THE REPRESENTATION OF "OTHER WOMAN" IN HALİDE EDİB ADIVAR'S TRAVEL NARRATIVES

MAİDE SENA TERZİ

BOĞAZİÇİ UNIVERSITY

2021

THE REPRESENTATION OF "OTHER WOMAN" IN HALİDE EDİB ADIVAR'S TRAVEL NARRATIVES

Thesis submitted to the

Institute for Graduate Studies in Social Sciences

in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts

in

Turkish Language and Literature

by

MAİDE SENA TERZİ

BOĞAZİÇİ UNIVERSITY

2021

HALİDE EDİB ADIVAR'IN SEYAHAT ANLATILARINDA "ÖTEKİ KADININ" TEMSİLİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Yüksek Lisans

Maide Sena Terzi

Boğaziçi Üniversitesi

2021

The Representation of “Other Woman” in Halide Edib Adıvar’s Travel Narratives

The thesis of Maide Sena Terzi

has been approved by:

Assist. Prof. Olcay Akyıldız _____
(Thesis Advisor)

Assist. Prof. Nazlı İpek Hüner Cora _____

Assist. Prof. Murat Cankara _____
(External Member)

July 2021

DECLARATION OF ORIGINALITY

I, Maide Sena Terzi, certify that

- I am the sole author of this thesis and that I have fully acknowledged and documented in my thesis all sources of ideas and words, including digital resources, which have been produced or published by another person or institution;
- this thesis contains no material that has been submitted or accepted for a degree or diploma in any other educational institution;
- this is a true copy of the thesis approved by my advisor and thesis committee at Boğaziçi University, including final revisions required by them.

Signature……..

Date …….....

ABSTRACT

The Representation of "Other Women" in Halide Edib Adıvar's Travel Narratives

In this study which evaluates to *Mor Salkımlı Ev, Türk'ün Ateşle İmtihanı, Hindistan'a Dair* by Halide Edib as travel narratives, it has been problematized that women's issue grows into a main reference for ideological arguments and it is used as a discursive tool in defining the boundaries when it comes to contradictions established between "West" and "East". Based on the idea that Halide Edib's perception of the self/other - center / circle shaped by the East / West vision is the key matter that outlines the representations of women, the center and its boundaries where Halide Edip positioned herself has been discussed. As to representations of women used in defining the boundaries, they have been divided into two categories namely familiarization and alienation. This distinction is made based on the notion that the discourse of othering is not only recognised by the alienation of the other, but the texts produced by familiarizing the other can also contribute to the discourse. Accordingly, in this study which focuses on the representation of the "other woman" in Halide Edib's travel narratives, the English versions of the narratives has been also discussed within this framework. The differences between the Turkish and English versions of the narratives and their reasons has been elaborated. In this thesis, in focus of Arab women in *Mor Salkımlı Ev*, Anatolian women in *Türk'ün Ateşle İmtihanı* and Indian women in *Hindistan'a Dair*, it has been claimed that women are marginalized and instrumentalized as metaphors for other issues whether it be "familiarization" or "alienation".

ÖZET

Halide Edib Adıvar'ın Seyahat Anlatılarında "Öteki Kadının" Temsili

Halide Edib Adıvar'ın *Mor Salkımlı Ev, Türk'ün Ateşle İmtihanı, Hindistan'a Dair* metinlerine seyahat anlatısı olarak odaklanan bu çalışmada, kadın meselesinin ideolojik tartışmaların temel referansı haline gelmesi ve Batı ile Doğu arasında kurulan zıtlıklarda sınırların belirlenmesinin söylemsel aracı olarak kullanılması sorunsallaştırılmıştır. Halide Edib'in Doğu/ Batı tasavvuruyla şekillenmiş ben/öteki-merkez/çevre algısının kadın temsillerini şekillendiren temel mesele olduğu fikrinden hareketle, Halide Edib'in konumlandığı merkez ve onun sınırları tartışılmıştır. Sınırların belirlenmesinde kullanılan kadın temsilleri ise olumlanan *(familiarization*) ve olumsuzlanan (*alienation*) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu ayrım, ötekileştirme söyleminin sadece ötekinin olumsuzlanması ile gerçekleşmediği, ötekinin olumlanarak üretildiği metinlerin de söyleme katkısı olabildiği düşüncesinden hareketle yapılmıştır. Bu doğrultuda, Halide Edib'in seyahat anlatılarında "öteki kadının" temsiline odaklanan bu çalışmada anlatıların İngilizceleri de bu çerçevede tartışılmış, anlatıların Türkçeleri ile İngilizceleri arasında doğan farklılıklar ve sebepleri üzerinde durulmuştur. Bu tez çalışmasında *Mor Salkımlı Ev*'in Arap kadınları, *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'ndaki Anadolu kadınları ve *Hindistan'a Dair*'in Hindistanlı kadınları odağında kadınların ister "olumlanarak" (*familiarization*) ister "olumsuzlanarak" (*alienation)* olsun ötekileştirildiği ve daha başka meselelerin mecazları olarak araçsallaştırıldıkları iddia edilmiştir.

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın tamamlanmasında en önemli katkı sevgili danışmanım Olcay Akyıldız'a aittir. Bu tezin konusu lisansta kendisinden aldığım TKL 477 (Gender and Sexuality in Orientalist and Occidentalist Texts) dersinde şekillendi. Kendisine seyahat anlatılarına olan ilgime ve heyecanıma ortak olduğu için, alışılmışın dışında bir şey söylediğimizde bize kulak verdiği ve bunu dillendireceğimiz alanı bize açtığı için minnettarım.

Çalışmamın fikir aşamasında bana yol gösteren Erol Köroğlu'na; akademik hayatımda büyük emekleri olan kıymetli hocalarım Zeynep Uysal, Halim Kara, Veysel Öztürk'e ayrı ayrı teşekkür ederim. Tezim hakkında konuşmak için ne zaman rahatsız etsem beni heyecanla dinleyen, sorduğu sorularla çalışmamı çok daha geliştirmeme vesile olan, öğrencisi olduğum için kendimi şanslı hissettiğim sevgili İpek Hüner Cora'ya; jürimde yer alarak kıymetli katkılar sunan Murat Cankara'ya; yedek üye olmasına rağmen tezimi detaylı okuyup önerilerini benden esirgemeyen sevgili Börte Sagaster'e teşekkürü borç bilirim. Kendisi de Halide Edib çalışan Şeyma Gümüş'e bu süreçteki dostluğu ve yol arkadaşlığı için, dayanışmanın kıymetini ve anlamını bana yeniden hissettirdiği için bilhassa teşekkür ederim.

Her koşulda desteğini benden esirgemeyen sevgili eşim Selim'e; ve en çok da tez sürecinde ailemize katılan, varlığıyla her şeyi daha anlamlı kılan sevgili kızım Ayşe Hifa'ya teşekkür etmek isterim.

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1: GİRİŞ 1

1.1 Oryantalizm ve toplumsal cinsiyet 2

1.2 Milliyetçi düşünce 9

1.3 Halide Edib'in seyahat anlatıları 13

BÖLÜM 2: HALİDE EDİB'İN SEYHAT ANLATILARINDA DOĞU/BATI MESELESİ 25

2.1 Söylemsel zıtlıklar 29

2.2 Konumal Üstünlük 44

2.3 Sonuç 56

BÖLÜM 3: "BEN"İN İNŞASI: YAKINLAŞTIRILAN/OLUMLANAN (FAMİLİARİZATİON) KADIN TEMSİLLERİ 58

3.1 *Mor Salkımlı Ev'in* "ideal kadınları" 66

3.2 *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda merkezi otoritenin "vitrini" Fatma Çavuş 76

3.3 *Hindistan'a Dair*'in "ölçülü" batılalaşan kadınları 90

3.4 Sonuç 96

BÖLÜM 4: OLUMSUZLANAN/YABANCILAŞTIRILAN (ALİENATİON) KADIN TEMSİLLERİ 99

4.1 *Mor Salkımlı Ev*'de dillendirilmeyen "zenci" kadın 104

4.2 *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda merkezi otoritenin "ötekisi" Gül Hanım 113

4.3 *Hindistan'a Dair*'in "perde" kadınları 124

4.4 Sonuç 133

BÖLÜM 5: SONUÇ 135

EK: UZUN ÖZET (EXTENDED ABSTRACT) 143

KAYNAKÇA 146

BÖLÜM 1

GİRİŞ

Halide Edib Adıvar'ın *Mor Salkımlı Ev, Türk'ün Ateşle İmtihanı, Hindistan'a Dair* metinlerine odaklanılan bu çalışmada, kadın meselesinin ideolojik tartışma ve bağlamların göstereni olarak araçsallaştırılması sorunsallaştırılır. Bu anlatılardaki kadın temsillerine bakıldığında, kadınların Doğu ile Batı arasında kurulan zıtlıklarda sınırların belirlenmesinin söylemsel aracı olarak kullanıldığı görülür. Bu açıdan bu üç anlatıdaki kadınlar olumlanarak ve/veya olumsuzlanarak ötekileştirilir ve başka meselelerin mecazları olarak araçsallaştırılır. Bu üç metinde de Halide Edib'in kendini konumlandırdığı merkezden daha Doğuya doğru bir seyahati söz konusudur. Bu seyahat boyunca Halide Edib'in karşılaştığı coğrafyalara ve bu coğrafyalardaki kadınlara karşı kurduğu söylem ise onun Doğu ve Batı tasavvuruyla doğrudan alakalıdır. Bu çalışma Halide Edib'in Doğu'ya bakışı ile Doğudaki kadınları temsil edişinin iki ayrı mesele olmadığını, Meyda Yeğenoğlu'nun (2003), *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark* kitabında vurguladığı gibi toplumsal cinsiyet ve cinsellik sorusunun öznenin öteki ile her türlü ilişkisini yönettiği ve yapılandırdığı düşüncesinden hareket etmiştir (s. 35). Bu yüzden bu tezde Halide Edib'in Doğu/Batı tasavvuruyla şekillenmiş ben/öteki, merkez/çevre algısının kadın temsillerini şekillendiren temel mesele olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu açıdan öncelikle bu metinlerin işaret ettiği, kurguladığı ve/veya yeniden ürettiği Doğu/Batı algısı anlaşılmaya çalışılmıştır.

1.1 Oryantalizm ve toplumsal cinsiyet

Edward Said'in *Oryantalizm* (1999) adlı eseri, Doğu eksenli kültürel çalışmalar için temel bir referans haline gelmiştir. Doğuya ve Doğulu kadına karşı yürütülen söyleme odaklanan bu çalışmada da tartışmaya bu açıdan literatürün ilk ve merkezi kaynağı olan Said'den başlanmıştır. Said, *Oryantalizm* kitabında şarkiyatçılığı tanımlarken bu kavramla birbirine bağlı birkaç şeyin birden kastedildiğini söyler (s. 12). En kabul gören nitelemeye göre akademide, Şark hakkında yazan, araştıran, ders veren kişilere "Şarkiyatçı" derken, daha genel anlamda ise "Şarkiyat'ın "Şark" ile (çoğu zaman) "Garp" arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçemi" (s. 12) olduğunu söyler. Said'in dikkat çektiği nokta ise bu ayrımın söylemsel olduğudur. Oryantalist metinlerde, Doğu söylemsel olarak inşa edilir. Metinsel bir evrende üretilen bu söylem, temsil sistemine dayanmakta ve her metinde farklılık ve çeşitlilik gösterebilmektedir. Bu temsil sistemi de Garp ile Şark arasındaki ilişki, iktidar, egemenlik ve derecesi değişen bir hâkimiyet ilişkisidir (s. 15). Bu karmaşık ilişkide, üslup farklılıklarına rağmen farklı yazarların metinlerindeki Doğu temsillerinin birliğini sağlayan şey ise Batının "Doğu üzerindeki iktidar istenci konusunda gösterdiği ısrarcı tutarlılığı"dır (Yeğenoğlu, 2003, s. 96). Bu tutarlılık içinde:

> Şark hakkında yazan herkes, kendini Şark karşısında bir yerde konumlandırmak zorundadır; yazarın metnine tercüme edildiğinde, bu yer, benimsenen anlatı biçimini, kurulan yapı çeşidini, metne yayılan imge, izlek, motif türlerini içerir- tüm bunlar, ölçüle biçile tasarlanmış okura seslenme, Şark'ı çerçeveleme, son olarak da Şark'ı temsil etme ya da onun adına konuşma biçimlerini oluşturur. (Said, 1999, s. 29- 30)

Dolayısıyla Said'in öne sürdüğü bu "Şarkiyatçılık" olgusunda, Doğu inceleme nesnesi, Batı ise kontrol mekanizması olarak konumlanır. Batı ve Doğu kültürleri arasında muhayyel ayrımlara dayanarak kurulan bu söylemde Doğu, Batı'nın karşıtı olarak var olur ve bu yönüyle de onun tanımlanmasına yardımcı olur. Dolayısıyla,

Doğu'ya dair kurulan imaj, sömürgeci gücün kendisine dair olan imajı güçlendirir ve kendisini bir özne olarak kurmasını sağlar. Said'e göre Batı, kültürel gücünü ve kimliğini Doğu karşısında bu tarz bir konum almasına borçludur. Bu noktada Said aynı zamanda hümanist çerçevede üretilen, tarafsız, objektif olduğunu iddia eden bilginin mutlaka politik bir zemini olduğuna da dikkat çekmiş olur. Said'e göre bilgi, üretildiği toplumsal bakıştan bağımsız düşünülemez.

Said'in tanımladığı bu Şarkiyatçı bilgi sistemini ise Foucault'nun bilgi ve iktidar arasında kurduğu ilişkiye koşut bir biçimde tartıştığı görülür. Bu bağlamda, Doğu'ya duyulan egzotik ilgi ve merak neticesinde elde edilen bilgi, Batı merkezli kültürel hegemonyanın dayanağını oluşturur. Said'in esas vurguladığı ise elde edilen bu bilginin Doğuya içkin bir bilgi olmadığıdır. Böylece Doğu karşımıza kendisi dışında gelişen ilgisiz varsayımlar olarak çıkar. Bu varsayımlar bir hayal ihtiyacından değil, güç ve üstünlük ilişkilerini pekiştirmek ihtiyacından doğar ve böylece Doğu Doğuya takdim edilir. Dolayısıyla bir egemenlik kurabilmek için yapılması gereken birinin Batı diğerinin ise Doğu olduğuna muhatabını inandırmak olacaktır. Bu söylemde Şarkiyatçı, Doğuyu konuşturmaya, onu gizemlerinden arındırarak Batı için anlaşılır kılmaya soyunur. Böyle bir iddia ile ortaya çıkan Şarkiyatçı söylemle beraber Doğuyu anlamak, anlatmak, ona hâkim olmak ve hatta onu dönüştürmek de mümkün olabilecektir. Said'in tanımladığı bu Şarkiyatçılığın temel özeliği ise yukarıda değinildiği gibi akademik bir uğraş olarak dil alanında üretilen ve Doğunun "gerçek"liğinden bağımsız bir olgu olmasıdır. Bu doğrultuda, Said'e göre Şarkiyatçılık, yazar ve yapıt alıntılıma dizgesinden başka bir şey değildir. Said bu sistemli disiplinin anlaşılması için ise Şarkiyatçılığın bir söylem olarak incelenmesi gerekliliğine vurgu yapar.

Meyda Yeğenoğlu (2003) ise bu noktada Said'in kullandığı dil (*language*) nosyonunun yalnızca lisan (*linguistic*) ile sınırlı olmasına dikkat çeker (s. 25). Yeğenoğlu'na göre Said'in, Şarkiyatçılığın gönderme yaptığı Doğunun "gerçek" Doğudan farklı olduğuna dair savı, onun söylemin bizzat temsil ettiği nesneyi kurduğu anlayışından uzaklaşmasına sebep olmuştur. Çünkü bu iddia, söylem nosyonunu lisan ile kısıtlar ve gerçek olanla söylemsel olan arasında bir karşıtlık yaratır. Bu noktada Yeğenoğlu, Said'in Doğunun yaratılmış ve temsillerden ibaret olduğunu söyledikten sonra söylemsel ve söylem dışı olan, diğer bir deyişle söylemsel ve gerçek olan arasında kurduğu ayrımın Said'in tezini çelişkili kıldığını savunur (s. 26). Oysa Yeğenoğlu "gerçek" ile "temsiliyet" arasında kurulan ikili karşıtlığı sorunlu hale getirmeyi bunun için de her şeyden önce "metinsellikdışı gönderge" nosyonunun sorunlu kılınması gerekliliğine vurgu yapar. Said'in metni bu tarz bir sorunsallaştırma ortaya koyamamıştır (s. 24).

Meyda Yeğenoğlu'nun Said'in çalışmasında eleştirdiği diğer önemli nokta ise kadının cinsiyetlendirilmiş ve cinselleştirilmiş imgesidir. Yeğenoğlu bu noktada, Said'in çalışmasında Doğulu kadının oryantalist söylemin yapılanma biçiminin önemli bir parçası olarak değil de temsil meselesi ile sınırlı bir mecazmış gibi ele alınmasına itiraz eder (s. 34). Yeğenoğlu'na göre Said tanımladığı Şarkiyatçılıkla Doğunun ve Doğulu kültürlerin temsilleri ile, Doğulu kadınların ve cinselliğin temsillerini iki farklı alan olarak bırakmış ve bu iki alanın birbiriyle ilişkisine yeterince değinmemiştir. Bu ilişki irdelenmediği için de "örtük" oryantalizm, diğer bir deyişle "oryantalizmin bilinçdışısı" oryantalizmden ayrı bir alan olarak kalmıştır (s. 35). Oysa Yeğenoğlu toplumsal cinsiyet ve cinsellik sorusunun öznenin öteki ile her türlü ilişkisini yönettiğine ve yapılandırdığına bu yüzden de bu meselenin belli

bir alanla sınırlıymış gibi değerlendirmenin eksik ve problemli olduğuna dikkat çeker (s. 35).

Bu noktada Yeğenoğlu'nun Said'in Şarkiyatçılık söyleminde yeterince değinilmediğine işaret ettiği toplumsal cinsiyet meselesinin Homi Bhabha'nın tartıştığı sömürgeci söylemde derinleştirildiği görülür. Homi Bhabha (2016), sömürgeciliğin özne kurucu bir pratik oluşunu ve cinsel fark sorununu sömürgeci söylem incelemesine dahil ederek Said'in Şarkiyatçılıkta eksik bıraktığı bu yeri tartışmaya açar. Bu anlamda Bhabha, Said'den farklı olarak sömürgeci fantezilerin kaynağı olarak cinsel farkın önemine dikkat çeker. Bhabha'ya göre güç ve iktidar arasındaki karmaşık ilişki, cinsel farktan üretilen fetişizmle yakından ilgilidir. Bhabha'nın kültürel fark ile cinsel farkın bir arada düşünülmesine ön ayak olması önemli olsa da onun çalışması da cinsel farkın sömürgesel öznenin kurulumuyla ilişkisini detaylandırmada eksik kalmıştır. Ayrıca Bhabha'nın dikkat çektiği kolonyal ilişkide, öznel deneyim ve kimlik inşası farklı deneyim ve pozisyonlar açısından tartışılırken bağlamın önemi de vurgulanır. Bu açıdan Bhabha'nın çalışmasını özgün kılan bir diğer özellik temsil sorununu öznelik sorunuyla ilişkilendirmesidir.

Gayatri Spivak (2020) ise Bhabha'nın kültürel fark ve cinsel fark arasında kurduğu ilişkiyi daha da geliştirir ve maduniyet skalasında kadınları en aşağıda konumlandırarak temsil edilmeyen sömürgesel özneler arasında da bir hiyerarşi olduğunu iddia eder. Bu hiyerarşide ötekiler arasında kadın en dezavantajlı konumdadır. Spivak'a göre toplumsal cinsiyetin ideolojik yapısında Batılı beyaz erkek hem sömürgeci tarih yazımının nesnesi hem de isyanın öznesi olarak hâkim kılınmıştır. Bu kurgulanmış dil içinde kendini ifade etmesi olanaksız olan madunun konuşma ihtimali ise elinden alınmıştır. Bu doğrultuda Spivak'ın "Madun Konuşabilir mi?" başlıklı yazısı temelde üçüncü dünya öznesinin Batılı söylem

içinde nasıl temsil edildiği ile ilgilenir (s. 59). Kendisini özne olarak kurgulayan Batı için kendi dışında olan ise "ötekidir". Bir yandan bu ötekinin farklılığı vurgulanırken, diğer yandan öznelliğinin izleri de silinmeye çalışılır. Spivak'a göre bu epistemik şiddet örtük bir şekilde uygulanır. Böylece Spivak şeylerin gerçekte ne olduğunu anlatmayı değil, "gerçeklik" olarak inşa edilenin normatif anlatının nasıl kurulduğunu tartışmaya açar. Dışarı bir konumdan ötekine bakmaya çalışan Avrupa, Said'in de belirttiği gibi ona dair deneyime dayalı değil, söze dayalı bilgi üretebilir. Bu tutum madunun konuşmasına da imkân tanımaz ve ötekini kolonyal yöneticilere daha fazla bağlar. Dile sahip olan öznenin ürettiği her bilgi "öteki"nin dışında olduğu için ötekine konuşma hakkı tanımaz. Madun konuştuğu takdirde kendini kendine ait olmayan bir dil ile anlatmaya çalışacaktır. Dolaysıyla hâkim özneye ait bu söylem içinde hareket etmeye yeltenen "öteki", özne olmaya daha da yakınlaşmayacak aksine sessizleşecektir. Buna ek olarak etnomerkezci bir yaklaşımla kurulan ve marjinalleştirilen "öteki" imgesine de itiraz eden Spivak, özcü ve sınıflandırmacı çalışmalara karşı çıkarak, farkları öne çıkarmaya, sömürgeleştirilmiş madun öznenin heterojenliği konusuna da dikkat çekmeye çalışır. Ancak Spivak'ın metni madunun sesinin duyulabileceği ve ötekinin hâkim söyleme katkı sunmadan konuşabileceği bir alan bırakmaması açısından eleştirilebilir.

Yukarıda verilen isimler toplumsal cinsiyetin Doğu ve Batı odağında ben/öteki ve merkez/çevre arasında kurulan söylemde belirleyici rol oynadığını Doğulu Kadın temsili üzerinden tartışmaları açısından önemlidirler. Bunun yanı sıra ötekilik söyleminde kadının işlevselleştirilmesi Batılı kadın için de söz konusudur. Bu anlamda Olcay Akyıldız'ın söz konusu kadın olduğunda Doğunun da Batıya karşı benzer bir söylem ürettiğine dikkat çekmesi, kadının her hâlükârda (İster Doğulu, ister Batılı olsun) işlevselleştirildiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bu

anlamda Akyıldız (2014) *Türk Edebiyatında Oksidentalizm: Ahmet Mithat'tan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'na "Batı"yı Kendi "Akisi/Aksi" Olarak İcat Etmek* adlı doktora tezinde öncelikle Şarkiyatçı söylem bağlamında Doğunun öznelliğini tartışmaya açar. Doğunun kendi alanına nüfûz edilmiş de olsa Batı'nın kurduğu söylem karşısında özne olarak ne yaptığı sorusundan hareket edilen tezde "Batı" kavramının "Doğu" kavramı gibi nötr ve saf bir kavram olarak düşünülemeyeceği, sonsuz anlam ve çağrışımları barındıran anahtar bir kavram olduğu iddia edilir. Dolaysıyla nasıl ki şarkiyatçı söylemde Doğu söylemsel olarak üretiliyorsa Doğu için de "Batı" üretilmiş ve değişken bir kavrama işaret etmektedir. Burada asıl önemli olan nokta ise Akyıldız'ın tezinin önemli bir bölümünün oksidentalizmi, toplumsal cinsiyet ve cinsellik temsilleri odağında tartışmaya açmasıdır. Akyıldız, Doğulu öznelerin ürettiği "modernleşme süreci karşısındaki farklı tepkilerin ürünü olan metinlerde çoğu zaman Avrupalı kadının olumlanarak ya da olumsuzlanarak ötekileştirildiğini söyler. Dolayısıyla Akyıldız, ister Doğulu ister Batılı olsun öteki hakkında konuşmanın her seferinde ötekinin kadını hakkında konuşmaya denk düştüğünü ifade eder. Bu anlamda, Akyıldız'ın tezi de, Yeğenoğlu'nun itirazına paralel olarak Said'de ötekilik söyleminin alt başlığı olarak verilen ve fazla değinilmeyen toplumsal cinsiyet ve cinsellik meselesinin başkalıkçı söylemlerde temel bir rol üstlendiğini ortaya koyar.

Toplumsal cinsiyet odağında getirilen tüm bu eleştirilerin yanısıra Said'in ortaya koyduğu Şarkiyatçılık olgusunun özellikle metinlere bakıldığında Doğu söylemini anlamlandırmada ve açımlamada hâlâ önemli bir yerde durduğu söylenebilir. Özellikle Said'in öne sürdüğü belli temel terimler metinlerin açımlanmasını ve tartışılmasını kolaylaştırmada işlevsel bir rol oynamaktadır. Bu noktaya dikkat çeken Yeğenoğlu, sömürgecilik gibi genelleştirilen bir terimin

kullanılmasına devam etmekteki ısrarı açıklarken Spivak'ın neo-kolonyalizm teriminden bahsederken kullandığı ifadelere referans vererek; "tarihsel olarak bütün bu terimler, neo-kolonyalizm gibi heterojendir. Büyük anlatıyı eleştirebilmek için önce bu genel terimleri ortaya koymalısınız" der (Yeğenoğlu, 2003, s. 50). Dolayısıyla Oryantalizm'in homojen bir bütünsellik sunan bir yapıdan ziyade hetorejenliğine ve karmaşıklığına dikkat çekmek önemlidir. "… Oryantalizmin alıntılayıcı özelliği onun devamlılığını, birliğini ve hegemonyasını sağlayan şeydir. Sömürgeciliğin ve sömürgeci söylemin birliğinin karmaşıklığını anlamak için, onu bir referans sistemi gibi çalışan ve sömürgeci olarak adlandırdığımız söylemsel rejimin düzenleyici ilkesi gibi işlev gören bir kodlar, imgeler, göstergeler ve temsiller ağı şeklinde düşünmeliyiz" (Yeğenoğlu, 2003, s. 50) diyen Yeğenoğlu sömürgeci epistemenin varlığını belirli iddia ve temsillerin tekrarına ve alıntılanmasına dayandırır. Bunun izini sürmek için de Said'in Şarkiyatçılıkta sunduğu çerçeve hâlâ önemini korumaktadır.

Bu doğrultuda, Halide Edib Adıvar'ın seyahat anlatılarına bakarken, Said'in kurduğu bu çerçevede özellikle iki temel mesele bu tez çalışmasına yön vermiştir. Bunlar "konumsal üstünlük" ve "söylemsel zıtlık"dır. Said "konumsal üstünlüğü" "Batılıya görece üstünlüğünü hiç yitirmeksizin Şarkla kurabileceği bir olanaklı ilişkiler dizisi sağlayan" bir strateji ve tutum olarak tanımlar (s. 17). Bu tezde Halide Edib'in kendini konumlandırdığı merkez ile Doğuda karşılaştığı kadınlara karşı bu tarz bir "konumsal üstünlük" tutumu içinde olduğu iddia edilmektedir. Bu açıdan Halide Edib, Arap kadınlara, Hindistanlı kadınlara ve İstanbul'un Doğusu olan Anadolu'daki kadınlara karşı yer yer farklılaşan söylemler kursa da, bu kadınlara karşı koruduğu "konumsal üstünlüğü", kadın temsillerinde bir ortaklık sağlamıştır. Söylemsel zıtlık kavramı ise "ben ve öteki arasındaki diyalektik ilişkiyi göstermek

üzere oryantalist söylemin en temel tekniği olan Batı ve Doğu arasında kurulan ikici karşıtlıklar" tanımına dayanır (Yeğenoğlu, 2003, s.20). Bu zıtlıklar sayesinde Doğu ve Batı sürekli birbirinden ayrılır ve birini tanımlamak için ötekine ihtiyaç duyulur. Bu da hiyerarşik bir yapılanmayı gerektirir. Doğu ve Batının ontolojik ve epistemolojik ayrımını varsayan düşünceye dayanan bu zıtlıklarla, Doğu ve Batı birbirlerinin "ötekisi" olarak kurulur. Halide Edib'in anlatısında özellikle Doğuya doğru yaptığı seyahatlerde kendini konumlandırdığı merkez ile bu coğrafyalar arasında kullanılan motifler ve imgeler aracılığıyla bu zıtlıkları tekrar tekrar ürettiği görülür. Dolayısıyla Halide Edib'in bu zıtlık içinde tartıştığı meselelerde özne ile öteki arasındaki fark sürekli açılmakta, kadınların anlatıdaki temsilleri ise bu ötekilik söyleminin bizzat kurucu unsuruna dönüşmektedir.

1.2 Milliyetçi düşünce

Sömürgeci söylemin yanı sıra, Partha Chatterjeenin (1996) "milliyetçi düşüncesi" de bu tezde hem Doğu/Batı kavramlarını, hem de kadın temsillerini anlamlandırırken başvurulan kuramsal çerçeveyi oluşturmuştur. Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası* adlı kitabında Batı tipi ve Doğu tipi olmak üzere iki tip milliyetçilikten bahseder. Bunlardan Batı tipi olan ulaşılacak evrensel ilkeler ve geri kalmışlık açısından bir kabullenme içinde olsa da buna ulaşacak "kültürel donanıma" sahip olduğunu düşünür. Doğu ülkelerindeki milliyetçiliğe baktığımızda ise bu ülkeler de kendi "geriliğini" Batı Avrupa ölçülerine göre ölçüp, kabullenmiş ülkeler olmasına rağmen kabul ettikleri bu standartlar yabancı bir kültürden geldiği için bu ülkelerdeki durum Batı ülkelerine göre daha gergin, çelişkili ve sancılıdır. Burada ulusun bir dönüşümü gerekmektedir ve bunun için ulusu yeniden donatacak birçok çaba verilmesi gerekir. Ancak burada taklit etmek ulusun kendi öz kimliğini feda

olacağı için hem bu ilerlemenin standartlarına uyma ve geride kalmışlığı telafi etme, hem de kendi öz kimliğini ve kültürel farklılığı koruma çabasına girerler (Chatterjee, 1996, s. 14-15).

19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında Osmanlı topraklarında gelişen milliyetçi düşünce ile beraber, bir yandan modern olmayı, aydınlanma düşüncesinin öz değerlerine ulaşmayı hedefleyen dönemin Osmanlı entelektüelleri, öbür yandan asli ve bozulmamış bir köken arayışına girerek Chatterje'nin tanımladığı milliyetçiliğin gerilimini yaşamışlardır. Sömürgeci bilgi, Batı dünyasının siyasi uygulamaları, Batının moral değerleri dışlanırken, "modernleşmeye" ve "gelişmeye" duyulan arzu ile beraber Avrupa-merkezci kategoriler baz alınmaya devam edilmiş, böylelikle Batının epistemik ve moral egemenliği bir yandan kabul edilirken, bir yandan reddedilmiştir. Dolayısıyla geç Osmanlı döneminde de milliyetçi düşünce doğası gereği çelişkili bir yapı oluşturmuştur. Ayrıca bu milletler kapatılması gereken tarihsel mesafenin çok büyük olduğunun farkında oldukları için ve bu "gerilik" bilgisinden ötürü rahatsız bir konumdadırlar. Bu sıkıntılı durum birçok huzursuzluğu ve gerilimi de beraberinde getirmiştir.

Chatterjee bu tarz bir milliyetçilikle beraber "eşitsiz gelişme"nin de beraberinde geleceğini söyler. Yani Batı standartlarına uygun olarak eğitim almış ve halkın bu anlamda yeniden yapılandırmasında görev alabilecek "aydınlar ikinci sınıf vatandaşlıktan birinci sınıf vatandaşlığa geçerler ve buna ek olarak nadir olmanın büyük ayrıcalıklarını da kazanırlar" (Chatterjee, 1996, s. 19). Bu da toplumun içinde hiyerarşik bir yapılandırma oluşturur. Geri kalmış toplumlardaki bu aydınlar halklarına karşı böyle bir görev üstlenerek onları "himaye etmeye", "eğitmeye" ve "aydınlatmaya" girişirler. Ayrıca bu tarz bir düşüncenin sonucu olarak Chatterjee'in vurguladığı "kültürel homojenlik"in bu ülkeler için kaçınılmaz olması toplum içinde

farklılaşan seslere karşı ötekileştirme mekanizması oluşturmaya sebep olmuştur. "Milliyeçilik "önceden- var olan kültürlerin bazılarını genellikle süreç içinde onları dönüştürerek kullanır, ama onların tümünü kullanması ihtimali yoktur" (Chatterjee, 1996, s. 22). Dolayısıyla merkezi otoritenin dönüştüremeyeceği aykırı sesler bu homojen yapıda kendilerine söz hakkı da bulamayacaklardır.

Burada asıl dikkat çeken nokta bu tarz bir milliyetçiliğin oryantalizme koşut bir ilişki içinde olmasıdır. Bu anlamda Chatterjee, tanımladığı bu milliyetçi düşüncenin sömürgeci tarihin söyleminden bağımsız olmadığını söyler. Milliyetçi düşünce de varlığını Doğu ve Batı arasında kurulan özcü zıtlıklara borçludur. Yani sömürgeci düşüncenin Doğu ve Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan düşünme biçemi milliyetçi düşüncede de görülür. Dolayısıyla antiemperyalist milliyetçi söylemle kurulan özcü zıtlıklar, milli köken ve otantiklik vurgusu, sömürgeci tarih tarafından dikte edilmiştir. Bu doğrultuda üçüncü dünya ülkelerindeki modernleşme eğilimleri de 19. yüzyıldaki yerli olanla Batılı olan arasındaki ayrımın bir tezahürüdür. Dolayısıyla oryantalizmin bir stratejisi olarak bildiğimiz Doğunun "doğululaştırılması", milliyetçi söylemle beraber kendi halkını "medenileştirmeye", "eğitmeye", "geliştirmeye" çalışan yerli seçkinlerin modernizasyon girişimlerinde de kendini gösterir (Yeğenoğlu, 2003, s. 158). Bu noktaya dikkat çeken Meyda Yeğenoğlu, Milliyetçiliğin "tersine oryantalizm" olduğunu iddia ederken, bu "tersineliğin" de bizzat sömürgeci söylemin bir ürünü olduğunu savunur:

> Doğu/Batı, yerli/yabancı arasındaki bu keskin ayrışma oryantalist söylemde kurulan bir ayrımdır. O halde milliyetçiliği oryantalizmden ve sömürgeci ideolojiden farklı kılan unsur nedir? Chatterjee'yi izlersek, yerlinin sömürgeci ve milliyetçi söylemlerdeki farklı konumlarını görmemiz mümkün olabilir. "Yerli", sömürgeci söylemde edilgen, milliyetçi söylemde ise özerk, etken ve egemendir. Diğer bir deyişle, ulus kurgusu "yerli"nin kendisini kendi tarihinin öznesi olarak düşünebilmesine dayanır. Fakat "yerli"ye bir öznelik atfedilmesine rağmen, Ulema'nın milliyetçi söylemi oryantalist

> söylemin epistemolojik yapısını kaçınılmaz bir şekilde yeniden üretmiştir. Batı ve Doğu arasındaki fark özselci bir tipoloji biçiminde korunmaya devam edildiği içindir ki milliyetçiliğin "tersine oryantalizm" olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak akılda tutulması gereken önemli nokta bu "terstenliğin" bizzat sömürgeci söylemin bir ürünü olduğudur. (Yeğenoğlu, 2003, s. 181)

Kısacası üçüncü dünya ülkelerinde gelişen milliyetçilik, Doğu ve Batı arasında sömürgeci tarihin söylemiyle örtüşen bir ikili zıtlık/ayrım kurar. Ancak bu ayrımda milliyetçi düşünce kendini edilgen değil etken bir konuma yerleştirir. Dolayısıyla iki söylemin de Doğu ve Batı üzerinde ontolojik ve epistemolojik ayrımı sürdürmekte olduğu gerçeği değişmez.

Bu iki söylemin Doğu ve Batı anlayışının yanı sıra "Kadın" meselesini ele alışlarında da bir ortaklık söz konusudur. Bu söylemsel yapılanmanın en temel dayanağını ve stratejisini oluşturan (Doğu-Batı, din-bilim, gerici-medeni, durağan-dinamik gibi) zıtlıklar aynı zamanda sınırların çizilmesinde de belirleyici olmuştur. Bu sınırların belirlenmesinin en önemli aracı olarak da iki söylemde de kadın bedenlerinin düzenlenmesi kullanılmıştır. Dolayısıyla tüm bu meseleler tartışılırken kadın, onun bedeni ve tercihleri ideolojik referanslar olarak araçsallaştırılmıştır.
Bu çalışmada Halide Edib'in metinlerinin yukarıda tanımlanan milliyetçi düşünce ve oryantalizm çerçevesinde değerlendirilmesinin nedeni de hem milliyetçi düşüncenin ürettiği yeni ataerkillikte hem emperyalizmde cinsel farkın ikili biçimde, bu şekilde silinmesidir. Bu doğrultuda Meyda Yeğenoğlu da (2003) "Said'in oryantalist söyleme ilişkin temel tezinden yola çıkarak Doğulu kadının, yerli ataerkil sistem ve oryantalist söylem içindeki temsillerinin birbirinden bağımsız iki ayrı sorunsala aitmiş gibi ele alınmasının" yanlış olduğunu belirtmiştir. Buna göre milliyetçi söylemde ulusal fark kendisi bir "fark" olan kadın aracılığıyla kurulabilmiştir (s. 163).

1.3 Halide Edib'in seyahat anlatıları

Yukarıda kurulan çerçeve doğrultusunda, Halide Edib'in üç seyahat anlatısındaki kadın temsillerine odaklanan bu çalışma, kadına özne konumunu vermeyen ve kadını başka meselelerin mecazı ve göstereni olarak işaretleyen farklı söylemlerin nasıl ortaklaştığını göstermeyi amaçlamaktadır. Tezin odaklandığı üç metin Halide Edib tarafından önce İngilizce sonra Türkçe olarak yazılmış metinlerdir. Halide Edib, Türkçe metinlerinin çeviri olmadığını, kendisi tarafından tekrar yazılmış metinler olduğunu ifade eder. *Memoirs of Halide Edib* 1885-1917 yıllarını kapsar ve 1926'da İngiltere ve Amerika'da yayımlanır. İngilizcesiyle zaman olarak aynı yılları kapsayan *Mor Salkımlı Ev* ise, 1950'lerde kaleme alınır ve 1955'lerde yayımlanır. Halide Edib'in Kurtuluş Savaşı yıllarını anlattığı *The Turkish Ordeal, Being The Further Memoirs Of Halide Edib* 1928'de İngilizce, 1962'de *ise Türk'ün Ateşle İmtihanı* adıyla Türkçe olarak yayımlanır. *Hindistan'a Dair* kitabı ise Halide Edib'in 1935'te gerçekleştirdiği Hindistan gezisini kapsar. Eser ilk olarak *Inside India* ismiyle 1937'de İngilizce olarak yayımlanır. Kitaptaki yazılar Türkçe olarak 1938'de "Bugünkü Hindistan" başlığıyla kısmen *Tan* gazetesinde, 1940 ve 1941'de de bütün olarak *Yeni Sabah*'ta tefrika olarak verilir. Halide Edib'in anılarını yıllar sonra Türkçeye çevirdiğinde nasıl bir bağlamda yazdığı anlatıların İngilizceleri ile Türkçeleri arasında doğan farklılıkları anlamlandırmak adına önemlidir. Mustafa Kemal ile aralarında doğan anlaşmazlıklar yüzünden bir süre yurt dışında yaşayan Halide Edib ve eşi Adnan Adıvar 1939'da İsmet İnönü'nün daveti üzerine tekrardan Türkiye'ye dönerler. Bu dönemde sadece Halide Edib değil, siyasi görüşleri Mustafa Kemal Atatürk'le çelişen Rauf Orbay, Kâzım Karabekir ve Refet Bele gibi Millî Mücadele'nin önde gelen diğer isimleri de İsmet İnönü tarafından tekrar yurda davet edilmiş ve siyasete tekrardan dönmeleri istenmiştir(Çalışlar, 2010, s. 403). Buna

karşın Halide Edib yurda döndüğü ilk yıllarda siyasete girmemiş, İstanbul Üniversitesi İngiliz Filolojisi Bölümü'nde profesör olarak görevine odaklanmış, dersler vermiş ve çeşitli çeviri faaliyetleri yürütmüştür. 7 Ocak 1946'da Celâl Bayar tarafından Demokrat Parti'nin (DP) kurulmasıyla Adnan Adıvar, siyasete dönerek DP'den bağımsız milletvekili olarak meclise girmiştir (s. 438). Halide Edib ise DP'nin 1950 seçimlerindeki zaferinden sonra DP'nin İzmir'den bağımsız adayı olarak tekrardan siyasette dönmüştür (s. 449). 1928-1939 yılları arasında İngilizce yazan Halide Edib bu süreç içerisinde yazdığı anılarını Türkçeye çevirmemiş, İngilizce okuyan ve konuşan okura hitap etmiştir. Ancak Türkiye'ye döndükten sonra Türkçe yazmaya ve İngilizce yazdıklarını Türk okur için çevirmeye başlamıştır. Bu anlamda Halide Edib'in anlatıların Türkçelerinde yaptığı değişikliklere bakıldığında, çevirinin yapıldığı dönemdeki Türkiye'nin sosyo-politik koşullarına göre anlatıların içeriğini yeniden düzenlendiği söylenebilir. 1920'lerde Atatürk'e kırgınlığı nedeniyle ülkeyi terk eden ve neredeyse bir hain olarak temsil edilen Halide Edib, yurda dönmesinin ardından, vatansever ve saygın bir yazar olarak tekrar itibarını kazanmıştır. 1928 anılarını İngilizce yazdığında Türk okura hitap etmeyecek kadar kırgın olan Halide Edib, 1960'da ülkesindeki bir üniversitede profesör olarak hizmet veren, mecliste milletvekili olarak tekrardan saygı gören bir yurttaştır. Dolayısıyla artık anlatılar İngilizceden Türkçeye çevirilerken Türk okurun beklentileri ve kamusal alanda nasıl bir tepki uyandıracağı Halide Edib tarafından hesaba katılacaktır.

Bu tezin konusu kadın temsilleri ile sınırlı olduğu için İngilizce anlatılar da bu çerçevede tartışmaya eklenmiştir. İngilizce anlatılardaki kadın temsillerine bakıldığında özellikle Halide Edib'in kendi benlik kurulumunun anlatıların Türkçesine nazaran daha farklı olduğu görülecektir. Ötekine karşı bakışını kendini konumlandırdığı merkeze göre şekillendiren Halide Edib'in metinlerinde olumladığı

çoğu kadın kendisinden izler bulabileceğimiz kadınlardır. Bu anlamda Halide Edib'in metinlerindeki kadın temsillerine bakarken en başta anlamamız gereken Halide Edib'in anlatılarda kendisini nasıl temsil ettiğidir. Türkçe anlatılarda özel hayatı hakkında detay vermekten kaçınan, kişisel duygularını dillendirmeyen Halide Edib, anlatıların İngilizcelerinde ise özel hayatı ile ilgili bilgi vermiş, duygularını daha rahat dillendirmiştir. Bu açıdan anlatıların Türkçelerinde kamusal alanda nasıl gözüktüğüne dair duyulan kaygı anlatıların İngilizcesinde hafiflemiş, bu da Halide Edib'e kendini ifade etmede rahatlık sağlamıştır. Halide Edib'in gönüllü sürgün diyebileceğimiz bir şekilde, Türkiye'deki merkezi otoriteye kırgın olarak yurdu terk etmesi ve özellikle Halide Edib'e yönelik ithamlar onu kendini savunmaya teşvik etmiş, anlatıların Türkçeleri bu zeminde yazılmıştır. Oysa İngilizcelerinde okur kitlesinin değişimi Halide Edib'e farklı bir özgürlük alanı sağlamıştır.

Anlatıların İngilizcelerine nazaran Türkçelerinde "öteki kadın" temsillerinde de bazı farklılıklar oluşmuştur. Bu farklılıkların nedeni ise yine Türk okurun hassasiyetlerinin gözetilmesidir. Örneğin, Halide Edib'in 31 Mart olayları sırasında öldürülme endişesiyle İstanbul'dan kaçarak Mısır'a gitmek üzere bindiği gemide karşılaştığı "zenci" kadının özel hayatı ile ilgili detaylara İngilizcesinde daha rahat değinilinirken, Türkçesinde bu kısımlar sansürlenmiştir. Yine anlatıların İngilizcelerinde Atatürk'e duyduğu aşk ile hayal kırıklığına uğratılmış ve sonunda ölüme sürüklenmiş Fikriye Hanım oldukça olumlu temsil edilirken, Türkçesinden çıkarılmıştır. Bu anlamda bu tezin konusu kadın temsilleriyle sınırlı olduğu için anlatıların İngilizceleri de sadece kadın temsilleri açısından değerlendirilmiştir. Halide Edib'in anlatılarında yer bulmuş kadınlara bakarken anlatıların her iki dildeki versiyonları da göz önünde bulundurulmuş, anlatılarda doğan farklılıklar ve bu farklılıkların sebepleri üzerinde durulmuştur.

Çalışmalarıyla Halide Edib literatüründe çok önemli bir kaynak oluşturmuş olan İnci Enginün'ün (2019) *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu Batı Meselesi* kitabı bu tez için de önemli bir kaynak olmuştur. Enginün doçentlik tezi olarak hazırladığı bu kitabında "medeniyet krizini bizzat yaşamış ve eserlerinde işlemiş olan Halide Edib'de Doğu ve Batı meselesinin tezahürü"nü incelemiştir (s. 9). "Halide Edib'in Hayatı, ve Fikir Eserleri: Makaleler ve Kitapları" bölümlerine nazaran çalışmanın asıl ağırlık noktasını "Doğu ve Batı Meselesinin Edebi Eserlerinde Tezahürü" bölümü oluşturur. Enginün, bu kapsamlı çalışmasında Halide Edib'in edebi eserlerine tek tek yoğunlaşarak bunları Doğu ve Batı meselesi açısından değerlendirir. Çalışmanın büyük kısmı edebi eserlerin incelenmesine ayrılmış, roman dışı eserlere bu anlamda daha az yer verilmiştir. Enginün, Halide Edib'in kurmaca dışı eserlerindeki Doğu/ Batı meselesini incelerken özellikle yazarın "İngiliz ve Amerikalı kadınları Türkiye'ye gelip 'cehalet bulutlarını' ortadan kaldırma çabasına yardıma davet ettiği ve kendilerinin Anglo-Sakson tesirine ne kadar istekli oldukları" (s. 369) ifadelerinden yola çıkarak Halide Edib'in ilk devir yazılarında görülen bu aşırı fikrin zamanla yumuşadığını ve millî kültürün ön plana çıktığını öne sürer. Enginün'e göre Halide Edib'in ilk dönem yazılarındaki bu Batıya yakın konumlanma sonradan milli bir kimliğe bürünmesiyle hafiflemiştir. Bu tez çalışması ise yukarıda da değinildiği üzere Halide Edib'in benimsediği milliyetçiliğin sömürgeci söylemden ayrı düşünülmemesi gerektiğini iddia etmektedir. İki düşünce sistemi de kendini Doğu ve Batının ontolojik ve epistemolojik ayrımına dayandırır. Bu yapıda da Doğu ve Batı birbirlerinin ötekisi olarak kurulurlar, dolayısıyla birini tanımlamak için ötekine ihtiyaç duyulur. Halide Edib'in benimsediği milliyetçilik de bu anlamda kendini Doğuya değil Batıya yakın konumlandıran en azından ulaşılması gereken hedefler açısından kendine hedef olarak Batıyı seçmiş bir yapı sunmaktadır. Ayrıca

yine tezde gösterileceği üzere milliyetçi görüş ve sömürgeci söylemin kadın meselesini ele alışlarında da bir ortaklık söz konusudur. Bu anlamda bu tezde incelenen metinler, Enginün'ün iddia ettiği üzere Halide Edib'in "milli bir kimliğe" girdiği zaman aralığına denk gelmesine rağmen aslında kadın temsillerinde söylemin yumuşamadığını, bilakis milliyetçi eril söylem ve oryantalist söylemle, kadını gösteren olarak araçsallaştırıp ona özne konumunu vermemesi açısından nasıl ortaklaştığını gösterir.

Halide Edib çalışmaları açısından çok değerli olan Ayşe Durakbaşa'nın (2017) *Halide Edib Türk Modernleşmesi ve Feminizm* adlı eseri ile Deniz Kandiyoti'nin *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler* eseri özellikle bu tez çalışmasında incelenen metinlerin yazıldığı siyasi ve sosyolojik ortamı anlamlandırmada sıklıkla başvurulan kaynaklardır. Durakbaşa eserinde "Halide Edib'in hayatında ve yaşadığı krizlerde, Türk modernleşmesinin kimi özellikleri ve bireysel düzeydeki dinamikleri kristalleşmektedir" der. Durakbaşa "bu krizleri modernlik ve kadınlık deneyiminin ya da 'modern kadınlık' deneyiminin bir sonucu olarak kavramsallaştırmayı" seçmiştir (2017, s. 231). Durakbaşa, Türk Aydınlanması, Kemalizm, Modernleşme, Milliyetçilik, ulusallaşma sürecinin bir parçası olarak feminizm ve Batılı feministlerle "kültürel karşılaşmalar" gibi genel bir çerçevede Halide Edib'in hayatını tartışır.

Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler adlı derleme eserinde ise Deniz Kandiyoti (2015), toplumsal cinsiyetin çeşitli ideolojilerde ve söylemlerde nasıl yapılandırıldığını geniş bir tarihsel süreç üzerinden tartışır (s. 16). Kandiyoti kırsal/kentsel dönüşümde, Kemalist ideolojide, milliyetçilik, devlet ve İslam bağlamında toplumsal cinsiyet algısını irdelemiş, ataerkilliğin çok yönlü yüzünün kadınlar ve erkekler üzerinde etkisini tartışmıştır. Bu

anlamda Türkiye'de dönüşen kimlikleri ve toplumsal değişimleri takip etmek açısından oldukça önemli bir kaynaktır. Bu sosyolojik çalışmalar tezin odaklandığı siyasi ve toplumsal tartışmalarla çok bağlantılı olmakla birlikte edebi üretim meselesine yeterince odaklanmamışlardır.

Halide Edib ve Siyasal Şiddet: Ermeni Kırımı, Diktatörlük ve Şiddetsizlik kitabı ise özellikle Halide Edib'in eserlerinin farklı dillerde tekrar yazılmasının anlatılara etkisini konu almasından dolayı bu tez çalışması için önemli olmuştur. Hülya Adak (2016), bu eserinde Halide Edib'in zaman zaman dile getirdiği görüşlerinin, hayatının değişik aşamalarında farklı dillerde yazdığı eserlerinde, farklı zaman ve mekân unsurlarının da etkisiyle nasıl değiştiğini tartışmıştır. Erol Köroğlu'nun da belirttiği gibi Adak bu çalışmasında ele aldığı metinleri "üretim dilleri hitap ettikleri okur kitlesiyle ilişkileri dolayımıyla tartışmaktadır" (Köroğlu, 2016, s. 12). Bu çerçevede Adak, şiddetsizlik, Ermeni sorunu ve diktatörlük odağında Halide Edib'in gözden kaçan metinlerini tartışmaya açmıştır. Bu tez çalışması için asıl önemli olan nokta ise Hülya Adak'ın toplumsal cinsiyet odağında *Inside India* üzerine söyledikleri olmuştur. Hülya Adak (2016) *Inside India*'da Halide Edib'in ticari amaçla "harem edebiyatı"na katkı yapmaya ihtiyacı olmayışını ve eleştirel olarak da oryantalist klişeleri dönüştürmeyi hedeflediğini iddia etmiştir (s. 106). Adak'a göre "*Inside India*, kadınların tarihini ana akımlaştırma ve tarihi toplumsal cinsiyet eşitliğini göz önünde tutarak yazma denemesi olarak Halide Edib'in eserleri arasında öncü bir metin"dir (s. 107). Oysa bu tez çalışması bir metnin oryantalist söyleme katkısının yalnızca Doğuyu olumsuzlaması ile gerçekleşmediği, Doğunun olumlanarak üretildiği metinlerin de oryantalist söyleme katkısı olabildiği, dolayısıyla metinleri çelişkileri ve farklılıklarıyla oryantalist olarak değerlendirmeye olanak veren üst bir söylem olduğu fikrine (Yeğenoğlu, 2003)

dayanmaktadır. Bu açıdan Halide Edib'in özellikle *Inside India*'da Hindistan denilince Hindistanlı kadınlar, Hindistanlı kadınlar denince Hindistan'ın anlaşıldığı bir söylem kurması sorunsallaştırılmalıdır. Toplumsal cinsiyet ve cinselliğin ötekilik söyleminde kurucu bir rol üstlendiği, dolayısıyla öteki hakkında konuşmanın ötekinin kadını hakkında konuşmaya dönüştüğü görülür. Bu doğrultuda, *Inside India* kitabında da Halide Edib'in gittiği her mekânda oranın kadınları hakkında bir merak duyduğu, onları görme ve onları anlatma konusunda ısrarcı bir tutum geliştirdiği, kadınların kıyafet pratiklerinin ülkenin gelişmişlik seviyesini tartışırken en önemli gösteren olarak öne çıkarıldığı görülür. Adak'ın vurguladığı güçlü kadın profilleri ise tezin ikinci bölümünde iddia edileceği üzere Halide Edib'in durduğu merkezi söylem için "avantajlı olan" kadınlarla sınırlıdır. Halide Edib kadınlar arasında kurduğu hiyerarşiyle, ötekileştirdiği kadınlar adına konuşma yetkisini de "avantajlı bir kadın" olarak kendisine vermiştir. Halide Edib'in Hindistan'da kendisi gibi ayrıcalıklı bir sınıfa koyarak olumladığı bir grup kadın dışında, silikleştirdiği, isimlerini anmadığı, onların adına konuştuğu bir dolu kadın da vardır. Onların adına konuşulan ancak kendi seslerinin duyulmasına izin verilmeyen bu kadınların varlığı *Inside India*'nın toplumsal cinsiyet eşitliği açısından öncü bir metin olduğu iddiasını sorunlu kılmaktadır.

Özlem Ezer'in (2012) *Üç Kadın Seyyahımızın Kaleminden Doğu, Batı ve Kadın 1913-1930* adlı çalışmasında ise Halide Edib'in *Memoirs*'de Arap coğrafyalarını anlattığı kısımlardan yola çıkarak bu anlatıyı seyahat anlatısı olarak okuması bu tez çalışması için değerli olmuştur. Bu çalışmada Zeynep Hanım'ın *A Turkish Woman's European Impressions* (1913), Halide Edib Adıvar'ın *Memoirs* (1926) ve Selma Ekrem'in *Unveiled: The Autobiography of a Turkish Girl* (1930) adlı eserlerine odaklanılmıştır. Ezer bu üç eseri "yaşam yazımı" altında analiz eder.

"Bu kitap hem şarkiyatçılık hem de garbiyatçılık söylemleri içinden öğeler ve kavramları birleştiren bir temsil analizi yapması açısından" (s. 35) da önemlidir. Kadınların yaşam yazımı literatürüne katkısını öne çıkaran çalışmada seyahatname türünün de daha esnek bir şekilde tanımlandığı görülür. Batıdaki Türk kadın imgesine karşılık Türk/Osmanlı kadınlarının da öteki kadınları nasıl temsil ettiğine bakan çalışma, kendine-garbiyatçılık, örtük ırkçılık, kültürel karşılaşmalar gibi birçok kavramı da öne çıkarmıştır. Ezer'in sunduğu kuramsal çerçevenin yanı sıra özellikle "Garbiyatçı Bakış Açısıyla Yeni Türk Kadınını Temsil Etmek: Halide Edib'in Anılar'ı (1926)" ve "Öteki Kadınların Temsilleri: Doğu Diyarlarında Selma Ekrem ve Halide Edib" bölümlerine bu tez çalışmasında sıklıkla başvurulmuştur. Ezer'in Zeynep Hanım, Selma Ekrem ve Halide Edib'in yazdığı, üç farklı İngilizce anlatıyı karşılaştırdığı bu çalışmada Halide Edib *Memoirs*'de Arap kadınlara karşı yürüttüğü söylemle tartışmaya eklenmiştir. Ancak Ezer yine bir seyahat anlatısı olarak okunabilecek *Hindistan'a Dair* ve *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nı çalışmanın dışında bırakmıştır.

Bu tez çalışmasında ise Halide Edib'in *Mor Salkımlı Ev, Türk'ün Ateşle İmtihanı* ve *Hindistan'a Dair* eserlerine odaklanılacaktır. Bu üç anlatıdaki kadınların metinde nasıl temsil edildiklerini anlaşılmaya çalışılırken, kadın temsillerinin Halide Edib'in benlik inşasıyla alakası tartışmaya açılacaktır. Bunları yaparken temelde eserlerin Türkçeleri baz alınsa da İngilizcelerinde farklılaşan ve çalışmanın argümanı için anlamlı olan yerler de tezde tartışmaya dahil edilecektir. Dolayısıyla bu teze ilham veren ve kaynak oluşturan, yukarıda adı anılan çalışmalardan farklı olarak bu çalışma çok daha spesifik bir biçimde Halide Edib'in roman-dışı üç eserindeki kadın temsillerine odaklanacak, başta Halide Edib'in kendi kadınlık kimliği olmak üzere

metninde ismiyle andığı yahut anmadığı her bir kadının nasıl temsil edildiğini anlamlandırmaya çalışacaktır.

Bu doğrultuda Halide Edib'in seyahat anlatılarında öteki kadının temsilini inceleyen bu tezin ilk bölümünde, Halide Edib'in bu üç anlatısındaki Doğu/Batı meselesine odaklanılmıştır. Halide Edib'in bulunduğu yıldan geriye dönerek, retrospektif bir şekilde yazdığı çocukluk yıllarının onun şu anki konumlanışıyla karşılıklı etkileşimi öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Halide Edib'in çocukluk yıllarından başlattığı bu anlatıda meseleleri değerlendirmesinde Doğu/Batı ayrımının oldukça belirleyici olduğu görülür. Halide Edib, Doğu ve Batı arasında epistemolojik ve özcü ayrımları, söylemsel zıtlıklardan yararlanarak metninde tekrardan üretmiştir. Saray çevresine yakınlığı, Batılı eğitim veren okullarda tek Türk çocuğu olarak okutulması, babası tarafından İngilizlerin terbiye usulüne göre eğitilmesi gibi vurgularla kendisini Batılı olana yakın konumlandırmıştır. Kurduğu bu ilişki ise Halide Edib'e konumsal üstünlük sağlamıştır. Bu anlamda Halide Edib'in kendini konumlandırdığı merkez İstanbullu, Batılı eğitim almış, yeni kurulan ulus devletin kurucu kadrosuyla omuz omuza yürüyen "ideal bir kadın yurttaştır". Bu açıdan Halide Edib, yeni kurulan ulus devlette modernizasyon girişimlerinde bulunabilecek donanıma sahip "ayrıcalıklı" bir sınıftandır. Anlatının devamında gerçekleştireceği yolculuklarda da hep bu bilinçle ve bir "görevlendirme" ile hareket eder. *Mor Salkımlı Ev*'in "Suriye ve Arap Diyarları" bölümünde o coğrafyadaki Ermeni, Arap ve Kürt kız çocuklarının eğitimi için davet alır. *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda sadece öğretmenlik değil, gazeteci, hemşire, asker, gibi pek çok görevi üstlendiği görülür. *Hindistan'a Dair*'de yine üniversitelerde konferans vermek ve ülke hakkındaki izlenimlerini yazmak için davet edilmiştir. Hindistanlılar tarafından ülkenin içinde bulunduğu durum üzerine akıl danışılan kişi olarak Halide Edib, zamansal açıdan

kendisini ve ülkesini de Hindistan'dan ve Hindistanlı kadınlardan "ileride" görür. Bu açıdan Halide Edib, gittiği coğrafyalarda konumsal üstünlüğünü hep korur. Dolayısıyla aslında bu bölüm Halide Edib'in ötekiyi nasıl temsil ettiğine geçmeden önce onun kendini nereye ve nasıl konumlandırdığını anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bölümü şekillendiren sorular, Halide Edib'in kendini konumlandırdığı bu merkezin ve onun sınırlarının anlatılardaki ötekilik söylemini nasıl etkilediği, kadın temsillerinin ben/öteki, merkez/çevre kurulumundaki rolünün ne olduğu, Doğuya karşı Halide Edib'in konumlandığı bu yerin ve ürettiği söylemin diğer bölümlerdeki "olumladığı" yahut "olumsuzladığı" kadın temsillerinde ne kadar belirleyici olduğudur.

Halide Edib'in kendi benlik inşası ile bağlantılı olarak olumladığı diğer kadın temsillerinin incelendiği ikinci bölümde ise "olumlama"nın iki türlü işlevi olduğu iddia edilmiştir. Lisa Lowe (1991) *Critical Terrains* adlı çalışmasında kadın yazarların "ötekileştirmeye" başvurduklarında sadece 'yabancılaştırma'nın (*alienation)* değil 'yakınlaştırma'nın (*familiarization*) da bir ötekileştirme stratejisi olduğundan bahseder. Bu açıdan başkalıkçı söylem sadece ötekinin olumsuzlanması ile kurulmaz, ötekinin olumlanarak üretildiği metinlerin de söyleme katkısı olabilmektedir (s. 35). Halide Edib'in metinlerinde de bu açıdan olumlama yer yer bir ötekileştirme stratejisi olarak kullanılırken bazen de bu "olumlama" hali Halide Edib'in ideolojik duruşunda çizdiği sınırlara uyum sağlayan, "idealleştirdiği" kadınlara karşı tanıdığı bir "ayrıcalık" olmuştur. Halide Edib'in "ideal kadın" temsiline uyduğu için olumladığı kadınların çoğunun ise Halide Edib'den izler bulabileceğimiz, onun özelliklerini yansıtan kadınlar olduğu görülür. Hülya Adak'ın da belirttiği gibi "kadın meselesinin anlatılması ve okurla bu mesele vasıtasıyla empati kurulması, sadece 'otobiyografik' özellikler taşıyan 'ideal kadın'a yöneliktir"

(2017, s. 165). Dolayısıyla Halide Edib olumladığı kadın temsillerine karşı dahi konumsal üstünlüğünü korur. Bu bölümde Halide Edib'in ismiyle andığı dolayısıyla olumsuzladığı kadınlardan farklı olarak ayrıcalık verdiği, zaman zaman sesini duyurduğu kadınların Halide Edib'in ötekilik söyleminde nerede durduğu, bu ayrıcalığı elde eden kadınların, sesi duyulmayan ve anlatıda ismiyle anılmayan diğer kadınlardan farklarının ne olduğu, bu farkın Halide Edib'in konumlandığı merkezle ilişkisinin ne olduğu, olumlamanın aynı zamanda yer yer nasıl bir ötekileştirme stratejine dönüştüğü tartışılmıştır.

Halide Edib'in seyahat anlatılarında özellikle olumsuzlayarak ötekleştirdiği kadın temsilleri ise üçüncü bölümde incelenmiştir. Bu bölümde incelenen kadın temsillerinin hemen hemen hiçbirinin ismi anılmaz ve sesleri duyulmaz. Bu kadın temsillerine bakıldığında kadınların varlığının diğer meselelerin gösterini olarak silikleştirildiği ve itibarsızlaştırıldıkları görülür. Geç Osmanlı döneminden Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulumuna kadar geçen süreye baktığımızda da kadın meselesinin çoğunlukla ideolojik tartışmalarda bir "gösteren" olarak öne sürülebildiği görülür. Erkek egemen söylem kendi arzularını, hedeflerini yahut korkularını dillendirirken bunu kadın meselesiyle ilişkilendirerek yapmıştır. Ülkenin geride kaldığının kabulü ve çözümü aranırken meselenin kadınların eğitimi üzerinden konuşulduğu görülür. Ülkenin "yozlaşması" yahut "yanlış batılılaşması" da kadın örneği üzerinden tartışılır. Ülkenin medenileşme seviyesi kadınların kıyafetleri üzerinden anlaşılmaya çalışılır. Dolayısıyla merkezi otorite kadın meselesini diğer "önemli" meselelerin mecazı olarak sürekli araçsallaştırarak kadınlara "özne" konumunu vermez. Bu söylemsel yapıda kadınlar da kadınları başka meselelerin göstereni ve mecazı olarak tartıştıklarında ister istemez bu söyleme eklemlenmiş olurlar (Yeğenoğlu, 2003, s. 167- 168). Tezin son bölümü Halide Edib'in Türkçe seyahat anlatılarındaki kadın

temsillerinin, Halide Edib'in bu söyleme eklemlendiği bir anlatı sunduğunu iddia etmektedir. Olumsuzlanan kadınların ortak özelliklerinin ne olduğu, onları Halide Edib'den ve onun konumlandığı merkezden ayıran sınırın ne olduğu, bu sınırın hangi koşullarda değişiklik gösterdiği, bu sınırın göstereni olarak kadınların ötekilik söyleminde nasıl kurucu bir rol üstlendikleri bölümün tartışmaya açmayı hedeflediği sorulardır.

Halide Edib'in *Mor Salkımlı Ev, Türk'ün Ateşle İmtihanı* anlatıları Türk Edebiyatı'nda Halide Edib'in hayatı üzerinden çalışılmış metinler olsa da romanlarına kıyasla gölgede kalmışlardır. *Hindistan'a Dair* eseri de aynı şekilde Halide Edib yazınında ihmal edilmiş bir eserdir. Oysa anlattığı mekanlardaki çeşitlilik, anlatı dilinin farklılığı, anlatılan zaman diliminin genişliği gibi unsurlarla bu üç metin, farklı okumalar yapmaya imkân sağlarlar. Mezkur üç anlatıdaki kadın temsillerine odaklanılan bu çalışmada, kadınların ben/öteki, merkez/çevre arasındaki söylemi belirlemede temel bir yeri olduğuna dikkat çekilmiştir. Anlatılardaki kadın temsillerin Halide Edib'in konumlandığı merkezin sınırlarına göre şekillendiği iddia edilirken, bu merkezin ve sınırlarının ne olduğu, hangi koşullarda bu sınırların esnediği, bunun Halide Edib'in benlik kurulumuyla ilişkisi bu tezin üzerinde durduğu temel meseleler olacaktır. Söylem analizi sunan bu çalışmada, anlatılardaki kadın temsillerini yorumlarken Halide Edib'in otobiyografisi, metinlerin üretildiği bağlam, metinlerin üretim dilleri, hitap edilen okur kitleleri, dönemin ideolojik tartışmaları gibi birçok unsurdan da yararlanılmıştır.

BÖLÜM 2

HALİDE EDİB'İN SEYAHAT ANLATILARINDA DOĞU/BATI MESELESİ

Halide Edib'in hayatı Abdülhamit devrinin son yıllarından başlayarak Osmanlı Devleti'nin yıkılması ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulmasını içine alan bir zaman diliminde geçer. İmparatorlukların yıkılması, yeni ulus devletlerin doğması, dünya savaşları, milli mücadele, sürgün yılları gibi birçok kritik sürece tanıklık eden Halide Edib, hayatını *Mor Salkımlı Ev* ve *Türk'ün Ateşle İmtihanı* olarak iki ciltte kitaplaştırmıştır. Halide Edib *Mor Salkımlı Ev*'in birinci kısmında daha çok ailevi ilişkilerine, eğitim hayatına, aldığı terbiyeye ve sosyal çevresine değinir. Halide Edib bu anlatıda kendisini Batıya yakın konumlandırmıştır. Adıvar bu konumlanışın daha çocuk yaşta aldığı terbiye, eğitim ve bulunduğu sınıfsal konum ile mümkün olduğunu göstermiştir. Ayrıca gerek kendi ev ahalisinin ve anlatıda geçen diğer karakterlerin kurulumunda, gerek din ile bilim, geleneksel eğitim ile modern eğitim arasında kurduğu ikiliklerle, Doğu/ Batı söylemsel zıtlığını sürekli yeniden üretmiş ve kendi konumlanışını ortaya koymuştur. Dolayısıyla Halide Edib karşılaştığı meseleler karşısında konum alırken birçok zıtlık kurgulamıştır. Bu zıtlıklar Halide Edib'in Doğu/ Batı söylemi ile de örtüşen ve o söylemden beslenen zıtlıklardır. Bu söylemsel zıtlıklar daha sonra Halide Edib'in Doğuya yahut Batıya hareket ettiğinde kurduğu söylemi anlamak adına temel bir öneme sahiptir. Bu anlamda Adıvar'ın çocukluk yıllarını ve ailesini anlattığı *Mor Salkımlı Ev*'in birinci bölümü onun kimlik inşasını ve Doğu/ Batı arasındaki kurduğu özcü ayrımın nasıl temellendiğini anlamak adına önemlidir.

Bu noktada Halide Edib'in anılarını yazdığı zamandaki kimliği ile onun çocukluğu arasında tek taraflı olmaktan ziyade karşılıklı bir etkileşim olduğunun

farkında olmak önemlidir. Yani Halide Edib'in çocuklukta yaşadığı olaylar onun, Doğuya/ Batıya bakışını etkilerken, bugünkü Halide'nin Doğuyu ve Batıyı nasıl tanımladığı da onun çocukluk yıllarını yazarken bu zıtlıkları öne çıkarmasına etki etmiştir. Bu karşılıklı etkiyi hesaba katmak metinlerin yorumlanmasında önemlidir. *Kurgulanmış Benlikler Otobiyografi, Kadın, Cumhuriyet* kitabında bu noktaya dikkat çeken Nazan Aksoy (2009), yazarla birinci tekil kişi ağzıyla konuşan anlatıcı arasında günümüzde ikircikli bir konum olduğunu vurgular. Aksoy, bu ikircikli durumdan dolayı otobiyografi yazarıyla metinde anlatılan kişi arasındaki bağı sorunsallaştırır. Aksoy, yazarın tarih içindeki kendine özgü somut varlığının kaybolduğunu, metinde karşımıza çıkanın kurmaca nitelikte "ikinci bir ben" olduğunu, bu yüzden de metindeki özne ile gerçek hayattaki özne diğer bir değişle tarihî özne arasındaki ilişkiye okur olarak bizim güvenemeyeceğimizi söyler (Aksoy, 2009, s. 30). Bu ikircikli konum gereği otobiyografi yazarı ile metindeki ben arasındaki ilişki çok daha karmaşıktır. Bu açıdan Halide Edib yıllar sonra geri dönüp çocukluğunu yazmaya karar verdiğinde, anlatısında öne çıkaracağı, eleyeceği yahut vurgulayacağı şeyleri düzenleyen, anlatısındaki kişiyi kurgulayan bir konumdadır. Halide Edib'in çocukluk yılları ile şimdisi arasında gelişen bu karşılıklı etkide kurulan söylem, bu anlatıdaki ötekileştirme mekanizmalarını da belirleyecektir. Bu "kurgulanan benlikte" Halide Edib'in kendisini saray ortamında büyümüş, Batılı eğitim almış, ülkenin kurtarılmasında ve gelişmesinde görev alacak, aydın sınıftan biri olarak sunduğu görülür. Bu açıdan Halide Edib kurduğu söylemde bir merkez belirler ve daha sonra anlatısında aktardığı meseleleri ve insanları bu merkezi baz alarak temsil eder.

Çocukluk ve gençlik yıllarından sonra kitabın devamında Halide Edib'in Doğuya yaptığı seyahatlerin izlenimlerini anlattığı kısımlar gelir. Adıvar'ın bu

kısımlarda inşa ettiği Şark söylemi onun Doğu/ Batı arasında kurduğu bu özcü zıtlıklardan beslenmektedir. Bu noktada Halide Edib'in çocukluk yılları, yetiştirilme tarzı, aldığı eğitim ve mensup olduğu sınıfa dair kurduğu anlatıyla ötekiye karşı bir konumsal üstünlük sağladığı görülür. Anlatıların devamında daha Doğuya doğru yaptığı bu seyahatlerde Adıvar'ın Doğu/ Batı anlayışından beslenen bu konumsal üstünlüğü ile kolonyal bakış ve konumlanış da devreye girmiştir. *Mor Salkımlı Ev*'in ikinci kısmında "Arap Diyarları" olarak tanımladığı coğrafyalara Arap, Ermeni ve Kürt çocukların eğitiminde görev almak üzere giden Halide Edib'in geliştirdiği konumsal üstünlüğün merkezden ayrılan bu insanlara karşı çok daha belirgin olduğu görülür. Bu kitabın devamı niteliğinde olan *Türk'ün Ateşle İmtihanı*, Adıvar'ın *Mor Salkımlı Ev'*in zaman aralığından sonra gelen yıllarını anlatır. Bu kitapta da Adıvar ülkenin ve kendi içinde bulunduğu konumun gereği İstanbul'dan Anadolu'ya bir seyahat halindedir. Anadolu'da geçirdiği yılları anlattığı bu eserde Adıvar'ın Anadolu'ya ve oranın insanına karşı da *Mor Salkımlı Ev'*dekine benzer bir tutum geliştirdiği görülür. Batılı bir eğitim almış, saray çevresinde yetişmiş İstanbullu Halide için Anadolu da "merkez olanın" "ötekisi" olmuştur. 1935 yılında gerçekleştirdiği Hindistan gezisine dair anılarını ise *Hindistan'a Dair* kitabında toplamıştır. Hindistan'a davet üzerine giden Halide Edib, orada birçok üniversitede konuşmalar yapar ve Hindistan'ı gezer. Üniversitelerdeki konuşmalarını, ülke çapında gezdiği yerleri ve tanıştığı insanları bu kitabında anlatır. Bu üç eserde de Halide Edib'in kendini konumlandırdığı merkezden daha Doğuya hareketi, üstlendiği bir "görev" gereği gerçekleşmiştir. Adıvar'ın Doğuya hareketine sebep olarak sunduğu görevler, O'nu gittiği coğrafyaları "eğiten" ve "modernleştiren" bir konuma koymuştur. Bu Adıvar'a konumsal bir üstünlük sağlamış ve bu coğrafyadaki insanlar adına konuşma yetkisini kendisine vermesine sebep olmuştur. Dolaysıyla hep bir

"görev bilinciyle" gittiği bu Doğu ülkelerine karşı kendi konumlanışı, kurduğu söylemi de belirleyen temel meselelerden biri olmuştur. Halide Edib'in kendini konumladığı yer ise dönemin koşullarıyla ve kendisinin ideolojik duruşuyla bağlantılıdır. Bu doğrultuda Halide Edib'in kendini konumlandırdığı merkezden daha Doğuya gittiğinde "öteki kadın" hakkında geliştirdiği söylemin inceleneceği bu tez çalışmasında kadın temsillerine bakmadan önce Halide Edib'in "Doğu"dan ve "Batı"dan ne anladığına bakmak önemli olacaktır.

Halide Edib'in Doğu ve Batıya dair kurduğu söylemi anlamaya çalışırken, giriş bölümünde değinildiği üzere iki temel mesele öne çıkarılmıştır; bunlar söylemsel zıtlıklar ve konumsal üstünlüktür. Halide Edib'in Doğulu kadına karşı geliştirdiği söylem, Doğu ve Batı üzerine kurulan özcü tanımlamalara dayanan söylemsel zıtlıklardan beslenmektedir. Yeni kurulan ulus devletin ideolojiyle oldukça bağlantılı olan bu zihin yapısı Halide Edib'in eserlerinde de takip edilebilecek bir durumdur. Bu ideolojik konumlanış Halide Edib'in roman-dışı bu üç eserinde karşılaştığı insanlara karşı benzer ötekileştirme mekanizmaları geliştirmesine sebep olmuştur. Bu zıtlıklardan öne çıkanlar aşağıda alt başlıklar halinde incelenmeye çalışılacaktır. Alt başlıklardaki zıtlıklar, aynı zamanda birbirlerine neden-sonuç ilişkisi içinde bağlı olan, birbirlerini etkileyen ve besleyen zıtlıklardır. Hepsinin temelinde Doğu ve Batı arasındaki özcü tanımlamalar ve ayrımlar yatmaktadır. Halide Edib'in Doğu ve Batı söylemini anlamaya çalışırken öne çıkan ikinci husus ise "konumsal üstünlük" meselesi olacaktır. Halide Edib'in kurduğu özcü zıtlıklarda kendini konumlandırdığı "merkezin" ötekisine karşı konumsal üstünlük geliştirdiği görülür. Halide Edib kendini yerleştirdiği merkezle ötekiye karşı ayrıcalıklı bir konuma geçmiş, bu konum sayesinde de öteki adına konuşabilmiştir. Bu doğrultuda bu bölüm, "söylemsel zıtlıklar" ve "konumsal üstünlük" olarak iki ana alt başlığa ayrılacak, her iki başlık

altında incelenen meseleler de yazarın Doğu/ Batı meselesine yaklaşımı ile bağlantılı olarak değerlendirilecektir.

2.1 Söylemsel zıtlıklar

Giriş bölümünde değinildiği üzere söylemsel zıtlık, "Ben ve öteki arasındaki diyalektik ilişkiyi göstermek üzere oryantalist söylemin en temel tekniği olan Batı ve Doğu arasında kurulan ikici karşıtlıklar" olarak tanımlanmıştır (Yeğenoğlu, 2003, s.20). Öteki ile ilişki kurmanın bu ikili zıtlıklar çerçevesinde mümkün olduğu bu söylemde, ben/ öteki, merkez/ çevre, kadın/ erkek gibi sürekli birbirinden ayrılan ikilikler meseleleri ele almakta, aktarmakta ve tanımlamakta temel rol oynar. Doğu ve Batının epistemolojik ayrımına dayanan bu söylemde söylemsel zıtlıklar, Doğuyu Batının ötekisi olarak işaretlemede kullanılan en temel stratejidir. Dolayısıyla aşağıda Halide Edib'in meseleleri aktarırken çoğunlukla bu zıtlıklar çerçevesinde konuşması ve konumlandığı/ taraf olduğu şeyleri ikilikler içinde belirlemesi, onun Doğu ve Batıyı algılaması, tanımlaması ve kurgulamasıyla bağlantılıdır.

2.1.1 Geleneksel Eğitim/ Modern Eğitim

Halide Edib'in çocukluğunu anlatırken öne çıkardığı en temel meselelerden biri aldığı terbiye ve eğitimdir. Halide Edib'in babası kızının İngiliz terbiyesine göre yetişmesi hususunda özel bir çaba harcamış, İngilizce, Fransızca ve piyano dersleri aldırmıştır (Enginün, 2019, s. 14). Halide Edib bu yetiştirilme tarzından detaylı bir şekilde bahsetmiştir.

> Babası, İngilizlerin terbiye usullerini, çocuklarına giydirdikleri esvapları, verdikleri gıdayı kızına tatbik ermek istiyordu. Çoraplarından, pabuçlarından, mendillerinden, hulâsa her şeyinden o mesuldü. Yalnız şapka giydirmek, o günler için mümkün olmadığından çocuğu yazın başı açık gezdiriyor, kışın da kalpak giydiriyordu. Kış günlerinde hep lacivert kısa esvaplar, yazın da beyaz. Haminne'nin daima, çocuk soğuk alacak diye söylenmesine rağmen,

> kolları ve bacakları daima kısa ve çıplak. Fakat kız bunların hava ile münasebetini duymazdı. Onu tazip eden şey kendi yaşında ve kendi sınıfına mensup çocukların kıyafetlerinin bambaşka olması idi.. (…) Küçük kızın gıdası da diğer çocuklarınkinden ayrıdır. O günün çocukları her istediklerini yerlerdi. Ellerinde horoz şekerleri, renk renk ve şekilde çeşitli şekerlemeler yer dururlardı. Halbuki küçük kıza et ve sebze ve sadece az miktarda yemiş verilir, akşamları ise bir bardak süt içirilip yatırılırdı. O günlerde hayatının en büyük emeli, istediği kadar kiraz, patlayıncaya kadar mısır ve hıyar yemekti. Evet, yemek rejimi, her akşam yıkanmak ve gözlerine o yakıcı damlayı damlatmak olmasa bu evde pek âlâ mesut olacaktı. (Adıvar, 2018a, s. 42)

Böylelikle Halide Edib Adıvar, daha küçük yaşta babasının verdiği terbiye ile yaşıtlarından oldukça farklı olduğunu vurgular. Kendisinden "küçük kız" olarak bahsettiği anlatıda, birinci tekil şahıs anlatıcı kullanmayarak çocukluğuyla arasına mesafe koyduğu görülür. Daha sonra kendisinden üçüncü tekil şahıs olarak bahsetmesinin sebebinin bu anılarını hayal meyal hatırladığı için olduğunu söyleyecektir. Ancak Halide Edib tam olarak idrak edemediği yaşlarında dahi çevresindeki insanlardan farklı bir terbiye aldığına dair detaylı bir anlatım kurar. Bu da Halide Edib'in anlatıları yazdığı zamandan geriye baktığında, kendi kimliğini nasıl kurgulamak istediğine dair birçok şey söylemektedir. Bu kurguda Halide Edib'in daha çocukluğundan kendini hiyerarşik olarak farklı bir yere konumlandırdığını söyleyebiliriz. Ayşe Durakbaşa (2017), Halide Edib'in bu ilk bölümde üçüncü tekil şahıs kullanmasının kendisi ile gerçeklik arasına "mesafe koyma"sına sebep olduğunu söyler. Bunun sonucu olarak da kendisine "yazar" olarak güçlü bir alan açmış olur. Durakbaşa bu anlamda Halide Edib'in otobiyografik öyküde anlatılan benliğinin, kurulmuş bir benlik olduğunu iddia eder. Benliğe dair inşa ettiği bu söylem: "yeni bir ulusun doğuşu ile kendi benliğinin doğuşu arasındaki paralellik" gösterir (s.174). Dolayısıyla anlattığı bu öyküde kendine yazar olarak bir yer açan Halide Edib, kendi benliğini nasıl kuracağına, hayatını anlatırken neleri anlatıp neleri çıkaracağına dair bilinçli bir karar verici konumundadır. Bu anlamda Batılı bir eğitim aldığına dair yukarıda değindiği detaylı anlatımı yaparken kullandığı

anlatısal strateji ile bu konumlanışı "yazar" olarak da vurgulamış olur. Bu konumlanışı evde aldığı terbiyenin yanı sıra aldığı eğitimden bahsederek de sağlar. "O günlerde küçük kızı, Kiria Eleni'nin idare ettiği bir nev'i çocuk yuvasına verdiler. Kiria Eleni'nin iki kız kardeşi ile idare ettiği bu mektebe ekseriya yıldız civarından Saray'a mensup tanınmış Hıristiyanların küçük çocukları giderdi. Tek Türk çocuğu Halide idi" (Adıvar, 2018, s.43). Daha küçük yaşlarda Türklerin gitmediği bir okula giderek eğitim almaya başlayan Halide, burada az da olsa Rumca öğrenmiş ve Rum öğretmenine karşı büyük bir hayranlık beslemiştir. Daha sonra yine babasının ısrarlı girişimiyle Amerikan Kız Koleji'ne kaydolur. Bu okulda da "yüksek sınıftan" diye tanımladığı arkadaşlar edinir, İngilizceyi öğrenir, İncil'i okur ve Batılı bir eğitim alır.

Tüm bu vurguların ardından Halide Edib aldığı bu eğitimin zıttı olarak geleneksel eğitimi konumlandırır. Halide Edib'in bu noktada geleneksel eğiteme ve medreselere karşı mesafeli bir pozisyon aldığı görülür. Bir gün Mahmure Abla Halide'yi bir medresenin kapısına kadar götürür. Halide'nin geleneksel eğitim veren bu medresede gördüğü manzara bu tip bir eğitim anlayışına karşı mesafe oluşturmasına sebep olur:

> Yerde bir sürü çocuk yer minderlerine oturmuş, önlerinde rahleler, mütemadiyen eğilip oturuyorlar. Kapının karşısında yüksekçe bir yer minderinde, yeşil sarıklı bir hoca efendi. O da, öne arkaya aynı ahenkle sallanarak oturuyor. Arkasında duvara dayalı, ucu tavana değen bir değnek. Halide'nin gözleri bu değneğe saplandı kaldı. Arkada oturan çocuklar arasında bir ses mi oldu, ne oldu, Hoca Efendi hemen bu değneği eline aldı ve en arkadaki çocuğun kafasına nişan alarak bir yılan sürati ile indirdi. Evet, Hoca Efendi yerinden kalkmadan ikide bir de bu uzun değneği, gürültü yapmaya cesaret eden herhangi bir rahle başındaki çocuğun kafasına indiriyordu. İşte bu manzaranın hatırasından dolayı, küçük kız mektebe gitmeden okutulup yetiştirilmiş olmasından çok memnundu." (Adıvar, 2018a, s.34)

Bu alıntıda Halide, geleneksel eğitim veren medresenin bir çocuk gözünden ne kadar korkunç gözüktüğünü vurgular. Rum okulunda Kiria Eleni, Halide için ne kadar şefkatli ve olumlu bir imajsa medresedeki Hoca Efendi o kadar merhametsiz ve

olumsuz bir imajdır. Daha sonra bulunduğu seyahatlerde eğitim meselesinden görevli olacak Halide Edib'in eğitim anlayışının bu minvalde geliştiğini görürüz. Geleneksel eğitimin zararları üzerinde sık sık duran Halide Edib kendi görevli olduğu okullarda da modern bir eğitim kurma çabasında olacaktır.

Halide Edib'in geleneksel eğitime karşı getirdiği bu tepki, metnin üretildiği konjonktüre bakıldığında daha da anlam kazanacaktır. Bu anlamda Hülya Adak (2016), Halide Edib'in eserlerinin kronolojik takibinde milliyetçi dönüşümün izlerinin bulunabileceğini söyler. Adak'a göre "1918'den sonra yazdıklarında Halide Edib "Cumhuriyet anlatısı"na yakın argümanlar kurmaya başlar" (s. 78). Bu cumhuriyet anlatısının oluşumunda ise Osmanlı İmparatorluğun'dan, Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte Jön Türk döneminden beri kuvvetlenen "muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak" ülkenin geleceği için en önemli çare olarak savunulmuştur. Bu fikri savunanlar için Doğunun Batıdan çok daha "geride" kaldığı bilgisi kabul görmüştür. Bu genel kabulün ardından geri kalmışlığın sebepleri üzerine çok farklı fikirler beyan edilmiş ve bu sebeplerin yok edilmesi ulusun geleceği adına öncelikli bir hâl almıştır. Bu noktaya dikkat çeken Bernard Lewis (2018) din devletine karşı koyulan kanunların yürürlüğe girmesiyle Mustafa Kemal'in terakki yolunda hedef olarak işaret ettiği "uygarlığın" Batı ve modern dünyaya denk düştüğünü söyler (Lewis, 2018, s. 351). Türk milletini terakki yolunda gelişen uygar milletlerden geride bırakan en büyük engel ise "dini/geleneksel eğitim" olarak görülmüştür. Bu yüzden eğitim üzerine birçok reform yapılmış, medreselerin varlığına son verilmiş, Latin alfabesi benimsenmiştir. Erik Jan Zürcher (2012) ise bu Kemalist reformların ilk dalgasının Sultan Mahmut zamanında başlatılmış olduğunu dikkat çeker. 1922-1924 yıllarında alınan reform kararları aslında 1913'lerde adımları atılan bir sürecin son safhasıdır Zürcher'e göre (s. 276-277). Tüm bu reformların ise halkta karşılığı

olan gereksinimlerin gereklilikleri olmasından ziyade Garplılaşma fikrinden kaynaklandığını Halide Edib (2009), bizzat kendisi de ifade etmiştir: "Lâtin harflerinin kabulü arzusunun uzun mazisi, sadece halka maarifin kolayca yapılması gayesine dayanmaz. Bunu, daha fazla Garplılaşma temayülümüzün temposunun şiddetlenmesine atfedebiliriz" (s. 220). Bu doğrultuda Garplılaşma yolunda düzenlenmesi gereken en temel alan eğitim olarak görülmüştür. Lewis bu anlamda Mustafa Kemal'in gerçekleştirdiği dini okul ve medreselerin kapatılması devriminin ulemanın elinde bulundurduğu ve reformculara karşı kullandığı büyük bir güce saldırı olarak değerlendirmiştir (Lewis, 2018, s. 356). Zürcher (2012) ise eğitim sisteminin daha İTC zamanında Maarif Vekâletinin denetimi altına alındığına vurgu yapar. 1924 Mart'ında Tevhid-i Tedrisat kanunu bu açıdan eğitim tamamen laikleştirilebilmiştir (s. 277). Böyle bir süreçten geçmiş ve bu reformlar üzerine kurulmuş bir ülkede Halide Edib'in geleneksel eğitime karşı aldığı bu konum daha anlaşılır olacaktır. Halide Edib'in de yeni kurulan ulus devletteki rolü düşünüldüğünde kendisinin Batılı eğitim almış biri olarak geleneksel eğitimle böyle bir ilişki kurması metnin yazıldığı dönem açısından da beklenir bir durumdur. Kendisi de *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri* adlı eserinde Garplılaşma yolunda eğitim meselesinin ne kadar önemli olduğunu birçok kez vurgulamıştır. Bu vurgu bize Halide Edib'in eğitim anlayışının yukarıda bahsedilen ideolojik duruşla paralel olduğunu gösterir. Zürcher (2012) eğitim alanında yapılan reformların ve özellikle alfabe değişikliğinin makul gerekçelerinin olmasının yanı sıra Mustafa Kemal ve arkadaşlarının bunu gerçekleştirmesinin "Türk toplumunu Osmanlının ve Ortadoğu'nun İslâmi geleneklerinden kopartmak ve Batı'ya doğru yönlendirmek yolunda" bir adım olduğunu söyler (s. 279). Yani geleneksel eğitime karşı Halide Edib'in çizdiği olumsuz bakış, onu Batı eğitimine denk bulmayışından

kaynaklanmaktadır. Doğu ve Batı anlayışında geleneksel eğitim, Doğunun geride kalmasına sebep olan bir unsurdur. Halide Edib, eğitim hakkındaki makalesinde de bu konuya vurgu yapar.

> Burada, (B) dairesini, yani Türk veya diğer ırklara mensup Müslümanlar'ın, halk kitlelerinin geriliklerini ve bu geriliğin sebeplerini de unutmamak icap eder. İmparatorluk'un maarif sisteminin medreselere dayandığı malûmdur. Evvelâ, Fatih'in esaslı bir şekilde tesis etmiş olduğu medreseler, o asırda ister Şark, ister Garp'ta olsun, dünya maarifine hâkim olan medreselerden aşağı değildi. Çünkü hepsi skolâstik zihniyet üzerine kurulmuş ve o yolda yürümüşlerdi. Fakat, bunlara rağmen, diğer memleketlerde, daha sonraları kendini gösteren fikir tecessüsünü, Fatih'in kendisi çok evvel göstermişti. Maalesef, Fatih'ten sonraki kafalarda bu tecessüs hiç göze çarpmaz. Buna mukabil, Garp'a, müsbet ilimlere doğru giden kafalar medrese sistemine galebe çalmaya başlamışlardı.
> Bizde, Fatih Medresesi'ni takip eden diğer medreseler, şekil ve ruh itibariyle, skolâstik çemberinden kendilerini kurtarabilecek hiçbir açık kapı bırakmamışlardı. (Adıvar, 2009, s. 73)

Başlangıçta skolastik zihniyet üzerinde kurulan eğitimde Garp ve Şark eşitken, zamanla Garbın bu zihniyetten kurtulması ve müspet ilimlere doğru yönelmeleri, Şark'ın medreselerinin onlarla baş edememesine sebep olmuştur. Böylelikle Halide Edib'in eğitim alanında kurduğu zıtlığın, Doğu ve Batı üzerinde kurduğu zıtlığın bir yansıması olduğu söylenebilir. Doğu ülkelerinin ve Türkiye'nin zamanla Batı ülkelerinden "geride" kaldığının kabulü bu anlamda Halide Edib'in de sahip olduğu temel fikirlerden biridir. Bu "geride kalmışlığa" gösterilen sebeplerin en temeli ise eğitimdir. Bu yüzden Halide Edib'in çocukluk yıllarını anlattığı kısımda medreselere karşı sert tutumu, aldığı Batılı eğitimi vurgulaması, içinde bulunduğu zamandaki ideolojik duruşla oldukça ilgilidir.

2.1.2 Bilim/Din

Halide Edib'in eğitimde kurduğu bu geneleksel-dini / modern-Batılı eğitim zıtlığını besleyen temel zıtlık ise Din/ Bilim zıtlığıdır. Meyda Yeğenoğlu (2003), Türk

Milliyetçiliği düşüncesinde ve yeni kurulan ulus devlette otoritenin sağlanmasında İslam'ın "kurucu dış" olarak tersinden yardım etmiş olduğunu vurgular.

> Aydınlanma modeline dayanan Türk milliyetçi söyleminin İslam'la ilişkisi gergin bir ilişkiydi. Milliyetçi söylem, özlemi duyulan bu yeni Türk kimliğini İslam'dan gittikçe belirginleşen ve vurgulanan bir ayrımlaşma sayesinde kurdu. Bir anlamda, İslam oluşmakta olan laik, modern Türk kimliğinin dışına itilerek, milliyetçi söylemin Türk ulus-devletinin kimliğini ve otoritesini kurmaya tersinden yardım etmiş oldu. Bu durumu, İslamiyet'in Türk kimliğinin "kurucu dışarısı" haline gelmesi olarak tanımlayabiliriz. (…) Milliyetçi söylem, otoritesini kurabilme çabası içinde kendi "içerisinde" kalan ile "dışarıya atılması gereken" arasında net bir sınır çizip, karşıtlık kurdu. Bundan dolayı İslam, Aydınlanma mantığıyla şekillenmiş yeni ulusal benliğin "ötekisi" haline geldi. (Yeğenoğlu, 2003, s. 174-175)

Aydınlanma mantığıyla gelişen bu milliyetçi söylem için İslam'ın kurucu dış unsur olması ile beraber onun yerine yeni Türk kimliğini oluşturacak geçmişe yönelik yeni bir mazi anlayışı, geleceğe yönelik yeni hedefler ve yeni idealler oluşturulmuş ve bunların halk tarafından kabulü için çaba harcanmıştır. Bu açıdan din ve dini besleyen geleneksel eğitim yeni kurulan ulus devletin otoritesini kurmada "dışarıya atılması gereken" unsurlar olarak belirlenmiştir. Ayşe Durakbaşa (2017), "aydınlanmış milliyetçi elit" olarak tanımladığı sınıfın Batı'nın ilerlemesine karşı eskiden Batı'dan daha ileri olan medeniyetlerinin çöküşe uğrayarak geride kaldığına dair bir inanç geliştiğini söyler. Bu görüşle beraber hem kendi geçmişleri hem de Batı medeniyetine karşı iki yönlü bir gerileme duygusu hisseden aydınlanmış milliyetçiler ulusal gururu zedelememek adına ilerlemenin aslında ulus için eski çağlara dayandığını hatırlatma yoluna girmişlerdir. Durakbaşa'ya göre bu aydınların zihniyetlerini ilerlemeci ve reformist düşünceler şekillendirmiştir. Bu zihniyete göre "Batı toplumlarının izinde giderek ilerleme, onların bilimsel ve teknolojik üstünlüğünü kabul etme, elit için aydınlanma, millet için ise ütopik geçmişine var olan ilerleme potansiyelini yeniden harekete geçirme anlamına geliyordu." Durakbaşa bu anlamda kültürel ve politik meşruiyet kazanma yolunda milliyetçi

aydınların bu tarz bir stratejiye başvurduklarını iddia eder (Durakbaşa, 2017, s.82-83). Dolayısıyla "ulusallaşan" kültür, milliyetçi elit tarafından "geleneğin icadını" gerekli kılmıştır. Yeni bir temel işlevi gören bu icad edilmiş gelenekle beraber ayıklanması gerekenler ayıklanarak, yeni hedefler için uygun temel yaratılmış olur. Bu stratejiyle beraber Batı karşısında "geri kalmışlığa" sebep olarak dışlanan en temel unsur olarak ise din gösterilmiştir. Eski çağ medeniyetlerindeki Türk toplumlarına bağlanan icad edilmiş gelenek sahiplenilirken, din ve onun sonucunda oluşan geleneksel eğitim "şanlı milleti", Batı'nın gerisine düşüren unsurlar olarak yeni kurulan ulus devletin "kurucu dışları" olmuşlardır.

Halide Edib'in çocukluk yıllarını anlatırken aktardığı "din" ile ilgili mevzular ve sahneler, bu anlamda Halide Edib'in dine karşı tutumuyla geleneksel eğitime karşı olan tutumu arasındaki neden /sonuç ilişkisini gösterir ve bu tutum yukarıda anlatılan zihinsel yapıdan beslenir. Örneğin, bir gün küçük Halide bakıcısı Nevres Bacı'yla beraber Süleymaniye Camii'ne mukabele dinlemeye giderler. Beyaz sarıklı, siyah cübbeli adamlar zaman zaman seslerini yükselterek, sağa sola sallanarak vaaz etmektedirler (Adıvar, 2018a, s. 72):

> Bir aralık Bacı'yı bıraktım, vaizlerden birinin kürsüsünün önüne dört ayak sürünerek gittim. Solgun yüzlü, gözleri ateş saçan bir vaiz, her insanı ebedî bir cehennem ateşine mahkûm ediyor ve yeryüzünde cenneti hak edebilecek kimse yokmuş gibi konuşuyordu. Belki de mantık icabı, insanın son durağı - onun kanaatince- cehennem olduğu için, muhtelif yerlerini, azabın her şeklini, erişilmez ve tabii sanatkâr kudreti ile çiziyordu. Her halde dünyada da ahrette de sonsuz ve çeşitli azaplara maruz ve mahkûm olduğunu kalabalığın kafasına yerleştirmek istiyordu. Uzun ve bol siyah cübbesinin içinde kolları bu karanlık istikbali gösteren hareketlerle inip kalkıyor, sesi bir yanardağ alevi gibi etrafa korku saçıyordu. Bugün, söylediklerinin, hareketlerinin bir sanatkâr kudretiyle ifade edilen birtakım korkunç manasızlıklar olduğuna inanıyorum. Ben korktum, sürünerek Bacı'nın yanına gittim, çarşafının içinde saklandım. O anda, din bana müphem ve korkunç bir şey gibi görünüyordu. (Adıvar, 2018a, s. 73)

Halide Edib'in medresede gördüğü eli sopalı Hoca Efendi ne kadar korkunçsa, sesi bir yanardağ alevi gibi etrafa korku saçan vaiz de o kadar ürkütücüdür. Bu insanların

dedikleri Halide Edib için bugün sadece "birtakım korkunç manasızlıklar"dan ibarettir. Dolayısıyla Halide Edib dini de geleneksel eğitim gibi müphem ve korkunç bir şey olarak sunar. Halide Edib'in anılarını yazarken dini konulardaki sahnelerde gösterdiği bu genel tutum anlatı boyunca devam eder. Örneğin Halide Edib'in okuma alışkanlığı kazanması için Mahmure Abla tarafından ona verilen *Serencam-ı Mevt* adlı bir risale Halide'de yine aynı korkunç duyguların uyanmasına sebep olur. Halide Edib'in "maalesef ben de okudum" dediği bu eserde Azrail'in can almasından ahiret yolculuğuna detaylı bir anlatım sunulmuştur. Bu anlatımda günahkâr kulların ruhunu verirken çektikleri zulüm ve azabı, mezarda meleklerin gerçekleştirdiği sorguda cevap veremeyenlerin tepelerine inen darbeleri, toprakta çürüyen bedenler hakkında korkunç detaylar anlatılmaktadır. Halide Edib ise bu eseri okuduktan sonra yine oldukça kötü hissetmiş ve her gece kâbus görmeye başlamıştır (Adıvar, 2018a, s. 87). Yani Halide Edib'in camideki vaizden, dini metinlerden, kurban kesen müminlere kadar birçok anısında din ile ilişkisi onun için ürkütücü, korkunç ve anlamsız bir deneyim olmuştur. Halide Edib'in bu anılarını kaleme aldığı yıl dikkat alındığında Halide Edib'in din ile kurduğu bu ilişkinin yeni kurulan ulus devletin din ile ilişkisine benzediği görülecektir. Halide Edib'in bu anılarını bu şekilde aktarabilmesi de ancak gelinen konjonktürde mümkün olmuştur. Bu anlamda Halide Edib'in kurban bayramında hissettiği duygular da *Serencam-ı Mevt*'i okurken hissettiği duygulara benzerlik gösterir.

> Ertesi sabah "Allahu ekber, Allahu ekber"in o emsalsiz ahengini, derin ve kalın sesli erkekler tekrar ederken uyandım. Evvelâ ne olacağını anlamadım. Fakat biraz sonra koyunların kesildiğini hissedince, âdeta vücuduma bir bıçak saplanmış gibi oldu. Kulaklarımı tıkadım, başımı yatakta yastığın altına sakladım, üstüme yorganı çektim. Serancam-ı Mevt'deki muhtelif sınıf günahkârların her kısmı, bin türlü azap içinde cehenneme gidişlerinin hayali yanında, şimdi de kınalı koyunların gırtlağını kesip üstlerine binerek cennete giden müminler alayı… Fikriyar beni yataktan kaldırdı, kucağına alarak mutfağa götürdü, koyunlar parçalanıyor, herkesin alnına kendi namına

> olduğunu söyledikleri kurbanın kanından meydana gelen kırmızı bir damga mevcuttu. Benim alnıma da öyle bir damga bastılar. (Adıvar, 2018a, s. 94)

Oldukça olumsuz betimlemelerle çizilen bu dini uygulamaların yanı sıra, dinin olumlanan tarafları onun Türk kültürüne sinmiş kültürel özellikleri ile sınırlı tutulmuştur. Örneğin Halide Edib, Süleymaniye Camisindeki vaizin o korkunç konuşmasını anlatmasına karşın caminin mimarisine karşı duyduğu hayranlığı da belirtmeden geçmez:

> Osmanlı İmparatorluğu'na karşı hislerim ne olursa olsun, Süleymaniye Camii'nin kubbesinde Sinan'ın ifade ettiği güzelliğe karşı duyduğum minnet ve hayranlık hiçbir zaman zail olmadı. Bizans'ın renkli eserleri, Arap diyarının âdeta sihirli bir dantel gibi görünen mimarîsinin yanında, bu azamet ve sükûn ifade eden sade hatları ve kıvrımları ile Süleymaniye, tabiatın kendisinin yaratmış olduğu bir eser gibi görünüyordu. Hulâsa Hıristiyanlığın, büyük mabetlerini, Hindistan'ın milâttan evvelki Hinduzim ve Budizm mabetlerini gördükten sonra dahi, dünya minaresinde Osmanlıların sade ve kudretli zevkinin daima yeri olacağına inanıyorum. (Adıvar, 2018a, s. 75).

Böylelikle aslında Halide Edib anılarını yazdığı yıldan, çocukluğuna döndüğünde yaşadığı toprakların geçirmiş olduğu değişiklikler, kurulan yeni ulus devlet, gerçekleşen reformlar gibi birçok etki onun anılarını şekillendirmesine etki etmiştir. Bu etkiyle Halide Edib dinin ülkeyi Doğuya yakınlaştıracak uygulamalarını oldukça korkunç tasvir ederken, kendi şanlı medeniyetinin estetik ve otantik özelliklerini yansıtması açısından da dinin kültürel tarafına karşı daha olumlu bir bakış sunmuştur. Meyda Yeğnoğlu'nun (2003) belirttiği gibi dine karşı geliştirilen bu durum Timothy Mitchell'in (1988) "düzenlemenin paradoksal yöntemi" olarak tanımladığı diyalektik ilişki biçimi olarak değerlendirilmeye müsaittir. Buna göre içerdekinin anlamı ve düzenin sürdürülmesi, ancak dışarının olumsuzluğun ve tehdidin kaynağı olarak gösterilmesiyle sağlanabilir. Dolayısıyla bu sistemde aslında "dış" "iç"in bir yönüdür. Bu anlamda ulus devletin hakimiyetinin sömürge dünyasının hakimiyeti ve kimliği kadar sabit ve yıkılmaz olmadığına dikkat çeken Yeğenoğlu, bu yapının sürekli denetlenmesi gereken ve hiyerarşik ayrımlaşmayla

çizilen "iç" sınır sayesinde korunduğunu vurgular (Mitchell 1988; aktaran Yeğenoğlu, 2003, s. 66-67). Bu sınır tayini meselesi yeni kurulan ulus devlette oldukça hayati bir meseledir. Doğu ve Batı arasında kurulan zıtlık din ile bilim, temizlik/ pislik, ilerici/ gerici, modern/ geleneksel gibi birçok farklı zıtlığı beraberinde getirmiştir. Kurulan ulus devletin bu yöntemle içi ve dışı arasında sabit olmayan sınırları sürekli çizilmiştir. Halide Edib'in o yıllarda bu tür bir oluşumda aktif rol aldığı düşünülürse kendi hayatını ve tecrübelerini anlattığı metinde kurduğu zıtlıklar da bu çerçevede değerlendirmeye müsait gözükmektedir.

Anlatının şahıs kadrosunda ve onların davranışlarında da Doğu/Batı ayrımı/zıtlığı önemli bir unsur olmuştur. Bizzat Halide Edib'in kendi ailesinde, aldığı Batılı terbiye ve eğitime karşı gelen yakınları bulunur. Örneğin Rum okuluna giderken, ablası Mahmure, Halide Edib'i okulda görmeye geldiğinde duvarda asılı olan Meryem Ana resmini görünce "Bu gâvurluk, bu günah, bu kandili söndürmeli" diye söylenir. Amerikan Kız Koleji'ne giderken de Ahmed Ağa ve Teyze, Halide'yi müşkül duruma sokarlar.

> Ahmed Ağa mektep kitaplarındaki bütün resimlerin gözlerini çıkarır, yazıları bozardı. Yerli destanlardaki resimlere neden aynı şeyi yapmadığını sorduğum vakit, "Onlar insana benzemiyorlar ki, bir kere bunlara bak, Allah'ın yarattığı insanların aynı, nerede ise konuşacaklar, bu gibi olmaz," derdi.
> Teyze de elimdeki İncil'i görünce fena hâlde isyan etmişti. O zaman Kolej'de, İncil kültür derslerinin arasına girer ve ayrıca bir ders teşkil ederdi. Bunda zannedildiği kadar misyonerlik yoktu, diyebilirim. (…) Her halde ben İncil'i eve getirince hemen ortadan kaldırıyorlar ve derslerimi hazırlayamıyordum. Üç defa paramla almış olduğum İncil birbiri ardına ortadan kayboldu. Bu, beni sınıfta küçük düşürüyordu, çünkü arkadaşlarımdan İncillerini isteyemiyordum. (Adıvar, 2018a, s. 122)

Ahmed Ağa ve Teyze, Halide Edib'in babasının aksine Batılı eğitim almamış ve daha geleneksel bir yaşam süren insanlardır. Bu insanların Halide Edib'in aldığı eğitme getirdikleri itirazların da genellikle dini gerekçelere dayandırıldığı görülür. Bu itirazlar ve engellemeler ise Halide Edib'i zor durumda bırakır. Böylelikle aslında

Halide küçük yaştan itibaren ailesinin içinden başlayarak bir Doğu/ Batı, din/ bilim, geri/ ileri zıtlığı kurar ve kendisinin konumlandığı Batı ve değerlerinin karşısındaki tüm zıtlıklara karşı yer yer öfke, yer yer merhamet ama her daim mesafe koyar. Halide Edib'in kurduğu Doğu/Batı zıtlığının tarafları olan karakterlerin dayatmaları da Doğu ve Batı arasındaki özcü ayrımı güçlendirecek türdedir. Örneğin Halide hasta olup yataklara düştüğünde daha geleneksel bir görünüm veren Mevlevi anneannesi Haminine, Halide'yi Arziye Hanım adında insanların istikbalini keşfeden, tabiat üstü kudreti olduğuna inanılan bir falcıya baktırırken (Adıvar, 2018a, s. 55) modern ve Batılı bir karakter olan babası, eve Alman doktoru Mülich'i getirir ve "Arziye Hanım gibi tedavisi cine, periye dayanan batılı hareketler aleyhinde" (Adıvar, 2018a, s. 50) bulunur. Dolayısıyla Halide Edib çocukluğunu anlattığı kısımda Batılı bir eğitim almasında öncülük yapan saray çalışanı babasının karşısında, geleneksel bir hayat süren, büyük meselelerden anlamayan, eğitim almamış kişileri koyar. Tüm bu konumlandırmalar ise Halide Edib'in Doğu ve Batı tasavvuruyla ilişkilidir.

2.1.3 Dinamik/ Durağan

Daha sonraki yıllarda Halide Edib'in Doğu ve Batı arasında kurduğu bu söylemsel zıtlıklara dayanarak hem Arap ülkelerinde hem Hindistan'da bulunduğu süre içinde bu coğrafyalara ve bu coğrafyalarda yaşayan insanlara karşı oldukça özcü genellemeler yaptığı görülür.

> Görüyorum ki insan Arabistan'a ne sıfatla hangi mecburiyetle giderse gitsin, orada biraz yaşadıktan sonra, o hava içinde eriyor ve dillerini öğreniyor. Hatta kendi ana dilini dahil Arap telâffuzu ile söylemeğe başlıyor. Hatta o diyarda uzun müddet kalmışların yüzlerini dahi Araplardan ayırt etmek ve fark etmek müşkül oluyor. Acaba bu sadece coğrafî ve iklimi bir tesirden mi ileri geliyor, yoksa halkın içindeki ateşli ruhun sirayetinden mi? Bilemem. (Adıvar, 2018a, s. 278)

Halide Edib, tüm Arapların benzeştiği ve hatta Arap olmayan turistlerin dahi bu coğrafyada Araplaştığı bir manzara çizer. "Seyahatimizin ilk günlerinde geçtiğimiz Arap kasabalarının hiçbir hususiyetini hatırlamıyorum. Sarı bir kum denizi, sıcak, çıplak beyaban" (Adıvar, 2018, s. 279) diyen yazarın kendini konumlandığı merkezden daha Doğuya karşı yaptığı bu genelleme, tek tipleştirme anlatı boyunca sürer ve ismiyle anılan ya da ayırt edicilik gösteren bir mekâna veya şahsa metin boyunca pek yer verilmez. İstanbul'un doğusuna yaptığı bu seyahatte "Arap coğrafyaları" onun için tek tip insanların yaşadığı, kimsenin ayırt ediciliği ile var olamadığı, o sıcak iklimin içinde her şeyin durağanlaştığı bir atmosferdir.

Hindistan'a Dair'de (2014) de Doğu/ Batı arasında kurulan zıtlıklar Doğuyu tanımlayan en temel anlatım stratejisi olarak kullanılmaya devam edilmiştir. İlk bölüm olan "Hindistan'ın Kapı Eşiği'nde" bölümü şöyle açılır:

> Bu memleketin adını en evvel çocukluğumda söylenen masallarda duydum. Bu hikâyelerin başlarındaki tekerlemelerden bilhassa ikisi Hindistan'a çok uyduğu için burada tekrar edeceğim:
> "Evvel zaman içinde, ahir zaman içinde…"
> Bu başlangıç bugünkü Hindistan'a çok yaraşıyor, çünkü içinde Einstein'ın izafiyet nazariyesini hatırlatan bir şey var. Bir vaka en eski bir devre yahut yüzlerce sene sonra gelebilecek bir güne ait olabilir, zaman nispi hakikatlerden biridir. Hindistan'da tarihten evvelki günlere ait öyle garip fikirler var ki, onlar ancak binlerce sene sonra insaniyete mal olabilir; Hindistan'da bugün görülen öyle hayat ve fikir örnekleri var ki, onlar ancak insaniyetin ilk günlerine ait olabilir. (Adıvar, 2014, s. 21)

Metnin daha başında Halide Edib, Hindistan'ı masallaştırır ve zaman mefhumunun burada kaybolduğunu vurgular. Halide Edib'in tanımladığı Hindistan, içinde okur için anlaması zor birçok zıtlığı barındıran, tekinsiz ve garip bir yerdir. "O diyarda her gece böyle kendi kendime düşünmek bir âdet hükmüne girdi. Hindistan, en hakiki manasıyla hilkatin atölyesi: ilahlar ve insanlar; en güzel ve en çirkin, en vahşi ve en munis hayvanlar; en eski ve en yeni şekilleriyle fikirler ve sanat…" (Adıvar, 2014, s. 39). Böylelikle Halide Edib sadece Hindistan'ı masallaştırmakla kalmaz, anlatının

diline de masallaştırır. Yazar tarafından anlatıda okurun alışık olduğu Doğu imajı yer yer sarsılmaya çalışsa da çoğu kez Batının zıttı olarak var olmaya ve bu özcü ayrımı tekrardan üretmeye devam eder. Bu söylemsel zıtlıklar Hindistan ve Arap coğrafyalarında kolonyal bakışla bağlantılı olsa da aslında başta vurguladığım gibi hepsi birbirini besleyen ve birbiriyle neden/sonuç ilişkisi içinde gelişen bir zihin yapısının ürünüdür. Halide Edib'in *Mor Salkımlı Ev'in* ilk kısmında kendi çocukluğu üzerinden Osmanlı coğrafyasında yaptığı geleneksel eğitim/ modern eğitim nasıl onun Doğu/Batı anlayışının bir tezahürüyse, durağan/dinamik zıtlığı da yine Doğu/Batı arasında kurduğu ayrımın bir tezahürüdür. Nasıl ki burada durağan olan "Arap Diyarları" ve "Hindistan"a işaret ediyorsa, Osmanlı topraklarında da geleneksel eğitim durağanlığı, modern eğitim ise dinamikliği gösterir.

Halide Edib, *Hindistan'a Dair*'de sadece zaman açısından değil hareket açısından da Garp ile Şark arasında bir zıtlık kurar. Garp hareket adamıyken Şarkın hareket edecek hali dahi yoktur. Ayrıca Şark iradesiz ve acizdir. Garp dünyadaki haklarının farkındayken, Şarkın böyle bir iddiası olmadığı için hep ahirete ve uhrevi olana muhtaçtır:

> Nihayet hareketle kendini ifade etmeyen her fikir mutlak zevale mahkûmdur; çünkü garplı en evvel bir hareket adamıdır. Fakat şarkta bu hareket muzırdır. Halk esasen zavallıdır, harekete mecali yoktur. Yerli ve ecnebi bütün idareler onun sırtına binmiş, kanını emer, iradesini kullanmaya mecal bırakmaz. Onun için şarklı dünyadaki haklarından çabuk vazgeçer ve zihnini ahrete götüren her fikre dört elle sarılır. (Adıvar, 2014, s. 104)

Böylelikle zıtlıklarla kurulan bu özcü ayrımlarla beraber genellemeler de sürekli yenilenir. Halide Edib'in Şark ve Garp arasındaki bu ayrımı *Türkiye'de Şark-Garp Amerikan Tesiri* kitabında da vurguladığı görülür:

> Bu nevi zihniyetin (Garp zihniyeti) kendi içine gömülmesi tabii mümkün değildir. Bilâkis bu etrafındaki maddî olaylara gittikçe artan bir şiddetle ehemmiyet verir, onların istikametini tayinde bir payı olduğuna inanır. Böyle bir fert için, eliyle tutup gözü ile gördüğü şeyler, göremediği tutamadığı şeylerden daha mühimdir. İşte bundan dolayı Garp zihniyeti, Şark'a nispeten

> daha fazla maddi olmuş, kendi içine kapanmak temayülü /bazı müstesna insanlar ve cereyanlar haricinde) hiçbir zaman Şark'taki kadar umumi olmamıştır. Mücadele ve hareket, Garp zihniyetine göre hayatın özünü teşkil eder. (Adıvar, 2009, s. 31)

Halide Edib'in yukarıda alıntılanan makalesindeki Garp zihniyeti vurgusu oldukça özcü bir genelleme içerir. Bu zihniyete göre Garp, etrafında gelişen maddi olaylarla ilgili ve irade sahibidir. Şarkta ise bu ilgi ve irade olmadığı için kendi içine kapanmak umumi bir haldir. Halide Edib'in makalelerinde de savunduğu bu fikri yapı seyahat anlatılarında aktardığı Doğu ile paralellik gösterir.

2.1.4 Temizlik/ Pislik

Halide Edib'in görevli olarak gittiği Ayin Tura yetimhanesini tasvir ederken vurguladığı temizlik/pislik zıtlığı da içinde bulunan mekânın bir "öteki" mekânı olduğunu gösteren önemli bir unsur olarak kullanılmıştır.

> Yetimhane inanılmaz bir sefalet ve pislik içindeydi. İntizam diye bir mefhum yoktu. … Her çocuk, bazen üç çocuğun işgal ettiği yataklar, her eşyanın üstü bit içinde. Hatta taş koridorda yürürken, önünüzde hareket halinde akıp giden bit akışına basıp geçerdiniz. Bu satırları yazarken Borodin'in son günlerde çıkan hatıratındaki bir parçanın ne kadar realiteye yakın olduğunu, ancak o günlerde, yetim çocuklar cehennemini görmüş olanlar takdir ederler: "Kuvvetleri ve yiyecekleri yoktu; kuvvetleri yetse bitleri yerlerdi, fakat bitler daha kuvvetli olduğu için onları yedi."… Çocukların hemen hepsi , küçük, büyük, hasta veya ayakta, artık insan yavrusu olmaktan çıkmışlardı. Hayvanlar nasıl bütün ihtiyaçlarını her yerde def ederlerse bu çocuklar da, alenen yatak içinde ve dışında aynı şeyi yapıyorlardı. Kıyafetlerinden ve yüzlerinden bazı çocukların hangisi kız, hangisi oğlan bilemezdiniz. (Adıvar, 2018a, s. 307)

Halide Edib'in anlattığı bu sıra dışı pislik durumunun tasviri üç sayfa sürer. En son sahnede Halide Edib yetimhanenin yemekhanesinde gerçekleşen bir olayı anlatırken "bu sahnenin antropoloji alimlerinin görmesini çok istediğini söyler. Çünkü bu sahne "en iptidaî hayvanlar arasındaki hayat mücadelesinin insan yavruları arasında nasıl olabileceğini gösteriyordur" Halide Edib'e göre. Kuvvetlilerin zayıfların ekmeklerini aldığı, zayıfların çığlık çığlığa ağladığı korkunç bağrışmaları arasında görevlilerin

elinde bir sopa sağa sola indirmelerine rağmen çaresiz kaldığı bu atmosferde Halide Edib bu çocukların nezdinde "insan denilen mahlukun sefaletin bir derecesinde nasıl hayvaniyete dönüştüğünü" görür. Bundan ıstırap duyduğu kadar memnun da olur. Çünkü bu sayede nasıl bir "eğitim" gerçekleştireceğine karar verir (Adıvar, 2018a, s. 309-310). Böylelikle muazzam bir sefalet ve pislik içinde olan bu Arap, Kürt ve Ermeni çocukları Halide Edib'in özverili çalışmasıyla temizlenir, bitlerden kurtulur, tuvalet, banyo, yemek eğitiminden geçerek "sağlıklı" bir duruma kavuşurlar.

Halide Edib'in *Mor Salkımlı Ev'*de temizlik ve pislik üzerinden kurduğu zıtlığı Hindistan'da da tekrar ettiğini görürüz. "Bu köylere girdiğim zaman Hint köylüsünün ve köylerinin sefaleti, fukaralığı hakkındaki iddiaları evvela biraz mübalağalı gördüm. Herhalde şarkta, böyle hatta bunlardan daha iptidai görünen köy çoktur" diyen Halide Edib pisliği ve sefaleti Şark köylerinin ortak özelliği olarak öne çıkarır. "Aynı gübreli pis sokaklar, aynı içi karanlık evler… Sığırları bana biraz zayıf görünüyordu. Fakat köylünün kendisi de pek zayıf görünüyordu" (Adıvar, 2014, s. 74). Sefalet, fukaralık ve pisliğin Şarktaki birçok köyün ortak noktası olduğunu vurgusunun yanı sıra Halide Edib, bu pisliğin ve fakirliğin tasvirini de uzun uzun yapar. Süprüntücülük diye bir meslek sınıfından bahseden Halide Edib, bu mesleğin Hindistan'da en aşağı addedilen iki meslekten biri olduğunu söyler. Hindistan'ın büyük bir kısmında müesses lağım olmadığı için insanlar ihtiyaçlarını her yerde defederler. Süprüntücülerin görevi de bu pislikleri temizlemektir (Adıvar, 2014, s. 75). Bu durumun okura aktarılması ardından hem yazarın hem okurun Şark köylerine karşı mesafesi açılmış olur.

2.2 Konumal Üstünlük

Said (1999) “konumsal üstünlüğü”, “Batılıya görece üstünlüğünü hiç yitirmeksizin Şarkla kurabileceği bir olanaklı ilişkiler dizisi sağlayan” bir strateji ve tutum olarak tanımlar (s. 17). Yukarıda aktarılan söylemsel zıtlıklar sayesinde taraflar arasında fark ve/ veya benzerlik vurgulanarak merkez ile çevre, ben ile öteki arasındaki mesafe açılmıştır. Ben ve öteki arasındaki ilişkinin bir zıtlık çerçevesinde algılanması taraflardan birinin ötekine karşı “konumsal üstünlük” geliştirmesine sebep olur. Aynı zamanda konumsal üstünlüğü korumak da bu zıtlıkları tekrardan üreterek ötekini “ben”in uzağına işaretlemeye sebebiyet verir. Dolayısıyla iki strateji arasındaki ilişki tek taraflı bir neden/sonuç ilişkisinden ziyade karşılıklı, bağımlı ve girift bir ilişkidir.

2.2.1 Sınıfsal fark

Halide Edib’in kurduğu bu özcü zıtlıklar içerisinde kendi konumlanışının dışında kalan herkesi ise ötekileştirdiği görülür. Daha çocukluk yıllarına ait bir anısında bu ötekileştirmenin oldukça sınıfsal olduğunu görürüz. Haminine bir gün evlerine dönerken küçük Halide’yi yorulmasın diye bir hamalın kucağına verir:

> Hamal uzun boylu, esmer, fakat her halde kalbi rikkatle dolu bir Kürt’dü. Mütemadiyen yanaklarımı, saçlarımı okşuyor beni konuşturmaya çalışıyordu. Hatta bir yerde durdu, eğer Bacı itiraz etmezse bana kendi kesesinden şeker bile alacaktı. Burnumu o iri vücuttan gelen ter kokusu istilâ etmiş, kocaman ve alık yüzündeki muhabbet bile beni ilgilendirmemişti. Öyle bir haysiyet kıran vaziyete düşmüş, sanki bütün İstanbul halkı beni seyretmeye gelmiş gibi içimde bir utanma hâsıl olmuştu ki bu hamaldan olanca kuvvetimle nefret edivermiştim. Fakat şimdi, ona da benzeyen dışı kaba ve hayvanî, içi basit, fakat insanlık ifade eden mahlûklara çok, ama çok yakınlık duyarım. (Adıvar, 2018a, s. 68)

Halide Edib’in hamaldan bu kadar nefret etmesi ve onun kucağına verilmiş olmaktan dolayı bu kadar utanmış olması hamalın sınıfsal özelliklerine ve dış görünüşe bağlanmıştır. Çünkü hamalın Halide’nin böyle hissetmesini haklı çıkaracak herhangi bir eylemde bulunduğu belirtilmez. Halide Edib’i rahatsız edecek bir eylemi söz

konusu olmadığı halde, hamalı tasvir ederken kullandığı "o iri vücuttan gelen ter kokusu" "nefret etmiştim", "dışı kaba ve hayvani", "içi basit", "mahluklara" gibi kelimeler oldukça sınıfsal bir ötekileştirme içerir. Bu ötekileştirmenin bu kadar keskinleştiği yerlere baktığımızda ötekileştirilenlerin farklı etnik kökenden ve sınıftan gelmesinin kullanılan dili belirlediği görülecektir. Bu açıdan İstanbul'daki anılarından ziyade İstanbul'un Doğusuna hareket ettiğinde bu tür tasvirler de çoğalır: "Konya istasyonu, bir sefalet sahnesi idi. Şarkî Anadolu'dan muhacirler, aileleri ve çıkınları ile istasyonu doldurmuşlardı. … Hepsinde garip bir sefalet ve biçarelik kokusu… Evet, koku, sadece maddi kirden gelmiyor, manevi sefalet içinde kalabalığın garip bir kokusu oluyor" (Adıvar, 2018a, s. 209). Dolayısıyla aslında Halide Edib merkezî otoritenin öteki kabul ettiği insanları metninde temsil ederken konumsal üstünlüğü daha çok hissettirmiştir.

Halide Edib'in küçük yaşta iken onunla ilgilenmek üzere Yemen'den gelen Habeşli halayık Reşe'ye karşı da Kürt hamala benzer bir tutum içinde olduğu görülür.

> İlk geldiği akşamı hiç unutmam. Reşe için bir yer ayrılıncaya kadar benim odamda, yer yatağında yatacaktı. Artık Nilüfer de benim odamda yatıyordu. Bir beyaz küçük kız karyolasından, bir kahverengi, daha büyük bir kızcağız da yer yatağından başlarını kaldırmış birbirlerine bakıyorlardı.
> - Ne var Nilüfer?
> Ben onunla yalnız kalamam abla, korkuyorum. Ya yamyamsa, beni yerse? Hepimiz çocukluğumuzda yamyam hikayeleri dinler dururduk. Hususiyetlerinin iki uzun köpek dişi, arkalarında bir kuyruk olduğu söylenirdi. Bu hikayelere pek inanmamakla beraber, eğildim Reşe'ye baktım. O da gece kandilinin ışığında sinirli sinirli güldü. Beyaz dişlerini parlatan bu gülüş, korkmuş, büzülmüş bir kedi yavrusunun dişlerini göstermesine benziyordu. Nilüfer'e dişlerinin bizimki gibi olduğunu söyledim. O, kuyruğu olup olmadığını da muayene etmemi istedi, ama onu yapamadım. (Adıvar, 2018a, s.133)

Halide Edib'in Habeşli bu kızı adeta başka bir "mahluk" gibi gördüğü bu anlatıda sınıfsal farkın ötekileştirmede ne kadar belirleyici olduğu görülür. Reşe hem bir köledir hem de farklı etnik kökendedir. Halide Edib daha sonra çok sevdiğini

söyleyeceği hatta azad edeceği bu halayığı metninde ilk olarak tanıtırken böyle bir dil kullanarak onu kendisinin çok uzağına işaretlemiş olur.

Özlem Ezer (2012), *Üç Kadın Seyyahımızın Kaleminden Doğu, Batı ve Kadın 1913-1930* kitabında Halide Edib'in anılarında sınıfsal farka dayanan bu söylemini ten rengine dayalı, kötü niyetli, üstünlük taslayan türden bir ırkçılık olarak değerlendirilemeyeceğini ancak metne yayılmış "örtük ırkçılık" ve "yumuşatılmış ırksal ayrımcılık" olarak görülebileceğini söyler. Ayrıca Ezer, Nevres Bacı'nın evinde bir gece geçiren Halide Edib'in gece olduğunda Nevres Bacı'nın odasında yoğunlaşan karanlığı tarif ederken Amerikalı yazar Mark Twain'in "diş kırmadan çiğnemeye olanak vermeyen sertlik" tabirine başvurmasını, Halide Edib'in kendisini Amerikalı beyaz bir yazarla taraf görmesinden kaynaklandığını, dolayısıyla bu tutumun "kendine- garbiyatçılık" olarak değerlendirilebileceğine vurgu yapar (Ezer, 2012, s. 95). Halide Edib metinde Kürt Hamala, Habeşli Halayık Reşe'ye, siyahî olan dadısı Nevres'e karşı geliştirdiği bu söylemle kendisi ile onları hiyerarşik olarak ayırmıştır. Bu açıdan metinde işleyen ötekileştirme mekanizmalarından biri de sınıfsal fark olmuştur. Saray çevresinde, Batılı bir eğitim alarak büyümüş Halide bu anlamda çok daha farklı bir konumdadır ve bu konumlanış onun metinde kullandığı dili de belirlemiştir.

Halide Edib'in seyahat anlatılarında farklı etnik kökenden ve sınıftan gelenlere karşı sergilediği bu tutum aldığı eğitim ve terbiyenin yanı sıra, Halide Edib'in bir Osmanlı eliti olmasının sonucu olarak da okunabilir. Ussama Makdisi' nin Edward Said'in *Oryantalizm*'inden yola çıkarak geliştirdiği "Osmanlı Oryantalizmi" kavramına göre; Osmanlı yüksek seçkinleri için baskın olan bir kültür ve medeniyet vardır, bu merkezden ayrılan imparatorluğun diğer bölümleri ise merkezden ayrıldıkları noktada "Doğulu" olarak görülürler. Hakan Karateke'ye

(2013) göre ise bu medeniyet merkezi, Oryantalist tutumların yaratılması için ideal ve mümkün olan en iyi konumsal referans olarak hizmet eder. Ussama Makdisi bu oryantalist tutumun Şarkın "modernleşmemiş" halklarına, bilhassa Araplar, Kürtler ve Bedevilere yönelik geliştiğini vurgular. Bu kavram Edhem Eldem tarafından Cumhuriyet seçkinlerini de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Buna göre "Türk Oryantalizminde" de Türk seçkinleri Batı Oryantalizmi ve Osmanlı Oryantalizmine benzer şekilde kendilerini konumlandırdıkları merkezden uzağa, Doğunun henüz modernleşmemiş halklarına yönelirler. Osmanlı ve Türk Oryantalizmlerinin genel hatları aynı olduğunu vurgulayan Karateke, iki versiyon arasındaki farkın motive edici güçlerde olduğunu söyler. Buna göre Osmanlı Oryantalizmi emperyal tebaa ile ilgiliyken, Türk Oryantalizmi yönetici elitin siyasi varlığına artık bağlı olmayan bir grup insanla ilgilidir. Dolayısıyla Halide Edib'in konumlandığı merkezden Doğuya hareket ettiğinde geliştirdiği bu konumsal üstünlüğünün sadece onun aldığı eğitim yahut yetiştirilme tarzı ilgili olmadığı aynı zamanda çok daha köklü bir tavır olarak okunabileceği akılda tutulmalıdır.

2.2.2 Kolonyal bakış

Halide Edib'in içinde bulunduğu milliyetçi duruş ve parçası olduğu yeni ulus devletin ideolojik tutumunu sömürgeci söylemden ayıran, Doğunun Batı karşısında özne olarak edilgen değil etken bir pozisyona geçmesidir. Ancak Meyda Yeğenoğlu bu farka rağmen, milliyetçi söylemin de sömürgeci söylemin bir parçası olduğunu söyler. Çünkü bu düşünce yapısı da Doğu ve Batı arasında özcü ayrımlara dayanmakta ve bu anlayıştan beslenmektedir. Yeğenoğlu bu açıdan bu anlayışın oryantalizmin ötesine geçmek bir yana, oryantalizmin kategorilerine tutsak kalmak olduğunu iddia eder. Dolayısıyla oryantalist söylemi eleştirmek adına geliştirilen

"Doğunun hakikati", "yerlilik", "otantiklik" gibi söylemler aslında oryantalist söylemin kurguladığı, mümkün kıldığı kategorilerdir. Bu yüzden de Yeğenoğlu, Doğunun "hakikati"ni ve "yerli" olanı keşfetmeye yönelik arzuların oryantalist sorunsal içinde bir konum almakla mümkün olacağını ifade eder. (Yeğenoğlu, 2003, s. 157)

> "Said'e göre antiemperyalist milliyetçi söylemin "asli" milli köken arayışı sömürgeci tarih tarafından dikte edilmiş bir arayıştır. Bu nedenle, milliyetçiliğin kültürel ufku kaçınılmaz olarak sömürgecinin ve sömürgeleşmiş olanın ortak tarihiyle belirlenmiştir. Said'e göre bu ortak tarih milliyetçi söylem tarafından da kabul görmüştür. Ona göre köle de efendi de aynı tarihi paylaşmakta, aynı tarih içinde yoğrulmaktadır, ancak tabii ki eşitsiz bir ilişki içinde konumlanarak. Said'e göre Üçüncü Dünya'daki modernleşme eğilimleri aslında 19. Yüzyıldaki yerli ve Batılı arasındaki emperyal ayrımın Doğu'da su yüzüne çıkmasından başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında, Doğunun doğullaştırılması ya da oryantalize edilmesi, kendi halkını "geliştirip", "medineleştirmeye" soyunan yerli seçkinlerin modernizasyon girişimlerinde aranmalıdır." (Yeğenoğlu, 2003, s. 158)

Bu anlamda Halide Edib'in okul açma, konferanslar verme, köylerin durumunu inceleyip rapor yazma gibi hep bir "görev" üzerine gittiği yerlerdeki insanları "geliştirip" "medineleştirmeye" soyunduğu ve daha sonra bu yerlerin hakikatini kendisinin metinlerinde anlattığı iddiası, bu üç anlatıyı, (*Mor Salkımlı Ev*'deki "Arap Diyarları" anıları, *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'ndaki Anadolu seyahatleri ve *Hindistan'a Dair* kitabındaki Hindistan izlenimleri) sömürgeci tarihin söyleminden bağımsız olarak okunamaz kılmıştır.

Mor Salkımlı Ev'in ikinci kısmı Halide Edib'in "Arap diyarlarında" geçirdiği yılları anlattığı kısımdan oluşur. Halide Edip, Suriye ve Lübnan'da görevli olan Cemal Paşa'dan "Arap diyarlarında" yürütülen eğitim faaliyetlerine destek olmak üzere bir davet alır. Halide Edip kendisinin de yetkin olduğunu düşündüğü talim ve terbiye sahasında insanlara bir "faydası" olacağına inandığı için "Arap diyarından" gelen bu teklifi kabul ettiğini söyler (Adıvar, 2018a, s. 300). Böylelikle Halide Edib, kendini konumlandırdığı merkezden daha Doğu'ya, Ayin Tura yetimhanesindeki

çocuklarla ilgilenmek, Lübnan ve Suriye'de hazırlanmış plana göre mektep açma faaliyetini yürütmek üzere yola çıkar. Burada Halide Edib'in "eğitici" kimliği öne çıkarılmıştır. Halide Edib merkezi otoritenin sesi olarak bu otoriteden ayrılmış olan Arap, Ermeni ve Kürt çocukları "eğitmek" görevini üstlenmiştir. Ayrıca Halide Edib bu görevi meşrulaştırmak adına birçok detaya girer. Ve yaptığı bu iş kadar ruhunu tatmin eden başka bir şeyi daha önce hiç yapmadığını söyleyerek önemli ve faydalı bir şey yaptığı izlenimini kuvvetlendirir.

Halide Edib'in Ermeni çocukların kimliğini değiştirdiği için daha sonra çok eleştiri alacak olan Cemal Paşa'nın faaliyetlerine yardım etmek için orada bulunması onu okura karşı savunma yapmaya itmiştir:

> Bu yetimhane üzerinde merhum Cemal Paşa ile aramızda hayli çetin ve uzun münakaşalar oldu. Ben, Ermeni çocuklarının Türk veya Müslüman ismi taşımalarına itiraz ettim. Bunun sebebini Cemal Paşa şu surette izah etti. Şam'da Ermeniler tarafından idare edilen yerde Cemal Paşa idaresinin yardım ettiği birtakım yetimhaneler vardı. Bunlar yalnız Ermeni çocuklarını alırlardı. Hiçbirinde yeniden çocuk alacak yer kalmadığı gibi, yeni bir yetimhane açmak için de maddi imkân kalmamıştı. Ayin Tura sadece Müslüman çocukları için olup, orada henüz yer vardı. Ermeni yetimhanesinin alamadığı kimsesiz, avare Ermeni çocuklarını Ayin Tura'ya alırken onlara Türk veya Müslüman ismi vermek zarurî idi. Esasen din dersi de verilmiyordu. Yani Ermeni çocukları zorla Müslüman yapmak gibi bir gaye yoktu. Din ve milliyete dokunulmazlık taassubu bazı feci vaziyetlerde ve hayatî ihtiyaçlar karşısında kuvvetini kaybedeceğini o zaman hiç düşünmemiştim. Her halde 16 Eylül 1916 tarihinde İstanbul'a dönerken, Ayin Tura ile aramda doğru veya yanlış hiç münasebetim olacağını aklıma getirmemiştim. (Adıvar, 2018a, s. 299)

Ancak bu olaydan kısa bir süre sonra Halide Edib bizzat Cemal Paşa'nın davetine icabet ederek Ayin Tura, Lübnan ve Beyrut'da tahsil ve terbiye sahasında fiilen görevli olmak üzere Suriye'ye geri döner (Adıvar, 2018a, s. 299). Halide Edib, Ermeni çocukların yaşamlarını sürdürmesinin ancak kimliklerini değiştirme ile mümkün olduğu bunun için de böyle bir ortamda bu uygulamanın mazur görülebileceğini okuruna açıklarken, merkezi otoritenin bu uygulamasını da meşrulaştırmaya çalışır.

Ayrıca Halide Edib, Fransız okullarının Arap ülkelerinde nasıl sömürgeci bir etki yaptığını eleştirirken kendisi Türk okulları açarak aynı etkiyi yaratmak isteyen Cemal Paşa'nın durumunu yadırgamaz. "Halkı memnun edecek bir idare tesisi ve bilhassa tahsil meselesinin zihnini çok meşgul ettiği anlaşılıyordu. Fransızların Araplara tesiri, siyasî gayeye dayanmakla beraber, tesis ettiği mekteplere bağlı idi" sözleriyle bu anlamda Halide Edib bu coğrafyalarda yürütülen eğitim faaliyetlerinin maksadından haberdar olduğunu gösterir. "Dinî ve dar bir çerçeve içinde olsa dahi, bu vazıh tahsil sistemleri olduğunda hiç şüphe yoktur. Cemal paşa, tahsil meselesini, dinî olmaktan ziyade liberal ve Garp esaslarına istinat ettirmek istiyordu" (Adıvar, 2018a, s. 273). Böylelikle Cemal Paşa'nın da hedefi Fransa'nın eğitim yoluyla gerçekleştirdiğini kendi merkezi otoritesi lehine kullanmaktır. Bunun için sömürgeci söylemin tarihiyle uyum sağlayan Doğu/ Batı, bilim/ din, modern/ geleneksel ayrımı ve zıtlığı benimsenirken, hem sömürgeci güçleri bu topraklardan uzaklaştırmak hedeflenmiş, hem de liberal ve garp esaslarına uygun bir eğitim anlayışı benimsenmiştir.

Halide Edib'in Hindistan'a gidişi de yine bir "görev bilinci" çerçevesinde verilir. Türkiye'deki ulusal devletin kuruluşuyla yakından ilgili olan Hindistan'da da sömürgeci güçlere karşı bir memnuniyetsizlik vardır. Halide Edib'den, ulusal bağımsızlık, ülkenin kalkınması, bilimde ve teknikte ilerleme gibi birçok konuda konferans vermesini isterler. Milliyetçi düşünce ile antiemperyalistlere karşı başarı kazanan bir ulustan gelen ve merkezi otoritenin sesi olan Halide Edib, aynı zamanda öz değerleri korurken, Batılı ilkelere de ulaşmanın bir temsilcisi konumundadır. Benzer süreçlerden geçmeye hazırlanan Hindistan ise yolun daha çok "başındadır". Bu anlamda Hindistan'a konferans vermek üzere davet edilen Halide Edib, ülkede

büyük bir ilgiyle karşılanır ve özellikle üniversite ortamlarında birçok konferansa katılır.

Kendisi metnin hemen başında Hindistan seyahatinde edindiği izlenimlerini yazmasının üç sebebi olduğunu söyleyerek hem orada bulunuşunu hem de bu kitabı çıkarmasını meşrulaştırmaya çalışır. Bu sebeplerden ilki Hindistan'ı kendisine "yakın" bulmasıdır. Böylelikle Halide Edib diğer seyahat yazarlarından farklı olarak Hindistan'la arasındaki yakınlığı vurgulayarak sözlerinin etkisini artırmış olur. Diğer bir sebep Dr. Ensari'ye ölmeden önce izlenimlerini yazacağına dair verdiği sözdür. Bir Hindistanlının kendi ülkesi hakkında yazması için Halide Edib'e ısrarcı olması ve böyle bir vasiyet bırakması, Halide Edib'in diyeceklerinin Hindistanlı biri tarafından da onaylandığı izlenimini verir. Bir diğer sebep ise El- Biruni'nin *Tahkik-i Hind* eserinin Halide Edib'de yarattığı derin tesirdir. Halide Edib, Biruni'nin eseri gibi aynı "objektiflikte" bir eser yazmak istediğini söyler (Adıvar, 2014, s. 15). Böylelikle Halide Edib başka bir metne de referans verir. Tüm bunların yanı sıra kendi metninin diğer seyahat anlatılarına benzemeyeceğini söyleyerek, anlatısının otoritesini güçlendirir.

Halide Edib Hindistan'ı gezerken ve bu ülke hakkında izlenimlerini aktarırken Doğulu olarak kendisi ile bu ülke arasında birçok ortak noktayı öne çıkarabilecekken, kendisini bir Batılı olarak konumlandırır ve birçok açıdan bu Doğu ülkesiyle arasına mesafe koyar: "Bugünkü Hindistan'ın garplı münekkitlerinden bazıları beni Hindistan'ı bir garplı kafasıyla tetkik etmekle ve oradaki bu gizli kuvvetlere kâfi derecede ehemmiyet vermemekle tenkit ediyor. Fakat bu münekkitler de yeni şarkı hiç bilmiyorlar, diyeceğim" (Adıvar, 2014, s. 105). Dolayısıyla Halide Edib, Hindistan'ı garplı kafasıyla tetkik etmekle suçlanacağını söylerken kendini de "garplı" olarak konumlandırmış olmaktadır. Hindistan'a karşı tutumu da bu açıdan

onun Şark söylemi çerçevesinde şekillenir. Hindistan'ın da Batılılaşma yolunda bir gayret içinde olduğunun farkındadır, ancak Halide Edib'in kendini konumlandırdığı merkez bu yollardan çoktan geçmiştir.

2.2.3 "Eşitsiz gelişme"

Gençlik ve Milli Mücadele yılları anılarından oluşan *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda da Halide Edib, diğer iki anlatıda olduğu gibi kendini konumlandırdığı merkez olan İstanbul'dan daha Doğuya hareket halindedir. Eğitim için, hemşire olarak ve asker olarak çeşitli görevlerle Anadolu'yu gezer. Halide Edib'in kendini Batılı bir aydın olarak konumlandırması İstanbul'un Doğusunu da onun için bir ötekilik mekânı yapmıştır. Yani diğer iki anlatıda da olan kolonyal bakışın Anadolu toprakları için de geçerli olduğu söylenebilir. Ancak Halide Edib'in "Arap diyarları" ve Hindistan'dan farklı olarak Anadolu'da çok daha sahiplenici, anaç ve eğitici bir tavır sergilediği görülür. Çünkü Anadolu, Türkiye topraklarıdır ve Halide Edib için Batılı değerlere ulaşma adına bu insanlar dönüştürülebilir. Bu noktada *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nı, *Mor Salkımlı Ev*'de anlatılan "Arap Diyarlarından" ve *Hindistan'a Dair*'deki Hindistan'dan farklı değerlendirmek gerekir. Bu farklılığın sebebini ise Halide Edib'in milliyetçi duruşunda aramak mümkündür.

Giriş bölümünde değinildiği üzere Partha Chatterjee (1996), *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası* adlı kitabında milliyetçiliği Batı tipi ve Doğu tipi olmak üzere ikiye ayırmıştır. Doğu ülkelerindeki milliyetçilikte, ülkeler kendi "geriliğini" Batı Avrupa ölçülerine göre ölçüp, kabullenmişlerdir. Kabul ettikleri bu standartlar yabancı bir kültürden geldiği için de bu ülkelerin içinde bulundukları durum gergin, çelişkili ve sancılı olmuştur. Bu yapıda ulusun bir dönüşümü gerekmektedir ve bunun için ulusu yeniden donatacak birçok çaba verilmesi gerekir.

Ancak burada taklit etmek ulusun kendi öz kimliğini feda olacağı için hem bu ilerlemenin standartlarına uyma ve geride kalmışlığı telafi etme, hem de kendi öz kimliğini ve kültürel farklılığı koruma çabasına girilir (s. 14-15).

Bu doğrultuda Osmanlı entelektüellerinin içinde bulundukları durum, Chatterje'nin tanımladığı milliyetçiliğin gerilimini yansıtmaktadır. Milliyetçi düşünceden beslenen Osmanlı entelektüelleri sömürgeci bilgiyi, Batı dünyasının siyasi uygulamalarını, Batı'nın moral değerlerini dışlarken, "modernleşmeye" ve "gelişmeye" karşı da büyük bir arzu duymuşlardır. Böylelikle ulaşılacak hedefler açısından Avrupa-merkezci kategoriler baz alınmaya devam edilmiş, Batının epistemik ve moral egemenliği bir yandan kabul edilirken, bir yandan reddedilmiştir. Bu yüzden de geç Osmanlı döneminde de milliyetçi düşünce doğası gereği çelişkili bir yapı oluşturmuştur.

Bu tarz bir milliyetçilikle beraber Chatterjee'nin tanımladığı "eşitsiz gelişme" bu toplumlarda öne çıkar. Buna göre Batı standartlarına uygun olarak eğitim almış ve halkın bu anlamda yeniden yapılandırmasında görev alabilecek aydınlar ikinci sınıf vatandaşlıktan birinci sınıf vatandaşlığa geçmişler ve bu konumun büyük ayrıcalıklarını da kazanmışlardır (Chatterjee, 1996, s. 19). Bu da toplumun içinde hiyerarşik bir yapılandırma oluşturmuştur. Bu aydınların halklarını bir görev bilinciyle himaye etmeye, eğitmeye ve aydınlatmaya giriştiklerigörülür. Halide Edib'in Anadolu'ya karşı tutumu ve konumlanışını da bu açıdan değerlendirmek mümkündür. Çeşitli üst düzey görevlerde bulunan Halide Edib'in anlatı boyunca dengi bir kadın bulmak çok zordur. Genellikle bu insanlar Halide Edib'e hayranlık duyan "cahil" ve "zavallı" insanlardır.

Ayrıca bu milliyetçi yapının sonucu olarak Chatterjee "kültürel homojenlik"in bu ülkeler için kaçınılmaz olduğunu vurgulamıştır. Bu kültürel

homojenliğin sonucu olarak toplum içinde farklılaşan seslere karşı ötekileştirme mekanizmaları oluşturulur. Halide Edib'in de bu doğrultuda seyahatlerin tümünde kendini konumlandırdığı merkezden ve otoriteden ayrılan çoğu sesi ötekileştirdiği görülür. Chatterjee'nin milliyetçilikte varolan kültürlerin sadece bir kısmının dönüştürülerek sürdürüldüğü vurgusu ise oldukça anlamlıdır (Chatterjee, 1996, s. 22). Dönüştürülmesi mümkün olan kültürler bu anlamda elenmesi ve dışlanması gereken kültürlerden ayrılır. Bu açıdan Anadolu'da Halide Edib'in konumsal üstünlüğü sürse de, Anadolu insanına karşı "Arap diyarlarında" kurduğu anlatıdan çok daha anaç, yumuşak ve eğitici bir tavır takınmıştır. Çünkü Anadolu, onun için çok daha dönüştürülmesi mümkün ve öz değerleri temsil eden bir yerken, Suriye ve diğer Arap ülkelerindeki Araplar, Ermeniler ve Kürtler merkezi otoritenin gerçekleştirmeye çalıştığı dönüşüm içinde kullanılması mümkün olmayan, kültürün dışında bırakılan mutlak "ötekilerdir".

Bu açıdan Halide Edib Anadolu'da karşılaştığı kadınları hiyerarşik olarak kendinden oldukça uzakta çizmeye devam ederken, konumu gereği onlar adına konuşma yetkisini de kendine verir. Oldukça cahil, tek derdi yoksulluk ve cephedeki kocaları olan bu kadınlara karşı Halide Edib birçok özveride bulunur. Anadolu'nun köyünde karşılaştığı bir kadınla yaşadığı diyalog İstanbul'un Doğusundaki kadın profilini göstermesi açısından anlamlıdır:

> -Paşa'ya söyle, daha evvel bizim ihtiyaçlarımızı görsün. Bir şey yürümüyor, her şey bozuldu, evladım. Eski zamanda biz sade jandarmaların felâket olduğunu düşünürdük. Halimizden Padişah haberdar değil, derdik. Fakat, o günler âdeta cennetmiş. Nasıl Yunanlılara yalvardım, bilsen. Biraz yaşayanların başında bir dam bırakın, dedim. Köylülere:
> -Bizi Avrope yolladı, dediler.
> -Bana bak kızım, o Avrope denilen adama söyleyin, biz ona fenalık etmedik, biz zavallı köylüleri rahat bıraksın. (Adıvar, 2018b, s. 256)

Ülkenin içinde bulunduğu savaşın ciddiyetini anlayamayan bu insanlar, günlük ihtiyaçların dışında herhangi bir fikri olan ve şahsiyetleriyle fark yaratan insanlar da değillerdir.

2.3 Sonuç

Kendi hayatını yazan kişi geçmişe bugünden baktığında, bugün ile geçmiş arasındaki karmaşık ilişkide yaşantısını dönüştürecek ve kurgulayacaktır. Bu açıdan Nazan Aksoy (2009), "otobiyografinin konusu(nun) tekil bir bütünlükten çok, metnin içinde kendini gösteren söylemler, o söylemlerden çıkan anlamlar" olduğunu söyler (s. 36). Tekil bir bütünlük içinde olmayan bu söylemler anlatıların yorumlanmasında okura da farklı imkanlar sunar. Kurgulanan ben ile yazar ben arasındaki karmaşık ilişkide yazarın kendini nereye konumlandırmayı tercih ettiği onun anlatısındaki söylemleri de şekillendirecektir. Halide Edib'in kendini konumlandırdığı merkezden daha Doğuya doğru hareketinde "öteki kadına" karşı geliştirdiği söylemin incelendiği bu tez çalışmasında öncelikli olarak Halide Edib'in kurguladığı "ben"in kim olduğu, bu "ben"in kendini konumlandırdığı merkezin neresi olduğunu anlaşılmak istenmiştir. Bu söylemde kurgulanan "ben", Batılı değerlere ulaşma yolunda halkın yapılandırılmasında görev alabilecek donanımda çizilmiştir. Bu doğrultuda *Mor Salkımlı Ev'de* Halide Edib çocukluk yıllarını anlatırken kendisi ve çevresindeki insanların kurulumunda sınıfsal farkı öne çıkarmıştır. Saray çevresi ile olan ilişkisine, aldığı İngiliz terbiyesine ve gördüğü Batılı eğitime vurgu yaparak, kendisini çevresindekilere göre daha farklı bir yere koymuştur. Dolayısıyla Halide Edib'in kurguladığı "ben" ötekine karşı konumsal üstünlüğü olan bir "ben"dir. Geliştirdiği bu konumsal üstünlükle merkezden ayrılan kişilere karşı da farklı ötekileştirme mekanizmaları geliştirmiştir. Batıya yakın konumlanan bu "Ben'in

Doğuya karşı hareketinde geliştirdiği söylemi tartışmadan önce bakılması gereken diğer önemli mesele ise anlatıda Doğunun ve Batının nasıl tanımlandığıdır. Halide Edib, çocukluk yıllarında geçen birçok meseleyi okura aktarırken Doğu ve Batıyı söylemsel olarak üreten birçok özcü zıtlığı tekrardan üretmiştir. Bu üç anlatıda kurulan tüm bu zıtlıklar bu açıdan Doğu/ Batı ayrımının bir tezahürüdür. Dolayısıyla bu zıtlıklar birbirine neden- sonuç ilişkisiyle de bağlı olan, birbirini etkileyen ve besleyen zıtlıklardır. Bu zıtlıklar çerçevesinde tanımlanan "Doğu" Halide Edib için bir "ötekilik mekânıdır". Kısacası Halide Edib'in ikili zıtlık içinde düşünme biçimi (Doğu/Batı, merkez/çevre, bilim/din, temiz/pis, dinamik/durağan) ben-öteki arasındaki diyalektik ilişkiyi gösteren oryantalist söylemin en temel tekniğidir. Bu ikili karşıtlıklar çerçevesinde Halide Edib kendi lehine bir konumsal üstünlük geliştirmiş, kurulan bu söylemle beraber özne ile öteki arasındaki fark ise sürekli açılmıştır. Kadınların anlatıdaki temsilleri ise bu ötekilik söyleminin bizzat kurucu unsuruna dönüşecek, merkez ile çevre arasındaki sınırın çizilmesi kadınlar aracılığıyla sağlanacaktır.

BÖLÜM 3

"BEN"İN İNŞASI: YAKINLAŞTIRILAN/OLUMLANAN (FAMILIARIZATION) KADIN TEMSİLLERİ

Lisa Lowe (1991) *Critical Terrains* kitabında seyahatnamelerden verdiği örneklerle kadın yazarların "ötekileştirmeye" başvurduklarında sadece 'yabancılaştırma'dan (*alienation)* değil 'yakınlaştırma' (*familiarization*) stratejisinden de yararlandıklarından bahseder. Bu açıdan ötekileştirme söylemi sadece ötekinin olumsuzlanması ile gerçekleşmez, ötekinin olumlanarak üretildiği metinlerin de başkalıkçı söyleme katkısı olabilmektedir. Özellikle bu olumlama, olumsuzlamanın zıddı gibi kurulduğunda olumsuzlananın ötekileştirmesini de kuvvetlendirmeye sebep olur. Tezin bölümlerine adına veren "olumlanan" ve "olumsuzlanan" ifadesi bu açıdan Lisa Lowe'den esinlenilerek kullanılmıştır. Lowe temsil sisteminin tek odaklı bir söylem olarak var olmaktan ziyade, çeşitli konumlar ve temsiller vasıtasıyla çoğul ve değişebilir bir alan oluşturduğunu söyler. Dolayısıyla Lowe'a göre bu çoğulculuğu ve değişebilirliği kültürel egemenliğin doğal bir sonucu olarak kavradığımızda dönüşümün mümkün olabileceği istikrarsız alanları tanımlamamız da mümkün olacaktır (Lowe, 1991, s. 35).

Konumsal üstünlüğü elinde bulunduran öznenin "öteki"ni temsil ederken yalnızca yabancılaştırma stratejisi kullanmadığı görülür. Öteki ile yakınlaşarak ve onu olumlayarak da ötekilik söylemi sürdürülebilir. Bir metinde ötekiyi temsil ederken bu stratejilerden biri kullanılabileceği gibi her ikisi de kullanılabilir. Bu çalışmada Halide Edib'in anlatılarındaki kadın temsillerinin bu iki strateji çerçevesinde sınıflandırılmış kadınlar olduğu iddia edilmektedir. Halide Edib'in bu iki stratejiden hangisini kullanacağına dair yaptığı seçim ise genellikle konumlandığı

merkezin sınırlarına göre belirlenmiştir. Okumuş, İstanbullu ve kendisine Batıya yakın konumlandırmış Halide Edib için kendi konumsal üstünlüğü karşısında Anadolu'daki kadın da, Arap kadın da, Hindistanlı kadın da "öteki"dir. Ancak Anadolulu kadını öteki olarak temsil ederken kullandığı strateji ile Arap kadınını temsil ederken kullandığı strateji farklılaşır. Bu noktada olumlama çoğu zaman bu kadınların "öteki" olduğuna dair söyleme eklemlenirken, bazen de Halide Edib'in kendi benliğini de dayandırdığı ideolojik duruşa uygunluğu vurgulamak adına da kullanılmıştır. Yani bir kadının "nasıl olması" gerektiği konusunda çizilen çerçevede tanımlanan değerlere yakınlaşan kadınlar "olumlanarak" metinde var olabilmişken, onların varlığı ile de bu özelliklere sahip olmayan kadınların varlığı daha da sorgulanabilir olmuştur.

Bu açıdan, Halide Edib Adıvar'ın üç seyahat anlatısında da, *Mor Salkımlı Ev, Türk'ün Ateşle İmtihanı ve Hindistan'a Dair,* kadın temsillerinin kabaca ikiye ayrıldığını görürüz. Bunlardan ilki Halide Edib'in kendi benliğini inşa ederken de vurguladığı, bir kadının sahip olması gereken "olumlu" özelliklerle donatılmış kadın temsilleriyken diğeri Halide Edib'in isimlerini dahi çok dillendirmediği, onun için "ideal" olandan uzak, yabancılaştırdığı kadın temsilleridir. Bu kadın temsillerinin olumlanması yahut olumsuzlanması ise birinci bölümde tartışılan Doğu/ Batı zıtlığı çerçevesinde kurgulanmıştır. Yani Halide Edib'in olumladığı kadın temsillerine baktığımızda bu kadınların hemen hemen hepsinin Batılı yahut Batılı değerlere "ulaşmış" ama "öz kimliğini" ve "manevi" değerlerini de korumuş kadınlar olduğunu görürüz.

Öte yandan Halide Edib'in milliyetçi duruşu bu olumlanan kadın temsillerine de bazı sınırlandırmalar getirmiştir. Parta Chatterjee (2016) "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm" adlı makalesinde milliyetçi düşüncenin sömürgeci baskıya karşı

yürüttüğü mücadelede kültür alanını "maddi" ve "manevi" olarak iki dünyaya ayırdığından bahsetmiştir. Bu noktada Batının maddi yönünün, Doğudan üstün olduğunun kabulü bu alandaki yenilikleri kabul etmeye sebep olurken, Doğunun manevi alanda Batıdan daha üstün olduğu iddiası sürdürülmüştür. Manevi alandaki bozulmanın Doğunun Batıdan farkını ortadan kaldıracağı, bunun da ulusun sonu olacağı düşüncesiyle kültürün kendine özgü manevi özelliklerini koruması temel bir mesele olarak savunulmuştur. Böylelikle bu milliyetçi düşünce ile Batı modernitesi seçici bir biçimde benimsenmiş olur. Bu da Batıdan neyin alınıp neyin alınmayacağı sorusunun hep tartışılan bir mesele olarak gündemde kalmasına sebep olmuştur (s. 108-109). Chatterjee' ye göre milliyetçilik söylemi maddî/manevî ayrımına benzer olarak dış/iç dikotomisine de başvurmuştur. Maddi olan "dışta" olanla eşleşirken, manevi alanda kalan her şey "için" konusudur. Dış olandan, yani maddi olandan geri kalışımız millet adına dezavantaj getirmişse de telafi edilebilir bir şeydir. Oysa içimiz olan manevi alan ulusun devamı olan ve kimliğimizi oluşturan temel alandır ve hayati öneme sahiptir. İçsel alanı tahrip etmeden dış dünyanın, modern ve maddi gerekliliklerine ayak uydurmak mümkün olmalıdır. Chatterjee 19. yüzyılda sosyal reformların getirdiği çetrefilli sorunların çözümü olarak milliyetçi düşüncenin önerisinin bu olduğunu söyler (Chatterjee, 2016, s.109).

Günlük yaşam bağlamındaki iç/dış ayrımı ise sosyal mekandaki ev/dünya ayrımına tekabül etmiş böylece, toplumsal cinsiyete dayalı sosyal rollerin belirlenmesi sosyal mekânın ayrılmasıyla sağlanmıştır (Chatterjee, 2016, s.110). Chatterjee ev/dünya olarak belirlenen böylesi bir ikilemin, sosyal rollerin ve cinsiyet kimliklerinin kurulumuyla bir arada düşünüldüğünde milliyetçiliğin kadın sorununa verdiği ideolojik cevabın da ortaya çıkacağını ifade eder (Chatterjee, 2016, s. 111):

> Ev, ulusal kültürün manevî niteliğini yansıtan temel mekândı ve bunu koruyup zenginleştirme görevi kadınlara düşüyordu. Kadınlar, dışarıdaki

> hayat koşulları ne şekilde değişirse değişsin, özlerindeki manevî (yani kadınlık) erdemlerini kaybetmemeliydiler; bir başka deyişle *özlerinde* Batılılaşmamalıydılar. Reformun ne dereceye kadar istenir olduğunun basit bir ölçütü vardı: Maddî ve manevî erdemleri açısından erkeklerin ve kadınların sosyal rolleri arasındaki temel ayrım daima korunmalıydı. Ulusun modern dünyasında, Batılılaşmanın derecesi ve tarzı bakımından erkeklerle kadınlar arasında belirgin bir fark olmalıydı. (Chatterjee, 2016, s.115)

Böylelikle Batılılaşmanın gerekliliği kabul edilmiş olsa da bu konudaki sınır hep "kadın" meselesi olmuştur. Kadının eğitim olarak, kılık kıyafet olarak, sosyal hayata katılım olarak Batılılaşması önemsenirken, "özlerinde" Batılılaşması yani Batılılaşmayı sadece zahiren yapması, evin manevi ortamını deforme etmesi ve erkeklerle arasındaki farkı silmesi tehlikeli olarak görülmüştür. Dolayısıyla Batılılaşma sürecinde kadınlara manevi alanı koruma görevi yüklenmiştir. Bu duruma vurgu yapan Chatterjee, "kadınlık"ın özü, kültürel açıdan açık bazı 'manevî' özelliklerle değişmez bir biçimde belirlendiğinde, artık kadınların okula gitmelerinde, kamu araçlarıyla yolculuk etmelerinde, kamuya açık eğlencelere katılmalarında, hatta ev dışında bir işe girmelerinde bir sakınca kalmıyordu" der. Çünkü "Artık kadınlığının 'manevî' göstergeleri net bir şekilde belirlenmişti: Giyiminde, yeme içme alışkanlıklarında, toplum içindeki davranışlarında ve dindarlığında" (Chatterjee, 2016, s. 120). Böylelikle bu manevi göstergeleri koruyan kadınların yeni dünyaya, yani modern ve maddi dünyaya karışmasında bir mahsur olmadığı gibi beklenen de buydu.

> Milliyetçi söylemdeki kadın imajı özellikle "yozlaşmış Batılı kadın" imajından ayrıştırılmıştır. Bunun yanı sıra, kültürel olarak sömürge ilişlileri içinde yer alan varlıklı Batılılaşmış kadından da kat kat üstündür milliyetçiliğin tanımladığı yerli kadın. Diğer yandan, aşağı sınıf kadınlarının tersine ne çocuksudur, ne kabadır, ne moral duygulardan yoksundur, ne de cinsel açıdan "hafif"tir. Modern Batı'nın eğitim yöntemleriyle rafineleşmiş, ama aynı zamanda evinin kadınıdır. Eğitimini dışarıda erkeklerle rekabet etmenin bir aracı olarak kullanan Batılı kadından da, kendi toplumunun özgürlükten yoksun, geleneksel kültür tarafından ezilmiş kadından da üstündür. Bu yeni ideolojide, kadının asli rolü, yani milletin manevi değerlerinin bekçiliği, onun evin fiziksel sınırlarından dışarı çıkmasına engel değildir. Kadının, kadınsı özünü tehdit etmeyecek bir şekilde, modern

> dünyada yer alması mümkündür. Kadının cinselliği, anavatanı simgeleyen başarılı anne olarak resmedilişi sayesinde silinerek, dış dünyadaki yeni konumunun, milletin kendi "hakiki" benliğini, özünü ve öz kimliğini tehdit eder bir hale gelmemesi sağlanır. (Yeğenoğlu, 2003, s. 162)

Yeğenoğlu'nun yukarıda belirttiği gibi milliyetçi söylemin "kadın" imgesi modern Batı'nın eğitimini almış ama bunu "içi", "manevi" olanı "hakiki" benliği tehdit etmeyecek şekilde yüce bir amaç uğruna kullanan, cinselliğinden arındırılmış bir kadın imgesidir. Dolayısıyla sosyal hayata katılımı beklenen kadının yükümlülükleri erkeklere göre oldukça farklı ve net bir şekilde ayrılmış olmaktaydı. Deniz Kandiyoti'nin (2015) de belirttiği gibi "Bir yandan milliyetçi projelerin modernleşmeci unsuru kadınları eşit yurttaşlar olarak toplumun kamusal alanında yer almaya davet ediyordu, diğer yandan bozulmamış bir milli kültürün taşıyıcılığını yapma görevi de kadınlara yükleniyor ve "modern"in tehlikeleri değişen kadın davranışlarında aranabiliyordu" (s. 17). Böylelikle kadın hem ülkenin modernleşme seviyesini hem de o modernleşmenin tehlikeli yanlarını gösteren bir gösterene indirgenmekteydi.

Burada dikkat çeken nokta bu "yeni kadın"ın özünü kaybedip zahiren Batılılaşan ve manevi özelliklerini kaybeden kadından ayrıldığı gibi, eğitim almamış Batılılaşmanın maddi yönünden habersiz "avam" kadından da çok net bir şekilde ayrılmasıdır. Bu duruma dikkat çeken Altınay, yeni ataerkinin milliyetçi reformla tam da bu yozlaşmış gördükleri avam, eğitimsiz, manevi erdemlerden yoksun, cinsel açıdan serbest alt sınıf kadınları düzeltmeyi iddia ettiğini söyler. Bu doğrultuda Altınay'a göre milliyetçi ideoloji, "sömürgecilerle ilişki içindeki sonradan görme Batılılaşmış kadın /alt sınıf, "avam kadın"ı karşıtlığında "yeni kadını", kültürel olarak bunlardan üstün bir statüye koyar. Ayrıca Altınay'a (2016) göre "Kadının kendi çabalarıyla daha üstün olan ulusal kültüre erişebilmesi, yeni kazandığı özgürlüğün göstergesidir. Milliyetçiliğin kadın sorununa getirdiği çözüm, ideolojik

gücünü buradan alır" (s. 116-117). Böylelikle bu düşüncede kadına çift taraflı bir sınır çizildiği görülür. Hem "avam"dan, hem "yanlış batılılaşma"dan ayrılan "yeni kadın" hiyerarşik olarak kendi toplumunda da farklı bir statü elde etmiştir. Dolayısıyla "milliyetçi söylemin hegomonik bir ürünü olan yeni ataerki, kültürel anlamda kendisini sadece Batıdan değil, kendi halkından da ayırır" (Altınay, 2016, s. 124). Halide Edib'in benlik inşasında da böyle bir ayrım yaptığı görülür. Halide Edib ve onun olumladığı diğer kadın temsillerinin çok belirgin bazı özellikleri vardır. Tüm bu kadınları bir arada okuduğumuzda bu özellikler çok daha fark edilir olmakta ve olumsuzlanarak ötekileştirilen kadınlarla bu kadınlar arasındaki sınır, fark ve uçurum büyümektedir. Ayşe Durakbaşa (2017) bu kadınları, Cumhuriyet Türkiye'sindeki "bir grup avantajlı kadın" olarak tanımlamıştır. Durakbaşa'ya göre bu kadınlar 'kadın' olarak değil, devlet hizmetinde Cumhuriyet'in 'saygıdeğer simgeleri' olarak görülmeleri açısından erkeklerle eşittiler ve ataerkil normlar sisteminin uygulanmasında eşit bir pozisyondaydılar. Ayrıca Cumhuriyetin yarattığı bu sistemde öğretmenler, devlet memurları, bürokratlar gibi eğitimli yeni bir orta sınıf var olur. Bu elit, eğitimli ve şehirli kadınlar ile kırsalda yaşayan eğitimsiz kadınlar arasında belirginleştirilen statü katmanlaşması ise Türk toplumunun yapısal bir özelliği olarak kurumsallaşır (Durakbaşa, 2017, s. 93). Burada dikkat çeken noktanın bu avantajlı kadınların kadın olarak değil, merkezi sistemin temsil ettiği ideolojinin simgeleri olarak saygı görmeleri ve ataerkil normların uygulanmasında diğer kadınlardan hiyerarşik olarak ayrışmalarıdır. Halide Edib'in Türkçe yazdığı hatıratlarına baktığımızda da birçok araştırmacının "avantajlı kadın", "yeni kadın" ya da "ideal kadın" olarak farklı isimlendirdiği bu kadınların özelliklerinin çoğunu kendi şahsında topladığı görülür. Ancak Halide Edib'in merkezi otorite karşısında geliştirdiği bu kimlik kurulumu anlatılarının İngilizcesinde gevşemektedir. Halide

Edib İngilizce anlatılarında özel hayatı hakkında konuşabilen, duygularını, zaaflarını okura açabilen bir kadın olarak Türkçesinde kurduğu kusursuz, "ideal kadın yurttaş" temsilinden çıkabilmiştir. Oysa Türkçe anlatıda özel hayatı ile ilgili hiçbir detaya girmeyen Halide Edib sadece kamusal alandaki varlığı ile var olmuş ve bunu yaparken de merkezi otoritenin kıstaslarına göre belli özellikleri "ideal" olarak işaretlemiştir.

Hülya Adak (2017), "Otobiyografik Benliğin Çok Karakterliliği: Halide Edib'in İlk Romanlarında Toplumsal Cinsiyet" adlı yazısında Halide Edib'in ilk dönem eserlerinin otobiyografik olduğunu ve buradaki kadın karakterlerle Halide Edib'in kendi biyografisi arasında ciddi benzerlikler olduğunu iddia eder. Halide Edib'in öne çıkardığı bu kadınların hemen hemen hepsi "ideal kadın" olarak kalıplaşmış özelliklere sahip kadınlardır. Adak, bu kadınların genellikle aristoktat kökenli, aldığı eğitim sayesinde erkeklerle entelektüel düzeyde anlaşabilen, milli ahlak ve kültürüne bağlı, bilgili, namus ve iffetine, ailesine düşkün kadınlar olduğunu vurgular. Ayrıca Adak bu kadınların Batı eğitimi ve kültürü içinde yetişmiş olsa da alafranga kadın karakterinden net bir şekilde ayrıldığını, bu anlamda aile yapısına tehdit olarak gösterilen hafifmeşrep kadının aksine, milli değerleri içselleştirmiş güçlü ve örnek olarak çizildiklerini söyler (Adak, 2017, s. 162- 163). Bu karakterlerin genellikle aristokrat kökenli, eğitimli, millî ahlak ve kültürüne bağlı oluşları, yeni ataerki'nin yukarıda değinilen "yeni kadın" imgesine de uygun görünmektedir. Halide Edib'in kendi hatıratının da bu özellikler çerçevesinde sunulması Adak'ın bu eserlerin otobiyografik olduğu iddiasını desteklemektedir. Adak'ın Halide Edib'in romanları için yaptığı bu tespitin, onun seyahat anlatıları için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Halide Edib'in kendini tanımlarken kullandığı özellikleri paylaşan kadınlar bu anlatılarda olumlanmış ve anlatıda isimleriyle

anılmışlardır. Dolayısıyla Hülya Adak'ın da belirttiği gibi "kadın meselesinin anlatılması ve okurla bu mesele vasıtasıyla empati kurulması, sadece "otobiyografik" özellikler taşıyan 'ideal kadın'a yöneliktir" (Adak, 2017, s. 165). Yani Halide Edib'in kadın meselesini anlatması ve kadınlarla özdeşleşebilmesi oldukça sınırlı bir kadın temsili için geçerlidir. Halide Edib'in metninde isimleri ile var olabilmiş kadın temsilleri de Adak'ın işaret ettiği "ideal kadın"ın sınırlarına uyum sağlamaları sayesinde metinde olumlunabilmiştir.

Halide Edib'in "ideal kadını" ise ülkesi için, insanlık için her türlü fedakarlığı göze alan, bu yolda kendi benliğinden vaz geçen, sınırsız sabır ve dirayet sahibi, kamusal alanda dişiliği ile dikkat çekmeyen, anne olarak, öğretmen olarak, hemşire olarak; hep bir görev bilinciyle kimliğini var eden bir kadındır. Deniz Kandiyoti (2015) Halide Edib'in romanlarından yola çıkarak bu kadın temsili için önemli bir tespitte bulunur. "Halide Edib'in romanlarındaki milliyetçi kadın kahraman tipi kadın cinselliğinin artık kapatılma yoluyla olmasa bile bastırılma yoluyla denetim altında tutulduğuna ve kadının kamu alanında ancak cinsiyetsiz bir yoldaş olarak kabul edilebileceğine işaret ediyordu" (s.17). Bu durum Halide Edib'in roman dışı Türkçe eserleri için de söylenebilir. Halide Edib olumladığı kadın temsillerinin dış özelliklerini değil, aldıkları eğitimi, katlandıkları fedakarlıkları, bulundukları alanda yaptıklarıyla ülkeye ve insanlığa hizmetlerini öne çıkarmıştır. Bu bölümde, ben de tezimde odaklandığım üç anlatıda Halide Edib'in "olumlayarak" temsil ettiği kadınlara yakından bakacağım. Bu kadınların hangi özellikleriyle olumlandıklarını ve öne çıkarıldıklarını tartışacağım. Bunu yaparken de bu olumlamanın zaman zaman olumsuzlamada olduğu gibi bir "ötekileşme stratejisi" olduğunu göstermeye çalışacağım. Ayrıca Halide Edib'in benlik inşası ve olumladığı kadın temsilleri

odağında anlatıların İngilizcelerinde farklılaşan kısımları da anlamlandırmaya çalışacağım.

3.1 *Mor Salkımlı Ev'in* "ideal kadınları"

Seyahat anlatılarına geçmeden Halide Edib'in benlik inşasında etkili olan ve öne çıkardığı kadınlara bakmak onun farklı coğrafyalarda karşılaştığı kadınları neden olumladığı yahut olumsuzladığını anlamak adına önemlidir. *Mor Salkımlı Ev*'in Halide Edib'in çocukluk ve gençlik yıllarını anlattığı ilk kısmında ilk olumladığı kadın temsili Rum öğretmeni Kiria Eleni'dir.

> Dudakları kalın, üst dudak yukarıya, alt dudak aşağıya kıvrılır. Küçük gözlerinden daima su akar, zayıf yanakları buruşuk içinde, kır saçları şakaklarından aşağı sarkar. Kupkuru elleri, içten yıpranmış vücudu her zaman siyah ve bol bir fistan içinde. Haricî görünüşü çirkinlik rekorunu kırabilir. Fakat bu görünüşünün arkasındaki insanî ve ruhî görünüşü çocuk sezmiştir. Bu daima kırpılan gözlerin ifade ettiği şefkatin güzelliği küçük kızın gönlünü sarmıştır. Hiç şüphesiz bu çökük yanakların derin çizgileri, bu kadının başkaları uğrunda, başkaları namına katlandığı meşakkat ve ıstırabın markaları idi. Bu, daima öne doğru eğilen uzun vücutta, kendini yalnız hisseden çocukları kollarının arasına almak, göğsüne basmak isteyen bir ifade vardı. İşte bu küçük kız, bu yaşlı mütevazı mahlûkla karşılaşıncaya kadar, bu garip dünyada kendini yapayalnız hissetmişti. O zamana kadar tâbi olduğu hisler, hatta zevkler bile haricî idi. … Bu ihtiyar hoca ona iç hayat temasını ilk defa hissettirmişti. (Adıvar, 2018a, s. 43-44)

Halide Edib'in oldukça güçlü duygularla tasvir ettiği bu kadın onun ilk öğretmenidir. Rum öğretmenin haricî görünüşü oldukça çirkin olmasına rağmen onun insanî ve ruhî yönü çok kuvvetlidir. Halide gibi kendini yalnız hisseden biri için kuvvetli bir liman olan bu kadın anaç ve fedakâr özellikleri ile öne çıkar. Burada önemli nokta olumlanan kadının olumlandığı özelliklerinin onun haricî değil manevî ve karakteristik özellikleri olmasıdır. Diğer olumlanan Batılı kadınlarda da göreceğimiz bu durum Halide Edib'in anlatılarında değişmeyen bir durum olacaktır. Olumlanan Batılı kadınların ortak özelliği kendilerini, bedenlerini ve dişilliklerini "insanlığa hizmet" adına belirledikleri bir maksat uğruna feda etmiş olmalarıdır. Bu kadınlar

güzellikleriyle dikkat çeken kadınlar değildir. Zeki, eğitimli, anaç olan bu kadınlar ilgilendikleri insanlara karşı çok derin bir merhamet, hoşgörü ve fedakârlıkla yanaşırlar. Halide Edib'in ilk öğretmeni Kiria Eleni'de bu kadın temsilinin ilkidir.

Halide Edib İngiltere'de İngiliz gazeteci arkadaşı Isabel Fry'ın yanında bulunduğu sırada arkadaşının da mensup olduğu Quaker'ler mezhebindeki kadınlardan etkilendiği ve *Yeni Turan*'daki ideal kadın karakter olan Kaya'yı bu kadınlardan esinlenerek oluşturduğunu söyleyecektir (Adıvar, 2018a, s. 223). Quaker mezhebine mensup kadınların nasıl kadınlar olduğuna geçmeden önce Halide Edib Adıvar'ın *Yeni Turan*'ı ve bu romandaki Kaya karakterini nasıl anlattığına bakmak Halide Edib'in idealleştirdiği kadın temsilini anlamak adına önemlidir. Halide Edib *Yeni Turan*'ın bir ütopya olduğunu ve dolayısıyla gerçekleştirilmesi mümkün olmayan gayeleri barındırdığını söyler. Bu gayeler ise kadınların oy hakkına kavuşabileceği, hayat ve insan ilişkilerinin makul olduğu bir devri hayal etmektedir. Halide Edib'e göre o zamanlar "Türk kadını, kafa ve kalbindeki itidal ve cemiyete karşı muhabbetle dolu olduğu bir zamanın hasretini çekiyordur" (Adıvar, 2018, s. 222). Halide Edib de *Yeni Turan*'da bu Türk kadınını öne çıkarırken özellikle Osmanlı devrinin Bizanslaşan intihâb devrinde, süs, israf, gösterişe kaçan kadın sınıfını şiddetle tenkit ettiğini iddia eder (Adıvar, 2018, s. 222). Böylelikle Halide Edib yazdığı romanı yorumlarken de kadın temsilleri arasında ideolojisi, hedefleri ve kendi "ideal" kadın anlayışı doğrultusunda bir sınıflandırma yapmıştır. Quaker mezhebine mensup kadınlar ise bu sınıflandırmanın olumlanan tarafını temsil eden Batılı kadınlardır. Halide Edib İngiltere'de tanıştığı bu mezhebe mensup kadınlara ve Isabel Fry'a anlatısında detaylı bir şekilde yer vermiştir.

> Burada bu kitabın üzerinde tesiri olduğu için Quaker'lerden bahsedeceğim. Bu mezhebe mensub olanlar arasında biraz yaşamış ve onlardan da bazı noktalarda ilham almıştım. Isabel Fry, bu mezhebe mensub bir ailenin kızı idi. Babası o günün en meşhur milletlerarası hukukçularının başında bulunan

> Sir Ed. Fry idi. Isabel, babasının malikânesini bırakmış, Londra'ya gelerek küçük ve hususî bir mektep açmıştı. Bu mektepte sayıları az dahi olsa büyük aile kızlarına cemiyet sever, basit ve ciddî bir hayat terbiyesi vermeye çalışıyordu. Asıl bu mezhebin havasını, Isabel'in babasının Bristol'deki şatosuna misafir olduğum zaman aldım. Sir Ed. Fry o vakit seksenlik bir ihtiyardı. Karısı, kızları ve bütün hizmetçileri hep aynı ailenin sadece vazifeleri ayrılmış birer fertleri gibi idiler. Sabah duasını hep birlikte yaparlardı. Aralarında daima kurşunî, fakat ipekli olmayan gayet sade esvaplar giyenler vardı. Pazar günleri, diğer Hıristiyan kiliselerinden başka olan sade ve sakin bir binadaki mabetlerine beni de götürürlerdi. Papaz yoktu. Herkes yerinde oturur, içinden dua eder, herhangi bir fert içinden doğarsa kürsüye çıkar, İncil'den bir pasaj okur; onun duasına bütün "Cemiyet" iştirak ederdi. *Yeni Turan*'daki gri giymeleri, yüzleri açık, fakat başlarındaki beyaz örtüler galiba biraz buranın ilhamı ile olmuştur. (Adıvar, 2018a, s. 222-223)

Quaker mezhebine mensup Isabel Fry'ın, babasının sunduğu rahat hayatı bırakıp küçük hususi bir mektep açması onu insanlığa fayda için fedakârlık yapan kadın temsiline yakınlaştırmıştır. Bu mezhebe mensup kadınlar sade gösterişsiz kıyafetler giyerler. Böylelikle manevi tarafları güçlü çizilen bu kadınlar, bedenleri ile değil karakterleriyle öne çıkarılan kadınlardır. Bu açıdan *Yeni Turan*'daki Kaya'nın kıyafetleri dahi bu kadınlara benzetilmiş, Türk okuruna bir ütopya olarak sunulan "kadın ideali" bu Quaker mezhebine mensup Batılı kadınlardan esinlenerek sunulmuştur. Dolaysıyla Halide Edib'in Türk okura sunduğu "Kaya" karakteri aslında bu Batılı kadınlardan esinlenerek oluşturulmuş bir karakterdir. Kaya ise romanda milliyetçi bir duruşu olan, ülke meselelerinde aktif rol oynayan, güçlü bir Türk kadındır. Halide Edib'in bu anlamda ülkesi için düşlediği "millî değerlere sahip kadın yurttaş" imgesini Quaker mezhebine mensup kadınlardan esinlenerek çizdiğini söylemesi, onun Batılılaşmaya ve daha önemlisi sınırları çizilmiş bir Batılılaşmaya verdiği önemi gösterir. Halide Edib'in metninde olumlanarak temsil edilmenin koşulu ve sınırı bu tarz bir Batılılaşmayı başarabilmektir.

Mor Salkımlı Ev'in "Suriye ve Arap Diyarı" bölümünde ise olumlanandan ziyade olumsuzlanan kadın temsillerinin çoğaldığı görülür. Bu Doğu coğrafyalarında

olumlanan kadınların hemen hemen hepsi ise Batılı kadınlardır. Bu anlamda "Arap çöllerinde" Halide Edib'in olumladığı ender kadınlardan biri de hemşire Anna'dır. Halide Edib "Arap çöllerinde" seyahat ettiği esnada karşılaştığı Hemşire Anna'yı metninde ismiyle anarak anlatısında yer verir.

> Deve sürüleri ve Bedevîler, inanılmaz bir intizamla idare edilen hastaneler ve siyah örtülü Katolik Arap rahibelerinden hastabakıcılar ve bu muzlim gölgeler arasında derhal dikkati çeken beyaz bir hemşire… Bu hemşirenin mevkii biraz müstesna idi. Çünkü bütün hastalar onun şefkat ve itinasına güveniyorlar, doktorlar ona karşı en fazla hürmet ve muhabbet gösteriyorlardı. Yuvarlak beyaz yüzü etrafını sımsıkı kuşatan ıstırap ve acıya rağmen hâlâ teravetini kaybetmemiş, açık elâ gözleri kuvvetli bir ışık saçıyor ve bize yabancı gelmeyen bir Türkçe konuşuyordu. Adı hemşire Anna. Kendisi bir Protestan Ermeni ailesinin evladı idi. Mütekabil dökülen kanlardan dolayı iki tarafta biraz tabiî olan gayzdan onda eser yoktu. Bu facianın iç yüzünü onun kadar olduğu gibi, bütün sebepleri ile gören Ermeni vatandaşa o günlerde tesadüf etmek imkânı yoktu. Hayatını bütün hastalara vakf etmiş, bütün insaniyeti içine almış güzel bir kalbi vardı. Istırabın ırk, cins, sınıf tanımadığını, eziyet çekenlere, düşmüşlere yardımın insana en büyük hazzı verdiğini tecrübe ile öğrenmişti. (Adıvar, 2018, s. 284)

Anna'nın özelliklerine bakıldığında onun da kendi hayatını ve bedenini insanlığın içinde bulunduğu duruma bir çare olmak adına feda ettiği görülür. Bir "melek" yahut bir "ana" gibi tasvir edilen bu kadınlarda diğer insanlarda olan gayz, öfke olmaz, herkese karşı şefkatli, koruyucu ve fedakardırlar. Anna'nın da diğer olumlanan kadınlar gibi bedensel tasvirine çok yer verilmez sadece yuvarlak beyaz yüzü ve ışık saçan açık elâ gözleri olduğu vurgulanmıştır. Ancak onu diğerlerinden farklı kılan yine manevi özellikleri ve karakteridir. Etraftaki insanlar da Anna'yı bu açıdan takdir ederler. Hemşire Anna'nın geceleri birkaç saat hasta hanımın yanına geldiğini, fakat gündüzleri gelemediğini söyleyen Halide Edib, " 'Bu hanımefendiye herkes bakabilir. Fakat ben, benim kimsesiz asker hastalarımı bırakamam,' demişti. Bu hareketi, hatta kendisini yanından ayırmak istemeyen hastamızın bile o kadar hoşuna gitmişti ki, Anna'nın bu hareketinin ahlâk tarafından çok, iradesi hoşuma gitti, dedi" diyerek Anna'yı sadece kendisi değil etrafındaki insanların da övdüğünü vurgular.

(Adıvar, 2018, s. 286). Böylelikle Halide Edib başkalarının ağzından da Hemşire Anna'yı olumlar. Halide Edib "bu facianın iç yüzünü onun kadar olduğu gibi, bütün sebepleri ile gören Ermeni vatandaşa o günlerde tesadüf etmek imkânı yoktu" diyerek Hemşire Anna'yı diğer Ermenilerden farklı bir Ermeni olduğu için de onaylamıştır aslında. Anna'da gayz ve öfke yoktur. Dolaysıyla merkezi otorite ile bir derdi olmadığı gibi tek meselesi hasta askerlerin yaralarını sarmak ve insanlığa hizmet etmektir. Halide Edib merkezi otoriteden ayrılan her unsuru ötekileştiriken (Arap, Kürt, Ermeni) Anna temsili, merkezi otorite için tehdit oluşturmayan bir kadın olarak metinde olumlanabilmiştir.

"Arap Diyarlarında" olumlanan bir diğer kadın karakter ise Hemşire Matilda'dır. Halide Edib ve beraberindekiler Kudüs'e vardıklarında yarı dinî bir müessese, yarı otel işlevi gören Augusta Victoria'da kalırlar. Bu müessesenin başında "asil bir Alman ailesine" mensup olan hemşire Matilda vardır. Halide Edib Hemşire Matilda'dan şöyle bahseder:

> Bizi karşılayan hemşire Matilda'nın vakarlı ve hâkim tavrıyla, yüzünün muvazeneli manasını ve güzelliğini görünce bu yerin idaresindeki intizama ve temizliğe, gözü gönlü kavrayan letafete artık hiç şaşamadım. Hemşire Matilda Türk askerlerine büyük bir şefkat gösteriyor, onlar da ona çok bağlı görünüyorlardı. Bu binaya girer girmez bütün erler kundaklarını çıkartıyorlardı. Aynı zamandan Türk Karargâhı heyetinin subayları da büyük bir hürmetle ona bakıyorlar, hatta binanın içinde sigara dahi içmiyorlardı. Cemal Paşa bu kadından bahis ederken: -Onu en karışık ve en büyük bir vilâyetimize vali tayin etsek, emin olun ki az zamanda refah, sükûn ve intizam yaratırdı diyordu. (Adıvar, 2018a, s. 293)

Halide Edib daha sonra bu olumladığı kadının ağzından merkezi (eril) otoriteyi ve Türklerin bu topraklardaki varlığını da över. "Hemşire Matilda da yıllar yılı Kudüs'de yaşamıştı. Cemal Paşa devrinin intizamını hiç görmemiş olduğunu söylüyordu" (Adıvar, 2018a, s. 293). Arap ülkelerinde olumlanan kadın temsilerinin hepsi aşağı yukarı benzer özellikleri ile öne çıkarılmış Batılı kadınlardır. Bu kadınların merkezi otorite ile bir dertleri olmadığı gibi, çoğu zaman onların sözcüsü

konumundadırlar. Matilda da böyle bir kadındır. Merkezi otoritenin temsilcisi olan Cemal Paşa tarafından övüldüğü gibi, kendisi de merkezi otoriteyi takdir eder. Türk askerlerine karşı büyük bir şefkat gösterirken, aynı zamanda intizamı sağlayacak kadar iradeli ve intizamlıdır. Anlatıda ismi geçen ve olumlanan bu Batılı kadınlar bu açıdan birçok ortak noktaya sahiptir. Bu olumlanan kadın temsilleri arasında ise tek bir Arap kadının ismi geçmez.

Ancak anlatının İngilizcesinde Türkçesinden tamamen çıkarılmış bir Arap kadın ismiyle anılmıştır. Halide Edib, anlatının İngilizcesinde, *Memoirs of Halide Edib*, üç sayfa kadar yer verdiği bu kadını *Mor Salkımlı Ev*'den tamamen çıkarmıştır. Halide Edib ilk olarak ismi Heide olan bu kadınla bir tren yolculuğunda karşılaşır:

> A tall gaunt Arab woman dressed in Turkish fashion entered our compartment. She had a dark face with unusually light brown eyes for an Arab women. In spite of the bony powerful structure of her body in her very thin face, there was an invisible force in her and an arresting quality in her eyes that were very compelling. Her veil was especially flimsy, and her manner contrasted strangely with her height and bearing.
> "She must be the wife of a Turkish officer," I thought.
> "She is interested in Turkish women, and she seems both willing and frightened to talk." So I began a conversation. Oh, yes, she was the wife of a Turk and trying to learn Turkish, she said. Her simplicity and her lack of paint- almost miraculous for an Arab woman of the city- gave one the feeling that in spite of her timidity and shy ways she had an inward confidence in her charms. (Adıvar, 2005, s. 404)

Adını henüz bilmediği bu kadına karşı Halide Edib'in oldukça ilgili olduğu görülür. Genellikle Arap kadınları metinde birey olarak değil "alay" olarak algılayan ve aktaran Halide Edib'in metninde Heide, birey olarak bu kadar dikkat çektiği ve tasvir ettiği tek Arap kadın olması açısından önemlidir. Halide Edib, kadın ile ilgilenmeye başlar başlamaz aslında onun Arap kadınlardan "farklı" olduğunu vurgulamıştır. Türk tarzında giyinmiş bu kadının bir Türk subayının karısı olduğunu düşünür. Daha sonra kadının gerçekten bir Türk'le ilişkisi olduğunu ve Türkçe öğrenmeye çalıştığını öğrenir. Daha sonra yine Halide Edib kadının sadeliğini ve boyasızlığını

öne çıkarırken bunun kentin Arap kadınları için ne kadar alışılmadık olduğunu vurgulayarak, bu kadının Arap kadınlardan farklılığını vurgulamayı sürdürür. Sadeliğin ve boyasızlığın Halide Edib'in olumladığı kadın temsilinde ne kadar önemli olduğunu ve öne çıkardığı hemen hemen her kadında vurguladığı bir özellik olduğunu düşündüğümüzde Hedie'in de bu açıdan olumlanması şaşırtıcı olmayacaktır. Kadının bu sade, gösterişsiz hali ve hatta utangaç ve içe kapanık tavrı onun "manevi" olarak güzelliğine ne kadar güvendiğini de gösterir Halide Edib'e göre. Daha sonra Halide Edib bu kadınla bir eğlence meclisinde karşılaşacak ve kadının gerçek kimliğini öğrenecektir:

> The last night before we left Damascus the ladies gave a musical evening in the Arab fashion. There was no end of sweets and delicious fruit and of Arab women dancing and singing. The singers and the dancers were in tight European clothes, which rather reminded one of the ordinary Armenian dancing-girls in Constantinople. However, there was an old Bedouin dance performed by two girls, covered in loose and long *mashlaks*, only their eyes showing, and their bodies undulating under the silk draperies, moving with the agility and grace of the desert people. Toward the end a great excitement arose. "She is coming; she is coming; I have arranged it at last," said the lady of the house.
> "Who is she? I asked.
> "She is Hedie, the great Arab singer," said my hostess. "Men ruin themselves for her. She is the mistress of an ex-official and war profiteer, who does not allow her to sing in public, but he let her come as a favor fort his time, because there are no men."
> And she came. She was evidently a Christian Arab, for she came in European clothes an unveiled. Her gaunt thin silhouette had that force and life which no amount of European clothes or lack of paint could disguise, and she had the typical Arabian swing of the body.
> Although her sleek dark head and light brown eyes had no veil, still I recognized her immediately. She was the lightly veiled women I had seen in the train from Beirut to Damascus. The unspoken gratitude of her eyes as I calmly acted as if I had never seen her before was marvelous. And the same adoration of the great artiste was as much in evidence in this feminine party of Damascus as it would have been in a salon in Paris.
> The ladies sat around her and served her with fruit, delicious apricots and grapes, such as one gets only in Damascus. (Adıvar, 2005, s. 407- 408)

Halide Edib yukarıda anlattığı sahneyi "Arap tarzında" bir eğlence gecesi olarak tanımlar. Batılı okurunun alışık olmadığı ve ilgisini çekeceğini düşündüğü bu

sahnede Arap kadınları dans eder ve şarkı söyler, tatlılar ve meyvelerle donatılmış ortamda sadece gözleri açık olan dansçılar da dans etmektedir. Araplar için çok alışıldık bir eğlence gecesi olarak yansıtılan bu sahnede Hedie'nin gelmesi ise herkesi heyecanlandıran bir gelişme olmuştur. Halide Edib'e çok meşhur bir Arap şarkıcı olarak tanıtılan Hedie, hayatındaki Türk subay yasakladığı için artık toplumda şarkı söyleyememektedir. Ancak o gün orada hiç erkek olmadığı için gelebilmiştir. Halide Edib, Hedie'yi görünce onun daha önce trende gördüğü kadın olduğunu hemen anlar ancak tanıdığını belli etmez. Avrupa kıyafeti giyen Hedie, aynı zamanda "açıktır" (unveiled) bu yüzden de Halide Edib onun bir Hristiyan Arap olduğunu düşünür. Halide Edib, Hedie'nin vücudunun "Arap salınımına" sahip olduğunu söyler. Arap salınımlı bir vücudun ne anlama geldiğini açıklamak zordur. Halide Edib'in burada Hedie'yi tasvir ederken onu Batılı okur gözünde "Arap bir kadın" olarak ötekileştirirken, bunu diğer Arap kadınlardan farklı olarak olumlama stratejisini kullanarak yapmıştır. Arap salınımlı bu kadının Batılı bir kadına benzemediği oldukça net vurgulanırken, neden benzemediği ve Arap salınımının nasıl bir şey olduğu ise açıklanabilecek bir şey değildir. Sadece Şam'a özgü olan meyveler ikram edilen bu meclisin ilgi odağı ise Hedie olmuştur:

> Hedie had a whimsical smile, very clear eyes, a small head, with hair very simply arranged in a knot at her neck. She looked somehow more genuine, even more honest, than some of the jeweled and elaborately painted ladies who spent all their energies to beautify themselves and keep their husbands to themselves, while Hedie turned the head of every man she met without taking any trouble or pains. Her large hands with their long fingers played with fortunes and let them slip through their tapering ends with utmost unconcern.
> After a great deal of begging and urging, which she took as the natural thing, she sang the famous desert song, "Although I am a great chief of the desert, I am thy humblest slave."
> The power and force of art are beyond environment. In that cheap European imitation costume, in that cheap and badly made European dress, she managed to render the song with the soul, the passion of real Arab. She had a low contralto, pure and deep and

> powerful, which got the guttural catch of the Arab's emotional tones as she pronounced the word "zalim" (cruel), with which epithet the great chief addressed his beloved.
> When her song was over I realized with the rest that we had given ourselves to the beauty she expressed in her voice, and we breathed freely as one does after the strain of some strong emotion.
> Externally she was not a beautiful person, but she had an unaccountable passionate significance. She breathed it, she gave it out about her to such a degree that one did not wonder at the weakness and folly of men. (Adıvar, 2005, s. 408-409)

Halide Edib, Hedie'nin oldukça sade ve basit haliyle karşı konulmaz bir güzellikte olduğunu vurgularken, tüm enerjilerini güzelleşmek için ve kocalarına "sahip çıkmak" için harcayan özenle boyanmış kadınlardan çok daha zahmetsiz bir şekilde her erkeği kendisine baktıracağını söyler. Böylelikle bir kez daha sadeliği öne çıkararak, makyaj yapmayı tercih eden yahut güzelleşmek için çaba harcayan diğer kadınları eleştirmiş olur. Halide Edib'in Hedie'yi bu kadar dikkat çekici bir güzellikte bulması ve bunu bu kadar detaylı bir dille anlatması hiçbir erkeğin olmadığı bu kadın eğlencesi gecesinde "bakan", "gözetleyen" ve "aktaran" olarak ona konumsal üstünlük sağlar. Halide Edib'in Hedie'nin söylediği şarkıda geçen "çölün şefi olduğum halde senin en alçak kölenim" sözlerinin Batılı okurda heyecan uyandıracağını tahmin ettiği açıktır. Hedie'nin kostümü ve elbisesi ucuz Avrupa taklidi iken şarkıyı yöneten gerçek bir Arap tutkusunu yansıtan ruhudur. Burada da Halide Edib madde olanla Batıyı, ruhî olanla Doğuyu özdeşleşerek özcü bir zıtlığı yenilemiştir. Tanımlaması güç olan Arap tutkusu gibi ifadelerle Doğuyu ve Hedie'yi Doğullaştırmış dolayısıyla oldukça şarkiyatçı bir dil kullanmıştır.

Özlem Ezer (2012), bu sahnede Halide Edib'in "Kadın kadına Şam'da yapılan bu eğlencede ortaya çıkan, büyük sanatçıların uyandırdığı o hayranlık duygusu, Paris'te bir salonda da yaşanabilirdi" diyerek Batı ile Doğu arasında bir paralellik kurduğunu, dolayısıyla Lisa Lowe'un yakınlaştırma (familiarization) olarak adlandırdığı stratejiyi burada kullandığını iddia eder (s. 122). Ezer, Halide

Edib'in Hedie'yi diğer Arap kadınlardan ayırmasının nedeninin Hedie temsilinin Halide Edib'in "ideal kadınlık kurgusu"na uygun olması olduğunu söyler ve hatta temsil edildiği şekliyle Hedie'nin Halide Edib'in hayranlık duyduğu, belki de olmak yahut yazmak istediği bir roman karakteri olduğunu ekler (Ezer, 2012, s. 123). Ezer'in de vurguladığı gibi Hedie'nin diğer Arap kadınlardan farklı olarak ismiyle anılmasının sebebi, Halide Edib'in olumladığı ve idealleştirdiği kadın özelliklerine sahip olmasından kaynaklanmış olabilir. Ancak Hedie'nin metindeki varlığından yola çıkarak Halide Edib'in bu kadına hayranlık duyduğu ya da olmak istediği ama olamadığı bir kadın olduğunu söylemek güçtür. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Hedie'nin Türkçe metinde tamamen çıkarılmış olmasıdır. Ayrıca Hedie'nin Türkçesinden çıkarılması kadar İngilizcesinde var olması da Hedie'yi anlamlandırmada önem arz eder. Ben, Hedie'nin varlığının Batılı okurun beklentilerine cevap vermek için özellikle İngilizcesinde yer bulmasının anlamlı olduğunu bu yüzden de bu kadın temsilinin İngilizcesinde yer bulurken Türkçesinden çıkarıldığını düşünüyorum. Yani Halide Edib'in bu eğlence gecesini ve Hedie'yi oldukça şarkiyatçı bir dille yazması onun varlığını İngilizce anlatıda anlamlı kılmıştır. Halide Edib bu üç sayfalık detaylı anlatımı "Batılı okur" için yazmıştır. Okurunun tanık olmadığı bu "Araplara mahsus" eğlence gecesine Halide Edib tanık olmuştur. Erkekler varken orada şarkı söyleyemeyecek olan Hedie'yi Halide Edib dinleyebilmiştir. Fiziksel olarak oldukça cazibeli olan bu kadın ayrıca "Arap salınımına" ve "gerçek bir Arap tutkusuna" sahip bir kadındır. Halide Edib'in bu kadının makyajsız olmasına ve sanatına karşı yaptığı övgüler bu kadınla özdeşleştiği yahut onu bir rol model olarak gördüğünü söylemek için yetersiz görünmektedir. Çünkü Halide Edib bu kadını Batılı okura sunarken oldukça şarkiyatçı bir dil kullanmıştır. Hedie'nin *Mor Salkımlı Ev*'den tamamen çıkarılması bu açıdan Halide

Edib'in metinleri yazarken Türk okurun beklentisi ile Batılı okurun beklentisinin ne ölçüde hesaba kattığını gösteren önemli bir örnektir.

3.2 *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda merkezi otoritenin "vitrini" Fatma Çavuş

Türk'ün Ateşle İmtihanı'nda ise Halide Edib Anadolu coğrafyasında seyahat halindedir. Bu anlatıda Halide Edib'in olumladığı en bariz kadın temsili kendisi olacaktır. Anlatı boyunca Halide Edib'in dengi olan hiçbir kadına rastlamayız. Anadolu'da geçen bu anlatıda Halide Edib ve diğer kadınlar arasında hiyerarşik bir fark kurulur. Olumlu bahsettiği Anadolu kadınları ise Halide Edib'in acıdığı, merhamet ettiği bu yüzden yabancılaşmadığı ancak olumlayarak ötekileştirdiği kadınlardır. Böylelikle bu anlatıda tek güçlü kadın temsili Halide Edib olarak sunulur. Sultanahmet'teki konuşmasını anlattığı sayfada başta kendinden üçüncü tekil şahıs olarak bahsederek okurun görmesini istediği Halide Edib'i tanıtır. Bu anlatım stratejisiyle "yazar" olarak da kendi yerini ve saygınlığını sağlamlaştırmış olur. İşgal kuvvetlerinin İstanbul'da varlığını arttırdığı savaş yıllarında Halide Edib Sultanahmet meydanında bir mitingde kalabalığa seslendiği anısı ve konuşma metni *Türkün Ateşle İmtihanı*'nda detaylı bir şekilde yer bulmuştur. "İnanıyorum ki, Sultan Ahmed'teki Halide, her günkü Halide değildi. Bazen en mütevazı ve tanınmamış bir insanın büyük bir milletin büyük idealini temsil edebileceğine inanıyordum. O günkü Halide'nin kalbi bütün Türk kalplerinden gelen hisle atıyor ve Halide'ye gelecek yılların faciasını duyuruyordu" (Adıvar, 2018b, s. 41). Halide Edib kendisini dinlemeye gelenlerin meydanı nasıl hınca hınç doldurduğunu, işgal kuvvetinin uçakları yere çok yakın uçmaya başlasa bile konuşmasının etkisiyle insanlardaki korkunun kaybolduğunu uzun uzun anlatır. Kendisinden bahsederken üçüncü tekil şahıs anlatıcıyı tercih eden Halide Edib, aslında tüm milletle özdeşleşen ve "büyük

bir milletin büyük idealini" temsil eden biri olarak kendini inşa etmiştir. Bu konumu anlatı boyunca korur. Üstlendiği görevlerle Anadolu'da bulunduğu sürece birçok fedakarlıkta bulunduğu için insanların, özellikle de Anadolu kadınlarının, hayranlıkla baktığı, yeni kurulan ulus devletin bir kadına yüklediği tüm nitelikleri barındıran bir kadın temsilidir Halide Edib. İstanbul'dan Anadolu'ya gittiğinde onu ziyaret edenlerin aracılığıyla da kendi konumunu bu şekilde kurar:

> Bilhassa iki defa sadrazamlık etmiş ve daima bir nezaret işgal etmiş olan çok uzun boylu ve son derece itina ile giyinmiş olan bu adamın benim dar merdivenlerimden çıkarken çok müteessir olduğunu biliyorum. İzzet Paşa ve diğerleri sükûn ve vakarla benim küçük odamın alçak kapısından girerken, iki kat olduktan sonra içlerinde bana karşı uyanan merhameti:
> - Zavallı Hanımefendi, ah zavallı Hanımefendi, diye izhar ettiler. Seslerindeki bu acıma bana biraz fena geldi, çünkü, benim Anadolu'ya gelişim ve bu harekete katılışım, mukaddes bir gaye için ateşte yanmaya razı olanların zihniyetine uyuyordu. Benim için, içinde bulunduğumuz tehlikeler ve çektiğimiz zahmetler acınacak değil, şeref verecek bir vaziyetti. Fakat samimiyetlerine inandığım için hislerimi belli etmeden:
> - Lütfen bana acımayınız, bu hayatı kendim seçtim dedim.
> İstanbul'dan bana bisküviler, çikolatalar, kolonyalar ve beyabana çekilmiş olan medenî bir kadına verilecek şeyler getirmişlerdi. (Adıvar, 2018b, s. 197)

Böylelikle Halide Edib'in içinde bulunduğu yaşam standartlarını terk edip yıllarını Anadolu'da bu şekilde geçirmesi başka karakterlerin gözünden büyük fedakârlık olarak tanımlanmış ve anlatıya öyle yansıtılmıştır. Ayrıca Halide Edib yaptığı "fedakârlığı" vurgularken, bu fedakarlığı İstanbullu "medenî" bir kadın olarak bilinçli bir şekilde seçtiğini vurgulamayı da ihmal etmez. Halide Edib'in bunu kendi iradesi ile seçmesi ve milletin kurtuluşu için özel hayatından, maddi varlıklarından vaz geçmesi, onun olumladığı diğer kadınlarla ortak özelliği olarak sürekli tekrarlanacaktır.

Ancak Halide Edib'in (1928) *Turkish Ordeal*'da kendi kimlik inşasının *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'ndan bazı noktalarda farklılaştığı görülür. *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'ndaki Halide ülkesinin kurtuluşu için kendini feda eden, sert, sağlam, ayakları yere sağlam basan, herkesin takdirini kazanan, diğer kadınlara da rol model

olan, zaafsız bir kadın yurttaşken, *Turkish Ordeal*'da Türkçesinde hiç yer vermediği duygularını da anlatıya katan; eşinin başka bir kadınla evlenmesinin onda yarattığı etkiden uzun uzun bahseden, çocuklarından ayrılmasının onda yarattığı özlemi metnine yansıtan, ilk eşinin ölüm haberini duyduğunda anılarını hatırlayarak bunu okurla paylaşabilen bir Halide vardır:

> I forgot to examine the mattress to see whether it had a spring or not in my anxiety to prevent Yoldash from smashing the mirror, from which an enormous dog was growling at him in a frightful rage. I did not blame Yoldash, who had never seen a mirror in his life: his resentment was natural. For even I, who had been so familiar with big mirrors all my life, had forgotten what it felt like to see myself in one. And the sudden appearance of a woman in black with high boots made me stare back at her with a resentment equal to her own. She seemed to be a stranger thrust into the intimacy of my room. Leaving Yoldash in Fatish's care, I walked to the Red Crescent hospital. (Adıvar, 1928, s. 168)

Halide Edib Eskişehir'de Madame Tadia'un hotelinde kaldığı sırada büyük aynalara alışık olduğu halde kendini bir aynada görmenin nasıl bir şey olduğunu unuttuğunu söyler. Savaş ortamında Anadolu'da seyahat halinde olan Halide Edib, aynada kendini gördüğünde, kendine yabancılaştığını fark eder. Türkçesinde ise bu ana yer verilmez. "Yoldaş'ı duvardaki aynaya hücum etmekten zor alıkoyabildik. Çünkü ömründe ilk defa ayna görüyordu. Ben Yoldaş'ı, Fatiş'in yanına bırakarak Hilâl-i Ahmer Hastahanesi'ne gittim" (Adıvar, 2018b, s. 200-201). Böylelikle Halide Edib Türkçesinde kendisini anlık "zaaflarına", duygularına yer vermeden çok daha "güçlü" çizmeye çalışmıştır. Oysa İngilizcesinde kendisini aynada gördüğünde bocalayan, kendisini yer yer sorgulayıp kendisinden uzaklaşan bir Halide vardır.

Yine Halide Edib ilk eşi Salih Zeki'nin gazetedeki ölüm ilanını gördüğünde hissettiklerini de üç sayfada Batılı okura açarken, Türk okura karşı bu haberi kısa bir şekilde vermeyi tercih etmiştir. "There was no one in the room, and I took up the papers from Istamboul and glanced at them rather absent-mindedly. 'Great loss,' 'The death of a savant,' diyen Halide Edib bu haberin karşısında bocalar. "I read a

few lines without understanding, but I had an uneasy feeling in me somewhere . . . .” Haberi okuyan Halide Edib’in aklına çocukları gelir ve Türkçe anlatıda hiç konu etmediği anneliğinin İngilizce aktarılan bu satırlarda okura hissettirildiği görülür. “Salih Zeki Bey had died . . . the father of my sons had died . . . the pity, the helpless longing to reach them beyond the Atlantic, to touch them and say, “I am still alive,” was intolerable at first” (s. 189). Daha sonra Halide Edib, bu haber üzerine Salih Zeki ile olan anılarını hatırlar. Gözlerini kapar ve “yarı hipnoz” durumunda eskiye, Salih Zeki ile geçirdiği yıllara döner:

> What is that hideous thing for?” This was beginning another angry scene. “Indeed! I have suffered no end of colds because a foolish little girl, the least of my pupils, who one day spoke with derision of nightcaps . . . idiot that I was, to change a habit of twenty-five years because of her!—I will do no such thing!—I will wear my nightcap whenever I want—do you hear?
> At first she was amused, but displeased too: she never thought of age when she thought of him, and did not want it flung in her face. Then in a moment her foolish mind was troubled with other thoughts.
> She was no longer worried about age and the unseemliness of nightcaps: she was remembering this old cap had already been worn in the intimate presence of another woman, in another home; that that tie had been broken—the same tie which she in the ignorance of her youth deemed unbreakable but which he seemed to have forgotten so easily. Was there no possibility that this one too might as easily pass away? But the figure that haunted her that night did not dwell on this scene for long; and it stayed till the gray dawn came—as often before we had stayed up together and talked. Then he would draw from the great and immortal minds which had tried to explain the mystery of life—in terms of figures, lines, symbols—and failed. But the scholar, the mathematician in him never saw the failure. So he peopled her nights with those great minds and their great thoughts—but sometimes he wandered from their thoughts to their human frailties; then she listened hungrily. … It was curious to see the master mind and the mind of the girl at one with each other at such moments. Then he would give her breakfast, tucking her in bed, and go away softly chanting a verse from the Koran in his fine baritone. “Halidé,” he would call from his bed before turning in, “thou wilt never free they mind from my mind. . . .” And it was true. (Adıvar, 1928, s. 190-191)

Böylelikle İngilizcesinde Halide Edib’in henüz çocuk denecek yaşta evlenip tüm sevgisini koşulsuz bir şekilde bir adama bağlamasını, o adamın daha önceleri Halide Edib’in hocası da olmasına bağlı olarak üzerinde kurduğu etkiyi ve sonunda sevdiği adamı başka bir kadınla paylaşmasının ruh halini okuruz. Kendisinden bahsederken

üçüncü tekil şahıs anlatıcıyı kullanmayı seçen Halide Edib'in metinde kendisini bu şekilde var etmesi, onu okura daha yaklaştırırken, Türkçesinde bu kısım tamamen çıkarılmıştır. Halide Edib Türk okura özel hayatını açmaz, dolayısıyla *Türkün Ateşle İmtihanı*'nda daha çok kamusal haliyle bir Halide Edib vardır; duygularını bilmediğimiz, kendisini ülkesine adamış, birçok fedakarlıkta bulunmuş ve sadece güçlü kişiliğiyle metinde var olan Halide.

Ayşe Durakbaşa da (2017), bu açıdan Halide Edib'in İngilizcede kendini daha özgür ifade ettiğini söyler. Bunun sebebi olarak da, Batı dilinde yazarken Türkiye'deki kadınlıkla ilgili kısıtlardan kurtulması ve ikinci dilini öğrendiği Amerikan Kız Koleji çevresindeki kendi kimliğini tanımlama ve bunu aktarma ile ilgili kodların İngilizcesinde yazarken daha etkili olmuş olabileceği ihtimallerini öne sürer (s. 176). Ancak buna karşın *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'ndaki Halide Edib "kurulmuş bir benliğin" temsilidir. Durakbaşa Halide Edib'in otobiyografisini yazma anında yurtdışında Türk milletinin sözcüsü olma rolünü meşrulaştırmak için geçmişe yaptığı bu yolculukta kendisini Türk Kurtuluş Savaşı'nın epik kahramanlarından biri yaptığını, bundandır ki anlatısının da Kurtuluş Savaşı'nın zaferiyle son bulduğunu söyler. Bu anlamda, Halide Edib yetişkin kimliğini bu mücadelenin içinde kurduğunu ve dolayısıyla otobiyografik benliğinin adeta zaman boyutunu yitirdiğini de ekler (Durakbaşa, 2017, s. 176). Durakbaşa'nın da vurguladığı gibi Halide Edib hatıratını yazdığı yıldan geçmişe dönerek o sürede yaşadığı çelişkileri ve çatışmaları görmezden gelerek Kurtuluş Savaşı'ndaki ülküleştirdiği kimliği sunmayı tercih eder. Bu geriye dönüşte Türk okurun tanımasını istediği "Halide"yi anlatması anlatısında "kurulmuş bir benlik" sunmasına sebep olur. Dolayısıyla Halide Edib, Türkçe metni yazarken Türk Kurtuluş mücadelesinin epik kadın kahramanı olarak, kendisini ve diğer kadınları merkezi otoritenin normları ve kabullerine göre temsil etmeyi seçer.

Bu temsil sisteminde, *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda İstanbul'un Anadolu coğrafyasına nazaran merkez kabul edildiği ve başta Halide Edib olmak üzere İstanbullu kadınların konumsal bir üstünlüğe sahip olduğu görülür.

> Bu aralık İstanbul ile Ankara kadınları arasındaki farkı da görüyordum. Ankara'daki İstanbul kadınları, umumiyetle, memur ya da mebus karısı idiler, iyi tahsil görmüş, modern ve her işe atılmaya hazır kimselerdi. Ankara kadınları İstanbullulardan uzak duruyorlardı. Anadolu kadınlarının çekingenliği belki tahsilleri olmadığından ileri geliyordu. İstanbul kadınları ise, şuuraltı bir yükseklik duygusu taşıyorlardı. Bunlardan bir tanesi bir istisnaydı. Kendisi Cemal Bey adında bir adamın karısıymış. Güzel, alçakgönüllü bir kadındı, herkesin yardımına koşardı. Kendisi duldu. Ankara'da yerleşmişti. Bütün Ankara kadınlarının sevdiği diğer bir kadın da Miralay Nuri Bey'in karısıydı. O, Hilâl-i Ahmer'in başındaydı. Ankara Hilâl-Ahmer kadınlar kısmının iki Anadolulu kadın tarafından idare edilmesini teklif ettim. Bir tanesi belediye başkanının karısıydı. Belki kocasından daha iyi bir belediye reisi olabilirdi. (Adıvar, 2018b, s. 205)

Halide Edib için İstanbul ve Ankara kadınları diye ayırdığı iki sınıf kadının en büyük farkı İstanbullu kadınların tahsil görmüş, modern kadınlar olması, Ankara kadınlarının ise iyi tahsil görmemiş kadınlar olmasıdır. Bir gün, İstanbullu bir kadın, Halide Edib'e gelerek bütün Ankara kadınlarının toplantıyı terk ettiklerini ve artık İstanbullu kadınlarla çalışmak istemediklerini söylediklerini bildirir. İstanbulluların yapacakları toplantıya Ankaralı kadınları verecekleri bir gazete ilanıyla davet etmek istemelerine karşın, Ankaralı kadınların ise okuma bilmemelerini gerekçe göstererek, haberin bekçi aracılığıyla her eve duyurulmasını istemişlerdir. Bunun üzerine ise bir İstanbullu kadın, gazete dahi okuyamayan kadınların aralarında olmasına lüzum olmadığını söylemiş, bu duruma bozulan Ankaralı kadınlarsa orayı terk etmişlerdir. Halide Edib iki tarafın da haklı yanları olduğunu düşünmekle beraber Ankaralı kadınların önerisini daha uygun bulur ve bu durumu çözmek için aracı olarak Ankaralı kadınlarla konuşur (Adıvar, 2018b, s. 206):

> Onlara münevverliğin sırf okumakla elde edilmediğini anlatmaya çalıştım. Kadınlığa karşı vazifelerinden bahsettim. Kadınlar arasındaki ayrılıklara erkeklerin güleceğini söyledikten sonra, nihayet, lâfı vatanseverlik meselesine getirdim. Bundan sonra birlikte çalışmayı kabul ettiler. …

> Nihayet, beni ısrarla reis seçerek Zehra Hanım'ı da ikinci başkan yaptılar. (Adıvar, 2018b, s. 207)

Böylelikle Halide Edib sadece yürüttüğü vazifelerle değil anlaşmazlıkları çözmesi açısından da metin boyunca en kuvvetli çizilen kadın karakter olmuştur. Herkes onun "reis" olmasını ister. Hitabeti ve ikna kabiliyeti yüksek, kadınlar için örnek bir Türk kadını konumundadır. Halide Edib'den başka bu özellikleri ile anılan çok az kadın vardır. Bu ender kadınlardan biri olan, Halide Edib'in olumladığı, adını andığı ve ikinci başkan olarak önerdiği Zehra Hanım'ın da öne çıkarılan özellikleri Halide Edib'in olumladığı kadın temsiline uyumludur.

> Zehra Hanım adını taşıyan öteki de gençliğinde İstanbul'da evlenmiş, bütün İmparatorluk'u dolaşmış, iyi Arapça ve Farsça bilir bir kadındı. Çok samimî, dindar, eski zamanın fena âdetlerine muhalif olmakla beraber, anî değişmeleri de pek sevmezdi. Kudretle, vuzuhla ve vakarla konuşurdu. Hilâl-i Ahmer'in bu kadınlar şubesi Kız Muallim Mektebi'nde faaliyette bulunuyordu. (Adıvar, 2018b, s. 206)

İyi bir eğitime sahip Zehra Hanım'ın manevi yönü kuvvetli olmakla beraber eski zamanın adetlerine de karşı bir kadındır. Buna karşın ani yeniliklere de kapılmaz. Ülkenin genç kızlarını yetiştiren bu kadın, yeni kurulan ulusa ve merkezi otoriteye hizmet eder. Bu anlamda da metinde olumlanan ve ismiyle anılan ender kadınlardan biri olur. Üç sayfa süren bu İstanbullu/Ankaralı kadınların durumunda Halide Edib'in Ankaralıların görüşlerine hak vermesi ve onların gönlünü almasına rağmen dikkat çeken nokta metinde İstanbullu kadınların ve yöneticilerin isimleri anılırken fikir ayrılığına giden hiçbir Ankaralı kadının ismiyle anılmamasıdır.

> Nihayet toplantı oldu. Ön sırayı İstanbul kadınları işgal ediyorlardı. Hepsi iyi giyinmiş, bir kısmı genç ve çok güzeldi. Bunlar İstanbul'da nutuk vermiş olduğum kadınlardan başkaları değillerdi. Onların arkasında Ankara kadınları, en arkalarda da bana büyük bir heyecan veren köylü kadınlar vardı. Ömrümde hiçbir dinleyici bu kadınların vermiş olduğu şeref ve gururu bana hissettirmemiştir. (Adıvar, 2018b, s. 208)

Böylelikle toplantıda açık bir şekilde hiyerarşik bir oturma düzeni oluşturulmuştur. Köylü kadınların Halide Edib'e heyecan vermesi ve bu kitleden şeref ve gurur

hissetmesi ise Anadolulu köylü kadınlara karşı kullandığı ötekileştirme mekanizmasının diğer coğrafyada karşılaştığı öteki kadınlara uyguladığından farklı olduğunu gösterir. Daha önce belirttiğim gibi bu köylü kadınları Halide Edib için kendisi ve kendi değerlerini temsil eden diğer kişiler tarafından dönüştürülebilecek, ulusun "öz kimliğini" temsil eden bozulmamış ve işlenmeye müsait tabakasıdır. Halide Edib daha sonra bu kadınlardan biriyle diyaloğa geçer:

> Ben epeyce uzun konuştuktan sonra, basma entarili bir kadın yanıma geldi. Anlaşılan gözleri pek göremiyordu:
> - Nerede? Nerede, diye sordu. Ben yanına gidince, kollarını boynuma doladı. Kalbinin attığını duydum.
> - Senin ne dediğini anladığımı söylemek istiyorum. Benim Darülmuallimat'da bir kızım var. O da hizmet edecek, sulh yapacaktır. Ben fukara bir çamaşırcı kadınım. Ona bu tahsili verebilmek için her gün çalışıyorum. O da bir gün hoca olacak. Senin konuştuğun gibi konuşacak, dedi.
>
> İşte Türkiye'nin geleceğini kuracak bir kadın vatandaş! (Adıvar, 2018b, s. 209)

Bu kadının Türkiye'nin geleceğini kuracak bir "kadın vatandaş" olarak konumlandırılması Halide Edib'in kadına bakışını ve kurduğu kadın temsillerini anlamak adına oldukça önemlidir. Halide Edib ülkedeki "cahil", "eğitimsiz" ama "samimi" kadınların kendisi gibi seçkin bir sınıfa mensup insanların gayretleriyle bilinçlendirilebileceğini ve ülkeye okumuş fedakâr ve çalışkan evlatlar yetiştirebileceklerini düşünür. Ülkeyi de kurtaracak olan bu kadınlardır. Bu yüzden bu kadınlar Halide Edib'in temsil ettiği konum açısından hala ötekiyken onların ötekileştirilmesi "olumlama" (*familirirazition*) stratejisi aracılığıyla kurulmuştur. Ayrıca bu kadınlarla beraber merkezi otoritenin istediği "kadınlığın" sınırları oldukça belirgin bir şekilde çizilmiştir. Daha sonra aynı kadın göğsünden bir lira çıkararak Hilâl-ı Ahmer'in yaralılarına bağışlar. Halide Edib o ana kadar Türkiye'in geleceğine hiç bu kadar iman etmediğini söyler ve kadına sarılır. Halide Edib böyle bir unsur mevcut oldukça her türlü cefâ ve fedakarlığın bu ülke için az olacağına kani olur. Daha sonra Zehra Hanım gelerek Ankara kadınlarının bin lira verdiğini söyler.

Oysa bütün Ankara'da Hilâl-i Ahmer'e erkekler tarafından verilen para bin liradan ibarettir (Adıvar, 2018, s. 209).

Kadınların dayanışmasının ve gücünün vurgulandığı ender sahnelerden biridir bu sahne. Ancak bu sahnede de Halide Edib bu topluluğu harekete geçiren kişi olarak ismi anılan tek kadındır. Diğer kadınlar ise varlarını yoklarını vatan için veren, kendi benliklerinden vazgeçmiş, ülkeye şehit oğlan ve okuyan kız çocuklar yetiştirmeleriyle öne çıkarılan kadınlar olarak metinde var olurlar.

Olumlanan ve ismiyle anılan bir diğer önemli kadın temsillerinden birisi de Fatma Çavuştur.

> Yetmiş yaşlarında, uzun boylu, kır saçlı, fakat güçlü kuvvetli bir kadındı. Arkası dimdik. Yüzündeki çizgiler yaştan çok, acı çekmiş olmasından ileri geliyordu. Kumandan dedi ki:
> - Bu sabah buradan iki gazeteci geçti. Fatma Çavuş'un omzunda tüfekle resmini aldırttım. Bir bakınız.
>
> Anladığıma göre, Kumandan, benim bu mesele hakkında yazı yazmamı istiyordu. O aralık odaya gelen emir eri:
> - Birkaç tane kaçak yakalandı. Ne emredersiniz, diye sordu. Kumandan da:
> - Görüyorsunuz ya, Onbaşı, ben bir dakika vazifemden ayrılamıyorum, dedikten sonra çadırdan çıktı.
>
> Fatma Nine, bir sandalyeye oturarak başını ellerinin içine aldı. Dedi ki:
> - Ah evladım, tüfekten ödüm patlar. Elimi dokunsam yüreğim titrer. Askerleri seviyorum. Onlara hizmet edeceğim. Ama, benim tüfekli resmimi niçin alıyorlar? Kumandan konuşurken dizlerim titriyor.
> - Sana sert davranıyor mu, Nine?
> - Hayır, hayır. Fakat her geçene beni gösteriyor. Kumandan'ın muavini beyaz sakallı adamdan da korkuyorum. Kamçısını öyle bir sallıyor ki; kaçakları çok fena dövüyorlar. Zavallı yavrucaklar. İçim kan ağlıyor. Ne olur güzellikle yapsalar. Acaba Söğüt'ten ne zaman çekileceğiz? Burada korkudan başka bir şey yok. Bunu askerlerim ve kör yavrum için çekiyorum.
>
> Bu aralık, Kumandan çadıra gelince, Fatma Çavuş sessizce sıvıştı. Kumandan artık Fatma Çavuş'u unutmuştu. (Adıvar, 2018b, s. 263)

Bu alıntıda Kumandan'ın Fatma Çavuş'u bir vitrin gibi kullandığı görülür. Tüfekle hiç işi olmayan ve şiddeti sevmeyen Fatma Nine'nin çavuş yapılıp eline tüfek verilmesi ve kumandanın bunu herkese göstererek buradan ulus adına bir başarı hikayesi çıkarmaya çalışması, Halide Edib tarafından Fatma Nine'nin sesinin duyurulmasıyla bozulur. Halide Edib'in bu anlamda Fatma Nine'nin sesini

duyurması, tavrı hoşuna gitmeyen kumandanı onaylamadığı anlamına gelir. Ancak Halide Edib bu durum hakkında daha fazla yorum yapmaz ve Fatma Nine'nin buna Türk askerleri ve evladı için katlandığı vurgulanır. Dolayısıyla bu kadının durumu merkezi otoritenin nasıl bir kadın temsili sunmaya çalıştığını gösterir niteliktedir. Halide Edib'in ise vurgu yaptığı nokta Fatma Nine'nin bu duruma isyan eden bir kadın değil bu duruma ülkesi, askerleri ve evladı için katlanan "fedakâr" bir kadın olmasıdır. Kumandanın gazetecilere Fatma Nine'nin resmini çektirmesi ve Halide Edib'in de bu mesele üzerine yazı yazmasını beklemesi Halide Edib'in anlatısındaki diğer kadın temsillerinin anlamlandırılması açısından da önemli bir yerde durur. Halide Edib bu durumu aktarırken aslında anlatısını sorgulamamıza sebep olmuş olur. Bu sahne Türkçesine nazaran *Turkish Ordeal*'da daha net ifade edilmiştir:

> Two journalists passed this way this morning," bellowed the commander. "I had Fatima Chavoush photographed with her gun on her shoulders. You must see it, Corporal."
> So, I was saying to myself, you are very conscious of journalists and writers; all the bullies are, from emperors down to coffee-house desperadoes. Bullyism is a kind of exaggerated hankering for publicity. And the man was calculating the possibility of my writing about the days we were living; of course, he was sure that I would speak of the dread commander with a women's transport under his orders. (Adıvar, 1928, s. 241)

Halide Edib kendi kendine çavuş hakkında söylediklerini Türkçesinden çıkarmıştır. Oysa bu kısımda gazeteciler ve yazarlar konusunda bu tarz bir bilinçliliğin tüm zorbalarda olduğunu söyleyerek çavuşu "zorba" olarak gördüğünü çok net bir şekilde ifade etmiştir. Ayrıca çavuşun yaşadıkları günleri yazmasının olasılığını hesaplıyor olması İngilizcesinde yine daha net ifade edilmiştir. Dolayısıyla Halide Edib, merkezi otoriteyi temsil eden çavuş hakkında yazarken İngilizcesinde daha rahat davranabilmiştir. Türkçesinde ise daha yumuşak bir dil kullanmaya özen göstermiştir.

Halide Edib *Turkish Ordeal*'da adını andığı ve hatta annesine benzeterek bir yakınlık kurduğu Fikriye Hanım'ın hikayesine de yer verir. Fikriye Hanım, Mustafa Kemal'in Latife Hanımdan önce birlikte olduğu kadındır. Mustafa Kemal, verem olan Fikriye Hanım'ı Avrupa'da bir sanatoryuma gönderir ve bu sayede Latife Hanımla evlenirken Fikriye Hanımın yakınlarda olmamasını sağlar (Durakbaşa, 2017, s. 188):

> But as the carriage approached and nearly touched my horse I saw in it not Mustafa Kemal Pasha but some one with a very pretty face, though she looked very tired and very cold – the tip of her nose was almost blue and the lips had no color. Framed in black, the delicate lines of the oval face were at their most effective. The eyes, dark brown, and with very long and curling lashes, stirred in me some dim memory of the distant past. I thought that she must be the cousin, Fikrie Hanum, the proper sort of sensibly brought up and sensible girl. She certainly looked it, so tastefully and simply attired, and so different from the very colorful female friends of Mustafa Kemal Pasha. But whom did she resemble? Why did her face trouble me so? She looked at me with something of a smile on her wan face, and when she had passed I was haunted by the ineffable sadness of her look. Her eyes particularly I could not get away from; then at last I knew. They were like the eyes of my mother, who had never been anything more than a shadowy vision in my life. When I told Dr. Adnan about it he smiled. "Well," he said, "I don't wonder at it. You tell me your mother was consumptive, and Fikrie Hanum is nearly that." But she could be nothing other than the nicest of girls. She had her eyes. (Adıvar, 1928, s.155)

Halide Edib Fikriye Hanım'ın Mustafa kemal Paşa'nın "çok renkli bayan arkadaşlarından" farklı olduğunu söyleyerek yine sadeliği öne çıkarmış olur. Ayrıca Fikriye Hanım'ın solgun yüzü ve gözleri ona geçmişi ve hasta annesini hatırlatmıştır. Bu sahnede Halide Edib'in Fikriye Hanım'dan oldukça etkilendiği görülür. Daha sonra Halide Edib bir toplantı öncesi kendisini bekleyen bir kadınla görüşmek için odaya girdiğinde yine Fikriye Hanım ile karşılaşır:

> I found her sitting in the golden light of Angora which filtered through the window and bathed her delicate face. She stood up and came toward me with outstretched hands and a smile—a smile of both eyes and mouth by which I recognized her at once, although I had seen her only once before for an instant. She was Fikrié Hanum, Mustafa Kemal's cousin, who was keeping house for him.

> "I have come to help. What can I do?" she said. I was fascinated by her voice: it was very low with a tone of sadness far beyond her age. Of course, there was at that late hour not much left to be done, but I sat down and talked with her. There was the same gravity in her beautiful eyes as in her voice, but both eyes and voice were offering to be friends with me. I could reconstruct her life in my mind. She did not have many women friends. The passionate and deep feeling she had for Mustafa Kemal Pasha led her occasionally to be rather hard and tactless with his young women friends. I knew through Dr. Adnan that she was keeping house for him, sitting at the head of his table with dignity and grace. There was no decent and clean-minded man who did not speak of her with respect. She had already received several good offers of marriage, all of which she had refused. Although her attachment to Mustafa Kemal Pasha was obvious, it was of such a nature that it made you respect her and sympathize with her. It was the one thing in her life, and she was perhaps the only human being other than his mother who loved him as a man regardless of his position and genius.
>
> Unfortunately, she was not the sort of woman who had the necessary shrewdness and capacity to make him marry her. Yet she believed he would marry her some day: at the moment it was a friendly relationship. With or without the patronage of the clergy she loved Mustafa Kemal Pasha and considered him to be the only mate the world could give her: she could accept no other; and one could foresee that if she lost him, the springs of her life would dry up and she would soon die. It was sad to see her making great efforts to understand things that were quite outside her mental scope, simply because they interested him. Yet she kept on trying, always with that exquisite smile of hers which gave her eyes and mouth so strange a wistfulness. (Adıvar, 1928, s. 176)

Halide Edib, Fikriye Hanım'ı oldukça etkileyici bir şekilde tasvir etmeye devam eder. Dış görünüşüyle hali ve tavrıyla oldukça etkileyici ve saygıdeğer bir kadın olduğunu vurgular. Mustafa Kemal'e duyduğu bağlılık ile tüm ömrünü ona adadığını ve annesi gibi onu böyle sevecek tek kadın olduğunu söyler. Ancak Halide Edib'e göre yine de onunla evlenecek "kurnazlığa ve kapasiteye" sahip değildir. Sonunda Atatürk'ün başka bir kadınla evleneceği için uzaklaştıracağı bu yüzden de intihar ederek ölecek olan Fikriye Hanım'ın Halide Edib tarafından İngilizcesinde oldukça olumlanarak temsil edildiği görülür:

> She herself was huddled in one corner of the spacious car. In the ample folds of the loutre-lined black fur coat she looked extraordinarily fragile. I was startled at the change in her face. The pretty little chin was a sharp blade edge, the small nose almost transparent in its thinness and squeezed, tortured air; the gray-green hue of the emaciated oval was utterly sickly. The exquisite mouth retained its beauty, in spite of the deep lines at both sides, and it made

> gallant efforts to produce a smile. But the thing that hurt one most was the eyes—out of this devastated mask of pain they loomed; the lower and the upper lashes curled and intermingled more than ever; tears falling through their webby edges on the sunken and drawn cheeks. She must have been crying already in that corner: crying must have been a usual thing for her—I understood it to be so when later Hayati Bey, Pasha's secretary, said in Angora, "When she was told that she was to go to a sanatorium, she said nothing but began to cry, and she continued crying all the time." The grave and the rather disturbing contralto voice spoke with composure in spite of the tears, but there was some anxiety hidden in its tones. It struggled to make you believe that all was not finished with her. "I am going to Europe to a sanatorium, Halidé Hanum—the doctors tell me I will get well." "Of course, Fikrié Hanum, you should not have postponed it so long." "You see, I didn't want it—but Pasha insisted. I will stay a day or two in Istamboul." "Then to the sanatorium?" "No, I will stay a few days in Paris and get myself some beautiful clothes." How anxiously, torturingly, she scrutinized my face—how yearningly she was trying to read conviction in my eyes, conviction not so much in her recovery as in her return, decked in beautiful clothes and once more restored to love.
>
> I fought with the catch in my throat, with the tears in my eyes. It was so hard, because she was recalling more than ever the dim, fading vision of the mother in a sedan chair behind the sickly yellow curtains. I must have surprised her with the natural way I kissed her tenderly and said: "You will be well, and you will come back, my dear." *"Inshallah,"* she said fervently as she clung to me and kissed me. As I took leave of the pashas and went back, I imagined her saying to herself:
>
> "She was in Smyrna; she would know. Perhaps she thinks it is only a passing fancy. He might marry me when I come back . . . he wouldn't marry me before my consumption is cured. . . ." (Adıvar, 1928, s. 309- 310)

Mustafa Kemal tarafından hastalığının tedavisi için Avrupa'ya gönderilen Fikriye Hanım, Mustafa Kemal'in Latife Hanımla evleneceğinden habersizdir. Halide Edib bu sahnede Fikriye Hanım'a karşı duyduğu merhameti yansıtır. Bu Fikriye Hanım'ı son görüşü olur:

> This was the last I saw of Fikrié Hanum. A woman who had been with her in the sanatorium at Munich told me about the fateful hour when she was told of his marriage. She told me of her utter collapse, her tears, the sorry love story which she repeated over and over again deliriously. The little Turkish world in Munich which had received her in state on her arrival deserted her when the news of the marriage came and they knew that she had no future any longer. She had left Munich uncured in body, sick in heart, with only on merciful and pitiful woman to see her off at the station—the woman who had stayed with her in her pain. I heard the last of her from an official *communiqué* from Angora in 1923. A woman called Fikrié Hanum, a distant relative of Mustafa Kemal Pasha, after trying in vain to gain admittance to

> Pasha, had shot herself not far from his house. It is best to wish her peace in her grave. (Adıvar, 1928, 310)

Halide Edib, Fikriye Hanım'ın sonu ile ilgili çok yorum yapmadan sadece gazetede yazılan birkaç satırı paylaşır. Anlatı boyunca onu bu kadar etkili tasvir ettikten ve onun duygu durumunu okura geçirdikten sonra gazeteye yansıyan iki üç cümleden çok daha ötesini okur tamamlayacak duruma gelmiş olur. Halide Edib'in ismiyle anması, detaylı tasvirine yer vermesi açısından Fikriye Hanım da anlatıda olumladığı bir kadın temsili olmuştur. Ancak Fikriye Hanım'ın olumlanması diğer olumladığı kadınların olumlanmasına sebep olan "ideal kadın temsiline" uygunluğundan kaynaklanmamaktadır. Halide Edib, Fikriye Hanım'a annesiyle özdeşleştirerek çok daha duygusal bakabilmiştir. Karşılıksız bir aşk yaşayan bu kadın, tüm emeklerine ve saygınlığına rağmen hayatını adadığı erkek tarafından uzaklaştırılmış ve yalnızlığa itilmiştir. Halide Edib sadece annesiyle değil kendisiyle de özdeşleştirdiği bu kadına karşı sempati duymuştur. Mustafa Kemal ile aralarındaki anlaşmazlık da onu Fikriye Hanım'a karşı daha hassas yapmıştır. Dolayısıyla Halide Edib'in anlatısının İngilizcesinde, Türk okura karşı geliştirdiği sansürü biraz gevşetmesi kadın temsillerinde farklılık oluşturmuştur.

Ayşe Durakbaşa (2017), *Halide Edib Türk Modernleşmesi ve Feminizm* kitabında Fikriye Hanım'ın anlatıdaki bu etkileyici varlığının sebebini dışlanma hikayesi olarak kendisinin de yaşadığı bir durumdan dolayı olduğunu söyler. Durakbaşa'ya göre Halide Edib "bu olayı anlatırken, çocukluk anılarında önemli bir yer tutan sahneyi, hasta, veremli annesinin kan tükürmesini anar ve öylesine sevilen bir kadının sessiz sedasız silinip gitmesine karşı duygusal bir tepki oluşturur" (Durakbaşa, 2017, s. 188). Dolayısıyla, Durakbaşa Halide Edib'in kendisinin de Mustafa Kemal tarafından Milli Mücadele'den sonra dışlanıp, Fikriye Hanım'a benzer olarak uzaklaştırılmasının onun Fikriye Hanım'a yakınlaştırdığını ve ona

karşı bakışına etki ettiğini söyler. Oysa anlatının Türkçesi olan *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda Fikriye Hanım'ın hikayesini bu kadar detaylı okuyamayız. Çünkü Halide Edib'in Türkçe metinde kendini koyduğu konum dışlanmış ya da tasfiye edilmiş bir kadının yaşam öyküsü değildir. *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda, Halide Edib özel hayatına pek girmeyen, her zaman ülkesi için fedakarlıkta bulunan dolaysıyla da herkes tarafından takdir gören güçlü bir kadın vatandaştır. Bu yolda bir ömür geçirmiştir. Fikir ayrılıklarının, yaşadığı hayal kırıklarının çoğu Türkçe metinde sansüre uğramıştır. Ayrıca Türk okurun okuduğu anlatıda merkezi otoriteden ayrılan insanlara karşı tutumu da daha ihtiyatlıdır. Belki de bu yüzden Türkçesinde Fikriye Hanım İngilizcesindeki kadar yer bulmaz.

3.3 *Hindistan'a Dair*'in "ölçülü" batılalaşan kadınları

Halide Edib'in *Hindistan'a Dair* kitabında ise kadınların sınıflandırmasında ve temsilinde onların "örtülü" olup olmaması önemli bir belirleyici olmuştur. Hindistan'daki kadın meselesini ve Hindistan'daki kadınları bu iki sınıftan birine ait olmalarıyla tanımlayan Halide Edib örtünmeyi tercih etmiş kadınlar için ise "perde kadını" tanımlaması yapar. "Perde Kadını Hindistan'a Hizmet Edebilir Mi?" başlıklı bölümde, Hindistan'daki kadınları bu bağlamda bariz bir şekilde sınıflandırır.

> Hindistan'da bir açılmış bir de "perde" sınıfı kadını olduğu gibi bir de ikisi arasında bocalayan bir sınıf vardır. Bu sınıf henüz kararını vermiş değildir. Onlar için mesele şudur: "Acaba perde kadını Hindistan'a hizmet edebilir mi? Perdeyi terk etmek İslamiyet'i inkâr etmek olur mu?" Begüm Mehmet Ali kararını vermişlerdendir. "Perde arkasında çalışalım," diyen yaşlı sınıfın başındadır.
>
> Sokak kıyafeti, bizde meşrutiyetin akabindeki orta sınıf kadınını hatırlatır. Yüzünde peçesiyle umumi hayata iştirak eden sınıf. Begüm sokakta da Türk kadınının çarşafını giyer, peçesini kapar.
>
> Konferanslarda iki sınıf kadın görüyordum. Biri erkeklerle beraber salonda oturanlar, öteki kafes arkasındakiler. Begüm bunların biriyle oturmazdı. O çarşaflı olarak sahnede erkekler arasında oturuyordu.

> Perde kulübünü ziyaretim beni çok düşündürdü. Birçok muhteşem kıyafetli kadın vardı. "Açılmak mı açılmamak mı?" meselesini bir tarafa bıraktım. Fakat bu kulübün halk için bir faydasını göremedim. (Adıvar, 2014, s. 59)

Halide Edib'in konu Hindistan olduğu zaman oryantalist metinlerde sıkça rastlanan "perde", "kafes arkası" kadın imgesini metin boyunca Hindistanlı kadınların ayırt ediciliğini sağlayan en temel mesele olarak sunması üzerinde düşünülmesi gereken meselelerden biridir. "Perde" ve "kafes" arkasında olmak "örtülü" bir kadın olmaktan çok daha farklı mecazlar içeren bir kullanıma sahiptir. Anlatı boyunca kadınların sınıflandırılması onların perde kadını olmaları, açılmış olmaları ve de erkeklerin arasında oturup oturmamaları gibi onların bedenleri ve öznellikleri ile alakalı hususlarla belirlenmiştir. Burada önemli olan nokta Halide Edib'in açılmış bir kadın olmaya ya da perde kadını olmaya yönelik getirdiği itirazın ya da onayın kadınlıkla değil yine halka ve ülkeye hizmet ile ilişkilendirilerek sunulmasıdır.

Burada Halide Edib'in bu iki sınıfa da tam olarak ait olmayan bir kadın olan Begüm Mehmet Ali'yi ismiyle andığını görürüz. Begüm, Halide Edib'in aile dostu olan, ona bu seyahatteki izlenimlerini yazması için vasiyet veren, Hindistanlı Dr. Ensari'nin eşidir. Kararını perde kadını olmaktan yana kullanmış bir kadındır. Ancak kafes arkasında oturmaz ve çarşafıyla erkekler arasında oturur. Halide Edib bu çiftin evinde misafir olduğunda evin düzenini ve ev fertlerini Batılılaşma açısından değerlendir:

> İşte bu dairenin içi, Dr. Ensari'nin şarklı tarafını temsil ediyordu. Begüm, kocasının garplılaşmasına hiç iştirak etmemişti. Bu dairenin hariçle hemen hiç münasebeti yoktu. Doktorun salonunda yalnız kadınlar toplandığı vakit gelirdi. Bütün bu eksiklik, ananeye bağlılık onda değişen hayata karşı dar bir gayz uyandırmamıştı. Gençlerin açılmasına muteriz görünmüyordu. (Adıvar, 2014, s. 45)

Begüm'ün eşinin garplılaşmasına katılmaması kılık kıyafet tercihine ve erkeklerle oturmamasına bağlanmıştır. Ayrıca kendisi açılmamayı tercih ettiği halde açılanlara karşı da bir önyargısı yoktur. Halide Edib'in bir kadının garplılaşmamasını onun

kıyafetiyle ölçmesi, kadınların kıyafet seçimlerinin Doğu/Batı ayrımında belirleyici olduğunu düşünmesinden kaynaklanır. Yine bir kadının erkeklerle haremlik/selamlık ilişki sürdürmesi ya da sürdürmemesi Doğulu/Batılı ayrımında belirleyicidir. Bu çiftin kızları Zohra da metinde ismiyle var olan kadınlardandır:

> Bununla beraber kızı Zohra'nın yeni hayata girişinde bir kayıt, bir ölçü de vardı. Sofraya yalnız muayyen erkek misafir olduğu zaman gelirdi. Sokağa bütün açılmış kadınlar gibi sariyle çıkar, istediği yere gider, Amerikan bir kız cüretiyle otomobil kullanırdı. Memleketteki içtimai, fikri, hatta siyasi cereyanlarla hayret verecek bir dikkatle alakadar olur, herhangi yaşlı adam gibi insanla bu meseleleri münakaşa ederdi.
> Zohra Hindistan'da bana kendi gençliğimi çok hatırlatmış bir kızdır. Onun yüz yüze geldiği meseleler otuz beş sene evvel, tahsil görmüş ve oldukça müreffeh bir sınıfa mensup herhangi Türk genç kızın hayat muammalarından pek başka değildi. O, hem "perde kadını" hayatını hem de açılmış gurupların içini biliyordu. Ve tıpkı benim gibi, hiçbiriyle tamamen uyuşmayacak kadar ferdiyetçi olduğunu sezdim. Kaçgöç hayatı bir kadın için ne kadar sıkıntılı olabileceğini bilirim.
> Fakat bir ayağı perde arkasında, bir ayağı dışarıda olarak yaşamak da müşkül. Kapalı hayatın temposu ağır aksak ise açık hayatın temposu curcunadır. Bir ayağını en ağır bir usule, ötekini en çabuk bir usule uydurup yürümek manevi bir cambazlığa mütevakkıf. Bu vaziyetin bir tek iyi tarafı var. Okumayı, düşünmeyi seven kadın istediği zaman çekilir, başını dinler. (Adıvar, 2014, s. 46)

Begüm'ün kızı Zohra, Halide Edib'in oldukça olumladığı bir kadındır. Hatta Halide Edib, Zohra'da kendi gençliğini görür. Zohra yeni hayata girmiş ancak bunu bir "ölçü" içinde yapmıştır. Memleketteki siyasi, fikri meselelerle ilgili olan Zohra bu açıdan Halide Edib'in olumladığı "eğitimli yurttaş kadın" temsiline uyarken sofraya sadece tanıdık erkek olduğunda gelmesi açısından da gayet "ölçülü" bir kadın temsili sunmuştur. Zohra'nın bugün karşılaştığı meselelerin Türkiye'nin otuz beş sene öncesinde uğraştığı meseleler olduğu vurgusu Hindistan'ı Türkiye'nin "gerisine" işaretlemiştir. Ayrıca Zohra'nın uğraştığı meseleler Türkiye'deki herhangi bir kadının değil "tahsil görmüş ve oldukça müreffeh bir sınıfa mensup" kadınların uğraştığı meseleler olarak sunulmuştur. Halide Edib'in bu kızda gençliğini hatırlaması, onu da tahsil görmüş ve oldukça müreffeh bir sınıfa mensup bir Türk

olmasından ileri gelir. Halide Edib'in olumladığı kadın temsillerinden en barizinin kendi olduğunu söylemiştik. Bu açıdan olumladığı diğer kadın temsilleri de muhakkak Halide Edib'in kendisine benzettiği ya da kendi benliğinin kurulumunda da öne çıkardığı özellikleri taşıyan kadınlar olmuştur. Zohra da Halide Edib'e kendi gençliğinİ hatırlatmıştır. Zohra da Halide Edib gibi aristokrat ve eğitimli bir babanın kızıdır. Zohra'nın babası Dr. Ensari "Hint Müslümanlığının hakiki mümessili addedilecek bir sima" olarak tanıtılır. Halide Edib aile dostu olduğu bu adamın haricen çok değişmediğini, yani dış görünüşüyle Hinduları hatırlattığını ama bunun yanı sıra Londra'dan giyindiğini ve kıyafetinin çok zarif ve şık olduğunu söyler (Adıvar, 2014, s. 27). Yani Dr. Ensari ülkesine hizmet eden "doğru batılılaşmış", eğitimli ve sınıfsal açıdan Hindistan'da üst bir tabakaya ait olan bir aile babasıdır. Eşi onun garplılaşma tarafına iştirak etmese de garplılaşmaya iştirak edenlere karşı hiçbir öfke duymayan, "evin içini" güzel yöneten, kızına güzel bir terbiye veren, bu açıdan da üzerine düşen görevi fazlasıyla yerine getiren bir kadındır. Kızları Zohra da "Amerikan bir kız cüretiyle" otomobilini süren, memleket meselelerine dahil olan, aktif ama bir o kadar da "ölçülü" bir kadındır. Bu açıdan Zohra'nın Halide Edib tarafından kendisine benzetilerek olumlanması anlaşılır olacaktır. Zohra ve ailesi Halide Edib ve ailesinden birçok izler taşır.

Halide Edib'in olumladığı bir diğer kadın "Hint İstiklali Davasının Eski Bir Siması: Naidu" başlığı altında tanıtılmış olan Sarojini Naidu'dur. Siyasi bakımdan da çok tanınmış biri olan Naidu aynı zamanda şairdir. Haraketli, enerjik, hitabeti ve konuşması ile insanları etkileyen bu kadın, güçlü bir karakterdir. Halide Edib'in diğer olumladığı kadınlar gibi ülkesinin bağımsızlığı için uğraşan, bu uğurda hapis bile yatmayı göze almış fedakâr bir kadındır. Nutuklarını dinlerken herkes etkilenir. Tüm bunlara rağmen Halide Edib, onun vazifesine de bir "ölçü" getirir. "Bu

nutuklarda bir ideoloji yoktur. İstiklal kazanıldığı zaman memleketin alacağı şekil hakkında vazıh bir fikir yoktur. Onun vazifesi sırf istiklal fikri tohumu ekmekten ibarettir" (Adıvar, 2014, s. 57). Naidu da Halide Edib gibi insanlara istiklal fikri tohumunu ekmek için sahaya inmiş bir kadındır. İdeolojik bir iddiası olmadığı gibi ülkenin gelecekte alacağı şekille ilgili de bir fikir beyan etmez.

Olumlanan diğer önemli iki kadın ise Gandi'nin eşi ve evlatlık kızıdır. Oldukça zarif ve güzel olduğu vurgulanan Bayan Gandi yani hemşire Kastırba'nın metindeki en önemli özelliği eşine karşı olan fedakarlığı ve vefasıdır:

> Ruhu ölüme kadar arkadaşının elini bırakmayan sadık hayat yoldaşı ruhudur. Bu kadını biraz tanıdıktan sonra Hindu kadınlarının bugün hâlâ eşleri ölünce kendilerini nasıl yakmak istediklerini biraz anlar gibi oldum. Bu kadın Mahatma Gandi'yle çocukken evlenmiştir ve onun yeryüzünde bir tek sevmiş olduğu kadındır. Hatıratında bu kadına çok dikkate değer sayfalar hasretmiştir. Kocasıyla beraber Cenubi Afrika'da, Hindistan'da hapse girmiş, ihtilallerde beraber yürümüş, hiçbir mihnet ve eziyet ona "of" dedirtmemiştir. Hemşire Kasturba, Gandizm yolunda çalışanların ön safında olmakla beraber maksadın ideolojiyle alakadar değildir. Bedbaht insaniyete hizmet, işte o kadar. (Adıvar, 2014, s. 66)

Sırf eşi için birçok eziyet çekmiş ve kendi öznelliğini bu yolda feda etmiş olan Bayan Gandi de ideolojiyle alakadar değildir. Eşinin ideolojik bir duruşu ve hedefi olmasına rağmen Bayan Gandi'nin ona iştiraki bu ideolojiye duyduğu inanç ve iddia için değil eşine duyduğu sadakat ve insaniyete hizmetten kaynaklanmaktadır. Bu çiftin manevi evladı hemşire Miraban da kendi bedeni ve öznelliğini bir maksat uğruna feda etmiş ve bu yönüyle metinde olumlanmış kadınlardandır. Miraban daima yalınayak gezen, başı traşlı, başında köylü kadınlar gibi bir örtü olan, buna karşın İngilizcesinden de iyi tahsil gördüğü anlaşılan kudretli bir kadındır (Adıvar, 2014, s. 66):

> Miriban, en mutena ve moda bir muhitte büyümüştür. Fakat bu muhiti hiç sevmemiştir. Hayatlarını yalnız zevke, eğlenceye verenler arasında kendini daima yalnız hissetmiştir.
> "Sosyete denilen hayattan her zaman nefret ettim" dedi. "Davetlerden her zaman kaçtım. En çok atları, köpekleri ve musikiyi severdim. Avrupa'daki hayatımda daima içimde bir huzursuzluk duyardım. Ecdadımdan bir kadının Macar Çingene'si olduğunu söylerler. Belki bu hissim ondan geldi…"

> Bu kadın bu hayattan daima kaçmak istemiş fakat kurtulamamıştı. Romain Rolland'ın kendi hakkındaki kitabını Paris'te okumuş, derhal Gandi'ye mektup yazmış, gelmek istemiştir. Mahatma Gandi cevabında onun bir sene bu müşkül hayata alışıp alışamayacağını anlamak için Paris'te o tarzda yaşamasını teklif etmiş. Et yemeyi, içkiyi, sigarayı, hülasa her şeyi terk etmiş. Nihayet on senedir Gandi'nin muhitinde en meşakkatli bir tarzda yaşıyor.
> "Hıristiyan mı?"
> Omuzlarını silkti. Dinin onca ismi yok. Dinler yok, din var… yani insaniyete hizmete matuf bir maksatla yaşamak, inandığını hayatına tatbik etmek. (Adıvar, 2014, s. 67)

Miriban'ın da sosyeteden ve bu muhitin zevke ve eğlenceye düşkünlüğünden uzak konumlandırıldığını görürüz. Gandi'ye tabi olan bu Batılı kadın onun isteği üzerine bedeni hazlardan vazgeçerek bu uğurda birçok zorluğa katlanmıştır. Tüm bunları yapmasının sebebi ise "insaniyete hizmete matuf bir maksatla yaşamak" olarak sunulmuştur.

Edib'in Haydarabat'da karşılaştığı Lady Amine de "şarkın dikkate değer bir kadını" olarak metinde ismiyle var olmuş bir kadındır. Lady Amine, Sir Ekber'in hanımıdır ve Tylbiji ailesine mensuptur. Aynı Halide Edib'in kendisi gibi Lady Amine'de mensup olduğu aile gereği Hindistan'da "hususi bir mevki"dedir. Yani çoğu olumlanan kadın gibi Lady Amine'de sınıfsal olarak üst düzey bir ailenin ferdidir. Halide Edib bu ailenin kadınlarının Müslümanlar arasında en erken açılmakla ve yüksek tahsil yapmakla tanındığını belirtir. Ayrıca Lady hiçbir "izm"e mensup değildir çünkü mizacı buna izin vermez. Lady Amine'nin yürümesinden oturmasına maddi/manevi tam bir muvazeneye sahip olduğunu söyleyen Halide Edib, ayrıca ev işlerini idare etmede ve evindeki intizamı korumada da ne kadar yetenekli olduğunu vurgular (Adıvar, 2014, s.190). Dolayısıyla Lady Amine'nin eski ve yeni şarkın dikkate değer bir örneği olarak öne çıkarılması onun ev işlerindeki maharetine, sürekli işi olmasına rağmen maneviyatını korumasına, maddi/ manevi tüm dengeyi koruyabilmesine bağlanmıştır. Ayrıca Lady Amine ve ailenin diğer

kadınlarının Müslümanlar arasında en erken açılan, hayata atılan ve yüksek tahsillerini tamamlayan kadınlar olmalarının yanı sıra, ev işlerindeki marifetleri ve ev hayatına verdikleri önemle özellikle öne çıkarılmışlardır. Bu da iç-ev /dış- dünya ayrımında içsel alanı tahrip etmeden dış dünyanın, modern ve maddi gerekliliklerine ayak uydurmanın mümkünlüğünü gösterir niteliktedir. Bu açıdan Halide Edib'in dış dünyaya ve maddi olana dair çizdiği resime uyum sağlamakla beraber manevi tarafını da ihmal etmemesi, "evi" koruması ve bu yeni hayata bu açıdan bir "ölçü" getirmesi Lady Amine'yi anlatıda önemli kılmıştır.

3.4 Sonuç

Partha Chaterjee'nin (2016), "Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm" adlı makalesinde milliyetçi düşüncenin kadına bakışını anlamlandırmada kurduğu kuramsal çerçevenin Halide Edib'in kadın temsillerini anlamlandırmada önemli olduğunu düşünüyorum. Chaterjee'ye göre milliyetçilik söylemi kültür alanındaki maddî/manevî ayrımına benzer olarak günlük yaşam bağlamında dış/iç dikotomisine de başvurmuş ve bu da sosyal mekandaki ev/dünya ayrımına tekabül etmiştir. Dolayısıyla milliyetçi düşüncenin bu ideolojik yapılanmasında toplumsal cinsiyete dayalı sosyal rollerin belirlenmesi sosyal mekânın ayrılmasıyla sağlanmıştır. Bu ayrımda sınırları belirleyen ise "kadın" olmuştur (Chaterjee, 2016, s. 108-111). Bu noktada Batılılaşma bu ideolojiyi taşıyanlar için bir gereklilik olarak kabul edilmişken çizilen sınırlar kadın meselesi üzerinden biçimlendirilmiştir. İlk bölümde Halide Edib'in Doğu ve Batı arasında kurduğu özcü zıtlıklarla kendini Batılı olana yakın konumlandırdığını iddia etmiştim. Ancak bu Batı anlayışının da milliyetçi

düşünce ile beraber oldukça sınırları belirlenmiş bir "Batı" olduğunu da eklemiştim. Bu doğrultuda Halide Edib için ulaşılması şart olan Batılı değerler maddî alanı kapsarken, manevî alanı temsil eden "kadın" bu Doğu/Batı meselesinde sınırları belirleyen temel bir gösterene dönüşmüştür. Dolayısıyla milliyetçi düşünceden beslenen Doğu/Batı ikileminde sınırları belirleyen "kadın"ın davranışları, kıyafetleri, eğitim durumları; toplumda ve kamusal alandaki yerleri onların metinde nasıl temsil edileceğinde belirleyici olmuştur. Bu anlamda üç seyahat anlatısında da Halide Edib olumlanan en güçlü karakter olarak kendisini sunar. İsmiyle anılarak olumlanan diğer kadınlar da Halide Edib'in kendisiyle benzerlik kurduğu ve olumladığı özelliklere sahip kadınlardır. Burada önemli olan nokta bu olumlamanın da zaman zaman bir ötekileştirme stratejisi olarak kullanıldığıdır. Örneğin özellikle *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda yer alan Anadolu kadınları genel olarak hiyerarşik olarak Halide Edib'den çok uzakta çizilmiş kadınlar olsalar da, içlerinden bazıları metinde olumlanarak yer alabilmiştir. Ancak Halide Edib bu kadınlarla arasında kurduğu hiyerarşik mesafeyle onları yine de "öteki kadınlar" olarak konumlandırır. Burada bu kadınlara karşı olumlama stratejisinin kullanılması Halide Edib'in milliyetçi düşünce gereği bu Anadolulu kadınlarının "manevi" taraflarını öne çıkarma isteğinden kaynaklanır. Bu kadınların kendisi gibi doğru Batılılaşmış, eğitimli kesim tarafından dönüştürülmeye müsait gördüğü için onlara karşı Hindistan, Suriye, Beyrut ve diğer Ortadoğu ülkelerindeki "öteki kadınlardan" daha farklı bir tutum geliştirir. "Arap Diyarlarındaki" kadın temsillerinde ise olumlanan hemen hemen her kadın Batılı kadınlarken, herhangi bir Arap kadının ismine dahi metinde rastlayamayız. Olumlanan kadınlar ise bu toplumda hemşire, öğretmen gibi görevlere sahip, oldukça fedakâr ve kendi bedenlerini ve öznelliklerini bu uğurda feda etmiş, dış görünüşleri ile değil karakterleriyle öne çıkarılan kadınlardır. İngilizce anlatıda ise Türkçesine

göre bu kıstaslardan uzaklaşabilen Halide Edib, boşlukları, zaafları, duyguları olan biri olarak var olabilmiştir. Merkezi otorite ile sıkı ilişki içinde belirlenen söylem İngilizcelerinde bu anlamda esnemiş, dolayısıyla Halide Edib Fikriye Hanım gibi Türkçesinde yer bulmayan seslere de anlatıda yer açabilmiştir. *Hindistan'a Dair* de ise kadın temsillerinin şekillenmesinde en etkili unsurun onların "örtülü" olup olmaması olduğu görülür. "Perde kadını" olma meselesi ve Hindistanlı kadınların kıyafet pratikleri Halide Edib'in sürekli üzerine söz söylediği bir mesele olmuştur. Halide Edib bu meseleyi kadınların bedensel tercihleri olarak değil, bir milletin "gelişimi", "eğitilmesi", "bağımsızlığı" gibi meselelerle ilintili olarak görmüş ve öyle ele almıştır. Hindistanlı bir kadının açık olması, perde arkasında olması, okula gitmesi gitmemesi, erkeklerle oturması oturmaması ve en önemlisi ev/sosyal hayat ayırımı Hindistan'ın geleceğini belirleyecek temel bir mesele olarak sunulmuş ve kadınların öznellikleri bu açıdan araçsallaştırılmıştır. Chaterjee'nin vurguladığı gibi "Milliyetçiliğin savunduğu yeni ataerki, kadınlara, yeni bir toplumsal sorumluluk üstlenme şerefi verdi ve 'kadının özgürleşmesi'ni ulusal egemenlik tarihsel hedefinin içinde eriterek, kadınları yeni, bir o kadar da meşru bir ikincilik konumuna soktu" (Chaterjee, 2016, s. 121). Bu doğrultuda sorunlu tutulması gereken tutum "kadının özgürlüğü" meselesinin kadın adına ve ona rağmen belirlenmesi ve tanımlanması, bunun hayata geçmesinin ise üst bir söylemin gerekliliği olarak kurgulanmasıdır.

BÖLÜM 4

OLUMSUZLANAN/YABANCILAŞTIRILAN (ALIENATION) KADIN TEMSİLLERİ

Meyda Yeğenoğlu (2003), "Said'in oryantalist söyleme ilişkin temel tezinden yola çıkarak Doğulu kadının, yerli ataerkil sistem ve oryantalist söylem içindeki temsillerinin birbirinden bağımsız iki ayrı sorunsala aitmiş gibi ele alınmasının" yanlış olduğunu söyler (s. 157). Yeğenoğlu, Milliyetçiliğin "tersine oryantalizm" olduğunu iddia ederken, bu "tersineliğin" de bizzat sömürgeci söylemin bir ürünü olduğunu savunur. Yeğenoğlu'na göre Doğu/Batı arasında kurulan ayrışma oryantalist söylemin inşa ettiği bir ayrımdır. Milliyetçiliğin sömürgeci ideolojiden farkı "ulus kurgusunun 'yerli'nin kendisini kendi tarihinin öznesi olarak düşünebilmesine dayanır". Ancak Yeğenoğlu bu farka rağmen milliyetçi söylemin oryantalist söylemin epistemolojik yapısını yeniden ürettiğini vurgular. Yani milliyetçi söylemde de Doğu/Batı arasındaki fark özselci bir tipoloji biçiminde korunmaya devam eder (Yeğenoğlu, 2003, s. 181). Bu noktada Yeğenoğlu "milliyetçilik ile emperyalizm arasındaki bu söylemsel mücadelede hemen her tarihsel ve kültürel örnekte ortadan silinen şeyin ise cinsel fark" (Yeğenoğlu, 2003, s. 162) olduğunu iddia eder. Ulusun öznesi tarafından "peçe", kendi "ulusal" farkını vurguladığı bir araç olarak kullanılır. Bu sayede milliyetçi söylemde ulusal fark kendisi bir "fark" olan kadın aracılığıyla kurulabilmiştir (Yeğenoğlu, 2003, s. 163). Dolayısıyla hem oryantalist söylemde hem milliyetçi düşüncede söylemin kurulmasında "kadın bedeni" ve "öznelliğinin" belirleyici olduğu görülür.

Yeni kurulan ulus devletin kurucusu olan Mustafa Kemal Atatürk'ün de nutuklarında bu doğrultuda "kadın meselesini" belirleyici bir unsur olarak gördüğü ve kadının kıyafetini ulusal farkın vurgulandığı bir araç olarak kullandığı görülür: "Bazı yerlerde kadınlar görüyorum ki, başına bez veya bir peştamal veya buna benzer bir şeyler atarak yüzünü gözünü gizler ve yanından geçen erkeklere karşı ya arkasını çevirir veya yere oturarak yumulur" diyen Atatürk bu şekilde tasvir ettiği kadınları bu hareketlerinden dolayı da "millet adına" suçlar. "Bu tavrın manası nedir? Efendiler medeni bir millet anası, millet kızı bu garip şekle, bu vahşi vaziyete girer mi? Bu hal, milleti çok gülünç gösteren bir manzaradır. Derhal tashihi lazımdır" (Atatürk, 1952, c.2, s. 234) diyen Atatürk, bahsettiği tarzdaki kadın kıyafetini "medeni bir millet anası", "millet kızı"na yakışmayacağı için eleştirmekte ve tashihini istemektedir. Çünkü kadının bu hali yeni kurulan ulus devlete "yakışmayan" bir haldir. Bu noktada, Ayşe Durakbaşa da, resmi ideolojinin kadın ve aileyi "gerikalmışlık" söyleminin alanı olarak işaretlediğini söyler.

> Resmî ideolojinin bir parçası ve milliyetçi elit için ayırt edici bir söylem olarak "kadın sorunu" retoriği, Ortadoğu toplumlarının Batı toplumlarına kıyasla 'gerikalmışlığına' ilişkin altı çok fazla çizilen bir bilinç getirdi. Dahası, bir anlamda, erkek elit, 'sosyal bozukluklara' doğru teşhis koymaktan, ayrıca kadın ve aileyi temel gerikalmışlık alanı, dolayısıyla temel sosyal reform alanı olarak belirlemekten gurur duyuyordu. (Durakbaşa, 2017, s. 89)

Deniz Kandiyoti (2015) de reformları toplumsal "ilerleme"nin aracı olarak gerçekleştiren milliyetçi hareketlerin kadınların "özgürleşmesini" modernlikle eşitlediklerini öne sürer. Ayrıca "modern"in tanımları bazı kimlikleri bastırır ve bir kenara iterken, diğerlerinin ayrıcalıklı ve egemen olduğu siyasal alanda oluşturulur Kandiyoti'ye göre (s. 172). Burada dikkat edilmesi gereken husus ise bu ideolojik söylemde kadınların bir gösteren olarak kullanılmasıdır. "Modernist reformcu erkekler toplumlarının kendilerini baskı altına alan yönlerini kadınların ezilmişliği ve

çaresizliğini öne sürerek eleştiriyorlardı. Yani asıl gündemleri kadınların değil kendilerinin özgürleşmesiyle ilgiliydi" (Kandiyoti, 2015, s. 19). Dolayısıyla kadın meselesi hakkında konuşan merkezi otorite ve eril dil toplumun rahatsız oldukları yanlarını düzeltmeye kalkıştıklarında bunun için "kadın adına" ve onu referans kılıp kendini dışarda bırakarak bir söylem oluşturma yoluna gidiyordu. Bu "kadınları özgürleştirmek" söylemi ile aynı zamanda özgürlüğün de sınırları belirlenmiş ve çizilmiş oluyordu. Kadınların mücadelesi hiçe sayılarak, eril söylemin bu meseleyi kendi üzerine alması ile de kadın öznelliği hiçe sayılmış olmaktaydı. Yeğenoğlu (2003) da bu anlamda yeni kurulan ulus devlette modernleşme ve batılılaşma göstergesi olarak "kadının kurtuluşu"nun öne çıkarıldığını söyler. İlerlemecilere göre "aydınlanmış" yurttaşların yaratılmasında ve yeni bir ulusun inşasında en önemli görev iyi eğitim almış "anne" ve "eş" olan kadınlara düşmektedir. Dolayısıyla bu söylemde kadının eğitimi ve aydınlanması ulusun selametinin en önemli noktası haline getirilmiş olur (s. 165). Bu anlamda, Yeğenoğlu milli kimliğe ilişkin konuların tartışılmasında kadının uygun bir zemin olarak görüldüğünü ve kadın sorununun milliyetçi projelerin kurulumunda kaldıraç olarak kullanıldığını vurgular. Dolayısıyla kadının kolektivitenin gerçek kimliği ile uyuştuğunu ve ona karşı herhangi bir tehdit içermediğini gösterme konusunda gösterdikleri duyarlılık farklı ideolojilerin birleştiği bir nokta olmuştur (Yeğenoğlu, 2003, s. 167).

Böylelikle aslında "kadın", ideolojilerin ve erkek öznelerin kendilerini gerçekleştirme ve anlatma yolunda bir araca indirgenmiş olur. Bu noktada konuşan kadın yazarların da bir kısmı kurdukları söylemde "kadın adına" konuşurken bu politik alanın terimlerini ve zıtlıklarını farklı bir şekilde üretmeye devam etmişlerdir.

> Bu nedenle kadınlar, kendi konumları üzerine konuşmaya kalkıştıklarında, kadın olarak sorunlarını bu söylemsel alanda dile getirebilecekleri özerk bir özne konumuna sahip değildiler. Tam tersine, kadınların, kadın olarak özne konumu hep önceliği olan başka meselelerin gölgesi altında silinmişti. Ancak

> bu, kadın adına konuşanın yalnızca erkekler olduğu anlamına gelmiyor: Aksine kadınlar bu tartışmalarda yer aldılar ve seslerini duyurdular, ancak bu her zaman politik alandaki söylemsel kutuplaşmanın belirlediği terimler ve bağlamlar içinde konum alabildikleri ölçüde mümkün oldu.(…) Bu dönemde bazı kadın yazarlar, kadının ezilmişliğini açıkça eleştirmişlerdir. Fakat bu kadınlar da, kadının cehaletinin ülkenin içinde bulunduğu her türlü kötü koşulun nedeni olduğuna ilişkin düşüncenin ateşli savunucuları olmuşlardı. Bu anlamda, onların söylemlerinin de erkeklerin söylemleriyle aynı yapısal özellikleri taşıdığını söyleyebiliriz. (Yeğenoğlu, 2003, 167-168)

Yeğenoğlu'nun kadın yazarlar hakkında genellediği durumun en azından geç Osmanlı döneminden yeni kurulan ulus devlete ulaşan süreçteki ideolojik yapılanmada kanona girmiş kadın yazarlar için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu dönemde birçok kadın yazar üretim ve yazma faaliyetinde bulunmasına karşın, merkezi otorite tarafından desteklenen ve kamuya ulaşan çok az kadın yazar olmuştur. Halide Edib Adıvar da bu kadın yazarlardan biridir. Halide Edib (2009), *Türkiye'de Şark-Garp Amerikan Tesirleri* kitabında ilkçağlardan başlayarak değişen dönemlerde ve değişen milletlerde kadının yeri ve konumunu tartıştığı "Kadın ve Türk Kadını" adlı bir makale yazar. Bu makalede kadını özellikle annelik rolü, erkeğe arkadaş ve eş olması, ülkelerin gelişmişlik düzeylerindeki rolleri gibi etmenlerle öne çıkarır ve araçsallaştırır. Halide Edib'in yeni kurulan ulus devlet yolunda Türk kadının hakları ve yeri hususunda söyledikleri ise bu konuda onu eril söyleme oldukça yaklaştırmaktadır:

> Burada Türk kadının içtimai sahadaki tekâmülünde âmil olan tesirler ile, Garp'taki kadın haklarının elde edilmesine âmil olan tesirler arasındaki bazı farkları tekrar etmek elzemdir:
> 1)Garp demokrasilerinde, kadın hakları, kadınların kendi isyan ve mücadelesi neticesiyle olmuştur. Bizde, Tanzimat'ta fikir sahasında, İttihad ve Terakki'de hareket halinde, hulâsa bir asra yakın bir zamandan beri, kadın hakları erkeklerin de Türkiye'mizin selâmeti ve medeni durumu için tuttukları bir meseledir. Hatta, siyasi bakımdan birbirine düşman zümreler dahi bu meselede aynı yolu tutmuşlardır. (Adıvar, 2009, s. 252)

Halide Edib, kadın haklarının Garpta kadınlar tarafından verilen bir mücadele ile alındığını söylerken, Türk kadınına bu hakların "ülkenin selameti" ve

"medenileşmesi" için erkekler tarafından "verildiğini" söyleyerek, yeni kurulan ulus devletin eril söylemine eklemlenmiş olmaktadır. İnci Enginün (2007), de *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi* adlı kitabında Halide Edib'in bir milletin "gelişmesi" için en önemli şeyin terbiye meselesi olduğunu düşündüğünü söyler. Bu terbiyeyi verecek olanlar da kadınlardır. Bu yüzden Enginün'e göre kadın konusu Halide Edib'te müstakil bir mesele gibi görünse de aslında terbiye meselesinin dışında değildir (s. 370): "Bir kadın evvela Osmanlı, bir vatanperverdir… Vatanın hukuku kadınlık hukukundan bin kat mühim ve muhteremdir, onun için kadınlar bugün (hukukumuz) diye haykırırken bunun kendileri için değil vatana yetiştirecekleri evlâda lâzım olan terbiyeyi verebilmek için olduğunu der-hâtır etmelidir" (s. 371). Dolayısıyla kadınların en temel hakları dahi bu politik zeminde algılandığında Yeğenoğlu'nun da belirttiği gibi kadınların özne konumu önceliği olan başka meselelerin gölgesi altında silinmiş olmaktadır. Halide Edib Adıvar'ın her eseri için bu "eril söyleme" eklemlendiğini söylemek mümkün olmasa da özellikle benim odaklandığım seyahat anlatılarındaki kadın temsillerine baktığımızda çoğu kez bu politik alandaki söylemsel kutuplaşmanın belirlediği terimleri yeniden ürettiği söyleyenebilir. Hem Anadolu topraklarında karşılaştığı kadın temsillerine yer verdiği *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda hem "Arap Diyarları" olarak tanımladığı Suriye, Lübnan, Beyrut'daki kadın temsillerinin yer aldığı *Mor Salkımlı Ev'*de, hem de Hindistanlı kadınları öne çıkardığı *Hindistan'a Dair*'de Halide Edib, kadınları içinde bulunduğu ideolojik duruş çerçevesinde, sınırların belirlenmesinde bir gösteren olarak araçsallaştırmıştır.

Bu anlamda Halide Edib Adıvar'ın üç seyahat anlatısında da, kadın temsillerinin kabaca ikiye ayrıldığını söylemiştim. Olumsuzlanan kadın temsilleri, çoğunlukla Halide Edib'in metinde isimlerini dillendirmediği ve onun için "ideal"

olandan, yani olumladığı kadınlardan uzakta konumlandırılmış, farklı özellikleri sebebiyle yabancılaştığı ve ötekileştirdiği kadın temsilleri olmuştur. Bu kadınların sınıfsal farkları, farklı etnik kökenden gelmeleri, eğitim durumları, bedenleri ve öznellikleri doğrultusunda aldıkları kararlar Halide Edib'in onları ötekileştirmesinde temel etken olmuştur. İlk bölümde bahsedilen özcü Doğu/ Batı ayrımı ve tanımlamaması ve bu ayrımdan beslenen milliyetçi düşünce bu kadınları sınıflandırmada ve ayırmada temel mesele olarak belirleyici olmaya devam etmiştir. Üç metinde de olumsuzlanan/ ötekileştirilen kadın temsillerine birlikte bakıldığında bu kadınların ötekileştirmelerindeki temel motivasyonun onların bedenleri ve öznellikleri üzerine verdikleri kararların merkezi otoritenin söyleminin sınırlarına uymamasından kaynaklandığı görülecektir.

4.1 *Mor Salkımlı Ev*'de dillendirilmeyen "zenci" kadın

Halide Edib'in 31 Mart olayları sırasında öldürülme endişesiyle İstanbul'dan kaçarak Mısır'a gitmek üzere bindiği gemide karşılaştığı "zenci" kadın Halide Edib'in olumsuzlayarak ötekileştirdiği ilk kadın temsilidir. Halide Edib, aynı kamarayı paylaşacağı bu kadını ilk olarak "şık giyinmiş, yuvarlak yüzlü, çikolata renginde, bir zenci kadın" (Adıvar, 2018, s. 193) olarak tarif eder. Bu kadın Beyoğlu'nda şarkı söyleyen bir kadındır. Kadın ona ve çocuklarına "Reşe'nin rengi ile Nevres Bacı'nın sıcak kalbini" hatırlatır ve aralarında bir "ahbaplık" oluşur (Adıvar, 2018, s. 194). Kadının da Halide Edib'i kendi kızına benzettiği aktarılır. Halide Edib'in bu kadınla baş başa olduğu yolculukta, kadının kendisi ve çocuklarına karşı dostça tutumu dikkat çekse de, kadının bir Fransız âşığı olduğu, ten rengi, mesleği gibi meseleler kadını tanımlayan temel meseleler olarak öne çıkarılır. Bu zemin hazırlandıktan sonra, Halide Edib kamarada kendisine ve çocuklarına şefkat göstermiş bu "renkli

artise" (Adıvar, 2018, s. 195) karşı İskenderiye'de hiçbir zaman unutamayacağı bir günah işlediğini itiraf eder.

> Konsoloshane kâtibi beni kapıya kadar indirirken, gemideki zenci dostumuzun yanında bir beyaz adamla kapıdan girdiklerini gördüm. Acaba yanındaki erkeğin biraz külhanbey tavrı mı, kahverengi dudaklarına biraz mübalağa ile sürülen kırmızılık mı, yoksa benim ömrüm boyunca kurtulmaya çalıştığım, fakat kurtulamadığım sınıf muhafazakarlığı mı, nedir bilemem, bir şey, beni onu tanımamazlığa sevk etti. Siyah gözleri birdenbire bana acı acı baktı. İçlerinde: "Galiba artık dostluğuma ihtiyacın kalmadı," der gibi bir mana vardı. Yanındaki adamın kolunda merdivenlerden çıkarken ben kapıda buz gibi dondum kaldım. Arkasından koşup bu küçük hareketimden dolayı affını dilemek, gönlünü almak istiyordum. Fakat kâtibin yanında utandım, kapının yanından bir zaman ayrılamadım. Mamafih, içimdeki utanç, kendi gözümde beni küçük düşüren bu hatıra daima bir ibret olarak unutulmayacaktı. (Adıvar, 2018, s. 197)

Burada Halide Edib "zenci" kadını tanımamazlığa gelmesine üç sebep sunmuştur, yanındaki erkeğin tavrı, kadının mübalağalı makyajı ve Halide Edib'in sınıf muhafazakarlığı. Halide Edib bu durumdan çok pişman olduğunu dile getirse de bu kadını tanımlamada kullanılan dilin oldukça ötekileştirici olduğu görülür. Bu da Halide Edib'in bu olayı aktarırken, aslında Türk okurun kendisini bu davranışı için ayıplamayacağını ve hatta belki hak vereceğini düşündüğü izlenimini vermektedir. Anlatının İngilizcesinde ise Türkçesinden tamamen çıkarılmış ayrıntılar Halide Edib'in bu kadını neden tanımamazlığa geldiği noktasında daha dikkat çekicidir.

> The second day she fell rather badly in love with the head waiter, but in spite of this she did not neglect the boys, taking them daily on the deek.
> The morning took an eternal time to come in that cabin, and no sleep was possible amid the snoring and the smell, but when it did come first note of brightness was struck by the colored lady. She began her toilet with a song in the half-pathetic half-humorous tone peculiar to her race, and she used a great deal of eau de Cologne,which at least was familiar. Powdered and rouged, she approached my berth and began again to tell me about Susie, and going on to Monsieur Nickol, imitating with queer American negro accent his French jokes, after which she finished by helping me to dress the boys in that dirty little hole-no easy task.
> The journey to Alexandria took five days, and as the days passed I became increasingly conscious of her vulgarity and wondered what people would think if they saw me with a bar artiste from Cataculum. On the fourth day I accidentally saw her being kissed twice by the handsome Italian head waiter,

> which not only shocked me but also made me shring a little. (Adıvar, 2005, s. 288- 289)

Halide Edib'in anlatıda ismiyle anmadığı "zenci kadın" geminin kötü koşullarında dahi neşeli olan, makyajını yapan, şarkılar söyleyen, Halide Edib'in oğullarıyla küçük bir kız gibi oynayan, hayat dolu bir kadındır. Halide Edib'e ve çocuklarına karşı oldukça cana yakın olan bu kadının aşk hayatının Halide Edib'i rahatsız ettiği İngilizce anlatıda daha net ifade edilmiştir. Beş gün süren yolculukta Halide Edib bu kadının gittikçe "bayağılaşmasının" bilincine vardığını ve insanların onu Cataculum'da "bir bar sanatçısıyla" gördüklerinde ne düşüneceklerini merak ettiğini söyler. Böylelikle Halide Edib anlatısında bu kadına karşı oluşturduğu mesafenin nedenini açık etmiş olur. Kadının sınıfsal olarak Halide Edib'in ait olduğu kültüre ait olmaması, şen şakrak halleri, flört etmedeki girişkenliği ve bir "bar sanatçısı" oluşu insanların ona nasıl bakacağını belirleyen özelliklerdir Halide Edib'e göre. İnsanların bu kadın hakkında yürütecekleri muhtemel düşünceler Halide Edib'in bu kadınla birlikte anılırsa ona da zararı dokunacak düşüncelerdir. Aslında Halide Edib aklından bunun geçtiğini söylerken, kadını kendisinden hiyerarşik olarak ne kadar uzakta gördüğünü de itiraf etmiş olur. Dördüncü gün ise kadının İtalyan garson tarafından öpüldüğünü gördüğünde sadece şok olmaz bu durumdan oldukça rahatsız olur. Türk okura karşı daha hassas davranarak tüm bu detayları ise Türkçe anlatıdan tamamen çıkarır. "İnsanlar bu kadınla beni beraber görse ne düşünürler?" sorusu ya da kaygısı Türkçe anlatıda başlangıçta dostluk kurduğu bu kadının "uygun" olmayan davranışlarını sansürlemesine sebep olmuştur.

Özlem Ezer (2012), *Üç Kadın Seyyahımızın Kaleminden Doğu, Batı ve Kadın 1913-1930* kitabında anıların İngilizcesinde Türkçesinde bulunmayan detaylardan yola çıkarak Halide Edib'in bu tutumuna sınıf farkının olduğu kadar bu kadının "ideal kadın kalıplarından" uzaklaşan davranışlarının da sebep olduğunu vurgular.

Ayrıca Ezer'e göre Halide Edib bu sahneyi aktarırken Türk okuru karşısında tutuculuğunu arttırmış ve bu kadın hakkındaki birçok detayı Türkçe anlatıdan çıkarmıştır. Ezer "Yeni Türk Kadını" kurgusunu ve onun sınırlarını hatırlatarak bu "zenci" kadının bu profile aykırı olduğu için Halide Edib tarafından tanımazlığa gelerek cezalandırıldığını söylerken Halide Edib'i şaşırtan bu farklı kadın tavırlarının "Edib'in ancak bilinçaltında tutabildiği bazı hareketlerin gerçek hayatta ve yanı başında kanlı canlı bir yansıması olduğundan, onu bu kadar rahatsız etmiş" olabileceğini iddia eder (Ezer, 2012, s. 88). Halide Edib'in anlatısında bu kadını temsil edişinden yola çıkarak aslında bilinçaltında bu kadın gibi olmak istediği yorumunu yapmak güçtür. Buna karşın Ezer'in de belirttiği gibi Halide Edib'in bu kadını tanımamazlığa gelmesine hem Halide Edib'in sınıf farkı duyarlılığı hem de kadının davranışlarının toplumsal cinsiyet kalıplarına uygun olmaması sebep olarak sunulabilir. Ayrıca Ezer, kadının "zenci" oluşunun da buna etki ettiğini düşündüğünden ırk ayrımcılığının da sebeplerden biri olduğunu söyler. Tüm bu tespitlere katılmakla beraber, Halide Edib'in bu kadını tanımamazlığa gelerek dışlamasına sunacağı yeterince donesi olmadığı için İngilizcesinde durumu abartmış olma ihtimali de vardır. Ayrıca Halide Edib'in bu hareketinden dolayı derin bir vicdan azabı ve pişmanlık duygusu çektiğine dair vurgusu da önemlidir. Ancak Halide Edib bu kadın hakkında birçok detay vermesine rağmen ismini anlatılarının İngilizcesinde de Türkçesinde de okura söylemez. Böylelikle bu kadın Halide Edib'in ismiyle andığı kadınlardan olma "şansını" hala elde edememiştir. Bu yüzden de Halide Edib'in gerçekte bu hareketi için ne kadar pişman olduğu sorgulanabilir gözükmektedir. Anlatının Türkçesinde kadının "bayağı davranışlarına" değinilmediği düşünüldüğünde, ayrıca bu kadının Halide Edib'e ve çocuklarına karşı dostça tutumu dikkate alındığında, Halide Edib'in bu kadının ismini dahi anmaması,

Ezer'in, Halide Edib'in Türk okura karşı daha hassas bir tutum içinde olduğu tezini güçlendirmektedir. Konsoloslukta karşılaştıklarında Halide Edib'in bu kadını tanımamazlığa gelmesinin sebebi olarak sunduğu üç sebep, anlatının İngilizcesine göre Türkçesinde daha az detaylandırılmıştır. Dolayısıyla Halide Edib bu hareketinden dolayı pişman olduğunu söylese de, aslında Türkçe metinde verdiği bu kadar bilginin dahi hareketini Türk okur gözünde meşru kılmaya yeteceğinin farkındadır. Kadını tanıtırken, "süslü olduğu", "zenci olduğu", "Beyoğlu'nda çalışan bir şarkıcı olduğu", "Fransız bir aşığı olduğu" belirtilmiştir. Daha sonra karşılaştıklarında ise yanında "külhanbey tavırlı bir erkeğin olduğu", "abartılı bir makyajı olduğu" vurgulanmıştır. Kendisini eleştirmek için vurguladığı "sınıf muhafazakarlığı" durumu ise bu kadını Halide Edib'in alt sınıfına ait kılmıştır. Böylelikle Halide Edib aslında okur gözünde bu hareketinin mazur görüleceği yeterince doneyi okura vermiş olur. Burada Halide Edib'in kadını ötekileştirmesinin diğer örneklerde görüleceği gibi tamamen kadının hareketlerinin ve tercihlerinin Halide Edib'in belirlediği sınırlara uymaması ile alakalı olduğu görülür. Daha önce Halide Edib'in olumladığı kadınların Batılı yahut Batılı değerlere ulaşmış kadınlar olduğunu, ismiyle anmayıp ve ötekileştirdiği kadınların ise daha çok Doğulu kadınlar olduğunu iddia etmiştim. Ancak buradaki "Batı"lı yahut "Doğu"lu kavramlarının Halide Edib'in sınırlarını çizdiği ve tanımladığı Batı ve Doğu'ya dair olduğunu unutmamak gerekir. Bu "zenci" kadın Halide Edib'den alt sınıfta, eğitimsiz, Batılı olanın tercih edilir yönlerine sahip olamadığı gibi, Doğulu olanın korumaya çalıştığı manevi ve öz değerlerden de habersiz, Halide Edib'in ideolojik konumlanışında "tehlikeli" addedilen mutlak ötekidir. Bu açıdan kadının dostça hareketleri, Halide Edib'e ve çocuklarına karşı şefkatli tutumu bir şey değiştirmemiş ve anlatıda ismiyle var olamamıştır.

Bu kadının davranışlarının "tehlikeli" olarak tanımlanmasının nedenini anlamak için Halide Edib'in ideolojik konumlanışını daha detaylı tartışmak gerekir. Deniz Kandiyoti (2015), *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler* kitabında Türkiye'de kadınlar üzerine söylemin dönüşümünde kilit noktaların, Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişteki can alıcı yol ayrımlarına denk geldiğini söyler. (s. 147) Yeni kurulan milliyetçi ulus devlette "kadın öznelliği ya da daha kısa anlatımla kadın cinselliği, cumhuriyetçi ve liberal siyasal felsefenin yol açtığı bireysel davranışla ilgili genel endişenin yoğunlaşıp yansıtıldığı bir alan haline gelmiştir" (s. 149). Böylelikle aslında Batılaşma yolunda korunması gereken kısmın "kadın" olduğunun kabulü, kadın öznelliğinin düzenlenmesinde ortak bir çaba getirmiştir. Kandiyoti, bu doğrultuda milliyetçi haraketlerin bir yandan kadınları "ulusal" aktörler olarak toplumda daha fazla görünür olmaya teşvik ederken öte yandan kültürel olarak kadın davranışlarının nasıl olması gerektiği hususunda sürekli sınırlar koyduğunu, ayrıca kadınları da kendi çıkarlarını milliyetçi söylemin terimleri çerçevesinde ifade etmeye zorladığını söyler. Bu yapıda "Feminizm özerk değil, onu üreten ulusal bağlamın anlam çerçevesine bağlıdır" (Kandiyoti, 2015, s. 169). Dolayısıyla aslında Osmanlı İmparatorluğu'yla beraber yıkılmaya çalışan geleneksel ataerkillik, yeni ulusta değişen ideolojik konumlanışla başka bir şekle bürünmüştür. Walby de bu anlamda özel ve kamusal olarak ataerkilliğin çok etmenli yapısına dikkat çeker. Buna göre özel ataerkillikte kadınlar evin sınırlarına hapsedilip toplumsal hayatın tüm alanlarından dışlanırken, kamusal ataerkillikte kadınlar kamusal alanda dışlanmadıkları halde orada ezilirler. Bu anlamda kamusal ataerkillikte kadınların emeklerine el onulması daha kolektif biçimlerde gerçekleşir. Walby'a göre yirminci yüzyılda ataerkillik özelden kamusal alana doğru kaymış ve bir dönüşüm gerçekleşmiştir (Walby, 1990; aktaran

Kandiyoti, 2015, s. 164). Bu yeni ataerkillikle beraber kadınlara "verilen" haklar ülkenin modernleşmesi ve Batılı medeniyetlere "ulaşılması" açısından bir gösteren olarak önem kazanmışken, kadınların bu hakları ulus bağlamında ve o sınırlar içinde kullanmaları, özerk bir hak olarak görmemeleri sağlanmıştır. "Bütün bu modernleşme projelerinde kadınların bedenleri, arzulanan modernliği ve gelenekselliği bir arada gerçekleştirmek üzere temel nesneler olarak seçilmişlerdi ve yerli/millî kimliğin ahlâki kodları ve sembolleri de bu bedenler üzerinde işaretlendi" (Durakbaşa, 2017, s. 128). Dolayısıyla, bu sınırları korumakta adeta bir rol model olan Halide Edib'in gemide karşılaştığı bu neşeli "zenci kadın", bu ideolojik konumlanışta "tehlikeli" addedilen, sınırları ihlal etmiş bir kadın olduğu için yazar tarafından görmemezliğe gelinmiştir.

Mor Salkımlı Ev'in "Suriye ve Arap Diyarı" bölümünde de Halide Edib'in ismiyle andığı nadir kadınlardan çok, isimlerini anmadığı kadınlar dikkat çeker. Halide Edib'in şehirlerin arasında yolculuk ederken bulunduğu yere karşı yaptığı tanımlamalarla Doğu ve Batı arasında yapılan söylemsel zıtlıkları tekrar ürettiği görülür. Bu coğrafyada yaşan kadınlara bir öznellik atfetmez ve ötekileştirir. Halide Edib'in Halep'ten Humusa yaptığı tren yolculuğunda istasyonda karşılaştığı Arap kadınlarda bu doğrultuda metinde hiçbir öznellik atfedilmeyen kadınlardır:

> Halep'den o akşam geç hareket ettik. Birkaç saat sonra, akşamın loşluğunda, arı kovanları gibi görünen Arap köylerinin evlerine bakıyordum. Koyulaşan mavi havada kıvrıla kıvrıla yükselen hafif bir duman, ne kadar modern şehirlerin fabrika bacalarından çıkan isli, kara dumanlardan başka idi. Birkaç saat uyumuşum. Humus'a gelmişiz. İstasyondan gelen garip seslerle uyanmıştım. Ekserisi kadın olmak şartıyla belki yüz boğuk boğazdan gelen sesler birbirine karışıyordu.
> - Ya Abdurrahman… ya Abdullah… ya Mehmed…
>
> Bu kadın sesleri arasında bazen kalın, fakat yine o diyara mahsus boğuk bir erkek sesi de bazen geliyordu:
> - Ya Ummî, ya ummî… kocaları veya oğulları askere giden kadınlar, her askerî tren geçtikçe istasyona üşüşüyor, sevgililerini asker vagonlarında bulmak ümidi ile ellerini sallayarak sesleniyor ve konuşuyorlardı. Bir iki

tanesi erkeğini bulmuş, vagonun eşiğinde sarmaş dolaş oluyor, şapur şapur öpüşüyorlardı.

- Tren, Humus'dan haraket etti. Fakat düdük sesleri arasından yükselen, "Yâ Abdurrahman…" feryadını hâlâ işitiyor gibi idim. Abdurrahman kimdi? Bunu hiçbir zaman bilemeyeceğim, fakat tirenin arkasından istasyonda koşan kadının ellerinin hareketini, boğuk ve sıcak sesini her zaman duyacağım. Baalbek'de tren bir an için durdu, uyandım, bir sürü kırık beyaz sütunlar arasından ay ışıldıyordu. Biraz rüya gibi geçti. Mektep günlerinde bile bir hayal uyandıran bir tarih öncesi garip diyor, yaşayan realiteler arasında bana hiç tesir yapmadı. (Adıvar, 2018a, s. 271-272)

Halide Edib hemen başta modern şehirleri ile arı kovanları gibi görünen Arap köyleri arasında bir zıtlık kurar. Hafif dumanlı, realiteye değil rüyaya yakın bu Doğu atmosferinde, Halide Edib kadınların seslerini bu "diyara mahsus boğuk" olarak tanımlamıştır. Halide Edib için bu "Arap Diyarında" köyler gibi insanların da bir "arı kovanı" gibi oldukları ve herhangi bir öznellikleri olmadığı görülür. Halide Edib'in bu kadınları tasvir ederken kullandığı dil ve kelimeler bu coğrafyayı ve bu coğrafyadaki kadınları nasıl doğullaştırdığına iyi bir örnektir. Böylelikle Halide Edib bu kadınlara karşı hiçbir yakınlık kurmamış ve kullandığı dil ile onların da, bulundukları coğrafya kadar "öteki" oldukları hissini vermiştir.

Halide Edib daha sonra seyahati boyunca diğer istasyonlarda karşılaştığı manzaraların da Humus'da şahit olduğu sahnelerin tekrarından ibaret olduğunu söyler. Böylelikle aslında anlatıda hiçbir bölgenin ve kadının ayrı bir hususiyeti ve ayır ediciliği yoktur (Adıvar,2018, s. 279).

> Akşamüstü Vadi Sarar'a geldiğimiz zaman trenin penceresinden garip bir manzara gördüm. Askeri bir tren yükletiliyordu. İstasyonlarda tabiî olan telâşa, bir de askerî icapların ilâvesi, itişme ve kalkışmayı korkunç bir hâle sokmuştu. Vagonların ekserisi açıktı. Ve asker bindiriliyordu. Makineler odun kullanmak mecburiyetinde kaldığı için, duman karanlık havada milyonlarca ateş böceği uçuşuyormuş gibi geliyordu. Uzun boylu bir Türk çavuş, aralarında demir bir sütun gibi dimdik durmuş, her açık vagona alabildiği kadar Arap eri yüklüyordu. Suratı çatıktı. Belki Türk erlerinin Anadolu'nun bir ucundan öbür ucuna günlerce, hatta aylarca hiç ses çıkarmadan yürüdüklerini düşünerek Arap erlerinin atlarında bir tren olmasına rağmen telaş etmelerine kızıyordu. Hakikat biraz tuhaf olmasına rağmen sabrının biraz tükenecek tarafı da yok değildi. Çünkü bu vagona alabileceği kadar er bindirdikten sonra öteki vagona geçiyor, fakat derhal bir

an evvel o kadar tıklım tıklım doldurduğu vagonun karşısından bir kadın alayı bir vaveylâdır koparıyor ve hemen yemişleri fazla olmuş bir insan ağacı silkelenmiş gibi erler vagonun kenarından pıtır pıtır yere döküyorlardı. Çavuş o kadar hiddetlendi ki bir aralık elindeki kamçıyı vagondan atlayıp kadınlara doğru kaçan bir iki ere indirdi. Çavuş'un çıkardığı âdeta madenî ses, sakin ve umumiyetle iradesine hâkim Türk'ün sabrı tükenmiş olduğu hissini veriyordu. Bu satırları yazarken İsmet İnönü'nün İstiklal Mücadelesi başlarındaki bir sözünü hatırladım. "En korkunç ve sakınılması lazım gelen isyan, bu en sakin Anadolu halkının isyanıdır."
Hemen vagondan atladım, çavuşun yanına koştum, arkası dönüktü, kolundan çektim:

- Hemşerim, bunlar kadın gibi hisli. Kuzum vurma, dedim.
O kudretli kol birdenbire yanına düştü, bana döndü. Belki ana diline hasret çekiyordu. Birdenbire içini döktü:

- Bir istasyonda iki yüz er yükletiyorum, öbür istasyona varmadan kırk elli kalmıyor. Hep kadınların sesi… Verdikleri zahmeti bilemezsin. Kadın ne derse onu hemen yapıyorlar. Ateş hattına girmek, kadınları istasyonlarda, yollarda dolaşan Arap erkeklerin nakliyatından daha kolay. (Adıvar, 2018a, s. 280- 281)

Burada Türk Çavuş, merkezi otoritenin sesi olarak konumlandırılır. Halide Edib'in Çavuşa ve Araplara karşı bakışında bu anlamda çok keskin bir ayrım vardır. "Uzun boylu", "suratı çatık" Türk Çavuş "demir bir sütun gibi dimdik" durur ve Arap erlerini vagona "yükler". Öznelik atfedilen Türk Çavuşun aksine Arap erler bir nesne gibi trene "yüklenenlerdir". Üstelik Arapların zorluk çıkarmalarına çok sinirlenen Türk Çavuş, Türk erlerinin Anadolu'nun bir ucundan bir ucuna ses çıkarmadan yürürken Arapların altlarında tren olmasına rağmen ayak diretmelerine kızmaktadır. Daha sonra "bir kadın alayı" olarak isimsizleştirdiği kadınlar "bir vaveyla" kopardıklarında erler, "yemişleri fazla olmuş bir insan ağacı silkelenmiş gibi vagonun kenarından pıtır pıtır yere dökülürler". Muhtemelen bu erlerin yakınları olan bu kadınların ve Arap erlerin metinde sesleri duyulmaz. Halide Edib bu sahnede tamamen merkezi otoritenin sesi olur ve bu insanlara karşı kullandığı dil ile onları ötekileştirir ve hatta nesneleştirir. Bir kadın olarak "bu kadın alayı"ndaki hiçbir kadınla özdeşleşmez ve onların sesi olmayı tercih etmez. Bunun yerine onların Türk askerine çıkardığı zorluklar yüzünden olumsuzlar ve arasında mesafe koyar. Ayrıca

Türk Çavuş da kendisine zorluk çıkaran Arap erlerin bu zorluğu "kadınlar" yüzünden çıkardığını söyler. Bu erler "kadın ne derse onu yaptıkları" için özne olarak sesini duyabildiğimiz Türk Çavuştan çok daha aşağıda bir konuma yerleştirilmiş, "trene yüklenmeye çalışılan" "fazla yemişler" olarak metinde hiç sesleri duyurulmamıştır. Çünkü bu "erkekler" kadınlarını istasyonda gördükleri zaman hiçbir dirayet gösteremeyen kişilerdir. Halide Edib'in kendi hemcinsleri olmasına rağmen kadınlar Arap olduğunda başvurduğu ötekileştirme stratejisinin sadece "olumsuzlama" (*alienation*) olduğu görülür. Halide Edib merkezi otoritenin ötekisi olan bu insanlara karşı hiçbir yakınlık kurmazken aynı zamanda onları özne olarak da görmez.

4.2 *Türk'ün Ateşle İmtihanı*'nda merkezi otoritenin "ötekisi" Gül Hanım

Türk'ün Ateşle İmtihanı'nda Halide Edib savaş yıllarında İstanbul'dan ayrılıp Anadolu'ya doğru harekete geçer. Burada Halide Edib'in kadınlara karşı kullandığı ötekileştirme stratejisi "Arap diyarlarından" ve Hindistan'dan farklıdır. Bu farklılığın ise onun milliyetçi duruşuyla alakalı olduğu daha önceki bölümde tartışılmıştı. Anadolu'daki kadınlar Halide Edib ile aynı milletten olduğu ve merkezi otoriteye eklemleneceği umulan kitle olduğu için Halide Edib, bu kadınlara karşı diğer coğrafyadaki kadınlardan daha farklı bir tutum sergilemiştir. Ancak yine de bu kadınların çoğu hiyerarşik olarak Halide Edib'den çok uzak çizilmiş kadınlardır. Metin boyunca olumlanan ve ideal özelliklerin temsili olarak sunulan en kuvvetli kadın karakter olarak Halide Edib'in dengi ve bu mücadelesinde onunla beraber yürüdüğü başka kadınlara rastlanmaz. Diğer kadınlar onun yardımına muhtaç, merhamet ettiği ve bu yolla da kaçınılmaz olarak ötekileştirdiği kadınlardır. Ülkenin işgali ile beraber kadınların bu duruma verdiği tepkiyi de şöyle anlatır Halide Edib:

> Halk arasında dolaşıp herkesi dinlerken kadınların memleket meselesinde erkeklerden daha hassas olduklarına inandım. Hepsi birden tehlikeyi

> anlamıştılar. Çünkü onlar, siyasî sebepleri anlamasalar bile, yurtlarının tehlikeye girmesine karşı derhal isyan ediyorlardı. Beyoğlu tarafındaki yüksek sosyete kadınları, İtilâf Kuvvetleri'nin bu hareketine karşı halk arasında uyanan öfkeyi İtilâf zabitlerini davet ederek onlara anlatmaya çalışıyorlardı. Danslı partiler veriliyor ve İtilâf ordularının zabitleri elde edilmek isteniyordu. Belki bu zabitlerin üzerinde bir tesir yapmışlardı. Bunun görünürdeki neticesi birkaç evlenme ile nihayet buldu. Ben, kendim bu partilerden daima uzak kaldım. (Adıvar, 2018b, s. 21-22)

Halide Edib'in bahsettiği bu "yüksek sosyete kadınları" siyasi sebepleri anlamasalar bile belki de "duygusal" oldukları için yurtlarının tehlikede olmasına karşı derhal isyan ederler. Bu duruma karşı ise bu kadınların İtilâf zabitleri ile yakınlık kurma çabaları, Halide Edib için çok olumlu olmadığı için olsa gerek Halide Edib hiçbir zaman bu partilere katılmadığını belirtir. Ancak Halide Edib genellikle işgalci kuvvetlerle ilişki içinde bulunana yozlaşmış Türk kadını imgesine, bu kadınların bunu ülke için bir çaba uğruna yaptıkları vurgusunu da ekleyerek alışılmışın dışında bir şey yapmıştır. Buna rağmen kendisinin bu partilerle hiçbir alakası olmadığını özellikle belirterek bu kadınlarla arasına da mesafe koymayı da ihmal etmez. Bu anlamda Halide Edib için hiyerarşik olarak ondan altta olan Anadolu kadını ne kadar öteki ise, "yanlış Batılılaşan", "zevk ve eğlenceye düşkün" "yüksek sosyete kadını" da o kadar ötekidir. Çünkü Halide Edib'in sahip olduğu ideolojik söylemde Yeğenoğlu'nun da vurguladığı gibi "yeni kadının eğitimli olması, Batılılaşması, çarşafını çıkarması, fakat aynı zamanda da manevi özelliklerini koruması bekleniyordu." Bu doğrultuda " 'Yeni kadın' aşırı derecede Batılılaşmamalıydı; modern hayatın gerekleri yerine getirilirken "ulusun ruhu" ihmal edilmemeliydi. Kadınlar iyi bir anne ve iyi bir eş olamaya devam etmeliydiler, çünkü ulusun asli kimliği ve ruhunu şekillendirenler onlardı" (Yeğenoğlu, 2003, s. 173). İşgal ortamında gerginliğin ve tartışmanın en çok tramvaylarda ve vapurlarda görüldüğünü söyleyen Halide Edib bunlardan bazılarını anlatır ve etnik kökenlerine ya da kıyafet seçimlerine göre farklı sınıftan kadınları tanımlar. "Buradaki azınlık kadınları

bilhassa en aşağı sınıfa mensup olanlardı. Bunlar daima ikinci mevki bileti aldıkları halde mutlak birincide otururlardı." diyen Halide Edib vapurda karşılaştığı böyle bir "azınlık kadının" biletçiyi onu birinci kademeye almadığı için dövdüğünü, etraftaki insanların ise dinlerine, imanlarına Rumca küfrettiğini anlatır (Adıvar, 2018b, s. 22-23). Bu sahnedeki kadını "azınlık kadını" olarak isimlendiren Halide Edib, onu mutlak kötü olarak temsil etmiştir. Halide Edib antiemperyalist milliyetçi bir duruşla işgale uğramış İstanbul'da, "azınlık kadınların" da bu durumdan yüz bularak zulümlerini nasıl arttıklarının detaylarını anlatır. Halide Edib'in olumsuzladığı sadece "azınlık kadınları" değil bu durumdan habersiz olan ya da "onun gibi" buna bir çözüm bulmak için kendine adamayan kadınlardır da.

> Ben bundan sonra hep ikinci mevkiye, bilhassa denize bakan tarafa gidiyordum. Birinci mevkideki bütün çekişmeler çok soğukkanla seyretmiş olan ben, güvertedeki vaziyet karşısında da çileden çıkmaya başladım. Burada, umumiyetle, siyah çarşaflı, fakat peçeleri kalkık işçi kadınlar otururdu. Bir şey söylemezlerdi. Bana daima aralarında yer verirlerdi. Fakat bu dıştaki sessizliklerine rağmen, Türk milletinin muhtemel akıbetini en çok onların hissetmemiş olduğunu sezdim (Adıvar, 2018b, s. 23).

Dolayısıyla bu kadınlar kavgaya karışmasalar dahi Halide Edib'i çileden çıkarırlar. Çünkü içinde bulunan durumun farkında değillerdir. Halide Edib içinse bu "ideal yurttaş kadın temsilinden" çok uzakta bir tutumdur.

Halide Edib Anadolu'da bulunduğu süre içinde ise özellikle yerli kadınlara karşı merak duymuş ve onlarla yaşadıklarına metinde yer vermiştir. Kalaba Köyü'nde de "romana benzeyen bir vaka" aktaracağını söyleyen Halide Edib yine ismini anmadığı ve "dul kadın" olarak bahsettiği bir kadından bahseder. Bu kadının adı olmadığı halde nişanlısı Hasan'ın ismi metinde yer bulmuştur. Hasan'ın bu kadına çok âşık olduğunu, onun için kavgalar ettiğini köylülerden duyan Halide Edib "bu dul kadının çok hayrete değer bir şahsiyet" olduğunu düşünür, "anlaşılana göre, ev yakan, erkeklerin kalbini parçalayan bir kadındı" der (Adıvar, 2018b, s. 180).

Halbuki Halide Edib bu kadını canlı gördüğünde şaşırıp kalır. Çünkü bu kadın "çirkin, geniş kalçalı, biçimsiz vücutlu"dur. Halide Edib onun dış görünüşünü bu şekilde tarif ettikten sonra kadını "tehlikeli dul hatun" olarak tanımlar. Hasan ile dul kadın evlendikten sonra çiftin araları bozulup, Hasan bu kadını öldüresiye dövdüğünde de Halide Edib kadına karşı kurduğu mesafeyi sürdürür ve bu olayı bir "aşk dramı" olarak değerlendirir. "İşte, köyde tesadüf ettiğim aşk dramı budur. İki hafta sonra, karısını tekrar dövdükten sonra, Hasan dört gün dışarda kalmış. Bu defa, kayınbabası gelerek karısının hasretten öldüğünü söylemiştir. Fakat, Hasan ise, bir çavuşla fingirderken yakaladığı için dövdüğü karısı için: -Artık sevmiyorum, çok çirkin, diyormuş. Bütün kadınlar, kadının tarafını tutuyorlardı" (Adıvar, 2018b, s. 182). Kadının yediği dayak yüzünden öldüğü muhtemelken Halide Edib'in bu duruma bir "aşk dramı" olarak bakması, erkeği ismiyle anarken kadından sadece "dul kadın" olarak bahsetmesi, Halide Edib'in kadınla hiçbir özdeşleşme içinde olmamasının ve onu "öteki" olarak görmesinin sonucudur. Diğer bütün kadınlar, kadının tarafını tutarken Halide Edib ise bu kadının ismini dahi metinde anmayarak onunla arasındaki mesafeyi korumuş olur.

Hasan ile "dul kadın"ın düğününde Halide Edib'in ötekileştirdiği diğer bir kadın ise "dansçı" kadındır:

> Dışarıda davul zurna çalınıyor. Ayşem türküsü söyleniyordu. Orada bir kahpe vardı. Kadınlar bana:
> - Kahpe yalnız erkeklere göbek atar ama, senin yanına gelip çiftetelli oynayacak dediler. Bu kadını nereden bulduklarını sorduğum zaman, Kırmızı Fener Sokağı'ndan getirdiklerini söylediler. Henüz Hükûmet yeter derecede kuvvetlenmemiş olduğu için Kırmızı Fener Sokağı'nı şehir dışına çıkarmamışlardı. Bu sebepten, Ankara'ya gittiğim zaman daima bu sokaktan geçer, kulübelerin önünde rastıklı, yanakları sunî benli, kırmızı şalvarlı genç kadınlar görürdüm. Bu sokağa ait bir olay hatırımda kalmış. Bir akşam, karşı tarafta oturan Didar'a gidiyordum. Akşamın geç olmasından dolayı iki zabit arkadaş beni oraya götürdü. Sokaktan geçerken, bir kadın ince sesi ile ağlaya yalvara yardım istiyordu. Etrafa göz gezdirdiğimiz zaman, kulübelerin birinin önünde ihtiyar bir kadının ellerini kaldırmış, ayakta, kulübeye zorla girmek isteyen aznavur gibi adama mâni olmaya çalıştığını gördük. Arkadaşlarım,

tabiî olarak, yardım etmek istiyorlar, ama beni de yalnız bırakamıyorlardı. Ben hemen atı durdurdum. Arkadaşlardan biri attan atlayarak koştu, herifi yakaladı:

- Kadını bırak, buradan defol git, dedi. Adam çekildi. Zabit de o ihtiyar kadına:
- Haydi ana, artık evine gir, korkma, dedi. Fakat, kadın ellerini açtı:
- Allah razı olsun, diye durmadan dua ediyordu.

İşte, düğünde oynayacak kadın, belki de bunlardan biriydi. Oturduğumuz odaya girdiği zaman, gözleri büyük bir hınç ve açlıkla doluydu:

- Gel otur da biraz ısın, dedim.
- Ben oynamaya geldim, dedi.

Ben de ayağa kalkıp:

- Gideceğim, dediğim zaman, fena hâlde gururuna dokundu, kapıyı yüzümüze kapayarak çıktı gitti. Oradaki kadınlar, âdeta ellerinden oyuncakları alınmış çocuklar gibi hayal kırıklığına uğradılar. (Adıvar, 2018b, s. 181-182).

Halide Edib bu kadını "kahpe" olarak anar. Kadının geldiği yer, hükümetin henüz yeterince güçlenemediği için şehir dışına çıkaramadığı "tekinsiz" bir yerdir. Merkezi otoritenin henüz hâkim olmadığı bu yerde yaşayanlar da muhtemelen merkezi otoriteye aykırı bir kesimi oluşturmaktadır. Halide Edib düğünde kendisine oynamaya gelen kadının orada yaşadığını öğrenince bunu zorla yapıyor olma ihtimalinden yola çıkarak onu oynatmak istemez. Halide Edib'in burada kadına merhametle yanaştığı düşünülse dahi bu merhametin de hiyerarşik bir duruş olduğu açıktır. Halide Edib'in bu tavrı kadının gururuna dokunmuştur, çünkü Halide Edib kadının mesleğini icra etmesinden rahatsız olmuş ve onu izlemek istememiştir. Halide Edib kadın gittiğinde ise diğer kadınların "oyuncakları alınmış çocuklar gibi hayal kırıklığına uğradığını" söyleyerek de kadını "oyuncak", "bakılacak bir vitrin", "eğlence unsuru" bir konuma koymuş olur. Dolayısıyla metinde bu isimsiz kadın da sadece Halide Edib'in gözünden var olabilmiş ve kendi sesiyle var olması mümkün olmamıştır.

Halide Edib'in Deli Mehmed denilen bir köylünün üç eşinin hikayesini anlattığı kısımda takındığı tutum da bu açıdan diğer isimsizleştirdiği kadınlarla benzerdir. İki kumadan birisini ismiyle anarken diğerini yine "kahpe" olarak anar.

Halide Edib'in ismiyle andığı kadına bakışının oldukça eril olması ise dikkat çekicidir.

> Sedirde oturanlardan birisi dikkatimi çekti. Çünkü fevkâlade güzeldi ve aynı zamanda çok hasta görünüyordu. Hiç de köylü kadın bünyesi yoktu. Üçgen gibi ince bir yüzü, siyah kirpikleri arasında parlayan yeşil gözleri vardı.(…) Halime'nin arkasına lapa koymak için soyunca, bütün ömrümde gördüğüm en güzel kadın vücuduyla karşılaştım. Bu lapa onun acısını biraz dindirdi. Kendi kendime Hollywood'dan birisi onu görse, derhal alıp götürürdü, diye düşündüm. (Adıvar, 2018b, s. 188)

Halide Edib'in dışarıya "örtülü" çıkan bir kadını soyabilmesi ve onu bu şekilde tarif edebilmesi ona konumsal bir üstünlük vermiştir. Böylelikle diğer kumaya göre Halide Edib'in bu kadına karşı daha olumlu tavrı olsa da, bu kadın da hiyerarşik olarak Halide Edib'den daha aşağıda konumlandırılmış bir kadındır. Diğer kumanın ise ismi dahi anılmaz.

> Halime iyileşti. Fakat ayakta yarı ölü gibi dolaşıyordu. Bu defa Emine Hanım da Halime'nin hırsızlık ettiğini, pis olduğunu ve köyün ondan şikâyet ettiğini söyledi. Her halde, Halime'ye arada yemek veren kocasının teveccühü hâsıl olmuştu. Kuma da bir kahpe olmasına rağmen köyün teveccühünü yavaş yavaş kazanıyordu. Anlaşılan, kadın, ezberden âyetler okuduğu için köyün gözüne hayli girmişti. İşte kahpelikten ve erkeklere göbek atmaktan sonra köye gelen bu kuma, köyün anlattığına nazaran, iyi bir kadındı. (Adıvar, 2018b, s. 189)

Köylünün Halime'ye karşın "kuma"nın tarafını tutmasını Halide Edib'in yadırgadığı anlaşılmaktadır. Çünkü kadın evlenmeden önce "kahpelik" yapmakta ve "erkeklere göbek atmak"dadır. Buna rağmen köylülerin gözüne bir şekilde giren kadının Halide Edib tarafından ise oldukça olumsuzlanarak temsil edildiği görülür. Daha sonra köyün erkekleri "kuma"nın kaynanasının kolunu kırdığını gerekçe göstererek bu kadını öldürmek için peşine düşerler. Halide Edib'in yanında çalışan Fatiş ise "kahpeden" korktuğu için onu Halide Edib'in ahırına saklamıştır. "Biz konuşurken, kapının vurulduğunu işittim. Ben de Halime'ye ve bütün köye huzursuzluk getiren kadını hiç sevmiyordum. Fakat, bu vuruş bana bir karar aldırdı" (Adıvar, 2018b, s. 215) diyen Halide Edib daha sonra hayatını kurtaracağı bu kadını kendisinin de

sevmediğini daha baştan belirterek bu kadına karşı sürekli mesafeli olduğunu vurgular. Kalabalığa karşı sert bir tutum sergileyen Halide Edib'in onların kadına karşı bu saldırılarına getirdiği itiraz ise "Kocası köyde olmayan bir kadını nasıl öldürebilirsiniz?" (Adıvar, 2018b, s. 216) olacaktır.

> Kalabalık önümüzdeki tarladan ayrılınca, hemen Fatiş'e kadını getirmesini söyledim. Kadın baştan başa saman içindeydi. Ayakkabıları ellerindeydi. Yüzünü tasavvur edilemeyecek kadar korkunç bir ifade kaplamıştı. İhtiyar kadının kolunu niçin kırdığını sorduğum zaman, kolunun kırılmamış olduğunu, Halime'nin onları ayaklandırdığını ve kocası gider gitmez üzerine yürüdüklerini anlattı. Bilhassa "kahpe" diye hitap edilmek çok sinirine dokunuyordu. Yüz vermedim. Fakat, tövbekâr olup da köyde namuslu bir kadın gibi yaşarken, geçmişinin yüzüne vurulmasından teessür duymasına hak verdim. Kendi köyünün nerede olduğunu sordum. Çubuk yolundan üç saat ötede olduğunu söyledi. Köyünün kendisini kabul edip etmeyeceğini sorduğum zaman, vaktiyle istemediklerini, ama şimdi namuslu bir kadın olduğundan beri erkek kardeşinin ona iyi muamele ettiğini anlattı ve sonra kendisini yanıma hizmetçi olarak almamı rica etti. Olamayacağını söyledim. (Adıvar, 2018b, s. 216)

Halide Edib'in bu iki kuma kadının hikayesini anlatırken kadınların kocası olan Deli Ahmed'e karşı herhangi bir eleştiri getirdiği görülmez. Oysa kendisi de ilk eşinden, eşi kuma getirmek istediği için ayrılmış ve buna ne kadar üzüldüğünü anlatıların İngilizcesinde anlatmıştır. Buna rağmen aynı sıkıntıyı yaşayan bu iki kadınla özdeşleşme gereği duymamış, onlara karşı anlatıda mesafesini korumuştur. Özellikle ikinci kumanın "kahpe" olması bilgisi ile ona yardım ederken bile sürekli onu sevmediğini, yüz vermediğini vurgulama gereği duymuştur. Böylelikle aslında çok sıkıntıda oldukları anlaşılan bu iki kadın ile okur arasında yakınlık kurulmasına izin verilmemiş olur.

Halide Edib, İsmet Paşa'ya bildirmek üzere Anadolu köylerini gezip buralar hakkında Tetkik-i Mezalim raporları hazırlamak ile görevlendirilir. Yine bu amaçla çıktığı bir gezide karşılaştığı Şebben karakteri Halide Edib'in daha sonra bir hikâyesine konu olacaktır.

> Bu kadının şahsiyeti vücudundan da hissediliyordu. Geniş kalçalı, geniş omuzluydu. Beyzî yüzünde siyah kirpikler arasından yeşil gözler ışıldıyor, başına sardığı pembe aynı renkten yemeninin altından şakaklarında doğru altın renginde bukleler sarkıyordu. Bu, şimdi orduda fakat daha önce köyün marangozu olan Kara Hüseyin'in Şebben'i idi. Ateşin karşısına uzandım. Şebben yanıma çökerek köyün bütün dedikodularını anlattı. Bir saat geçmeden, bütün köy kadınları odayı doldurdu. Kadınlar konuşuyor, örgü örüyor, türkü çığırıyorlardı. Bu, bir hakikî Anadolu sahnesiydi. Türküleri birer inilti, hep dağların ardındaki sevgilileri çağırıyordu. (…) Şebben'in kocası Kara Hüseyin iki yıl önce orduya katılmıştı. Bu müddet ona izin için bir hak verdiğinden, kendisine izin alacağımı söyledim. Şebben çok açık bir dille kocasına kavuştuğu zaman geçireceği aşk sahnelerini ve peydahlayacağı çocukları anlatmaya başladı. (…) Bu tetkik esnasında ikinci defa burasını ziyaret ettikten sonra, O'na (İsmet Paşa'ya) bu köyün dertlerini anlattığım zaman, Şebben ile de çok ilgilendi. Eliyle, izin için gerekli emirleri yazarak verdi. "Şebben'in Kara Hüseyin'i" adlı hikâyemi yazmamı o tavsiye etmişti. Hikâye yayınlandığı zaman, bana yazdığı mektupta demişti ki: "Orduda kumanda ettiğim yüz bin askerin her birinin evinde bir Şebben olduğunu bilmiyordum. Bu kadınlar bana eşeklerinin üstünde birer bohça gibi görünürlerdi. (Adıvar, 2018b, s. 269-270)

Halide Edib'in ismiyle andığı bu kadın, Halime gibi önce fiziksel görünüşüyle detaylı tasvir edilmiştir. Halide Edib'in köylü kadınlarla bulunduğu sohbet ortamını "hakiki bir Anadolu sahnesi" olarak tanımlaması merkez olarak gördüğü İstanbul'dan Doğuya karşı bakışının daha farklı olduğunu gösterir. Bu sahneyi "Anadolu sahnesi" yapan ve daha da önemlisi "hakiki bir Anadolu sahnesi" yapanın ne olduğu önemlidir. Bu sahnede eşleri, nişanlıları askerde olan kadınlar, sabırla eşlerini bekleyen, türküler söyleyen büyük siyasi meselelerden habersiz küçük dünyalarında yaşayan kadınlardır. Halide Edib merkezi otoritenin kuvvetli bir temsilcisi olan İsmet Paşa'ya Şebben'den bahsettiğinde, Paşa'nın bu kadının hikayesini yazmasını tavsiye etmesi, Şebben'nin merkezi otorite için simgesel bir değer taşıdığını gösterir. Daha sonra hikâyeyi okuyan Paşa'nın bir değil birçok Şebben olduğu oysa ona bu kadınların "sadece eşeklerin üstünde birer bohça gibi göründüğü" itirafı çok dikkat çekicidir. Bu tanımlama aslında bu kadınların merkezi otorite için ne derece "öteki" olduğunun iyi bir örneğidir. İsmet Paşa'nın "eşeklerin üzerinde birer bohça" gibi gördüğü bu Anadolulu kadınlarını bir yandan bu kadar

"öteki"leştiriken bir yandan Halide Edib'den onların hikayesini yazmasını istemesi düşündürücüdür. Deniz Kandiyoti (2015), bu açıdan resmî ideolojinin kırsal kesimin kadınlarına karşı tanımlamalarının belirsizlikler taşıdığını iddia eder (s. 226). Kandiyoti'ye göre Osmanlı'nın çöküşü Cumhuriyetin kuruluşuyla modernleşmeci bakışın ilgisi geleneğin ve geriliğin mağduru olarak cisimleşen köylü kadına yoğunlaşmıştır. Bu ilgide kırsal kesim kadınının tanımlamaları birçok belirsizlik içermektedir. Bir yandan İslam öncesi Türk eşitliğinin göstereni olarak idealleştirilmeye çalışılan köylü kadını, öte yandan gelişmeye engel olan ve cahil kalmaya sebep olarak gösterilen yerel geleneklerin kurbanı olarak sunulmuştur (Kandiyoti, 2015, s. 227). Dolayısıyla milliyetçi düşünce "icad etmeye" çalıştığı gelenek ve tarih anlayışında bu "hakiki Anadolulu kadınları" simgesel olarak öne çıkarmak isterken, bir yandan da kurduğu ideolojinin "kurucu dışı" olan din gibi unsurların, yozlaşmanın bu insanlardaki yansıması, bu kadınların temsilinde bir belirsizlik yaratmıştır.

Bu çerçevede tartışmaya müsait bir diğer kadın temsili ise Gül Hanımdır. Halide Edib bir gün üç askerle karşılaşır "bir tanesi kafasında acayip beyaz bir örtü sarmış" olan bu "garip" askerin Şark'tan gelen Gül Hanım adında bir kadın olduğunu öğrenir. Bu kadın Erzincan'dan gördüğü "garip" uhrevi bir rüya sebebiyle orduya katılmış, şimdi de Yunanlılarla savaşmak isteyen bir kadındır:

> Tatlı bir sesi vardı. Fakat insana huzursuzluk veriyordu. Bana rüyalarını anlattı. Eğer kendisi harbe girerse, Yunanlıların hemen yenileceğine inanıyordu. Hoşuma gitti. Çünkü Üsküdar'da Hazreti Ali hakkında okuduğum hikâyeleri hatırlıyordum. Kadına Hazreti Ali gününden beri harp şeklinin değiştiğini anlatmaya lüzum görmedim. Kalbindeki iman ve memleketi kurtarma isteği bizimkinin aynıydı. Diyordu ki:
> - Hemen beni cepheye yollayın.
>
> O akşam yemekte İsmet Paşa'ya bundan bahsettiğim zaman, yemekten sonra odasında bu meseleyi birlikte konuşmamızı söyledi. Bu Gül Hanım'ı ne yapacağını sorunca, cepheye gönderilmesini tavsiye ettim. İsmet Paşa dedi ki:

- Kıyafeti bugüne uymuyor. O garip maskenin arkasında konuşurken insana tuhaf bir his geliyor. Söyle onu başından çıkarsın. Hastanede ona bir yer bulamaz mısın? Yahut Tetkik-i Mezalim işlerinde kullanamaz mısın?
  Gül Hanım'ı Ortaçağ'dan ve isterik ruhundan ayırmak için hususî bir muamele yapmak gerekiyordu.
  Ertesi gün onu görmeye gittim. Asker üniformasıyla beni kabul etti. Ceketinin üstünde sarı örgüleri sallanıyordu. İnce bir yüzü vardı. Küçük bir burun yahut on üçüncü asır ressamlarının çizebilecekleri bir cadı ya da ermiş yüzü. (Adıvar, 2018, s. 277-278)

Halide Edib'in bu kadını, "şarklı olduğu, samimi imanı, bir cadı ya da ermiş yüzüne sahip olduğu" gibi zıtlıklarla otantikleştirdiği görülür. Dolaysıyla "kalbindeki iman ve memleketi kurtarma hissi bizimkiyle aynı" derken bu kadınla bir yakınlık kursa da, aslında farklı bir yöntemle yine onu ötekileştirdiği görülür. İsmet Paşa'nın kadına bakışı ise çok daha bariz bir ötekileştirme içerir. Kadının kıyafetinden dolayı ondan rahatsız olduğunu açıkça söyleyen Paşa, kadından kıyafetini değiştirmesini ister. Böylelikle aslında kadının kendi öznelliği ile alakalı olan kıyafet seçimi onun merkezi otorite tarafından ötekileştirilmesine sebep olmuştur. *Turkish Ordeal*'da ise Gül Hanım daha geniş yer tutar. İngilizcesinde dikkat çeken nokta sadece İsmet Paşa'nın değil Atatürk'ün de Gül Hanım'a karşı geliştirdiği tutumdur.

> When I came to Latife Hanum's house Ghul Hanum was leaning against the door.
> "I have asked for an interview with Mustafa Kemal Pasha," she said. I thought that her voice was rather wistful: as usual, her face was covered with the fantastic mask. I found Mustafa Kemal Pasha on the veranda. Ali Fuad Pasha and Rauf Bey, the premier, were already there. I told him about Ghul Hanum, hoping very much he would receive her at once."I know she is there. I am not going to receive her," he said harshly. He went on to speak about Ghul Hanum in a way that hurt and disappointed me. In her way she had played a part in the scheme which had worked out the national destiny. In her limited, fantastic sphere she had given her very best. But he waved away the subject. (Adıvar, 1928, s. 302)

Gül Hanım savaş zaferle sonuçlandıktan sonra Atatürk'le görüşmek için onun kapısına kadar gelir. Halide Edib içeri geçip Atatürk'e Gül Hanım'dan bahsettiğinde onu bir kerede alacağını umar. Atatürk ise sertçe orada olduğunu bildiğini ama onu kabul etmeyeceğini söyler. Halide Edib, Atatürk'ün, Gül Hanım hakkında kendisini

inciten ve hayal kırıklığına uğratan bir şekilde konuştuğunu ifade eder. Ulusal kaderde kendi sınırlarıyla var olan ve ülkeye hizmet eden bu kadına karşı Atatürk umursamaz ve küçümseyen bir tavır takınmıştır. Türkçesinde bu tutumu bir tek İsmet Paşa'nın geliştirdiğini görürken, İngilizcesinde Atatürk'ün İsmet Paşa'dan da sert bir tavır içinde olduğunu okuruz. Gül Hanım'ın o günde yine yüzü Halide Edib'in "fantastik maske" diye tanımladığı bir örtü ile kapalıdır. Gül Hanım'ın kılığı kıyafeti, mistik düşüncelere eğilimi, onu merkezi otoritenin ötekisi kılmıştır. Savaş esnasında her kesimin desteğini almanın vereceği olumlu imaj sayesinde göz yumulan bu kadının savaş sonrasında yeni kurulacak ulus devlette yeri yoktur.

> Ghul Hanum was leaning against a tree at some distance from the door. I was stabbed by the dejection and the humiliation which her attitude expressed. She evidently did not want to be noticed. But I longed to go to her and say, "My dear, your services and your love are doubly great at this moment." I know the other commanders made it up for her, but I know also that a service of love is personally satisfactory, especially what it is unrequited. (Adıvar, 1928, s. 303)

Halide Edib evden çıktığında Gül Hanım'ın düştüğü pozisyona üzüldüğünü ifade eder. Türkçesinde yakınlaşmadığı Gül Hanım'a bu anlamda İngilizcesinde daha farklı bir tutum geliştirmiştir. Dolayısıyla Halide Edib'in de Türkçesinde merkezi otoriteye paralel olarak Gül Hanım'a karşı mesafesini açtığını söyleyebiliriz.

Ayşe Durakbaşa (2017), *Halide Edib Türk Modernleşmesi ve Feminizm* kitabında "Halide Edib anılarının başkişisiyse, Gül Hanım da 'anti-heroine' ya da Kurtuluş Savaşı'nın sıradan kadınlarını temsil eden kişidir" der (s. 189). Durakbaşa'ya göre Gül Hanım halk desteğine ihtiyaç duyulan kurtuluş hareketi içindeki öteki ve demonik olandır. "Halide Edib'in anlatısı, Gül Hanım'ı ulusal tarih içine yerleştirir ve onu, kendisinin ulusal hareket ve tarihe dahil olma, daha sonra o hareketten ve tarihten dışlanmaya varan yaşam öyküsü anlatısında stratejik bir şekilde kullanır" (Durakbaşa, 2017, s. 190). Durakbaşa'nın belirttiği gibi Halide

Edib'in anılarında öne çıkardığı en kuvvetli kadın temsili kendisidir. Olumladığı kadınlar ise genellikle olumlandıkları noktalara bakıldığında Halide Edib'e benzeyen onun idealleştirdiği kadın temsiline uyum sağlayan kadınlardır, Gül Hanım ise bu anlatının "ötekisi" olarak o çerçeveye uyum sağlamayan bir kadındır. Ancak Durakbaşa, Halide Edib'in ulusal tarihe dahil olma ve daha sonra o hareketten çıkarılmaya varan yaşam öyküsünde Gül Hanımı stratejik bir şekilde kullandığını ve ulusal tarih içine yerleştirdiğini söylerken anlatıların İngilizcesini baz almıştır. Oysa burada benim vurgulamak istediğim nokta Türkçe anlatıda bunun böyle olmadığıdır. Çünkü *Türk'ün Ateşle İmtihanı* Halide Edib'in bu hareketten dışlanmadığı bir anlatı sunar. Halide Edib, Türkçe anlatıda uyguladığı sansürle hayal kırıklıklarını, soru işaretlerini, fikir ayrılıklarını gizlemiştir. Anlatı boyunca "ideal Türk kadın vatandaşı" olarak kendini inşa eden Halide Edib bu yüzden Türkçe anlatısında Gül Hanım'a karşı merkezi otoriteye paralel bir tutum sergilemekten öteye geçemez.

4.3 *Hindistan'a Dair*'in "perde" kadınları

Teresa Heffernan "Feminism against the East/West Divide: Lady Mary's "Turkish Embassy Letters" adlı makalesinde Doğu ve Batı üzerine kurulan zıtlıklarda, Doğunun geleneksel olanı, dinsel olanı temsil ederken, Batının modern olanı ve bilimi temsil ettiğini, bu zıtlığın da özellikle "örtülmüş" ve "örtülmemiş" kadın üzerinden kurulduğunu söyler. Heffernan'ın Doğu / Batı zıtlığını oluşturduğunu söylediği bu kavramlar, aydınlama görüşünün kavramlarıdır. Aydınlanmanın ve hümanist felsefenin temel göstergeleri olan gelişme, ilerleme, modernleşme ve evrensellik ilkeleri aynı zamanda sömürge iktidarının "modernleştirme ve medenileştirme" misyonunun mihenk taşını oluşturur (Yeğenoğlu, 2003, s. 126). Batılı özne kendini özgür, modern ve medeni olarak inşa etmek için, esir, ilkel, ve

eğitimsiz bir ötekine ihtiyaç duyar. Böylelikle Batılı özne kendine geride kalmış toplumların gelişmesi gibi bir misyon yükler. Bu "iyimser" görünen amaç Batılı özneye yeni bir iktidar alanı verir. Böylelikle bu modernleştirme misyonu kendini modern kabul eden Batılı öznenin kurduğu bir başka iktidar alanıdır. Oryantalist söylemle bağlantılı olan bu aydınlanma söylemi "Batılı kadına da, karanlık ve tekinsiz olan cinsdaşı karşısında, kendisine hükümran bir kimlik kurmasına yardımcı olacak bir dizi söylemsel strateji sağlamıştır" (Yeğenoğlu, 2003, s. 130). Aydınlanma Felsefesi ve feminist söylem arasındaki bu söylemsel işbirliği sonucunda Meyda Yeğenoğlu'nun "emperyal feminist" adını verdiği bir tavır gelişmiştir (Yeğenoğlu, 2003, s. 130).

İnci Enginün (2007), Halide Edib'in 2 Ekim 1908'de *The Nation* adlı İngiliz gazetesine gönderdiği mektupta Anglo-Sakson hayranlığının çok bariz olduğuna dikkat çekmiştir. Bu mektuba göre Halide Edib artık "ufak bir grup, kadınlara, onları vatanperver ve yüksek düşünceli yetiştirecek doğru dürüst bir eğitim vermekle, bir milletin kurtuluşunun mümkün olduğunu anlamıştır. Onlar, Anglo- Saksonların dünya medeniyetinde tuttukları yüksek, ahlâki yeri, kadınlık ve ev hakkındaki kutsal fikirlerine borçlu bulunduklarını anlamışlardır" (s. 369).

> Türk kadınları adına İngiliz kadınlarına "biz müstakbel kız okullarında İngiliz tesirini ve İngiliz dilini yerleştirmek için elimizden geleni yapıyoruz" der ve İngiliz ve Amerikalı kadınları Türkiye'ye gelip "cehalet bulutlarını" ortadan kaldırma çabasına yardıma İstediğimiz Anglo- Saksonlarınki gibi, basit, sıhhatli ve beşerî öğretimdir. Bize, sizin büyük, ciddi kadınlarınızın canlı örneklerini verin. Fakat şartlarını, fakirlerin de çocuklarını okula gönderebilecekleri şekilde ayarlayın. Zira bizim aradığımız lüks veya konforlu büyük müesseseler değil, sadece basit öğretimdir. Ekmekten ve sudan daha çok, başka herhangi bir ihtiyaçtan daha fazla, biz, bilgi ve sıhhatli Anglo- Sakson tesiri diye feryat ediyoruz. (Enginün, 2007, s. 369)

Bu sözleriyle Halide Edib kendi ülkesindeki kadınlar adına konuşarak, İngiliz ve Amerikan kadınları ülkesine davet eder. Halide Edib Batılı hemcinslerinden ülkesinin "gelişmesi" için "eğitmelerini" talep ederek aslında Yeğenoğlu'nun

vurguladığı gibi Batılı özneye yeni bir iktidar alanı verir. Türk kadınları "adına" onlar için neyin gerekli olduğuna karar veren Halide Edib, özgür, modern ve medeni olarak inşa ettiği Batılı hemcinsleri karşında kendi ülkesindeki kadınları ilkel ve eğitimsiz olarak işaretlemiştir. Enginün, Halide Edib'in ilk devir yazılarında görülen bu aşırı fikrin zamanla yumuşadığını ve millî kültürün ön plana çıktığını söyler. Ancak bu milli kültürün ön plana çıkması ve Türkiye'nin "modernleşme" yolunda kat ettiği mesafe ile Halide Edib'in bu tavrı Hindistan gezisinde Hindistanlı kadınlar için geliştirdiği görülür. Bu açıdan ben, Hülya Adak'ın (2016) *Inside India* için Halide Edib'in ticari amaçla "harem edebiyatı"na katkı yapmaya ihtiyacı olmayışı ve eleştirel olarak da oryantalist stereotipleri dönüştürmeyi hedeflediği iddiasına katılmıyorum (s.106). Adak'a göre "Inside India, Halide Edib'in eserleri arasında kadınların tarihini ana akımlaştırma ve tarihi toplumsal cinsiyet eşitliğini göz önünde tutarak yazma denemesi olarak Halide Edib'in eserleri arasında öncü bir metin"dir (s. 107). Oysa Edward Said'e göre üslup farklılıklarına rağmen farklı yazarların metinlerindeki Doğu temsillerinin birliğini sağlayan şey Batının "Doğu üzerindeki iktidar istenci konusunda gösterdiği ısrarcı tutarlılığı" dır (Yeğenoğlu, 2003, s. 96). Buradan anlıyoruz ki her yazarın metninde temsil ettiği Doğu farklılaşabilse de, temsil sisteminin içinde kendine bir yer bulup, bu sistemin devamını sağlamaktadır. Bu açıdan bir metnin oryantalist söyleme katkısı sadece Doğuyu olumsuzlaması ile gerçekleşmez, Doğunun olumlanarak üretildiği metinlerin de oryantalist söyleme katkısı olabilmektedir. Dolayısıyla metinleri çelişkileri ve farklılıklarıyla oryantalist olarak görmemize sağlayan üst bir söylem vardır. Bu söylemde söylemin sahibi kendisini, kendinden menkul, özerk ve hükümran bir özne olarak kurar ve öteki hakkında söz söyleme gücünü kendine verir (Yeğenoğlu, 2003, s. 20). Tüm bu söylemsel düzlemde de toplumsal cinsiyet ve cinsellik belirleyici unsurlar olmuştur.

Çünkü her seferinde "öteki" hakkında söz söyleme "ötekinin kadını" hakkında söz söylemeye dönüşmüştür. Dolayısıyla oryantalist metinlerde "Doğulu kadın" denilince "Doğu", "Doğu" denilince "Doğulu kadının" anlaşıldığı bir söylem kurulur. Bu açıdan kendi konumunu sağlamlaştırmak isteyen Batılı özne, Doğulu kadını bilme, keşfetme ve onun hakkında söz söylemeye girişir.

Bu doğrultuda, *Hindistan'a Dair* kitabında da Halide Edib'in gittiği her yerde oranın kadınlarını görmek istediği, ülkenin gelişmişlik durumunu kadınların kıyafet pratiklerine göre belirlediği ve dahası Hindistan'ı da zaman zaman dişilleştirdiği görülür. Adak'ın vurguladığı güçlü kadın profilleri ise tezin diğer bölümlerinde de iddia edildiği üzere Halide Edib'in durduğu merkezi söylem için de "avantajlı olan" kadınlardan ibarettir. Belli sınıftan ve belli özellikler taşıyan kadınlar öne çıkarılırken diğer sınıftan kadınların farklı stratejilerle ötekileştirildiği görülür. Halide Edib kadınlar arasında kurduğu hiyerarşiyle, ötekileştirdiği kadınlar adına konuşma yetkisini de "avantajlı bir kadın" olarak kendisine vermiştir.

Halide Edib için "Batılı özne" demenin mümkün olup olmayacağı tartışılabilir. Bu çalışmada Halide Edib'in söyleminin Doğu/Batı arasında kurulan özcü ayrımdan beslendiği ve kendisini de bu ayrımda Batıya yakın konumlandırdı iddia edilmektedir. İstanbul'u merkez kabul eden Halide Edib için İstanbul'un Doğusu ötekilik mekanıdır. Dolayısıyla Halide Edib hem Anadolu'da, hem "Arap Diyarlarında" hem de Hindistan'da "Batılı özne" olarak var olur. Heffernan'ın da belirttiği gibi aydınlanma görüşüne dayanan Doğu/Batı ayrımı/zıtlığının örtülmüş/örtülmemiş kadın üzerinden kurulduğu bir söylemi Halide Edib'in *Hindistan'a Dair*'de "perde kadını" tanımlaması üzerinden sıkılıkla yaptığı görülür. Dolayısıyla *Hindistan'a Dair*'de kadınların sınıflandırmasındaki en temel mesele onların kılık kıyafeti olmuştur. Bu noktada tartışılması gereken tutum ise Halide

Edib'in Hindistanlı kadınların "perde kadını" olmasına getirdiği itirazın özne olarak bir kadının kendini gizlemesine getirdiği bir itiraz olmasından ziyade, siyasi bir mesele olarak kadının kıyafetinin ülkenin "gelişme ve medenileşme" düzeyini gösteren bir gösterene indirgemiş olmasıdır. Bu noktada Halide Edib neyin "özgürlük" neyin "esaret" olduğuna dair sahip olduğu hazır bulunuşlukla Hindistanlı kadınlar adına konuşma yetkisini kendisine vererek, kendisini onlardan çok daha "ileride" konumlandırmış olur. Dolayısıyla Halide Edib'in, Hindistan'ın siyasi meselelerini tartışırken kadınların durumunu ülkenin içinde bulunduğu durumun bir "göstereni" olarak görmesi, kadınların bu doğrultuda araçsallaştırmısına sebep olmuştur.

> Mektepten sonra birçok kadın içtimaları oldu. Bunları uzun uzadıya anlatmak hiç lazım değil. Sadece diyebilirim ki bugün kadınları en kapalı yer Paşever'dir. Burada da nineler yeni hayata muarız, analar mütemayil, genç nesil kısmen açılmış. Fakat burada kadınlığı açıldığı ve umumi hizmetlere girdiği zaman hiç şüphe yok ki çok faydalı, kuvvetli bir unsur olacak. Münevverler, esasen hepsi, kadının açılmasına taraftar. Bunu bana konferanstan sonra, sual sorulurken geçen bir hadise de ispat etti. Hariçten gelenler arasında ufak tefek bir adam ayağa kalktı, Türk kadınlarına dair bir sual sordu. Adamcağız kuvvetle "perde" taraftarıydı. Sükûnla ve hayli uzun cevap verdim. Halkın, bilhassa talebenin tezahüratından bura kadınlığının memlekete faydalı açılma devri pek yaklaşmış olduğunu hissetmemek kabil değildi. Fakat iş bu kadarla da bitmedi. Profesörlerin içi pek dolu olacak ki "perde" aleyhinde biri uzun ve çok etraflı bir nutuk verdi. (Adıvar, 2014, s. 135-136)

Halide Edib'in "perde kadını" tanımlamasında ve bunun üzerine düşüncelerini aktardığında bunu yukarıdaki gibi hep Hindistan'ın gelişimi ile özdeşleştirdiği görülür. Dolayısıyla kadınların bedenleri üzerine verdikleri bir karar olan kıyafet seçimi ülkenin durumunu ve geleceğini bildiren bir araca dönüştürülmüştür. Halide Edib'in kendisinin Müslüman bir kadın olması ise onun Hindistanlı Müslüman kadınların kıyafetleri hakkında söz söylemesi hususunda elini güçlendiren bir unsur olarak kullanılmıştır. Hülya Adak (2016), bağımsızlık mücadelesinde "aktivist" olma özellikleri ile öne çıkarılan Kasturbay, Miraben ve Naidu ile "Müslüman Kadın"

portelerinde ciddi fark olduğunu söyler ve bu kadınlardan bahsederken Halide Edib'in çoğu Müslüman kadın ile kendi arasına "zamansal olarak bir hiyerarşi" koyduğunu söyler. Halide Edib'in bu kadınları anlatım biçimine bakıldığında çağdaşı kadınları değil de "başka bir zaman ve mekânda" yaşayan kadınları anlatıyor izlenimi oluşur (Adak, 2016, s. 112). Adak bu zamansal hiyerarşinin dayanağının, Halide Edib'in modernleşme teleojisinde "özgürleştirici" olarak gördüğü bazı pratikleri (başörtüsünün kaldırılması, kadın/erkek birlikte kamusal alanda yer bulması vs.) Hindistan'a nazaran Türkiye'de daha önce gerçekleştirilmiş olmasına dayandığını söyler. Buna göre Halide Edib, bir yandan kendi Müslüman kimliğini hatırlatırken, öte yandan Hindistanlı Müslüman kadınlara nazaran daha farklı ve üstün olduğunu da hissettirir (Adak, 2016, s. 113). Kısacası, Halide Edib, Türkiye'de yaşamış bir Müslüman kadın olarak ülkesine göre çok daha "geriye" işaretlediği Hindistan'daki kadınların durumu hakkında konuşurken, ülkesinin ve kendisinin onlardan çok daha "ileride" olduğu düşüncesinden beslenmektedir.

> Bu açıdan bakıldığında özellikle "Müslüman kadınlar", "başörtüsü" ve "purdah" konularına gelindiğinde anlatıcı Johann Fabian'ın formüle ettiği şekilde zamansal olarak geri dönüş yaşar; mekân değişikliği (Hindistan'daki Müslüman alanları), aynı zamanda zamansal olarak geri gidiştir. "Müslüman" olduğunu defalarca vurgulayan Halide Edib için bu, "anlatıcı" olarak biyografik protagonistlerinden (Hintli Müslüman kadınlardan) mesafe alma ihtiyacına işaret ediyor olabilir. Belki anlatıcı Avrupalı okur gözünde Avrupa'ya marjinaldir (hiçbir şekilde bizden biri olarak tanımlanamaz). Ama bir yandan Hindistan'daki Müslüman kadınlardan da medeniyet teleolojisinde üstün ve daha ileri bir zamanda yaşayan bir "kadın" olarak temsil edilir. (Adak, 2016, s. 113)

Burada Halide Edib'in bu kadınlardan daha ileri bir zamanda ve daha üstün bir kadın olduğuna dair fikri onun Türkiyeli bir kadın olarak medeniyet teleolojisinde Hindistan'dan daha "ileride ve üstün" olduğu bilgisine dayanır. Bu da tezin başından beri Halide Edib'in tüm kadın temsillerini şekillendiren Doğu/Batı arasındaki özcü ayrıma dayan ideolojik duruşuyla ilgilidir.

Ayrıca Halide Edib Hindistanlı kadınları kılık kıyafet tercihlerine göre kendisinden daha "geride" olarak işaretlemekle kalmaz onları kendi aralarında da sınıflandırır ve hiyerarşi oluşturur. "Fukura kütlenin bilhassa kadınları Hindistan'da yenileşmenin çok vasi bir sahaya yayıldığını gösterir" diyen Halide Edib ülkenin yenileşmesinin kadınların kıyafet pratikleri üzerinden anlaşıldığı söylemi de yeniden üretir. "Sari giyenler ekseriyettedir. Beyaz bir kefene benzeyen, yalnız gözlerinde birer delik olan, baştan geçip ayaklara kadar uzun örtüler azalmıştır. Bunlar sari kalabalığı arasında insana ölmüş bir mazinin hortlakları gibi gelir" (Adıvar, 2014, s. 197). Böylelikle Halide Edib seçkin gördüğü sınıftan çok, gezdiği kırsal kesimlerin kadınlarının kıyafetlerine bakarak gelişmenin ve yenileşmenin ülkeye yayılımını anlamaya çalışır. Bazı kadınların örtünme pratiklerinden dolayı "ölmüş bir mazinin hortlakları" olarak görmesi kadın kıyafetinin geri(ci)-/çağdaş zıtlığının temel mecazı olduğunu gösterir. "Lucknow kadınlarını sadece eğlenti ve içtimai zevkler içinde tasavvur etmek de doğru değildir. Aralarında erkeklerle yan yana her mesleğe girmişler, yeni avukat, hoca, doktor, kâtip, sanatkâr işçiler vardır" diyen Halide Edib fakat bu yeni hayat arasında da "hâlâ evvel zaman içinde havasını" yaşatan birçok örnek olduğunu da vurgular. (Adıvar, 2014, s. 144). Halide Edib'in anlatısında kadınların kıyafetleri ya da aldıkları eğitim baz alınarak kendi aralarında ayrıldıkları ve bunun da Hindistan'daki gelişmişlik düzeyini gösterdiğine dair buna benzer çok örnek sunulur. Bu açıdan kadınlar hem ülkenin gelişmişlik durumunu gösteren bir gösteren olarak nesneleşir hem de kendi aralarında hiyerarşik olarak ayrıştırılır. "Bu zengin muhit istisna edilirse Lahor Müslüman kadınları ekseriyetle üç sınıfa ayrılabilir. Büyük analar pek sıkı "perde" ve yeni hayata muteriz. Analar kısmen perde ve yeni hayata mütemayil, genç kızların ekserisi açık ve açık olmayanları şiddetle "perde" aleyhtarı" (Adıvar, 2014, s. 123). Kılık kıyafet seçiminde kuşaklar

arasında bir farklılık olduğu gibi, eğitim ve zenginlikte bu hususta belirleyici olmuştur. " … Bahçe davetinde Lahor'un her cins ve sınıf kadını gelmişti. Burada ihtiyar bayanların da hemen hepsi İngilizce konuştuğuna ve dünya ahvalini adamakıllı münakaşa ettiğine göre, hali vakti yerinde ailelerin kadınlarının üç nesil evvel garp harsını aldıkları tahmin edilebilir" (Adıvar, 2014, s. 122). Dünya ahvalini adamakıllı münakaşa edebildikleri için bu kadınların "Garp" harsını aldıklarını düşünürken Halide Edib, yine Doğuyu Garpın çok "gerisine" işaretlemiş olmaktadır. Bu Doğu ve Batı algısı içinde kadınların meslek sahibi olup olmamaları, siyasetle ilgilenip ilgilenmemeleri, "perde kadını" olup olmamaları gibi tercihleri ülkenin Doğullulaştırılıp yahut Batılılaştırılmasında temel bir gösterendir.

Halide Edib'in anlatı boyunca gittiği her mekânda oranın "kadınlarını" görmek istemesi ve onları ülkeyi tanıtmadaki en önemli unsur olarak değerlendirmesi ise metindeki çoğu kadını ötekileştirmesine sebep olmuştur.

> Kapıdan taş bir avluya girdik. Bir tarafında hasır sandalyeler vardı. Ev sahibi bizi nezaketle kabul etti, yer gösterdi. Fakat ben kadın tarafını görmek istiyordum. Ev sahibi karşıdaki yüksek duvarın nihayetindeki büyük kapıya gitti. Çaldı. İçerden örtülü bir baş çıktı. Arkadaşlar kendi elleriyle benim uzak bir Müslüman ülkesinden gelmiş olduğumu, evlerini görmek istediğimi söyledi. Buralarda Müslümanlık "franmasonluk" gibi bir şey. Kapı açıldı, kadın eliyle beni içeri davet etti (Adıvar, 2014, s. 134).

Kadın tarafını görmek isteyen Halide Edib seyahat anlatısında görülmesi zor olan bu alanı görüp anlatmasının okurun da daha çok dikkatini çekeceğini düşünüyor olmalı ki, Müslümanlığın da ona bir ayrıcalık vermesinin ve kilitli kapıları ona açmasının avantajını kullanır ve girilmeyen yerlere girer.

> Yolda birkaç köyden geçtik, birçok köylü kafilesine rast geldik. En çok kadınlarıyla alakadar oldum. Hepsinin yüzleri açık, ayakları çıplak. Aralarında renkli bezlerden yapılmış, belden büzgülü etekler, üstünde sıkı düğmeli yelekler, başlarının arkasında atılmış uzun örtüler. Hepsinde birçok bilezik var. Sallana sallana yürüyorlar. Hintli kadın ister köylü ister prenses olsun, kendine mahsus bir odası var. Köy evleri çamurdan yapılmış pis kulübelerden ibaret, hepsinin damı saman, hepsinin ortasında gübre yığınları, çamurları kurumuş yahut balçık haline gelmiş meydanlar. Erkek kadınlardan

> daha sıhhatsiz görünüyor. Ekserisi kapı önlerinde tahta bir kerevetin üstüne uzanmış uyuyorlar. Benizleri sapsarı. Belki de hepsi sıtmalı. Kadınların daha kuvvetli görünmesi belki en sağlamlarının sağ kalmasından olacak. Yolda Nuh yılından kalma iptidai su depoları gördüm. Bu köylerin hepsi insana "evvel zaman içinde" havası hissettiriyor. Agra'ya murdar ve çok fukura bir mahalleden girdik. Olduğu yerde sayan ve ölüme mahkûm şarkın en bariz numunesi. (Adıvar, 2014, s. 51)

Halide Edib'in her gittiği yerde daha çok oranın kadınlarıyla ilgilendiği görülür. Bu köylerde "evvel zaman içinde havasını" hissettiğini ve buraların "olduğu yerde sayan ve ölüme mahkûm şarkın numuneleri" olduğunu söyleyerek Doğu ve Batı arasında zıtlıkları tekrar tekrar üreten Halide Edib'in bu coğrafyayı da sürekli kadınlar üzerinden tanımladığı görülür. Dolayısıyla çoğu kez bu Doğu ülkesi de kadın temsilleri üzerinden dişileştirilmiştir.

> Tek boş olan akşamda Abdurrahman bizi Kalküta'nın meşhur şarkıcısı Nuricihan'ı dinlemeye götürdü. Hindistan'ın hanendeleri arasında bu kadın ön safta duruyor ve bu şehre gelen seyyahlar hemen mutlak iki şeyi görüyorlar: Nurucihan ve Kali Mabedi… (…) Salonun eşyası Avrupaiydi. Fakat Nurucihan Hindistan'dı. Oturacağı yere bir sürü ipek yer minderi atılmıştı. Kendisi sırma işlemeli sarı ipekten bir tül kostüm giyiyordu, örümcek ağı gibi kat kat ve ince bir kumaş yığını içinde bu kadın bana sıcak ülkelerin ay ışığında ışıldayan garip bir mimozasını hatırlattı. Kolları çıplak, elleri hem güzel hem de harikulade manidardı. Bileklerinde bir sürü altın halkalar vardı, kollarını kımıldattıkça bunlar cıngıldıyor ve Nurucihan altın zincirlerine bakan bir esir gibi bunlara bakıyordu. (Adıvar, 2014, s. 181-182)

Halide Edib, "Nurucihan Hindistan'dı" diyerek Hindistan'ı dişilleştirir. Buraya gelen çoğu yabancı seyyahın Hindistan'la özdeşleştirdiği bu kadını, Halide Edib metninde ismiyle anarak, detaylı bir şekilde anlatır. Kıyafetinden, el hareketlerine kadar oryantalize edilen bu kadının elleri sadece güzel değil "manidar"dır da Halide Edib'e göre. Nuricihan'ın bileklerindeki altın "halkalara" bir esir gibi bakması, özdeşleştirildiği Hindistan'a da esir benzetilmesi yapılması anlamına gelmektedir. Halide Edib, Nuricihan gibi yine Kali'de karşılaştığı başka bir kadını da gizemli bir şekilde dikkat çeker hale getirir. "İbadetçiler demir parmaklığa yapışmış gözleri Kali'de ibadet ediyorlardı. Bir tanesi, bir Hindu kadın, koridora yatmış, karnının

üstünde tıpkı bir yılan gibi kıvranarak, kıvıldayarak bir baştan bir başa gidip geliyor, acayip sesler çıkarıyordu" (Adıvar, 2014, s. 187). Dolayısıyla bu şekilde okurun anlamlandırması zor "gariplikleri" olan kadınlar Hindistan'ın mecazı olarak metinde yer bulmuştur.

4.4 Sonuç

Halide Edib'in üç seyahat anlatısında da olumsuzlayarak/ötekileştirerek temsil ettiği kadınlara bakarsak bunlar, "bayağı davranışları olan" "zenci" bir kadın, Arap köylerinde "vaveyla koparan Arap kadın alayları", Anadolu'da siyasetten habersiz günün küçük dertleriyle ilgilenen "cahil Anadolu kadınları", "kahpe"ler, "dul"lar, Hindistan'da "perde kadınları" Hindistan'la özdeşleşen egzotik "şarkıcılar" ve "dansçılar"dır. Çoğunun ortak özelliği kendi öznellikleri ve bedenleri üzerine verdikleri kararların ve sergiledikleri davranışların, merkezi otoritenin ve merkezi otoritenin sesi olan Halide Edib'in konumlanışının sınırlarına uymamasıdır. Halide Edib'in içinde bulunduğu milliyetçi düşünce, sömürgeci söylemin Doğu/Batı arasında kurduğu özcü ayrımdan beslenirken, aralarındaki tek fark Doğu'nun edilgen değil etken olma girişimine soyunmuş olmasıdır. Ancak bu iki söylem arasında yine nesnelleştirileninin "kadın" olduğu açıktır. Yeğenoğlu'nun da belirttiği gibi " 'Otantik' kültürün korunması veya medenileştirme misyonu adına cereyan eden bu mücadelede kadın sorunu ortadan silinmiştir." Bu anlamda "sorun basit bir biçimde bu tür milliyetçi mücadelede kadının yer alıp almadığı değil, cinsel farkın ikili bir biçimde silinmesidir. Sömürgecilik ve milliyetçilik arasındaki kavgada kadın, Knauss'un deyimiyle, "çifte mahpus" haline gelmiştir" (Yeğenoğlu, 2003, s. 186). Bu doğrultuda Halide Edib'in seyahat anlatılarında isimsizleştirdiği kadınlar anlatıdaki daha büyük meselelerin göstereni olarak silikleştirilmişlerdir. "Zenci"

kadın, “ideal Türk kadını” profiline uymadığı, Arap kadınlar merkezi otoriteden ayrıldıkları, Hindistanlı “perde kadınları” ülkenin “gelişmesine” engel oldukları için metinde cezalandırılmışlardır. Dolayısyla, Gayatri Spivak’ın da (2020) vurguladığı gibi: “Ataerkillik ve emperyalizm, özne-kuruluşu ile nesne-oluşumu arasında kadın figürü, saf bir hiçlikte değil, şiddetli bir gel-git içinde, gelenek ile modernleşme arasında sıkışmış ‘üçüncü dünya kadınının’ yerinden oynatılmış tasviri içinde kaybolur” (s.107). Dolayıyla Milliyetçi düşünceyle beraber ulus kurgusunda kendisini özne olarak inşa edebilen eril söylem, kadınlara bu pozisyonu vermez. Oryantalist söylemde olduğu gibi milliyetçi düşüncede de sınırların belirlenmesinin en önemli aracı olarak kadın bedenlerinin düzenlenmesi kullanılır. Dolayısıyla tüm bu meseleler tartışılırken kadın, onun bedeni ve tercihleri ideolojik referanslar olarak araçsallaştırılır.

BÖLÜM 5

SONUÇ

Halide Edib'in seyahat anlatılarında kadın temsillerine odaklanan bu çalışmada Halide Edib'in Doğuya bakışı ile Doğudaki kadınları temsil edişinin iki ayrı mesele olmadığı, ben /öteki, merkez/ çevre algısının kadın temsillerini şekillendiren temel mesele olduğu iddia edilmiştir. Halide Edib bu anlatılarda İstanbul'dan daha Doğuya seyahatler gerçekleştirir. Bu yolculukların hepsinde Halide Edib'in bu coğrafyalara bir görev gereği gittiği vurgulanır. Halide Edib'in Batıdan Doğuya yaptığı bu yolculuklarda üstlendiği görevler ise, onu gittiği coğrafyaları "eğiten" ve "modernleştiren" bir konuma yerleştirir, bu durumda o coğrafyadaki insanlara karşı Halide Edib lehine konumsal üstünlük sağlar. Bu anlamda Halide Edib'in üstlendiği görevler onun konumsal üstlünlük sağlamasına zemin oluşturan bir sistem sunsa da, burada önemli olan, bunu bu şekilde inşa edenin Halide Edib'in kendisi olduğunun farkında olmaktır. Halide Edib bu anlatılarda ötekiye karşı bir hiyerarşi kurar ve anlatı boyunca bu söyleme bağlı kalır. Bu doğrultuda, Halide Edib kendisini İstanbul'da saray çevresinde yaşayan, üst düzey bir ailenin Batılı eğitim almış kızı olarak merkezi otoriteye yakın konumlandırır. Bu merkezi otoriteden ayrılan seslere karşı da farklı ötekileştirme mekanizmaları geliştirir. İstanbul'un Doğusunun ötekilik mekânı olarak görülmesi ile beraber bu coğrafyalarda yaşayan insanlarla Halide Edib'in arasındaki mesafenin vurgulanacağı söylemsel zıtlıklar inşa edilir. Halide Edib, özgür, modern ve medeni olarak inşa ettiği Batılı hemcinsleriyle kendisini taraf görerek, kendi ülkesindeki Anadolulu kadınları, "Arap diyarları" olarak tanımladığı coğrafyalarda yaşayan Arap kadınları ve Hindistanlı kadınları ilkel ve eğitimsiz olarak işaretler. Bu noktada onlar adına konuşma yetkisini de kendisine veren Halide

Edib, kadın meselesini diğer başka meselelerin mecazı ve göstereni olarak araçsallaştırır dolayısıyla öteki kadına özne konumunu vermez.

Bu doğrultuda ilk bölümde Halide Edib'in ötekilik söyleminin şekillenmesinde belirleyici olanın onun Doğu/Batı tasavvuru olduğu iddia edilmiş ve Halide Edib'in Doğuyu ve Batıyı ne şekilde algıladığı ve inşa ettiği anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu noktada Halide Edib'in tanımladığı Doğu ve Batıya bakıldığında Said'in öne çıkardığı iki temel stratejinin (söylemsel zıtlık ve konumsal üstünlük) Halide Edib'in söylemini anlamlandırmada işlevsel olduğu görülmüştür. Halide Edib'in ikili zıtlık içinde düşünme biçimine (Doğu/Batı, merkez/çevre, bilim/din, temiz/pis, dinamik/durağan) ben-öteki arasındaki diyalektik ilişkiyi gösteren oryantalist söylemin en temel tekniği olarak anlatılarda sıkılıkla başvurulmuştur. Bu ikici karşıtlıklar çerçevesinde ise Halide Edib kendi lehine bir konumsal üstünlük geliştirmiştir. Bu söylem sayesinde özne ile öteki arasındaki fark ise sürekli açılmıştır. Kadınların anlatıdaki temsilleri ise bu ötekilik söyleminin bizzat kurucu unsurunu oluşturmuş, merkez ile çevre arasındaki sınırın çizilmesi kadınlar üzerinden sağlanmıştır. İkinci ve üçüncü bölümde tartışılan kadın temsillerinin olumlanma yahut olumsuzlanma durumları da birinci bölümdeki bu söylemsel yapıyla şekillenmiş olur.

İkinci bölümde Halide Edib'in olumladığı kadın temsilleri incelenmiştir. Bu bölümdeki kadınları temsil ederken Adıvar'ın olumlama stratejisinden yararlanmasının iki nedeni olduğu vurgulanmıştır. Bunlardan ilki, olumlamanın aslında yine bir ötekileştirme stratejisi olduğuna dikkat çekmektedir. Özellikle Türk olan Anadolulu kadınlara karşı bu tarz bir ötekileştirme geliştirildiği görülür. Çünkü bu kadınlar Arap ve Hindistanlı kadınlardan farklı olarak ulus adına dönüştürülmeye daha müsaittirler dolayısıyla Halide Edib bu kadınlara karşı tutumunu daha anaç ve

korumacı tutmuştur. Ancak bu kadınlara karşı da konumsal üstünlüğün ve hiyerarşik farkın korunduğu görülür. Olumlamanın ikinci işlevi ise Halide Edib'in otobiyografik özelliklerinden izler taşıyan kadınlara karşı kullanılmıştır. Bu noktada aslında anlatı boyunca olumlanan ve ideal temsil edilen tek kadının Halide Edib'in kendisi olduğu söylenebilir. Halide Edib anlatıların Türkçelerinde kendi benlik kurulumunu yaparken zaafsız ve kusursuz bir kahraman çizer. Kendisinden başka, metinde olumladığı diğer kadınların çoğu ise Batılı kadınlardır. Diğer bir kısmı ise yine Halide Edib'in tanımladığı "ideal özellikleri" ile öne çıkan ve diğer kadınlara karşı da konumsal üstünlüklerini koruyan bir gurup "eğitimli" ve "ayrıcalıklı" kadınlardır.

Son bölümdeki olumsuzlanan kadınlar ise genellikle farklı etnik kökenden olan ve merkezi otorite ile hiçbir uzlaşma sağlayamayacak olan, "ideal olandan" uzak kadınlardır. Olumsuzlanan bu kadınlarının çoğunun ortak özelliği kendi öznellikleri ve bedenleri üzerine verdikleri kararların ve sergiledikleri davranışların, merkezi otoritenin ve merkezi otoritenin sesi olan Halide Edib'in konumlanışının sınırlarına uymamasıdır. Buradaki "sınır" farklı ideolojiler tarafından değişiklik gösterse de, çoğunun ortak noktası kendi sınırlarının göstereni olarak kadın meselesini araçsallaştırmış olmalarıdır. Bu anlamda merkezi otoritenin ve eril dilin kadın meselesini diğer "önemli" meselelerin mecazı olarak sürekli araçsallaştırarak, kadınlara "özne" konumunu vermediği söylemsel yapıyı sorunsallaştırmaya çalışan bu çalışma, kadınların da kadınları başka meselelerin göstereni ve mecazı olarak tartıştıklarında ister istemez bu söyleme eklemlenmiş olduklarına dikkat çekmeyi hedefler (Yeğenoğlu, 2003, 167- 168). Bu noktada tezde Halide Edib'in Doğulu kadın temsillerinin bu açıdan bu söyleme eklemlendiği bir anlatı sunduğu iddia edilmektedir. Halide Edib'in olumsuzladığı kadınlar, O'nun "ideal kadın"

tanımlamasına uymayan, merkezi otoriteye eklemlenmeyen ve otoritenin çizdiği sınırları ihlal eden "tehlikeli" kadınlardır. Kimisi "perde kadını" olarak ülkenin "medenileşmesinde" ülkeyi geriye çeken "mazinin hortlakları" oldukları için (*Hindistan'a Dair*), kimisi her olumsuz koşulda şen şakrak yaşama hakkını kendinde bularak "ölçülü" bir Batılılaşma örneği olmadığı için (*Mor Salkımlı Ev*), kimisi de mistik inançlarından vazgeçmeyerek yeni kurulan ulus devletin dışladığı değerlerden kurtulamadığı için (*Türk'ün Ateşle İmtihanı*) Halide Edib tarafından metinde olumsuzlanmıştır.

Bu nokta Halide Edib'in isimsizleştirdiği ve olumsuzladığı çoğu Doğulu kadının Halide Edib'den daha "alt sınıftan" olması da dikkat çekicidir. Bu açıdan ırk, sınıfsal fark ve cinsiyet bu kadınların düşünülmesinde bir kesişimsellik sunar mı sorusu anlamlı olacaktır. Kimberle Crenshaw tarafından farklı kimliklerin iktidarla olan ilişkisi üzerine geliştirilmiş "intersectionality/kesişimsellik" terimi başlangıçta siyah kadınların üzerine yoğunlaşsa da zamanla tüm farklı sınıftan, etnik kökenden kadınları da kapsayacak şekilde geliştirilmiştir. Kimlikler ve o kimliklerin iktidarla olan ilişkisi üzerine yoğunlaşan kesişimsellikte, ırk ve cinsiyet boyutlarına yönelik söylemler daha da ileri taşınmıştır. Temelde dünyadaki belli iktidar mekanizmalarına dikkat çekilen kesişimsellik, insanların ırkından dolayı, cinsiyetinden dolayı, mensup olduğu sınıftan dolayı tahakküm altında kaldığı ve ezildiği, bütün bunların ise her zaman birbirinden ayrıştırılamayacağını iddia eder. Yani insanların hem kadın hem fakir oluklarında yahut hem kadın hem siyah olduklarında daha çok susturulduklarına dikkat çeken bu kavram, bu tarz farklı madunluk biçimlerinin çoğu zaman bir arada bulunduğunu, bu yüzden de bu kesişen kimlikleri birlikte ele almak gerektiğini öne sürer. Halide Edib'in bakışının da bu anlamda farklı tahakküm ve iktidar mekanizmalarıyla birlikte düşünülmesi oldukça anlamlı olacaktır. Her ne

kadar bu tez çalışmasında Halide Edib'in anlatılarında işleyen tahakküm biçimleri toplumsal cinsiyet kavramı çerçevesinde incelenmişse de kesişimsellik kavramı da Halide Edib'in dillendirmediği kadınları anlamak adına yeni çalışmalarda takip edilebilecek önemli bir düşünme biçimi sunacaktır.

Dolayısıyla Halide Edib'in seyahat anlatılarındaki kadın temsillerine bakıldığında hangi kadın temsillerinin "olumlandığı" hangilerinin "olumsuzlandığı" Halide Edib'in kendini koyduğu merkezle doğrudan alakalıdır. Bu merkezden ayrılan sesleri ötekileştiren Halide Edib, anlatıların Türkçesinde kendisini de "epik bir kahraman" gibi çizmiştir. Bu tutumun İngilizce anlatılarında ise daha esnediği görülür. Kamusal alanda nasıl yer tuttuğuna dair kaygıları farklı bir dilde yazarken hafifleyen Halide Edib, duygularını daha açık dile getirebilmiş, anlatıların Türkçelerinde eril merkezi otorite ile sıkı bir ilişki içinde belirlenen söylem, anlatıların İngilizcelerinde daha esnek bir yapı sunabilmiştir. Türkçelerinde kamusal alanda tanınırlığı olan "ideal kadın yurttaş" Halide, diğer kadınlara karşı bu konumunun sınırları ile konuşurken, İngilizcelerinde birey olarak var olabilmiş, kendisinin zaaflarına dair de daha rahat konuşabilmiştir. Ayrıca Türk okura karşı duyulan hassasiyet gereği öteki kadın temsillerinde İngilizce anlatılarda verilen bazı detaylar anlatıların Türkçelerinde sansürlenmiş ve/veya tamamen çıkarılmıştır. Dolayısıyla İngilizce anlatılardaki kadın temsillerinde, özellikle okur kitlesinin değişiminden kaynaklı, farklılıklar oluşmuştur.

Halide Edib Adıvar'ın *Mor Salkımlı Ev*, *Türk'ün Ateşle İmtihanı*, *Hindistan'a Dair* eserleri romanlarına nazaran daha az çalışılmış eserlerdir. Türsel kısıtlamalar ve bu metinlerin İngilizce ve Türkçe olarak farklı zamanlarda tekrar yazılmış olması Türkçe Edebiyat çalışmalarında bir engel olarak görülmüş ve bu üç eserin bir arada düşünüldüğü az sayıda çalışma yapılabilmiştir. Bu eserlerin ilk olarak İngilizce

olarak yazılması ise onları daha çok çeviribilim çalışmalarının konusu yapmıştır. Oysa Türk Edebiyatı'nda önemli bir yeri olan Halide Edib, bu eserlerin Türkçelerinin bizzat kendisi tarafından yazıldığını belirtir. Bu üç farklı metni seyahat anlatısı başlığı altında inceleyen bu tez çalışması bir söylem analizi sunmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Halide Edib'in roman-dışı bu üç eserindeki kadın temsillerini anlamlandırmaya çalışırken, metinleri müstakil oluşumlar olarak görmekten ziyade yazarın ideolojisi/biyografisi ve dönemin siyasi ve toplumsal koşulları da dikkate alınmıştır. Bu anlamda yeni kurulan ulus devletlerle beraber gelişen milliyetçi düşüncenin oryantalizme koşut bir ilişki içinde olması vurgulanmıştır. Chatterjee'nin, tanımladığı bu milliyetçi düşünce sömürgeci tarihin söyleminden bağımsız düşünülemez. Çünkü milliyetçi düşünce de kendi varlığını Doğu ve Batı arasında kurulan özcü zıtlıklara borçludur. Dolayısıyla Milliyetçi düşüncede de Batı ve Doğu arasındaki fark özselci bir tipoloji biçiminde sürdürülmüştür (Yeğenoğlu, 2003, s. 181). Bu noktada Halide Edib'in anlatılarının üretildiği bu siyasi ortamda meselelerin ikici karşıtlıklar şeklinde algılanması ve aktarılmasıyla "içeride" tutulması gerekenlerle "dışarıya" atılması gerekenleri tanımlayan zıtlıklar üretilmiş, sınırlar belirlenmiştir. Oryantalizmin söylemsel yapısında olduğu gibi milliyetçi düşüncede de bu meselelerin tartışılmasında, sınırların çizilmesinde ve belirlenmesinde "kadın" meselesi uygun bir zemin olarak görülmüştür. Dolayısıyla kadınlar siyasi tartışmaların göstereni olarak araçsallaştırılmıştır. Bu ikici zıtlıklar çerçevesinde Halide Edib, kendisini "gelişmiş ve özgür" bir ülkenin mensubu bir kadın olarak kurarken, Batılı olmayan diğer kadınları ötekileştirmiş ve onları "ilerleme" ve "özgürleşme" yolunun en başlangıç noktasına itmiştir. Bu yolda da Doğulu kadına rehberlik etme görevini kendinde görmüş, dolayısıyla daha yolun çok başında olan Doğulu kadın adına konuşmakta da bir beis görmemiştir.

Nazan Aksoy'un (2009), otobiyografilerde, yazarla birinci tekil kişi ağzıyla konuşan anlatıcı arasında ikircikli bir konum olduğunu dair vurgusu oldukça önemlidir. Bu ikircikli durumdan dolayı otobiyografi yazarıyla metinde anlatılan kişi arasındaki bağı sorunsallaştıran Aksoy, yazarın tarih içindeki kendine özgü somut varlığının kaybolduğunu, metinde karşımıza çıkanın kurmaca nitelikte "ikinci bir ben" olduğunu, bu yüzden de metindeki özne ile gerçek hayattaki özne diğer bir değişle tarihî özne arasındaki ilişkiye okur olarak bizim güvenemeyeceğimizi savunur (Aksoy, 2009, s. 30). Bu ikircikli konum gereği otobiyografi yazarı ile metindeki ben arasındaki ilişki karmaşık bir yapı sunar. Bu anlamda otobiyografide aktarılan "ben"in gerçeklik ile kurmaca arasında nerede durduğu anlamlı bir sorudur. Genellikle Halide Edib'in hayatı üzerinde çalışılan bu metinlerin Halide Edib'i tarihi bir özne olarak anlama ve inşa etmede kullanılması bu anlamda sorunsallaştırılabilir. Bu anlatılarda Halide Edib yıllar sonra geri dönüp çocukluğunu yazmaya karar vermiş, anlatısında öne çıkaracağı, eleyeceği yahut vurgulayacağı şeyleri düzenlemiş ve anlatısındaki kişiyi kurgulayan bir konuma yerleşmiştir. Halide Edib'in çocukluk yılları ile şimdisi arasında gelişen bu karşılıklı etkileşim sonucunda kurulan söylem, anlatılardaki ötekileştirme mekanizmalarını da belirlemiştir. Dolayısıyla bu anlatılarda Halide Edib'in benlik kurulumu ötekine göre tanımlanmış, çevre merkezin, öteki benin inşasında hayati bir önem kazanmıştır.

Dolaysıyla Halide Edib'in bu anlatılarında başta kendi benlik kurulumu olmak üzere öteki kadın temsillerine bakıldığında kurmaca ile kurmaca-dışı olan arasındaki sınırın ne kadar tartışılmaya müsait olduğu ortadadır. Halide Edib'in seyahat anlatılarındaki kadın temsilleri ile romanlarındaki kadın kahramanlar arasındaki benzerlikler de oldukça dikkat çekicidir. Bu anlamda türsel kısıtlamalar bir yana bırakılarak Halide Edib'in metinlerindeki kadın temsillerine daha genel

çerçeveden bakmak ve bir arada değerlendirmek yeni tartışmalara zemin hazırlayacaktır.

EK

UZUN ÖZET (EXTENDED ABSTRACT)

The contradictions (such as East-West, religion-science, reactionist-civilized, static-dynamic) that create the basic foundation and strategy of the discursive structuring of colonialist discourse and nationalist idea have been vital in defining the boundaries between the center and the other. The objectivizing of women's bodies was used in both discourses as the most significant instrument for defining these boundaries. Consequently, in this discursive structure, the woman, her body and her preferences have been instrumentalized as ideological references. Accordingly, in this thesis, in the way of recognizing and expressing ideologies and male subjects themselves, reducing the "woman" issue to a tool has been problematized. It has been aimed to point out to the fact that when women writers speak "on behalf of women" they are articulated in this discourse every now and then. It has been claimed that when speaking "on behalf of women" in her travel narratives, Halide Edib, who was among the founding personnel of the nation state, also reproduced the terms determined by the discursive polarization in this political sphere. In this sense, Adıvar instrumentalized women as a signifier in defining the boundaries within the frame of ideological stand in *Türk'ün Ateşle İmtihanı*, where she included the representations of women she came across in Anatolian lands, in the *Mor Salkımlı Ev*, in which there are women representations from Syria, Lebanon and Beirut which she described as "Arab Lands", and in *Hindistan'a Dair* where she highlighted Indian women.

What determines Halide Edib's ideological position and boundaries is her East / West vision. From this point of view, it has been argued that Halide Edib's

perception of the center / other shaped by the East / West vision is the key issue forming the representation of women. In this respect, the perception of "East" / "West" that these texts point to, build and / or reproduce is attempted to be understood in the first chapter. Halide Edib reproduced essentialist and epistemological contradictions between East and West in these stories. Halide Edib positioned herself close to the central authority as the daughter, with a Western education, of a high-ranking family living in a neighborhood around the palace in Istanbul and she developed different othering mechanisms against the voices opposing this central authority.

Halide Edip's movement to the East from this center, where she positioned herself, has been emphasized to come true for the sake of "duty". These tasks, which Adıvar put forward as a reason for her movement to the East, put her in a position that "educated" and "modernized" the geographies she traveled to. As a consequence of that Adıvar had a positional superiority and allowed herself to have the authority to speak on behalf of people in this geography.

Women's representations used in defining the boundaries between the center, where Halide Edib positioned herself, and the other are divided into two as familiarization and alienation. The "familiarized" women, after which the third chapter is named, are those who generally exist with their names, stand out with their "ideal characteristics", and preserve their positional advantage over other women and most of them are Western women.

The "alienated" women in the fourth chapter are those whose names are not mentioned in the text, those who have different ethnic origins and who cannot come to any agreement with the central authority and those who are far away from the "ideal". A common trait found in most of these alienated women is that the choices

they make about their own subjectivity and body, and the behaviors they exhibit do not conform to the boundaries of Halide Edib's position, who is the voice of the central authority. The primary concern here is the othering of women in these narratives, either by familiarization or alienation, and instrumentalization as metaphors for further matters.

Thus, considering Halide Edib's representations of women in her travel narratives, it is seen that which representations of women are "familiarized" and which are "alienated" is directly related to the center where Halide Edib positioned herself. Halide Edib, who marginalized the voices opposing this center, portrayed herself as the strongest character. It is observed that this approach changes in the English narratives. Halide Edib, who became moderate when writing in a different language about the concerns on how she took place in public, was able to express her feelings more clearly, and although the discourse was determined in close relation with the male central authority in the Turkish narratives, it could offer a more flexible structure in the English narratives. Whereas Halide, the "ideal female citizen" who is renowned in public in Turkish narratives, talks to other women within the boundaries of this position, she could exist as an individual in English narratives and she could discuss her weaknesses more comfortably. Aside from Halide Edib's self-formation, some differences were present in the representation of other women, some details that were given in the English narratives were censored and / or completely removed in the Turkish narratives. As a result, there have been dissimilarities in the representations of women in English narratives, especially due to the change of the reader audience.

KAYNAKÇA

Adak, H. (2016). *Halide Edib ve siyasal şiddet: Ermeni kırımı, diktatörlük ve şiddetsizlik.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Adak, H. (2017). Otobiyografik benliğin çok-karakterliliği: Halide Edib'in ilk romanlarında toplumsal cinsiyet. *Kadınlar dile düşünce: Edebiyat ve toplumsal cinsiyet* içinde (s. 161-178). Sibel Irzık ve Jale Parla (der.). İstanbul: İletişim.

Adıvar, H.E. (1928). *Turkish ordeal: Being the further memoirs of Halide Edib.* New York; Londra: The Centrury Co.

Adıvar, H.E. (2005). *Memoirs of Halide Edib.* N.J.: Gorgias Press.

Adıvar, H.E. (2002). *Inside India*. New Delhi; New York: Oxford University Press.

Adıvar, H. E. (2014). *Hindistan'a dair.* İstanbul: Can.

Adıvar, H.E. (2018a). *Mor salkımlı ev*. İstanbul: Can.

Adıvar, H.E. (2018b). *Türk'ün ateşle imtihanı.* İstanbul: Can.

Adıvar. H.E. (2009). *Türkiye'de şark-garp ve Amerikan tesirleri.* İstanbul: Can.

Aksoy, N. (2018). *Kurgulanmış benlikler: Otobiyografi, Kadın, Cumhuriyet.* İstanbul: İletişim.

Akyıldız. O. (2018). Yerleşik Algıları Kırmak Her Zaman Gerekli. Alınan yer https://t24.com.tr/k24/yazi/olcay-akyildiz,1506

Akyıldız, O. (2014). *Okzidentalismus in der türkischen Literatur: Den Westen nach dem eigenen Gegen-Bild erschaffen; von Ahmed Midhat (1844-1912) bis Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889-1974*) (Yayınlanmamış doktara tezi). Tübingen Üniversitesi. Almanya.

Altınay, A.G. (2016). Giriş: Milliyetçilik, toplumsal cinsiyet ve feminizm *Vatan, millet, kadınlar* içinde (s. 15-31). Ayşe Gül Altınay (yay. haz.). İstanbul: İletişim.

Atatürk, M.K. (1997). *Atatürk'ün söylev ve demeçleri.* 3 cilt. Ankara: Atatürk araştırma merkezi.

Bhabha, H. (2016). *Kültürel konumlanış.* (Çev. Tahir Uluç). İstanbul: İnsan.

Chatterjee, P. (1996). *Milliyetçi düşünce ve sömürge dünyası*. (Çev. Sami Oğuz). İstanbul: İletişim.

Chatterjee, P. (2002). *Ulus ve parçaları.* (Çev. İsmail Çekem). İstanbul: İletişim.

Chatterjee, P. (2016). Kadın sorununa milliyetçi çözüm. *Vatan, millet, kadınlar* içinde (s. 103-125). Ayşe Gül Altınay (yay. haz.). İstanbul: İletişim.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. University of Chicago legal forum, 139-167. Alınan yer https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1052&context=uclf

Çalışlar, İ. (2010). *Halide Edib: Biyografisine sığmayan kadın.* İstanbul: Everest.

Durakbaşa, A. (2017). *Halide Edib: Türk modernleşmesi ve feminizm.* İstanbul: İletişim.

Eldem, E. (2010). Ottoman and Turkish orientalism. *Architectural Design 80/1*. Alınan yer https://www.academia.edu/37321317/ottoman_and_turkish_orientalism_pdf

Enginün, İ. (2007). *Halide Edib Adıvar'ın eserlerinde Doğu ve Batı meselesi.* İstanbul: Dergâh.

Enginün, İ. (2019). *Halide Edib Adıvar.* İstanbul: Dergâh.

Ezer, Ö. (2012). *Üç kadın seyyahımızın kaleminden Doğu, Batı ve Kadın 1913-1930.* İstanbul: Kitap Yayınevi.

Günaydın, A. U. (2017). *Kadınlık daima bir muamma: Osmanlı kadın yazarların romanlarında modernleşme.* İstanbul: Metis.

Heffernan, T. (2013). Feminism against the East/West divide: Lady Mary's Turkish embassy letters. *Eighteenth-century studies,* 33(2), 201-215. Alınan yer https://www.jstor.org/stable/30053682?&seq=1

Kandiyoti, D. (2015). *Cariyeler, bacılar, yurttaşlar: Kimlikler ve toplumsal dönüşümler.* (A. Bora, F. Sayılan, Ş. Tekeli, H. Tapınç ve F. Özbay, Çev.). İstanbul: Metis

Arateke, H.T. (2013). How distant is *gurbe*t? Refik Halid's representation of Arabs in *Gurbet Hikayeleri*- with a note on Ottoman and Turkish Orientalisms. Turkish Historical Review 4, 153-173. Alınan yer https://lucian.uchicago.edu/blogs/karateke/files/2014/04/Gurbet.pdf

Köroğlu, E. (2016). Sunuş. Hülya Adak, *Halide Edib ve siyasal şiddet: Ermeni Kırımı, diktatörlük ve şiddetsizlik* içinde (s. XI-XII). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Lowe, L. (1991). *Critical Terrains: French and British orientalisms.* Ithaca : Cornell university press.

Lewis, B. (2018). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: Arkadaş yayınevi.

Makdisi, U. (2002). Ottoman Orientalism. The American Historical Review, 107(3), 768-796.Alınan yer https://www.jstor.org/stable/10.1086/532495?Search=yes&resultItem

Mitchell, T. (2001). *Mısır'ın sömürgeleştirimesi*. İstanbul: İletişim.

Said, E. (1999*). Şarkiyatçılık: Batı'nın şark anlayışları.* İstanbul: Metis.

Spivak, G.C. (2020). *Madun Konuşabilir mi?* (Çev. Emre Koyuncu). Ankara: dipnot.

Yeğenoğlu, M. (2003). *Sömürgeci fantaziler oryantalist söylemde kültürel ve cinsel fark.* İstanbul: Metis.

Zürcher, E.J. (2012). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi.* İstanbul: İletişim.

Walby, B.S. (1990). *Theorizing patriarchy.* Oxford: Blackwell.