



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Bilim Dalı

**TÜRK MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂRLIĞINDA MİZOJİNİ:
PEYAMİ SAFA'NIN ROMANLARINI OKUMAK**

Erdoğan ALTUN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019

TÜRK MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂRLIĞINDA MİZOJİNİ: PEYAMİ SAFA'NIN
ROMANLARINI OKUMAK

Erdoğan ALTUN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi


Ankara, 2019

KABUL VE ONAY

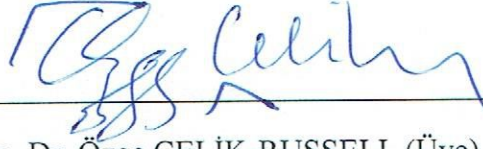
Erdoğan ALTUN tarafından hazırlanan “TÜRK MİLLİYETÇİ-
MUHAFAZAKÂRLIĞINDA MİZOJİNİ: PEYAMİ SAFA’NIN ROMANLARINI
OKUMAK” başlıklı bu çalışma, 24/06/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda
başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Berrin KOYUNCU-LORASDAĞI (Başkan)



Doç. Dr. Metin YÜKSEL (Danışman)



Doç. Dr. Özge ÇELİK-RUSSELL (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

22 / 07 / 2019



Erdoğan ALTUN

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu,,Tez Danışmanın Doç. Dr. Metin Yüksel danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



Erdoğan ALTUN

TEŞEKKÜR

Teşekkür etmeye başlarken en doğru başlangıç noktası, kuşkusuz, bu çalışma konusuna karar verme sürecinde heyecanımı paylaşan Kadir Dede olacaktır. O'nun dahli olmasaydı belki de, okumaktan ve yazmaktan bu denli keyif alacağım bir Tez çalışması yürütmemiş olacaktım. Ruhtan Yalçınır bana, ortaya bir mesele koymanın ve meseleyi doğru kavramlarla ve bağlantılarla yorumlamanın imkânlarını öğretti. Bu öğrenmeler her okumaya her düşünceye sindiği için Ruhtan Hoca'ya teşekkür ederim. Berrin Koyuncu Lorasdağı'ya verdiği derslerde ve yaptığı değerlendirmelerde bana yeni dertler edindirdiği, yeni düşünce ufukları sunduğu ve Mizojini hakkında söz söylemeye cesaretlendirdiği için teşekkür ederim. Tez savunma sürecimde ve sonrasında akademik düşünme biçimlerinde yol göstericiliği nedeniyle Özge Çelik Russell'a teşekkür ederim. Son olarak; tez yazım süreci boyunca desteğini esirgemeyen, sorularım ve sorunlarım karşısında sonsuz sabır göstererek beni olası yılgınlıklara karşı diri tutan danışmanın Metin Yüksel'e teşekkür ederim.

Bugüne gelmemdeki en büyük emeğin sahibi olan babama, anneme, Neslihan'a ve Ecehan'a teşekkür ederim. Tez sürecinin son bir yılında ruhumu dinlendiren Öznur'a da tabii.

ÖZET

ALTUN, Erdoğan. Türk Milliyetçi-Muhafazakârlığında Mizojini: Peyami Safa'nın Romanlarını Okumak, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019

Bu çalışmanın amacı kadından nefret olarak Türkçeleşen “mizojini” kavramının özgün bir açılımını sunmak ve Peyami Safa'nın eserlerindeki yansımalarını tespit etmektir. Bu tespiti yapmadan evvel literatürde mizojini kavramının hangi karşılıklarla ele alındığına odaklanılmıştır. Ardından mizojini çalışmalarında önemli bir boşluğa işaret eden bir ayrıma gidilerek mizojini, “bireysel mizojini” ve “toplumsal mizojini” olarak ikiye ayrılmıştır. Bireysel mizojini; tek tek bireylerin ölümlü olmak nedeniyle taşıdıkları ölüm korkusunu (tanatofobi), onlara bu ölümlü hayatı veren doğurgan kadın bedenine yansımaları olarak tanımlanmıştır. Toplumsal mizojini, bireysel mizojinik tavır alışların toplumsal yansımalarını ifade eder. Bu yansıma, insan bedeninin ölümlü olması ve toplumların yıkılma tehlikeleri arasında bağlantı kurularak analiz edilecektir. Peyami Safa'da mizojininin analiz edileceği biçim toplumsal mizojini olacaktır.

Bireysel mizojini ve toplumsal mizojini arasındaki geçişi ifade edebilmek için Havva miti kullanılacaktır. Mite göre Havva, insan türünün ölümlülük lanetinin sebebidir ve kendisinin laneti de doğurmaktır. Bu aynı zamanda bir fenomendir. Kadın bedeni, doğurganlığıyla, insan ölümlülüğünün nedenidir. Mit ve fenomen arasındaki bu bağlantı, insanlık tarihinin çeşitli dönemlerinde toplumsal mizojini analiz edilirken aranacaktır. Cadı avları, bu bağlantının en önemli temsillerinden biri olarak değerlendirilecektir.

Peyami Safa'nın mizojinik tavır alışının, Fatih-Harbiye yarığında yattığı iddia edilecektir. O, kadına toplumsal yıkım ihtimalinin yükünü yükler. Doğu ve Batı arasında kalmış ülkeyle, Doğulu ve Batılı olmak ikiliğinde kalan ve Doğulu veya Batılı erkek karakterleri tercih etmek durumunda kalan kadınlar arasında paralellik kurar. Doğru tercihi yapmamış olan kadınlar hem kendileri hem de toplum için yıkım ihtimali anlamına gelirler. Doğu-Batı ikiliği ve toplumsal yıkım başlıkları da Peyami Safa'nın milliyetçi ve muhafazakâr düşüncelerinin birer tezahürü olarak değerlendirilecektir.

Anahtar Sözcükler: Mizojini, Peyami Safa, Milliyetçilik, Muhafazakârlık.

ABSTRACT

ALTUN, Erdoğan. Misogyny in Turkish Nationalism-Conservatism: Reading Peyami Safa's Novels, Master's Thesis, Ankara, 2019.

The aim of this study is to present a unique explanation of the concept of "misogyny", commonly translated as hating women, and to trace its reflections in Peyami Safa's novels. Following a focus on responses to the term of misogyny, misogyny divided into two distinct forms: Individual misogyny and social misogyny. This categorization does not appear in the recent literature on misogyny. Individual misogyny can be defined as reflecting the fear of death (thanatophobia) to woman body. While thanatophobia means each individual's fear because of mortality, the body of women is viewed the source of this mortal life. Common misogyny is the social reflections of individuals's misogynistic attitudes. These reflections are analyzed by establishing a link between mortality and social collapse. The particular kind of misogyny that this study analyzes in Peyami Safa's novels is social misogyny.

The "Myth of Eve" is used to express the transition between individual and social misogynies. According to the Myth, Eve is the reason of mortality curse and her own curse is fertility with pain. This is also a phenomenon. Woman body is the cause of mortality with its capacity of fertility. This connection between myth and phenomenon will be sought while the common misogyny is analyzing in the various parts of human history by witch hunt experience.

This study argues that Peyami Safa's misogynistic position was in the crack of Fatih-Harbiye. He places the burden of social collapse on women. He draws a parallelism between the country, that is in the middle of the East and the West, and women who have to make a choice between being the Occident or the Orient; and men who are the symbols of these borders. Women who have not made the right decision mean the possibility of the destruction for both themselves and society. The titles of East/West duality and social destruction will be considered as manifestations of Peyami Safa's nationalist and conservative thoughts.

Keywords: Misogyny, Peyami Safa, Nationalism, Conservatism.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: LİTERATÜR TARAMASI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	6
1.1. MİZOJİNİ LİTERATÜRÜ VE KATKI	6
1.2. MİZOJİNİ KAVRAMSALLAŞTIRMASI: BİREYSEL VE TOPLUMSAL MİZOJİNİ.....	11
1.2.1. Mizojininin Yaratılışı	12
1.2.2. Şehvetin Çitlenmesi: Havva'nın Cadı Torunları	20
1.2.3. Esirlerin Esir Kadınları.....	24
2. BÖLÜM: TÜRK MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCESİNDE KADIN VE MİZOJİNİ	29
2.1. ULUSUN ANNELERİNDEN MİZOJİNİYE GEÇİŞ	29

2.2. ULUS-DEVLETTE MİZOJİNİ	34
2.3. MUHAFAZAKÂR MİZOJİNİ.....	37
2.4. İMAJLARIN MODERNLİĞİ-MODERNLİĞİN İMAJLARI: TÜRKİYE'DE TOPLUMSAL CİNSİYET VE KADIN	40
3. BÖLÜM: BİR TEREDDÜDÜN MİZOJİNİSİ: PEYAMİ SAFA ROMANLARINI OKUMAK	45
3.1. PEYAMİ SAFA'YI VAR EDEN HAYAT VE TESİRLERİ	49
3.2. FATİH-HARBİYE YARIĞINDA MİZOJİNİ.....	57
3.2.1. Vitrinler Meselesi	59
3.2.2. Havvalar ve Lilithler.....	64
3.2.3. Arada Bırakılan Kadınlar.....	68
SONUÇ.....	76
KAYNAKÇA	79
EK 1. ORJİNALLİK RAPORU	95
EK 2. ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU	97

GİRİŞ

Mizojini, Yunanca *kadın (gyne)* ve *nefret (misein)* kelimelerinden türemiştir. Psikolojik açıdan bilinçsiz, travmatik bir his olarak değerlendiriliyor olsa da bu yaklaşım şiddet, ayrımcılık, aşağılama ve dışlama şeklinde ortaya çıkan bir hisse meşruiyet kazandırma tehlikesi taşır. Bu çalışmada mizojini, ataerkil ve bütüncül bir sistemin parçası olarak ele alınacaktır. Mizojiniye ataerkil ve bütüncül bir sistemin parçası olarak yaklaşan bu inceleme mizojiniyi, tek tek bireylerin hisleri üzerinden değil, sistemli bir refleks olarak değerlendirmektedir. Nefretin ataerkil sistemdeki kaynağının, bireylerin tekil travmatik tecrübelerinden ziyade insan türünün ölümlülük travmasında aranması gerekir. Böylece mizojini, ataerkil bir nefret olarak varlık bulmakta, bu da mizojininin tarihteki görünümünün açıklanmasına imkân sağlamaktadır.

Dünya tarihinde kadim bir tavır alış olarak öne çıkan mizojini farklı coğrafyalarda ve farklı dillerde ifade edilmiş mitlerde kendisine pek çok karşılık bulmuştur. Bundan dolayı bu çalışmada mizojini kavramının geçirdiği tüm evreleri ve aldığı biçimleri incelemek mümkün değildir. Ancak mizojininin tarihinden bahsetmek insanların tarihinden bahsetmekle paralel görülebilir. Bunun anlamı, yazılı tarihin başlangıcından bugüne; kadınlar, erkekler, toplumlar ve erdemler hakkında yazılanların mizojinik yansımalar içeriyor olmasıdır. Bu çalışma da söz konusu külliyattan birtakım parçalar seçerek mizojini tarihini, milliyetçi ve muhafazakâr düşünce bağlamında ve Peyami Safa'ya odaklanarak incelemek amacındadır.

Mizojinik örnekler, İbrahimî dinlerin ortaklaştığı Yaratılış ve Cennet'ten kovulma mitleriyle ortaklıkları içerisinde değerlendirilecektir. Örnekler ister çok-tanrılı bir dinin herhangi bir anlatısından ister tarihin herhangi bir anında yazılmış herhangi bir hikâyeden alınmış olsun, temelde yukarıda bahsedilen mitlerle ve özel olarak da Havva karakteriyle özdeşlikleriyle değerlendirilecektir. Bir süreklilik hâli olarak doğum-ölüm döngüsünün varlığı üzerinden sürekli ve düzenli olanın yitimi olarak ölüm korkusuyla (tanatofobi)¹

¹ Tanatofobi: Ölüm korkusu, anksiyetesi. Kişinin kendi ölümünden korku duyması durumu. Kelime Yunan ölüm tanrısı *Thanatos* ve korku anlamına gelen *phobos* kelimelerinin birleşiminden oluşur. Klinik literatüründe "ölüm anksiyetesi" olarak kullanılır. Ölüm korkusunun teorik olarak ele alınışında Freud'da rastlanır. O, bu korkuyu, halledilememiş çocukluk problemlerinin bir sonucu olarak, ölümlü olmayı kabul

ilişki içerisinde değerlendirilecek olan “mizojini” için üç dindeki ortak Havva miti önemli bir değerlendirme sahası oluşturmaktadır.

İmajlar, toplumsal yarılma/kırılma/kopuş anlarında öne çıkar. Ortaya çıkan yeni durumda, eskiye dair olumsuz hatırlatmalar ve yeni olanın olumlu yanlarına yapılan vurgular görüntüler üzerinden sunulur. Mizojininin hikâyesi takip edilirken görülmektedir ki böylesi anlarda yaşanan imaj sunumları, nesnesi kadın olan söylem ve pratikler üzerinden yapılır. Bu sunumlar olumlu veya olumsuz öğeler barındırıyor olabilir. Çalışmada yer verilen örnekler ekseriyetle sonuçları itibariyle olumsuz olanlardır. Söz konusu olumsuz sonuçlar kadınların cezalandırılması, sınırlandırılması, baskılanması ve kontrol altında tutulması olarak sıralanabilir. Ancak olumlu olanların da (anne, fedakâr eş, namuslu genç kız vb.) mizojiniyle kurulabilecek bağları değerlendirilecektir. Bu bağ, üretici ve yeniden üretimin (*reproduction*) öznesi olan kadınların bedenlerini kontrol altına alma girişimleri olarak ortaya çıkar. Türkiye siyasi tarihinde mizojininin çarpıcı izlerini Türk milliyetçi ve muhafazakâr imgeleminde ve söyleminde de sürmek mümkündür.

Bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm kavramsal çerçevenin sunulmasına ve literatür taramasına ayrılmıştır. İlk olarak mizojini kavramını gündemine alan eserlere ışık tutulacaktır. Böylece mevcut literatürün kapsamı ve eksiklikleri tespit edilerek bu çalışmanın katkısı ortaya konacaktır. Devamında bu çalışmada mizojini kavramının ele alınış biçimine değinilecek ve bu kavramsallaştırma analiz edilecektir. Mizojini kavramının tartışılmasıyla başlayacak birinci bölüm, mizojininin pasif bir his olarak değil, reaktif bir his olarak nefrete işaret ettiğini vurgulayacaktır. “Kadınlar kötüdür” gibi bir ifadeyi mizojini olarak tarif etmek yerine var olan veya ortaya çıkma ihtimali olan kötülüğün sebebi olarak kadının görülmesi ve onun cezalandırılması veya sınırlandırılmasıyla ortaya çıktığı iddiası ortaya atılacaktır. Bu iddianın taşıyıcısı olarak da Havva miti seçilmiştir. Mizojini tarihi, Havva mitinin ontolojik bağlamında değerlendirilerek 20. yüzyıla kadar geldiğinde konu *nomos*'un (namus, düzen) yitimi

edememek olarak ele alır. Bu çalışmadaysa ölümden korkmak bir şeylerin sona eriyor olmasından duyulan muhafazakâr bir korku olarak ele almıyor. Dolayısıyla toplumsal düzensizlikler ve felaketler gibi kontrol edilemez tehlikeler, bedensel bir ölüm imgesini hatırlatmaları nedeniyle tanatofobi kavramının bağlamında ele alınabilir hale geliyor. Kavram ve klinik literatürdeki kullanımı için bkz. (Hall, 1915; Milosevic ve McCabe, 2015).

fikrinin özellikle muhafazakârlıkla olan bağlantısı üzerinden ele alınmaya devam edilecektir.

Çalışmada kullanılacak olan mizojinik örnekler kronolojik olarak ele alınacaktır. “İlkel” toplumların tanrıça ve kült tapınmalarındaki varlığı ve İbrahimî dinlerin yaratılış mitindeki varlığı kadın bedeninin üretkenlikle ve toprakla olan bağlantısına değinilecektir. Ardından aynı kadın bedeninin tanrıçalık vasfını yitirışı ve insan türünü ölümlü dünyaya mahkum eden günahın taşıyıcısı haline gelişi vurgulanacaktır. Burada en önemli nokta tek tanrılı dinlerin doğum-ölüm döngüsünü yaratan cinsellikten ve şehvetten duydukları korkunun “ayartan kadın” korkusuna dönüşmüş olmasıdır. Bunun imgesel karşılığı yaratılış mitindeki Havva karakteridir.

Havva karakterinin en önemli görüntülerinden biri de Orta Çağ Avrupası’nda yaşanan “cadı avları” pratiğinde görülür. Cadı avları kadın bedeninin, şehvetin ve cinselliğin kontrol edilmesinin ve cezalandırılmasının en belirgin örneğidir. Bu tarihsel dönem ve cadılara ve cadılığa dair söylenenler, içinde yaşanan toplulukların durumları dikkate alındığında bu çalışmadaki ele alınış tarzıyla tam bir mizojini ifade eder. İlgili başlık altında detaylandırılacağı üzere, cadı avları felaketlerin ve salgınların kol gezdiği Avrupa coğrafyasında yaşanmıştır ve literatür incelendiğinde görülür ki kadın bedeninin taşıdığı ihtimaller (şehvet, cinsellik, doğum, ölüm) yaşananlar karşısında bir günah keçisi olarak belirlenir. Tıpkı kendini doğum-ölüm fenomeninin içerisinde bulan erkeğin Havva karakterini bir günah keçisi olarak yaratması gibi.

Mizojini örneklerinin kronolojik değerlendirmesinde Orta Çağ’dan sonra bir başlığa daha yer verilecektir. Bu başlıkta Sanayi Devrimi ve “modern” bilimin gelişmesi çağında (19. yüzyıl) mizojininin durumu ortaya konacaktır. Havva-cadılar bağlamına oturtulan mizojini bu yeni durumunda kadının “eksikliği” suçlamasıyla var olur hale gelecektir. Aristoteles’ten devamlı var olan bilimsel düşüncenin kadın hakkında eksik bir erkek suçlamasını taşıması bu var oluşu ifade eder. Bunun yanında bu suçlama iki yeni mizojinik karşıtlık kurmaktadır. İlk karşıtlık duygu-zeka olarak ortaya çıkar. Eksik kadın, yönetilmesi gereken ve meşruiyete dair sorunlarıyla birlikte ortaya çıkan “duygu”yla özdeş hale gelir. Erkekse üretici ve kurucu bir güç olan “zeka”nın özdeşidir. Böylece erkek medeniyet kurucu olma vasfı kazanırken kadın, bu kez yalnızca şehvetiyle değil duygularıyla da çitlemenin konusu olur. Bir diğer karşıtlıksa sokak-ev karşıtlığıdır.

Erkek, özgür ve yine üretici sokağın öznesiyken kadın; kapatılmış ve kontrol edilebilir olan “ev”in öznesidir. “Erkeklerden daha küçük beyinlere sahip” oldukları iddia edilen ve duygusal olmaları nedeniyle de öngörülemez ve zaptedilmeleri gereken kadınlar Havva-cadı tarihselliğinin yeni mizojinik durağı olurlar.

Mizojini kavramsallaştırmasını kuran bu tarihsel analizin devamında, ikinci bölümde, milliyetçi-muhafazakâr düşüncede kadınların, mizojininin odağı olarak nasıl ortaya çıktıkları ele alınacaktır. Kavramsal bir çerçeve kurulurken Peyami Safa’daki mizojininin onun milliyetçi-muhafazakâr tavır alışından ortaya çıkıyor olması nedeniyle milliyetçilik ve muhafazakârlık fikirlerine kısaca yer verilip ardından bu iki fikrin mizojini kavramsallaştırması içerisindeki yeri ele alınacaktır. Milliyetçilik tartışmaları analiz edilirken feminist milliyetçilik eleştirisi esaslı bir yer tutmaktadır. Milliyetçilik, kadın ve erkek kimliklerinde ve bu kimliklere ait temsillerin sunumunda ortaya çıkardığı değişim nedeniyle kıymetlidir. Bu nedenle önce milliyetçilik teorisine yapılan feminist müdahale ele alınacaktır. Bu müdahale, yukarıda ifade edilen kimliklerin ve temsillerin toplumsal cinsiyet odaklı olarak ön plana çıkartılmasını içerir. Dolayısıyla milliyetçilikler, “cinsiyetlendirilmiş milliyetçilikler” halini alır.

Milliyetçi düşüncede mizojininin ortaya çıktığı bağlam, kadınların millet ve milliyetçilik fikirlerinin gelişmeye başladığı 18. yüzyıl itibariyle kadınların kazanmış oldukları “ulusun anneleri” vasfıdır. Bu noktada kadın bedeni, toplum için “olumlu” bir kontrol ve ıslah mekanizmasının parçası haline gelir. Kontrolsüz şehvet, namussuzluk ve fahişelik gibi sıfatlarla ifade edilirken kontrollü şehvet ulusa ait daha fazla sayıda bireyi doğuracak olan annelerle ifade edilir. Daha fazla sayıda doğum ulus fikrinin yanında bir başka sebeple de önemlidir: İşgücü. Fazla sayıda vatandaşın ulus için taşıdığı kıymet fazla sayıda işçinin Sanayi Devrimi sonrası toplumları için taşıdığı kıymetle paraleldir. Muhafazakâr düşüncede mizojininin görüntüleriye Peyami Safa bağlantısını kuracak şekilde, namus ve *nomos* kelimeleri arasındaki bağlantıda ortaya çıkar. Kadın, düzenin bozuncusu olma ihtimalinin taşıyıcısı olarak kurulur ve yargılanır.

Peyami Safa’nın, çağının ve memleketinin münevveri olarak ortaya konacak olması nedeniyle yaşadığı sosyal, kültürel ve politik evrende toplumsal cinsiyet ve kadın meseleleri analiz edilecektir. Osmanlı İmparatorluğu’nun modernleşme gayretinin ve Cumhuriyet Devrimi’nin kadın kimliklerine ve sembollerine karşı takındığı tavırlar bu

başlığın odağı olacaktır. Zira bu tavırların Peyami Safa'daki mizojinik tavır alışa hem bir temel sağlamakta olduğu hem de Safa'nın mizojinik örnekleminin bu tavırlar etrafında şekilleniyor olduğu iddia edilecektir.

Üçüncü bölüm bir milliyetçi-muhafazakâr olarak Peyami Safa'da mizojininin varlığına odaklanacaktır. Peyami Safa'nın milliyetçi ve muhafazakâr fikirlerini açıklama hedefindeki bir sunumun açıklaması yapılacaktır. Ardından mizojininin bu fikirlerde nasıl ortaya çıktığı analiz edilecektir. İlk olarak Peyami Safa'nın hayatına, edebî dünyasına ve fikrî yapısına dair yapılmış dönemselleştirmelerin incelemesi ile başlanacaktır. Bu dönemselleştirmelerin ortak yanı Safa'nın hayatında ve fikirlerinde yaşanan dönüşümleri ifade ediyor olmalarıdır. İçinde yaşadığı çağın onun için taşıdığı travmaların (Balkan Harbi yenilgisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, Dil Devrimi) yarattığı bu dönüşümler, farklı araştırmacılar tarafından farklı kriterlerle değerlendirilmiştir. Safa'daki mizojini, işte bu travmaların kadın üzerindeki yansıması olarak kurulacaktır. Bu yansımalar O'nun roman karakterlerinde görülebilir. Safa, hayatındaki ve fikir dünyasındaki dönüşümleri karakterlerine de yansıtır.

Peyami Safa'da mizojini örneklerinin herhangi bir Antik Yunan tragedyasındaki veya Orta Çağ kilise söylemindeki “şiddet”i içermediğini kaydetmek gerekir. Safa'daki mizojiniyi isabetli bağlantılarla ve hak ettiği kıymette anlayabilmek alegorik bir anlatımla mümkün görünmektedir. Onun kadınları, yıkım ve felaket ihtimalinin taşıyıcısı olan Havvalar olduğu için mizojinik örnekler de Havva karakterine kıymetini veren “Cennetten kovulma” anlatısının metaforları aracılığıyla işlenecektir. Havva karakterinin aklını çelen “yılan” Peyami Safa'nın Havvaları söz konusu olduğunda “mağaza vitrinleri”ne dönüşür. İlk olarak bu alegoriden bahsedilecektir. Ardından Safa için gerçek Havvaları ifade edebilecek olan “güzellik yarışmaları” konusu ele alınacaktır. Son olarak da mitte “yasak meyve”yi yemeyi tercih eden Havva, Safa'daki karşılığını, yapacağı ve yaptığı tercihlerle felaketi taşıyan kadınlarda bulacaktır.

1. BÖLÜM

LİTERATÜR TARAMASI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu çalışma dört eksen etrafında ilerlemektedir: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, Peyami Safa ve Mizojini. İlk üç başlığa ait literatürün yoğunluğu dikkate alınırca çalışmanın özgün literatür katkılarını mizojininin kavramsallaştırıldığı ve Peyami Safa'nın mizojinik örneklerinin sunulduğu bölümler oluşturacaktır. Dolayısıyla odağa literatür de içeriğine mizojiniyi dahil etmiş olan eserlerin ele alınmasını ve analiz edilmesini içerecektir.

1.1. MİZOJİNİ LİTERATÜRÜ VE KATKI

Mizojininin binlerce yıllık tarihi göz önüne alındığında tüm dünyada bile az sayıda çalışma olduğu tespitini yapmak mümkündür. *Mizojini* (Holland, 2016), *Caliban ve Cadı* (Federici, 2017), *Misogyny in the Western Philosophy* (Clack, 1999), *Misogyny: The Male Malady* (Gilmore, 2001), *Goddesses, Whores, Wives and Slaves* (Pomeroy, 1975), *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love* (Bloch, 1991), *Beauty and Misogyny* (Jeffreys, 2014), *Down Girl: The Logic Of Misogyny* (Manne, 2018) ve *Holy Misogyny* (DeConick, 2011) odağına mizojiniyi alan veya mizojininin hikâyesini anlatan çalışmalar olarak sıralanabilir. Sosyal ağların ve internet kullanımının neticesinde ortaya çıkan duruma ilişkin de üç eser tespit edilmiştir: *Gender trolling: How Misogyny Went Viral* (Mantilla, 2015), *Mediating Misogyny* (Vickery ve Everbach, 2018) ve *Not All Dead White Men* (Zuckerberg, 2018).

Jack Holland'ın *Mizojini* adlı eseri (2016) bu incelemeye esin vermiş en önemli kaynaktır. Holland, mizojiniyi Aristoteles'ten Tertullianus'a, Karındaşen Jack'ten Kral Lear'a ve nihayet James Bond'a kadar takip etmektedir. Uzunca bir tarihin derlemesi olmasının yanında bu kitap iki özelliği dolayısıyla çok önemlidir: İlki "ilk günah" metaforunu ve ikincisi de mitlerin (söylencelerin) düzen kurucu ve düzeni devam ettirici etkisi. Holland, çalışmasında Pandora mitini odağa koyar. Pandora'nın "kötülüklerin bilgisini" serbest bırakmasıyla kadın bedeninin doğurganlığı ve cinsellik arasında kurduğu bağı benzeri bu çalışmada Havva miti etrafında örülecektir.

Mizojini başlığıyla yazılmış en kapsamlı çalışma Clack'ın derlediği *Misogyny in the Western Philosophy* (1999) başlıklı eserdir. Clack, Antik Yunan'dan başlayarak 19. yüzyılın sonlarına kadar mizojininin izini sürer. Plato'dan ve Aristoteles'ten başlayarak sırasıyla Tertullian, Augustine, Thomas Aquinas, Heinrich Kramer ve James Sprenger, René Descartes, Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, Immanuel Kant, Jean-Jacques Rousseau, G. W. F. Hegel, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Otto Weininger, Oswald Spengler ve J. R. Lucas'ın düşüncelerinde mizojininin izlerini sürer. Her bir düşünürden mizojinik tavır alışı görünür kıldığını düşündüğü pasajlar sunar. Ele aldığı metinler kadınların doğası, erdemleri, vazifeleri ve sınırlılıkları konularına değinir. Clack'ın bu kapsamlı çalışmasının vardığı sonuç dikkat çekicidir. Clack, mizojininin iki şekilde gündeme geldiğini söyler: kadın bedeninin doğayla özdeş değerlendirilmesi ve kadınların akıldan yoksun oluşları iddiası.

Antropolog David Gilmore *Misogyny: The Male Malady* adlı çalışmasında (2001), psikolojik bir sorunsal olarak ele aldığı mizojininin odağına “anne” figürünü koyar. Ona göre mizojininin temelinde psikolojik bir hasar bulunur ve mizojini aslında bir çeşit anksiyetedir. Ancak ilginç bir şekilde Gilmore, bu hasar için yine kadınları suçlar. O, kadınları erkeklerin nefretlerinin kurbanları olarak değil, “sorunun kaynağı” olarak incelemeye alır. Onun çalışmasındaki ikinci önemli sorun da nefreti içsel bir dürtü olarak değerlendirmesi ve çevresel etkenleri dışarıda bırakmasıdır. Dolayısıyla nefret, evrensel bir tip olarak değerlendirdiği erkek için var olan anne figürüyle ilişkisinden ve/veya bu figürün yoksunluğundan hayat bulur.

Bu çalışma için en önemli kitaplardan biri yalnızca ismiyle bile çalışmaya çok şey katmış olan ve Sarah Pomeroy'un kaleme aldığı *Goddesses, Whores, Wives and Slaves* adlı eserdir (1975). Pomeroy'un kitabına verdiği isim fahişeleri, tanrıçaları ve anneleri bir arada düşünme ihtimalini ve bu ihtimalin mizojiniyle bağını akla getiren ilk kaynak olmuştur. Pomeroy kitabında, mizojini kavramını kullanmamış olsa da aslında Antik Yunan ve Roma dünyasındaki mizojiniye dair çarpıcı örnekler sunar. Bu incelemeler onu dişi tanrılarla (tanrıçalar) dişi insanlar (kadınlar) arasındaki farkın kaynağını sorgular. Çalışmada yapılan bu minvaldeki sorguların kaynağı, Pomeroy'un dişi tanrıça ve dişi insanlar üzerinden yürüttüğü serimlemedir.

DeConick'in (2011) ve Bloch'un (1991) eserleri Orta Çağ'ı ve erken dönem Hristiyan kilisesi anlatılarını odaklarına alır. DeConick İsa ve Meryem figürleri üzerinden cinselliğin bir günah olması iddiasını gündemine alarak mizojiniyi, cinselliğin ve kadın bedeninin kontrolünde bulur. Bloch da, tıpkı DeConick gibi, Orta Çağ mizojinisini Hristiyanlığın kadın bedenine ve cinselliğe yaklaşımındaki paradoksta bulur. Onların Hristiyan Kilisesi'nin erken dönemleri için gündeme aldığı bu iddiayı bu çalışma daha geniş bir tarihin meselesi olarak gündemine taşıyacaktır.

Leila Ahmed *Women and Gender in Islam* (1992) adlı kitabının başlangıcında Hristiyan düşüncesinin Yahudiliğe ait pek çok şeyi reddetmiş olduğunu ancak mizojinik tavrı sürdürdüğünü söyler. Bir yandan bunun nedeninin ne olabileceğini analiz ederken bir yandan da mizojininin nasıl işlediğini değerlendirir. Erken dönem Kilise'sinin, birden fazla kız çocuğu sahibi olunması durumunda yeni doğanların öldürülmesi pratiklerini, üreme amaçlı olmayan cinselliği lanetlemesini ve bu tip cinsel ilişkinin utanılacak bir şey olması algısının bir neticesi olarak kadın bedeninin hazza yol açmaması için "örtünmesi" zorunluluğu gibi örnekleri İncil'deki mizojininin ifadeleri olarak örnekler. Örtünmeyi İslam dininde bir çeşit mülkiyet tarifi olarak değerlendirir. Peçenin, kadının Muhammed'in karısı olduğunun sembolü olarak var olduğunu anlatır.

Sheila Jeffreys'in *Beauty and Misogyny*'si (2014) üzerinde özel olarak durulması gereken kitaplardan biridir. Jeffreys "güzellik" kavramının radikal feminist bir eleştirisini dile getirir. Kadın bedenlerini eril tahakkümün birer enstrümanı olarak değerlendirir. Ona göre güzellik pratikleri birer tercih olmaktan çok kadınları baskılamının ürünleridir. Modern güzellik algısının kendisini, ikili cinsiyet paradigmasını (kadın/erkek), moda, makyaj ve porno gibi başlıkları birer baskı aracı olarak kullanılmaları teziyle ele alır. Özellikle internetin kullanımının yaygınlaşması ve porno endüstrisinin büyümesiyle güzel görünme gayreti bir işkencenin parçasıymış gibi kadın bedeni için zararlı bir aktiviteye dönüşür. Liberal feminizmin yaptığı gibi güzel görünme gayreti bir seçim olarak değerlendirildiğinde mizojiniden söz edilemez ancak Jeffreys'in görüşü, yukarıda da ifade dildiği gibi, bunun bir zorlama olduğudur. Dolayısıyla güzel olma çabasının vücuda verdiği zarar (liposakşın, *piercing*, silikon ameliyatları vs.) bir zorlama neticesinde ortaya çıkmış olur ve kadın bedenini zarara uğratılması da mizojiniden bahsetme imkânı tanır.

Vickery ve Everbah, *Mediating Miogyny: Gender, Technology and Harrasment* adlı derlemelerine (2018) yazdıkları giriş bölümünde bugünün dünyasında var olan mizojininin kitle iletişim araçlarıyla ve internetle bağlantısını ele almaktadırlar. Kitapta Donald J. Trump'a odaklanılmamış olduğunu söylemekle birlikte Trump tarafından özellikle sosyal medyada kullanılan nefret söyleminin kitabı yazma sürecinde önemli bir tetikleyici olduğu notunu kaydetmektedirler. Kitabın amacınıysa medya ve dijital teknolojilerin mizojiniyi, toplumsal cinsiyet temelli tacizi, ırkçılığı ve kadına karşı şiddeti nasıl yönlendirdiğini analiz etmek olarak belirlemektedirler. Kitle iletişim araçlarının ve sosyal ağların (Twitter, Facebook, Reddit vb.) yarattığı durumla ilgili ilginç bir örnekleme değerlendirmeye alan *Not All Dead White Men* adlı eser de dikkate değer bir alan açmaktadır. Donna Zuckerberg bu kitabında *Red Pill* adında anti-feminist ve ırkçı bir sosyal medya örgütünden bahsetmektedir (2018). Zuckerberg, örgütün anti-feminist söylemlerini çalışmasına konu eder. Kendilerini Antik Yunan ve Roma medeniyetinin erkek figürleriyle ifade eden bu örgüt, kendini feminist olarak tanımlayan kadınlara sosyal medya aracılığıyla saldırmaktadır. Çünkü kendilerini beyaz ve heteroseksüel olmakla tanımlayan örgüt üyelerine göre beyaz erkek üstünlüğü (*white male supremacy*) fikri aslında bir illüzyondan ibarettir. Dolayısıyla bir üstünlük miti nedeniyle aslında eziliyor oldukları fark edilmez. Sonuç olarak da feminist söylem karşısında saldırgan bir tavır takınırlar.

Bu çalışmanın, yukarıda ele alınan literatüre katkısı iki tip mizojini tespit edecek olmasında yatmaktadır: Bireysel mizojini ve toplumsal mizojini. Bu ayrımı gerektiren şeyse mizojininin hangi anda ortaya çıktığı sorusudur. Bireysel mizojini, ölüm korkusundan (tanatofobi) kaynaklanır. Ölüm korkusunun bağlamıysa insanın, içine “düştüğü” doğum-ölüm döngüsü yani aslında yaşıyor olmanın kendisidir. İnsan, ölümlü bir hayata doğuyor olmasının “bedelini”, onu bu hayata doğuran kadın bedenine yansıtır. Çalışmanın bu tezi tek tanrılı dinlerin, doğum-ölüm döngüsünü yaratan cinsellikten duydukları korkuyu, “ayartan kadın” korkusuna dönüştürmesi üzerinden sınıanacaktır. Söz konusu “korkunun dönüşümü”nün imgesel karşılığının, İbrahimî dinlerin yaratılış mitindeki Havva karakterinde görülebileceği ortaya konacaktır. İnsan türüne mitolojik ölümünü (cennetten kovulma) tattıran Havva ile fiziksel ölümünü tattıran kadınlar paralel hikâye kahramanları olarak ele alınacaktır.

Mizojini kavramsallaştırması yapılırken ilk olarak, cennetten kovulma miti ele alınacaktır. İnsan türünün cennetten kovulması mizojini odaklı bir yaratılış mitine dönüştürülecektir. Bu yapılırken “ilk günah” nedeniyle insan türüne verilen “acı çekerek doğurma”, “yiyeceğini çalışarak elde etme” gibi cezaların, var olan toplumsal cinsiyet rolleriyle paralelliği analiz edilecektir. Bu noktada kadın bedeninin doğurganlığı ve kadının toprakla kurduğu ilkel ilişki arasındaki ilişki ele alınacaktır. Daha sonra mizojininin ilk imgesi olarak kurulan Havva’nın, hikâyesinin kendisinden önce geldiği iddiası gündeme alınacaktır. Bu iddia bireysel mizojinin kendisine sistemli bir dinî anlatı yaratmış olduğu savını taşır. Böylece bireysel mizojinik pratiklerin özellikle yaratılış miti kullanılarak toplumsal mizojiniye evrilmesini anlamak kolaylaşır. Bu geçiş ikinci bölümde Cadı avlarıyla ele alınacaktır. Cadı avları, kadın bedeninin ve bedenin arzularının tahakküm altına alınışı, doğum-ölüm döngüsünün kontrolü bağlamına oturacak ve böylece cadılar, ölümlü olma lanetinin sebebi olan Havva’nın torunları olma kimliklerini edineceklerdir. Dolayısıyla da cadı avları, tanatofobi kaynaklı bir mizojinik tavır alış olarak ele alınacaktır. Bireysel mizojini ve toplumsal mizojini. Bireysel mizojini, insanın ölüm fenomeni karşısında geliştirdiği bir refleks olarak ele alınacaktır. Dördüncü bölümde detaylandırılacağı üzere, doğum-ölüm döngüsü bireysel mizojininin tetikleyicisi olarak öne çıkmaktadır. Erkekler, ölümlü olmak travmasını, kendisine bu ölümlü hayatı veren kadın bedenine yansıtarak bireysel mizojini olarak adlandırılacak olan tavır alışları ortaya çıkartır. Toplumsal mizojiniyse, Peyami Safa bağlamında analiz edileceği şekliyle, yıkım ihtimalinin yarattığı korkunun neticesinde gelişen bir refleks olarak değerlendirilecektir. Bireyin doğum-ölüm döngüsü karşısında içine düştüğü durumun benzerini toplumlar da düzen-yıkım döngüsü karşısında yaşarlar. Toplumsal mizojini de kadın ve kadın bedeni toplumun bozulması ve yıkılması ihtimalini taşıyor olması nedeniyle ortaya çıkar. Buna ek olarak hem doğum-ölüm hem de düzen-yıkım döngüleriyle bağlantılı şekilde Havva miti, mizojininin temel açıklayıcısı olarak ele alınacaktır. Çünkü Havva hem sonsuz yaşamın sonlanmasının mesulüdür hem de “şeytana uyan” ve sonsuz bir düzeni bozan ilk insandır.

Türkiye’de mizojini hakkında yapılan akademik çalışmaların az sayıda olduğu görülmektedir. Ulusal Tez Merkezi’nde yapılan aramada popüler kültürde mizojini konulu bir tez çalışması bulunabilmektedir (Dur, 2018). Bu çalışmanın yanı sıra yapılan aramalarda; popüler kültür (Baydar, 2014), güzel sanatlar (Yılmaz, 2016), belirsizlik ve

kadın düşmanlığı (Işık, 2018) başlıklarında yapılmış akademik çalışmalar da bulunmaktadır. Toplumsal cinsiyet rollerinin, feminizmin ve erkeklik çalışmalarının İslam, Osmanlı ve erken Cumhuriyet gibi çeşitli başlıklardaki yansımalarını ele alan çalışmaların sayısı fazladır. Ancak tüm bu başlıklardan farklı bir değerlendirme sahası sunan mizojininin binlerce yıllık örneklerle var olan hikâyesine dair bu denli kısıtlı çalışma yapılmış olduğu göz önünde bulundurulduğunda mizojini hakkında bir akademik çalışma yapmanın gereği ve önemi açık bir şekilde anlaşılabilir.

Çalışmanın Türkçe literatüre bir başka katkısı da romanlarındaki kadın rolleri çeşitli tezlere konu edilmiş Peyami Safa'nın (Köksel, 1992; Şirinoğlu, 2008; Erdoğan, 2004; Bereketli, 2011) mizojinik bir figür olarak ele alınacak olmasıdır. Başta Gürbilek'in (2007, 2015) ve Moran'ın (2001) çalışmaları olmak üzere, Safa'nın ve bazı Türk milliyetçi ve muhafazakâr düşünürlerin ve edebiyat figürlerinin kadın imgesini kuruşu ve kullanışı üzerine karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları mevcuttur (Berktaş, 2007; Bora, 2005; Kandiyoti, 2013; Yaraman, 2001). Bu çalışmalar cinsiyet rolleri eksenindeki değerlendirmelerini Doğu/Batı, kamusal alan/özel alan ve alaturka/alafranga “yarığı”na oturtmaktadır. Bu “yarık”, yazılı tarihin tamamında farklı nüveler ve ikiliklerle var olagelmıştır ve her halükârda dikotomilerin “olmamak istenen”, “olunmasından korkulan” ve “kendi kendine iyi olmasından korkulan” tarafını kadın temsil eder. Yani mizojini, Fatih-Harbiye yarığına, Cumba-Rumba yarığına, *swing*-namaz yarığına ve nihayetinde sokak-ev yarığına yerleşmektedir. Bu çalışmanın özgün yanı Safa'yla odağa alınacak olan bu ikilikleri mizojini ekseninde açıklamasıdır.

1.2. MİZOJİNİ KAVRAMSALLAŞTIRMASI: BİREYSEL VE TOPLUMSAL MİZOJİNİ

Bu bölümde bireysel ve toplumsal ayrımı yapılan mizojininin kavramsal çerçevesi oluşturulacaktır. Bunu yaparken ilk olarak mizojini üst başlığından ne anlaşılması gerektiğinden bahsedilecektir. Bu bahis, İbrahimî dinlerin Yaratılış ve Cennetten Kovulma mitleri odağında olacaktır. Söz konusu mitler, bireysel mizojiniye dair bir örneklemin yaratılış süreci olarak analiz edilecektir. Ardından bu mitler aracılığıyla kurulan ve meşrulaştırılan bireysel mizojininin toplumsal mizojiniye geçişteki en önemli

ayaklarından biri olduğu iddia edilecek olan Cadı Avları pratiği, toplumsal mizojiniye geçişin örnekleme olarak ele alınacaktır. Devamında tarihsel bir anlatım sürdürülerek “modern” dönem mizojini görüntüleri odağa alınacaktır. Bu görüntüler de Sanayi Devrimi, Kapitalizm ve bilim üzerinde oturtulacak olan bir bağlamda sunulacaktır.

1.2.1. Mizojininin Yaratılışı

Tertullianus “Kadınların Süslenmeleri Hakkında” adlı makalesinde kadınlara şöyle seslenir: “Şeytanı davet eden sensin! O ağacın mührünü de sen çaldın. Tanrı’nın buyruğunu hiçe sayan sensin, şeytanın yaklaşmadığı kimseleri uyuşturan da sen. Tanrı’nın yeryüzündeki görünümü olan erkeği de kolayca sen yere vurdun!” (akt. Holland, 2016: 19). Erken dönem Hristiyan kilisesinin önemli figürlerinden olan Tertullianus bir başka yazısında da kadını, “şeytanın kapısı (*devil gateway*)” olarak adlandırır. Çünkü kadın “Tanrı’nın Oğlu’nu” ölüme mahkum etmiştir (akt. Clack, 1999: 50).

“Tanrı’nın yeryüzündeki görünümü olan erkek” söylemi, Yaratılış efsanesinde ilk yaratılanın erkek olmasını ifade eder. Yaratıcı, ilk yaratılana kendi ruhundan üflemiş, ona adları öğretmiş, ona sonsuz nimetler sunmuştur. Bu, erkeğin, Tanrı’nın yeryüzündeki görünümü olması durumunu ifade eder. Ona eş olsun diye yaratılansa kadındır: Havva. Yaratıldığı andan itibaren kadın bir “eş”tir. Sonradan yaratılan ve vazifeli bir eş. Buradaki eşlik, bir çeşit denklikle karıştırılmamalıdır. Zira, kadın erkeğin bir parçasından yaratılmıştır yalnızca.² Örneğin, Tevrat’ın Yaratılış bölümünde “ona kadın (*woman*) denmeli çünkü erkekten (*man*) yaratıldı” ifadesi yer alır (2: 23).³ Kur’an-ı Kerim’in

² Havva karakterinin ve yaratılışının Sümer kökenli olduğu savını hatırlatmak gerekir. Muazzez İlmiye Çığ, İbrahimî dinlerin üç kutsal kitabının (Kur’an, İncil ve Tevrat) Sümer’deki köklerini incelediği kitabında Sümer mitolojisine ait *Ninti* karakterinden bahseder. Ninti kelimesinin ilk anlamı “kaburganın hanımı”dır ki bu adlandırma bu çalışmanın odağına aldığı yaratılış mitindeki Havva’nın yaratılması sürecine işaret eder. Ninti kelimesinin ikinci anlamıysa “yaşatan hanım”dır. Çığ, bu anlamın İbranicedeki karşılığının Havva olduğunu kaydeder (2005: 44).

³ <https://www.kutsalkitap.org> (erişim tarihi: 29/10/2018). Metin içerisindeki Tevrat alıntıları aynı kaynaktan yapılacaktır.

Zümer suresinde de şöyle bir ifade geçer:⁴ “O sizi tek bir nefisten yaratmış, sonra ondan eşini de var etmiştir” (39: 6).⁵

“Tanrı’nın buyruğunu hiçe sayan sensin” der Tertullianus, kadına olan nefretini ifade ederken. Nedir bu buyruk? Cennet bahçelerinin sonsuz nimetlerinden huzur içinde faydalanırken yasak ağacın meyvesinden uzak durmak gerektiğidir. Yaratıcı, Adem’e buyurur: “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette oturun, istediğiniz yerinden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz” (Bakara, 2: 35). Ancak Havva, yılanın kendisini aldatması nedeniyle yasak meyveden yer ve meyveyi Adem’e de yedirir. Bu olay üzerine çıplaklıklarının farkına varırlar ve Tanrı tarafından cezalandırılırlar (3: 4-10). Üç İbrahimî din, yasak olana karşı gelmemek buyruğuna uyulmaması halinde kudretli yaratıcının vereceği cezada mutabıktır: Ölümlü dünya. Sonsuz nimetler içerisinde yaşanan bir cennet bahçesinden türlü belaların olduğu bir dünyaya atılmak her iki yaratılan için de ortak olan cezadır. Ancak yaratıcı, Adem ve Havva için ayrı ayrı birer ceza tasarlamıştır. Tevrat’ta bu cezalar, Adem’e yiyeceğini kazanmak için çalışma ve Havva’ya da acılar içinde doğurma olarak belirtilir (3: 17).

Hususi iki ceza verilmiş olsa da Tanrı’nın bu ilk yasağına/yasasına karşı gelmenin en büyük cezası şüphesiz ki ölümsüz bir durumu terk edip ölümlü bir insan bedenine hapsolmek olsa gerek. İnsan türüne ölümlü olma lanetini getiren Havva karakteri ve işlenen ilk günah, tarihin her döneminde mizojinik görüntüler yaratarak kendini hatırlatacaktır. Örneğin; Fatmagül Berktaş’ın, İrlandalı bir Ortaçağ ozanından aktardığı şu dizeler, İsa peygamberin çarmıha gerilmesi olayından ve var olan bütün kötülüklerden Havva’yı sorumlu tutuyor olması nedeniyle çarpıcıdır: “Ben Havva’yım, soylu Adem’in karısı; geçmişte İsa’ya karşı gelen bendim; çocuklarımı cennetten yoksun bırakan da benim; asıl benim çarmıha gerilmem gerekirdi... Yasak elmayı ben kopardım; ben olmasaydım ne cehennem, ne ıstırap, ne de korku olacaktı” (1996: 210).

⁴ Kuran-ı Kerim’de insanın yaratılışı hikayesi için bkz.: (Mü’minûn, 23:12-14), (Hac, 22:5), (Secde, 32:7-9), (Necm, 53:45-46), (Fâtır, 35:11), (Zümer, 39:6), (Kıyâme, 75:36-39), (Nisa, 4:4), (En’âm, 6:98) ve (A’râf, 7:189).

⁵ <https://kuran.diyanet.gov.tr/> (erişim tarihi: 29/10/2018). Metin içerisinde Kur’an-ı Kerim’den yapılacak olan alıntılar aynı adresten yapılacaktır.

Yaratılış mitlerinde kadının nasıl konu edildiğine dair farklı bir örnek de Alevilik inancından verilebilir. Alevilikte kadınla erkeğin eşitliği iddiası kadının ibadete katılımı, toplumsal söz hakkı ve anlatılarda yer alan önemli kadın figürleri gibi detaylarla desteklenir. Ancak Nimet Okan bir Alevi ocağının sofularından dinlediği iki hikâyeye yer verir. İki hikâyeye de şimdiye kadar ele alınan dini metinlerde olduğu gibi, Havva'nın Adem'in parçası olarak yaratılmış olduğunu ve Adem'in Havva tarafından kandırılmış olduğunu tekrar eder. Bir hikâyede, Adem ve Havva cennetten kovulunca Adem, Cebrail'e “benim dünyada komşum kim olacak” diye sorar. Komşusunun Havva olacağını öğrenen Adem, “ben zaten Havva yüzünden Cennet'ten kovuldum. Bu Allah'ın azabı nedir bana?” diye sitem eder. Bu sitem sonrasında yaratıcı, Havva'ya bazı musibetler verir. Havva nezdinde tüm kadın cinsine yönelik olarak duyurulan cezalar “içlerinden hayz ve nifaz kanı akması”, “dokuz ay karınlarında çocuk gezdirmeleri” ve “doğum yaparken ölümü tatmak” gibi detaylar içerir. Bu cezalar bakımından şimdiye dek konu edilen inançlarla benzerlik görülür.

Okan'ın sözünü ettiği hikâyelerdeki ortak bir detay söz etmeye değerdir. Havva, belli bir yaşa geldiği ve Adem'e bir kadın olarak yeteri kadar hizmet edemediği için yaratıcı, Adem'e bir melek gönderir. Meleğin görevi Havva'nın noksanlarını gidermektir. Melek Adem'den önce Havva tarafından fark edilir. Havva, meleği fark etmesi üzerine o sırada tarlada olan Adem'in yanına gider ve ona “edep yerini” gösterir ve ondan kendisinden başkasıyla biriyle birlikte olmayacağını sözünü alır. Daha sonra Adem eve döndüğünde meleği fark eder ve verdiği söz nedeniyle onunla birlikte olamaz. Adem'in bulduğu çözüm, iki kadının tükürüklerini ayrı iki küpe koymak ve bunlardan çocuk doğmasını beklemek olur. Kötülükle, kıskançlıkla, şeytanlıkla ve “cadılık”la dolu Havva, meleğe ait küpe devamlı olarak sallayarak içinden çıkacak çocuğu yok etmeye çalışır. “Dokuz ay, dokuz gün, dokuz dakika sonra” küpler açıldığında Havva'nın küpünden yılanlar, çıyanlar ve akrepler çıkarken meleğin küpünden nur topu gibi bir erkek evlat çıkar. Bir ayağı sakat doğan bu erkek evlat Ehl-i Beyt soyunun taşıyıcısı olacak olan Şit peygamberdir. Havva'nın küpündense bugün dünyada var olan yılanların ataları çıkar (Okan, 2016: 145-148).

Havva'nın küpe Pandora'nın vazosunu/kutusunu andırır. “Lanetli kadın ırkının ve erkeklerin katlanmak zorunda olduğu bir belanın ilk temsilcisi” olan Pandora, içi

kötülüğün bilgisiyle dolu bir vazoyu taşır (Yılmaz, 2017: 672). “Her iki mit de ortak jinefobik kurguya sahiptir” der Gilmore (2001: 4). Tanrı Zeus tarafından yasaklanmış olmasına rağmen vazoyu açar/kırar ve kötülüğün bilgisini serbest bırakır. Bu çalışmada savunulan iddiayla, bu kötülük bilgisi cinsellik bilgisidir. Havva ise içinde bir can olması gereken kutusunda kötülüğün simgesi olan hayvanları büyütür. İçinden Adem’in çocuğu çıkması gerekirken Havva’nın kúpünden yılanlar çıkar. Hikâyede de görülebileceği gibi “şeytansı bir yaratık olan kadının payına düşen” kötülüktür (Badinter, 1992: 98). Havva’nın yaptığı anlatılan kötülükler Adem’i cinselliğini kullanarak kandırması, kıskançlık ve en önemlisi iki kúpün içinde yer alan varlıkların doğumlarına ve ölümlerine etki etmeye çalışması olarak sıralanabilir.

Ölümlü bir hayata neden olan ve kendisini de acılar içinde doğurma, doğum yaparken ölümü tatma gibi cezalarla karşı karşıya bırakan Havva düşünüldüğünde insan türünün lanetinin ölümlü bir hayata doğuyor olmak olduğu görülür. Ancak belirtilmesi gereken nokta, lanetlenenin doğurganlık olmadığıdır. Tek tanrılı din sistematüğini kuran erkek akıl, çareyi “doğmamakta” yani üremeyi sonlandırmakta değil, doğurana karşı kin duymakta ve onu kontrol etmekte bulur. Kurulan bu kontrol ve nefret mekanizması erkeği, milliyetçilik tartışmaları bölümünde Simone de Beauvoir’dan aktarıldığı gibi, hayata son veren olarak vasıflandırır ve kadın-erkek ikiliğinde erkek yanlı bir hiyerarşi kurar.

Berktaş, Yaratılış öykülerindeki karakter ve simgelerin varlıklarının üç temel problematik üzerinden olduğunu söyler. Yaşamı yaratanın kim olduğu, dünyaya kötülüğü getirenin kim olduğu ve tanrıların kiminle konuştuğu sorularının cevapları temeldir (1996: 47). Mizojiniyi var eden soru, dünyaya kötülüğü kimin getirdiği sorusudur. Burada Pandora ve Havva karakterleri üzerinden örneklendirilen cevap, dünyaya kötülüğü getirenin kadın olduğudur. Ancak burada kadın, bir bedensel sembolün adlandırılmasıdır. Örneğin, bir Hint destanı olan *Mahabbarata*’da “kadından daha günahkar bir yaratık yoktur. Aslında bütün kötülüklerin kökünde kadınlar vardır” dendiğinde bütün kötülüklerin köküne kadın bedeni konulur (akt. Badinter, 1992: 123).

“Cennetten kovulma” mitinin kadın ve erkek için farklı cezalarla sonuçlandığından bahsedilmişti. Kadının cezasının bedensel nitelikleri düşünüldüğünde kadın bedeninin yaratılış mitinde de cezalandırıldığı görülebilir. Kadının bedenine sıkıştırılmasının

pratiklerinden biri de onu eve sıkıştırmaktır. Bu, ataerkil sistemin kadın bedenini istediğinde sergilenebilir bir malzeme istediğinde korunması gereken bir mülkiyet olarak kullanmasının örneklerinden biridir. Toplumsal cinsiyet rolleri, Yaratıcı'nın buyrukları odağa alınarak çerçeveslenir. Acılar içinde doğurma, karnında çocuk taşıma gibi cezalar ve bedenün sahip olduğu menstrüasyon döngüsü kadın bedeninin hanelere kapatılmasını doğurur.

Özellikle menstrüasyon kanının yarattığı kapatılmaya dair çarpıcı bir örneği Ziya Gökalp, “ilkel” topluluklardan örnekler. Verdiği örnekte genç kızlar aylık döngüleri bitene kadar “ergenliğin ilk belirtilerini gösterince” Güneş'i lanetlememesi için içine ışık girmeyen, toprağı lanetlememesi için zeminine ot yığınları serilmiş bir kulübeye kapatılır. İhtiyaçları yaşlı bir kadın tarafından giderilir. Böylece kadının, kanıyla erkekleri lanetlemeyeceği garantiye alınmış olur. Bu pratik aynı zamanda bir tabu yaratır. Kadın bedeninin doğal döngüsü üzerinden bedenün kendisi mucizevi özelliklerle donanır ve tabu haline gelir. Öyle ki Gökalp'e göre bu süreç giyinme mantığını doğurmuştur (1991: 246-249). Gökalp'in menstrüasyon bağlamına oturttuğu çıplaklığının farkına varma ve giyinme, yaratılış mitinde kadın ve erkeğin çıplaklıklarını fark ederek cinsel organlarını örtmelerini hatırlatır. Bu örneğin kıymeti, oldukça farklı tarihsel ve zamansal mekânlarda kadın bedeninin ortak kapatılmalarına maruz kalmış olduğunu göstermesidir. Bu kapatılma “şehvetin çitlenmesi”yle cadı avlarını, “namus” düzeniyle öldürmeleri ortaya çıkartacak tarihselliği yaratacaktır.

Yeniden roller ve buyruklar bağlantısına dönüldüğünde erkeğin ve kadının rollerinin dağılımıyla, yaratılış söylencelerindeki cezaların birbirlerini hatırlattığı bir örneği Antik Yunan'ın şehir devletlerinde, Batı siyasal düşüncesinin hocası denebilecek Aristoteles'te de bulabiliriz. Aristoteles kadının, erkekte olan *phronesis*ten yani yönetebilir pratik akıldan yoksun olduğunu söyler: “Erkeğin kadından üstün bir zekâsı olduğu kendiliğinden belli sayılmaktadır” (1975: 8). Dolayısıyla kadın ve erkeğin erdemleri farklılık gösterir. Kadının erdemleri hizmet edenin (kölenin değil) erdemleri olarak tarif edilir ve hane içine sıkıştırılır (1975: 28). Bir başka örnekte Sokrates'le diyalogunda Menon, kadının erdemlerini sayarken “evinin işlerini iyi çevirmesi, evin düzenini sağlaması” der (2010: 71e7-8). İki durumda da kadın oldukça sınırlı alanlara hapsedilmiştir ve tahakküm altındadır.

Ancak kadının söz konusu tek tanrılı yaratılış inancından önceki tarihlerde durumunun bundan farklı olduğunu iddiasını hatırlatmak gerekir. Kadın, Yaratıcı buyruğuyla paralel kapatılmasından önce Ana Tanrıçalık ve Toprak Analık kimliklerinin sahibidir. Toprak Ana adlandırması kadının hayat veren olma vasfıyla tarım yapan toplumların ihtiyaçları için bağlı oldukları toprağın verimliliği arasındaki bağla ortaya çıkar. Beslenmek için gereken bitkileri ilk olarak kadınlar yetiştirir ve böylece “toprağın ve hasadın sahibi” haline gelir (Eliade, 1991: 123).

Kadının toplumlar için bu yüksek statüleri nasıl elde etmiş olduğunu sorar Miles. İlk olarak kadının aylık menstrüasyon takviminin kanla olan bağlantısını hatırlatır. İkinci olarak kadın, doğayla kurduğu yakın ilişkiyle yiyecek üreticiliğinin ilk örneklerini verir. Bu iki özelliğin yanı sıra “erken dönem kadın imgelerinin sahip olduğu abartılı şekilde büyük memelerin ve karınların” vurguladığı “doğum mucizesi” asıl önemli olandır. Henüz üreme sürecinin işleyişi konusunda bir şey bilinmiyorken var olan durumun izahı, basitçe, bebeğin kadından doğuyor olmasıdır. Dolayısıyla görünürde erkeğin hiçbir faydası yoktu ve “yeni hayatı yalnızca kadın üretebilirdi” (Miles, 2001: 37). Yeni hayatı üretebiliyor olmak gücü kadının doğayla olan özdeşliğinin tarihselliğinin başlangıcı olarak değerlendirilebilir.

Havva miti etrafında konu edilen sistematik din söylemindeyse kadının bu vasıfları yukarıda ifade edilen şekillere dönüşür. Kadının üstün durumu yerini erkeğin üstün özellikleri anlatısına bırakır. David Gilmore, “evrensel erkek” olarak bir tanımın mümkün olmadığını ancak bir evrensel erkek tanımlamak gerekirse onun özelliklerinin “bir kadını hamile bırakmak, kendisine bağımlı olanları tehlikeden korumak, hısım ve akrabalarını geçindirebilmek” olduğunu iddia eder. Gilmore, bu özelliklerin sahibini “Dölleyen-Koruyan-Geçindiren Adam” olarak adlandırır (akt. Nagel, 2013: 70-71). Bu adam, Yaratıcı buyruğundaki cezaların taşıyıcısıdır.

Burada mit ve gerçeklik iç içe geçmiş görünür. Maurice Godelier’in, bir mitosa ilk inananların onu icat edenler olduğu savı burada doğruluk bulur (1982: 36). Mary Daly’nin, “ataerkillik kendi düzenini/dalaveresini mitler aracılığıyla sürdürür” deyişini de hatırlamak gerekir. (1990: 44). Ölümlü bedenler doğuran kadın, hem mitos hem fenomendir. Benzer şekilde, yerleşik yaşamın gereksinimlerini karşılayan yani doyuran erkek de hem mitos hem fenomen olarak var olur. Havva mitinde, ikili bir durum söz

konusudur. İlk durum mitosun fenomene öncül olması ve sonucunda, kadına karşı gelişen mizojinik tavır alışın, insan türünün annesi olan Havva'nın hatalarından kaynaklanıyor olmasıdır. İkinci durumsa fenomenin bir mitos doğurduğu olgusudur ki bu, acılar içinde doğuran kadının Havva mitosuyla bir anlatıya konu edilmiş olması anlamına gelir. İkinci ihtimali Mary Wollstonecraft, “uzak geçmişte erkeklerin kendi eş ve arkadaşlarını boyunduruk altına almayı çıkarlarına uygun bulmuş oldukları ya da yaratılan her şeyin salt kendi hazları için yaratıldığını düşündükleri” bir ana tarihlendirir (2012: 40). Böyle bir anda, egemen ataerkil *logos*, kendi durumunu meşru ve sürdürülebilir kılacak bir *mythos*'u yardımına çağırır.

Mythos ve *logos* arasındaki bağ şöyle bir soru gündeme getirir: Havva mı önce gelir, Havva'nın hikâyesi mi? Bu soru, aşağıdaki soruların cevaplarına kapı araladığı ve tanatofobi-mizojini bağlantısını kurduğu için önemlidir: Bir Hristiyan, Yahudi ya da Müslüman onu ölümlü bedene sıkıştıran bir günahkâr kadın imgesine neden ihtiyaç duymuştur? Gündelik olarak gözlemlenebilen ve tecrübe edilen bir doğum-ölüm döngüsünün kadın vesilesiyle olması, böyle bir anlatıya/mite alan açmış olabilir mi? Biyolojik bir doğum-ölüm hakikati, bir nefret aracı haline nasıl olup da gelmiştir? Tektanrılı dinsel anlatıların bu ölümlülük döngüsünü kadının günahıyla açıklaması tesadüf olabilir mi?

Beverley Clack *Misogyny in the Western Philosophy* adlı eserinde kadın doğasına dair farklı negatif atıfları genel itibariyle üç başlıkta değerlendirmektedir: Akıldan yoksunluk, doğayla özdeşlik ve doğa özdeşliği varsayımının yarattığı düalizm. Doğayla kadın arasında özdeşlik kurmanın ilk bakışta nasıl olup da negatif bir atıf olacağı konusuna vurgu yapar Clack. Zira doğa gibi yaratıcı ve önlenemez bir güçle özdeşlik, bir iltifat olarak bile görülebilir. Ancak bunun böyle olmayabileceğini anlatmak için Havva örneğini verir. Havva temsilinde kendisini bulan, “hayat veren” olma sembollüğünü vurgular. Bu da ilk etapta olumlu bir referans gibi görünse de Havva'nın verdiği hayat ölümlü hayattır ve bu aslında bir cezadır (Clack, 1999: 2-3).

Kadını “kötülüğün kapısı” yapan, Ana Tanrıçanın yerine “göklerdeki babamızı” koyan, “doğum mucizesi”ni de içeren bir algı değişimidir ve bu değişim, kadına kutsiyet atfeden doğurganlığın bir lanet olarak değerlendirilmesiyle birliktedir. Yerleşik yaşama ve tarıma geçişle birlikte insan türünün toprağı hâkimiyet altına aldığı güne dek kadının,

doğurganlık vasfıyla, toprakla özdeş bir konumdayken toprağın erkek tarafından sürülmeye başlanmasıyla birlikte konumunun da değişmeye başladığı fikri akla yatkın gelmektedir. Hüküm altına alınmasına bir beis kalmayan kadın rolü, hayat veren Ana Tanrıçanın yerini cezalandırıcı bir baba tanrı fikrine bırakmasına yol açmıştır. Yolcuyu yolundan eden kadın figürü, tek tanrılı dinlerin kötülüğe ve sonlu ömre buldukları kullanışlı bir bahane gibi durmaktadır. İbrahimî dinlerde şehvetin yaratıcısı olan kadın imgesindeki tek farklılık Hristiyanlıkta görülür. Berktaş'ın aktardığı şekliyle İncil “zina etmeyeceksin” der: “Fakat ben size derim: Bir kadına şehvetle bakan her adam zaten yüreğinde onunla zina etmiştir” (1996: 102). Burada görüldüğü gibi baştan çıkarıcılık suçu erkekle paylaşılmıştır.

Ancak burada kadına karşı duyulan nefretin tamamını tek tanrılı dinlerle ortaya çıkan bir olguymuş gibi düşünmek doğru değildir. Örneğin Euripides, *Hippolyta* adlı eserinde kadınlar için şöyle der: “benimle alay edilse de kadınları aşağılamaktan hiç vazgeçmeyeceğim. Çünkü onlar her zaman baştan aşağı kötüler” (akt. Holland, 2016: 42). Yine Euripides aynı eserde kadınları “kötülüğün kaynağı ve kederin kaynağı” olarak niteler ve Zeus’a şöyle seslenir: “Ey Zeus, erkekler için düzmece birer şeytan olan bu kadınları / Neden gün ışığına çıkardın” (akt. Pomeroy, 1995: 106). Kadınları bu kadar kötü yaparsa bedenlerinde taşıdıkları şehvettir. Burada, yaratılanlar arasında günah işleyerek bütün insan türüne ölümlülüğü getiren bir kadın figürüne ve bunu ifşa eden bir Yaratıcıya ihtiyaç yoktur. Yaratıcı fikrinin ve günah metaforunun yerinde cinsellik durmaktadır. Dolayısıyla bir önceki başlıkta mizojininin nedeni olan “ilk günah” metaforu yerini cinsellik fenomenine bırakır.

Cinselliğin mizojiniye neden olması bu çalışmanın tezine, yani kadının doğurgan olması nedeniyle erkeğe sınırlılığını ve ölümü hatırlatması ve bu hatırlamanın neticesinde ortaya çıkan korkunun da mizojininin nedeni olması tezine uygun düşmektedir. Daha önce anlatılan “yasak meyve” metaforu, kadının doğurganlığının kontrol altına alınma politikaları, örneğin fitne kelimesinin hem güzel kadın hem düzensizlik anlamına gelmesi, namus kavramının *nomos* (düzen) üzerinden kuruluşu ve menstrüasyon dönemi kanamalarının neden olduğu kapatılmalar gibi başlıklar cinsellikle mizojini arasındaki bağlantıyı düşünme imkânı verir.

Cinsellikle ilgi olarak spekülâtif olmakla beraber dikkate değer bir nokta, yasak meyve metaforuyla cinsellik arasında kurulabilecek olan bağıdır. İnsanın cennetten kovulması anlatısında Havva yenmemesi gereken meyveyi yemek için Adem'i ikna eder ve meyveyi yerler. Sonrasında Adem ve Havva çıplaklıklarının farkına varırlar, utanırlar ve üreme organlarını birer ağaç yaprağıyla örterler. Sonrasında yaratıcı gelir ve onlara cezalarını bildirir. Tevrat'ta bu hikâyeye "iyiyle kötüyü bilme ağacı"nın meyvesinden yiyen Adem ve Havva'nın çıplaklıklarını fark ederek örtünmeleri olarak anlatılır (2: 17; 3: 6). Bu farkındalığın vurgulanması akla cinselliği getirmektedir. Tanrı'nın ilk çocuklarının işledikleri günah şehvet duymak ve ilk kadının ilk erkeğe öğrettiği de cinsellik olabilir mi?

Bu soruya bir cevap Tevrat'ın "yaratılış" anlatımında bulunabilir. Tevrat, yasak ağacı "iyiyle kötüyü bilme ağacı" olarak adlandırır. Hayvanların en kurnazı olan yılan da Havva'ya bu ağacın neden yasak olduğunu şöyle anlatır: "... Tanrı biliyor ki, o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak, iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız" (3: 5). Adem ve Havva yasak ağacın meyvesini yediklerinde çıplak olduklarının farkına varırlar. Bu noktada iyiyle kötüyü bilmek kendi bedeninin ve iştahlarının farkında olmakla eşleşir. Böylece "namus" ve "nomos" arasındaki bağlantı kurulmuş olur.

Sonsuz bir düzen, dizginlenmesi gereken bedenî ihtiyaçların fark edilmesiyle bozulur. Yukarıda sorulan soru bir cevaba kavuşur. İnsan tarihi boyunca nasıl tekrar tekrar gündeme geldiği anlatılmaya çalışılan nefret, yaratılış hikâyesinde kadın bedeninin şehveti doğuran günahıyla ortaya çıkar. Tüm insanların annesi olan Havva, acı çekerek doğurmakla ve erkeğin yönetiminde olmakla cezalandırılır. İnsan türü ölümlü olmakla cezalandırılır. Yaratılış tarihinin başlangıcı olarak kabul edilirse, insan tarihinin devamında kadın bedeninin *nomosla* olan bağlantısı nedeniyle sürekli olarak bir suçlamanın odağında olduğu takip edilebilir. Bedenin günahlarının cezalandırılmasının en açık örneklerinden birini Ortaçağ Avrupası'nda görmek mümkündür. Bir sonraki bölümde ele alınacak olan cadı avları pratiği hem bireysel mizojininin hem de onun toplumsal mizojiniye aktarımının en sert göstergelerinden birini ifade etmektedir.

1.2.2. Şehvetin Çitlenmesi: Havva'nın Cadı Torunları

“Ortaçağ, kadının göklere çıkarılmasıyla başladı (Hristiyanlık etkisi) ve binlercesinin cehennem ateşinde yakılmasıyla son buldu. Ve bu, metafizik anlamda ya da bir metafor olarak değil, tam anlamıyla gerçekten böyle oldu” der Holland (2016: 115). Bahsettiği kıyım, insanlık tarihine “cadı avı” olarak geçer. Bu devirde Avrupa’da binlerce insan cadı olmak suçundan yargılanmış ve öldürülmüştür.⁶ Cadı avlarının meşruiyet kaynaklarından biri ve belki de en önemlisi kadının şeytanla işbirliği yapabilecek olduğu düşüncesidir. Bu düşüncenin temelinde ise çalışma boyunca süregiden cinsellik vurgusu olduğu görülür. Dönemin kilise babalarına göre kadın, doyumсу bir cinsel istekle donanmıştır ve tatmin olabilmek için gerekirse şeytanla bile işbirliği yapmaya hazırdır (Clack, 1999: 83). Şehvete ve cinselliğe karşı duyulan bu öfke bir kez daha kadına karşı nefrete dönüşmüştür.

Özel olarak cadı avları pratiğine geçmeden önce şehvetin ve cinselliğin çitlenmesi konusunda değinilmesi gereken örnekler mevcuttur. İslam dünyasından verilebilecek örnekler, cadı avlarının mantığını Hristiyan kiliselerinden çıkartarak ona evrensel bir nitelik kazandırır. Bu örneklemin en kıymetli kavramlarından biri “fitne” kavramıdır. Fitne kelimesi iki anlama gelir. Birinci anlamıyla fitne, düzensizlik ve kargaşa demektir. İkinci anlamıysa “karşısında erkeğin öz denetimini yitirdiği afet derecesinde güzel kadın”dır (Mernissi, 1995: 59). Kelimenin bu ikili anlamı mizojininin bu çalışmadaki bağlantısını içerir. Kadın, erkeklere kontrollerini kaybettirme gücünü taşıyan güzellik ve şehvet potansiyelini sembolize eder. Bu potansiyeli en iyi örnekleyen Homeros’un Odyseia’da yer verdiği Seirenler (Sirenler) olsa gerek. Yarı kuş yarı kadın, “ölüme aşkı karıştıran” Seirenler büyülü şarkılar söyleyerek denizcileri çağırırlar ve onların rotalarından çıkarıp kayalıklara sürüklenmelerini sağlayan canlılar olarak betimlenir.

⁶ Cadı avları, Avrupa orijinli bir hikâyedir. Ancak burada Anadolu topraklarında ve Türk toplumunda cadının yerinden bahsetmekte yarar var. Anadolu folkloru araştırmacılarından Pertev N. Boratav, cadı anlatılarının Anadolu’dan çok Rumeli topraklarında olduğunu söyler. Onun tanımıyla cadıların “hortlayan ölülerin”, çoğunlukla kadın olduğu varsayılır. “Türk geleneğinde cadı”nın, “vampir” inancını hatırlattığını söyler. Anlatılara göre cadılar mezarlardan taze ölüleri çıkartır ve ciğerlerini yerler (Boratav, 1994: 79). Anadolu’da cadılıkla ilgili bir başka bilgiyi AnaBritanica Ansiklopedisi’nden Haydar Akın aktarır. Ansiklopedi’de “cadı”nın, Türk folklorunda “İslam öncesi inançların da etkisiyle (...) hortlamış bir insan olarak” tasvir edildiği söylenir. Divan şiirindeki “cadu”nun Farsça “büyücü ve sihirbaz kadın” anlamına geldiği ve “Türk masallarındaki kocakarı tiplerine” benzerlikleri tarif edilir (akt. Akın, 2001: 129). Her iki figür de Ortaçağ cadıları gibi süpürgelere binerek hareket ederler ve çocukları kaçıırırlar. Anadolu kültüründe büyü ve büyücülükle ilgili olarak detaylı bilgi için bkz.: Eyuboğlu (2004).

(2008). Bu potansiyel, Gazali'ye "uygarlık, kadının yıkıcı, herşeyi emen gücünü baskılamak amacıyla verilen mücadeledir. Erkeği toplumsal ve dini görevlerinden alıkoymaması için kadının denetlenmesi bir zorunluluktur" dedirtir. Çünkü ona göre "etin arzuları" eğer dizginlenmezlerse erkeği kuşatacak ve onu yakacaktır (akt. Mernissi, 1995: 57-60). Gazali'nin endişesi erkek bireyler üzerinden toplumsal bir yıkımı tahayyül eder. Bu bakımdan bireysel mizojininin toplumsal mizojiniye dönüşme biçimine iyi bir örnektir. Bir başka örnek Babil mitolojisinde bulunabilir. "Babil'in dişi 'gece' demonu Lilitu" üreme amaçlı cinselliğe saldırır ve aklını çeldiği insanların aklına şehvet fikrini yerleştirir. Lilitu, erkeklere saldıran, onları zürriyetlerinden kesen, kadınların doğurganlıklarını engelleyen ve dolayısıyla aile kurumunu yıkma tehlikesini cisimleştiren bir figürdür (Akın, 2001: 50).

Şehvetin ve dolayısıyla kadın bedeninin kontrol edilme zorunluluğu cadı avı pratiklerinde zirveye çıkmıştır. Kadınlar ve kadınsı olmakla itham edilen erkekler önce cadı olduklarını itiraf etmek için işkencelere maruz kalmışlar, ardından cadılık suçuyla infaz edilmişlerdir. Büyü yapmakla, şifacılıkla ve elbette toplumsal düzene bir tehdit olarak fahişlikle suçlanıyorlardı. Büyü ve şifacılık suçlamaları kadınların doğayla özdeş kabul edildikleri tarihin hafızasını sürdürdüğü anlamına gelir. Otlarla, sularla, kuşlarla, böceklerle iyi geçinen "doğa ana"nın kızlarıdır onlar. Ama aynı zamanda Havva'nın torunudurlar. Doğum-ölüm döngüsünü ellerinde tutarlar. Doğum-ölüm döngüsünü elde tutmak demek bu döngüyü vazgeçilemez hale getiren şehveti ve aynı zamanda kendi bedeninin kontrolünü elinde tutmaktır.

Cadı avları aynı zamanda, kadınların, toplumdaki kötüye gidişin nedeni olarak suçlanması ve cezalandırılması pratiğidir. Böylece şehvet, beden ve cinsellik gibi bireysel konular toplumsal birer "mesele" haline gelir. Kadını, şehvet düşkünlüğü nedeniyle "lağımın üzerine kurulmuş bir tapınak" olarak değerlendiren Tertullianus'un bireysel mizojinik tavır alışı toplumsal mizojiniye dönüşür (akt. Wells, 1997: 25). Örneğin 14. yüzyılda, "cadı çılgınlığının doruk yaptığı" zamanlarda, Avrupa coğrafyası salgın hastalıklarla ve felaketlerle boğuşmaktadır. Bir toplumsal huzursuzluk dönemi yaşanmaktayken Kilise kurumunun otoritesi ve kurtarıcılığı da tehlike altındadır. Cadılar, Kilise'nin, kendi otoritesini yeniden kurmak için, yaşanan felaketlere bulduğu günah keçileridir (Holland, 2016: 146). Yazgısı "başka bir varlığa adanmak" olan kadın,

“erkeğin boyunduruğundan kurtulmuşsa mutlaka şeytanla işbirliğine girmiş demektir. Ortaçağ, yazgısına hayır diyen ve bu nedenle cadı olarak adlandırılan kadınların katliyle doludur” (Kaylı, 2011: 50).

Cadılık suçlamalarının toplumsal koşullarla olan bağlantısına bir başka örnek de 14. ve 15. yüzyıllarda Almanya ve Hollanda bölgelerinde bulunabilir. İnsanların geçimlerini hayvancılıkla ve süt ve süt ürünleriyle sağladığı bu bölgelerde tereyağı ve süt cadılığı suçlamaları yayılır. Süt cadılar, komşularının ineklerinin sütlerini, şeytanın yardımıyla ineklerin memelerine sapladıkları balta veya bıçak gibi nesnelere saplarından sağmakla suçlanırlar. Tereyağı cadılarıysa, ürünün üretim sürecinin her aşamasında (ineklerin otlatılması, sağılması ve sütün tereyağı yapılacak olan kaba dökülmesi gibi) şeytanla işbirliği yapıyor olmakla suçlanırlar. İnekleri otlatmak, sağmak ve süt ürünleri elde etmek gibi işleri yapan yani “süt ürünlerinin ekonomisinden sorumlu kadınlar” büyücülük ve cadılıkla suçlanma ihtimaliyle yaşarlar. Komşularından fazla verim elde edenler genellikle cadı olmakla suçlanırlar (Akın, 2001: 101-103).

Cadılar ve çalı süpürgeleri arasındaki ilişkinin sıklıkla tasvir edilmesi ele alınmaya değer bir başka konudur. “Süpürge neden cadının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir?” diye soran Haydar Akın buna cevaben üç sebep öne sürer. İlk sebep süpürge hammaddesi olan kayın ve huş ağacı gibi ağaçları aynı zamanda “perilerin mekânları” olarak gören bir inanişin varlığıdır. İkinci sebep, evin pisliklerini üzerinde taşıyan süpürge, büyü ihtimali yaratması nedeniyle, kullanıldıktan sonra yakılması gereken lanetli bir nesne olmasıdır. Üçüncü sebepse süpürge bir penis imgesi taşıdığı ve “cadının boyunduruğu altına girmiş *phallus*’u (erkeği)” çağrıştırdığı ve kadının “erkek üzerindeki hâkimiyetini” işaret ettiği (Akın, 2001: 132). İlk ihtimal, tıpkı Havva ve hikâyesi arasındaki öncelik/sonralık paradoksundaki gibi bir duruma sahiptir. Yani bu süpürgeler, “perili” nesnelere oldukları için cadıların enstrümanı olarak resmedilmiş olabilirler. Diğer seçenek de kadınların ev içine kapatılmış olmaları ve toplumsal düzeni yerle bir etme kuvvetine sahip cadılar olsalar bile yine de en önemli silahlarının, ev içi gündelik pratiklerinden seçilmiş olmasıdır.

Değerlendirmeye alınması gereken diğer ihtimal de süpürgelerin *phallus*’u çağrıştıran olmaları nedeniyle kadınların erkek üzerindeki hâkimiyetini temsil edecek nesnelere olarak seçilmiş olmalarıdır. Böyle bir seçimin öznesi, miti ortaya çıkartan ataerkil akıl

olacağından şeytani şehvetlerini kontrolsüzce yaşayan cadılara ait süpürgelerin, aynı zamanda “erkekliğin yitimi” korkusunu sembolleştiriyor olmaları olasıdır. Şeytani kadınlar tarafından eksiltirme veya ele geçirilme korkusunun en çarpıcı örneklerinden biri Fas kültüründeki kadın şeytan Ayşe Kandişa’dır. O, “iri göğüsleri ve dudaklarıyla” iğrenç ve şehvetli bir kadındır. “En gözde eğlencesi sokakta, kuytu köşelerde erkekleri yakalayıp, onları kendisiyle cinsel ilişkide bulunmaya kandırmak ve nihayet onların bedenine girerek sonsuza dek onlarla birlikte olmaktır” (akt. Mernissi, 1995: 70). Bu endişe/korku, bireysel mizojininin kaynağını örneklendirir.

Tereyağı ve süt cadılarına benzer şekilde toplumsal mizojininin bir diğer tezahürü 16. ve 17. yüzyıllarda yaşanan kıtlığın nedeninin kadınlar üzerinden anlaşılmasında görülebilir. Cadı davalarında “şeytani şölen” suçu gündeme gelmeye başlar. Kıtlık içerisinde yaşanan bir toplumda cadılar, “kızarmış koyun eti, beyaz ekmek ve şarapla ziyafet çekme” suçuyla yargılanırlar. Benzer bir ziyafete yeltenen herhangi biri de cadılık suçlamasıyla karşı karşıya kalır (Federici, 2017: 178).

Görülebileceği gibi, cadı avları hem beden hem de toplumsal düzenin koruyuculuğu mantıklarını taşır. Bu çalışma bireysel ve toplumsal mizojinik tavır alışları şehvet ve cinsellik gibi başlıklarda incelese de cadı avlarının nedenleri kadar sonuçları da kıymetlidir. Cadı avlarıyla kapitalizmin ilişkisini incelerken Sylvia Federici, cadı avlarının “kadınların yeniden üretim işlevleri üzerindeki egemenliklerini” yıkmaya ve “daha baskıcı bir patriyarkal rejimin önünü açmaya” hizmet etmiş olduğunu iddia eder (2017: 26). Benzer bir bağlantıyla cadı avlarının, ulus-devletlerin kuruluşundaki rolüne dair de fikirler bulunmaktadır. Brian P. Levack’ın kendi çalışmasında aktardığı görüşler ulus-devletin yükselişinin cadı avlarının ikincil bir sonucu olduğunu, gücün merkezde toplanmasına yardım ettiğini ve kamu otoritesini arttırdığını iddia ederler (akt. Levack, 1996: 96). Ulus-devlet bahsine geçilmeden önce, tarihsel bir paralelle var olan ve kadın bedeninin ve mizojiniyi sürdürülebilir kılan kadın-erkek odaklı ikiliklerin belirleyiciliğiyle meşruiyetini kuran Sanayi Devrimi ve Kapitalizm bağlamında mizojininin nasıl var olduğuna değinmek gerekir.

1.2.3. Esirlerin Esir Kadınları

Aziz Augustinus (354-430), Tanrı'nın sureti olarak gördüğü ve bu nedenle de cinsiyetsiz olarak değerlendirdiği aklı ikiye ayırır: *Sapienta* ve *Scienta* (2004: 407). *Sapienta* kabaca, bilgelik anlamına gelir; *scienta* ise gündelik ve geçici olanı kavrayabilme, algı olarak çevrilebilir. Augustinus kendisinden önceki düşünce dünyasına kıyasla bir devrim yapacakmış gibi girdiği konuşmasını toplumsal cinsiyet rollerine bağlayarak yeni bir düalizm kurmadan edemez ve *sapientayı* eril ve *scientayı* ise dişil olarak değerlendirir. Aklın cinsiyeti yoktur ancak aklın işlevleri belirli cinsiyetlere ayrılmaktadır (Clack, 1999: 59-60). Augustinus bu ayrımla medeniyeti, şehirleri ve tekniği maskülen aklın işlevleri olarak değerlendirirken hane, doğum, nesil yetiştirme gibi görevleri ise feminen aklın işlevleri arasına koyar. Böylece "...erkekler ölümsüz kültür ürünleri yaratırken, kadınlar ölümlü bedenler yaratmakla daha 'aşağı' bir iş yapmış olurlar" (Berkday, 1996: 27).

Burada iki vurguyu ön plana çıkarmak gerekir. Bunlardan ilki feminen akla yani kadın aklına biçilen görevlerin, bilimsel aklın egemenliğinde şekillenen dünyada da süregeliyor olması nedeniyle kadının bir kadere hapsolmuş olduğudur. Bir diğer vurgu ise teknik sahibi ve şehirleri kuran erkek vurgusudur. Benzer bir vurguyu kadınların annelik veya fahişelik dışında hiçbir işe yaramayacağını söyleyen Otto Weininger'de de (1880-1903) görmek mümkündür. Weininger'in zekâ ve kadınlar hakkında yazdıkları ve yazdıkça, her kelimedede dozu artan nefretini şu ifadelerle anlatır: "...kadınlık asla zekâ içeremez. Kadındaki bu zekâ yoksunluğu kaçınılmazdır çünkü bir monad bile olmayan kadın, evreni asla temsil edemez" (189).⁷

Augustinus'tan Weininger'e gelen tarihte mizojinik tavır alışı tepe noktasını Ortaçağda yaşanan cadı avları oluşturmaktadır. Yukarıda detaylandırıldığı üzere, orada gündeme gelen mizojini, şehvetin çitlenmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Ancak Weininger'in içine doğduğu 19. yüzyıl, bedenin şehvet ve cinsellik bağlamlarında değil üretim ve tüketim bağlamlarında ele alınmaya başladığı yüzyıldır. Kilisenin gücünü yitirmesi, gücün merkezinin dinden millî kimliklere kayması bu yüzyılın ifadesidir. Dolayısıyla toplumsal siyaset alanı ve kimliklerin sunum yeri olarak kamusal alan da dönüşüme uğramıştır. Bu tarihin Avrupa ve Hristiyanlık merkezinde anlatılması bu başlık altında ele alınacak olan

⁷ Kadın/erkek, bilgi/bilgelik, şeylerin doğası (*nature*) ve içinde yaşadığı koşullara göre şekillenmesi (*nurture*) gibi ikiliklere dair pek çok kısa örnek için Evans'ın (1982) *The Woman Question*'na bakılabilir.

Endüstrileşme ve Kapitalizm başlıklarının Avrupa merkezli başlıklar olmasından kaynaklanmaktadır.

Mizojinik tavır alışın yeni durumu kadın-erkek ikiliğinin duygu-zeka ve sokak-ev ikiliklerine dönüşmesidir. Bir yandan bilimsel keşifler yeni birtakım iyiler ve kötüler yaratırken bir yandan endüstrileşen dünyada yeni işlerin varlığı yeni işçilere olan ihtiyacı da arttırıyordu. Erkekler fabrikalarda tıpkı Yaratıcı'nın onlara buyurduğu gibi yiyeceğini kazanmak için çalışırken kadınlar, yine tıpkı Yaratıcı buyruğundaki gibi acılar içinde çocuk doğurmaktaydılar. Erkekler sermayenin esirleri iken kadınlar, esirlerin esirleriydiler. Ve elbette çocuklar da annelerinin esiri. Bu, oldukça ideal toplum düzenini yaratan şey kapitalizmin güç dağılımına verdiği önemdir kuşkusuz: Erkeğe kadını esir almaya yetecek kadar, kadına da çocuğu esir almaya yetecek kadar güç. Böylelikle kadın, toplumun (çocukları üretim sürecinin dışında tutarak) en alt basamağına yeniden itilmiş oluyordu.

Ancak daha önce de ifade edildiği gibi, toplumsal cinsiyet rollerinin kendisi ya da bir tavır olarak cinsiyetçilik, mizojinik bir değerlendirme içerisine dahil edilemez. Mizojinik değerlendirmeyi farklı kılan hususu Kate Manne güzel bir şekilde ifade eder. O, mizojiniyi ataerkil bir sistem içinde kadının baskılanmasını ve erkeğin üstünlüğünü hem düzenlemek hem de yönetmek olarak tanımlar (2018: 33). Cinsiyetçilik ve mizojini aynı gerekçelerle var olur. Ancak mizojiniyi farklı kılan durum, cinsiyetçilik bir laboratuvar önlüğü giyerken mizojininin sonunun cadı avlarına gidiyor olmasıdır (80). Yani mizojini söz konusu rollerin ihlâl edildiği algısının pratik karşılığını ifade eder ve cadılık ve büyü gibi suçlamalar Aristoteles'in de Ortaçağ'da yeniden güçlenen etkisiyle yerini "eksiklik" suçlamasına bırakır.

Eksiklik suçlaması kadını "tamamlanmamış insan" olarak değerlendiren Aristoteles'ten başlatılabilir. Bu gelenek, kadının eksikliğinin bilimsel dayanaklarla ifade edilmesini doğurur. Fatmagül Berktaş, Roma İmparatorluğu dönemi doktorlarının, "erkeklerin tüm potansiyelini gerçekleştirmeyi başarmış ceninlerden oluştuğunu" söylediklerini hatırlatır. Onları, kadını "eksik kalmış insan" ve "hilkat garibesi" olarak gören Aristoteles'in izleyicileri olarak görür. Berktaş, Aristoteles'le başlattığı kadını eksik görme geleneğini Freud'a kadar getirerek bu anlayışı "Aristoteles'i Freud'a bağlayan bin yıllık bir gelenek"

olarak değerlendirir (Berktaş, 2003). Bu, aynı zamanda, Augustinus’u Weininger’e bağlayan bin beş yüz yıllık gelenektir.

Bu gelenekte erkekler tekniğin ve kültürün yaratıcıları olarak değerlendirilir ve kadınlar, erkeklerin refakatçisi olmak ve kültürün taşıyıcısı olmak vasıflarını kazanır. Refakatçilik, kadınların, Havva’dan kalan borçlarını “doğum sancısıyla, doğurdukları çocuğu bakıp büyütmeleleriyle, sabırlı ve neşeli bir yoldaş (refik) olmaları gereken erkeğe itaatleriyle” ödemeye devam ettiklerini ifade eder (Schopenhauer, 2012: 8). Berktaş’ın ifadesiyle, “Havva’nın zihni hâlâ Havva’nın bedeninin hükmü altında”dır (Berktaş, 1996: 147). Havva’nın “eksik” bedeninin hükmü Endüstrileşme ve Kapitalizm bağlamında değerlendirildiğinde “işçi üretimi”ne, sömürgecilik bağlamında değerlendirildiğinde egzotik ve verimli topraklara gönderme içerir.

Endüstri Devrimi sonrası kadınların hayatlarında iyiye değil, kötüye doğru gidiş olduğunu söyler Miles. Ortaçağa dair bir imgeden bahseder: Önde sabanla tarlayı süren bir erkek ve onu takip ederken toprağa tohum serpen bir kadın. Bu çiftte, “dengeli çift” der. Kadın ve erkek hem ortak alanı paylaşırlar hem de kadın üretim sürecinin bir parçasıdır. Ancak Endüstri Devrimi sonrası bu dengeli durum değişmiştir. Kadın, “eksik” bedeniyle fabrikalara giremediğinden hem erkekle ortak alanını hem de “kocasının iş yükünü azaltmak”la sahip olduğu “öncelikli eş statüsü”nü kaybeder. İkinci olarak da elbette yeni endüstriyel toplumun bütün üyelerinde olduğu gibi kadının da emek-üretim-değer üçgenindeki durumunda değişim yaşanır. Kadın, artık evinin imkânlarıyla küçük çaplı üretimler yapıp satan ve gündelik harcamasını kendi başına halledebilen kadın değildir. Bu iki değişim bir arada düşünüldüğünde de Endüstri Devrimi’nin ortaya çıkan sonuçlarından biri “eve ekmek getirme” vazifesinin erkek tekeline kalması olmuştur (2001: 185-186).

Ortaçağ’ın “karanlık” cehaleti kadınları cadılıkla suçlamaktayken 19. yüzyıl bilimi kadını, üstelik Aristoteles’ten iki bin yıl sonra “eksik” olmakla suçluyordu. Kadınların beyni erkeklerinkilerden daha küçüktü ve daha büyük beyinli erkeklerin beyinlerinde zekâ için de daha fazla alan vardı. Bu ikili cinsiyet durumunun kendi kendini doğrulayan bir tarihselliğe sahip olduğu söylenebilir. Kadınlar, zaten yapamayacakları düşünülen işlere sokulmadıkları için o işleri becerememiş oldular. Beyin büyüklüğünün ve erkekliğin doğal bir aristokrasi yarattığı fikrine en doğru soruyu Rosalind Miles sorar:

“Eğer penis boyu ve beynin büyük oluşu yaratılıştan yalnızca lordlara bahşedilen özelliklerse neden dünya balinalar tarafından yönetilmiyordu?” (2001: 224-225).

Mizojinin bireysel olmaktan toplumsal olmaya geçişi şimdiye dek anlatılan tarihsel izlekte analiz edilebilir. Mevcut durumda varılan nokta, 18. ve 19. yüzyıllar itibariyle mizojini ve Peyami Safa arasındaki bağlantıyı kuran milliyetçilik ve muhafazakârlık fikirlerinin ortaya çıkış sürecidir. Bu iki düşünce geleneği hem Peyami Safa'nın düşünme biçimini var edecektir hem de yeni mizojinik kurgular yaratacaktır. Kadınlar ulus-devletleşme ve sömürgecilik süreçlerinde vatanın/ötekinin bedenleri ve taşıyıcıları olarak görevlendirilecektir. Muhafazakâr düşünce de geleneğin ve *nomosun* korumasını kadın bedenine yükleyecektir. Her iki yükleme de toplumsal mizojini olarak analiz edilebilecek örneklemeler yaratacaktır. Safa bu örneklemelerden kendi karakterlerini yaratarak içinde yaşadığı toplumun geçişlerini ve dönüşümlerini kadın imajlarıyla sergileyecektir.

2. BÖLÜM

TÜRK MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂR DÜŞÜNCESİNDE KADIN VE MİZOJİNİ

Peyami Safa'nın edebi eserleri ve fikir yazıları Türk Sağının iki ayağı olan milliyetçilik ve muhafazakârlık başlıkları altında incelenebilir. Milliyetçilik ve muhafazakârlık aynı zamanda mizojiniyi de doğuran bağlantılardır. İlk olarak milliyetçilik fikri toplumsal cinsiyet eleştirisinden geçmiş bağlamıyla ortaya konacaktır. Ardından mizojininin kavramsallaştırılması ulus-devlet mantığında aranacaktır. Mizojininin ulus-devletteki görüntülerinin analizinin ardından muhafazakâr düşüncenin ilkeleri ortaya konacak ve mizojini kavramsallaştırması bu ilkelerin çerçevesinde değerlendirilecektir. Devamında bu tarihsel izlek, Türk milliyetçiliği ve Türk muhafazakârlığının ortaya çıktığı geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndan Peyami Safa'nın ölümüne kadarki dönemi kapsayan süreçte kadın imajlarına, bunların feminist eleştirilere ve nihayet mizojininin değerlendirilme imkânının analizine geçilecektir.

2.1. ULUSUN ANNELERİNDEN MİZOJİNİYE GEÇİŞ

Kendini hakiki bir milliyetçi olarak tanımlayan Peyami Safa odaklı bir çalışmada milliyetçilik fikri önemli bir yer tutar. Hayatı boyunca kaleme aldığı pek çok yazısında millet, milliyet ve milliyetçilik fikirlerine yer verir. Milliyetçilik, Peyami Safa odağında kıymetli olduğu kadar mizojini odağında da kıymetlidir. Bu çalışmada mizojini, millet öncesi çağlardan; millet fikrinin, toplulukları tanımlarken kullanılan temel bağ haline geldiği yıllara kadar takip edilecektir. Tarihin her döneminde var olduğu iddia edilecek olan mizojini, millet fikriyle ve ulus-devletlerle yeni bir döneme girer. Kadınlar ve kadın bedenleri yeni bir kimlik kazanır. Sanayi Devrimi ve ulus-devletin gelişimi bir arada değerlendirildiğinde kadın bedeni, tarihin en yoğun "üretkenlik" vurgusuna kavuşur. Bu üretkenlik, annelik kimliğiyle temsil edilir. Kadınlar bir yandan ulusun üyeleri ve ulusun anneleri olurken bir yandan da ulusa ait değerlerin taşıyıcıları olurlar. İçinde yaşanılan toplumun korunması gereken değerleriyle kadının ve kadın bedeni üzerinden de namusun korunması tarihin her döneminde paralel ilerler.

Milliyetçi tarih yazımının öznesi erkeklerdir. Özkırımlı'nın feminist milliyetçilik algılayışlarına yer vermiş olması (2010) ve Hobsbawm'ın erkek örneklerden söz ederken kadınlara dair düştüğü parantez içi notları (1993) dışında milliyetçi tarih yazımı ataerkil bir tarih yazımı özelliği gösterir. Örneğin Smith, millî devletleri kuran millî kimliğin işlevlerinden birini “kardeşlik idealini” gerçekleştirmek olarak tespit eder. Ancak o, bu kardeşliğin cinsiyetini belirtmese de bir erkek kardeşler birliği olarak düşündüğü açıktır. Çünkü devamında milleti büyük bir aile olarak değerlendirir ve bu aile idealinin sunumlarını sıralarken kadın sembollere dair hiçbir şey söylemez (1994: 248). Kardeşlik idealinin taşıyıcıları milletin erkek üyeleridir.

Nira Yuval-Davis'in kaydettiği gibi, “milliyetçilik ve milletler genellikle kamusal siyaset alanının bir parçası olarak tartışıldığı için, kadınların bu alandan dışlanması, bu tartışmadan da dışlanmalarını beraberinde getirmiştir” (Yuval-Davis, 2014: 20). Yuval-Davis'in tespiti doğru görünmekle beraber “kadınların dışlanması”, milletler ve milliyetçilikler meselesinin yalnızca bir boyutudur. Diğer boyut “kadınların dâhil edilmesi/olması” boyutudur. Kadınların klanlardan, akrabalıklardan, soylardan, dinlerden veya milletlerden dışlanması mizojini kavramının örneklemini oluşturacaktır. Milliyetçilik kuramlarının toplumsal cinsiyet perspektifinden ele alınacağı bu bölümdeyse kadının, ulus-devletin kamusal siyaset alanlarına dâhil olma biçimleri ele alınacaktır. Türk milliyetçiliğinin cinsiyetlendirilmiş analizi 2. bölümde yer alacaktır. Bu tasnif, mizojini tarihini ve Peyami Safa'ya gelen bağlantıyı kurarken tarihsel bir akış belirlemeyi kolaylaştıracaktır.

Milliyetçiliklerin feminist eleştirilerinde öne çıkan nokta toplumsal cinsiyet temelli oluşlarıdır. Anne McClintock'un vurguladığı gibi, “bütün milliyetçilikler cinsiyetlendirilmiştir, icat edilmiştir ve tehlikelidir” (1991: 104). Ayşe Gül Altınay'ın “toplumsal cinsiyetin, milliyetçilik kurgularının tâli değil, kurucu ögesi olduğu” savı haklıdır (2013: 19). Milliyetçiliklerin cinsiyetlendirilmiş olması, millî kimliklerin cinsiyetlendirilmiş tasnifler olduğu ve toplumsal cinsiyetin milliyetçi kurguların aslı unsuru olması; kadınların kamusal siyasete ve ulus-devlet projesine dâhil edilmesi süreci iki temel yolla işler. İlk yol milleti, “genetik havuz” olarak ele almak ve kadını da “biyolojik yeniden üretim”in öznesi haline getirmektir. İkinci yolsa milleti; “hayalî” bir

topluluk, bir tür kültürel havuz olarak değerlendirmek ve kadını, “kültürel yeniden üretim”in öznesi haline getirmektir (Pateman, 1988: 54-55).

Kadınların millet ve milliyetçi projelere dâhil edilmesine ilişkin önemli eserlerinde Floya Anthias ve Yuval-Davis kadının sahip olduğu beş ana kimlik tespit etmektedir. Buna göre, kadınlar ulus-devlete katılım sürecine “biyolojik üreticiler”, “sınırların yeniden üreticisi”, “ideolojik yeniden üretimin merkezi ve kültürün aktarıcısı”, “farklılıkların gösterenleri yani semboller”, “ulusal, ekonomik, politik ve askerî mücadelelerin katılımcısı” olarak dahil edilirler (Anthias ve Yuval-Davis). Tüm bu kimlikler tek bir başlık altında da toplanabilir. Kadınlar, yalnızca ulus-devlete katılım süreçlerinde değil, herhangi bir kamusal alana dâhil olurken “sınırların yeniden üreticisi olarak” dâhil olurlar. Bahsi geçen sınırlar coğrafi olarak değerlendirilmemelidir. Kadınlar, aslında, toplumsal ve ahlâki sınırların üreticileridirler. Bu, onlara verilen kimliktir. Oysa kadınlar, yalnızca, bahsi geçen sınırların taşıyıcısı olarak kalmışlardır.

Milliyetçiliğin bir diğer feminist eleştirmeni olan Sylvia Walby ise kadınların katılımlarındaki farklılıkların değerlendirmektedir. Walby cinsiyet, vatandaşlık, etnisite, ulus ve ırk arasındaki ilişkiyle ilgili beş temel yaklaşım olduğunu not eder. İlk yaklaşım, “toplumsal cinsiyetlerin varlığını” kabul eder ancak toplumsal cinsiyet kimliklerinin “etnik/ulusal/ırksal’ ilişkilerin veya vatandaşlığın doğasını” etkilemeyeceğini savunur. İkinci yaklaşım, “toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, her toplumda ve tarihin her döneminde ortak özelliklere sahip olduğu ve kadınların, etnik/ulusal/ırksal’ farklılıklara rağmen aynı şekilde ezildikleri düşüncesi”ne dayanır. Walby, üçüncü olarak toplumsal ilişkilerle toplumsal cinsiyet ilişkilerini bir arada düşünme eğiliminde olan bir yaklaşım tespit eder. Bu yaklaşımı siyahî kadınlarla örneklendirir. Kadınlar hem kadın oldukları için hem de siyahî oldukları için farklı ve baskıcı ilişkilerin nesnelere haline gelirler. Dördüncü yaklaşım, farklı kadın kimliklerinin farklı baskılara maruz kalmakta olduğunu iddia eder. Walby, bu yaklaşımı da siyahî ve beyaz kadınlar üzerinden örnekler ve iki kimlikteki kadınların da farklı ezilme ve ayırım politikalarına maruz kaldıklarını söyler. Son yaklaşım, kadın kimlikleri ve etnik kimliklerin sürekli olarak birbirlerini kurarak bir arada oldukları varsayımıdır (Walby, 2013: 36-37).

Toplumsal yapının içerisine dâhil edilen/olan kadınların milliyetçilik söyleminin içinde var oluşlarına dair bir başka sınıflandırmayı da Hint milliyetçi söylemini analiz eden

Chatterjee yapar. Ona göre kadının varlığı “dış/iç dikotomisi”ni sembolleştirir. Bu sembolizasyonun milliyetçilikle bağı “ev ile dünya ayırımına tekabül eder.” Dünya, dış alanı; ev, manevî alanı temsil eder (Chatterjee, 2013: 109). Kadının evle kurduğu bağlantı dikkate alındığında kadınlar, manevî alanın ve kültürel dünyanın taşıyıcıları olurlar. Onların ev içi kimlikleri anneliktir ve/veya “iyi ve fedakâr eş”liktir. Ulus-devletleşme sürecinde milliyetçi ideoloji yeni kadını, “hem alt sınıfın ‘avam’ kadınından, hem de sömürgecilerle ilişki içindeki sonradan görme zengin ailelerin Batılılaşmış kadınından kültürel olarak üstün bir statüye koydu” (Chatterjee, 2013: 116).

Partha Chatterjee’nin “Üçüncü Dünya” ülkelerinin milliyetçilikleriyle ilgili olarak yaptığı bu değerlendirme yalnızca toplum içindeki kadının özelliklerini tarif etmez. Milliyetçi düşüncenin sömürgecilerle ve ötekilerle özdeşleştirdiği kadına karşı takındığı tavrı da ifade eder. Bu “biz” kimliğinin “öteki”nin kimliği üzerinden kurulmasının belirgin bir örneğidir. Mizojini, öteki gibi olanın başına gelenlerde ortaya çıkar. Yuval-Davis, İsrail’de İhlas Baram adlı Dürzi bir kadının başına gelenleri aktarmaktadır. Baram, “kısa etekli (...) Batılı giyim tarzıyla, rujla ve rengi açılmış saçla İsrail televizyonunda röportaj yapılırken” görünmesinin ardından ailesi için bir utanç kaynağı haline gelir ve erkek kardeşi tarafından öldürülür (2014: 95). Kadın, topluluğun ruhunun sembolü olarak iki temel kimliğe bürünür: Anne ve/veya fahişe.⁸

Klaus Theweleit, sömürge tarihinin her aşamasında kadınların “erkeklerin, arzularıyla boğulmuş ütopyaları için aradıkları malzemeyi sağlayan uçsuz bucaksız arzu sahaları” olduklarına dikkat çeker. Taze ve bakire bedenleri tasvir eden okyanuslar, keşif gemilerinin yelkenlerini kadınların saçları gibi dalgalandıran rüzgârlar kadın bedeninin sömürgeci tasavvurlarından bazılarıdır (1987: 294). Sömürge toprakların kadın bedenleriyle sembolize edilmesini Julie Skurski de gündemine alır. Skurski de aile içerisindeki “doğal” hiyerarşiyi vatan topraklarıyla ilişkilendirir. Ona göre, toprağı ıslah eden kadınken toprağı koruyan erkek olmuştur. Vatan toprağının sömürgecilerin hedefi olması durumunda da kadının kendisi ıslah edilmesi gereken toprağın sembolü haline

⁸ Fahişe kavramı, kapitalizmin ve/veya toplumsal yapının zorlamasıyla kadınların “başına gelen” bir kötülük olarak kullanılmamaktadır. Milliyetçi söylem içerisinde “namussuz” kadının kavramsal karşılığı olarak mizojinik bir hakaret şeklinde kullanılmaktadır. Yani görüntüsü, yaşantısı, bedeni, şehveti ve cinselliği üzerinde kendi rızasıyla karar almış ancak bu kararlar “ötekileştigi” topluluk tarafından kadına yakıştırılan bir isnat veya sıfat olarak fahişe.

gelir (1996). Milliyetçilik ve sömürgecilik bağlantısında kadın bedeni bir yeniden ıslah malzemesi olarak ortaya çıkar.

Milliyetçilik, vatan toprağının ıslahını temsil ederken sömürgecilik, işgal edilen toprağın ötekilerden “temizlenmesi” gibi bir yeniden ıslah çalışmasını ifade eder. “Bastırılmamış tutkuların yansıtılabileceği alanlardan biri” olan milliyetçiliğin “erotikasında” kadın bedeni, milletin kaderinin belirleyicisi olan toprak ananın “imgesel kullanımı”yla ortaya çıkar (Natarajan, 1994: 79). Sömürgecilik söz konusu olduğundaysa kadın bedeni, “öteki” olarak görülenin “yasaklanmış zevklerin hayallerini ve iktidarsızlık korkularını” yansıtır (Yuval-Davis, 2014: 104). Natarajan’ın ve Yuval-Davis’in bireysel hisleri milliyetçilik örüntülerinin içerisine koyarak yaptıkları değerlendirmeler soyut bir bütünlük olarak millî kimlik açısından da yapmak mümkündür. Yukarıda Pateman’ın milleti biri “genetik havuz” diğeri “kültürel havuz” olmak üzere ikili bir sınıflandırmaya soktuğundan bahsedilmişti. O, kadın kimliğinin bu iki havuz için taşıdığı düşünülen iki tehlikeden bahseder: İlk durumda; “soy karışım (*miscegenation*)” korkusu, ikinci durumdaysa onlara/öteki olana benzeme korkusu (Pateman, 1988: 54-56). Bu iki kolektif korkuyu sömürgecilik bağlamına dâhil etmek mümkündür. Sömürgeciliğin işgal edilen toprağın ıslahına dayandığı analizi akılda tutulduğunda kadın, bu ıslah çalışmasının tam merkezine yerleşmektedir. Islahın iki temel hedefinden biri sömürgeci milletin kendi kimliğini *miscegenation* tehlikesinden korumak iken diğeri millî kimliği ötekinin etkilerinden korumak haline gelir. Kadınlar her iki tehlikenin de taşıyıcısı olduğundan tehlikenin kendisi haline gelerek kontrol ve baskı politikalarının hedefi olurlar.

Millî topluluğun ruhunun sembolü olarak sahip olabileceği fahişe kimliğinin yanı sıra kadının sahip olabileceği bir diğeri kimlik de anne kimliğidir. Ulusun ruhunun sembolü olarak kadınların temsil edildiği en ünlü örneklerden biri Fransız Devrimi’ni sembolize eden “La Patrie” yani “bebek doğuran kadın figürü”dür (Yuval-Davis, 2014: 94). Bu figür milliyetçilik fikrinin ortaya çıkışına dair çok şey anlatır. Cynthia Enloe’nun “erilleştirilmiş hafıza, erilleştirilmiş küçük düşürme ve erilleştirilmiş umuttan doğdu”ğunu ifade ettiği milliyetçilik, *La Patrie*’de yansımasını bulmaktadır (2003: 79). Bu sembolizasyon aynı zamanda “genetik havuz” olarak milletin taşıyıcısı olma kimliğini de kadına verir. Ancak bu yalnızca sorumluluklar ve erdemler anlamına gelir çünkü milletin kendisi bir “erkek kardeşler birliği” olarak kurgulanan devlet yapısının bir

bileşenidir. Modern devlet babayanlı bir feodal iktidarın, yerini kardeşlik bağıyla örölmüş bir ataerkil iktidara bırakması sürecinin bir sonucudur (Pateman, 1988: 3).

Milliyetçi tasavvur hem varsaydığı hem de var ettiği hiyerarşide erkeği kadının üstünde kabul ederek tarihi yazar. Simone de Beauvoir; kadın-erkek dikotomisindeki hiyerarşinin, insan ve hayvan arasındaki hiyerarşiyi de belirleyen, “hayatını riske atma” tarafından belirlendiğini söyler. İnsanın hayatını riske atması onu hayvandan daha üstün bir konuma yükseltir. Aynı durum erkek ve kadın arasında da geçerlidir. İnsanlık tarihinde yüksek mertebeye ulaşan, hayat veren kadın değil, hayatlara son verme kudretine sahip olan erkek olmuştur (akt. Yuval-Davis, 2014: 26). Erkeğin başkalarının hayatlarına son verirken kendi hayatını da riske atma kudretine karşı kadının kudreti de “hayat veren” olmasında yatmaktadır. Bu değerlendirmenin insan-hayvan hiyerarşisine bakışı bir yana bırakılırsa bu çalışmanın Beauvoir’a yapacağı ekleme şudur: Kadının doğurganlığı yalnızca hayat veren olma vasfını kazandırmaz, aslında kadının doğurganlığıyla kazandığı vasıf, ölümlü hayatlar yaratıyor olması nedeniyle hayatlara son veren olma vasfıdır. Bu vasıf, milliyetçilik literatürünün ve burada ele alınan cinsiyetlendirilmiş milliyetçilik okumalarının eksik yanıdır. Mizojini kavramının analizi, bu boşluğu doldurma gayretiyle ele alınacaktır. Kadınların hayatlara son veren vasfı bireysel mizojininin, toplumsal düzenlere son veren olma vasfıysa toplumsal mizojininin nedeni olarak değerlendirilecektir.

2.2. ULUS-DEVLETTE MİZOJİNİ

Tarihin herhangi bir döneminde var olan doğurganlık vasfı milliyetçilik ve mizojini bağlamında biricik bir anlam kazanır. Kadın, kadının bedeni ve bedeninin doğurganlığı siyasal bir ihtiyaca dönüşür. Ulus-devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte kadın bedenleri ulusların birbirlerine karşı sayısal üstünlüklerinin birer aracı haline gelir. Bu ilk durumdur. İkinci olarak kadınların kendileri “ulusun evlatları”nın bakıcıları sıfatını da edinirler. Ulus-devletlerde kadının eğitimi tartışmaları bu bağlamdan ilerleyecektir. Kadınlar ulusun birer parçası olmaktan ziyade ulusun parçaları olan çocukları iyi birer vatandaş/asker/birey olarak yetiştirebilmek için kendileri de iyi yetişmiş olmak

durumundadırlar. Kadının üçüncü önemli rolü, ulusa ait maddi ve manevi değerlerin taşıyıcıları olmasıdır.

Mizojinik tavır alışların hangi algının neticesinde ortaya çıkmış olduğunu anlamak için yukarıdaki sınıflandırmayı detaylandırmak gerekir. Üç başlık da kadının ulusun anneleri olması vasfı üzerinden şekillenir. Ulusun anneleri biyolojik, kültürel, ideolojik ve sembolik taşıyıcılarıdır. Bir önceki bölümde kültürel ve ideolojik alanların erkekler tarafından yaratılmış olduğuna değinilmişti. Bu süreçte kadınların ortaklıklarına gerek yoktur. Ancak ulus-devletleşme sürecinde millî kimlik meselesi gündeme gelir. Ayşe Kadioğlu'nun Türk milliyetçiliğine dair yaptığı değerlendirmede olduğu gibi, millî kimlik sorunu ulus-devletleşme sürecinde “‘Türkler kimdir?’ şeklinde değil, ‘Türkler kim olmalı/nasıl olmalıdır?’ şeklinde” ortaya çıkar (1999: 34). Milletın nasıl ve kim olması gerektiği sorusunun bütünleyicisi olarak kim tarafından temsil edilmesi gerektiği kadın sembolizasyonunu gündeme getirir.

Kadınların endüstrileşme sonrası işçi üreticisi olarak görülmesi, kapitalizmle birlikte tüketici grubun parçaları olarak kıymet kazanması ulus-devletleşme sürecinde yeni bir kimlik kazanır. Kadınların “siyasal ve ekonomik düzen ile bütünleştirilmesini (entegrasyonunu)” gerektiren ulus-devletleşme sürecinde kadınlar yeniden kamusal siyaset alanına dâhil edilirler. Kadınlar, “bireyler olarak kamu yaşantısına katılan soyut yurttaşlar olarak” algılanmazlar. Kamu yaşantılarına katılışları “anne” ve “bacı” gibi özel kimliklerle mümkün olabilir. Bu kimliklerin hangi erdemlere ve görüntülere sahip olacağı da kullandıkları ataerkil süreç bakımından farklılık gösterebilir. Örneğin, “Kemalist yönetim (...) kadının toplum içindeki konumunu batılılaşmanın bir göstergesi ve Osmanlı/İslam’la hesaplaşmanın bir aracı saymıştır” (Çağatay ve Nuhoglu Soysal, 1993: 329-335).

Kadının bir gösterge olarak değerlendirilmesi, bölümün girişinde ifade edilen, ulus-devletin değerlerinin taşıyıcısı olma vasfıyla ilgilidir. Taşıyıcılık vasfı beraberinde kadınların ulus-devletin vitrini olmasını getirir. Kadioğlu'nun, erken Cumhuriyet dönemi idaresinde kadın üzerine yaptığı değerlendirmede kullandığı ifadeyle “siyasal vitrin malzemesi” olarak kadındır söz konusu olan (1999: 31). Toplumsal mizojiniyi ortaya çıkartan algı da budur. Bir siyasal vitrin malzemesi olarak Kilise'nin yükünü taşımış kadın bedeni, söz konusu ulus-devletler olduğunda tüm ulusun yükünü taşır. İslâm

dininde örtünme gerekliliğiyle ilgili olarak Berktaş, “dinsel ya da dindışı olsun bütün ataerkil ideolojinin önerdiği şeyi onlar da öneriyor: Toplumun ahlaki bozulmasının önlenmesi ya da düzeltilmesi için kadının ve onun bedeninin denetim altına alınması” derken kendisi bunu mizojini olarak değerlendirmese de bu çalışmada toplumsal mizojini olarak değerlendirilen şeye dikkat çekmiş olur.

Ulus-devletlerde kadınların sembolik öneminin mekânının ev olduğu söylenmişti. Buna, bir mekân olarak aileyi de eklemek gerekir. Milliyetçilikler, tanımlamalarını aile üzerinden kurdukları metaforlarla değerlendirirler. Milliyetçiliğin aileyi bir metafor olarak seçmesinde “*ailenin içeriğinde taşıdığı ‘doğallık’, ‘sınırlılık’ ve ‘ahlâki yapı’ vasıflarının*” etkili olduğunu yazar Selda Şerifsoy (2004: 171). Bu vasıflar iyi bir ulus olma durumunun devam edebilmesi için de gereklidir. Milliyetçiliğin bu muhafazakâr yansımasının anlamını Nilüfer Çağatay ve Yasemin N. Soysal “toplumsal yarar” üzerinden ele alırlar. Kadının aile içi bir rolde bırakılmasının bir başka muhafazakâr köşe taşı olan “toplumsal yarar”ın korunması için olduğu iddiasındadırlar Çağatay ve Soysal. Toplumsal yararın ulus-devletleşme sürecinde ön plana çıkışında “diğer ulusçu kavramlar gibi gerek sınıf, gerekse etnik ve cinsiyet ayrımlarından kaynaklanan çelişkileri gizlediği için, ‘toplumsal yarar’a yönelik siyasetlerde erkek egemenliğini temelden sorgulayan bir yaklaşıma” imkân bırakmıyor oluşundan bahsederler (1993: 330).

Ulus-devlet ve aile arasındaki bağı en iyi ifade eden tanımlardan birini Joane Nagel yapar. Ona göre “...ulus, kadınların ve erkeklerin ‘doğal’ rollerini oynadıkları, başında erkek bir reis bulunan bir ailedir” (Nagel, 2013: 84). Aile ve millet arasında özdeşlik kuran bu tanımda kadın, bir yandan “anne” olarak kutsanırken bir yandan da tahakküm altına alınır. Milletle özdeşleşmesinden önce de aile benzeri bir tahakkümün mekânı haline gelir. Örneğin, Serpil Sancar aile metaforunu endüstrileşme üzerinden değerlendirir. “Erken endüstrileşen toplumlar cinsler arasındaki toplumsal iktidar ilişkilerini belirleyen özgün koşullar” yaratmıştır. Erkekler “tam gün çalışma” ve yukarıda da ele alınan “eve ekmek getiren” olma vasfıyla “aile reisliği”ni üstlenirler. Böylece de ev işleri ve çocuk bakma işi ücretsiz ev kadınlığına dönüşür. Dışarı ve içerisi arasında oluşturulan bu keskin ayrımla evle özdeşleşen ailenin, “‘özel alan’ sayılarak toplumsaldan dışlanması” modern aileyi ortaya çıkarmıştır (2014: 19).

Şimdiye dek yapılan mizojini analizinin tamamında ortaya çıkan durum esasen cinselliğin yargılanması ve yönetilmesidir. Üreme amaçlı olmayan cinsellik yargılanırken üreme politikaları yönetilerek kaynaklar, tüketim, işgücü, nefer ve otorite kontrol altında tutulur. Foucault, son birkaç yüzyıldır üreme amaçlı olmayan cinsellikle ilgili kopartılan “kıyamet”in sebebinin “nüfusu güvence altına almak, işgücünü yeniden üretmek, toplumsal ilişkiler biçimini sürdürmek, kısacası ekonomik olarak yararlı, siyasal olarak muhafazakâr bir cinsellik düzeni kurmak” kaygısı olduğunu söyler (2016: 34-35). Bu kaygı ve çıkartılan kıyamet bu çalışmada mizojini adını alır.

2.3. MUHAFAZAKÂR MİZOJİNİ

Muhafazakârlık, mizojinik tavır alışın temeline oturtulabilecek bir fikir olması bakımından merkezidir. Bu çalışmada bir his olmaktan çok tavır almak şeklinde ele alınan mizojini, muhafazakâr duruşla yakından ilişkilidir. Bu ilişkiye imkân veren iki nokta bulunmaktadır. İlki, mizojininin reaktif bir tavır olması yani bir durum karşısında yaşanan hissin bir tavır alışa dönüşmesidir. İkincisiyse muhafazakâr düşüncenin değişiklik karşısındaki çekingen ve tepkisel durumudur. Muhafazakâr düşüncede, büyük değişimler yıkım ve felaket olarak değerlendirilir. Mizojinik tavır alış da genellikle yaşanan ve nedenleri bilinemeyen yıkımın ve felaketin (ölümlü hayat, toplu ölümler, doğal afetler, devrimler vb.) sonuçları için kadınların suçlanması şeklinde gündeme gelir. Dolayısıyla hem muhafazakârlık hem de mizojini, “değişim” söz konusu olduğunda kendiliğinden gündeme gelen veya ortaya çıkan iki önemli kavramdır.

Muhafazakârlık, mizojiniyle kurulabilecek bağlantısının yanında Peyami Safa ile kurulabilecek bağlantısıyla da oldukça önemlidir. Bu çalışmanın özgün yanlarından biri kendisini sıklıkla milliyetçi olarak niteleyen Safa'nın düşüncesinin muhafazakâr kalıbın içinde var olabildiğini iddia etmesidir. Her ne kadar sentez fikri millî bir hüviyet taşısa da Safa'nın var olması gerektiğini düşündüğü sentez; geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki sentezdir. Ondaki mizojinik tavır alışı var eden de muhafazakârlığıdır. Şimdinin kötülüklerini ve geleceğin taşıdığı kötülük ihtimallerini ve olası cezaları kadınlar üzerinden kurgular. Netice itibariyle muhafazakâr bir düşünür olarak Safa mizojini incelemesinde dikkate değer bir yer tutmaktadır.

Muhafazakâlık kavramı genel olarak “bir şeyleri bozulmamış halde tutmak” ve korumak anlamında kullanılmaktadır. Kavramın, Fransa’da ilk kullanımı 1820’de Chateaubriand’ın *Le Conservateur* dergisinde, İngiltere’de ise 1830’da *Quarterly Review* dergisinde görülür (Vincent, 2010: 56). Muhafazakârlık hakkında söz söylemek hem “muhafazakâr olmak” hakkında söz söylemeyi hem de bir Aydınlanma eleştirisi olarak “muhafazakârlık düşüncesi” hakkında söz söylemeyi içerir. İlk durumda konu edilen bir ideoloji değil, sıklıkla bir “hâl” ve “tavır alış”tır. İkinci durumda konu edilense toplumun iyiliği tasavvurunu Aydınlanma hareketine dair tavır alışıyla var eden bir “ideoloji”dir.

Muhafazakâr düşüncenin mizojinik bağlamını kurabilmek için kanonlarını belirlemek gerekir. Bu noktada söz konusu edilen muhafazakâr düşünce tipi yani Safa bağlantısını kuran muhafazakârlık, Edmund Burke tarafından temsil edilen Anglo-Amerikan düşünce geleneğidir. Burke’ün yaklaşımıyla kurulan muhafazakâr düşünce “günümüz muhafazakârlığının egemen formu” olan “Amerikan muhafazakârlığıdır” (Öğün, 2004: 136-137). Bu tarz muhafazakâr düşünce, “olanın, zaten olması gerekenlerin süzgecinden geçerek oluşan ‘mümkünlük’ olduğuna inanmak üzerine kuruludur” (Çetin, 2004: 88). Dolayısıyla var olan bütünlüğün sürekliliğini sağlamak asıl amaçtır. Çünkü “değişim bozar, mutlak değişim (dönüşüm) ise, mutlaka bozar” (Çetin, 2004: 107). Kıta Avrupası geleneğinde süren muhafazakâr düşünceden farklı olarak burada mevcudun kabulü söz konusudur.

Muhafazakârlık manzarası şu karakteristikler ekseninde özetlenebilir:

- 1) Kademeli olmayan bir devrim anlayışını reddetmek
- 2) İnsan aklının sınırlılığını belirtmek
- 3) Düzeni ve istikrarı geleneğin takibinde görmek
- 4) İhtiyatlılık
- 5) Bireyi toplumun bir ürünü olarak görüp toplumu öncelemek
- 6) Aşkın bir düzene duyulan inanç

- 7) Dinin, hiyerarşinin ve özel mülkiyetin varlığını toplumsal düzen için önemli görmek
- 8) Önyargıları kurucu bir unsur olarak ele almak
- 9) Bir kutsala duyulan ihtiyaç
- 10) Düzen için otoritenin varlığını kabullenmek

Geçmişin ve yeni olanın sembolik karşılığıysa kadın bedeni ve kadın kimliğinin durumu üzerinden kurularak muhafazakârlığı toplumsal cinsiyetle ve negatif kurgularıyla da mizojiniye bağlar. Ancak muhafazakâr literatürde bu bağlantı eksik görünmektedir. Yukarıda sıralanan karakteristik özellikler cinsiyetsiz ve kimliksiz toplumlar tarafından temsil ediliyorlarmış gibi sunulur. Oysaki bilhassa mizojininin muhafazakâr düşünceyle kurulacak olan bağlantısında görülebileceği gibi, muhafazakâr kanonlar kadınlarla ve kadın bedenleriyle ilişkilendirilmişlerdir. Burada söz konusu olan tıpkı milliyetçilik başlığında ele alınan “yeni kadının sembolleştirilmesi meselesi” gibi muhafazakârlıkla bağlantının da semboller ve adlandırmalar üzerinden kurulmasıdır.

İnsan aklının sınırlılığı, geleneğin takibi, ihtiyatlılık, bireyi toplumun bir ürünü olarak görmek ve önyargıları kurucu unsurlar olarak görmek; mizojinik tavır alışın muhafazakâr düşüncede yakalanabilecek unsurlardır. İnsan aklının sınırlılığı, kadın aklının sınırlılığı olarak tebarüz eder. Akıl bir erkek erdemi ve vasfı olarak erkeklere yöneticilik vasıfları yüklerken kadınlar, bedenle ve duygularla ilişkili olarak sınıflandırılırlar. Böylelikle erkek aklın egemenliğindeyken kadın, kontrolü güç ancak mecburi olan bedenlerinin ve hislerinin içerisine hapsedilmiş olur. Geleneğin takibi, kadının, toplumun geleneğinin ve değerlerinin taşıyıcısı olmasına dönüşür. Akli erkek söz konusu değerlerin yaratıcısıdır. Kadın ise bu değerlerin yani geleneğin sunumundan ve korunmasından sorumlu tutulur. Söz konusu sunumda da bir başka muhafazakâr ilke olan ihtiyatlılığın temsili zorunlu tutulur. Bir başka muhafazakâr ilke olan bireyi toplumun ürünü olarak görmek; kadının, toplumun ahlâki sınırlarının taşıyıcısı olmasına dönüşür. Tıpkı geleneğin ve geleneksel değerlerin korunmasında olduğu gibi, kadın bedeni toplumsal bir simge olarak işlev görür. Tüm bu sınırlamalar ve çerçeve içine almalar da en nihayetinde kurucu unsurlar

olarak değerlendirilen önyargıların oluşmasına ve bireysel ve toplumsal tepkilerin ortaya çıkmasına neden olur.

2.4. İMAJLARIN MODERNLİĞİ-MODERNLİĞİN İMAJLARI: TÜRKİYE'DE TOPLUMSAL CİNSİYET VE KADIN

Peyami Safa'daki mizojininin örneklemine oluşturan kadınların, hangi toplumsal bağlamın içerisinde var olduğunu anlamak için, Safa'nın hayatının sınırları (1899-1961) içerisinde kalacak şekilde bir Osmanlı'da/Türkiye'de toplumsal cinsiyet ve kadın analizi elzem görünmektedir. Bu analiz Safa'nın kadın karakterlerinin ve karakterler arasındaki gerilimlerin anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır. Zira Safa çoğunlukla farklı nesillerden ve toplumsal kodlarla kurduğu kadınlar (Nazmiye Hanım, Pervin, Cemile, Hatice/Belma, Seniha Hanım, Vedia ve Matmazel Noraliya gibi) arasında memleketin durumuna göndermelerde bulunmaktadır. Bu temellendirmede söz konusu olan kadınlar; Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarına denk gelen "eski" kadınlar, Tanzimat ve sonrasında ortaya çıkan batılılaşma hareketlerinin neticesinde ortaya çıkmaya başlayan asri/modern/alafranga kadınlar, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kuşağında da yer alan vatanperver kadınlar ve son olarak da Cumhuriyet idaresinin var etmeye çalıştığı eğitilmiş/çağdaş/seküler kadınlar olarak sıralanabilir. Safa, tüm bu imajlardan yararlanarak ve zaman zaman da bu imajları abartarak mizojinik bir örneklem ortaya koyar.

Bu çalışmada bahsi geçen ve geçecek olan imajlar Osmanlı'nın Batılılaşma hareketleriyle başlar. Böyle bir tarihlendirme Tanzimat dönemi ile (1839-1876) başlatılabilir. Bu dönem boyunca modern gündelikte görülen dönüşümler, geleneksel ve dinî yaşantıdaki değişimler İstanbul odaklı olmak üzere kadın yaşam alanlarında farklılaşmaya imkân vermiştir. Bu farklılaşmanın temelinde eğitilmiş kadınlarının görünür hale gelmesi yatmaktadır. Söz konusu görünürlük (buna Osmanlı feminizmi demek de mümkündür) özellikle gazeteler, dergiler ve gazeteler üzerinden takip edilebilir.

Yazar kadrosunda kadın yazarlara yer veren ilk gazete *Terakki*'dir (1869). Aynı yıl, ilk kadın gazetesi olan *Terakki-i Muhadderât* yayınlanmaya başlamıştır. Bu derginin içeriği, dönemin kadın aydınlarının toplumsal cinsiyet meselesine dair tavrını da ortaya koymaktadır. Dergi kadınlara; iyi bir ailenin işleyişi, ev temizliğinde ve çocuk bakımında

dikkat edilmesi gereken konular ve vücut/cilt sağlığı gibi konularda bilgi veren yazılarla hitap etmektedir. Dolayısıyla kadınların henüz yalnızca özel alanlarındaki görünürlükleriyle ele alındıklarını söylemek yanlış olmaz.

Kadınların toplumsal hayattaki görünürlüğünden söz edilmesi *Hanımlara Mahsus Gazete* (1895) ile mümkün olacaktır. Dergi, Cumhuriyet öncesi kadınlarının en önemli isimlerinden Emine Semiyye Hanım, Fatma Aliye ve Şair Nigâr gibi isimlerle çıkar. Temelde mesele, kadınların eğitimi ve toplumsal hayata nasıl dahil olacakları meseleleridir. Kadınların; eğitimde erkeklerle eşit terbiye ve talim kurallarına tâbi olmaları, ev ekonomisini üstlenmeleri ve korse kullanmalarının zararları gibi başlıklarda yazılar yayınlanır. Tüm bu gündem, “Cumhuriyet öncesi kadın hakları savaşımının ana teması”nı ifade eder. Kadınlar, birer zevce veya valide olarak “ensâl-i âtiye”yi doğuracak ve yetiştirecek olanlardır (Yaraman, 2001: 79).

Kadınların ev, cemiyet ve aile üçlüsüyle olduğu varsayılan doğrudan bağlantısı aynı zamanda mizojinik tavır alışın da doğduğu noktadır. Zira kadın, tüm bu özdeşliklerle aslında toplumsal düzenin taşıyıcısı olmaya ve bu rolü en iyi şekilde yerine getirmeye zorlanırlar. Buna eşlik eden Osmanlı feminizmini Jill Vickers’ın feminizmin ulus-devletleşme süreçlerine katılımını analiz ederken ortaya attığı “maternalist feminizm”le açıklamak mümkündür (Vickers, 2006). Kadınlar ve erkekler farklı rollere ancak eşit haklara sahip olarak değerlendirilirler. Kadın ve erkek birbirinin tamamlayıcısıdır. Bunun yanında kadınların annelikleri yüceltilir ve aile içerisindeki varlıklarının yapıcı olması vurgulanır. Bu yaratıcı ve dengeli anneler, “manevi liderlik” rolleriyle toplumsal alana saygın bir giriş yaparlar (Sancar, 2014: 77).

Cumhuriyet öncesi feminizmin önemli duraklarından biri olan *Kadınlar Dünyası* dergisi ve *Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan* (1913) derneğinin kadın haklarına ve kadın-erkek eşitliğine dair tasarımları dönemin maternalist feminizmini örnekler niteliktedir. Nuriye Ulviye Mevlan liderliğinde yayınlanan gazete ve kurulan dernek; “kadının ev içi konumunu sağlamlaştırmak”, “Türk kadınlarını toplumsal yaşama alıştırmak”, “kadınların sokak kıyafetlerini ıslah etmek”, “evlilik kurallarını sağduyuya uygun iyileştirmek”, kadınların iş sahibi yapılması ve Türk kızlarının eğitilmesi gibi talepleri ön plana çıkartmıştır (Yaraman, 2001: 88).

Kadınların toplumsal yaşama alışmaları ve meslek edinmeleri gibi başlıklar Birinci Dünya Savaşı yıllarında ortaya çıkmaya başlayan bir dernekleşmeyi beraberinde getirir. Önceden seslerini gazete ve dergilerle duyuran aydın kadınlar, savaş yıllarında ortaya çıkan toplumsal durumdan da faydalanarak dernekleşme faaliyetlerinde bulunurlar. Bu derneklerden en önemlilerinden biri de Halide Edip ve Nezihe Muhiddin gibi dönemin “yüksek sesli” kadınlarının içinde bulunduğu *Teali-i Nisvan Cemiyeti*'dir (1913). Cemiyet, bir eğitim kurumu olarak işler ve bir yandan kadınlara meslek edindirme gayretini ortaya koyarken bir yandan da ihtiyaç sahibi kadınlara yardım edilmesi gerekliliğine bir çözüm bulma gayretini ortaya koyar. Bu cemiyet gibi derneklerle kadınlar, “toplumsal sağaltma için yaptıkları işler karşılığında” söz hakkı talep ederler ve dernekler “kadınların toplumsal katılımları için meşruluk kaynağı” halini alırlar (Sancar, 2014: 97).

Birinci Dünya Savaşı yıllarında kadınların talepleri sıralamasında “oy hakkı” gibi talepler alt sıralara iner. Halide Edip, “bir kadın evvela Osmanlı, bir vatanperverdir” diyerek “vatanın hukuku”nu “kadınlık hukukundan bin kat mühim ve muhterem” bir mertebeye yükseltirken Savaş yıllarının feminist tavrını da ifade etmiş olur (akt. Yaraman, 2001: 55). Cumhuriyet idaresinin sahiplendiği ilk imaj işte bu vatanperver kadın imajı olmuştur. Ancak Cumhuriyet, bu imajı dönüştürme çabasındadır zira imajın dönüşümü hem Osmanlı geçmişiyle var olan bağı kopartmanın bir aracı olarak kullanılabilir hem de “yeni kadın”ı kurmanın imkânını sunacaktır. Böylece Cumhuriyet, imajların modernliğine modern olmanın kendisinden daha fazla önem vererek at arabasını atın önüne bağlayan bir modernleşme projesine girişmiştir (Kadıoğlu, 1999: 16).

Türkiye Cumhuriyeti ataerkil bir ulus-devletleşme sürecinin odağıdır. Bir yandan yeni bir devlet yaratılırken bir yandan da yeni bir kadın imajı ve kimliği yaratılmaya girişilir. Bu yeni, modern Türk kadını kimliği hem bir iç politika malzemesi hem de bir uluslararası gösterge olarak kullanılır. Modern Türk kadını, modern ve milli Türk kimliğini “dünyaya gösteren bir *kültür göstergesi* ve kültür farklarının sınırlarını temsil eden bir sembolü” olma vasfının sahibidir (Sancar, 2014: 112). Bu vasıflar kadın haklarına dair yapılan çalışmalarla da desteklenir. Kadınlar; 1926’da medeni haklarına, 1930’da yerel seçimlere katılma hakkına ve nihayet 1934’te de genel seçimlere katılma hakkına sahip olurlar.

Cumhuriyet'in kadınlarının imajlarının modernleşmesi, “fotoğrafik bakışa dayalı” Tanzimat modernleşmesinin bir devamı niteliği taşır (Söğütü, 2008: 41). Ancak bu defa fotoğrafik bakış, bir çeşit sessiz görünürlük yerine evin dışına yani sokağa taşan bir imaj modernleşmesi anlamını taşır. Bu aynı zamanda kadınların birer vatandaş haline gelmesiyle birlikte var olan bir süreçtir. Kadınlar, özel alanlarından çıkartılarak birer vatandaş haline getirilirler. Bir vatandaş olarak temel iyilik vasıfları da iyi bir “anne” olmalarıdır. Bu noktada vatandaş kadınların sahip olmaları gereken imajlara dair ikili bir sınıflandırma yapmak gerekir. Cumhuriyet'in yeni kadınları birer vatandaş olarak modern, birer kadın olarak cinsiyetsiz ve iffetli olmalıydılar. Böylece kadınlar, aileleri ve vatanları için var olan “kolektif özne”ler olarak değerlendirilirler ve “Batılı kadınlara benzemeden” modern olabilen dolayısıyla da “modern aile yaratma arzusu”nun özneli olarak tariflendirilirler (Sancar, 2014: 209).

Cumhuriyet'in yeni kadınlarının imajı, kadının bir Avrupalı gibi olması fikri etrafında şekillenir. Ancak Avrupalı olmak bir “bulvar kadını” olmak demek değildir. Aksine kadın kendini geliştirmiş bir vatandaş olarak kendi mahallesinin bir üyesi olmalıdır. Bunun yanında Cumhuriyet, güzellik yarışmalarıyla ve Semiha Berksoy gibi “sahne kadını” figürlerinin uluslararası vitrine sunulmasıyla kendi değerlerinin kontrolü altında bir kadın tipi de yaratmaya çalışmıştır. Ulus-devletleşmenin bir ayağında ulusun seciyesinin vasıflarını taşımak yüküne mecbur bırakılan kadınlar bir diğer ayakta da ulus-devletin seküler ve modern seciyesinin yükünü uluslararası bir temsil için taşıyan kadınlar vardır.

Yukarıda ifade edilen iki yük –ki bu yüklemenin kendisi bu çalışmada mizojinik tavır alış olarak değerlendirilen şeye denk gelir- iki tip kadın varsayar. İlk tip Anadolu, köylü ve saf kadındır. Bu kadın tipi bir yandan köylü olmanın üretici vasıflarını yerine getirir bir yandan çocuğuna bakarken bir yandan da savaşta olan milletine destek olur. Dolayısıyla Anadolu kadını tipinin medeniyet telakkisinden çok uluslaşma telakkisinin öznesi olduğu söylenebilir. Diğer tip kadına şehirli kadın denebilir. İstanbul şehrinin İmparatorluk bakiyesi yaşantısının karşısında Ankara merkezli yeni bir kadın tipi yaratılır. Bu kadın, kendini yetiştirmeyi yetiştireceği çocukların ıslahında bir vazife olarak görmelidir. Cumhuriyetin öğretmen, hemşire, ebe genç kadınları bu imajın taşıyıcıları olmuşlardır.

Serpil Sancar, bu erken Cumhuriyet kadın imajının 1940lı yıllarda dönüştüğünü söyler. “Aile odaklı modernleşme” olarak tanımladığı süreçte kadının haklarından bahsetmenin

pek nadir görüldüğünü ve modern kadın olmanın da ev kadını olmakla özdeş tutulduğunu iddia eder (2014: 21). Elbette bu anlatının tarihselliğine gerekli vurguyu yapmak gerekir. Zira ev kadını olmanın yeniden popüler hale gelmesinde İkinci Dünya Savaşı'nın yarattığı ekonomik kriz önemli bir rol oynar. Ülke genelinde yaşanan yoksullaşma kadınların ev içi üreticilere dönüşmesine yol açar. Kendi kıyafetlerini kendileri diken, el emeğini satarak ev ekonomisine dahil olan kadınlar bu dönemin evla kadınları olarak tipeştirilir.

1950'li yıllar Cumhuriyet'in cinsiyet rejiminde dönüşüme yol açar. Demokrat Parti iktidarının yabancı sermaye girişine olanak veren ekonomi politikaları, köylerden kentlere yaşanan göçler ve Marshall Yardımı gibi gelişmelerle açıklanabilecek olan yeni bir kentli tüketici sınıf ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemin ideal kadın imajı Amerikanlaşma değerlerinin taşıyıcısı olarak ifade edilebilir. İmaj, dönemin dergilerinde "ideal kadın" ve ahlakdışı suç ihtimali taşıyarak ailenin değerlerine tehlike oluşturan kadın tipleriyle sunulur (Sancar, 2014: 239).

Peyami Safa yukarıda tarihsel bir izlek şeklinde sunulan tüm bu kadın imajlarının ve kimliklendirmelerinin karakterlerini kurar. Safa'nın romanlarında bu kadınların hepsi vardır. Osmanlı'nın son döneminde yaşamış/doğmuş, mahalleli, Karagümrüklü/Fatihli, edep sahibi, oturmasını kalkmasını bilen, ılımlı tavırlarıyla arabuluculuk rolünü üstlenen kadınlar da vardır; Cumhuriyet devrimlerinin yaratma gayretinde olduğu Batılı, modern Avrupa hayatının seküler yaşantısına uyum sağlamaya çalışan, yeni değerlerle kendisini kurma gayretinde olan ve Beyoğlulu/Harbiyeli kadınlar da. Mizojini bu imajlar arasındaki tereddütten neşet eder. Safa tavrını, ilk tip kadınların gelenek ve önyargılarını koruyarak ikinci tip kadına evrilmelerinden yana koyar.

3. BÖLÜM

BİR TEREDDÜDÜN MİZOJİNİSİ: PEYAMİ SAFA ROMANLARINI OKUMAK

Bu bölümde, çalışmanın özgün yanlarından biri olan Peyami Safa ve mizojini arasındaki bağ kurulacak ve analiz edilecektir. Bu bölümde ilk olarak Peyami Safa'nın hayatına, kişiliğine ve yazı hayatına dair bilgiler verilecektir. Bu bilgilerden en önemlisi, hayatını analiz ederken ortaya konulan dönemselleştirmelerdir. Edebî eserlerinde ortaya koyduğu karakter kurulumlarında da gözlemlenebilen dönemselleştirmelerin kıymeti Safa'nın travmalarını anlatıyor olmalarıdır. Bu travmalar genel itibarıyla bir muhafazakârın travmalarıdır. Zira her biri Safa'nın içinde yaşadığı çağın ve düşünce dünyasının kırılmalarını ve devrimlerini içerir. O, bu kırılmalara ve devrimlere (devirmelere/devrilmelere) karşı “kademeci” bir yenilikçiliği yeğler. Ancak kırılmaların ve devrilmelerin Safa'daki sabitlik noktası, O'nun kadın imgelerini kuruluşunda ve kuruluşundaki mizojinide ortaya çıkar. Mizojiniyi kavramsallaştırırken ortaya konan haliyle Safa'daki, toplumsal mizojininin yansımalarıdır. O, olası kötüye gitme ihtimallerinin yükünü kadın karakterlerine ve onların seçimlerine yükler ve dahası yanlış seçimleri cezalandırır.

Peyami Safa, 1899'da şair İsmail Safa'nın ve Server Bedia Hanım'ın oğlu olarak dünyaya gelir. İki yaşındayken kısa aralıklarla babası ve bir kardeşi ölür. Kocasını ve çocuğunu kaybeden bir kadının “hıçkırıkları arasında” ve bir “facia atmosferi içinde” başlar hayatı. Dokuz yaşındayken bir kemik hastalığına yakalanır ve zaman zaman bacağını kaybetme tehlikesi yaşar. Bu koşullar içerisinde eğitim hayatını sürdüremez. Bir otodidaktır. Onlu yaşlarının başlarında çalışmak zorunda kalır. İlerleyen yıllarda ise çeşitli devlet dairelerinde memuriyet ve öğretmenlik yapar ve aynı zamanda çeşitli dergi ve gazetelerde hikâyeler yazmaya başlar. Hayatının devamında tek mesleği yazarlık olacaktır. Bir yandan edebî eserler yazarken bir yandan da çok sayıda gazete ve dergide ülke ve dünya gündemi hakkında fikrî yazılar yazmaya devam eder.

Peyami Safa 1961 yılında öldüğünde arkasında Türkiye Cumhuriyeti tarihinin belli bir dönemini analiz edebilmek için, yazılı eser bakımından oldukça verimli bir hayat

bırakmıştır. 62 yıllık hayatına sığın başlıca tarihsel olaylar şöyle sıralanabilir: Balkan Harbi, Birinci Dünya Savaşı, Milli Mücadele, Cumhuriyet'in ilanı, Saltanatın ve Hilafetin kaldırılması, Latin harflerinin kabulü, İkinci Dünya Savaşı, çok partili hayata geçiş, Demokrat Parti dönemi ve 27 Mayıs Darbesi. Gerek içinde yaşadığı çağa ve yaşadığı olaylara verdiği tepkilerle muhafazakâr bir çizgide ilerlemesi gerekse bu çizgide mizojiniyi beraberinde yürüten ender isimlerden olması Safa'yı inceleme konusu etmenin temel gerekçesidir.

Safa, hayatının farklı dönemlerinde fikrî ve edebî birtakım dönüşümler yaşar. Ondaki dönüşümler ilk bölümde Türk muhafazakârlığına dair gözlemlenen dönüşümlerle paralel görünmektedir. Yani Safa muhafazakâr bir tutumla, yaşadığı an'a ayak uydurur. Dolayısıyla ilerleyen başlıklarda Safa'nın hayatına, eserlerine, fikirlerine ve nihayet mizojinik yaklaşımına ışık tutmadan önce onun yaşamının iki farklı şekilde dönemselleştirildiğini kaydetmek gerekli görünmektedir. İlki Peyami Safa'nın fikrî eserlerindeki dönüşümleri odağına alır. İkinci yaklaşım ise Safa'nın fikrî dönüşümlerini edebî eserleri üzerinden değerlendirir. Her iki yaklaşım da benzer tarifler ve dönemler sunar.

Sinan Yıldırım, Safa'nın edebî/entelektüel kariyerini üç döneme ayırır. İlk dönem, romanlarındaki hikâyelerin ahlâki ve kültürel yıkım üzerinden ilerlediği dönemdir. İkinci dönem, Safa'nın Kemalist reformasyona güven duyduğu ve Şark/Garp sentezinin imkânlarını tartıştığı ve *Türk İnkılabına Bakışlar*'ı (1938) da yayınlattığı dönemdir. Üçüncü dönem, *Türk İnkılabına Bakışlar*'ın ikinci baskısının yapıldığı (1958-1959) ve ifadesini *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (1949) romanında bulan dönemdir. Bu dönemde, kelimenin tam anlamıyla “mistik” bir karakter sergileyen Safa, “bireysel yücelişler”i kurtuluş olarak değerlendirmektedir (Yıldırım, 2003). Yıldırım'ın önerdiği ve Türk muhafazakârlığı ile paralel seyreden bu dönemselleştirme bu çalışma kapsamında isabetli görünmektedir.

Safa'ya dair bir başka dönemselleştirmeyi onun milliyetçiliği üzerinden Beşir Ayvazoğlu yapmaktadır. “Peyami Safa'nın asıl fikri istikametinin milliyetçilik olduğu”nun ve “bunun hiç değişmediği”nin doğru olduğunu kaydeden Ayvazoğlu, Safa'nın milliyetçiliğini üç dönemde incelemeyi önerir: “1930'larda Kemalist nitelik taşıyan bu milliyetçilik, 1940'larda konjonktüre bağlı olarak belli ölçüde faşizme kayar, 1950'de ise

lımlı bir kültür milliyetçiliği hüviyeti kazanır” (Ayvazoğlu, 2000: 130-131). Safa milliyetçi bir yazar olarak ele alındığında Ayvazoğlu’nun önerdiği bu dönemselleştirme de isabetli görünmektedir.

Safa üzerine yazan bir başka isim Mehmet Can Doğan da Safa’nın düşüncesindeki değişimi üç döneme ayırır. Onun dönemselleştirmesi de Safa’nın düşünce çizgisi üzerindedir. Safa düşüncesinin ilk durağı Kemalist inkılâpçılıktır. Doğan, bu tutumu, Safa’nın 1936 yılında yazmaya başladığı *Kültür Haftası* dergisiyle başlatır. Ona göre Safa, Kemalist inkılâpçı tavrını aynı yıllarda *Cumhuriyet* gazetesinde de sürdürür. Ve nihayet, bu dönemin karakteristik bir özeti 1938 tarihli *Türk İnkılâbına Bakışlar* eseridir. Safa’nın 1940’lı yılları milliyetçi bir tutum içinde geçer. Sonradan *Millet ve İnsan* adıyla basılacak olan yazılarını bu yıllarda *Çınaraltı* dergisinde yazar. Doğan’ın Türkçü ve “zaman zaman” ırkçı olarak değerlendirdiği bu dergideki Peyami Safa yazılarında “Ziya Gökalp çizgisinde bir milliyetçi tutum” görülür. Üçüncü dönem, *Doğu-Batı Sentezi* eserindeki yazılarda ifadesini bulan bir dönemdir. Onun kendi çıkardığı *Türk Düşüncesi* dergisindeki yazılarından oluşan bu eser Safa öldükten sonra yayımlanır. Bu dönemde Peyami Safa “muhafazakâr bir çekimle Doğu’yu öne alan sentezci bir tutum” sergiler. Bu değerlendirme de Safa’daki muhafazakârlığı yalnızca 1950’li yılların politik atmosferine uygun olarak yükselen bir tavır olarak ele alır (Doğan, 2015: 16).

Yazar İbrahim Demirci, Peyami Safa düşüncesindeki dönüşümleri onun *Türk İnkılâbına Bakışlar* adlı eserinin farklı tarihli iki baskısı arasındaki farklar üzerinden dönemlere ayırarak ele alır. Bu, Peyami Safa’nın fikrî dünyasındaki dönüşümleri takip edebilmek için oldukça faydalı bir analizdir. Peyami Safa ilk olarak 1938’de basılan *Türk İnkılâbına Bakışlar* eserinin ikinci baskısında (1958-1959) kitabın içeriğinde değişiklikler yapar.⁹ Bu değişikliklerden bazıları onun fikrî hayatındaki değişimleri de ele verir. En önemli değişikliği Safa’nın kendisi “İkinci Baskı için Önsöz” bölümünde şöyle anlatır: “Bu kitap 1938’de yazıldı (...), Atatürk’ün son günleriydi. O devre mahsus yazı disiplini, eserin Kemalizme, Altı-oka, tarih ve dil anlayışına ait son fasıllarında resmî teze uymak zoruyla muharririn düşünce hürriyetinden bazı kısıntılara katlanmasını zaruri kılıyordu” (1981: 5). Bu savununun sahibi olan Safa, daha önce “Dil Meseleleri” başlıklı bölümde Güneş-

⁹ İki baskı arasındaki farkların detaylı bir analizi için, bkz. Demirci (2015)

Dil Teorisi'ne verdiği desteğin anlatıldığı Safa değildir. Bölümün başında ele alınan dönemselleştirmeler bu noktada yeniden hatırlanmalıdır. 1938 yılına kadarki Peyami Safa ile 1958'deki Peyami Safa aynı kişi değildir. Bu yıllarda muhafazakâr tonu gittikçe artan ve içinde yaşadığı politik koşulların etkisinde bir tonla yazar. Ancak bölümün başında da ifade edildiği gibi, onun muhafazakâr karakteri değişmez. İçinde bulunduğu “an”ın savunmasını yapmayı sürdürür.

İkinci baskıda Kemalizm vurgusu yerini Avrupalılaşıma ve Türk İnkılâbı gibi vurgulara bırakmıştır. Örneğin, ilk baskıda yer alan “Kemalist Türk Milliyetçiliği” başlığı, ikinci başlıkta “Türk Milliyetçiliği” halini almıştır. İlk baskıda yer alan “Halk Partisi ve Altı Prensibi” başlıklı bölüm ikinci baskıda tamamen kaldırılmıştır. Bu bölüm Safa'nın Kemalist düşüncenin sacayakları olarak değerlendirdiği Milliyetçilik, Laiklik, Halkçılık, İnkılâpçılık, Devletçilik ve Cumhuriyetçilik prensiplerini tek tek açıkladığı ve savunduğu bölümdür. İlk baskıda yer alan bölümde Türk inkılâbının faşist değil milliyetçi, sosyalist değil devletçi olduğu hatırlatmalarını yapar ve sonunda Halk Partisi'ni “içine bütün milleti alan bir vatan cemiyeti” olarak değerlendirir.

İlk baskıda “Kemalizm, Hayat ve İdeal” başlıklı bölüm ikinci baskıda “İnkılâp, Hayat ve İdeal” başlığını alır. Bu bölümde Kemalizm'in, biri millî bir kendini koruma insiyakına diğeri gelişme insiyakına bağlı iki büyük “millî zaruret”ten doğduğunu söyler. Kendini koruma insiyakı, “Türk yurdunu ve Türk birliğini içeride bozgundan ve dışarıda salgından kurtaran Millî Savaş” zaruretiyle doğar. Gelişme insiyakıysa “yurdu ve birliği kurtardıktan sonra Türk toprağını ve kafasını betonla inşa” zaruretiyle doğar. Safa ikinci baskıda Kemalizm'in artık bir zaruret olmadığını düşünmüş olacak ki bu kavramı gündeminden çıkartmıştır. İlginç bir şekilde Safa, gündelik yazılarında yer verdiği Atatürk'e de *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ın ikinci baskısında pek yer vermez. Atatürk kelimesi zaman zaman yerini Avrupa ve Avrupalılaşıma gibi ifadelere bırakır (Demirci, 2015: 344-345).

Safa'yı edebî eserleri üzerinden dönemlere ayıran isimlerden biri Gıyasettin Aytaş'tır. Aytaş, Peyami Safa'nın romanlarında iki dönemde iki temel tema tespit eder. İlk dönem romanlarını Birinci Dünya Savaşı yıllarına tarihlendirir. Bu dönemdeki romanları Dünya Savaşı'nın yarattığı acıların ve yaşattığı dönüşümlerin sosyal meseleler üzerindeki etkisine odaklanır. Safa'nın ikinci dönemi İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde

yazdıklarıdır. Bu dönemde Safa “insanın iç benine”, yeni dünya durumuna ayak uydurmaya çalışan önelere yönelir (Aytaş, 2015: 201).

Yukarıda sıralanan dönemselleştirmelerin isabetli olmakla beraber yeterli olmadığı iddiasını ileri süren bu inceleme, Peyami Safa'nın ilk hikâyesi *Gençliğimiz*'den son yazısına kadar muhafazakâr kaldığı gözlemini dile getirecektir. Hem edebî hem fikrî eserlerinde ele aldığı konuları “ahlaki ve kültürel yıkım” olarak seçtiği yıllarda da, Kemalist bir milliyetçiyken de, “şark/garb sentezinin imkânlarını” tartışırken “belli ölçüde faşizme” kayarken de, “ılımlı bir kültür milliyetçisi” olarak mistisizme savrulurken de Safa tam bir muhafazakâr görünüm arz etmektedir. Tüm bu dönemselleştirmelere ve değişen koşullara verdiği tepkilerde çarpıcı bir şekilde süreklilik arz eden mizojinik tutum tam da onun muhafazakârlığından kaynaklanıyor görünmektedir.

3.1. PEYAMİ SAFA'YI VAR EDEN HAYAT VE TESİRLERİ

Peyami Safa 2 Nisan 1899 günü İstanbul'da doğdu. Babası “şair-i maderzâd” yani anadan doğma şair İsmail Safa ve annesi Server Bedia Hanım'dır. Peyami Safa'nın şeceresine bakıldığında şair-yazar bir aileden geldiği görülür. Dedesi, Trabzonlu bir şair olan Mehmet Behçet Efendi, amcalarından biri şair Ahmet Vefa, diğeri ise yazar Ali Kâmi Akyüz'dür. Safa'nın kardeşi İlhami Safa da gazeteci ve yazardır. Sultan II. Abdülhamid tarafından Sivas'a sürgün edilen babası ve Safa'nın bir kardeşi, Safa henüz iki yaşındayken ölür ve Safa İstanbul'da annesiyle kalır. Safa, hayatının bu dönemini Cahit Sıtkı Tarancı'ya verdiği mülakatta şöyle anlatır:

Benim şuurum bir facia atmosferi içinde doğdu. Ben iki yaşında iken, babam ve kardeşim Sivas'ta on ay içinde öldü. Böyle kısa bir fasılayla hem kocasını hem çocuğunu kaybeden bir kadının hıçkırıkları arasında kendimi bulmağa çalıştım. Belki bütün kitaplarımı dolduran “bir facia beklemek vehmi” ve yaklaşan her ayak sesinde bir tehlike sezme korkusu böyle bir başlangıcın neticesidir (1940: 3).¹⁰

¹⁰ Peyami Safa'dan yapılacak olan alıntılarda, metinlerin orijinal yazım ve noktalamalarına sadık kalınmıştır.

Dönemin Batıcı fikir adamlarından ve aynı zamanda Safa'ların aile dostu olan Dr. Abdullah Cevdet'in kendisine verdiği *Petit Larousse*'tan Fransızca öğrenir. Dokuz yaşında geçirdiği kemik veremi kol ve bacak eklemlerinde sorunlar yaratır. *Dokuzuncu Hariciye Koşusu* adlı otobiyografik romana da konu ettiği şekliyle bu hastalıklar Safa'nın örgün eğitimden uzak kalmasına neden olur. Babasının ölümü ve eğitimine devam edemeyişi nedeniyle Safa önce Posta Telgraf Nezaretinde çalışmaya başlar. Bu görevin ardından 1917-1918 yıllarında öğretmenlik, çevirmenlik ve Düyûn-u Umumiye İdaresi'nde memurluk gibi görevlerde bulunur (Göze, 1987; Tekin, 1999; Ortaç, 1963; Ayvazoğlu, 2008; Kösoğlu, 2011). Safa bu dönemi şu şekilde anlatmaktadır:

Dokuz yaşında başlayan bir hastalık ve on üç yaşında başlayan hayatımı kazanmak zarureti, beni, edebiyattan evvel, kendimi anlamağa ve yetiştirmeğe mecbur bir küçük insanın tamamile hayatî zaruretlerinden doğma bir terbiye, psikoloji ve felsefe tecessüsile doldurdu. On dokuz yaşına kadar hem kendime hem de muallimlik ettiğim mekteplerde çocuklara bir rehber olarak yaşadım. Harbi umumî ortasında on beş yaşında muallimlik ediyordum (Tarancı, 1940: 3).

Henüz on üç yaşındayken *Eski Dost* isimli bir roman yazmış olduğunu söyleyen Safa, yine o yıllarda "sakın bu kitabı okumayın" başlıklı bir küçük hikâye kitabı bastırması ve birkaç günde az sayıda kitabın tamamı satılmıştır. Safa'nın hikâyeciliği abisi İlhami Safa'nın çıkartmakta olduğu *20. Asır* dergisinde kaleme aldığı *Asrın Hikâyeleri* başlıklı hikâyelerle Türk edebiyat tarihine kaydedilecektir.¹¹

Bu yıllarda *Yirminci Asır*, *Yedigün*, *Yarımay*, *Resimli Ay*, *Çınaraltı*, *Son Telgraf*, *Son Saat* ve *Son Posta* gibi çok sayıda dergide fikrî yazılar kaleme almaya devam eden Safa, bir yandan da edebî eserler vermektedir. İçinde yaşadığı toplumun ahlâkî yapısında tespit ettiği çözülmeyi ele aldığı *Sözde Kızlar* (1922-1923), *Şimşek* (1923), *Mahşer* (1924) ve *Bir Akşamdı* (1924) bu yıllarda kaleme aldığı eserlerindedir. Bu yıllarda yayımladığı yapıtlar, Safa'nın bir gazeteci kimliğiyle görünür olduğu eserlerdir. Nitekim kendisi de bunları birer san'at romanı olmaktan ziyade tefrika eserler olarak değerlendirmektedir

¹¹ Bu seride yer alan hikâyeler Halil Açıköz tarafından derlenip Ötüken Neşriyat tarafından *Peyami Safa, Hikâyeler (ilk defa bütün hikâyeleri bir arada)* adıyla basılmasına karşın kitapta yapılan hatırlatma, kitapta bulunan yüz üç hikâyenin Safa'nın bütün hikâyelerinin bir kısmı olduğuna işaret etmektedir (1980).

(Tarancı, 1940: 4). Aynı yıllarda Server Bedi imzasıyla da eserler vermektedir. Bu imzanın onun için para kazanma zaruretiyle yazıyor olmayı gösterdiğini şu sözlerle ifade etmektedir: “Server Bedi benim müsveddemdir. Üstünde az düşündüğüm, az çalıştığım, mes’uliyetten nefsim beraet kazandırmak için kullandığım bir maişet imzası” (akt. Ayvazoğlu, 2008: 402).¹²

Yukarıda bahsedilen yıllar yani 1920’lerin ilk yılları Peyami Safa’nın kendi ifadesiyle ‘bohem’ bir çevrede yaşadığı yıllardır. Safa ‘bohem’i şöyle tarif eder: “Mekân içinde sınır tanımayarak enginleri kuşatmak için kabını çatlatmak isteyen ruhla vücut arasındaki savaşın destanı.” Ancak “peşine köhne beden arabası takılı azgın ruh atını akşamlardan gece yarısına ve bazen gece yarısından sabahlara kadar taştan taşa çarpa çarpa sürmenin tadına varamamış olanlar” bu kelimeyi tam manasıyla içlerine sindiremezler (Safa, 2012c: 113). Bohem karakteri zamanla silinecek olsa da “azgın ruh atı” daima Safa’nın hayatındaki koşusunu sürdürecektir. Safa’nın nasıl bir kişiliğe sahip olduğunu tahmin edebilmek için soğuk algınlığı geçirdiği sırada hastalık mikrobuna dair anlattığı şu hikâyeyi bilmek faydalı olacaktır zira onun mikropla mücadele tarzı hayatının ilerleyen yıllarında Komünizme, Kemalizme, Mahutlara ve Gafillere yapacağı saldırılarla benzerlik arz etmektedir:

Bir kerre şimdi ben idyoyum. Nezle benim bütün mütefekkişimi öldürmüş. Allah kahretsın. Birçok hastalıklarda dikkat ettim, mikrop zeki bir mahlûk. Ona zeki bir mahlûka hücum edildiği gibi hücum lâzım, yani kendisiyle dost olarak. Ben bunu çok yaptım. Bir hastalığa karşı doktorun menettiği her şeyi yaparım. Yani mikrobun istediğini yaparak ona galip gelirdim. Meselâ bir akşam Boğaziçi’nde Namık İsmail’in yalısında tam bir suiistimal eğlentisine çağrılmışım. Akşamüstü oraya

¹² Safa’nın bu sözlerine rağmen bu eserleri de bu çalışmada mizojini incelemesi için kullanılacaktır. Peyami Safa’nın Server Bedi imzasıyla kaleme aldığı yazıların sayısı “yüzlerce”yle ifade edilebilecek kadar çoktur. Ergun Göze bu eserleri listeleme gayretine girişmiş ancak bir noktada “vs...” yazarak listelemeyi sonlandırmak zorunda kalmıştır. Sözü geçen liste için bkz. Göze (1987: 16). Bu noktada Peyami Safa’nın çok fazla sayıda eser vermiş olduğunu ve bunların tamamının değerlendirilmesi güç görünmektedir. Örneğin; Fahri Tuna, Peyami Safa’nın “yaklaşık beş yüz kitap” yazmış olduğunu not ederken (2015: 411) Tansu Bele Safa’nın Server Bedi takma adıyla yazdığı yalnızca aşk romanlarının sayısının bile 65’i bulunduğunu söyler (1998: 18). Galip Erdem de Safa’nın eserlerinden “sadece kitap haline getirilmiş olanların” sayısını üç yüz civarı olarak tespit eder (2015: 11). Son olarak Mustafa Baydar da ilk kez 1960 yılında yayınlanan söyleşi kitabında Safa’nın o tarihe kadar iki yüzden fazla eser kaleme almış olduğunu yazar (2015: 256).

gidecekler Meseret'te toplanmıştık. Ben yanağımı mermere dayadım, hararet 39 buçuk yahut 39'dan aşağı değil. Nöbet, tabii gidemezdim.. bu halde olan adama doktor ne der? Gidip yatmalı. Sonra perhiz, ilaç vesaire. Hayır birader, yanlış, yanlış. Bu, mikrobun kinini ayaklandırmaktır. Yanlış... Mikroba istediğini vermeli... Kâfir ne istiyor diye düşündüm. Ve arkadaşlardan izin alarak, doğru karşıda İştayanburg Lokaantası'na.. Doktorluğun tamamıyla menettiği bir tecrübe yapmak istiyordum.. Üç adet martel... Kötü.. Tecrübe yanlış, beynim allak bullak oldu.. Lokantada yatmak istiyorum.. Kıvıldamak imkân haricinde. Fakat yılmadım. Bir hamle daha. Doğru dışarıya. Açık bir otomobilde rüzgâra kendimi vererek Şişli'ye kadar gidip geldim. Biraz açılır gibi oldum.. Haydi... Geliyorum dedim. Bütün arkadaşlar kalktılar. Doğru vapur. Sonra kayık, gece keskin rüzgar, sonra yalının rıhtımı. İsmail Galip kolumdan çekip beni rıhtıma alırken dizim rıhtıma çarpmaz mı? (Hala rıhtımı tamir ediyorlar). Kararı verdim. Bir su kadehini rakıyla doldurdum. Ve kameriyede ateş içinde bütün dostlara uzun ve saçma bir nutuk irad ettim. Devam.. Bir daha, saat 12.00. Derece getirdiler. Billâhi otuz altı buçuktu. Hikâye bitti... (*Resimli Ay*, sayı 7, Eylül 1929).

Bohem hayat, Safa'nın "milli benliğimizin dibine giren" bir hançere benzettiği Balkan Savaşı'nda yaşanan yıkımın yarattığı ruh halinin ve Birinci Dünya Savaşı'nın neticesinde içinde bulunulan "maksatsızlık"ın bir görüntüsüdür (Safa, 2012c: 13). Dönemin kısıtlı bir sanat çevresinde içinde İbrahim Çallı, Elif Naci ve Necip Fazıl gibi gençlerin bulunduğu bir grupla bohem hayat tecrübeleri geçirir. Bu tecrübeler kendi aralarında "beyza" olarak kodladıkları kokainin ve alkolün etrafında döner. Fikret Adil'in Asmalımescit Muhiti'nde 74 numaralı bir apartmanda işlettiği pansiyonda yaşananları anlattığı *Asmalımescit 74* adlı kitabı dönemin bohem karakteri ve hayatına dair ilgi çekici görüntüler sunar.

Bu yıllarda Safa bir yandan edebiyatçı kimliğiyle Bâbîâli yokuşunda bilinir hale gelirken bir yandan gazetelerde ona ayrılan köşelerde yürüttüğü kalem kavgalarıyla ünlenir. Özellikle bahsedilmesi gereken Nâzım Hikmet'le giriştikleri kavgadır çünkü bu kavga onun hayatının devamında sıklıkla karşısına çıkacak olan ve hakkında fikirlerini yazacağı Mahutları ve Gafilleri fark etmesini sağlar. Onu bir anti-komünist olarak sivrilten bu kavgaya *Anti-Komünizm Meselesi* başlıklı bölümde yer verilecektir.

Nâzım Hikmet ile kavgası Safa'nın 1930'lu yıllarını anlatan iki temel tavidan biridir. Diğer tavır Kemalizm'dir. Safa bu yıllarda muhafazakâr bir kavrayışla, Kemalist inkılâplardan yana tavır alır. Onun muhafazakâr düşüncesine örnek olarak Latin harflerine geçiş ve Türkçe'nin sadeleşmesi gibi meselelerde aldığı tavır birinci bölümde ele alınmıştır. Muhafazakâr bir Kemalizmse yaşanan inkılâpların ve değişimlerin kademeli bir tavırla yapılmasına savunmak anlamına gelir. Bu muhafaza ederken dönüştürme fikri Safa'da, birinci bölümde ele alınan, Doğu-Batı sentezi fikrinde hayat bulur. Kemalizm'e, inkılâplara ve medeniyete dair fikirlerini anlatmak için 1938 yılında *Türk İnkılâbına Bakışlar*'ı yazar.

1940'lı yıllar boyunca Peyami Safa başta *Yeni Mecmua*, *Tasvir* ve *Tasvir-i Efkâr* olmak üzere gazete ve dergilerde yazmaya, kalem kavgaları yapmaya ve hem fikrî hem edebî yazılar yazmaya devam eder. *Çınaraltı* dergisinde millete ve milliyetçiliğe dair fikirlerini detaylandığı yazılar yazar. 1930'lu yıllarında zaman zaman Bolşevik olmakla itham edilen Safa'nın 1940'larda "İrkçılık-Turancılık Davası" olarak bilinen dava dosyalarında ismi geçer.¹³ Peyami Safa'nın çok yönlü fikir dünyasının iyi anlaşılması için bu döneme ait bir noktaya daha işaret etmek gerekli görünmektedir. Safa bir yandan "tam bir ahmak" dediği Atsız'la aynı yargılamaya adını yazdırırken bir yandan da aynı yıllarda Necip Fazıl'ın çıkartmakta olduğu *Büyük Doğu* dergisinin yazar kadrosuna adını yazdırır. Safa on yılda hem Bolşeviklikle hem de Turancılıkla suçlanır. Bir yandan da bu iki kimliğe karşı da öfkesini dillendiren Necip Fazıl'la bir arada görünür. Bütün bu değişkenlik Safa'nın incelenmesi ve takip edilmesi ne kadar zor bir zihni olduğunu göstermektedir.

1950 seçimlerinde CHP'den Bursa milletvekili adaylığı olur ancak seçilemez. Bu yıllarda çok partili hayatın ama özellikle de Demokrat Parti'nin liberal iktisat tutumunun karşısında görünür. 1953 yılında *Türk Düşüncesi* adlı dergiyi çıkarmaya başlar. Bu yıllar, Safa'nın CHP'den ve "sol"dan uzaklığını gittikçe arttırdığı yıllardır. 1 Nisan 1959'da

¹³ Türk kamuoyunda "İrkçılık-Turancılık davası" olarak yer alan dava 1944 yılında başlamıştır. Dönemin hükümetinin, Alman yanlısı ve Turancı yayınları kapatması ve Sabahattin Ali-H. Nihal Atsız arasındaki davanın bir sonucu olarak görülebilir. Aralarında H. Nihal Atsız, Alparslan Türkeş, R. Oğuz Türkkân ve Z. Velidi Togan gibi isimlerin olduğu yargılama ve tutuklamalar 1947'ye kadar sürmüş ve tüm sanıkların beraat etmesiyle sonuçlanmıştır (Berkes, 2005; Öztekin, 2018).

Tercüman gazetesinde CHP hakkında yazdığı şu satırlar onun CHP'den neden uzaklaştığını anlatacaktır:

Cumhuriyet Halk Partisi, mikrofonunu ikide bir dinsizlere ve solculara kaptırmağa devam ettikçe, göğsüne ve sırtına halkın yapıştığı dinsiz yaftasından kurtulamaz. Hele, bugüne kadar, Müslümanlık hakkında ağzından bir tek güzel söz duymadığımız muhterem dostumuz İnönü'nün Türkiye'de mevcut olmayan irtica hareketleri aleyhine konuşmayı, normal bir şekilde mevcut olan din hayatı ve hassasiyeti lehine konuşmaya tercih etmesi, Halk partisi üzerine biriken şüpheleri kuvvetlendirir (1976: 219).

1940'lı yıllarda "Milli Şefim" dediği İsmet İnönü 1950'lerde "muhterem dostumuz" gibi alaycı bir dille anılmaya başlanır. 1954 yılında *Milliyet* gazetesinde de yazmaya başlar ancak 1959'da gazetede ki kadronun sola kaydığı gerekçesiyle orada yazmayı bırakacaktır. Safa, Demokrat Parti'nin anti-komünist politikaları sertleştikçe Parti'ye yakın durmaya başlar. Nitekim Demokrat Parti ve Adnan Menderes'le kurduğu yakınlık 27 Mayıs Darbesi'nden sonra Safa'ya zorluklar çıkartacaktır.

1958 yılında *Türk İnkılâbına Bakışlar* yeniden basılır. Bu baskıda Peyami Safa'nın muhafazakârlığı ve yeni politik tutumu net bir şekilde kendini gösterir. Sivrilmiş anti-Kemalist tavrı nedeniyle darbe sonrasında eleştirilerin hedefi olur. Darbenin ertesi günü hissettiklerini Ergun Göze'ye şöyle anlatacaktır:

Sokağa çıktım, bittikim. Ayaklarım dolaşiyor, sokağa çıktığıma pişman oluyordum. Her an bir yerde düşüp ölmeyi bekliyordum. Nihayet tıkanıp durdum. Bitmişim. Sonra Ergun Bey -kalbini gösteriyordu- şuramda yeniden bir hayat dinamosu çalışmaya başladı. Bütün manzara değişti, içime sonsuz bir enerji doldu, ben bu şartlar altında da, elim kolum bağlıyken de, bu komünistlere karşı savaşım ve kendimi Türk ordusuna da yeniden tanıtabilirim dedim (akt. Ayvazoğlu, 2008).

Bu yıllarda *Düşünen Adam*'da ve *Son Havadis*'te yeni durumla alakalı fikirlerini kaleme alır ve darbe komisyonuna tavsiyelerde bulunur. Safa'nın muhafazakâr tavrı bu büyük dönüşümde de ortaya çıkar. Darbe fikrine karşıdır ancak olan olmuştur ve eğer geri dönülemiyorsa var olan durum en iyi hale getirilmelidir. Aynı yıllarda 1940'lar ve

1950'ler boyunca büyüyen anti-komünist tutumu da hayatının ve düşünce dünyasının büyük bir bölümünü işgal eder hale gelmiştir. Hayatının son aylarında yazarlık yapacak mecra bulmakta çok zorlandığı günlerde bile anti-komünist tutumundan ödün vermez. *Havadis* gazetesine Hazine tarafından el konulup başına CHP fikriyatına yakın isimlerin getirilmesi sonrasında gazeteden kovulup “aç bi-ilaç” sokağa atıldığını söyler. Otuz yedi buçuk lirasının bankalarda ve iki üç yüz lirasının da hususî çekmecesinde olduğunu ve tüm varlığının bundan ibaret olduğunu belirtir. Safa, isyanını şöyle ifade eder: “Ne yapalım arkadaşlar? Komünist mi olalım? Asla, yirmi sekiz milyon kere asla!” (*Düşünen Adam*, 19 Ocak 1961) (Safa, 1961: 7).

1961 Şubatı'nda oğlu İsmail Merve, askerlik yaptığı sırada hayatını kaybeder. Oğlunun cenazesinde Safa yorgun düşmüş bir haldedir. Onun bu halini Y. Ziya Ortaç'ın Safa'ya sarıldığındaki durumunu tarif ettiği şu ifadeler anlatır: “Göğsümde bir avuç kemik hıçkırıyordu” (1963: 201). Ancak bir milliyetçi olarak cenaze için orada bulunan ihtiram mangasının varlığından şevk duyacaktır. Oğlunun ölümünden dört ay sonra, 15 Haziran 1961'de hayatını kaybeder. Yine Ortaç'ın ifadeleriyle Safa, “o çürük vücudu, sağlam bir ruh ile altmış bir yıl dimdik ayakta” tutmuştur (1963: 198).

Safa için roman “fert ruhunun olduğu kadar cemiyetin de aynasıdır” (*Tasvir-i Efkâr*, 23 Kasım 1942) (akt. Tekin, 1999). Dolayısıyla onun romanlarında, yaşadığı topluma dair fikirleri de yer alır. Hakkı Süha Gezgin, Safa için şunu kaydeder: “romanı küçük bir dünya yapmasını bilir” (2005: 237). O küçük dünyanın dertleri memleketin dertleri olarak belirlenir. Safa'nın fikir hayatına dair şimdiye dek ele alınan ve ileride ele alınacak olan meselelerin tümü romanlarına da yansır. Kendi düşüncesini, sözcülüğünü yapan karakterler aracılığıyla dillendirir. Bunun yanında, mevcut toplumsal durumu ve dönemin fikrîsel karışıklığını da yine yarattığı karakterler aracılığıyla dile getirir. Dolayısıyla Safa'nın hayat hikâyesinden ve kişiliğinden söz ederken kaleme aldığı romanların sunduğu bir izleği takip etmemek mümkün değildir. Kendisi de Mustafa Baydar'ın, “yazarlık hayatınızda değişen bazı kanaatleriniz oldu mu?” sorusuna edebî değil, politik duruşunu özetleyerek cevap verir:

Şüpheli zamanlar da dahil daima milliyetçi ve insanîyetçi oldum. Allah'tan şüphe ettiğim zamanlar bile onun varlığı imkânını reddetmedim. Marksist olmaksızın kendi inanış hudutlarım içinde bir çeşit sosyalistim. Fikirlerim hemen bütün

kitaplarımda vardır. Esasta değişmedim. Kendi kendimi tashihe daima çalıştım ve çalışıyorum. İnsanın kendi kendisi kalmak şartıyla değişmesi bütün eşyaya şamil bir zarurettir. Bunun için hem muhafazakâr hem de inkılapçıyım (2015: 259).

Peyami Safa'nın hayatından bahsedildiği bölümde görülebileceği üzere, onun hayatından bahsetmek için eserlerini incelemek zaruridir. Bu bölümde onun edebî eserlerinden bazıları hakkında bilgi verilecektir. Edebî eserleri ele alınırken karakterler ve olay örgüleri hakkında özet bilgi verilecektir. Teknik anlamda ilk romanı olup 1922-1923 yıllarında tefrika edilen *Sözde Kızlar* romanından sonra yayımlanan romanları şunlardır: *Şimşek* (1923), *Sözde Kızlar* (1923), *Mahşer* (1924), *Bir Akşamdı* (1924), *Süngülerin Gölgesinde* (1924), *Bir Genç Kız Kalbinin Cürmü* (1925), *Canan* (1925), *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* (1930), *Fatih-Harbiye* (1931), *Atilla* (1931), *Bir Tereddüdün Romanı* (1933), *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (1949), *Yalnızız* (1951) ve *Biz İnsanlar* (1959).

Bir edebiyat incelemesi olmayıp Safa'nın milliyetçi-muhafazakâr ideolojik duruşunun mizojinik karakterinde nasıl vücut bulduğunu inceleyen bu çalışma, tüm eserlerinin edebî incelemesini sunma iddiasında değildir. Zaman zaman diğer çalışmalarına da işaret edilmekle birlikte bu incelemenin araştırma sorusunun çarpıcı bir şekilde cevaplarının öne çıktığı şu romanlar bu çalışmada yakından mercek altına alınmaktadır: *Sözde Kızlar*, *Şimşek*, *Mahşer*, *Bir Akşamdı*, *Cumba'dan Rumba'ya*, *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*, *Fatih-Harbiye*, *Bir Tereddüdün Romanı*, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, *Yalnızız* ve *Biz İnsanlar*. Kendi eserlerine dair değerlendirmesi bu çalışma için özellikle önem arz eden Safa, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, *Yalnızız* ve *Biz İnsanlar* haricinde yazdıkları için şu değerlendirmede bulunmaktadır:

Benim kitaplarım üç merhale geçirmiştir: *Sözde Kızlar*, *Mahşer* ve *Canan* çocukluk kitaplarımdır. Bunlar yirmi yaşının etrafında doğmuşlardır. Hepsini bilhassa *Canan*'ı ele alınmayacak kadar kusurlu bulurum.

İkinci devre kitaplarım: *Şimşek*, *Bir Akşamdı*'dır. Bunlarda teknikten ziyade insan ruhuna ait endişeler itibariyle bir fark görülür. Vaka ile beraber saiklere nüfus etmek ihtiyacı da artıyor.

Üçüncü devre kitaplarım: *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*, *Fatih Harbiye*, *Bir Tereddüdün Romanı*'dır. Bunlarda çalışma hedefime daha çok yaklaştığımı sanıyorum fakat kusurlarımı fark ettikçe her eserimin bana verdiği büyük utançtan kurtulamıyorum (akt. Baydar, 2015: 255).

Bir başka röportajında Safa, tefrika roman ile san'at romanı arasındaki bocalamadan *Bir Akşamdı* adlı romanıyla çıkmaya başladığını söyleyecektir. Peşi sıra *Şimşek*, *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*, *Fatih-Harbiye*, *Bir Tereddüdün Romanı* ve *Biz İnsanlar*¹⁴ “tam san'ate doğru azimkârane bir gidişin ilk eserleri”dir (Tarancı, 1940: 4). Safa, *Bir Tereddüdün Romanı*'na kadar kendisini şüpheli olarak değerlendirir. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda cevap bulduğunu söylediği bir soru sorar *Bir Tereddüdün Romanı*'nda: “Manaya mana veren biz miyiz?” Cevap, varlığa mana verenin insan olmadığı, insana mana verenin varlık olduğu yönündedir (Baydar, 2015: 259). *Biz İnsanlar* romanının tefrika ve basım tarihleri arasındaki fark dikkate alındığında Safa son iki romanında Yıldırım'ın bu bölümün başlarında işaret edilen sınıflandırmasına istinaden “mistik” olarak addedilebilir.

Safa'yı anlamlandırmak romanları ve karakterleri olmadan mümkün değildir. Dolayısıyla hayatına ve eserlerine dair aktarılmış olanlar ilerleyen bölümlerde mizojinik görüntülerin sunumlarını anlamlandırmayı kolaylaştıracak olması bakımından kıymetlidir. Örneğin; Safa'nın bohem tecrübelerini göz önünde tutmadan, sefahat hayatına dair eleştirilerinin kıymetini anlamak zorlaşacaktır. Zira, Safa içinde bulunduğu çağı yaşamış bir edebiyatçıdır. Toplumun ve idarecilerin geçirdiği tüm dönüşümleri geçirmiştir ve bu, Safa için örneklendirilebilir bir hayatın bilgisini sunmuştur. Bölümün devamında ortaya konacak olan mizojinik Safa, hayatına ve kişiliğine dair anlatılan her şeyin bir örneğidir ve toplumsal mizojinisi de bu hayattan doğar.

3.2. FATİH-HARBİYE YARIĞINDA MİZOJİNİ

¹⁴ *Biz İnsanlar* romanı ilk olarak 1937 yılında *Cumhuriyet* gazetesinde tefrika edilmiştir ancak kitap olarak ilk basım tarihi 1959'dur.

Mizojininin, tarih boyunca, kadın sembolleri üzerinden ilerleyen bir tavır alış olduğu daha önce değerlendirilmiştir. Bu tarih incelenirken mizojinik tavır alışın farklı pratiklerle ortaya çıktığına yer verilmiştir. Bu başlık altında Peyami Safa'nın mizojinik tavır alışının hangi semboller üzerinden ve hangi mantıkla ilerlediği ele alınacaktır. Mizojininin Peyami Safa ile kurulacak bağlantısı da toplumsal mizojini bağlamında değerlendirilecektir. Toplumsal mizojini, Safa'dan mülhem bir endişeyle ifade edilecektir: Sokak-ev harbi. Safa, ilgili başlık altında detaylandırılacak bir sokak-ev harbinden söz eder. Ona göre, içinde yaşadığı toplum, sokak ve ev arasındaki bir savaşı yaşamaktadır ve endişesi sokağın eve galip gelmesidir. Bu harbin öznelere kadınlardır. Sokak ve ev arasında tercih yapacak olan onlardır. Yani Safa'nın toplumda var olduğunu gördüğü harp aslında kadının tercihlerinde vardır.

Bu sokak-ev ikiliğinde kadının tarihsel cephesinin ev olduğunu hatırlatmak gerekir. Kadın evle, haneyle daimî bir fiziki ve manevi bağa sahiptir. Örneğin, Antik Yunan filozofları kadına ait erdemleri eve, *oikosa* ait erdemler olarak sıralarlar. Bir başka örneği, İslamiyet öncesi Türklerde kadının evden ve ocaktaki ateşten sorumlu olması teşkil eder. Ortaçağ inançlarında, sanatında ve anlatılarında cadılar geceleri, gizlice ve şeytani amaçlarla, kadınların yegâne ev içi enstrümanları olan “süpürgeler”i kullanarak evlerinden uçarak kaçarlar ve şeytani toplantılara katılırlar. Kadınların evle olan bağlantılarıyla ilgili örneklem, milliyetçi ve muhafazakâr düşünceler bağlamında da bulunabilir. Kadınlar, ulusun doğurgan anneleri olarak modern dönemin ev hapsine mahkûmdurlar. Yine kadınlar, “sokak-ev harbi”nde sokağı seçerlerse düzenin yıkılması tehdidini ortaya çıkartırlar ve tıpkı Safa'daki gibi bir mizojiniyi tetiklerler.

Kuşkusuz bir kadının yerinin ev olduğunu söylemek mizojini içermez. Yukarıda sıralanan örneklerde ve bölümün devamında analiz edilecek olan örneklerde mizojini, kadının evi reddetmesinin “tehlikeli” olması ihtimali mantığında ortaya çıkar. İlk söylem, toplumsal cinsiyet bağlamında iktisadî bir tartışmayı gerektirir. Ancak, örneğin Peyami Safa'nın, Tertullianus'un ve Schopenhauer'un; tanımadıkları, hipotetik herhangi bir kadının evi reddetmesinin taşıdığı toplumsal yıkım ihtimali mizojini tartışmasını gerektirir. Yani Safa'da Fatih-Harbiye, Karagümrük-Beyoğlu, ud-keman gibi başka harplere de dönüşebilen sokak-ev harbinde mizojini, kötülük ihtimalinin kadınlar üzerine

yüklenmesini ifade eder. Bu mizojini, Havva mitiyle başlayan ve zirvesine cadılık suçlamalarıyla ulaşan tavır alışın devamıdır.

Kadınlar, milliyetçi Safa için, ulusun özelliklerinin taşıyıcısı olan anneler olarak vardır ve bu sebeple onların eğitimleri ve yaşamları kontrol altında tutulmalıdır. Bu bakış, içinde yaşadığı dönemdeki hâkim ideolojinin bakışıyla örtüşür. Türkiye'nin ulus-devletleşme sürecine “Cumhuriyet kızları” biyolojik üreticiler olarak, ulus-devlet projesinin taşıyıcıları olarak ve millî kimliğin simgeleri olarak dahil olmuşlardır. “Cumhuriyet kızı, hem büyük harfli ailesinin (vatanının) hem de küçük harfli ailesinin (kendi ailesi) onurunu/iffetini koruyacak, ocağının sönmesine izin vermeyecek ve sıcağını/devamını sağlayacaktır” (Ağduk, 2013: 305).

Peyami Safa'nın mizojinik tavır alışı namus ve nomos arasındaki bağlantıda yer alır. Kadın, yıkım ihtimalinin taşıyıcısı olarak var olur. Doğu ve Batı arasında tercih yapmaya itilen kadınlar memleketin birer sembolü olarak işlenir. Yanlış tercihleri hem kendi yıkımlarının hem de memleketin yıkımının ihtimalini taşır. Etkilenmeye açık, Bovarist kadınların memleketin geleceğini belirleyebilecek olma gücüne sahip olmaları, onların Havva'nın torunları olarak yaşadıklarını hatırlatır. Gerçekten de Safa'nın kadın karakterlerinde ölümle yaşam arasındaki tercihin yükünü taşıyan Havva'nın izlerini görmek mümkündür. Her ne kadar kötü kadın imgelerini Lilith benzerliğiyle ele alsada bu çalışma, onun yıkım getiren kadınlarının aslında birer Havva olduklarını vurgulamaktadır. Zira bazı tercihler kadınlara feci sonlar hazırlar. Bu sonlar insanoğlunun Havva nedeniyle içine düştüğü feci sonu hatırlatır. Safa'nın edebî eserlerindeki kadın karakterlerde yansımaları bulan mizojinik tavır bu gözle incelenecektir.

3.2.1. Vitrinler Meselesi

Havva'nın torunlarının Peyami Safa'daki yansımalarını ele almadan önce onların akıl çelici yılanlarından bahsetmek gerekir. Daha önce de bahsedildiği üzere, yasak meyvenin yenmesi metaforu yaratılış mitinin bir parçasıdır. İnsan türü, sonsuz ve düzenli yaşantısından Havva karakterinin hikâyesi etrafında şekillenen yasak meyveyi yeme sonucu dışlanır ve ölümlü hayata itilir. Hikâyenin ilk parçası, Havva'nın baştan

çıkartılmasıdır. Yılan olarak temsil edilen şeytan, Havva'yı yoldan çıkarır ve böylece *nomos* bozulmuş olur. Burada söz edilen yılan, memleketin düzenli yaşantısını sonlanmasına neden olacak bir ahlâkî çöküntüyü 'kadınların kulaklarına fısıldayan' mağaza vitrinleridir. Vitrinler, Peyami Safa için adeta bir yılan işlevi görür. Onlar, memleketin genç kızlarını baştan çıkartma tehlikesini sembolize ederler. Vitrinlerin bir diğer sembolik değeri de kadınların "siyasal vitrin malzemesi" olarak değerlendirilmesinden doğar. Bu ikinci durumun analizi bölüm içerisinde güzellik yarışmaları bağlamında oturtulacaktır.

1931 basımlı *Fatih-Harbiye*'de Safa, bir parfümeri (ıtriyat) camekânının önünde şarklı, kemeçe çalan, tırnağının biri kırık, öbürü batık Şinasi'ye şunları söyletir: "Bu camekânlar kimbilir kaç Türk kızını baştan çıkardı ve çıkaracak!" (Safa, 2012a: 33). *Fatih-Harbiye* romanı, Peyami Safa'da mizojininin analizinde en kritik eserlerden biridir. Safa, bu romanında, yaşadığı memleketin biri Batılı diğeri Doğulu olmak üzere iki yanını Harbiye ve Fatih semtleriyle sembolize eder. Fatih semti gelenekleri, Harbiye ise modern hayatı simgeler. Aynı zamanda bu iki semt birer erkek karakterle temsil edilir. Macit; temiz, bakımlı, iyi ve sağlıklı görünümlü, çevik bir erkek olarak Batı'yı temsil ederken Şinasi de "kedi" gibi sakin ve uysal kimliğiyle Doğu'yu temsil eder. Romanda bu ikisi arasında kalan kadın karakter Neriman'dır.

Neriman Darülelhan'da alaturka musiki ve ud eğitimi almaktadır. Aynı yerde kemeçe eğitimi alan Şinasi ile de dosttur. Ancak Neriman'ın Macit ile tanışması onun hayatına Harbiye'yi ve alafrangalığı sokacaktır. Alafranga hayatla temas ettikçe Neriman, yaşadığı hayattan büsbütün nefret etmeye başlar. Miskin bir kediye benzettiği Doğu hayatından kurtulmak ve çevik bir köpeğe benzettiği Batı hayatını yaşamak ister. Artık "Fatih kızı" olmak istemez. Alafranga hayatın içindeyken bir Rus kızının bu hayat nedeniyle nasıl kendini kaybetmiş olduğuna ve intihar ettiğine dair bir hikâyeye dinler. Bunun üzerine Neriman Fatih'e, Şinasi'ye, Doğu'ya geri döner. Roman boyunca alafranga hayatın olumsuz etkileri kadın karakterler üzerinden anlatılır. Kokettri kadınlara, balo düşkünlerine ve onların makyaj yapmak arzularına temel öğeler olarak yer verilir. Romanda Peyami Safa'nın sözcüsü olan Ferit Neriman'ın durumunun Batı'yı yanlış anlayan, medeni olmayı giyim kuşamdan ibaret sayan o günün anlayışıyla anlaşılabilceğini söyler. Ona göre Batı'yla kurulacak ilişki Doğu'ya bağlanan sağlam

köklerle işe yarayabilecektir. Temiz Anadolu çocuğu imgesinin taşıyıcısı olan Şinasi'nin kaygısıysa vitrinlerin yaratacağı “tufeyli kadın”lardır. Peyami Safa, tufeyli (asalak) kadını şöyle tanımlar: “Tufeyli kadın, vücuduna ait bir imkânsızlık olduğu halde, sırf güzellik, zerafet ve koketri endişeleriyle çocuk doğurmaktan kaçan ihtiyariyle kısırlaşan mahlûktur.”

Partha Chatterjee, Peyami Safa'nın Beyoğlu vitrinlerine yüklediği felaket anlamına benzer bir örneği Bengal için anlatır. Bengal tarihinde milliyetçilik söyleminin yeni yeni ortaya çıkmaya başladığı ve aydınların “ideolojik kafa karışıklığı” içinde olduğu yıllarda Bengal kadınlarının “Batılılaştırılması tehlikesi” hakkında yazılanlar Safa'ninkilerle oldukça benzerlik gösterir. 19. yüzyılın ilk yarısındaki literatürde Avrupa özentisi kadınlar birer güldürü ve ahlâksızlık örneği olarak ele alınır. Avrupalılaştan kadının iki temel özelliği vardır: kabalık ve süse düşkünlük. Kaba, “erkek gibi” davranan kadınlara dair tarihsel bir kanıt olmadığını söyler Chatterjee. Dolayısıyla ona göre kaba saba davranan kadın imgesi edebî bir imgedir. Ancak süse düşkün kadın, Safa'nın “koketri”sine oldukça benzer. Bu kadın yeni giyim eşyalarına, kozmetiğe, mücevhere, romanlara düşkündür. Kadının lükse düşkünlüğü onun evine karşı ilgisiz olmasıyla paralel ilerler. Chatterjee benzer birkaç örnek daha verdikten sonra şu çıkarımı yapar: “Kadınlar, dışarıdaki hayat koşulları ne şekilde değişirse değişsin, özlerindeki manevî (yani kadınlık) erdemlerini kaybetmemeliydiler; bir başka deyişle özlerinde Batılılaşmamalıydılar” (2013: 115).

Safa'nın, sokak ve ev arasında öngördüğü kavgada kadın sembolü, asli vazifeleri gereği evle sürekli bir bağlantı içindedir. Sokağın evi yenmesi ihtimalini bir felaket olarak görmesi onun muhafazakârlığından bahsedilen bölümde ele alınmıştı. Bu kavgada ev ve sokak arasından kalan kadındır. Safa 1930'lu yıllarda, organizmacı bir toplum anlayışıyla, evde ve işte kadın ayırımına gider: “Ev kadını evine, iş kadını işine gönderen mükemmel taksimatlı bir cemiyet istemeliyiz” (2016: 19). Mağaza vitrinleri bu mükemmel taksimatı bozguna uğratma tehlikesi arz etmektedir. “Medeniyet değiştiren bir toplumda modernliğin tehdit ettiği cemaatin manevi simgesi” ve “mahrem alanın doğal uzantısı” olan, “yani ‘dış’a karşı ‘iç’le” özdeşleşen kadın, “modern endişe”nin sembol alanı haline gelir (Gürbilek, 2007: 29). Safa bu endişeyi, 2 Temmuz 1942 tarihli *Yeni Mecmua*'da şöyle ifade eder:

Türk cemiyetinin yirmi senedir inkılâbı geçiren bünyesi müthiş bir sarsıntı içindedir ... Bir ‘sokak-ev harbi’ önündeyiz: Sokak (plâj, sinema, spor, gezinti, ziyaret) gibi bir çok câzibeleriyle kadını kendisine çekiyor; ev (kanun, vazife, âdet, ân’ane) gibi birçok cebir ile onu eteğinden tutuyor ... Bütün felâket sokağın evi yenmesinde ve onun temellerini çökertmesindedir (2016: 178).

Peyami Safa bir yandan mağaza vitrinlerinin endişesini taşıırken bir yandan yeni ulus-devletin kadınlarının durumlarının iyileştirilmesi kanaatindedir. 1930’lu yıllarda Kemalizm’in ideal kadını yaratma imkânını takip eder. İki tip kadın imal eder. Biri iyi fedakâr anne tipidir ki Berktaş bu tipin, “Viktorya dönemi İngiltere’sinin ‘evdeki melek’ tiplemesini” hatırlattığını söyler (2007: 283). Diğer kadın tipi yine karşılığını Viktorya dönemi İngiltere’sinde bulabilir ki bu da korselerle “şekillendirilmiş” kadın tipidir. Bu tip kadın memleketteki karşılığını resmî olarak ilki 1929 yılında gerçekleşen güzellik yarışmalarında bulur.¹⁵ Ada H. Shissler bu dönemdeki güzellik yarışmalarının iki nedeni olduğunu ifade eder: modern ve uygar Türkiye görüntüsüyle tüketimciliğin bayrağını dalgalandırmak ve yüksek doğum oranlarını ve ırk hijyenini teşvik etmek (2004: 107).

Millî güzellik meselesi, kadınların sembolik karşılıklarını anlamak bakımından önemlidir. Mustafa Kemal’in düzenlenmesini bizzat talep ettiği rivayet edilen güzellik yarışmaları *Cumhuriyet* gazetesi tarafından tertip edilir. Eylem Özdemir, 1929-1933 yılları arasında yılda bir olarak düzenlenen bu yarışmaların “üç zihinsel çerçeve etrafında” şekillendiğini söyler. Bu çerçevelerin ilki, güzellik yarışmalarının “Türk milletini diğer dünya milletleri içinde temsil etmenin/göstermenin bir aracı” olarak değerlendirilmesidir. İkinci olarak güzellik yarışmaları, “Osmanlı’dan kopmakta olan Türk kadınların yeni kimliğinin sembollerinden biridir.” Üçüncüsündeyse “bu yarışmalar kanalıyla, Türk ırkının üstün özelliklerine dayalı bir millet fikrinin kadın güzelliğinde temsil edilmesi hedeflenmiştir” (2015: 232).

¹⁵ 1929 yılında düzenlenen yarışma devlet tarafından düzenlenen ilk yarışmadır. Bundan önce 1926 yılında İpek Film şirketi tarafından bir yarışma düzenlendiğini kaydetmek gerekir. Detaylı bilgi için bkz. (<http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse-hur/araksi-cetinyandan-keriman-halise-turkiyenin-ilk-guzelleri-1308460/>) (Erişim tarihi: 26/10/2018).

Peyami Safa bu yarışmalarda jüri üyesi olarak yer alan isimlerden biridir. O, bu yarışmalarda Türk ırkının seciyesini yansıtmaya kabiliyeti bulur. Örneğin, 14 Ocak 1930 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde 1930 yılının güzeli Mübeccel Namık hakkında şunları yazar: “...Mübeccel Namık Hanım ırkımızın bütün seciyesini taşıyor ... Lirik şairlerin genç kız diye tahayyül ettikleri, fakat asrın ahlâki bulanıklığı içinde eşini az buldukları masum, gözü açılmamış tipik aile kızı zekâsı terbiye, vücudu idman görmüş, lisan biliyor.” Bir başka örnekte de Safa, *Cumhuriyet* gazetesinin 3 Ağustos 1932 tarihli yazısında 1932 yılının güzeli Keriman Halis’le ilgili olarak “millî edayı ve manayı klasik bir teşrihi mükemmeliyetle esrarengiz bir surette birleştiren güzelliğinde Türk cemiyetinin ruhunu buluyoruz. Bu güzellik, Türk ırkının ve medeniyetinin dasitani bir manzumesidir” diye yazar.¹⁶

Güzellik yarışmalarının “kadının kendi etine karşı estetik alâkasını” çoğaltacağını, “sıhhî ihmalleri” önleyeceğini ve “plastik güzelliğe karşı” sevgi uyandıracağını düşünür. 29 Mart 1933 tarihli *Yedigün* gazetesinde yarışmaların millî kıymetine dair yukarıda belirtilen fikirlerini, inkılâbın kadınıyla ve aslında inkılâbı yapan milletle ilgili olarak yeniler. Savunduğu fikir, bu yarışmaların birer propaganda malzemesi olarak kıymetli olduklarıdır. “Lâpacı harem kadınlarının yufka, yayvan ve hantal gövdeleri yerine, medenî kadın vücutlerinin teşrihi estetiğini ikame etmeğe mecbur milletler” arasında gördüğü Türk milleti için böyle yarışmaları faydalı bulur (akt. Kürkçüoğlu, 2000: 47). Kadınlar, millî semboller haline gelirler ancak “gözü açılmamış” olmak vasıflarını da taşımak zorunda kalırlar.

1955 yılına gelindiğinde Safa, mağaza vitrinleri gibi maddî unsurlardan çok manevî unsurlara yönelir. Hayatının genelinde takip edilebilen bu değişiklik vitrinler ve ahlâk buhranı arasındaki bağlantıyı ele alışında da görülür. Safa, mağaza vitrinlerinin ahlâk üzerinde menfî tesirleri olduğu fikrini dile getiren bir hanıma cevaben şunu söyler: “Ahlâk meselesini bu hanım gibi düşünmek, çözülmesi güç bir düğümü bıçakla kesmek gibidir. Bir medeniyet nizamı içinde ve bir cemiyette ahlâk bozuluşunun o kadar çeşitli sebepleri vardır ki, bunları bire indirip vitrini, lüksü veya parayı suçlandırmak,

¹⁶ Cumhuriyet gazetesinden yapılan alıntılar (<https://www.cumhuriyetarsivi.com/cumweb/html/>) sitesinden yapılmıştır (Erişim tarihi: 26/10/2018).

düşünmekten yorulmuş bir zekâyı dinlendirir, fakat dâvâyı halletmez” (*Milliyet*, 23 Eylül 1955) (2013: 96).

Görülebileceği gibi akıl çelen şeytan yılında değişiklikler yaşanır. Bu değişikliklerle Safa'nın muhafazakârlığında yaşanan bir artışa bağlamak da mümkündür. *Fatih-Harbiye* ve *Cumba'dan Rumba'ya* gibi romanlarında felaketin hazırlayıcısı olarak kurduğu yoksul hayat, zamanla tetikleyici olma rolünü kaybeder. 1955 yılında, “sefaletin bugünkü ahlâk bozukluğunda oynadığı rol hakkında” fikrini öğrenmek isteyen okuyucusuna Ortaçağı hatırlatır. “O devirlerde böyle bir mesele yoktu” der (*Milliyet*, 23 Eylül 1955) (Safa, 2013: 96). Aristokrasinin doğal varlığı altında sefaletin yoğun olarak yaşandığı bir çağda ahlâk bozukluğunun olmadığı vurgusu yukarıda bahsedilen değişimi örnekler niteliktedir.

Vitrinler meselesi Safa'nın toplumsal mizojinik tavrını ele verir. Etkilenmeye açık ve etkilenmesi durumunda toplumsal sonuçlar doğuracak kadınlar yaratır. Bu durum, Havva karakterini hatırlatır. Kadının eve dair erdemlerini reddi millî bir yıkım ihtimalini taşır. Çünkü kadın bedeni, millî temsil yükünü taşımaktadır. Temsil edilen değerlerin ve temsilin kendisi de güzellik yarışmaları bağlamını ortaya çıkartır. Doğurgan ve sağlıklı bedenleriyle, aile terbiyesi görmüş ve gözü açılmamış genç kızlar, ulusun modern anneleri rolünü temsil ederler. Mizojini başlığı altında daha önce de ifade edildiği üzere, kadın rollerinin kadınlar tarafından terk edilmesi durumunda ortaya çıkacağı endişesi taşınan kaos, toplumsal mizojiniyi doğurur. Safa'nın sokak-ev harbi konusunda taşıdığı endişenin kadın rolleri üzerinden şekillenmesi bu mizojinik tavır alışını değerlendirme imkânı verir.

3.2.2. Havvalar ve Lilithler

Havva yasak meyveyi hem kendisi yer hem de eşi olarak yaratıldığı Adem'i de yemesi için ikna eder. Çift ve insan türü ölümlülükle ve acılar içinde bir hayatta cezalandırılır. Peyami Safa'da da Havvalar, yasak meyvelerden tattıklarında korkunç cezalarla karşı karşıya kalırlar. Onlar için yasak meyve Doğu ve Batı arasında doğru seçimi ve dengeli bir terkibi yapamamış olmaktır. Manevî kıymetlerini bir kenara bırakarak yalnızca maddî heyecanlar ve zevkler peşinde koşan figürler erkek ve kadın karakterler arasında yer

alabilir. Ancak ileride değinileceği üzere ceza çekenler, akli çelinenler ve karar verebilenler yalnızca kadınlar olacaklardır. Yani Safa'nın "yasak meyve"si, orijinal hikâyeye sadık kalınarak yine bir kadın tarafından yenecektir.

Havva ve Peyami Safa eserlerindeki örneklerine bakmadan önce, Safa için Havva'nın ve Lilith'in ne ifade ettiğine değinmek gerekir. Peyami Safa Lilith'i eşitlik isteyen, "feminist, isyankâr ve geçimsiz" olarak tanımlar (2016: 13). Ancak onun eşitlik talebi ve bu kişiliği nedeniyle Adem, kendisine "uysal ve kıvrak" bir kadın ister. Bu kadın Havva'dır. Havva, "her türlü menşe birliği iddialarının kökünden kazınması için" yaratılır. Safa'nın "menşe birliği" iddialarına karşı tavrı ataerkil tarihin yarattığı ikiliklerin tümünü içinde taşır. "Erkek çocuk tüfekle, kız çocuk bebekle oynar. Sanki erkek dünyaya öldürmek için, kadın da doğurmak için gelmiştir." Çalışma boyunca mizojinik tavır alışların mantıklarını incelerken ortaya konan bu kabuller Peyami Safa'daki mizojiniyi de ifade eder. Şehvetin çitlenmesi politikalarının sürdürücüsü olarak Safa, kadınların "iğneden büyük süngüsü, firketeden büyük tüfeği yoktur" der (2016: 13).

Lilith, "... erkekle erkek olmak isteyen kalın sesli, elleri ve ayakları şişkin, derisi keçe gibi sert, kıllı çenesi tahakküm iddialarıyla gerilmiş çaçaron ve kavgacı" bir tiptir. Safa için Lilith, "kötü kadın" olmaktan çok "gerçek dışı kadın"ın imajını taşır. Çünkü gerçekte bir kadının ne olduğunu Havva imajı ifade eder. "Yumuşak ve kıvrak, tatlı ve kolay intibakların cevherleriyle dolu, sokulgan ve gülyüzlü" Havva, Lilith'e tercih edilir (2016) (*Cumhuriyet*, 22 Kasım 1937). Çünkü Safa'nın Havvaları ev içi erdemlerle donatılmış, iyi, fedakâr anneler olma yükünün sahibidirler.

Cumba'dan Rumba'ya romanının başkarakteri Cemile, Havva ve Lilith arasında bir değerlendirmenin imkânını sunar. Peyami Safa bu romanda Fatih-Harbiye'ye alternatif bir yarık oluşturur. Bu defaki yarık Karagümrük-Beyoğlu yarığıdır. Karagümrük Fatih semtinin bir mahallesidir. Beyoğlu da Harbiye muhitinin hemen yanındır. Dolayısıyla Server Bedi'nin bu romanının hikâyesi Peyami Safa'nın romanıkiyle aynıdır. Romanın ana karakteri olan Cemile; Fatih'ten, alaturka musikiden, uddan nefretiyle ele alınan Neriman gibidir. Karagümrük'ten, o mahallede oturduğu eski evden, mahalleden ve mahalleleden, dedikodudan nefret eder. Sosyal ilişkilerini namus dedikoduları üzerinden kuran Karagümrük mahallesindeki Cemile "erkek gibi dövüşken", "sert mizaçlı", "astığım astık kestiğim kestik" bir karakterdir. O mahalle için Karagümrüklü Deli Cemile

olarak makbuldür. Bu hâliyle bir Lilith gibidir. Ancak romanda Tahsin Bey'in metresi rolünü oynamak için Havva'ya dönüşmeye başlar. Lilith'ten Havva'ya, deli Cemile'den metres Cemile'ye, Karagümrüklü Cemile'den Taksimli Cemile'ye dönüşmektedir. Havva'ya benzedikçe Beyoğlu kadını olmaya yaklaşır. Beyoğlu kadının Safa için taşıdığı olumsuz karşılık hatırlandığında kötü kadınların Lilith değil, Havva olarak kurgulandığı yeniden gündeme gelir.

Cemile'nin değişim süreci, iki muhit arasındaki ahlâki gerilimi ifade etmek için kullanılır. Bu romanda Doğu/Batı ikiliğini yaratan şey Karagümrük Mahallesi'nin yoksul ve dedikoducu hayatıyla Beyoğlu'nun zengin ve açık hayatıdır. Safa, Fatih'e yüklediği mistik kıymeti Karagümrük'e yüklemeyiz. Bilakis Karagümrük neredeyse Beyoğlu'ndan daha yozlaşmış özellikler gösterir. Cemile sürekli olarak mahallelinin namus dedikodularından şikayet eder.

Mizojininin negatif imgeyi kadın üzerinden kurmakla başladığı belirtilmişti. Cemile örneğinde de olan budur. Ancak Cemile karakteri konusunda dikkate değer bir nokta daha vardır. O, Mizojini bölümünde bahsedilen türde bir "ateşi taşıyan kadın"dır. Evin ateşinin koruyucusu olan şaman Yakut Türkü kadını gibi Cemile de ateşle içli dışlıdır. Devamlı olarak yaşadığı evi yakmaktan söz eder ve nasıl yakabileceğinin planlarını yapar. Onun ateş üzerindeki hâkimiyeti, ataerkil mitolojide şeytanlaşan Lilith'e ilişkin güçlü tasavvurları hatırlatır. Cemile, güçlü bir Lilith tasavvuruyken ahlâksız bir Havva'ya dönüşmeye başlar ancak romanın sonunda yeniden eski Cemile olarak doğru hayatı yaşamaya devam eder.

Doğru hayatı tercih edemeyenler cezalandırılırlar. Bunun en belirgin örneği *Sözde Kızlar* romanında ve romandaki Hatice (Belma) karakterinde görülebilir. Roman, Birinci Dünya Savaşı yıllarında babasını aramak için Anadolu'dan İstanbul'a gelen Mebrure'nin hikâyesini anlatır. Mebrure İstanbul'da uzaktan akrabası olan Nazmiye Hanım'ın evinde misafir olur. Nazmiye Hanım romanda koketri kadın tipinin bir temsilidir. Evinde zaman zaman sosyetik eğlenceler düzenler. Nazmiye Hanım'ın oğlu Behiç romandaki ahlâksız ve Batılı erkek tipini temsil eder. İlk andan itibaren Mebrure'yi "elde etmenin" yollarını arar. Evdeki sosyetik toplantılardan birinde tanıştığı Nadir, bu hayatın içinde ama bu hayatın taraftarı olmayan bir karakterdir. Arkadaşı Fahri'yle birlikte Mebrure'ye babasını

bulması konusunda yardım etmeye çalışırlar. Fahri, Behiç'in karşısında yer alan Doğulu tiptir.

Romanın ilk bölümünde Behiç, Nazmiye Hanım, Nevin, Siret, Salih, Mustafa Efendi, Nizamettin Bey ve köşkün konukları üzerinden sıklıkla Batı'nın "ahlâksızlığı ve yozlaşmışlığının" örnekleri verilir. Bu romanın kötü kadın karakterleri "sözde kızlar"dır. Behiç Mebrure'yi aldatmak için ahlâklı ve düzgün biri gibi davranır. Bu durumda Mebrure, babasını bulmak konusunda kendisine daha faydalı olacak zengin ve güçlü Behiç karakteriyle evlenme fikrine razı olur. Bu tercihin devamında Mebrure'nin Belma karakterinin hikâyesini öğrenmesi romanın dönüm noktasıdır. Hatice, film aktristi olma hevesiyle "köşk" çevresine ve sosyeteye yakın bir hayat yaşamaktadır ve cemiyet içinde adını Belma olarak değiştirmiştir. Behiç'ten hamile kalır, frengi kapar ve doğurduğu çocuk da frengili olduğundan Behiç tarafından diri diri gömülür. "Şişli'nin parlak ışıklı ama rezil hayatına atlamaya çalışan zavallı bir alafranga genç kızdır" Hatice ve yaşadığı kötü hayatın sonunda intihar eder (Toker, 2005: 117).

Tercihleriyle kendisini ve çevresindekileri felakete uğratan ve memleketin içinde bulunduğu durumdan sorumlu olan karakterlerden en belirginleri *Biz İnsanlar* (1990) romanındaki Vedia ve Samiye Hanım karakterleridir. Roman, Peyami Safa'nın anti-komünist ve milliyetçi fikirlerinin berraklaşmaya başladığı yıllarda tefrika edilir. Romanın kahramanı olan Orhan Boğaziçi'nde bir okulda öğretmenlik yapmaktadır. Günün birinde okulun fakir öğrencilerinden Tahsin, kendisine "eşek Türk" diyen Cemil'e taş atarak onu yaralar. Cemil'in bu hitabı, annesi Samiye Hanım'dan öğrenmiş olduğu ortaya çıkar. Samiye Hanım yaşadığı yalıda işgalci askerler için partiler düzenlemiş, yalısına Fransız bayrağı asmış bir kadındır. Anadolu'da savaş devam etmektedir. Orhan hem karşılaştığı bu Batı hayranlığının yarattığı üzüntüyle hem de Tahsin'in okuldan atılmaması koşuluyla öğretmenlikten istifa eder. Orhan karakteri İstanbul'un içinde bulunduğu durumdan hem idarecileri hem de Samiye Hanım gibileri sorumlu tutar.

Romanda Safa'nın sözcülüğünü yapan Necati karakterine göre "hiçbir kadın, kendisine karşı en küçük bir alâkaya karşı alâkasız kalamaz" der. Vedia da her kadın gibi kendisine yönelen her alâkaya müspet yaklaşır. Her ne kadar Vedia zaman zaman kendisine yönelen alâkalara karşı yalnızca merhametli şekilde yaklaşmış olduğunu iddia etse de hikâyenin akışı Vedia'nın inandırıcılığını sarsarak ilerler. Vedia temelde iki erkek arasında

kalmıştır: Orhan ve Rüştü. Orhan, Avrupa gibi düşünmeyi; Rüştü, Avrupa gibi giyinmeyi temsil eder. Biri samimiyet diğeri yalnızca dış güzelliştir. Vedia tercihini Orhan'dan yana kullansa da Rüştü'nün ona sağlayacağı zenginliği de zaman zaman düşünür. Vedia'nın Orhan'ın fikirlerine, Rüştü'nünse görünüşüne ilgi duyması, memleketin Doğu ve Batı karşısındaki ilgisini akla getirmektedir. Vedia da, tıpkı bütün bir muhit gibi, bu iki kıymet arasında sallantıdadır. Bu durumda mizojinik tavır alış Necati karakterinin Vedia'nın bu kararsızlığından bahsederken “hem başkalarının, he de kendi felâketine sebep olacak” demesinde yatar. Gerçekten de Vedia'nın bu kararsızlığı hem kendisinin kurtulduğu ölümcül bir hastalığa, ona aşık olmuş ve umutlanmış Bahri karakterinin intiharına ve nihayet Orhan'ın ölümüne neden olmuştur.

3.2.3. Arada Bırakılan Kadınlar

Peyami Safa'nın kadın karakterlerin kurulumunda kullandığı en önemli yapı, onlara biri Batı'yı diğeri Doğu'yu temsil eden iki erkek arasında tercih yaptırmaktır. Aslında tercih yapmak zorunda kalan memleketidir. Kadın bedeni, vatan toprağıyla bir kez daha özdeş olarak ele alınır. Dolayısıyla yapacağı tercihle kadın, memleketin ahvalinin yükünü taşımaya başlar. Ancak bu kadınlar, Havva'nın torunları olduklarından oldukça sadakatsiz, histerik etkilenmeye açık görünürler. Örneğin, yaklaşan Fatih-Harbiye tramvayı “Neriman'da bütün arzuları şiddetle uyandıran bir münebbih” haline gelir (2012a: 31).

Kadınlar bir yandan memleketin yükünü taşıırken bir yandan da ruh hallerine ve bedenlerine ait kusurlarla mücadele etmek zorunda kalırlar. Örneğin *Şimşek* romanında “büyük seciyeleriyle bir garplı”ya benzeyen “cidalci, kudretli ve hain” Sacid'le, Müfid'i de “bir şarklı adam”a benzeyen”, “faziletkâr, mütevekkil, asil” Sacid arasında kalan Pervin'in hikâyesi anlatılır. Safa, bu iki karaktere Doğu'nun ve Batı'nın bütün göstergelerini yükler. Müfit; hastalıklı, çelimsiz, sağlıksız görünen ancak “mana”lı bakan bir erkektir. Buna karşın Sacit; zeki, azimli, tuttuğunu koparan ve “mantık”lı bir erkek tipidir. “Beğenilmeğe ve sevilmeğe erkekten ziyade muhtaç, erkekten fazla süslenmeğe meclüb, erkekten çok malına ve canına düşkün, erkekten fazla kıskanç, mütecessis, ihtiyatkâr ve korkak” Pervin, yalnızca iki erkekten birini seçerek memleketin doğru bir

örneğini teşkil etmek zorunda değildir aynı zamanda bedensel zaaflarıyla da kuşatılmıştır (1997: 60).

Arada kalan kadın kurgusunun önemli örneklerinden biri de *Sözde Kızlar* romanıdır. Romanın Avrupaî tipi Behiç yaşamaya devam ederken ondan frengi kapan ve frengili bir çocuk doğuran doğurduğu çocuk diri diri gömülen Hatice tercihlerinin bedelini öder. Onun hikâyesini öğrendikten sonra doğru yolu Mebrûre ise “alafranga ile yerli-millî erkekler arasında ‘tereddütte’ kalan, ikinciye seçmesi halinde huzura kavuşan ve mutlu olan genç kızların prototipidir.” (Toker, 2005: 119). Onun hikâyesinde, Peyami Safa’nın *leitmotif*lerinden biri olan iki erkek arasında kalan kadın anlatılır. Moran’ın tespitiyle “karşıt kişilikte iki erkeğin çarpışması, gerçekte toplumdaki eğilimlerin çarpışmasıdır” (Moran, 2001: 221). İkisi arasında kalan kadın da memleketin hâlinin özetidir. Hatice’nin Behiç yüzünden uğramış olduğu felaketi Şişli’deki evle Cerrahpaşa’dakinin farkına, “birinin öteki üzerindeki meşum tesirine” bağlamak da aynı zamanda, Fatih’in Harbiye üzerindeki tesirini ve Şark’ın Garp üzerindeki tesirini hatırlatır.

Peyami Safa iki tercih arasında kalan memleketin durumunu *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu* romanında Ferit karakteri aracılığıyla da örnekler. Roman, Tıp Fakültesi’ndeki eğitimini terk etmiş bir genç olan Ferit’in yaşadığı pansiyona dair hikâyelerle başlar. Bu roman Doğu-Batı ikiliğinin dönüşmeye başladığı romandır. Safa burada Doğu-Batı ikiliğini iki farklı coğrafya olmaları üzerinden ya da alaturka-alafranga hayat farkları üzerinden ele almaz. Hayatında mistik bir yöne doğru kaymaya başlayan Safa, bu romanında da ikiliğini maddiyat ve maneviyat üzerine kurar. Romanda Ferit; kardeşi Nilüfer’in, eve ona *swing* öğretmek için gelmiş olan Orhan’la, hacı teyzesine yakalanması olayının ardından teyzenin asabiyet problemleri yaşıyor olmasını şöyle değerlendirir: “Hastalık teyzenin kendisi değil. Hastalık namazla *Swing* arasında. Memleketin hastalığı. Birinden biri gitmeli” (Safa, 2008: 115). Hastalık ne yalnızca *swing* ne de yalnızca namazdır. Hastalık ikisi arasında yapılacak olan tercihtir. Safa’nın kendi çözümünün “millî sentez” olduğu hatırlanacaktır. Burada *swing*, yukarıda ifade edilen mağaza vitrinlerin bir devamını teşkil eder. Kadın durması gereken yeri şaşırmıştır. Buna benzer bir örnek *Bir Tereddüdün Romanı*’ndan görülebilir.

Roman Mualla adlı bir bovarist¹⁷ karakterle başlar. Mualla *Bir Adamın Hayatı* adlı bir roman okur. Romanın yazarı olarak geçen Bir Muharrir'in Peyami Safa olduğunu düşünmek mümkündür. Mualla okuduğu romanın yazarıyla tanışmak ister ve tanışınca görür ki muharrir kitapta kendi hikâyesini yazmıştır. Anlattığı hikâye aynı zamanda 1920'li yılların başındaki Peyami Safa'nın hayatı gibidir. *Bir Adamın Hayatı* kahramanı uyuşturucu kullanır ve bohem bir hayat yaşar. Muharrir de böyle bir hayat yaşamaktadır. Mualla'yla tanışmaları neticesinde muharrir ona evlenme teklif eder. Yaşadığı bohem hayattan çıkmak ve düzgün yaşamak istemektedir. Mualla'nın cevabı romanda net olarak yer almaz. Muharrir onun cevabını beklerken alafranga bir figür olan Vildan'la karşılaşır. Vildan, Roma ve İstanbul arasında bir tereddüdü yaşar. Ona göre Avrupai bir hayat yaşamakta hiçbir sakınca yoktur. Ancak Garp medeniyetine âşık değildir. Aksine “sarıklı olmak şartıyla” “şapkanın altından Asya'ya bakmak” ona cazibeli görünür. Vildan da tıpkı muharrir gibi içinde yaşadığı toplumun cazibesinin farkındadır ancak Batılı olmanın peşinde koşar. Onların hayatlarını kemiren tereddütleri budur. Bu tereddüt, memleketin içinde bulunduğu durumun bir izahıdır.¹⁸

Bir Tereddüdün Romanı'nda, Peyami Safa'nın sözcülüğünü yapan Yazar karakteri ve Muallâ karakteri arasında evlenip çocuk yapmakla ilgili bir konuşmada Yazar yani Peyami Safa şöyle der: “Kadının ebediyeti zekâsında değil, rahmindedir. Yeni kadın yaratıcılığın merkezini şaşırmıştır (...) saadetin ve idealin ve her şeyin karnındadır. Daima olduğu gibi kâinatı senin karnın idare edecektir” (1998: 180-181). Yaratıcılığın merkezini şaşıran kadınlar alafranga, Avrupaî, zevk düşkünü, “kendi toplumuna ait

¹⁷ Bovarizm: Etkilenmeye açık olma durumu. Adını Gustave Flaubert'in Madame Bovary karakterinden alan bir kavram. Bovary, sürekli olarak roman okuyan ve okuduğu romanların karakterleriyle özdeşlikler kurarak kendinde değişiklikler yapan bir kadındır. Bovarizm terimi de özellikle okuduğu romanlardan etkilenen kadın karakterleri ifade etmek için kullanılır. Bu tip kadınlara Peyami Safa'nın romanlarında da, Tanzimat dönemi ve sonrası eserlerinde de sıklıkla rastlanır. Etkilenme genellikle “dışarı” olarak tarif edilen Batı'ya ve sokağa doğrudur (Gürbilek, 2007; Moran, 2001). Gürbilek, bu kadınlara “romanesk kadın” der. Bu kadın “etkilenen” ve “bozulan” kadındır. Örneğin Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Kiralık Konak* romanındaki Semiha, *Sodom ve Gomore*'deki Leyla böyle kadınlardır. Züppe Semiha, “okuduğu romanlardaki genç kızlar gibi” “kendisine geniş ve muhteşem ufku açacak adam'ın hayaliyle yaşar.” Bu “bovarist kapılma” Leylâ'nın hikayesinde de göze çarpar. Leylâ'nın her hareketi “bir gösterişten, bir süsten, bir monden hevesçilikten ibaret”tir (2007: 25-26). Kadının *romanesk* olması ya da *bovarist* olmasının tek sebebi onun kadın olmasıdır. “Kadın sırf kadın olduğu için etkilenmeye yatkın bir varlıktır.” Ahmed Mithat'ın *Felâtin Bey'le Râkım Efendi*'sindeki *bovarist* kadın bir İngiliz'dir. Ondaki kapılma “Doğu'dan Batı'ya değil, Batı'dan Doğu'ya doğrudur” (Gürbilek, 2007: 38).

¹⁸ Ahmet Kabaklı Peyami Safa'nın bütün romanlarına “Bir Tereddüdün Romanı” adının verilebileceğini söyler (1978: 441). Gerçekten de Safa her romanda bir tereddüdü ele alır ve çözmeye çalışır.

değerleri kaybetmiş” ve “millî konulara ve ulusal kurtuluşa kayıtsız” alafranga tipleridir (Toker, 2005: 106-108). Bu tipler içinde yaşadıkları cemiyetten mutsuzdurlar. Örneğin *Yalnızız* romanında Meral karakterinin Paris aşkı onu yukarıda ifade edilen tarzda bir kadın haline getirir.

Yalnızız, Peyami Safa'nın yayımlanan son romanıdır. Bu romana kadar kullanılan motifler ve karakterler bir kez daha tekrar edilir. Romanın odağında üç kadın karakter vardır: Meral, Feriha, Selmin. Üç kadın da Avrupa'ya gitmek ve Paris'te yaşamak istemektedir. Her biri bu hayale kavuşmak için farklı yollar dener. Feriha yaşlı ve zengin bir adamla evlenir ve Paris'te yaşar. Zaman zaman Meral'e Paris'i anlatarak onda da Paris şehrine dair istekler uyandırır. O da zengin ve yaşlı bir başka adamla evlenmek ve Feriha'yla birlikte Paris'e gitmek ister. Meral Doğu ile Batı arasındaki tercihini Batı'dan yana kullanır. Onun bu tercihinde Doğu'yu Samim karakteri temsil eder.

Mağaza vitrinleri ve *swing* yerini Paris'e bırakır. Paris'in adı geçtikçe Meral'in “ahlâkı” bozulur adeta. Abisi ve babasıyla yaşadığı evde boğulduğunu söyleyen Meral'e abisi Ferhat'ın verdiği cevap Safa için karakteristiktir: “Bu evde boğuluyorsun çünkü bu ev senin namuslu olmanı istiyor. Seni boğan bu ev değil, bu cemiyet, bu memleket” (1999: 290). Meral bir türlü amacına ulaşamaz ve en sonunda kaçmaya karar verir ancak kaçarken abisi Ferhat tarafından yakalanır ve bir odaya kapatılır. Burada Meral'in yaşadıkları Safa'nın en şiddetli cezalarından birini sunar. Yaşadıklarını, yaşattıklarını ve hislerini düşünen Meral intihar etmeyi düşünür ve bir intihar notu yazar. Ancak bir süre sonra intihar fikrinden vazgeçer ve sıkıntıyla bir sigara yakmaya karar verir. Sigarasını yakmaya çalışırken çakmağından dökülen benzin alev alır ve Meral yanarak ölür. Adeta bir Orta Çağ cadısının sonunu yaşamış gibidir.

Swing, Paris, Beyoğlu, süs, Fransızca gibi semboller “yeni kadın”ın sembolleridir. Memleketin içinde bulunduğu durumun yükünü taşıyan yeni kadınlar ikiye ayrılabilir. İlk grup doğru tercihi yaparak “mükemmel zevce” haline gelen kadınlardır. Safa, bir yazısında onları şöyle tarif eder: “Eski ailelerin kapalı ahlâki terbiyesiyle yeni ailelerin açık fikrî terbiyelerini haiz bir genç kız” (1998: 48-49). Bu tip kadın aynı zamanda memleket için de mükemmelen faydalıdır. “Tarla, tezgâh, vezne, yazı masası, kürsü,

laboratuvar, sahne, mutfak, lohusa döşeği” hepsi bu kadın için bir faaliyet alanıdır. Ancak en önemlisi kuşkusuz ki “lohusa döşeği”dir çünkü o, Safa için “medeniyetin beşiğidir” (Cumhuriyet, 20 Ağustos 1957) (akt. Kösoğlu, 2011: 470).

Kadın bedeni yalnızca medeniyetin beşiği olma özelliğini taşımaz. Bu özellik, eğitilmiş ve eski ailelerin terbiyesiyle yetişmiş kadınların özelliğidir. Memleket için tehlike olma potansiyelini taşıyansa yeni kadındır. Yeni kadının olması gereken biçim “müslüman kadının ‘kutsal bedeni’ ile modern kadının ‘estetik bedeni’” arasında doğru bir dengenin kurulduğu biçimdir (Kadıoğlu, 1998: 96). “Kutsal beden” imgesinin kendisinin mizojinik olduğuna daha önce değinilmişti. Yeni kadının doğru dengeyi tutturamayacak olması endişesiyle toplumsal mizojiniyi doğurur. Eski toplumun ahlâkını yitirmesiyle kadının ahlâkını yitirmesi paralel ilerler. Dolayısıyla *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu*’nda Ferit Selma’ya “sen ve bütün kadınlar, bize evvelâ ruhunuzu değil, bacağınızı gösteriyorsunuz” dediğinde Augustinus’un akıl/beden ikilisini ruh/bedene dönüştürür ve devamındaki şu cümleleriyle şehveti ve süslenmeyi aşağılar:

Demin Amerikan mecmualarını karıştırıyordum. Bacak yağıyor. Operetler, müzikholler, filmler, caddeler, her yer bunlarla dolu değil mi? Babam söyler: Eskiden vücuttaki uzuvlardan pek çoğunun adını söylemek ayıpmış: Meme, karın, kalça, bacak, baldır, ayak gibi sözlerden birini ağza almadan evvel “affedersiniz” deyip sesi alçaltmak lâzımmış. Şimdi bacağı göstermek ve beğendirmek bile ayıp değil. Senin ipek çorabın içinde bir ruh varsa bunu benim avucum anlar. Onunla başka türlü bir temas ve muhabere vasıtası bilmiyorum. Belki dizkapağının da bir ruhu var. Ruh, ruh... Yürürken belin bir kıvrılışı... Oradan bir seyyale geçiyor şüphesiz... Fakat o bende aynı cinsten bir seyyale arıyor. Sen boyadığın ve süslediğin vücudunla bende hangi duyguya hitap ediyorsan ondan cevap alıyorsun. [...] Bugün sokaklarda dizkapağına kadar açılan kadın bacakları hangi budalada Aristo’nun mantığına, Eflâtun’un idelerine, Leibniz’in monadına dair fikirler uyandırır? Göğsünüzde zıp zıp sıçrattığınız yuvarlaklar Bach’ın *Ave Maria*’sını mı söylüyor, Süleyman Dede’nin mevlidini mi? (Safa, 2008: 74-75).

“Bütün kudreti ve mizacı teslim olmak” olan kadınların aksine, kötü yeni kadınlar baştan çıkartıcıdır. Baştan çıkartıcı kadınlar, Adem’in aklını çelen Havva karakterini hatırlatan özelliklere sahiptir. Safa, bu özellikleri bir yazısında şöyle anlatır:

“...bazılarının öyle kirpikleri var ki, süngüden daha derinlere giriyor; öyle bakışları var ki, süngüden daha derinlere giriyor; öyle bakışları var ki dosdoğru kalbe vuruyor; öyle güzel ve tehlikeli bir kokuları var ki, zehirli gaz gibi öldürücü bir baş dönmesi veriyor” (2016: 13) (*Yeni Mecmua*, 1 Ağustos 1942).

Safa'nın “Havvanın o ihtiraslı çocuklarından biri” dediği bu kötü yeni kadınlar yine Safa'nın ifadeleriyle “yüz büyük kalbe bir Amerikan otomobilini tercih eder” (Safa, 2014: 140). Çünkü bu kadınlar artık “Fatih kızı” olmak istemezler, “yeni ve güzeli” isterler. Safa, *Fatih-Harbiye* romanındaki sözcüsü Ferit'e, yeni ve güzeli istemenin haklı bir talep olduğunu söyler. Ferit'e göre “taş ev tahta evden, elektrik petrolden, otomobil arabadan, makine hayvandan ve lâvanta hacıyağından daha iyidir.” Ancak kadının günahı bu kadar iyilikle yetinmemektir. “Medeniyeti gözleriyle anlamaya mahkûm” kadın, balolara gitmek ve lüks yaşamak da ister (2012a: 98). Bu ihtiraslı ve gösteriş düşkünü alafangaların edebiyattaki izleğiyle ilgili Gürbilek'in tespitine yer vermek gerekir. Alafanga züppe, Tanzimat'la başlayan ve Cumhuriyet romanında devam eden bir imgedir. Tanzimat züppeliğinin odağında erkek vardır. “Babanın yol göstericiliğinden yoksun kaldığı için yabancı telkin karşısında korumasız züppeleşmiş yetim oğuldur esas problem.” Kadın karakterler yan öğeler olarak yer alırlar. Gürbilek “züppe kadının bir yan motif olmaktan çıkıp olanca kibri, gösterişçiliği ve yabancı hayranlığıyla romanın merkezine yerleşmesi”ni bir “anayurt savunması”nın tetiklediği “milliyetçi reflexler”le açıklar (Gürbilek, 2007: 47-48).

Anayurt savunmasının tetiklediği milliyetçi reflex hakkında bu çalışmada ele alınan mizojinik tavrı alışı doğru anlaşılabilmesi için önemli bir örnek vermekte fayda var. Zira Safa'nın mizojinik tavrı tüm analizde görülebileceği gibi “yeni” olan ve “ihtiyatlı” olmayan karşısında ortaya çıkan muhafazakâr bir mizojinidir. Milliyetçi toplumsal mizojininin en önemli örneği H. Nihal Atsız'ın “Topal Asker” şiirinde bulunur. Bir savaştan topal olarak dönen askerin ağzından yazılan şiirde; “saçları alagarson kesik”, gece gündüz Şişli'de dans eden, baldırı ipek çoraplı, dudağı kan gibi kıpkırmızı kızı “anavatan boğulurken kıpkızıl kanda / yalnız gönül verdiniz siz zevke, cazbanda” diyerek suçlar. Onun için kurşun yemiş, onun için aç kalmış, onun için topal kalmıştır. O kız, topal askerin kininin şiddetiyle geberecektir.¹⁹ Bu analize uygun bir başka örnek de

¹⁹ <http://www.nihal-atsiz.com/yazi/topal-asker-h-nihal-atsiz.html> (erişim tarihi: 26/03/2019).

Peyami Safa'nın *Mahşer* (2016) romanında görülebilir. Romanın kahramanı Çanakkale gazisi Nihat, savaştan döndüğünde gururla karşılanacağını düşünür. Oysa İstanbul ahali millî olmaktan ve millî mücadele ruhundan oldukça uzaktır. Öyle ki Çanakkale'de neden bir savaş verildiğinden bile habersiz olanlar vardır. Seniha Hanım ve Mahir Bey ve onların apartmanları yozlaşmış Beyoğlu'nun görüntülerini sunar. Kızları Perizat ise alafranga Tanzimat züppesinin bir örneğidir. Tanzimat romanıyla birlikte başlayan Fransızca konuşma gayreti taşıyan karakterler bu romanda da bu karakterlerle devam eder. Öyle ki Perizat Türkçe konuşmak dahi istemez. Romanda Safa'nın sözcülüğünü yapan Kerim karakteri Beyoğlu'nu millî olan ne varsa içine battığı bir bataklığa benzetmektedir. Değerli ve millete ait olan her ne varsa içine batmaya başladığı bir bataklık. Nihat bu bataklığın kurutulamayacağını düşünerek içine düştüğü ümitsizlik sonucu intiharı dener ancak son anda kurtarılır. Peyami Safa'nın sözcüsü olan Kerim karakteri, Beyoğlu bataklığını değil gerçek ve medeni Avrupa'nın niteliklerini ortaya koyarak Safa'nın da tavrını ifade etmiş olur.

Gürbilek'in "milliyetçi refleks" açıklaması *Sözde Kızlar* romanında da kendisine bir örnek bulur. Daha önce hikâyesi anlatılmış olan Hatice'nin ölümü üzerine başına toplanan Cerrahpaşa kadınlarından biri "... zavallı kız... seni, tangolar öldürdüler" der. Tangolar, yeni moda kadınlara verilen isimdi. *Femme fatale* imgesinin bir karşılığı olan tangolar, "dekolte bir moda yüzünden" ortaya çıkmış ve "pek iğrenç bir zihniyete lakap yerinde kullanılmış"tır. Yukarıdaki örneklerde de görülen "dinini, milliyetini sevmeyen; mahallesine, ailesine, isyan eden; ırzını, namusunu satan, her günahı işleyen" kadınlar (Nazmiye, Vildan, Belma vb.) böyle kadınlardır. Tangoların cezalarıysa "Allah tarafından, bin türlü hastalıklarla, hırıldaya hırıldaya" gebertilmektir (Safa, 2014: 177).

Tangoların, memleketin içinde bulunduğu hâl nedeniyle seçilmiş günah keçileri oldukları açıktır. "...bu memlekette muharebe ve açlık ölümlerine kadar her felaketin: Yangınların, koleraların, İspanyol hastalıklarının, kuduzun bir tane sebebi tangolardı" (Safa, 2014: 177). Ölümlü olmanın günahını sembolleştiren Havva, içinde yaşanan çağın felaketlerinin sebebi olarak avlanan cadılar, iyi bir ulus için ıslah edilen bedenleri ve terbiyeleriyle kadınlar ve nihâyet tangolar; Mizojini bölümünde aktarılan hikâyenin milliyetçi ve muhafazakâr düşüncelerle bağlantı kurduğu bir örüntünün parçaları olarak

vardır. Peyami Safa da kendi Havvaları, cadı avları, iyi/fedakâr anneleri ve tangoları yardımıyla çalışma boyunca bahsedilen mizojinik tavır almanın açık bir örneğini sergiler.

SONUÇ

Bu çalışma, Peyami Safa'nın eserlerinde mizojininin varlığına odaklanmaktadır. Türkçeye “kadından nefret” olarak çevrilen mizojini kavramı, ataerkil bir nefreti ifade eder. Kavram hakkında yazılan eserlerde nefretin nedenlerinin bireysel travmalar, ilişkiler ve/veya toplumsal bağlantılar olduğu ortaya konmuştur. Ancak bu çalışmada mizojini bireysel ve toplumsal olmak üzere ikiye ayrılarak hem nefrete bir çıkış noktası tespit etmiş hem de bireyselden toplumsala geçişi anlamlandırmayı sağlamıştır. Böylelikle mizojini kavramı gündeme getirilerek genişletilmiş ve toplumsal cinsiyet temelli anlamlandırmalara yeni bir veçhe sunulmuştur. Çalışma sonunda eksik kalmış olduğu tespit edilenlerse mizojini tarihine dahil edilebilecek başka pek çok örneklemin dahil edilememiş olmasıdır. Bunun yanında çalışmaya başlarken Safa'da keskin mizojinik bir yaklaşımın bulunduğu beklenmişti ancak bir edebiyatçı olarak Safa'nın mizojinik tavır alışının yoğun ancak yumuşak bir kurgusal içerikle sunulduğu görüldü. Dolayısıyla sunulan örnekler, bütün bir mizojini tarihiyle ve tercih edilen alegorik anlatımla bir arada düşünüldüğünde hak ettiği kıymete ulaşabilmiştir.

Peyami Safa'da var olduğu gösterilen mizojini toplumsal mizojininin bir temsilidir. Bu temsili var eden ve aynı zamanda Safa'nın fikrî yönelimini karakterize eden iki fikir akımı vardır: milliyetçilik ve muhafazakârlık. Çalışmada ilk olarak milliyetçilik fikrine yer verilmiştir. Ancak milliyetçi düşünce ve bu düşünce etrafında yürütülen fikrî tartışma yoğun bir feminist eleştirel müdahaleye uğramış olduğu için ilgili literatür iki farklı şekilde tartışılmıştır. İlk olarak ele alınan “eril milliyetçi” literatürdeki “cinsiyet körlüğü” ortaya konulmuştur. Ardından milliyetçi düşünceye yapılan feminist müdahalelere yer verilmiştir. Bu müdahalede de kadın, doğurgan bir beden sahibi olarak ele alınmıştır. Ancak mizojini kavramından hareketle yapılacak bir değerlendirmede kadın bedeninin temel vasfı hayat veren olma değil, doğurduğu ölümlü bedenlerle ölümlülük sunma vasfı olur. Ölümlülük, bireysel mizojininin kaynağı olarak belirlenmiştir. Toplumsal mizojiniye kaynaklık eden şeyse toplumsal düzenin yıkımıdır. Burada, toplumların düzen ve yıkım döngüleriyle insan bedenlerinin doğum ve ölüm döngüleri arasında bir benzerlik kurulur. Peyami Safa'da mizojinik tavır alışın ortaya çıktığı asıl bağlam da budur. Bu bağlam, onun milliyetçi düşüncelerinden çok muhafazakârlığından kaynaklanır.

Muhafazakâr düşünce, belirli düşünce ve davranış kanonlarıyla tanımlanmaktadır. Bunlar, şöyle sıralanabilir: önyargı, gelenek, aşkın bir düzene duyulan inanç, otorite ihtiyacı, insan aklının sınırlı olduğu düşüncesi, ihtiyatlılık, bireyi toplumun bir ürünü olarak görmek, din ve hiyerarşinin toplumsal düzen için gerekli olduğu fikri ve devrimsel değişimler yerine kademeli dönüşümleri savunmak. Bu başlıkların her biri Safa'da karşılık bulabilmektedir. Mizojiniyi görünür kılsa muhafazakâr düşüncenin temeli olan geçmiş ve yeni arasındaki ilişkidir. Kadın ve kadın bedeni, bu ilişkinin bir temsili olarak muhafazakâr değerlerin taşıyıcısı olmakla görevlendirilir. Bu görevlendirmenin mizojinik yanı başarısızlık durumunda ortaya çıkar.

Peyami Safa'nın muhafazakâr ve milliyetçi bir düşünür olarak açıklamasının ardından mizojininin tarihine yer verilerek Peyami Safa bu tarihe eklemlendirilmiştir. Yukarıda ifade edilen bireysel mizojini İbrahimî dinlerin Yaratılış mitindeki Havva karakteri üzerinden ele alınmıştır. Ölümlü hayatın suçlusu olan Havva, doğum-ölüm fenomeni ve ölüm korkusu karşısında ataerkil düşünce sisteminin üretmiş olduğu bir karakter olarak değerlendirilmiştir. Böylelikle erkeklerin, ölümlü bir hayata doğuyor olma "laneti"nin suçunu bir kadın karaktere yüklemiş oldukları ve böylece bireysel mizojininin Havva karakteri üzerinden anlatılabileceği ortaya konmuştur.

Mit, bireysel mizojininin anlatısı olarak ele alınırken tarihin farklı zaman ve mekanlarında farklı anlatılarda ve pratiklerde görülen nefretin bu mitin bir yansıması olduğu ve toplumsal mizojiniye geçişin imkânını sunduğu öne sürülmüştür. Toplumsal mizojininin işleyişi de kontrolsüz cinselliğin yansımalarında bulunmuştur. Bu yansımalar Ortaçağ'da Kilise kontrolüne alınamayan cinselliğin cezalandırılması şeklinde ortaya çıktığı gibi Peyami Safa'daki gibi "düzeni bozan kadın"ların cezalandırılması şeklinde de ortaya çıkmıştır.

Peyami Safa'da mizojiniyi yukarıda ifade edilen tarihe eklemlerken Havva miti ve Cennet'ten kovulma mitinde anlatılan "vesveseci yılan" tipi alegorik bir anlatım için seçilmiştir. İnsan türünün sonsuz hayattan kovulmasına neden olan suçu Havva'ya öğütleyen yılan, Peyami Safa'da "mağaza vitrinleri" şeklinde değerlendirilmiştir. Doğu ve Batı arasında kalan kadın, toplumsal düzenin sürekliliği yükünü sırtlanırken mağaza vitrinleri onun baştan çıkartıcı unsuru olarak görev alır. Vitrinlerin yarattığı tehlike,

cennetten kovulmanın yani ölümlü hayatın toplumsal mizojinik karşılığı olan “düzenin yitimi” olarak ortaya çıkar.

Çalışmanın mevcut literatüre katkısını ortaya çıkartan şey de yukarıda sözü edilen alegorik anlatımla birlikte Peyami Safa'nın mizojini kavramıyla analizinin yapılmış olmasıdır. Gerek Peyami Safa gerek Türk Sağı toplumsal cinsiyet tartışmalarına çokça konu edilmiştir. Ancak mizojini, toplumsal cinsiyet bağlamı düşünmeden farklı bir izlek sunmaktadır. Söz konusu bağlam; ataerkil bir yapı içerisinde kadının uğradığı sistematik ayrımcılık, dışlama ve kontrol altına alma mekanizmalarının işleyişine odaklanır ve toplumsal ve/veya ekonomik tabanlı açıklamalar getirir. Bu çalışmada iddia edildiği şekliyle mizojini ise nefreti odağa alır ve ölüm korkusu gibi psikolojik bir rabıta kurup bireyi bir hareket noktası olarak kullanarak kadınların ve kadın bedenlerinin “başına gelenleri” anlamının yeni bir imkânını doğurur. Ataerkil sistemler ve pratikler, tekil bireylerin hisleri ve davranışları üzerinden değerlendirilmeye uygun hale gelir. Böylece; Havva miti, kadın bedeninin doğurganlığı, namus ve nomos kelimelerinin pratik birlikteliği bir arada düşünülebilir olur. Bu bağı kurmak kadının maruz kaldığı ayrımcılık ve şiddet gibi pratiklerin, onun bedeninin doğurganlığına yöneltilen binlerce yıllık bir nefretin tezahürleri olduğu tezini ortaya çıkartır.

KAYNAKÇA

Adil, F. (2014). *Asmalımescit 74*. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Ağduk, M. (2013). “Cumhuriyet’in Asil Kızlarından ‘90’ların Türk Kızlarına...

1990’larda Bir ‘Türk Kızı’: Tansu Çiller.” iç. A. G. Altınay (der.). *Vatan, Millet, Kadınlar* (5.bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 297-324.

Akın, H. (2001). *Ortaçağ Avrupası’nda Cadılar ve Cadı Avları*. Ankara: Dost Kitabevi.

Akıncı, M. (2013). “Muhafazakârlık.” iç. Ö. Çaha ve B. Şahin (ed.). *Siyasal İdeolojiler*.

Ankara: Orion Kitabevi, s. 105-161.

Altınay, G. A. (2013). “Giriş: Milliyetçilik, Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm.” iç. A. G.

Altınay (ed.). *Vatan, Millet, Kadınlar* (5. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Altun, E. (2019). “Kadim Bir Nefretin İzini Kadim Bir Korkuda Sürmek.” iç. E.

Erdoğan ve P. U. Semerci (ed.). *Siyasetteki Gölge: Korku*. İstanbul: İthaki Yayınları, s. 35-52.

Anderson, B. (1995). *Hayali Cemaatler* (2. bs.). (Çev. İ. Savaşır). İstanbul: Metis

Yayınları.

Anthias, F ve Yuval-Davis, A. (1989). “Introduction.” iç. F. Anthias ve A. Yuval-Davis

(ed.). *Woman-Nation-State*. New York: Palgrave Macmillan, s. 1-15.

Aristoteles. (1975). *Politika*. (Çev. M. Tuncay). Ankara: Remzi Kitabevi.

Atay, T. (2006). “Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk “Gelenek-çi”

Muhafazakârlığı.” iç. A. Çiğdem (ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* (3. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 154-178.

Augustine, St. (2004). *The Confessions*. Coradella Collegiate Bookshelf Editions.

Aytaş, G. (2015). "Peyami Safa'nın Mahşer Romanında Çelişen ve Çatışan Dünyalar."

Hece, 217, s. 201-210.

Ayvazoğlu, B. (2000). "Doğu-Batı Açmazında Peyami Safa." *Doğu Batı*, 11, s. 107-

132.

_____.(2006). "Münevver Ayaşlı." iç. A. Çiğdem (ed.). *Modern Türkiye 'de Siyasi*

Düşünce: Muhafazakârlık (3. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 162-165.

_____.(2008). *Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefesi, Dramı*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Badinter, E. (1992). *Biri Ötekidir*. (Çev. Ş. Tekeli). İstanbul: Afa Yayınları.

Bauer, O. (1996). "The Nation." iç. G. Balakrishnan (ed.). *Mapping The Nation*. Verso

Books, s. 39-77.

Baydar, M. (2015). *Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Baydar, V. (2013). "Popüler Kültürde Mizojini." *Electronic Turkish Studies*, 8(12), s.

151-165.

Bekmen, A. (2008). "Türk Milliyetçiliği: Var Kalmanın Teyakkuz Hali." iç. T. Bora

(ed.). *Modern Türkiye 'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 325-334.

Bele, T. (1998). *Erkek Yazınında Kadın*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

Beneton, P. (1991). *Muhafazakârlık*. (Çev. C. Akalın). İstanbul: İletişim Yayınları.

Berkes, N. (2005). *Unutulan Yıllar*. R. Sezer (Haz.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Berktaş, F. (1996). *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.

_____. (2007). "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı."

iç. U. Kocabaşoğlu (ed.). *Modern Türkiye 'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* (4. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 275-285.

Bloch, R. H. (1991). *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*.

The University of Chicago Press.

Bora, T. (2003). *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*.

İstanbul: Birikim Yayınları.

_____. (2005). “Analar, Bacılar, Orosplar: Türk Milliyetçi-Muhafazakâr

Söyleminde Kadın.” iç. O. Tekelioğlu ve A. Öncü (ed.). *Şerif Mardin 'e Armağın*.

İstanbul: İletişim Yayınları, s. 241-281.

_____. (2017). *Cereyanlar* (4. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Boratav, N. P. (1994). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Byron, L. (2018). *Don Juan* (4. bs.). (Çev. H. Köksel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınlar.

Chatterjee, P. (2013). “Kadın Sorununa Milliyetçi Çözüm.” (Çev. E. Tilki). iç. A. G.

Altınay (der.). *Vatan, Millet, Kadınlar* (5. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 103-126.

Clack, B.(Ed.). (1999). *Misogyny in the Western Philosophical Tradition*. London:

Macmillan.

Cumhuriyet Halk Fırkası, Nizamnamesi ve Programı. (1931). Ankara: T. B. M. M.

Matbaası.

Çağatay, N ve Soysal, N. Y. (1993). “Uluslaşma Süreci ve Feminizm Üzerine

Karşılaştırmalı Düşünceler.” iç. Ş. Tekeli (Haz.). *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*

(2. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 367-382.

- Çağaptay, S. (2008). “Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite,” iç. T. Bora (ed.). *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik* (3. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 245-262.
- Çağlıyan, Z. (2006). “Erken Cumhuriyet Dönemi Sentezci Muhafazakârlığı’nda ‘Değişim’: Ahmet Hamdi Tanpınar ve Türk Modernleşmesi.” *Muhafazakâr Düşünce*, 9-10, s. 79-100.
- Çandır, M. (2012). “Bir İsyanın Romanı: Mahşer.” iç. S. Altıntop, R. Bağcı ve C. Şen (ed.). *Vefâtının 50. Yılında Peyami Safa Kitabı*. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınları, s. 57-70.
- Çaylak, A ve Çelik, A. (2008). “Osmanlı Modernleş(tir)mesinden Cumhuriyet Modernleş(tir)mesine Geçiş: Tarihsel/Teorik Bir Okuma.” *Muhafazakâr Düşünce*, 18, s. 55-70.
- Çetin, H. (2004). “Muhafazakârlık: Kaosa Karşı Kozmos.” *Muhafazakâr Düşünce*, 1, s. 95-130.
- Çığ, İ. M. (2005). *Kur’an, İncil ve Tevrat’ın Sümer’deki Kökeni* (9. bs.). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Çiğdem, A. (2007). “Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon.” iç. U. Kocabaşoğlu (ed.). *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* (4. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 68-81.
- Daly, M. (1990). *Gyn Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (2. bs.). Boston: Beacon Press.
- Demirci, A. H. (2014). “Kültürel Muhafazakârların İstanbul’u ya da Fikir ve Estetik

Hayatımızın Yitik Malı İstanbul.” *Muhafazakâr Düşünce*, 40, s. 25-60.

Demirci, İ. (2015). “Türk İnkılâbına Bakışlar ve Yayın Serüveni.” *Hece*, 217, s. 343-351.

Doğan, M. C. (2015). “Kemalist Bir Portre Olarak Peyami Safa.” *Hece*, 217, s. 16-20.

Doyle, W. (1986). *The Ancien Regime*. Hampshire: MacMillan.f

Durna, T. (2008). “Türk Modern/Muhafazakâr İmgeleminde Kadının Kamusal

Varlığının Sınırları: Falih Rıfki Atay ve Peyami Safa Örneği.” *Kültür ve İletişim*, 11(2), s. 75-106.

Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı*. (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınları.

Enloe, C. (2003). *Muzlar, Plajlar, Askeri Üsler*. (Çev. B. Kurt ve E. Aydın). İstanbul:

Çitlembik Yayınları.

Evans, M (ed.). (1982). *The Woman Question*. Oxford: Fontana Paperbacks.

Eyuboğlu, İ. Z. (2004). *Anadolu Büyüleri*. İstanbul: Derin Yayınları.

Federici, S. (2017). *Caliban ve Cadı*. (Çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Foucault, M. (2016). *Cinselliğin Tarihi* (4. bs.). (Çev. H. U. Tanrıöver). İstanbul:

Ayrıntı Yayınları.

Gellner, E. (1992). *Uluslar ve Ulusculuk*. (Çev. B. E. Behar ve G. G. Özdoğan).

İstanbul: İnsan Yayınları.

Gezgin, H. S. (2005). *Edebî Portreler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Gilmore, D. (2001). *Misogyny: The Male Malady*. Philadelphia, PA: University of

Pennsylvania Press.

Godelier, M. (1982). "The Ideal in the Real." iç. R. Samuel ve G. S. Jones (ed.).

Culture, Ideology and Politics. Londra: Routledge and Kegan Paul, s. 12-38.

Göçek, F.M. (2008). "Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik

Bir Yaklaşım." iç. T. Bora (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* (3. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 63-76.

Gökalp, Z. (1973): *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Varlık Yayınları.

_____. (1976). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İ. Kutluk (Haz.).

Ankara: Devlet Kitapları.

_____. (1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*. (Haz. Y. Çotuksöken). İstanbul: İnkılâp

Kitabevi.

Göze, E. (1987). *Peyami Safa*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

_____. (1995). *Üç Büyük Mustarip*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Güngörmez, B. (2014). "'Jakoben Modernist'e Karşı 'Endişeli Modern': Türk

Muhafazakârlığı Üzerine Genel Bir Değerlendirme." *Muhafazakâr Düşünce*, 40, s. 5-24.

Gürbilek, N. (2007). *Kör Ayna, Kayıp Şark* (2. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.

Hall, G. S. (1915). "Thanatophobia and Immortality." *The American Journal of*

Psychology, 26(4), s. 550-613.

Harris, I. (1993). *Edmund Burke: Pre-Revolutionary Writings*. Cambridge: Cambridge

University Press.

Hayes, C. J. H. (1949). *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. New York:

MacMillan.

Heywood, A. (2013). *Siyasî İdeolojiler: Bir Giriş* (5. bs.). (Çev. A. K. Bayram, Ö.

Tüfekçi, H. İnaç, Ş. Akın, B. Kalkan). Ankara: Liberte Yayınları.

Hobsbawm, E. (1993). *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik*. (Çev. O.

Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Holland, J. (2016). *Mizojini*. (Çev. E. Okyay). Ankara: İmge Kitabevi.

Homerus. (2008). *Odysseia* (21. bs.). (Çev. A. Kadir ve A. Erhat). İstanbul: Can

Yayınları.

Hroch, M. (2011). *Avrupa'da Milli Uyanış*. (Çev. A. Özdemir). İstanbul: İletişim

Yayınları.

İrem, N. (2002). "Cumhuriyetçi Muhafazakarlık, Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer

Batı' Düşüncesi." *SBF Dergisi*, 57 (2), s. 43-60.

_____. (2006). "Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi

Muhafazakârlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler." iç. A. Çiğdem

(ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* (3. bs.). İstanbul:

İletişim Yayınları, s. 105-131.

_____. (2008). "Cumhuriyet Modernleşmesinin Sınırları ve Bir Sınır Olarak

Muhafazakâr Modernite." *Muhafazakâr Düşünce*, 18, s. 11-32.

_____. (2011). "Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü

Özgünlük ve Eksik Liberalizm." *Doğu Batı*, 58, s. 27-36.

Jeffreys, S. (2014). *Beauty and Misogyny*. London: Routledge.

Kabaklı, A. (1978). *Türk Edebiyatı*, C. 3 (4. bs.). İstanbul: Türk Edebiyatı Yayınları.

Kadıoğlu, A. (1998). "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak

Türk Kadınları." iç. A. B. Hacımiraçoğlu (ed.). *75. Yılda Kadınlar ve Erkekler*.

İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 89-100.

_____. (1999). *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhasebesi*. İstanbul: Metis

Yayınları.

Kaylı, Ş. D. (2011). *Kadın Bedeni ve Özgürleşme* (5. bs.). İzmir: İlyas Yayınevi.

Kekes, J. (1998). *A Case of Conservatism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Keyder, Ç. (1993). "The Dilemma of Cultural Identity on the Margin of Europa."

Review, 6 (1), s. 19-33.

Kirk, R. (1986). *The Conservative Mind: From Burke to Eliot* (7. bs.). Washington, D.

C.: Regnery Publishing.

Kösoğlu, N. (2011). *Peyami Bey*. Ankara: Ötüken Neşriyat.

Kürkçüoğlu, F. (2000). "30'lu, 40'lı yılların güzellik yarışmaları." *Popüler Tarih*, 4, s.

46-47.

Levack, P. B. (1996). "State-building and Witch Hunting in Early Modern Europe." iç.

J. Barry, M. Hester ve G. Roberts (ed.). *Witchcraft in Early Modern Europe*.

Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (5. bs.). (Çev. M. Kıratlı). Ankara: Türk

Tarih Kurumu Basımevi.

Manne, K. (2018). *Down Girl: The Logic of Misogyny*. New York, NY: Oxford

University Press.

Mannheim, K. (2002). *İdeoloji ve Ütopya*. (Çev. M. Okyayuz). Ankara: Epos Yayınları.

McClintock, A. (1991). “‘No Longer in a Future Heaven’: Women and Nationalism in South Africa.” *Transition*, 51, s. 104-123.

Mernissi, F. (1995). *Peçenin Ötesi*. (Çev. M. Küpçü). İstanbul: Yayınevi Yayıncılık.

Miles, R. (2001). *Who Cooked The Last Supper ?*. New York, NY: Three Rivers Press.

Milosevic, I., McCabe, E. R. (ed.). (2015). *Phobias: The Psychology of Irrational Fear*.

ABC-CLIO.

Moore, M. (2001). *The Ethics of Nationalism*. New York: Oxford University Press.

Moran, B. (2001). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1* (10. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Nagel, J. (2013). “Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik.” iç. A. G. Altınay (der.). *Vatan, Millet, Kadınlar* (5. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 65-101.

Natarajan, N. (1994). “Women, Nation and Narration in *Midnight’s Children*.” iç. I. Grewal ve C. Kaplan (ed.). *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transitional Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 76-89.

Nisbet, A. R. (2001). *Conservatism: Dream and Reality*. London and New York: Routledge.

_____. (2006). “Muhafazakârlık.” (Çev. E. Mutlu). iç. T. B. Bottomore ve R.

Nisbet (ed.). *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, C. 1*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, s. 133-182.

Oakeshott, M. (1962). *Rationalism in Politics and Other Essays*. London: Methuen & CO.

_____. (2004). "Muhafazakâr Olmak Üzerine." (Çev. İ. Seyrek). *Muhafazakâr Düşünce*, 1, s. 59-84.

Okan, N. (2016). *Canların Cinsiyeti*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Okutan, M. Ç. (2009). *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Ortaç, Y. Z. (1963). *Portreler*. İstanbul: Akbaba Matbaası.

Öğün, S. S. (2004). "Muhafazakârlık Soruşturması [Mülakat]." *Muhafazakâr Düşünce*, 1, s. 145-152.

Özdemir, E. (2015). "Batı'ya Giden Her Yol Mübah mı? Milletin Güzellik Yarışmalarıyla İmtihanı." iç. S. Coşar ve A. Özman (ed.). *Milliyetçilik ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: İletişim Yayınları, s. 229-253.

Özipek, B. B. (2005). *Muhafazakârlık*. Ankara: Kadim Yayınları.

Öztekin, H. (2018). "1944 Irkçılık-Turancılık Davası ve Basındaki Tartışmalar." *Selçuk İletişim*, 11(1), s. 212-236.

Özyetgin, A. M. (2006). *Atatürk ve Güneş Dil Teorisi*. Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi, XCII (655), s.105-114.

Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.

Platon (2010). *Diyaloglar* (7. bs.). Mustafa Bayka (Haz.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Pomeroy, S. B. (1975). *Goddesses, Whores, Wives and Slaves*. New York: Schocken Books.

Renan, E. (1946). *Nutuklar ve Konferanslar*. (Çev. Z. İhsan). Ankara: Sakarya Basımevi.

Safa, P. (1943). *Millet ve İnsan*. İstanbul: Akbaba Yayınları.

_____. (1961). "Babîâli Romanı." *Düşünen Adam*, C. 3, S. 3, s. 7.

_____. (1963). *Doğu-Batı Sentezi*. İstanbul: Yağmur Yayınları.

_____. (1974). *Cumba'dan Rumba'ya* (2. bs.). İstanbul: Ötüken Neşriyat

_____. (1976). *Objektif 4: Din, İnkılâp, İrtica*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

_____. (1981). *Türk İnkılabına Bakışlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

_____. (1997). *Şimşek*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

_____. (1998). *Bir Tereddüdün Romanı* (14. bs.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

_____. (1999). *Yalnızız* (14. bs.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

_____. (1999). *Biz İnsanlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

_____. (2008). *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

_____. (2011). *Objektif 1: Osmanlıca, Türkçe, Uydurmaca* (6. bs.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

_____. (2012a). *Fatih-Harbiye*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

_____. (2012b). *Objektif 2: Sanat, Edebiyat, Tenkit* (7. bs.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

_____. (2012c). *Objektif: 6 Yazarlar, Sanatçılar, Meşhurlar* (5. bs.). İstanbul:

Ötüken Neşriyat.

_____. (2012d). *Objektif 8: 20. Asır, Avrupa ve Biz* (5. bs.). İstanbul: Ötüken

Neşriyat.

_____. (2013). *Objektif 7: Eğitim, Gençlik, Üniversite* (7. bs.). İstanbul: Ötüken

Neşriyat.

_____. (2014). *Sözde Kızlar*. İstanbul: Alkım Yayınevi.

_____. (2015). *Objektif 3: Sosyalizm, Marksizm, Komünizm* (8. bs.). N. Kösoğlu

(Haz.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

_____. (2016). *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

_____. (2016). *Mahşer* (25. bs.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

_____. (2016). *Objektif 5: Kadın, Aşk, Aile* (9. bs.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Sancar, S. (2014). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile*

Kurur. İstanbul: İletişim Yayınları.

Schopenhauer, A. (2012). *Aşka ve Kadınlara Dair* (6. bs.). (Çev. A. Aydoğan). İstanbul:

Say Yayınları.

Scruton, R. (2001). *The Meaning of Conservatism* (3. bs.). Hampshire: Palgrave

Macmillan.

Sertel, S. (1987). *Roman Gibi* (2. bs.). İstanbul: Belge Yayınları.

Sezgin, H. S. (2005). *Edebî Portreler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Shissler, H. A. (2004). "Beauty Is Nothing to Be Ashamed of: Beauty Contests As

- Tools of Women's Liberation in Early Republican Turkey." *Comparative Studies od South Asia, Africa and the Middle East*, 24(1), s. 107-122.
- Skurski, J. (1996). "The Ambiguities of Authenticity in Latin America: Doña Barbara and the Construction of National Identity." iç. G. Eley ve R. G. Suny (ed.). *Becoming National: A Reader*. New York: Oxford University Press, s. 371-402.
- Smith, A. D. (1994). *Millî Kimlik*. (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Söğütlü, İ. (2008). "Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Cumhuriyet Dönemi Hâkim Modernleşme Anlayışı Eleştirisinin Bir Boyutu Olarak Anti-Pozitivist Tutum ve Bu Tutumun Kaynağı." *Muhafazakâr Düşünce*, 18, s. 33-54.
- Symmons Symonolowicz, K. (1968). *Modern Nationalism: Towards a Consensus in Theory*. New York: The Polish Institute of Arts and Science in America.
- Şerifsoy, S. (2013). "Aile ve Kemalist Modernizasyon Projesi, 1928-1950." iç. A. G. Altınay (der.). *Vatan, Millet, Kadınlar* (5. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 167-200.
- Tarancı, C. S. (1940). *Peyami Safa: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Semih Lütüfi Kitabevi.
- Tekin, M. (1999). *Romancı Yönüyle Peyami Safa*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Tenekeci, Z. (2015). "Peyami Safa'da Mücâdele-i Kalemiyye." *Hece*, 217, s. 298-319.
- Theweleit, K. (1987). *Male Fantasies V. 1*. (Çev. S. Conway). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Toker, N. ve Tekin, S. (2007). "Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri" iç. U. Kocabaşoğlu (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* (4. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 82-106.

- Toker, Ş. (2005). *Ercümen Ekrem Talu, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Peyami Safa'nın Romanlarında Alafrangalar*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tuna, F. (2015). "Peyami Safa: Bir Tereddüdün Hayatı." *Hece*, 217, s. 411-412.
- Tunaya, T. Z. (2002). "Türkiye Cumhuriyeti Rejiminde Batılılaşma Olayları ve Fikirleri." iç. H. C. Güzel, K. Çiçek ve S. Koca (ed.). *Türkler, C. 17*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 1420-1443.
- _____. (2004). *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tunçay, M. (2012). *Eleştirel Tarih Yazıları* (3. bs.). Ankara: Liberte Yayınları.
- Türköne, M. (2012). *Siyaset*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Üstel, F. (2008). "Türk Ocakları." iç. T. Bora (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik* (3. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 263-268.
- Vickers, J. (2006). "Bringing Nations In: Some Methodological and Conceptual Issues in Connecting Feminisms With Nationhood and Nationalism." *International Journal of Feminist Politics*, 8(1), s. 84-109.
- Vincent, A. (2010). *Modern Political Ideologies* (3. bs.). New Jersey: Blackwell Publishing.
- Walby, S. (2013). "Kadınlar ve Ulus." (Çev. M. A. Gevrek). iç. A. G. Altınay (ed.). *Vatan, Millet, Kadınlar* (5. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları, s. 35-64.
- Weber, M. (1994). "The Nation." iç. J. Hutchinson ve A. D. Smith (ed.). *Nationalism*. New York,: Oxford University Press.

Wells, J. (1997). *Fahişeliğin Tarihi* (2. bs.). (Çev. N. Arman). İstanbul: Pencere Yayınları.

Weininger, O. (2003). *Sex and Character*.

<https://archive.org/details/sexcharacter00wein> (erişim tarihi 27/09/2016).

Wollstonecraft, M. (2012). *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* (11. bs.). (Çev. D. Hakyemez). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Yalçın, H. C. (1976). *Siyasal Anılar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Yaraman, A. (2001). *Resmi Tarihten Kadın Tarihine: Elinin Hamuruyla Özgürlük*. Ankara: Bağlam Yayınları.

Yerasimos, S. (1975). *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye, 2- Tanzimattan I. Dünya Savaşına*. (Çev. B. Kuzucu). İstanbul: Gözlem Yayınları.

Yıldırım, S. (2003). "Muhafazakarlık, Türk Muhafazakarlığı ve Peyami Safa Üzerine." *Journal of Historical Studies*, 1, s. 9-18.

Yıldız, A. (2011). "Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa'nın Kemalizm Yorumu." *Doğu Batı*, 58, s. 191-212.

Yılmaz, B. S. (2017). "Avrupa Resim Sanatında Ölümcül Kadın Figürler." *İdil*, 6 (30), s. 667-688.

Yuval-Davis, N. (2014). *Cinsiyet ve Millet* (4. bs.). (Çev. A. Bektaş). İstanbul: İletişim Yayınları.

İnternet Kaynakları:

<http://www.nihal-atsiz.com/yazi/topal-asker-h-nihal-atsiz.html> (erişim tarihi:

26/03/2019).

<https://www.cumhuriyetarsivi.com/cumweb/html/> (erişim tarihi: 26/10/2018).

<http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse-hur/araksi-cetinyandan-keriman-halise-turkiyenin-ilk-guzelleri-1308460/> (erişim tarihi: 26/10/2018).

<https://www.kutsalkitap.org> (erişim tarihi: 29/10/2018).

<https://kuran.diyamet.gov.tr/> (erişim tarihi: 29/10/2018).



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 22/07/2019

Tez Başlığı : TÜRK MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂRLIĞINDA MİZOJİNİ: PEYAMİ SAFA'NIN ROMANLARINI OKUMAK

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 89 sayfalık kısmına ilişkin, 22/07/2019 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 15 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- Kaynakça hariç
- Alıntılar hariç
- Alıntılar dâhil
- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

22/07/2019
E. Altun

Adı Soyadı: Erdoğan ALTUN
Öğrenci No: N15220669
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı: Siyaset Bilimi

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Doç. Dr. Metin YÜKSEL



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION DEPARTMENT

Date: 22 /07 /2019

Thesis Title : MISOGYNY IN TURKISH NATIONALISM-CONSERVATISM: READING PEYAMI SAFA'S NOVELS

According to the originality report obtained by my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 22 /07 /2019 for the total of 89 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 15 %.

Filtering options applied:

- Approval and Declaration sections excluded
- Bibliography/Works Cited excluded
- Quotes excluded
- Quotes included
- Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

22/07/2019

Name Surname: Erdoğan ALTUN

Student No: N15220669

Department: Political Science and Public Administration

Program: Political Science

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

DOÇ.DR. METİN YÜKSEL



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 22/07/2019

Tez Başlığı: TÜRK MİLLİYETÇİ-MUHAFAZAKÂRLIĞINDA MİZOJİNİ: PEYAMİ SAFA'NIN ROMANLARINI OKUMAK

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

22/07/2019
Edilgen

Adı Soyadı: Erdoğan ALTUN
Öğrenci No: N15220669
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı: Siyaset Bilimi
Statüsü: Yüksek Lisans Doktora Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Doç.Dr. Metin YÜKSEL

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION DEPARTMENT

Date: 22/07/2019

Thesis Title: MISOGYNY IN TURKISH NATIONALISM-CONSERVATISM: READING PEYAMI SAFA'S NOVELS

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

22/07/2019

Name Surname: Erdoğan ALTUN
Student No: N15220669
Department: Political Science and Public Administration
Program: Political Science
Status: MA Ph.D. Combined MA/ Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Doç. Dr. Metin YÜKSEL