır. Zira evin düzeni toplumun düzeni demektir, evin temizliği ise geçmişin temizliğini çağrıştırmaktadır (Akşit, 2005: 183). Ka-

12
Vurgular bana ait.

13
Vurgular bana ait.

dına ev içinde yüklenen aşırı rol, bu metaforik çağrışımında anlamını bulmaktadır. Kadın medeni ve hijyenik bir ev içi yönetimi ile, hem çağa uygun bir toplumun kaynağını üretecek, hem de aile ve evi geçmişin “paspal, kirli ve karanlık” izlerinden arındıracaktır. Ancak bunu yaparken, aşırı bir Batı özentisinden de kaçınacaktır.

Atay'ın Batı'nın alınması gereken yanının “bulvar” değil “mahalle” olduğu saptaması da, genel modernleşme tahayyülünün ailevi düzlemdeki zihni yansıması gibi görünmektedir. Burada gene teknik olarak Avrupa, ruh ya da ahlak olarak “Doğu ya da halk” açıkça tercih edilmektedir. Bu noktada “bulvar Avrupası” yozlaşmaya, “mahalle Avrupası” ulusal bilinci” oluşturacak olan ahlaka işaret etmektedir. Karşımıza bu ayrımlardan sonra kadının bedenini yaşama konusundaki “ölçülülük” çıkmaktadır. Bu yaklaşıma göre, kadının aile içindeki ekonomik ölçülülüğü ile giyimi kuşamı arasındaki ölçülülüğü birebir örtüşme içinde olmalıdır. Atay'da kadının giyim kuşamına dair somut bir ölçü tespitine rastlamasak da, kadının ev içindeki faaliyetleri ile tasarruflu bireyler yetiştirme önerisini, bu ölçüye dolaylı bir işaret olarak görmek mümkündür:

... Hepimizin sergisini gezip gördüğümüz İsmet Paşa Kız Enstitüsü, en kısa olarak hom tekniği mektebi diye tarif olunabilir. Enstitünün talebesi 699 kadın ve kız, eve bakmasını, bahçeye bakmasını, masrafa bakmasını, kocasına, kardaşına ve çocuğuna bakmasını odasını döşemesini, sofrasını yapmasını, hepsini bu enstitüde öğrenmektedir. Bu enstitü ve emsali, Türk evine yalnız zevk ve teknik sokarak, ona hom rahat ve güzelliğini vermekle kalmayacak, Türk evine tasarrufu sokacaktır. Bilmeyen israf, bilen tasarruf eder. Türk evi tasarrufa muhtaçtır, yani kadın bilgisine muhtaçtır. Kadının iş görürlüğü ile görmezliği, bilirliği ile bilmezliği arasındaki fark, saadet ve sefalet farkıdır. Milli politika Türk milletini Avrupa harçgüzarlığından kurtarmağa çalıştığı gibi, aile politikası da Türk evini çarşı *haraç güzarlığından*¹³ kurtaracaktır. Memleketin Avrupa'dan, evin çarşıdan alacağı, en zaruri malzeme veya memlekette ve evde yapılması imkânsız eşya olmalıdır... (*Hâkimiyet-i Milliye*, 18 Haziran 1932).

Alıntıdaki “milli politika” ile “aile politikası” tanımlamaları arasındaki geçişlilik de, ulusun büyük bir aile olarak tahayyül edildiğini ortaya koyan unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Tam da bu

nedenle kadının aile içindeki etkinliği ile toplumsal alandaki etkinliği arasında bir fark görülmemektedir. Zira organik, dayanışmacı toplumsal algının öngördüğü bu “ulus/aile” tasarısı, ailenin özel alan olarak kamusal alandan ayrılmasını anlamsız kılmaktadır. Bu yaklaşım nedeniyle, kadına toplumsal alanda “verilen” hakların “siyasal katılım” adına kullanılıp kullanılmadığı da anlamını yitirmektedir. Zira söz konusu organik toplumsal dayanışma tasarısı içinde siyasal katılımdan ziyade, görev paylaşımı öne çıkmaktadır. Bu görev paylaşımı içinde kadının rolü de aile içi ekonomik ilişkilerle beraber, “çocuğunu yetiştirme, kocasına ve kardeşine iyi bakma, sofrasını iyi hazırlama, evini zevkli bir biçimde döşemek” gibi daha “ev içi” görevler üstlenmek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kadının Kamusal Varlığını Meşrulaştıran İki Unsur: Anne ve Güzel Eş Olmak

Aslında Kemalist modernleşme projesi içinde kadının toplumsal konumu söz konusu olduğu zaman, “kamusal-özel alan” ayrımının ihtiyari bir ayırım olmaktan öte gitmediği ortaya çıkmaktadır. Devlet, kadınla ilgili olarak ev içi misyonunu tanımlarken kamusal/özel ayrımı keskin bir ayırım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ayırım, kadının kamusal alan (büyük bir aile olan ulus) için “modern ve asri evlatlar” yetiştirmesi söz konusu olunca netliğini kaybetmekte, ihtiyari bir ayırım haline gelmektedir. Bu ayırımın netliğini yitirdiği diğer bir nokta da, kadının kamusal alanda “modern erkek” öznelerin “asri ve güzel eşleri” olarak boy göstermesinin öngörüldüğü durumdur. Bu iki durum göstermektedir ki, modernleşme ile ilgili olarak kadının toplumsal ve politik misyonunun çerçevesini kadının bireysel istemleri değil, “seçkin erkeğin” tasarrufları belirlemektedir. Tam bu noktada kadının toplumsal ve siyasal alanda varoluşunun sınırlarıyla karşı karşıya gelmekteyiz. Kadın böylece siyasal bünyenin heterojen bir bileşeni olan ve popüler siyasal taleplerini dillendiren etkin bir özne değil, toplumsal konunun ve siyasal varlığının sınırları “seçkin erkek” tarafından çizilen “sadık bir anne” olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda ka-

14

Burada bedensel ölçüler üzerinden yapılan ideal kadının “güzelliği” tanımlamaları, karşımıza Kemalist modernleşme söylemine içkin olan ve o dönemin diğer totaliter ülkelerinde de genel eğilim olarak karşımıza çıkan “ırk ıslahı” söylemini akla getirmektedir. Bu söylemde kadınlar bedensel olarak “güzelliği” ile, çocuklarsa “gürebüzlüğü” ile seçkin ve müreffeh bir asri toplumun simgeleri olarak karşımıza çıkmaktadır (Alemdaroğlu, 2005).

dının toplumsal alanda varlık bulmasını gerekli kılan iki durumla karşı karşıya gelmekteyiz: Birincisi, ev içindeki faaliyetlerinin bir uzantısı olarak görülebilecek evlat yetiştirme misyonu vesilesiyle, diğeri ise “seçkin erkeğin” güzel ve estetik eşi olarak kamusal alanda görünür olması vesilesiyle:

...Cenap Şehabettin'in bir yazısında okudum. Boyunla bacak, göğüsle gövde, yüzle ense arasında bir sürü nisbetler varmış; Keriman hanımda bu nisbetler tamammış. Yahu biraz Beyoğlu caddesine, Fatih yollarına çıkınız. Tenasüp davasını sokakta kazanalım. Eciş bücüş bir sürü kadın erkek; bohça gibi karınlar, yağdanlık gibi gerdanlar, paytak bacaklar, soluk yüzler... İstokholm caddesini göz önüne getiriniz. Selim Sırrı yirmi senedir cüce uzatmağa, kambur yassılamağa çalışıyor... (Atay, 1932: 78).

Atay, *Roman* adındaki romanında, 1932 yılında dünya güzeli seçilen Keriman Halise'nin “beden ölçüleri” üzerine, yorum yaparak aynı zamanda seçkin ve kamusal alanda “varlık bulabilecek/varlık bulmayı hak eden” kadın ölçülerini de vermektedir. Buradaki kadına dair tanımlanan ideal beden ölçüleri, karşımıza hâlihazırdaki “eciş bücüş” kadın bedenlerini getirmektedir. Buradaki ideal kadın tanımlamaları Atay'ın düşüncesini seçkin söylemle bir eklemleme içine sokmaktadır. İdeal kadın, “güzelliğe” işaret eden beden ölçüleri ile betimlenirken, aynı zamanda “seçkin” bir kadın tahayyülü de yaratılmakta; böylece “muhayyel seçkin kadın” sıradan kadından ayrılmaktadır.¹⁴ Bu tanımlamaları ise aşkın toplumsal konumu ile “devlet/seçkin erkek” yapmaktadır. Bu tanımlamalar, halk arasındaki güzellik algısını dışlamakta, kendi Batılı/millî güzellik algısını halka dayatmaktadır.

Böylece kadının hem evde hem de ev dışında yüklendiği toplumsal misyonu, kendi istemleri ile şekillenmiş değildir. Zira kadının kamusal alandaki varlığının bedensel ve giyim kuşam olarak sınırları, bizzat Mustafa Kemal tarafından da “ölçülülük” çerçevesinde çizilmektedir. Buna göre kadın ne “ecnebilerin bizi görmek istedikleri gibi gerçek hayattan uzak” olmalı, ne de “bize aykırı bir biçimde aşırı gösterişli bir giyim kuşama” sahip olmalıdır (Atatürk, 1952: 149-150). Mustafa Kemal, 21 Mart 1923 günü Konya kadınla-

rı ile bir konuşmasında ideal Türk kadınının kamusal alanda nasıl varlık bulacağına şu cümlelerle tanımlamaktadır:

... Şehirlerdeki kadınlarımızın tarzı telebüs ve tesettüründe iki şekil tecelli ediyor; ya ifrat, ya tefrit görülüyor. Yani ya ne olduğu bilinemiyen, çok kapalı, çok karanlık bir şekli harici gösteren bir kıyafet veyahut Avrupanın en serbest balolarında bile kıyafeti hariciye olarak arzedilemeyecek kadar açık bir telebüs. Bunun her ikisi de şeriatın tavsiyesi, dinin emri haricindedir. Bizim dinimiz kadını o tefritten de bu ifrattan da tenzih eder... (150).

Buradaki tanımlama, Kemalist modernleşmenin ne Doğulukta ne de Batılılıkta ifrat ve tefrite kaçılmaması yaklaşımının kadın bedeni üzerinde vuku bulduğunun bir göstergesi olarak görülebilir. Tam da bu yaklaşım, devletin toplumu modernleştirme sürecinde, bireyin ne kadar önemsiz bir detay olduğunu ortaya koyan bir delil olarak düşünülmelidir. Aslolan devletin modernleşmesi ve bu sayede “kurtuluşu” olduğu için, birey ve toplumun dinamik istemleri, devletin kurtuluşu için kolayca feda edilebilmektedir. Kadının ulusun annesi olarak tasarlandığı noktada, devlet/seçkinin gözünde halk kavramı, “retorik bir nesne” olarak bile anlamını yitirmektedir. Zira aile olarak tasarlanan ulus, farklılıklardan değil, türdeş “evlatlardan” oluşmaktadır. Bu ayrım “milli olanla olmayan”ın da kolayca ayrılabilmesini sağlamaktadır. Halk kavramında ise halk olanla olmayan arasında net bir ayrım yapabilmek güçleşmektedir (İnsel, 2005: 27). Kadının toplumsal alanda varlık bulmasına dair çizilen ölçütleri üst belirleyen ise “milli olan” olarak karşımıza çıkmaktadır. Tam da bu nedenle modernleşme sürecinde kadın konusundaki değerlendirmeler, halk kategorisinden millet kategorisine geçişi sağlayan önemli ayrımlardan birisi olarak da görülebilir. Bu ayrım ve kadının toplumsal misyon ve rollerine dair tanımlamalar, devlet/seçkin ile toplum arasındaki mesafeyi arttıran bir unsur olarak da değerlendirilmelidir. Devlet/seçkin toplumun cehaletini vurgularken, kadının cehaleti üzerinde de durmaktadır. Zaten kadının ev içi ve kamusal alandaki varlığını yerine yerleştiren ve bu varlığın sınırlarını çizen tanımlamalar, “kadının cehaleti”ni ortadan kaldırmaya dair çabalar olarak da düşünülebilir. Ancak devletin kadın üzerinden topluma müdahalesi, “halkın cehale-

ti" yargısından meşruiyet kazansa da, ortaya çıkan, devletin toplumun dinamik kesimlerinin dinamiğini köreltmesi durumudur (24). Bu durum, kadınlarla ilgili devlet/seçkin müdahalesi ve tepeden şekillendiriciliği konusunda da değişmemektedir. Kadının özgürlüğü bu noktada tali bir unsur olmanın ötesine gitmemektedir. Zira kadına dair eğitim tahayyülü, toplumun topyekün gelişimi ve şekillendirilmesi temel amacının tali bir bileşeni gibi algılanmaktadır.

Atay'ın Düşünce Evreninde Kadına Dair Baskın Söylemin Kırılma İzleri

Atay'da, kadın konusunda genel Kemalist ve muhafazakâr algıdan uzaklaştıran unsurlara da rastlanmaktadır. Atay'ın, *Roman* adındaki romanında Fransız bir kadına, Kemalist modernleşmenin kadınlara ilişkin yaklaşımı ile ilgili yaptırdığı yorumunu bu çerçevede içinde değerlendirmek mümkün görünmektedir.

... Harem ölmedi, mösyö, selamlık ölmedi... Harem dediğiniz nedir, kafes mi, peçe mi, kaçgöç mü? Türkiye'de kadın yalnız anaya denir. Kadın ancak çenesi sarktığı, yavruları dizlerini doldurduğu zaman kümeslilikten çıkar. Bir salona erkek girince, kadınlarınızın daha yarısından fazlası ayağa kalkıyor. Sokakta kadın üstüne dikilen bakışlara dikkat ediniz. Birçoklarınızın avucundan, tokatladığı kadınların kokusu duyulabilir. Sizin kadınlarınızda isteri, bir cinsi nöbeti değil, kalb hastalığıdır. Harem-selamlık, iki ayrı ev, iki ayrı pencere, iki ayrı duvar mıdır? Hayır... İki ayrı ahlak, iki ayrı namus, iki ayrı ırz, iki ayrı terbiye, iki ayrı hayat, iki ayrı felsefe... Erkek flörtü ahlak kadın flörtü ahlaksızlık, erkek sokağı namus kadın sokağı namussuzluk... Hanginiz bir başka kadını tecrübe etmediniz, hanginiz sizin olmayan bir kadının tecrübesini bile hoşgördünüz? Erkekler saltanatı, tanrı-erkekler saltanatı... (119).

Alıntının yapıldığı eser, Atay'ın çok fazla olmayan romanlarından birisidir. Romanın genel yapısı, yazarın kişisel sorgulamalarını ortaya koymaktadır. Tam da bu kişisel sorgulamalar nedeniyle romanı bir çeşit biyografik roman olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. Yazar bir anlamda, köşe yazılarında ve diğer dene-

me yazılarında ortaya koyduğu düşüncelerini, romanda yarattığı kahramanlara söyletmektedir. Ancak yazar, burada kadın konusuyla ilgili olarak ortaya çıkan ve Kemalist modernleşme projesinin genel perspektifine aykırı olarak değerlendirilebilecek düşüncelerini, bu kadar açıklıkla köşe yazıları ve denemelerinde ortaya koymamaktadır. Alıntıda karşımıza çıkan düşünceler, zaten yazarın kendi düşünceleri değildir. Yazar bu düşünceleri, *Madam Cavat* adında Fransız bir kadına söyletmektedir. Her ne kadar, kadının toplumsal alanda varlık bulması ile ilgili sınırlılıklar hakkındaki Kemalist telakkiye, alıntıda bir Fransız kadın tarafından ağır eleştiriler yöneltilmiş de olsa, yazarın bu eleştirilere romanında yer vermesi önemli görünmektedir. Zira yukarıda da vurguladığımız gibi, Kemalist modernleşme sürecinde kadın, kadınlığı ve cinsiyeti / cinselliği ile toplumsal alanda varlık bulmak yerine, anneliği ile varlık bulabilmiştir. Alıntıda bu konuya doğrudan bir eleştiri yöneltilmektedir. “Türkiye’de kadın yalnız anaya denir” (119) cümlesi, Kemalist modernleşmenin kadına yüklediği toplumsal rolün ne kadar sınırlı olduğunun çarpıcı bir eleştirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kemalist modernleşme süreci, kadının toplumsal konumunu yükselttiği iddiasını en fazla, “harem selamlığın, peçenin, kaçgöçün” ortadan kaldırılması gibi uygulamalarla desteklemektedir. Ancak alıntıda geçen eleştiri, bu iddianın ne kadar sığ kaldığını ortaya koymaktadır. Burada önemli olan görünürde radikal reformlar hayata geçirmek değildir,¹⁵ önemli olan zihinlerde köklü bir değişim ortaya koymaktır. Alıntıda karşımıza çıkan merkezi eleştiri zihniyetin değişmediği yönündedir. Atay’ın böylesine köklü eleştirilere, roman gibi kurmaca bir metin üzerinden de olsa yer vermesi, onu dönemin kadına dair genel algısının dışına çıkarmaktadır. Bu eleştirilerden bir paragrafa daha yer vermekte yarar vardır:

...Karılarınız sokağa Fransa’yı aramak için değil sizinle buluşmak için çıkıyor. Son asrın büyük kavgası kadın-erkek beraberliği kavgası değil midir? Sizde şu tuhaflık var, ki siz kadına karşı, kendinize hak ve ahlak diye sokağı ve geceyi ayırdığınız için, kadın da sokak ve geceyi hak olarak kazanmağa çalışıyor. Belediye azalığı, doktorluğu, avukatlığı siz onlara Fransızlardan daha kolay veriyorsunuz. Fakat bir türlü kadınlığı vermi-

15

Hayata geçirilen uygulamaların da radikal olmadığını yukarıda açıkladık. Mustafa Kemal’in *Söylev ve Demeçleri*’nden yapılan kadının ölçülü olmasına dair alıntı bile, kadının toplumsal alanda kadın kimliği ile değil, ölçülü ana kimliğiyle varolabileceğini ortaya koyan delil olarak düşünülmelidir (bakınız Atatürk, 1952: 150). Burada karşımıza çıkan kadının örtünmesine dair ölçülülük, kadının davranışları, cinsel kimliği, cinsiyeti gibi yönleri de teşmil edilebilmektedir.

yorsunuz. Ben diş çekemediği, karın yaramadığı, kürek cezası veremediği için sızlayan Türk kadını görmedim. Dişilikten kurtulup kadın olamadıkları için ağlayanları gördüm... (120).

Alıntının genel teması, Kemalist modernleşmenin devlet eliyle kadına siyasal haklar vermesinin, kadının kamusal alandaki varlığını sınırladığı eleştirisine dayanmaktadır. Kemalist modernleşme projesinin siyasal tahayyülü, devlet dışında bir siyasallığı ortadan kaldırma üzerine kurulu görünmektedir. Bu bağlamda, Kemalist projenin kadına "verdiği" siyasal haklar da devletin kurumsallığı çerçevesinde kullanılabilecek haklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu siyasal hakları, hem kadın hem de diğer toplumsal kategorilerin temsilcileri, devletin gözetimi ve vesayetinde kullanabilecektir. Alıntıda eleştirilen temel nokta da bu yaklaşımdır. Kadının "belediye başkanı, yargıç olması", eleştiri yapan kişinin gözünde çok da büyük bir önem arz etmemektedir. Zira kadınlar, bu meslekleri yapamamaktan değil, gerçek anlamda "kadın" olarak ya da cinsel kimlikleri ile "kamusal alanda" varlık bulamamaktan Őikyeti görünmektedirler. Bu ayrımı, eleştiri yapan kadın, "dişilik ve kadınlık" arasındaki farklılığa dikkat çekerek ortaya koymaktadır. Yukarıdaki diğer alıntıdan da anlaşıldığı üzere, "dişilik" analığa, "kadınlık", kadının kendi gerçek cinsel kimliğine işaret etmektedir. Böylece Kemalist modernleşme projesinin kadının toplumsal alanda varoluşuna dair tahayylndeki sınırlılık karşımıza çıkmaktadır.

Kemalist modernleşme sürecinin önde gelen seçkinlerinden olan Atay'ın böylesine eleştirilere romanında yer vermesi her ne kadar önemli de görünse, yazılarının genel yapısı, romandaki kahramanın eleştirilerini hak edecek niteliktedir. Siyasal bir aktör olarak "halk" kavramının içini dolduran diğer toplumsal unsurlar gibi kadınlar da, Kemalist modernleşme projesinin, tepeden Őekillendirme nesnesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tepeden Őekillendirme arzusu, kadınların popüler siyasal taleplerinin nn kesip, bu talepleri Kemalist modernleşmenin "medeniyet/Batılılaşma" ideali çerçevesine yerleştirme eğilimini beraberinde getirmektedir. Bu eğilim, kadının cinsel kimliğinin de parçası olduğu popüler siyasal ta-

leplerini körelten, devlet dışındaki siyasal oluşumları ortadan kaldıran ve toplumsalın yanında kadınlık hallerine içkin olan heterojenliği söylemde türdeşleştiren bir toplumsal süreci ortaya çıkarmıştır. Burada kadın siyasal katılımı nedeniyle değil, “milletin anası” olarak üstlendiği görevle bir anlam kazanmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada 1930'lu yılların genel kadın algısı ile bu algının özel olarak iki yazar düzleminde görünür olma biçimleri incelenmiş, odak ise kadının kamusal görünürlüğüünün sınırları olarak belirlenmiştir. Bu sınırı çizen temalar her iki yazarda da farklılıklar arz etse de sonuç aynı noktaya varmaktadır. Biri modernleşmeci diğeri muhafazakâr olarak bilinen iki yazar, farklı bağlamlarla da olsa kadının toplumsal ve siyasal özgürleşimi konusunda örtüşen düşüncelere sahip görünmektedir. Kemalist modernleşme paradigmasının muhafazakârlaştığı en temel unsurlardan birisi de milliyetçi söyleme eklenilen kültürel özgünlük, ahlakilik, ölçülülük gibi ideallerin, kadının özgürleşim ve kamusal varlığının çerçevesini keskin bir biçimde çizmekte oluşudur. Bu çizginin izlerini her iki yazarda da farklı tematik bağlantılarla saptamak mümkündür. Örneğin, Peyami Safa'nın kadına “annelik” rolü yüklediği bağlam, kadının doğadan gelen özelliği gibi resmedilirken, Atay anneliği, kadının “eş, kardeş ve evlatlarına bakma yükümlülüğü” bağlamında tanımlanmaktadır. Her iki bağlam da kadını “annelikle” tanımlarken, organik, dayanışmacı söylemin güçlü vurgularıyla bütünleşerek, “ulusun annesi” noktasına yerleştirmektedir. Böylece kadının kamusal alandaki varlığının çerçevesi de cinsel kimliği ve ekonomik üretkenliği bağlamından çıkarılıp, katı bir biçimde görev ve yükümlülük olarak da tanımlanan “annelik” bağlamına yerleştirilmektedir.

Bütün benzerliklere rağmen kadının kamusal varlığının sınırları konusunda Safa'nın, Atay'dan daha muhafazakâr olduğunu kabul etmek gerekir. Örneğin Safa için kadının yapacağı işlerle erke-

ğin yapacağı işler arasında kesin bir ayırım bulunmaktadır. Ancak merkezi Kemalist söylemin billurlaştığı Atay ise, kadının en az erkek kadar maharetli bir biçimde her işi yapabileceği kanaatini taşımaktadır. Hatta Atay, *Roman* adlı romanında Kemalist modernleşme söyleminin kadın tasarımının bile sınırlı ve vitrin mantığına dayalı olduğu tezini roman karakterlerinden birine söyletmektedir. Ancak iki yazarın da kadının siyasal katılımına dair perspektifi, genel Kemalist söylemin kadın algısı ile örtüşme içinde görünmektedir. Zira iki yazar için de kadının toplumsal ve kamusal alanda varlığının iki temel koşulundan birisi “milletin anası”, diğeri Cumhuriyet’in seçkin erkeklerinin güzel eşleri olmasıdır. Her iki yazar için de millet “büyükçe bir aile, kadın da bu büyük ailenin anasıdır”. Bu “milletin anası” tasarımının siyaseten iki işlevi bulunmaktadır: Birisi kadının siyasal katılımının annelik görevinin dışında bir işlevinin anlamsız olması nedeniyle gereksizliğinin ima edilmesidir. İkincisi, kadının milletin bütünüünün annesi olarak tasarlanması nedeniyle milletin organik ve homojen bütünlüğü pekiştirilmiş olmaktadır. Milleti tanımlayan aile metaforu böylece etkin ve katılımcı bir yurttaş tahayyülünden ziyade sadakate dayalı bir yurttaş tahayyülünü ortaya çıkarmaktadır. Böylece kadın da popüler siyasal taleplerde bulunan ve bu taleplerin dillendirilmesi sürecinde ortaya çıkan bir etkin özne değil, Cumhuriyet’in seçkin erkeklerinin kendisi için uygun gördüğü haklara rıza gösteren ve boyun eğen “sadık bir anne ya da eş” olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Ağaoğlu, Adalet (2005). *Ölmeğe Yatmak Dar Zamanlar 1*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Akşit, Elif Ekin (2005). *Kızların Sessizliği, Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alemdaroğlu, Ayça (2005). “Politics of Body and Eugenic Discourse in Early Republican Turkey.” *Body&Politics* 11(3): 61-76.
- Arat, Zehra (1998). “Kemalizm ve Türk Kadını.” *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*. Ayşe Berktaş Hacimirzaoğlu (der.) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. 51-70.
- Aristoteles (1998). *Nicomakhos’a Etik*. Çev., Saffet Babür. 2. Baskı. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Aristoteles (1993). *Politika*. Çev., Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Atatürk, Mustafa Kemal (1952). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Atay, Falih Rıfkı (1932). *Roman*. İstanbul: İstanbul Akşam Matbaası.
- Atay, Falih Rıfkı (1932). "Hom Tekniği." *Hakimiyeti Milliye*. 18 Haziran.
- Bele, Tansu (1998). *Erkek Yazınında Kadın*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Berktaş, Fatmagül (2006). *Tarihin Cinsiyeti*. 2. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bora, Tanıl (2005). "Analar Bacılar Orosular: Türk Milliyetçi-Muhafazakâr Söyleminde Kadın." *Şerif Mardin'e Armağan*. Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu (der.) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları. 241-281.
- Caporal, Bernard (2000). *Kemalizm Sonrasında Türk Kadını-III*. Çev., Ercan Eyüboğlu. İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş.
- Chatterjee, Partha (2002). *Ulus ve Parçaları*. Çev., İsmail Çekem. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chatterjee, Partha (2004). "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm." *Vatan Millet Kadınlar*. Ayşe Gül Altınay (der.) içinde. Çev., Ayşe Gül Altınay. İstanbul: İletişim. 103-125.
- Çelik, Nur Betül (1996). *Kemalist Hegemony: From Its Constitution to Its Dissolution*. University of Essex: Basılmamış Doktora Tezi.
- Durakbaşı, Ayşe (1998). "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'." *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*. Ayşe Berktaş Hacımırzaoğlu (der.) içinde. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. 29-50.
- Gökmen, Özgür (2003). "Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisi'nde Muhafazakâr Yönelimler." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (yay. haz.) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları. 132-154.
- Göle, Nilüfer (2001). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis.
- Gürbilek, Nurdan (2004). *Kör Ayna Kayıp Şark, Edebiyat ve Endişe*. İstanbul: Metis Yayınları.
- İnsel, Ahmet (2005). *Türkiye Toplumunun Bunalımı*. 6. Baskı. İstanbul: Birikim Yayınları.
- İrem, Nazım (1999). "Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk." *Toplum ve Bilim* 82: 141-179.
- Kadıoğlu, Ayşe (1999). *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi, Türkiye'de Demokratik Açılım Arayışları*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Karaoğlu, Yakup Kadri (2005). *Ankara*. 22. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, Levent (1996). "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine: Kemalizm ve Sonrası." *Toplum ve Bilim* 71: 150-167.
- Lloyd, Genevieve (1996). *Erkek Akıl, Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın"*. Çev., Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Moran, Berna (1991). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış, Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a*. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pateman, Carole (2004). "Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme." *Sivil Toplum ve Devlet Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*. John Keane (der.) içinde. Çev., Aksu Bora. Ankara: Yedi Kıta Yayınları. 119-146.
- Safa, Peyami (1933). "Yalana Dair Gevezelik." *Yedigün*. 12 Temmuz.
- Safa, Peyami (1935). "Kadınların İstedikleri." *Hafta*.

Safa, Peyami (1937). "Kadına Vaadedilen İstikballer Hakkında." *Cumhuriyet*. 20 Ağustos.

Safa, Peyami (1938). "Halis ve Mtereddi Tipler." *Cumhuriyet*. 10 Mart.

Safa, Peyami (1997). *Bir Akşamdı*. 11. Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Safa, Peyami (1999). *Canan*. 10. Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Safa, Peyami (2004). *Fatih-Harbiye*. İstanbul: Alkım Yayınevi.

Safa, Peyami (2005). *Sözde Kızlar*. 25. Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

şerifsoy, Selda (2004). "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950." *Vatan Millet Kadınlar*. Ayşe Gül Altınay (der.) içinde. 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Tekeli, şirin (1991). "Tek Parti Döneminde Kadın Hareketi de Bastırıldı." *Sol Kemalizm'e Bakıyor*. Ruşen akır ve Levent Cinemre (der.) içinde. İstanbul: Metis Yayınları. 93-107.

wikipedia.org/wiki/Lilith

Yeşilkaya, Neşe G. (2003). *Halkevleri: İdeoloji ve Mimarlık*. İstanbul: İletişim Yayınları.