

Evdaki Nineler, Halalar, Teyzeler: Erken Cumhuriyet Dönemi Romanında Yaşlı Kadın Figürlerinin Kutsal ile İlişkisi*

Mommies, Grannies and Aunts at Home:

Old Female Figures' Relationship with Sacred in the Early Republican Era Turkish Novels

Nurseli Gamze Korkmaz

Doktor Öğretim Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
ORCID: 0000-0001-6446-9420, E-Mail: ngkorkmaz@aybu.edu.tr

Öz

Bu çalışmada 1920-1950 yılları arasında yayımlanmış romanlar arasından seçilen örnekler üzerinden, romanlarda çoğunlukla başat roller üstlenmeyen ikinci üçüncü nesilden kadın figürlerin kutsalla kurdukları ilişki sekülerleşmenin “gerileme”, “farklılaşma” ve “hususileşme” tezleri bağlamında irdelenmektedir. Buna göre analiz edilen roman figürlerinin olumlu ya da olumsuz nitelikler taşımaları ve dindarlık düzeyleri, zımnı yazarların da modernleşme süreçleri karşısındaki çeşitli çelişki ve endişelerini yansıtmaktadır. Çalışmanın temel argümanlarından biri incelenen romanlarda sekülerleşmenin başat bir akım olduğu, kutsalın hiçbir biçimiyle sekülerleşme öncesi otantik din anlayışına dayanmadığıdır. Çalışmada ileri sürülen bir başka argüman ise zımnı yazarların analiz edilen roman figürlerine dair tutumlarının salt ideolojik bir yaklaşımı değil aynı zamanda sahici bir iç çatışmayı da açığa çıkardığı yönündedir. Buna göre “Giriş”te çalışmanın kapsam, yöntem ve amaçlarına dair genel bilgiler verilmiş, ilk alt başlıkta *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* örneğinden hareketle bu dönem romanlarında görülen yaşlı kadınların dindarlık temsilleri analiz edilmiştir. İkinci ve üçüncü alt başlıklarda ise bu dindarlık temsilleri farklı boyutlarıyla ele alınarak bütüncül sonuçlara ulaşmak hedeflenmiştir. Karakterler analiz edilirken özellikle anlatı bilimsel bir yaklaşım benimsenerek zımnı yazarların roman kişileriyle aralarındaki mesafe ve özdeşleşme ilişkileri göz önünde bulundurulmuştur.

Abstract

This study examines the relationship between second and third generation female figures, who do not usually play dominant roles in the novels published between 1920 and 1950, and the relationship with the sacred sphere. This examination is carried out in the context of the secularization theses of “religious decline,” “differentiation,” and “privatization,” using selected examples from the novels. Accordingly, the positive or negative characteristics and levels of religiosity of the analyzed novel figures reflect the various contradictions and concerns of the implied authors against the modernization processes. One of the main arguments of this study is that secularization is a dominant trend in the novels examined, and that the sacred is not based on an authentic understanding of religion before secularization in any way. Another argument put forward in this study is that the attitudes of the implied authors towards the analyzed novel figures reveal not only an ideological approach, but also a genuine internal conflict. Thus, general information about the scope, method and aims of the study is given in the “Introduction,” and the representations of religiosity of old women in the novels of this period are analyzed based on the example of *Mademoiselle Noraliya's Seat* in the first section. In the second and third sections, the aim is to reach holistic results by dealing with these representations of religiosity with different dimensions. While analyzing the characters, a narratological approach is adopted and the distance and identification relations between the implied authors and the characters of the novels are taken into consideration.

Anahtar Kelimeler

Erken cumhuriyet dönemi romanı, sekülerizm, kamusal alan, özel alan, anlatı bilim

Keywords

Early Republican era Turkish novels, secularisation, public sphere, private sphere, narratology

Makale Tarihi

Geliş / Received
04.08.2023

Kabul / Accepted
19.09.2023

Makale Türü

Araştırma Makalesi
Research Article

* Bu çalışma, yazarın “Erken Cumhuriyet Dönemi Roman Figürlerinde Seküler-Kutsal İkilemi (1920-1950)” başlıklı tezinden üretilmiştir.

© Yazar(lar) / Author(s) | CC BY- 4.0 • Checked by plagiarism software

Bu makale, orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunulması koşuluyla, herhangi bir ortamda sınırsız kullanıma, dağıtıma ve çoğaltmaya izin veren Creative Commons Atıf Lisansı (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) koşulları altında paylaşılan bir Açık Erişim makalesidir. • This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Giriş

Romanın, Batı dnyasında feodal dzenen kapitalist dzene geçiş ile birlikte burjuvazinin yükselişine tanıklık eden ve aynı zamanda bu süreci yansıtan bir tür olduğu bilinmektedir. Buna karşılık Osmanlı-Türk edebiyatında ise modernleşme/Batılılaşma süreçlerinin bir parçası olarak ithal edilmiş bir tür olarak roman, beraberinde bu süreçleri yansıtan, başka bir söyleyişle yukarıdan aşağı yönlü bir değişim dönüşüme işaret eden Batılılaşmanın toplumdaki yansımalarının takip edilebileceği önemli bir veri kaynağı konumundadır. Bu türün Türk edebiyatındaki ilk örneklerinden itibaren toplumu eğitmede bir araç olarak görülmesi sonucu “doğru ve yanlış Batılılaşma” biçimlerinin tartışıldığı bir mecraya dönüşmesi, ortaya konan roman örneklerinin büyük ölçüde zımni yazarlarının ideolojik tutumlarını yansıtmaya yol açmıştır. Ama öte yandan aynı zamanda yazarlarının istekleri dâhilinde ya da haricinde sözü edilen yukarıdan aşağı yönlü kimlik politikalarının toplumu nasıl dönüştürdüğüne dair pek çok detayın da kaynağı konumuna gelmiştir. Bu durum, romanların sunduğu malzemeyi değerlendirirken bu çift yönlü niteliği de göz önünde bulundurmayı gerekli kılar. Burada ele alınan erken cumhuriyet dönemi roman yazarlarının da yaşadıkları çağda hem tanık hem de ideolog olarak rol aldıkları düşünülebilir. Bu noktadan hareketle modernleşme süreçlerinin, yürürlüğe sokulan pek çok yasa ve gerçekleştirilen toplumsal düzenlemelerle bir devlet politikası olarak hızlandırıldığı bu dönemde yayımlanan romanların da aynı biçimde hem ideolojik birtakım yaklaşımları hem de toplumda gerçekleşen dönüşümü doğal bir biçimde yansıttığı varsayılabilir.

Öte yandan Türk romanı üzerine yapılan incelemelerde başlangıçtan itibaren daha çok birincil karakterlere odaklanılmıştır. Olay örgüsüne doğrudan bir müdahalesi olmayan ya da dolaylı işlevler yüklenen ikincil konumdaki karakterlerin taşıdıkları niteliklerle anlatı zamanına dair atmosfere ne ölçüde katkıda buldukları ya da anlatının arka planındaki ideolojiyi hangi biçimlerde yansıttıkları üzerinde çok fazla durulmamıştır. Oysa, romanda ikincil karakterlerin göz önündeki diğer karakterlerle olan ilişkileri pek çok örnekte belirleyici olabilmektedir. Yukarıda söz edildiği gibi herhangi bir roman hem zımni yazarın kurguladığı ideolojik çerçeveyi hem de içinde üretildiği toplumun sosyolojik şartlarını birlikte yansıtır. Dolayısıyla ikincil figürlerin de bu çift yönlü çerçevenin oluşturulmasında birincil figürler kadar önemli işlevler yüklendikleri varsayılabilir. Buna göre çalışmanın temel amacı erken cumhuriyet döneminde yayımlanmış romanlardan seçilen örneklerle olay örgüsünde çoğunlukla büyük bir etkileri olmayan, kimi zaman sadece görünüp kaybolan ikinci – üçüncü nesil kadın karakterler üzerinden seküler-kutsal ikileminin nasıl yansıdığını/yansıttığını göstermektir.

Yukarıda söz edildiği gibi modernleşme süreci, başlangıcından itibaren Türk romanının başat sorunsallarından biri olmuştur. Askerî alanda başlatılan ancak giderek toplumsal alana da yayılan düzenlemeler kaçınılmaz olarak Aydınlanma düşüncesinin ürettiği yeni fikirlerin de Osmanlı toplumuna girişine neden olduğunda başlayan doğru – yanlış ya da yalnızca teknikte Batılılaşma tartışmalarının diğer yüzünde ise devletin dini konumundaki İslam ile Batı düşüncesi arasındaki

çelişki ve çatışmalar gündeme gelir. Aydınlanma Çağı, Batı için aynı zamanda sekülerleşmenin de en önemli basamaklarından biriyken, bu düşüncenin ürettiği bilim anlayışıyla eğitim veren okullar açmak, Osmanlı toplumunda zihinsel bir kopuşa neden olacaktır. Bu okullardan yetişen yeni nesillerin zihinsel karmaşası, devlet eliyle gerçekleştirilen öteki yenilik hareketleriyle de birleşince öncelikle nesil çatışması biçiminde görünür olan ancak bununla sınırlı kalmayıp nesilden nesile aktarılan bu parçalanmış şizofrenik bilinç,¹ içinden çıktığı toplumsal koşullara sıkı sıkıya bağlı bir tür olan romana da yansımıştır elbette. Nurdan Gürbilek, roman türünün Türk edebiyatındaki bu konumuna ilişkin şunları söyler: “Roman hem modernliğin hem de modernliğe yönelik direncin, modernliğe yönelik yeniden tanımlanmış bir yerliliğin inşa edildiği alandı.”² Gürbilek’in sözleriyle Shayegan’ın ifadeleri birlikte düşünüldüğünde roman türünün başlangıçtan itibaren kültürel çatışmaların ve toplumsal dönüşümlerin tartışıldığı ve bu süreçte yaşanan çatışma ve çelişkilerin de görünür hâle geldiği bir alan olduğu ileri sürülebilir. Romanın bizzat Batılı bir tür olması, söz konusu çelişki ve çatışmaların bir başka yönünü oluşturmaktadır elbette. Buna bağlı olarak 1800’lerin sonu ya da 1900’lerin başında doğan roman yazarlarının babalarından miras aldıkları bu zihinsel yarılımla birlikte okudukları okullarda aldıkları eğitim ile içine doğdukları aile ve toplumsal koşullar arasındaki başkalığın, onların kaleminden çıkan romanlarda kurgulanmış roman kişileri arasındaki ilişkilere de belirli ölçülerde yansıtacağı düşünülebilir.

Gerçekte Batı’da sanayileşmenin yanı sıra ve/veya sanayileşme sonucu yükselen bireysel yaşam alanıyla ilişkilendirilen roman türünün Osmanlı’nın kültürel dünyasına girişinden itibaren bireyden çok siyasal olanın dünyasına odaklanması, Türk romanının Fredric Jameson’un kavramsallaştırmasıyla “ulusal alegori”³ yani bireyin özgül hikâyesi değil toplumun alegorisi biçiminde okunmasına olanak tanır. İlk örneklerinden itibaren Osmanlı – Türk romanında takip edilebilen ve birbirini tekrar eden izlekler bu tespiti doğrular. Bu çalışmanın konusu olan erken cumhuriyet dönemi romanlarında yinelenen örüntüler de roman kişilerinin geniş ölçekte toplumsal dinamiklerin temsilcileri konumunda olduklarını düşündürür. Çalışma boyunca ele alınan romanlardaki ikinci – üçüncü nesil kadın karakterlerin seküler-kutsal dikotomisindeki rolleri üzerine yapılacak analizler, bu karakterlerin söz konusu romanların oluşturduğu ulusal alegorideki işlevlerini de açığa çıkaracaktır.

Öncelikle II. Meşrutiyet’in daha sonra da Cumhuriyet’in ilanını takip eden yıllarda gerçekleştirilen devrimlerin toplumsal koşulları nasıl etkilediği, bu yazarların romanlarında “eski”nin kalıntısı konumundaki büyük anne, hala, nine, teyze gibi figürlerle “genç” nesiller arasındaki hayat tarzı, düşünce ve inanç ayrılıkları biçiminde gözlemlenmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, yapılan çalışmalar büyük ölçüde birincil figürlerin zihinsel çatışmalarına odaklandığı için ikincil figürlerin bu çatışmadaki rolleri ve kurguya katkıları genellikle göz ardı edilir. Oysa yapısal bir bütün oluşturan roman türünde, bu yapı içindeki bütün detaylar birbiriyle

¹ Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012).

² Nurdan Gürbilek, “Çocuk Ülke Edebiyatı,” *Kör Ayna Kayıp Şark* içinde (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 176.

³ Fredric Jameson, “Çok Uluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı,” *Modernizm İdeolojisi* içinde (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 365-396.

ilişkilidir ve genel yapıyı besler. Bu nedenle ikincil figürlere odaklanan bir çalışma, romanların ideolojik arka planları kadar içinden çıktıkları toplumun gerçekliğine dair de önemli veriler sunacaktır. Karakterler arasındaki çatışmaları seküler-kutsal ikilemi çerçevesinde ele almak, temel izleği Türk toplumunun modernleşme sorunu olan romanların analizi için iyi bir çıkış noktası olacaktır. Bu, özellikle romanlarda karşımıza çıkan “eski” kuşak kadın figürlerinin “yeni” nesillerle ilişkilerine göz atarken geçerlidir.

Sekülerleşme kabaca, dinin diğer her şeyi belirlediği modernlik öncesi dönemden, din dışılığın başat olduğu, dinin seküler alanda geriye çekildiği bir düzene geçiş olarak tanımlanabilir. Charles Taylor’ın “eski toplumlarda din ‘her yerdeydi’, diğer her şeyle i içeydi ve kesinlikle kendi başına özerk bir ‘alana’ sahip değildi”⁴ biçimindeki açıklaması da paralel biçimde seküler çağda dinin kendine ait özel bir alana gerilediğini ifade eder. Bu ifadedeki “alan”, bizi ister istemez “kamusal” ve “zel” kavramlarına götürecektir. Sekülerleşme teorilerine göre, din modernleşme süreciyle birlikte kamusal olandan özel olana doğru geriler. Özel alan dediğimizde ise Antik Yunan’dan beri var olagelen *zo* ve *bios* ayırımına kadar gidebiliriz. *Zo*, “bütün canlı varlıkların ortak özelliği olan yalın yaşama/canlılık olgusuna, *bios* ise bir birey ya da grubun bir özelliği olan yaşam(a) biçimine işaret ed[er].”⁵ Buna göre *zo* insanın doğaya ve doğal olana en yakın olduğu yalın/“ıplak hayat”⁶ hlini ifade ederken *bios*, siyasal alana ait bir yaşam biçimini imler. Hannah Arendt’in şu ifadeleri bu ayırmada *zo*’nin daima ikincil ve aşağı bir konumda bırakıldığını gösterir: “zel alanın, [...] özelliklerinden biri insanın bu alanda gerçek anlamda beşerf bir insan olmamakla kalmayıp, sadece insan-cinsinden bir hayvan türünün mensubu olarak var olmasıydı. Antikitenin zel alana bunca aşağılamayı reva görmesinin nihai nedeni buydu.”⁷

Zo/ bios ikili karşıtlılığının temelindeki özel ve kamusal alan ayırımı, yaşama dair pek çok ikiliğin de kökenine yerleştirilebilir. Doğa-kültür, kadın-erkek, duygu-akıl, içsel-toplumsal, ev-şehir bunlardan yalnızca bazılarıdır. Dikkat edilirse bu ikiliklerin her birindeki ilk ve ikinci kavramlar daima kendi aralarında da ilişkilendirilmiştir. Buna göre doğa, kadın, duygu, içsellik ve ev yaşamı arasında bir koşutluk söz konusudur.⁸ Sekülerleşme bağlamında düşündüğümüzde bu kavramlara dinselliği de eklemek olasıdır. Sekülerleşme kuramına göre “hususileşme tezi” ile

⁴ Charles Taylor, *Seküler ağ* (Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 4.

⁵ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve ıplak Hayat* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 9.

⁶ Agamben, *Kutsal İnsan*, 17.

⁷ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 87.

⁸ Fredric Jameson, Batı’da roman türünün ortaya çıkış sürecini de *zo* ve *bios*’un belirlediği bu alanlar arasındaki ayırma dayandırır. Ona göre “Batılı gerçekçi ve modernist roman kültürünün belirleyici ögelerinden biri de özel olan ile kamusal olan arasındaki, şiirsel olan ile siyasal olan arasındaki, cinselliğin ve bilindişinin alanı olarak düşündüğümüz alan ile sınıfların, ekonominin ve seküler siyasal iktidarın kamusal dünyasının alanı arasındaki radikal yarılma”dır; Jameson, “nc Dünya Edebiyatı,” 372-373. Buna göre roman türünün de ağırlıklı olarak *zo* alanına dâhil olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Trn yükselişe geçtiği 18. yüzyılda daha çok kadınların okudukları bir tür ve eğitimsiz kitlelerin eğlencesi olarak küçümsenmesi de bu bağlamda düşünülebilir; Ian Watt, *Romanın Yükselişi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 49-67.

açıklanan süreç, kutsalın kamusal alandan özel alana doğru gerileyişini ifade eder.⁹ Böylece modernleşme sonrası siyasal yaşamdan ayrılan dinsel özel alana ve onunla ilişkilendirilen diğer bütün kavramların dünyasına çekilmiştir. Çalışmada ikinci ve üçüncü nesil kadın figürlerinin kutsal alanla olan ilişkilerine odaklanılmasının önemli bir nedeni, bu figürlerin kutsal ile kurdukları ilişkinin bu bağlamdaki özgüllüğüdür. Bu roman kişilerinin yaşları, ev içi rolleri, romanda kapladıkları alan, dâhil oldukları toplumsal çerçeve ve kutsalla ilişkileri arasında koşutluk vardır. Buna ek olarak din ile ilişkileri yeni nesilden genç hemcinslerine ve akranları olan erkek figürlerine göre anlamlı değişiklikler gösterir. Ele alınan romanlarda anlatıcı figürlerinin bu kişilere yaklaşımları romanların arka planındaki ideolojik tutumu yansıtırken diğer yandan da söz konusu roman kişilerinin genç nesillerle kurdukları ilişkiler ve sahip oldukları nitelikler modernleşme süreçlerinin toplumsal düzeyde yol açtığı zihniyet değişimi hakkında ipucu verir.

Çalışmada modernleşme süreçlerinin neden olduğu zihinsel çatışmalar, 1920-1950 yılları arasında yayımlanan romanlar arasından seçilen örneklerde yer alan ikinci-üçüncü nesil yan figürlerin, modern-yenilikçi genç figürlere göre konumlarından yola çıkılarak incelenmektedir. Bu çatışmaların kaynağındaki modernleşme/sekülerleşme süreçlerinin hem zımnî yazarların çelişki ve tutumlarını hem de toplumsal ilişkileri nasıl biçimlendirdiği analiz edilmektedir. Romanlarda çoğu zaman önemli işlevleri olmayan yan figürler olarak kurgulanan bu karakterlerin sahip oldukları kişilik özellikleriyle temsil ettikleri normlar, mekânsal anlamda kapladıkları yer ve yüklendikleri pozitif ve/veya negatif değerlerle bu çatışmaların neresinde durdukları gösterilmek istenmektedir. Sonuçta, zımnî yazarın bu figürlere karşı tutumunun hem ideoloji hem de modernleşme süreci bağlamında anlamlı olduğu ileri sürülmektedir. Çalışma üç alt başlıktan oluşmaktadır. İlk alt başlıkta Peyami Safa'nın *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* adlı romanındaki Necmiye Teyze ve Matmazel Noraliya'nın temsil ettiği biri olumlanan, diğeri olumsuzlanan iki dindarlık biçimi analiz edilmiştir. Bu iki dindarlık biçimi başka romanlarda karşımıza çıkan figürlerin kutsalla kurdukları ilişki ve zımnî yazarların yaklaşımı ile paralellik gösterir. Bu iki örnekten yola çıkarak ikinci alt başlıkta kötücül niteliklerle betimlenen ve modernleşme karşısında giderek yok olması beklenen yaşlı kadın dindarlığının çeşitli boyutları değerlendirilmiş, son alt başlıkta ise çeşitli saiklerle olumlanan ya da zararsız görülen yaşlı kadın dindarlığı örnekler üzerinden irdelenmiştir. Söz konusu roman kişileri analiz edilirken ise özellikle anlatıcı, roman kişileri ve okur arasındaki ilişkilere odaklanılarak anlatı bilimsel bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu bağlamda Wayne J. Booth'un *Kurmacanın Retoriği* adlı çalışması ufuk açıcı olmuştur.

“Namazla Swing Arasında”: Yaşlı Kadın Figürler ve Seküler-Kutsal İkilemi

Peyami Safa'nın *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* adlı romanındaki Necmiye Teyze, bu dönem romanlarındaki yaşlı kadın figürlerin kutsal ile ilişkisi üzerinde tartışmak için iyi bir çıkış noktası

⁹ José Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014), 27; Craig Calhoun “Sekülerizm, Vatandaşlık ve Kamusal Alan,” *Laikliği Yeniden Düşünmek*, der. Calhoun vd. (Ankara: Nika Yayınevi, 2017), 115-139; Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik* (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 11-30.

olabilir. Onun “dindarlığı”nın namaz kılmak, abdest almak gibi ibadetlerle ve daha önemlisi Batılılaşma karşıtı düşünceleriyle şekillenmesi, bu nedenle yeğeni Nilüfer’le yaşadığı çatışma pek çok bakımdan “tipik”tir. Daha açık bir ifadeyle Necmiye Teyze’nin öne çıkan özellikleri, dönemin farklı yazarları tarafından yazılmış çok sayıda romanda üç aşağı beş yukarı benzer kalıplarla tekrarlanır. Bu sebeple, Necmiye Teyze’nin temsil ettiği “dindarlık”ın analizi, 1920-1950 yılları arasında yayımlanmış romanlarda kutsalın temsili hakkında, sekülerleşme bağlamında çok şey söylemeye imkân tanıyacaktır.

Necmiye Teyze, romanda bir bakıma modernleşen, sekülerleşen Türkiye’nin karşısında geçmişin tortusudur. Yeğeni Nilüfer’in dans etmesine, erkeklerle flörtlerine şiddetle kızar, bunları günah sayar. Necmiye Teyze’nin “dindarlığı”nın romanda yalnızca namaz kılmak ve abdest almak gibi ibadetlerle temsil edilmesi ve bu ibadetlere eşlik eden anlayışsızlık ve cimriliğin yenilik karşıtı görüşlerle birlikte sunulması, zımnî yazarın Necmiye Teyze karşısındaki konumunu da belirler. Necmiye Teyze muhafaza edilmek istenen bir değerler sistemine değil, aksine modernleşme olgusuyla çatışan bir geleneğe atfı yapar. Tam da bu sebeple Necmiye Teyze’nin varlığı, toplumda yaşanmakta olan medeniyet krizinin sembolü hâline gelir. Ferit’in onunla ilgili düşünceleri, zımnî yazarın bu yaklaşımının açık bir ifadesidir: “Hastalık teyzenin kendisi değil. Hastalık namazla Swing arasında. Memleketin hastalığı. Birinden biri gitmeli.”¹⁰ Nitekim Necmiye Hanım, Nilüfer’e çok kötü davrandığı için, sonunda Ferit’in kaldığı pansiyondaki Ahmet Tosun tarafından öldürülür. Onun ölümüyle “gitmesi gereken”in hangisi olduğu açıkça gösterilmiş olur. Dolayısıyla romana göre Necmiye Hanım’ın temsil ettiği “dindarlığı” dışlayan bir modernizm / sekülerizm Türk toplumu için kaçınılmazdır, krizin çözülebilmesi için Necmiye Hanım’ın gitmesi zorunlu görülür. Onun, aynı zamanda “teyze”, yani romanda modernist birincil figürlere göre “eski” kuşaktan olması da modernliğin eski olanı olumsuzlayan önyargısının bir parçası olarak yorumlanabilir. Her ne kadar Peyami Safa’nın romanlarında genel bir tutum olarak geleneğe karşı daha “muhafazakâr-romantik”¹¹ bir yaklaşım sergilense de Necmiye Hanım’ın bu romandaki konumu büyük ölçüde “eski”ye negatif değer yükleyen bir yaklaşımın ürünüdür. Necmiye Hanım için kullanılan “örümcek beyinli”¹² ifadesi de onun temsil ettiği değerlerin, din ve ahlâka dair düşüncelerinin “gericilik” şeklinde alımlandığını gösterir.

Necmiye Hanım’ın inancında samimi olmaması; yalancı, düzenbaz ve cimri olması yüzünden hiçbir roman figürü tarafından sevilmemesi, onun romanda olumsuzlanan portresini pekiştirir. Özellikle, inancından emin olmadığı hâlde alışkanlıkları sebebiyle ibadetlerine devam etmesi,

¹⁰ Peyami Safa, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004), 114.

¹¹ Buradaki “muhafazakâr-romantik” kavramı, Hasan Aksakal’ın *Türk Politik Kültüründe Romantizm* başlıklı çalışmasından ödünçlenmiştir. Bu çalışmada kavram, “modern zamanların getirdiği yalnızlaştırıcı, yozlaştırıcı, anlamsızlaştırıcı etkilerinin yıkıcılığı karşısında kâh karamsar, kâh iyimser bir kültürel filizlenmeden zuhur e[den]” ve özellikle yirminci asrın ilk yarısında “ruh-madde, doğu-batı gibi ikilikler üzerinden Henri Bergson’un spiritüalizmini Türk düşüncesine kazandıran” yazar ve düşünürler için kullanılmaktadır; bkz. Hasan Aksakal, *Türk Politik Kültüründe Romantizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 119-120.

¹² Safa, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, 115.

Allah'ın ve öte dünyanın varlığını sorgulaması Necmiye Hanım'ın temsil ettiği dindarlığı hükümsüz kılar: “Ben, töbe estağfurullah, Allah'a da isyan ederdim, demiş. İnanmaz oldum ona. Töbeler olsun, hâlâ var mıdır, yok mudur, bilmem, demiş. Olsa böyle mi yapardı derim. Fakat alışmışım ibadete, yine de hamdolsun.”¹³ Burada aynı zamanda Allah inancıyla ibadet etmek arasında keskin bir ayrıma başvurulduğu görülür. Necmiye Hanım'ın sürekli ibadet ederken ya da dindarlığı savunurken karşımıza çıkmasına rağmen inançlarında riyakâr, sahtekâr, paragöz ve cimri gibi olumsuz sıfatlarla anılması, zımnî yazarın ibadetleri yadsıyan ve dini daha çok dünyayı algılama ve açıklama aracı olarak gören bakış açısını ele verecek biçimde yapılandırılır. Bu yaklaşım, dönemin sekülerleşme politikalarıyla da uyumludur. Özellikle zımnî yazarın Ferit ve Nilüfer'in gözünden aktardığı bu tutum, din olgusunun kamusal alandan çekilerek özel ve öznel bir mesele şeklinde değerlendirilmesinin bir sonucudur. Necmiye Hanım'ın, romanda ilk ortaya çıktığı andan ölümüne değin ev dışında herhangi bir kamusal alanda “görünmemesi” de bu bağlamda anlamlıdır.

Necmiye Hanım'ın *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'ndaki tasviri, “farklılaşma”, “gerileme” ve “hususileşme” kavramlarıyla açıklanan sekülerleşme kuramına göre analiz edildiğinde, Türk toplumunun hızla sekülerleştiği bir dönemde yazılan romanlarda yaşlı kadın figürleriyle temsil edilen “dindarlık” biçiminin anlamları üzerinde daha derin yorumlar yapmak olasıdır. Sekülerleşmenin özü ve merkezî tezi olarak kabul edilen ve öncelikle devlet, ekonomi ve bilim gibi alanların dinî alandan işlevsel olarak ayrılması ve bağımsızlaşması, böylece dinin de kendisine ayrılmış özel alanda ihtisaslaşması süreci olarak açıklanan “farklılaşma” ve bu süreç sonucunda din olgusunun geçireceği dönüşümü ifade eden “gerileme” ve “hususileşme” alt tezleri, modern dünyada kutsalın konumunu belirler.¹⁴ İki alt tezden ilki modernleşme süreciyle birlikte sanayileşme, şehirleşme ve bilimsel eğitimin zorunlu sonucu olarak din olgusunun gerileyerek sonunda ortadan kaybolacağı iddiasıdır. İkinci alt tez ise, yine sekülerleşme süreci sonunda zorunlu olarak dinin kamusal alandan özel alana çekileceğini önvarsayar. Bu “önvarsayım”ın (*presupposition*) kalkış noktası “sekülerleşme sürecinin sürmekte olduğu, sürecin yüksek ihtimalle ‘tersine çevrilemez’ olduğudur.”¹⁵ Bu bir tarafıyla dinî inançların öznelleşmesi ve depolitize olması anlamına gelecektir.

Matmazel Noraliya'nın Koltuğu'ndaki zımnî yazarın, Necmiye Teyze'nin temsil ettiği dindarlık biçiminin bu üç temel tezle uyumlu olduğu görülür. Öncelikle Necmiye Teyze'nin dindarlığı roman içinde pek çok bakımdan marjinalleştirilmiştir. Gerek zımnî yazarın yaklaşımı gerekse romandaki birincil figürlerin Necmiye Teyze ile kurdukları ilişkilerin niteliği bu marjinalleşmeyi belirginleştirir. Teyzenin olay örgüsü içinde görüldüğü zamanlarda cimriliği, yalancılığı, hainliği, ibadetlerindeki samimiyetsizliği ve Batılılaşma karşıtı görüşlerinden söz edilmesi bu olumsuz tabloyu netleştirir. Özellikle Ferit ve Nilüfer'in teyzelerine karşı nefretleri öyle canlıdır ki okur da roman boyunca Necmiye Hanım'a karşı öfke duyar. Hatta teyzenin,

¹³ Safa, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, 178.

¹⁴ Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, 27.

¹⁵ Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, 42.

kendisine doğrudan bir kötülük yapmadığı Ahmet Tosun tarafından öldürülmesi de bu nefretin bütün romana nasıl sindiğini gösterir. Bu nedenle Necmiye Teyze'nin ölümü aynı zamanda okurda ona yönelik oluşan nefretin bir katharsise dönüşmesine de yarar. Bütün bunlar, romanda ikincil bir figür olarak kurgulanan Necmiye Hanım'ın, roman kurgusu içinde zımni yazarın modernleşme/sekülerleşme olguları karşısındaki değer yargılarını aydınlatma işlevi üstlenen görevli bir figür olduğunu gösterir.

Necmiye Teyze'nin “namazla Swing arasında” kalmış bir toplumun yaşadığı krizin bir sembolü olarak sunulması, onunla ilgili yapılacak yorumlarda kilit noktadır.¹⁶ “Swing”in yirminci asrın başında etkili olmuş bir dans müziği olduğu düşünülürse burada her ikisi de vücut hareketlerine dayanan namaz ve dans arasında kurulan mütakabiliyet ilişkisi, bir taraftan birbirine rakip diğer taraftan ise birbirinin yerine ikame edilmek istenen iki olguyu imler. Necmiye Teyze'nin bir nefret nesnesine dönüştürülmüş olması, onun temsil ettiği namazın, başka bir ifadeyle kutsallığın içi boşaltılarak marjinalleştirildiği anlamına gelir. Bu, modernleşme ideolojisinin hâkim olduğu bir dönemde gerçekleştirilmeye çalışılan “farklılaşma”nın bir sonucu olarak dinin “gerilemesi” şeklinde okunabilir. Teyzenin daima evinde oluşu, kamusal alanda hiç görülmeşi, romanda dinin kamusal alandan özel alana çekildiğini, başka bir söyleyişle “hususileştiğini” gösterir.

Andrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik* başlıklı çalışmasında sekülerizme yönelik iki temel eleştiri üzerinde durur. Bu eleştirilerden ilki, sekülerizmin eski ve geçmişe ait bir şey olarak görülen geleneği “çağdaş bilinci keskinleştirecek bir eleştiri nesnesi”ne dönüştürmesidir.¹⁷ Burada ileri sürülen temel argüman, sekülerizmin geçmişe dönük olumsuz ön yargılarının “[d]aha yeni olanın her zaman daha iyi olduğu ve en yeni neyse en iyinin de o olduğu” ve buna göre “[g]eçmişe ait her şey orada kalmalı ve yerini bugüne ait bir şeye bırakmalıdır ki gelecekte onun yerini de başka bir şey alacaktır”¹⁸ şeklindeki yaklaşıma dayandırıldığı yönündedir. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* romanındaki Necmiye Teyze'nin belirli ölçülerde sekülerizmin geçmiş ve geleneğe yönelik eleştirel tutumunu yansıttığı ileri sürülebilir. Buna göre onun “namaz”ının, yeni ve muteber olan “Swing” karşısında yok olması kaçınılmazdır. Öte yandan romanda “yeni” olan, genç nesilden Ferit ve Nilüfer’le temsil edilirken “eski” olan, önceki nesilden “yaşlı” Necmiye Teyze ile temsil edilecektir. Bu temsil biçimi de sekülerizmin eskiyi/geçmiş olumsuzlayan ön yargılarıyla örtüşür.

¹⁶ Bu romandaki namaz-Swing karşıtlığı, Tanzimat’tan itibaren modernleşmeyi ikili karşıtlıklar üzerinden tartışan öteki roman örneklerine bağlanabilir. Bu karşıtlık Shayegan’ın şizofreni ile açıkladığı, kültürel yarılmanın bir sonucudur. Zımni yazarlar ne Doğu’dan ne de Batı’dan vazgeçemezlerken iki farklı epistemoloji arasında gidip gelirler. Nurdan Gürbilek’in ifadeleri bunu özetler: “Osmanlı-Türk romanı uzunca bir süre bu ikili karşıtlıklarla oyalandı. Bu romanlarda yalnızca mekânlar değil; eşyalar hatta doğanın kendisi bile ulusal seçimi daha da belirginleştirmek için romana yerleştirilmiş gibidir”; Nurdan Gürbilek, “Çocuk Ülke Edebiyatı,” 176.

¹⁷ Andrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 46.

¹⁸ Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, 46-47.

Matmazel Noraliya'nın Koltuğu romanında zımnî yazarın geleneğe yaklaşımı, Necmiye Teyze'ye yönelik eleştirel tutumla sınırlı değildir. Özellikle romanın ikinci yarısında öne çıkan bir figür olan Matmazel Noraliya'nın olumlanan “dindar”lığı, bir taraftan “namazla Swing” arasında konumlanan “hastalıklı” bir toplum için tedavi önerisi, diğer taraftan ise Necmiye Teyze'nin temsil ettiği geleneksel dindarlıktan farklı, yeni tür bir seküler dindarlık şeklinde okunabilir. Dolayısıyla, Matmazel Noraliya'nın dindarlığının onaylanması, buraya kadar yapılan yorumlarla çatışmaz. Davison'ın üzerinde durduğu ikinci temel eleştiri ise, “modernizmin geleneğe yer tanımayı başaramamaktan öte, üzerlerindeki hegemonyasını koruyabilmek için din gibi gelenekleri çarpıttığıdır.”¹⁹ Bu yolla, din geçmişe ait bir şey olarak değerlendirilerek marjinalleştirilir. Öte yandan din ile modernizmin ikili karşıtlıklarla kavramsallaştırılması, gelenektenden farklı, kimi yönleriyle abartılmış yeni bir din algısı yaratır. Davison'un örnek verdiği kavramların, aynı zamanda resmî ideolojinin sekülerist politikaları meşrulaştırmak üzere sıkça başvurduğu kavramlar olması, romandaki vakanın geçtiği dönemin de bu politikaların uygulandığı bir zaman dilimini kapsamı sebebiyle anlamlıdır: “doğaötesi inanç ile inançsızlık, literal ile eleştirel, gerici ile ilerici, yobaz ile hoşgörülü.”²⁰ Bu ikili karşıtlıklarda modernizm/sekülerizm daima “pozitif terim”dir. Sekülerizm eleştirmenlerine göre, modernistler bu retorik sayesinde “kendi tarihsel meşruiyetini ve tarih anlayışını diğerlerinden üstün, tarafsız bir norm hâline getirmesini sağlayabilir.”²¹ *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda “namaz ve Swing” bu türden bir ikili karşıtlıktır. Zımnî yazar, namazı yani dini temsil eden Necmiye Teyze'yi olabildiğince olumsuz bir figür şeklinde kurgulayarak Batılılaşma ve dolayısıyla sekülerizmi imleyen “Swing”e, zamanın geçerli normu olarak pozitif bir değer atfetmiş olur. Romanda zımnî yazarın görüşlerini dillendiren *raisonneur*²² rolündeki Yahya Aziz'in aşağıda alıntılanan ifadeleri de bu pozitif değeri onaylar: “Bugünkü medeniyet ailesi içinde Türkiye için lâik olmamak mümkün değildi. Bu bir intibak zaruretidir ve ayrı bir meseledir. Avrupa'yı aşmak için, evvelâ tam mânâsıyla Avrupalı olmalıyız; onun buhranlarını içinden yaşamalıyız ve onu onunla birlikte aşmalıyız.”²³

Nilüfer Göle *Modern Mahrem* adlı çalışmasında Davison'ın değindiği ikili karşıtlıkların Türkiye örneğinde nasıl belirdiğini şöyle açıklar:

Her ne kadar Türk toplumu gündelik yaşamlarında geleneksel din ve muhafazakârlık pratikleriyle modernliğe olan tutkuları arasında rahatlıkla melez formlar yaratsa da modernist seçkinler, ikili karşıtlıklara yönelik gizli değer-iligileriyle, kesin bir şekilde tercihlerini “medeni”, “özgür” ve “modern” olandan yana kullanırlar. Bunun sonucunda, mahrem alanın dinsel ya da kültürel

¹⁹ Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, 48.

²⁰ Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, 48.

²¹ Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, 48.

²² *Raisonneur*: “Bir edebiyat eserinde, eserin temel konusunu, felsefesini veya bakış açısını -başka bir deyişle yazarın görüşünü- dile getiren karakter- y.n.”; Wayne C. Booth, *Kurmacanın Retoriği*, çev. Bülent O. Doğan (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 267.

²³ Safa, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, 281.

sınırlandırmalarından kurtulmuş olan ve kamusal yaşama tümüyle katılan Kemalist kadınlar radikal bir seçimle karşı karşıya kalırlar: Kültürel olarak ya Batılı ya da müslüman olabileceklerdir.²⁴

Necmiye Teyze'nin konumu, bu açıdan değerlendirildiğinde ortaya çıkan sonuç, dinin modern ve seküler olanla çatışma hâlinde resmedildiği, bu çatışmada modern olanın galibiyeti elinde tuttuğu ve nihayet dinin kamusal alanın dışında kaldığı ya da büsbütün ortadan kalktığı bir tablodur. Dolayısıyla “özgürlük”lerini elde etmiş modern genç kadınlar, Müslüman kimliklerini bir kenara bırakarak kamusal alanda yerini alırken, geleneğin tortusu olarak görülen önceki nesilden kadın figürler ya özel alanı temsil eden evlerdeki köşelerinde sessiz sedasız yaşamaya devam edecek ya da ölümleriyle kapanan bir devrin temsili olacaklardır.

Romandaki bir başka kadın figür olan Matmazel Noraliya'nın temsil ettiği dindarlık biçimi ise, Necmiye Teyze'ninkinden oldukça farklı bir bağlama oturur. Matmazel Noraliya, Necmiye Teyze'nin ölümüyle boş kalan manevi alanı dolduracak olan değerlerin temsilcisidir. Ancak bu değerler, gelenekte olduğu şekliyle muhafaza edilmez, tıpkı romandaki Ferit'in sekülarist bir çizgiden geçerek inanca ulaşmasında olduğu gibi seküler bir perspektifle yeniden kurgulanır. Dolayısıyla burada geleneğin korunması ya da devam etmesinden çok, sekülerleşmenin kaçınılmaz bir sonucu olarak gerileyen din olgusunun yerini alan yeni bir metafizik anlayış söz konusudur. Bu metafizik dünya görüşü, romanlarda yalnızca fen bilimleriyle açıklanamayan olay ve olgulara alan açmasıyla değil, “aşırı Batılılaşma” sonucu kaybedileceği düşünülen toplumsal ahlâkın bir anlamda muhafızı olarak da işlevseldir. Buna bağlı olarak Necmiye Teyze'nin sembolü olduğu dindarlığın, modernizm karşısındaki mağlubiyetine mukabil, Matmazel Noraliya'nın temsil ettiği metafiziğin, modernizmi yenilgiye uğratacağı ileri sürülür. Bu bağlamda Matmazel Noraliya'nın ibadetleri, Swing ile bir tezat oluşturmaz. Buradaki çatışma din-modernizm çatışmasından ziyade metafizik-materyalizm çatışmasıdır. Ferit'in romanın sonunda ulaştığı Allah/yaratıcı inancı ile din olgusunu da ayırmak gerekir, çünkü Ferit, bir yaratıcının varlığını kabul ederken bütün ibadet ve ritüelleriyle hayatını baştan başa yeniden şekillendirecek sekülarizm öncesi geleneksel din olgusunu değil, evrendeki fizik ötesi varlık ve olguları açıklayabilecek bir yaratıcı fikrini kabul etmiştir. Saffet Murat Tura'nın ifade ettiği şekliyle Ferit'in bu seçimi “dinden de ateizmden de farklı bir deneyim”²⁵ olarak mistisizm ile açıklanabilir. Buradaki mistik eğilim, herhangi bir dini aşan, ancak bütün dinlere eşit mesafede duran ve insanın hakikate olan ihtiyacını belirli ölçülerde karşılayan bir deneyim olarak anlamlıdır. Ferit'in inanmakla inanmamak arasında gidip gelirken sorguladığı meseleler de bu doğrultudadır. Romanda metafizik, spiritüalizme bağlanarak ruh-beden ikiliği, hayaletlerin mevcut olup olmadığı, mevcutsa insanlarla nasıl ilişki kurdukları, gelecekte haber alınıp alınamayacağı gibi sorular etrafında dolaşır. Bu yüzden bilimin halüsinasyon şeklinde adlandırdığı durumun aslında hayalin ötesinde bir hakikate bağlı olup olmadığı da romanda çok tartışılan bir konudur.²⁶

²⁴ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 33.

²⁵ Saffet Murat Tura, *Şeyh ve Arzu* (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), 93.

²⁶ Safa, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, 155.

Romanın ikinci bölümünde Ferit'in Matmazel Noraliya'nın hayaletiyle konuşması, hayaletin onun iç dünyasıyla ilgili pek çok şeyi bilmesi ve yorumlaması, daha sonra Yahya Aziz'in bir kitaptan çok sayıda insanın başından geçmiş böyle hadiselerle ilişkin raporlar okuması, romandaki metafizik üzerine bütün tartışmaların spiritüalizmle ilişkilendirildiğini gösterir. "Supranormal" şeklinde adlandırılan bu hadiselerin, resmî ilimler arasında yer almayışı, Yahya Aziz'e göre yeni çağın skolastik yapısından kaynaklanır: "Zaten bu supranormal hâdiselerin henüz gizli ilimlerden kurtulup resmi ilimlere mal olmamasının bir sebebi de ikinci ve bir bakıma daha sofı bir orta çağdan başka bir şey olmayan çağımızın, metodlu bir şüpheden doğduğu halde, son asır boyunca kemikleşen kendi dogmatik ilmi inançlarından şüphe etmek korkusudur."²⁷ Bu sözler, José Casanova'nın ifadesiyle "sanki Tanrı yokmuş gibi yol almaya başlayan"²⁸ bilimin, Weber'in kast ettiği anlamda "dünyanın büyüünün bozulması"²⁹ oynadığı role yönelik bir eleştiridir. Ancak Aydınlanma Çağı'ndan itibaren yerleşen pozitivist bilim anlayışının yeni çağın dogması hâline geldiği belirtilirken romanda dünyayı büyüüne kavuşturma şeklinde ifade edilebilecek spiritüalist ve metafizik inançların "eski" dinlerin devamı değil, en az sekülerizm kadar çağdaş bir ideoloji şeklinde sunulduğu yönündeki iddia desteklenir. Dolayısıyla buradaki "büyüye kavuşturma", sürecin tersine çevrilebilirliğine değil, aksine sekülerleşmenin durdurulamaz tarihselliğinde metafiziğin modern bir formda, dinden açılan boşluğa yerleşmesine atıf yapar. Söz konusu olan din olgusuyla sıkı sıkıya bağlı bir geleneğin muhafazası değil, yine modernleşmenin ürünü olan bir metafiziğin, Batı menşeli "aşırı" materyalist yaklaşımların karşısına çıkarılmasıdır.

Özellikle Peyami Safa'nın romanlarında dikkat çeken ancak başka romanlarda da karşılaşılan metafizik-spiritüalist ilgiler,³⁰ Conrad Ostwalt'ın seküler ile kutsal arasındaki etkileşimle ilgili söyledikleriyle de açıklanabilir. Ostwalt, sekülerleşme sonucu kutsalın hâkimiyetini kaybetmesi sebebiyle oluşan boşluğun, insanların kutsala olan ilgilerini farklı alanlara kaydırmalarıyla doldurulduğu görüşünü savunur:

²⁷ Safa, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, 155.

²⁸ Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, 38.

²⁹ Weber'in çeşitli bağlamlarda çok sık alıntılanan bu sözleri incelenen romanlarda bilim ile dini karşı karşıya getiren ve doğa üstü varlık ve olaylara bir güç atfeden geleneksel anlayışın seküler aklın hakimiyetiyle gerileyeceğine yönelik yaklaşımı açıklamada da işlevseldir: "O halde, entellektüelizasyon ve rasyonalizasyonun artması, [...] ilke olarak işe esrareniz, hesaplanamaz güçlerin karışmadığını, tersine ilke olarak insanın her şeyi hesaplayarak denetleyebileceğini bilmektir. Bu da dünyanın 'büyüsünün bozulması' demektir. Artık, esrareniz güçlerin varlığına inanan vahşiler gibi, ruhları yardıma çağırarak ya da onlara egemen olmak için büyü araçlarına başvurmak gerekmiyor." Max Weber, "Meslek Olarak Bilim," *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taka Varla (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 213.

³⁰ Burada Ö. Dürrü Tesal'in, bir ruh çağırma seansını kurguladığı *Bir Kış Gecesi Sohbeti ve Ruhlarla Hasbîhâl* (1954) adlı romandan çok bir tiyatro oyununu andıran eseri de hatırlanmalıdır. Bu romanda inançlı ve inançsız çok sayıda figür, Âdem'den başlayarak insanlık tarihinin çok sayıda tanınmış simasının sahne aldığı bir ruh çağırma "gösterisi" izlerler. Gelen ruhlar, ilgi alanlarına göre kısa sunumlar yaparak hem bu dünyaya hem de öte dünyaya dair bilgiler verirler. Sonuçta, gösteriye inançsız gelen figürler de ruhların varlığına ikna olmuş ayrılırlar.

Dinî kurumların artık kültüre doğrudan hkmetmemeleriyle birlikte din, toplumdaki ayrıcalıklı yerini kaybeder. Bunun sonucunda da toplumda yeni bir şekillenme ile kutsalı karşı bir ilgi doğar. Ayrıcalığın kaybedilmesiyle birlikte insanların dinî ilgileri, diğer kültürel formlarda kendilerine yer bulurlar ve böylece seküler olarak görülen kültürel formlar, otantik ve anlamlı görülen dinî bir içerik taşımaya, kutsal alanla meşgul olmaya, insanların kutsal alan ilgilerini tatmin etmeye başlar.³¹

Romanlardaki metafizik olayları spiritüel sreerle açıklayan akımlara olan ilginin temelinde, böyle bir kutsal ihtiyacı olduğu söylenebilir. Ostwalt'ın bu argümanı, Daniel Bell'in dinin "temelde insanoğlunun varoluğu anlamlandırdığı, varoluğu sorularına cevap bulduğu vazgeçilmez bir tecrübe"³² olduğuna ilişkin sözleriyle de paraleldir. Seklerleşmeyle hkimiyet kazanan materyalist felsefeler, insanoğlunun bu ihtiyacını karşılamadığı için zamanla bu boşluk, temelde kutsalın alanında olmayan başka kültürel ya da ideolojik formlarla doldurulmak istenir. Yine *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda Sorbonne niversitesi mezunu Yahya Aziz'in aşağıdaki ifadelerinde insanın mutlak'a olan ozlemiyle de bu boşluk kastedilir: "Bu, bir bakıma, insanın mutlak'ı ozleyişinin fakat ondan mahrum kalışının her çağda başka bir disiplin altında görülen aynı ruh hlidir. Aynı taassuptur. Bu imanın ifadesi değil, olmayan bir imanın hasretidir."³³

Bu romanda başlangıçta birer hurafe, safsata gibi görünen pek çok olayın bilimsel verilerle kanıtlanamadığı hâlde yaşanan hadiselerin bir gerçekliği olduğunun kabul edilmesi ve spiritüel sreerle açıklanması, gerçekte pozitivist ve maddeci dünya görüşüne verilmiş bir tepki niteliğindedir. Ferit'in başlangıçta babasından aldığı telkinlerin etkisiyle pozitivist/materyalist/nihilist bir çizgiye olmasına rağmen kafasındaki pek çok soruya cevap bulamayışı ve sık sık inanç krizleri geçirmesi, sonunda metafizik gerçekliğin varlığını kabul etmesi ve Tanrı'ya inanmaya başlaması Safa'nın pek çok romanında görülen karşıt görüş ve ideolojilerin arpıştırıldıktan sonra "doğru" olanın bulunması şablonunu tekrarlar. Buna göre romanın ikinci yarısında zımnı yazarın sözcülüğünü üstlenen bir figür devreye girerek hiçbir şeyin göründüğü kadar basit olmadığını ifade eder ve her bir figürün düşüncelerinin yanlış taraflarını gösterir. Böylece romanda bir seçim yapması beklenen figürle birlikte okur da "doğru" olanı görmüş ve anlamış olur. Bu şablon *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda da tekrarlanır. Ferit'in etrafındaki insanların her biri farklı bir ideolojinin temsilcisidir. Milliyetçi, Batıcı, pozitivist, nihilist, materyalist, dindar, mutasavvıf, inançlı ve inançsız pek çok figür olaylar hakkında kendi bakış aıllarını yansıtın yorumlar yapar. Nihayet Ferit, görülenin ardındaki görünmeyen gerçekliğin farkına vararak bir yaratıcının varlığına inanır. Ferit'in nihilizmden teizme uzanan içsel yolculuğunda, Matmazel Noraliya'nın ruhu ile iletişime geçmesi, Matmazel'in dua ve okuyup üfleme yöntemiyle tıp biliminin teşhis ve tedavi etmekte çaresiz kaldığı hastaları iyileştirmesi ve Ferit'in kaldığı pansiyonda tanık olduğu metafizik olaylar etkili olmuştur.

³¹ Conrad Ostwalt, "Seküler an Kuleleri," *Laik Ama Kutsal*, haz. Ali Köse (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006), 46-47.

³² Daniel Bell, "Kutsalın Dönüşü," *Laik ama Kutsal*, 65.

³³ Safa, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*, 242.

Sonuç olarak *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* romanındaki Necmiye Teyze ve Matmazel Noraliya, dindarlığı farklı düzlemlerde temsil eden figürlerdir. İlk bakışta, birbiriyle çelişen fikirlerin temsilcileri gibi görünseler de temelde Matmazel Noraliya'nın temsil ettiği dindarlık biçimi, Necmiye Teyze'nin sekülerleşme sürecinde kendine yer bulamayan dindarlığından farklı bir epistemolojik çizgidedir. Necmiye Teyze, sekülerizmin ötekileştirdiği geleneğin sembolüken Matmazel Noraliya, sekülerleşmenin bir sonucu olan pozitivist dünya görüşü ve bilim anlayışının boş bıraktığı metafizik alanı doldurur. Bu iki figür arasındaki diyalektik, erken cumhuriyet döneminde yayımlanan romanlardaki ikinci-üçüncü kuşaktan kadın figürlerin dindarlık temsillerini açıklamada kullanılabilecek birtakım genellemelere ulaşmamızı sağlayabilir. Öncelikle, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda Necmiye Teyze ve Matmazel Noraliya dışında “dindar” kadın figür yoktur. Dolayısıyla, dindarlığın yalnızca ikinci-üçüncü kuşaktan “yaşlı” ve evlerinden çıkmayan kadın figürler tarafından temsil edilmesi, Türkiye'nin 20. asrın ilk yarısında geçirdiği hızlı sekülerleşme süreciyle birlikte düşünüldüğünde oldukça anlamlıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu figürlerin “yaşlı” olmaları, sekülerizmin dinin devrini tamamlamış, geçmişe ait bir olgu olduğuna yönelik “gerileme” teziyle yakından ilişkilidir. Bu aynı zamanda geleneği, özellikle kadınların özgürleşmesi önünde bir engel olarak gören sekülerleşme kuramlarıyla da uyumludur. Öte yandan, bu figürlerin kamusal alanda değil, evlerinde, yani *zoé* alanında “görünür” olmaları ise, sekülerizmin dini özel alana çekilmesi gereken bir olgu olarak değerlendiren “hususileşme” tezinin bir sonucu olarak okunmalıdır. İkinci olarak Necmiye Teyze'nin ötekileştirilen ve sekülerizm karşısında direnemeyeceği açıkça gösterilen dindarlığına karşılık, romanda modernizmle birlikte bir dogma hâline gelen pozitivist bilim anlayışının boş bıraktığı metafizik alanı doldurmak üzere Matmazel Noraliya'nın dindarlık temsiline, büsbütün farklı türden seküler bir din anlayışını temsil ettiği tekrarlanmalıdır. Son olarak bu iki kadın figürü ile temsil edilen dindarlık biçimlerinin sadece zımnî yazarın ideolojisine değil aynı zamanda hızla sekülerleşen bir toplumda kutsala ayrılan alana ilişkin de sahici ipuçları verdiği söylenmelidir.

“Cahil Dindarlar”:

Romanlardaki Pasif ya da Kötücül Yaşlı Kadın Figürlerinde Kutsallık Temsilleri

Daha önce de belirtildiği gibi *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* romanındaki “dindar” kadın figürler, bu dönemde yayımlanan romanlarda zaman zaman karşımıza çıkan pek çok kadın figürle ortak özellikler gösterir. Bu figürlerin “dindarlık” tanımları, büyük ölçüde pozitif anlamlarla yüklü modernleşme/Batılılaşma/sekülerleşme karşısında “gerici”, “yobaz”, “örümcek beyinli”, “cahil” gibi negatif anlamlarla yüklü niteliklerle ve sekülerleşme sürecinin bir sonucu olan pozitivist bilim anlayışına karşılık “hurafe” ve “batıl itikatlar”ın temsilcileri olarak tanımlanırlar. Pek çok bakımdan sınırları belirsiz olan “dindarlık”ları, abdest alıp namaz kılmanın yanı sıra zaman zaman dinî gün ve geceler ile doğum, sünnet, nişan, düğün, ölüm gibi dinî ritüellerin tekrarlandığı erginlenme ve geçiş törenlerinde, bu özel günlerde yerine getirilmesi gereken ibadet ve ritüelleri hatırlatırken veya bu ritüelleri uygularken ve Ramazan ayında oruç tutarken “görünmeleri”ni de

kapsar. Bütün bu nitelikler, romanlarda karşımıza çıkan yaşlı dindar kadın figürlerin belirli özellikler etrafında tartışılmasına imkân sağlar. Öncelikle bu figürler, romanın zımnî yazarının ve büyük oranda genç ve modern birincil figürlerinin perspektifinden “cahil” şeklinde nitelendirilirler. Bu cehalet, yalnızca sekülarizme göre geçmişe ait ve geçerliliğini yitirmiş din olgusuna yönelik negatif bir perspektif yaratmakla kalmaz; aynı zamanda sekülarizmin olumladığı “aydın”, “modern”, “pozitivist”, “bilimsel”, “eğitilmiş” gibi niteliklere sahip öteki figürlerin romanlarda kazandığı pozitif değeri artırma işlevi de üstlenir.

Bu figürler, genellikle din konusunda oldukça yüzeysel bilgilere sahip, çoğunlukla “cahil” olduğu vurgulanan veya hissettirilen, genç nesilden diğer figürlerce ciddiye alınmayan pasif kişilerdir. Örneğin, *Ali Nizami Bey’in Alafrangalığı ve Şeyhliği* romanındaki Hatçanımeferdi, birtakım batıl itikatları ile çocukların maskarası olmuş, ata bindiğinde yalnızca “Bismillâh” demekle yetinen, çünkü devamını söyleyemeyecek kadar “cahil” bir kadındır.³⁴ *Eski Hastalık*’taki, dindarane hassasiyetlerle çizilen tek figür olan Yusuf’un annesi Enise Hanım da romanda zaman zaman Allah’a inanç ve tevekkülünü yansıtan tepki ve dualarıyla görünür; ancak yeni nesilden eğitilmiş ve modernleşme taraftarı figürlerce cahil olarak nitelendirilir ve düşüncelerine önem verilmez. Enise Hanım, romanın başat figürlerinden Yusuf’un annesi olmasına rağmen çok sık “görünmeyen” bir figürdür. Oğlunun bir gayrimüslimle evlenmesi fikrine şiddetle karşı çıkmasına rağmen dindarane hassasiyetleri ciddiye alınmadığı gibi aynı zamanda küçümsenir: “Ben, Fransız kızını gelinim diye kabul edeceğim öyle mi? Allah esirgesin... Burası Babasının ocağıdır... İstediyini getirir, amma ben, kendimi ortadan yok etmesini pekâlâ bilirim. Bu mânâsız isyana hep birden güldüler.”³⁵ Romandaki başat kadın figür olan Züleyha da Enise Hanım’ı “kara cahil” biçiminde nitelendirir.³⁶ *Miskinler Tekkesi*’ndeki Gülfidan Bacı’nın cahilliği açıkça ifade edilmese de onun yaşadığı/şahit olduğu hadiseleri daima Allah’ın hikmetiyle açıklamasının zımnî yazar tarafından gülünçleştirilerek tasvir edilmesi, alt metinde bir cehalet vurgusu ima eder: “Gülfidan bacıya göre, her vak’a Allahın bir şeyi idi: “Allahın hastalığı”, “Allahın soğuğu”, “Allahın delisi” vs. Bunun için ufak tefek vak’aların pek öyle üzerine varmaya gelmezdi.”³⁷ Yakup Kadri’nin *Yaban* romanında Ahmet Celal’in işlerini gören Emeti Kadın ise Ahmet Celal’in odasındaki biblo, tablo ve resimlerin kendisini çarpacağına inanır. “Gece bunlardan korkmuyon mu bee?”³⁸ biçimindeki tepkisiyle gülünçleştirilir. Emeti Kadın ile Ahmet Celâl’in temsil ettiği “seküler modern” arasındaki çatışma, sekülarizmin dinî inanç ve ritüelleri, akıl dışı ve rasyonel olmayan bir alana dâhil eden yaklaşımının bir göstergesidir.

Hatçanımeferdi, Enise Hanım, Gülfidan Bacı ve Emeti Kadın’ın ortak özellikleri, hâkim seküler zihniyetin dışında bırakılmaları, daha açık bir ifadeyle ötekileştirilmeleridir. Bu durum, onların romanlarda kapladıkları alan ve temsil kapasiteleriyle de doğru orantılıdır. Bu figürlerin romanların kurgularında önemli bir işlevleri yoktur ve sadece zaman zaman başat figürlerin

³⁴ Abdülhak Şinasi Hisar, *Ali Nizami Bey’in Alafrangalığı ve Şeyhliği* (İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1952), 41.

³⁵ Reşat Nuri Güntekin, *Eski Hastalık* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1976), 102.

³⁶ Güntekin, *Eski Hastalık*, 111.

³⁷ Reşat Nuri Güntekin, *Miskinler Tekkesi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2013), 14.

³⁸ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Yaban* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1960), 95.

olumlanan “seküler modern”liklerini vurgulamaları için görünüp kaybolurlar. Romanlardaki dindar kadın figürlerin “cehaletleri”ne sıklıkla hurafe ve batıl itikatlara olan bağlılıkları eşlik eder. Bu figürlerin, sekülerizmin olumladığı pozitivizme karşılık cehaleti nitelendiren “hurafe”, “safsata” ve “batıl” retoriği ile sunulmaları, zimni yazarın bu konudaki yaklaşımına bağlı olarak alafranga bir yaşam biçimini benimseyen ve çoğunlukla da pozitivist bir dünya görüşüne sahip yeni nesilden figürlerle tezat oluşturur. Bu tezat onları modernliğin desteklenmesi veya eleştirilmesi için görevli birer figüre dönüştürür.

Öte yandan bu figürler “folk İslâm”ın, metonimik olarak bütün İslâm geleneğinin yerine geçmesi söz konusudur. Bu kişilerle açığa çıkan kutsallık temsillerinin büyük bölümü, Ahmet Yaşar Ocak’ın da belirttiği gibi senkretik özellikler gösteren heterodoks İslâm yorumuna dâhil edilebilir. Ocak, heterodoks İslâm yorumunun “Türklerin arasına, zaten önceki dinleri vasıtasıyla almış buldukları mistik bir nitelikle giren İslâm’ın, geniş çapta eski dinlerin kalıntılarıyla - bunları mitolojik, şifahî gelenekler hâlinde saklayan sosyo-kültürel bir zeminde- birleşerek değişime uğramasıyla zaman içinde meydana gel[diğini]”³⁹ belirtir. Erken cumhuriyet döneminde yayımlanan romanlarda İslâm’ın bu senkretik heterodoks yorumunun, metonimik olarak İslâmiyet’in yerine ikame edilmesi ve İslâm’ın sünni yorumlarının entelektüel düzlemde temsil edilmemesi söz konusudur. Bu temsil problemi, Aydınlanma Çağı’yla başladığı varsayılan sekülerleşmenin, bilişsel alanda dine yönelttiği “metafizik ve doğaüstü olan dinî dünya görüşü”nün “modern bilimsel yöntemlerin meşrulaşma ve kurumsallaşması yolunda engel”⁴⁰ olduğu yönündeki eleştirinin, özellikle on dokuzuncu asırdan itibaren hızla Batılılaşma iddiasında olan bir toplumda dinin ilerlemeye engel olduğu biçiminde karşılık bulmasına dayandırılabilir. Bu süreç Talal Asad’ın “dindışlaştırma” şeklinde adlandırdığı durumla açıklanabilir.

Talal Asad, sekülerleşme sürecinin başından itibaren “kutsal”ın dışsal, aşkın bir güç hâline getirilmesinin, başka bir ifadeyle içkin olandan “farklılaştırılması”nın, “dindışlaştırma” yani sahte ve gerçekdışı şeklinde yaftalanarak dünyevi bir alana çekilmesiyle gerçekleştirildiğini ileri sürer.⁴¹ Böylece, geçmişin inançları, seküler çağın “hurafe” ve “batıl itikat”larına dönüşerek dindışı bir alana kaydırılmış olur. Buna göre romanlarda büyü, fal, türbe ziyareti, okuma-üfleme gibi pek çoğu İslâm öncesi inançların izlerini taşıyan uygulamaya yönelik bu türden değerlendirmelerin, sekülerizmin rasyonalist dünya görüşünü yerleştirme çabaları olarak okunması mümkündür.

Romanlardaki ana figürler, genellikle iyi eğitim almış, “aydın” ve/veya “bilinçli”, “modern” ve hatta kimi durumlarda pozitivist bir dünya görüşüne sahip kimseler oldukları için bu yollara başvurmazlar. Hocaya giderek şifa arayan, kendisini okutup üfleten, muska yazdıran, türbeleri ziyaret ederek adak adayan figürler genellikle önceki nesillerden yaşlı kadınlar veya erkeklerle hizmetçi, besleme, halayık gibi iyi eğitim almamış, modernleşme hareketlerinin gerisinde kalmış,

³⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 49.

⁴⁰ Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, 37.

⁴¹ Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 49.

alt metinde “cahil” ve “bilinçsiz” oldukları ima edilen ikincil, üçüncül figürlerdir. Örneğin *Ayaşlı ile Kiracıları*'nda, İffet Hanım ve Abdülkerim Bey'in, oldukça yaramaz ve densiz çocuklarını hocaya okutup tesbihten geçiren, çocuğun bakıcısı, hizmetçidir. Hoca, “Kırk güne kadar bir şeyi kalmaz” dediği hâlde altmış gün geçer; çocuğun bu süre zarfında iyileşmemesi ise zımni yazarın “hurafe” söylemini pekiştirir.⁴²

Hüseyin Rahmi'nin *Cehennemlik* adlı romanında kâhya kadının Binnaz Hanım'ın büyükbabası hakkındaki sözleri de zımni yazarın hacı, hoca ve okuma üfleme gibi olgulara eleştirel/müstehzi yaklaşımını yansıtır: “İstanbul'da Cerrahpaşa tarafında Paşmak-ı şeriften okunmuş su verirler. Bunu içen iki rahmetten birine erer. Tamam üç defa bu sudan şişe doldurup köye gönderdim. İçirdiler. Ne gençlenip yerinden kalktı. Ne de öldü. Bilmem dergâhtaki dedelerin nefeslerinde evvelki kuvvet kalmamış mı nedir?”⁴³ *Sinekli Bakkal*'daki çingene Penbe'nin, namaz kılmayı gerektirirken Allah'tan bir isteği olduğunda ibadet etmek yerine evliya mezarlarına veya büyücülere gittiğini ifade etmesi de yukarıdakilere benzer şekilde İslâm'ın senkretik halk inanışlarıyla temsil edilmesine örnektir:

Eğer insanın Allah'tan bir dileği olursa, evliyalar ne güne duruyor? Türbelere kandiller yakmıyor mu? Pencerelelerine bez parçaları bağlamıyor mu? Namaz kılmak, dua etmek Allah'tan bir şey istemek değil mi? Evliyalar dirilerin dileklerini Allah'a anlatmakla mükelleftirler. Buna mukabil diriler onlara kurban kesiyor, karanlık türbelerin ışığını temin ediyor. Penbe'nin bir isteği olunca bir taraftan da bakıcılar, büyücüler vasıtasıyla perilere, cinlere başvururdu.⁴⁴

Burada Penbe'nin din anlayışı ve Tanrı tasavvuru, romanda Vehbi Dede'nin temsil ettiği tasavvufi İslâm yorumunu güçlendirse de özellikle Emine ve İmam Hacı İlhami Efendi'nin din anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde “hurafe” ve “safсата”larla iç içe geçmiş olması, yukarıdaki genellemeyi doğrular. Başka bir örnek de *Kızılıcak Dalları*'ndaki Nevnihal Kalfa'dır. Nevnihal Kalfa, konakta “dindar” şeklinde vasıflandırılabilir tek figürdür ve aşağıdaki satırlarda onun “dindarlığı”nın kamusal düzlemde temsil kapasitesinin olmadığı, “azıtmaması”ndan ve ibadetlerini, konakta kendisine ayrılan “köşede” sessiz sedasız etmesinden anlaşılır: “Nevnihal Kalfa'nın konakta artık topla yıkılmaz bir mevkii vardı. Ölünceye kadar kimse ona ilişemezdi. Fakat, ihtiyar dadı, her şeyin bir haddi, hududu olduğunu bildiği için pek azıtmıyor, konağın bir köşesinde namazıyla, niyaziyle meşgul olup gidiyordu”⁴⁵ Öte yandan o da başka örneklerde olduğu gibi, çok olumlu vasıflar taşımaz; kafası kötülüğe çalışan, kimse için iyi şeyler düşünmeyen, sürekli beddua eden olumsuz bir figür olarak çizilir. Örneğin namaz kılarken bir taraftan da aşağıdan gelen sesleri takip eder⁴⁶ ya da evdeki hizmetlilere dinlerini öğretmek bahanesiyle dedikodu peşine düşer: “İnsan gibi bir mahlûk olsa neye izin vermeyeyim? Lâkin onun maksadı başka... Hizmetçileri kendisine benzetip dedikoduya alıştırmak, ağızlarından lâf almak... Hem de

⁴² Memduh Şevket Esendal, *Ayaşlı ile Kiracıları* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1988), 47.

⁴³ Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Cehennemlik* (İstanbul: Everest Yayınları, 2010), 121.

⁴⁴ Halide Edip Adivar, *Sinekli Bakkal* (İstanbul: Can Yayınları, 2010), 210.

⁴⁵ Reşat Nuri Güntekin, *Kızılıcak Dalları* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, Tarihsiz), 92.

⁴⁶ Güntekin, *Kızılıcak Dalları*, 98.

ben ibadet etsinler diye mi hizmetçi aylığı veriyorum, eve hizmet etsinler diye mi?”⁴⁷ Bu alıntıdan, konaktaki hâkim yaşam tarzının, her ne kadar konağın yönetimi, bir önceki kuşaktan Nadide Hanım’ın elinde olsa da genç neslin pozitivist/materyalist dünya görüşü tarafından belirlendiği anlaşılmaktadır. Nevnihal Kalfa’nın “Evde Allah ismini anan bir tek ben vardım”⁴⁸ şeklindeki serzenişi, kimi geleneklerin taşıyıcısı olsa da Nadide Hanım’ın din konusunda sekülarist tarafa daha yakın olduğunu gösterir.⁴⁹ Romandaki tek “dindar” figür olan Nevnihal Kalfa’nın pek çok olumsuz sıfatla nitelendirilmesi ve onun temsil ettiği İslâm’ın birtakım “hurafe” ve “batıl itikat”lara dayalı olması, düşüncelerinin evdeki hiç kimse tarafından ciddiye alınmaması ve “cahil” olarak nitelendirilmesi sekülerleşme kuramının kutsalı pozitivist bilimler karşısında geçerliliğini yitirmiş bir olgu şeklinde değerlendiren tezleriyle paraleldir. Burada aynı zamanda “dindışlaştırma” süreçleri de işlemektedir. Bu romanda da din, Nevnihal Kalfa’nın ölüm olgusu etrafında şekillenmiş birtakım “hurafe”leriyle temsil edilir.

Nevnihal Kalfa’nın hurafe, safsata ve mitlerle bezenmiş “dindarlığı”nın yanı sıra olumsuz kişilik özellikleri de taşıması, Necmiye Teyze örneğinde olduğu gibi bu dönemde yayımlanan çok sayıda romanda görünen önceki kuşaklardan “dindar” kadın figürlerin ortak özelliklerinden biridir. Bu bağlamda *Sinekli Bakkal*’da imam Hacı İlhami Efendi’nin kızı Emine de pek çok yönüyle Necmiye Teyze ve Nevnihal Kalfa’nın yakın bir akrabası sayılabilir. O da ibadetlerine düşkün, kuralcı ve sert mizaçlı bir kadındır. Bebek dikmeyi “suret-i halk etmeğe müsavi” gördüğü için Kızı Rabia’nın, gizlice diktiği bez bebeği babasına şikâyet edip ateşte yakacak ve babasının Rabia’yı dövmesine kayıtsız kalacak kadar mutaassıp ve fikirlerinde ısrarcıdır.⁵⁰

Emine, kendisini her türlü dünya zevkinden mahrum etmesine ve sürekli ibadetle meşgul olmasına rağmen kalbi kötülükle dolu biridir. Rabia, babasının yanına yerleştikten sonra ona her gün beş vakit beddua ederek “Rabia’nın nankörlüğünden, yüzüzlüğünden, Tevfik’in edepsizliğinden, kendisinin mazlumiyetinden şikâyet ed[er].”⁵¹ Bu şikâyetlerin temel motivasyonu ise, Rabia’nın okuduğu mukabelelerden kazandığı paraları da beraberinde götürmüş olmasıdır. Dolayısıyla bu dönem romanlarındaki dindar kadın figürlerin ortak özelliklerinden cimrilik ve paragözlük Emine’de de gözlemlenir. Emine’nin kalbindeki kötülüklerin yüzüne de yansımış olması, zımnî yazarın Emine’nin temsil ettiği din anlayışı karşısındaki tutumunu belirginleştirir: “Üzerinden geçen uzun ve acı seneler onu kurutmuş, sarartmış, mütemediyen kırptığı kirpikleri

⁴⁷ Güntekin, *Kızılılık Dalları*, 96-97.

⁴⁸ Güntekin, *Kızılılık Dalları*, 97.

⁴⁹ Nadide Hanım, bu dönemde yayımlanmış romanlarda rastlanan “tipik” figürlerden değildir. O ne tam anlamıyla geleneksel ne de bütünüyle Batılıdır. Bu konumu onu inanç ile inkâr arasında bırakır. İncancında samimi olmadığı gibi inkârında da mutmain değildir. Bu durum, bilinçli bir samimiyetsizlikten çok kendini inanmaya zorlama şeklinde belirir. Nadide Hanım’ın Allah’ın takdirine bir türlü boyun eğmeyen vesveseli yapısı, kaderini kontrolü altında tutamadığı zamanlardaki endişeleri, öte dünyadan çok maddi dünyaya olan bağlılığı, ölmüş yakınları için doğru dürüst üzülmeyi becerememesi ve onları kolayca unutuvermesi, dilinden Allah’ı ve dine dair pek çok ilkeyi hiç düşürmemesine rağmen bu ilkelere uygun hareket etmemesi gibi pek çok detay, içinden gelmediği hâlde kendisini inanmaya zorlayan bir insan portresi çizer.

⁵⁰ Adıvar, *Sinekli Bakkal*, 20.

⁵¹ Adıvar, *Sinekli Bakkal*, 99.

kısa, küçük gözlerinde fer kalmamıştı. Fakat bu çirkin ve harap yüzün en korkunç yeri ağızıydı. Düz, sıkı dudaklar birbirine yapışmış, bir tek ince çizgi oluvermişti. Kapanmış, fakat hâlâ mor, eski bir bıçak yarası gibi bir ağız...⁵² Emine, aynı zamanda İşlâm'ın, birtakım batıl itikat ve hurafelerle bezenmiş senkretik tarafını da temsil eder.

Tüm bu nitelikleriyle Emine, gerçekte Vehbi Dede'nin İşlâm anlayışını daha da öne çıkarır. Romanda Emine ve babası Hacı İlhami Efendi'nin temsil ettiği “asık yüzlü” din anlayışı ile Vehbi Dede'nin temsil ettiği “hoşgörülü” bir din anlayışı sunan İşlâm tasavvufu birbirine karşıt konumlanır. Selim Paşa'nın karısı Sabiha Hanım, etrafındaki insanların “artık vaktini ibadetle geçirmesi” yönündeki telkinleriyle dine yönelmeye karar verdiğinde Hacı İlhami Efendi ve Emine'nin temsil ettiği tavizsiz, müsamahasız, kuralcı ve günah/yasak kavramı etrafında şekillenen katı din anlayışı yerine Vehbi Dede'nin hoşgörülü tasavvuf anlayışını tercih edecektir:

şakadan anlamayan, gülmeyen ve güldürmeyen bir hilkatten kadın, sadece korkuyordu. Belki bunun için Mevlevî tekkelerine devama başladı. şeyhleri hem şakacı hem de ona, kulların zaafını anlayan, affeden ve seven bir Halik olduğunu söylüyorlardı. Bunların arasında bilhassa Vehbi Dede isminde Mevlevî bir mûsiki-şinâs tanıdı ve meşrebine uygun buldu. Vehbi Dede, ilâhi kâinata anlayan ve seven bir tebessümle bakıyor, hayatı ilâhî bir şaka gibi görüyor⁵³

Sonuç olarak pozitif değer yüklü modern sekülerin karşısında konumlandırılan kurguda çoğunlukla pasif ve olumsuz kişilik özellikleriyle betimlenen önceki nesillere mensup bu kadın figürleri, Aydınlanmacı bilim anlayışının ötekileştirdiği kutsal alanı temsil ederler. Bunlar, cehaletleri ve “hurafe”, “batıl” ve “safsata”ya gösterdikleri inanç ve bağlılıkla pozitif değer yüklenen sekülerin karşı kutbunda yer alırlar. “Yaşlı” olmaları, temsil ettikleri kutsalın, “köhne”, “çağdışı”, “hurafe” şeklinde tanımlanmasıyla uyumludur. Onların karşısında ise modern ve seküler değerlerin taşıyıcısı konumundaki “modern genç” figürler vardır.

“Zararsız Dindarlar”:

Romanlarda Kutsalın Yaşlı Kadın Figürleri Üzerinden Muhafazası ve/veya Yeniden İnşası

Bu dönemde yayımlanmış romanlarda zaman zaman karşılaşılan yaşlı ve dindar kadın figürler, büyük ölçüde sekülerin karşı kutbunda konumlanan kutsalın temsilcisidir. Bu figürlerin bir kısmı yukarıda gösterildiği gibi bütünüyle tasfiye edilmek istenen bir dindarlık temsili sunarken bir kısmı ise seküler olanın hâkimiyetini korumak kaydıyla belirli ölçülerde zararsız görülmüş, hatta zaman zaman muhafaza edilmek istenen bir dindarlığın temsilcisi olmuştur. Burada bir taraftan kutsalın, kültürel bir kimlik olarak muhafaza edilmesi diğer taraftan ise sekülerleşmenin boş bıraktığı alanı doldurmak üzere hem muhafaza hem de yeniden inşa edilmesi söz konusudur. Unutulmaması gereken, her iki durumda da sekülerleşmenin öncelendiği, başka bir söyleyişle muhafaza ya da inşa edilen dindarlığın seküler bir paradigmadan hareket ettiğidir. Bu figürlerin “zararsız” görüldüğü durumlarda ise “doğal” ve “geleneksel” bir dindarlığın temsilcileri olduklarından onlara

⁵² Adıvar, *Sinekli Bakkal*, 99.

⁵³ Adıvar, *Sinekli Bakkal*, 24-25.

olumlu ya da olumsuz herhangi bir değer atfedilmemiş, nesilleri tükendiğinde temsil ettikleri dindarlığın da “gerileyeceği” ve hatta seküler karşısında bütünüyle kaybolacağı varsayılmıştır.

Abdülhak Şinasi Hisar’ın *Ali Nizami Beyin Alafrangalığı ve Şeyhliği* adlı romanındaki Hatçanımefendi, “zararsız” görülen bu çeşit bir dindarlığın da temsilcisidir. Anlatıcının halası olan Hatçanımefendi, yukarıda cahil dindar kadın örnekleri sayılırken de söylendiği gibi İslâm’ı “hurafe” ve “batıl itikatlar” üzerinden temsil eden bir figürdür; örneğin yeşil renk mübarek olduğu için yeşil kibrit çakmanın günah olduğuna inanır ve yeşil renkli hiçbir şeyin üzerine basmaz:

[Y]eşil renkli şeylere de basmaz yani bahçede herkesin üstünde yürüdüğü yeşil renkli çimenler ve salondaki büyük halının yeşil kısımları üzerinde yürümez, oralara geldi mi, üstlerine sürünmesin diye eteklerini bir eliyle toplayarak, çocukları kışkandıracak bir maharetle bunların üstünden – biz çocuklar için ne eğlenceli manzara – bütün vücuduyla sıçırarak, atlıyarak, hoplayarak seke seke geçerdi.⁵⁴

Bu davranışı, anlatıcı için gülünç bir manzaradan ibarettir, dolayısıyla halasının yeşil renkle ilgili itikadının da herhangi bir gerçekliği yoktur. Hatçanımefendi’nin bu romandaki konumu ise, tıpkı Nevnihal Kalfa gibi, özel alandır. Hatçanımefendi’nin, zımnî yazar tarafından olumsuz özellikleriyle tasvir edilmemesi, bu dönemde yayımlanan romanlardaki dindar kadın figürlerin başka bir özelliğini yansıtır. Buna göre onu sekülerleşme politikalarının zararsız gördüğü türden bir dindarlık biçiminin temsili şeklinde değerlendirmek mümkündür. Hatçanımefendi’nin anlatıcının babası tarafından “biçare bir câhil” olarak görülmesi de bu yorumu destekler.⁵⁵ Onun biçareliği, bir taraftan artık geçerliliğini yitirmiş bir epistemolojinin temsilcisi olması, diğer taraftan ise tıpkı “Swing” karşısında ölüme mahkûm olan Necmiye Teyze gibi, hâkim pozitivist bilim anlayışı karşısında iflas ederek tükenecek bir nesle mensup olması nedeniyledir.

Benzer bir figür *Fahim Bey ve Biz*’de de vardır. Fahim Bey’in karısı Saffet Hanım, pek çok romanda namaz kılarken, oruç tutar veya abdest alırken karşımıza çıkan kadın figürlerden biridir.⁵⁶ Buna karşılık, daha seküler bir figür olan Fahim Bey’i, romanın herhangi bir yerinde ibadet ederken görmeyiz. Romandaki zımnî yazarın Saffet Hanım’a yaklaşımı da pozitivist-seküler bir bakış açısını yansıtır. Hatçanımefendi gibi, Saffet Hanım da başat sekülerleşme sürecinde herhangi bir negatif etkisi öngörülmeden “zararsız” figürlerdendir. Onun da yeri, kamusal alanın dışında, sessiz sedasız namazıyla niyazıyla meşgul olduğu “kendi köşesi”dir. *Kuyucaklı Yusuf*’taki Ali’nin anneannesinin “dindarlığı” da Saffet Hanım’ınki gibi zararsız görülür. Herhangi bir olumsuz sıfatla nitelendirilmeyen anneanne, aksine Ali’nin ihtiyaç duyduğu parayı vermesiyle olumlu bir portre çizer. Evde ona ayrılan “köşe minder” ise öteki figürlerde olduğu gibi aynı zamanda onun somutlaştırdığı dindarlık için ayrılan mekânı temsil eder: “Evlerinin alt katındaki alçak tavanlı ve loş odada bir köşe minderine oturarak hiç durmadan okuyup kınalı elleriyle tespih çeken, üç ayları tutan, günde bilmem kaç rekât nafîle namazı kılan ve damadına bile başörtülü çıkan bu kadının Ali’ye karşı büyük bir zaafı vardı.”⁵⁷ Bu figürlerle temsil edilen “zararsız” dindarlık, aynı zamanda

⁵⁴ Hisar, *Ali Nizami Bey’in Alafrangalığı ve Şeyhliği*, 21.

⁵⁵ Hisar, *Ali Nizami Bey’in Alafrangalığı ve Şeyhliği*, 21.

⁵⁶ Abdülhak Şinasi Hisar, *Fahim Bey ve Biz* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 63.

⁵⁷ Hisar, *Fahim Bey ve Biz*, 77.

bu figürlerin neden genç değil de yaşlı olduklarını da açıklar. Nilüfer Göle'nin bu konudaki tespiti, romanlardaki yaşlı kadın dindarlığıyla ilgili yorumları özetler niteliktedir:

Köylünün, göçmen bir işçi kadının ya da anneannenin başını kapaması, inancının veya geleneğin simgesi olarak görülür, dolayısıyla kabul edilebilir ve görünmezdir; genç bir kadının başörtüsü ise sofı ve geleneksel, kamusal ile modern arasındaki seküler sınırları yıkar ve “göze çarpıcı” hale gelir, yani kamunun gözüne ilişir. Seküler ile dinsel arasındaki zamansal rahatlığın (geçmişin bir kalıntısı olarak din) bozulması ve mekânsal bölünmelerin (kişisel ile kamusal) ortadan kalkması anlamında, genç kadının başörtüsü sekülerin güçlü duygularını, öfke ve nefretini körükler.⁵⁸

Bu figürlerin yaşlı olmaları,⁵⁹ bir taraftan dinin geçmişin kalıntısı olduğuna dair inancı pekiştirirken diğer taraftan da onları kamusal alandan özel alana çekerek nesli zamanla tükenecek, zararsız bir düzleme kaydırmaktadır. Sofuluktan⁶⁰ çok geleneksel bir dindarlığın temsili olmaları ise onları zararsız kılan yönleridir. Kimi durumlarda dindar kadın figürlere genç nesiller tarafından gösterilen saygı ve hürmet de daha ziyade onların “doğal” dindarlığının “zararsız” görülmesiyle ilişkilidir. “Eğitimli” yeni nesilden gençlerin bu saygılı tutumu, bu kadın figürlerin dindarlığına karşı içeriden değil dışarıdan, başka bir söyleyişle “seküler modern”in alanından bir bakışı imler. Örneğin Halide Edib'in *Ateşten Gömlek* romanında yaşlı kadın figürler dindar, başörtülü, “namazında niyazında” ve “ağzı dualı”dır. Romanda bu figürlerin imanına ve dindarlığına karşı saygılı bir yaklaşım söz konusudur. Ancak, romanın yeni nesilden figürleri arasında din olgusuna hayatında başat bir yer veren yoktur. Ne anlatıcı Peyami ne İhsan ne Cemal ve ne de Ayşe dindardır. Sadece dine saygılı ve hürmetlidirler. Romanda din olgusuyla ilgili detaylar ya önceki kuşaklar ya da köylüler tarafından temsil edilir.

Birbirinden çok farklı dindar figürlerin bir arada yer aldığı *Sinekli Bakkal*'daki İkinci Mabeyincinin sütninesi İkbal Hanım'ın roman içindeki konumu, Vehbi Dede'nin tasavvufi İslâm yorumunu güçlendirir. İkbal Hanım da romanda görünüp kaybolan bir “figüran”dır ve başat özelliği “cehalet”tir, ancak onun asıl işlevi, Emine ve Hacı İlhami Efendi tarafından temsil edilen din anlayışına yönelik eleştirinin vurgulanmasıdır. Onun, en temel dinî bilgilerden mahrum olmasına rağmen “aşırı derecede” dindar olması, romanda pozitif değer yüklenen Mevlevîliğin vurgulanması işlevi görür:

⁵⁸ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 57.

⁵⁹ Romanlarda “batıl itikat” ve “hurafe”lerin genç bir kadın tarafından temsil edildiği bir örnek için Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Dirilen İskelet* romanına bakılabilir. Romanda tıp tahsili gören ve “görmediği hiçbir şeye inanmama” eğiliminde olan Tayfur Beyin bir gönül ilişkisi yaşadığı Nâsıra, birtakım gizil güçleri olan, esrarengiz bir figürdür. Ancak onun “evdeki besleme” olması, Nilüfer Göle'nin de ifade ettiği gibi, temsil ettiği değer yargularını doğal-geleneksel alana taşır. Dolayısıyla Nâsıra da sekülerleşme karşısında bir tehlike olarak algılanmaz. Bkz. Hüseyin Rahmi Gürpınar, *Dirilen İskelet* (İstanbul: Everest Yayınları, 2010).

⁶⁰ Nilüfer Göle, “sofuluk” kavramını, “ezberden ve önceki kuşakları taklit ederek öğrenmekten” ziyade, bir ‘entelektüel öğrenme’ girişimine bağlı olmasıyla geleneksel dindarlıktan ayırır. Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, 63. “Doğal” olduğu varsayıldığı için kabul edilebilir görülen geleneksel dindarlık ise “geçmişten gelen hayaletimsi bir varlık, modernleşme ve sekülerleşme süreciyle sönümlenmesi beklenen bir kalıntı” şeklinde değerlendirilir. Bkz. Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, 115.

İhtiyar Çerkes, din kelimesinin mânâsını bilmez, Peygamber'in ismini doğru telaffuz edemez, hattâ namaz surelerini bile ezberleyecek kadar hafızası yoktu. Elli beş senedir İstanbul'da, hâlâ Türkçe'ye dili adamakıllı dönmeyecek kadar çetrefil kalmıştı. Bununla beraber şedit bir taassupla dindardı. İncir çekirdeği kadar dar beyninde karmakarışık duran Peygamber, meleklerden sonra şimdije kadar âdetâ tapınircasına hürmet ettiği, süt oğlunun dostu bir Vehbi Dede vardı.⁶¹

Bu dönem romanlarında genel bir eğilim olarak İslâm tasavvufunun öne çıkarılması, sekularizm bağlamında önemli anlamlar içerir. İslâm'ın tasavvufi yorumları, bu romanlarda daha çok ahlâki ve manevi eğitim bağlamında işlevseldir ve çoğunlukla geleneksel İslâm tasavvufundan farklı bir düzlemde gündeme gelirler. Dolayısıyla bu romanlarda pozitif değer yüklenen İslâm tasavvufu, kamusal alandan çekilen din yerine ikame edilen bir olgu değil, bir öne çıkarma, vurgulama şeklinde okunmalıdır. Bu vurgunun arka planında Tanzimat'tan itibaren "aşırı Batılılaşmış" bir toplumda muhtemel değer yitimlerine karşı bir savunma refleksi aranmalıdır.

Jale Parla, 19. asrın ikinci yarısından itibaren Türk edebiyatında yükselişe geçen roman türünde verilen örneklerde Türk toplumunun geçirdiği hızlı değişim/dönüşümün yarattığı sancının izlerini, özellikle romanlardaki yazar figürleri ve "başkalaşım" kavramı etrafında tartıştığı, *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım* adlı kitabında modernleşme sürecinin, aydınlar arasında yarattığı endişelerin, büyük ölçüde Batılılaşmanın dekadan akımlarla birlikte tehlikeli bir boyut alabileceğine dair öngörülerinden kaynaklandığını ifade eder.⁶² Parla'ya göre, Türk edebiyatında 19. asrın ikinci yarısında yükselişe geçen roman türü, bu türden endişelerin yönlendirdiği "denetleme" ve "yönetme" saikleriyle şekillenir.⁶³ Şerif Mardin'in "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma"⁶⁴ başlıklı yazısında ve yine Parla'nın *Babalar ve Oğullar-Türk Romanının Epistemolojik Temelleri*⁶⁵ adlı çalışmasında da tartışıldığı gibi Türk romanı başlangıcından itibaren Batılılaşmanın "aşırı" düzeylerinin toplumda yaratacağı geleneksel değerlere yabancılaşma ve

⁶¹ Adivar, *Sinekli Bakka*, 224.

⁶² Jale Parla, bu endişelerin temelinde "özgünlüğü yitirme endişesi"nin yattığını söyler: "Bu endişe, dini ve milli çerçevelerde farklı derecelerde tanımlanır, ama hep oradadır; en muhafazakâr çevrelerde olduğu kadar en avangard çevrelerde de yaşanmaktadır." Jale Parla, *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 51. Romanlarda karşılaştığımız dinin kültürel bir miras olarak korunmasına yönelik tutumları bu endişeye bağlamak mümkündür.

⁶³ Parla, *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım*, 12-13.

⁶⁴ Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma," *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 21-79.

⁶⁵ Parla, ilk dönem romanlarında "babanın yokluğu" şeklinde gözlemlenen olgunun temelinde, babasız ya da rehbersiz kalan oğulun, Batı'dan gelecek en büyük tehlikelerden biri olarak görülen "lezaiz-i süfliyye"ye dalarak kötü yola düşeceği ve sonunda haneyi yıkacağına dair endişeler olduğunu belirtir; Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Türk Romanının Epistemolojik Temelleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 79-80. Bu endişe, erken cumhuriyet dönemi romanlarında, babasız kalan erkek figürlerden, kamusal hayata katılan ve "açılan" modern genç kadınlara yönelmiştir.

ahlâki düşüklüğe ilişkin kaygılar üzerine inşa edilmiştir.⁶⁶ Esasen Batılılaşma ile ahlâki çöküntü arasında kurulan korelasyonun kaynağında da aynı denetim mekanizması vardır. 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılın başında, dönemin aydınlarını çokça meşgul etmiş olan “dekadanizm” tartışması⁶⁷ da bu endişelerin en çok yüzeye çıktığı alanlardan biridir. Buradaki endişelerin kaynağı olan “geleneksel değerlere yabancılaşma” kaygısına elbette “dinî” ve “millî” değerler de dâhildir.⁶⁸ Bu bağlamda, sekülerleşme politikalarının hız kazandığı bir dönemde yayımlanmış romanlarda, özellikle genç kadın figürler üzerinden vurgulanan toplumsal ahlâka yönelik kaygılarla birlikte düşünüldüğünde, Mevlevilik vurgusu taşıyan İslâm tasavvufunun öne çıkarılmasının ve özellikle Halide Edib, Samiha Ayverdi ve Peyami Safa’nın romanlarındaki metafizik vurguların temelinde, sekülerleşme/Batılılaşmanın materyalist, haczi ve bireyci taraflarına yönelik endişelerin yattığını söylemek aşırı bir yorum olmasa gerektir. Başka bir söyleyişle, romanlarda sıklıkla karşılaşılan metafizik ilgiler, belirli ölçülerde Batılılaşma/sekülerleşmenin aşırılıklarını törpüleme işlevi üstlenir. Daha da ileri giderek Ziya Gökalp’ın “Tüklemek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak” şeklinde kavramsallaştırdığı denklemde, İslâm’a yaptığı vurgunun temelinde de İslâm’ın toplumu belirli ahlâki ve millî değerlerde birleştirebilecek önemli bir potansiyel taşımasının olduğu iddia edilebilir. Öte yandan Charles Taylor sekülerleşme sürecinde toplumsal düzenin sağlanabilmesi için “gerek duyulan iman”ın “iyi” ya da “kabul edilebilir” bir din tanımlayarak sağlandığını belirtir:

İyi ya da uygun bir din, kabul edilebilir ya da belli versiyonlarında “rasyonel” ahlâki zorunlu olarak içeren, Tanrı’ya ya da başka bir aşkın güce inanç kümesidir. Bu ahlâka katkısı olmayan öğelerden yoksun olan din ayrıca zorunlu olarak “bağnazlığa” ve “çoşkunluğa” da karşıtır çünkü bunlar, tanım itibarıyla “saf aklın toplumun uygun düzenini gösteren şeylere dinî otorite tarafından bir meydan okumadır. Böylece din, doğru ilkeleri aşılıyarak toplumsal düzene yardımcı olabilir fakat ona karşı bir meydan okuma başlatarak bu düzene bir tehdit oluşturmaktan da kaçınılmalıdır. Bu nedenle Locke, farklı dinsel görüşlere müsamaha göstermeye hazırdır, fakat ateistleri (ahirete olan inançsızlıkları

⁶⁶ Mardin’in ilk dönem romanları için yaptığı genelleme, kadın ve erkek figürlerin Batılılaşma düzeylerine bakış açılarındaki değişimler saklı tutulmakla birlikte, çalışmada ele alınan erken Cumhuriyet dönemi romanları için de geçerlidir: “[B]u yazarlar en çok iki sorunun üzerinde durdular; kadının toplumdaki yeri ve üst sınıf erkeklerin batılılaşması”; Mardin, *Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma*, 30. Burada tespit edilen her iki tema da toplumsal ahlâki yakından ilgilendirir.

⁶⁷ Dekadanlar tartışması için bkz. Fazıl Gökçek, *Bir Tartışmanın Hikâyesi: Dekadanlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007).

⁶⁸ A. Ömer Türkeş’in “Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?” başlıklı yazısında Türk romanındaki muhafazakâr reflekslerin Osmanlı’dan Cumhuriyet’e tevarüs edildiği şu satırlarla ifade edilir: “Üstelik, bu edebiyatın muhafazakârlığındaki ‘erken’lik, bir olgunlaşmamışlığı ve moderniteyi anlamamışlığı işaret etse de, yazarların -züppelik, yanlış Batılılaşmanın aile kurumu ve kadınlar üzerine yıkıcı etkileri, geleneksel değerlerin yitiminde gelen trajik sonlar gibi- korunmacı bir refleksle reddettikleri ya da -namus, din, aile, konak gibi- muhafaza etmek istedikleri alegorik motifler ve temalar, Cumhuriyet sonrasında tam “teşekküllü” muhafazakârlığının tamamına etki etmiştir”; A. Ömer Türkeş, “Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* içinde, haz. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 591-92.

sözlerini tutmaktaki ve iyi düzene saygı göstermekteki istekliliklerinin altını oymakta olanlar) bu merhametli muamelesinin dışında tutar.⁶⁹

Bu alıntıda Locke’ün ateistleri, toplumsal düzen karşısında bir tehlike olarak görmesi gibi, erken Cumhuriyet dönemi yazarları da Batılı materyalizmi toplumun sürekliliği için bir tehdit olarak algılıyorlardı. Bu nedenle de her ne kadar Batı’nın üstünlüklerini pek çok bakımdan onayladıklarını, hatta modernleşmenin gereğine yürekten inandıklarını açıkça ifade etseler de yaratılmakta olan millî kimlik ve uluslaşma ideallerine gölge düşürebileceği endişesiyle “iyi ve kabul edilebilir bir din” şeklinde tasavvur ettikleri tasavvuf ve/veya spiritüalizmin öne çıktığı metafizik eğilimleri benimsiyorlardı. *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu*’nda namazın gitmesi mukadderdir, ancak bu aşkın olanın bütünüyle inkârı anlamına gelmez. Tasavvuf ve spiritüalizm, metafizik boşluğu dolduracaktır. Bu türden bir metafizik veya tasavvufi vurgu, bir yandan toplumun varoluşsal sorularına bir yanıt sunar ve inanma ihtiyacını karşılarken aynı zamanda toplumu ortak değerler etrafında birleştirerek bir arada tutacak bir formül sunar. 20. yüzyıldan önce büyük ölçüde Müslüman kimliği etrafında kurgulanan cemaat yapısının çözülerek Türk kimliği çerçevesinde bir cemiyet hâline gelmesi sürecinde mevcut İslâmî hassasiyetler bu bağlamda işlevselleşir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi bütün bu vurguların da büyüğü çoktan bozulmuş seküler bir dünya görüşü etrafında şekillendiği unutulmamalıdır.

Matmazel Noraliya’nın Koltuğu’nda namaz ile Swing arasında kurulan karşıtlık ilişkisi farklı romanlarda farklı imgelerle tekrarlanan bir izlek olarak karşımıza çıkar. Ancak bu karşıtlık her zaman bütünüyle olumsuzlanan namaza karşılık, pozitif değer yüklenen Swing biçiminde görülmez. Örneğin *Sinekli Bakkal*’da kandil ritüelleri ile oyun provası karşı karşıya getirilir. Mevlid kandili için özel olarak hazırlanan ve bütün komşularını, akşam Rabia’nın geçmişlerinin ruhu için okuyacağı Kur’an tilavetine davet eden Sabiha Hanım ile bütün bunları hiç önemsemediği gibi o akşam bir oyun provası yapmayı planlayan Dürnev arasındaki çatışma, aynı konakta birbirinden çok farklı anlayış ve kültürlerin bir arada yaşadığını gösterirken farklı nesillerin dinî olgulara yaklaşımı arasındaki çatışmayı da haber verir.⁷⁰ Ancak kandil, burada henüz sekülerleşme karşısında geri çekilen bir dinî ritüel değil aksine korunması istenen tasavvufi kültüre dair bir olgudur. Romanda kandil gecesiyle ilgili ritüeller oldukça geniş bir yer tutar. Verilen detaylardan kandillerin Selim Paşa konağında özel bir ilgi gördüğü ve bir dizi gelenek etrafında şekillendiği sonucu çıkarılabilir. Örneğin Sabiha Hanım’ın kandil dolayısıyla en gösterişli kıyafetlerini giymesi, mücevherlerini takması ve Selim Paşa ile kandilleşmelerinin özel bir ritüel havasında resmedilmesi bu detaylardır: “Karısı değneğine dayanarak kalktı, karı koca kandilleştir.”⁷¹

Halide Edib’in bütün romanları göz önünde bulundurulduğunda genel olarak, örneğin Reşat Nuri’nin romanlarından farklı olarak İslâmî atıfların öznel ve vicdani meselelerle sınırlı olmadığı

⁶⁹ Charles Taylor, “Batı Sekülerliği,” *Laikliği Yeniden Düşünmek*, der. Craig Calhoun, Jonathan Van Antwerpen, Mark Juergensmeyer (Ankara: Nika Yayınevi, 2017), 57.

⁷⁰ Adivar, *Sinekli Bakkal*, 35-36.

⁷¹ Adivar, *Sinekli Bakkal*, 37.

aksine gündelik hayat pratikleriyle kamusal hayatın birer parçası hâlinde sunuldukları gözlemlenir. Nilüfer Göle, bu durumu şu sözlerle tespit eder: “Halide Edip’in halkçılığı, İslami geleneklere karşı tanımlanmaz. Din ile hars arasında ilişki kurar. Din, ibadet ve inanç dünyasıyla sınırlı kalmayıp yaşanan günlük hayatın bir parçası olarak ele alınır; giyim kuşam, iftar sofraları, bayramlık hediyeler, çocuk oyunları, eğlence şekilleriyle örfün en ayrıntılı noktalarına kadar sinmiştir.”⁷² Ancak bu durum, Halide Edib’in romanlarındaki tasavvufi vurguyu, öteki romanlardakinden çok farklı bir çizgiye yerleştirmez. Özellikle *Sinekli Bakkal*’da, Rabia ile annesi Emine ve dedesi İmam Hacı İlhami Efendi figürleriyle resmedilen birbirinden farklı İslâm temsilleri, korunması veya terk edilmesi gerekenleri tespit eder. Öte yandan Rabia’nın, Vehbi Dede’nin hoşgörülü tasavvufuyla şekillenen dindarlığının niteliği de büyük oranda kültürel ve Halide Edib’in öteki romanlarında idealize edilen modern kadın figürlerle karşılaştırıldığında hoşgörüyü karşılanan yaşlı kadın dindarlıklarına çok daha yakındır. A. Ömer Türkeş, “Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?” başlıklı yazısında *Sinekli Bakkal* için şunları söyler: “Doğu ve Batı değil, Doğu’nun ‘köhnemiş’ bir başka Doğu ile karşılaştırılması, Halide Edib’in muhafazakârlığındaki modern tonlamayı gösterir; yoksul ama eğitilmiş Rabia ile İmam İlhami efendinin İslâm anlayışları hiç benzemez birbirine; İlhami efendi bir şekli yaşar, Rabia’ninkisi ‘hars’ındandır!..”⁷³ Berna Moran da buradaki “hars”ta tasavvuf kültürüne odaklanarak “Adıvar [...] [u]lemanın anladığı anlamda kurallara dayalı dini değil, Osmanlı İmparatorluğu’nda bu resmî dinin yanı sıra tarikatlarda gelişmiş olan tasavvufu kastediyor. Daha doğrusu Mevleviliğin aşka ve hoşgörüyü dayalı, halk sınıfına bir çeşit bilgelik kazandıran mistik dünya görüşünü”⁷⁴ derken Türkeş’le paralel görüşler ileri sürer. Dolayısıyla, *Sinekli Bakkal*’da Rabia’nın dindarlığı ile idealize edilen mahalle kültürü, temelde zımni yazarın modernleşmenin aşırılıklarına karşı geliştirdiği muhafazakâr reflekslerin bir dışavurumudur ve özünde din olgusundan ziyade “hars”a yaslanır. Bu romanda muhafaza edilmek istenen din olgusu, bir inanç ve değerler manzumesi olarak İslâm değil, daha çok Batılılaşmanın aşırı ve istenmeyen sonuçlarını bertaraf edebileceği düşünülen mahalle kültürünün bir parçası gibidir.

“Namaz-Swing çatışmasının bir benzerinin yer aldığı, *Zeyno’nun Oğlu* romanında ise modernleşme projesinin taşra halkına da benimsetilmeye çalışıldığı cumhuriyetin ilk yıllarında, İstanbul’dan çıkıp Diyarbakır’a gelen insanlar ile Doğu Anadolu halkı arasındaki kültür ve anlayış farkı temel sorunsaldır. Mesture Hanım, düzenleyeceği baloda modern Batı danslarının oynanmasını isterken kayınvalidesinin bu dansların “Amerika vahşileri”nin ya da “Amerika zencileri”nin danslarından geldiğini belirterek aşağılaması ve bunlar yerine zeybeği övmesi⁷⁵ bu iki dansı namaz ve Swing gibi karşı karşıya getirir. Ancak bu romanda namazın yerini zeybeğin alması, söz konusu karşıtlıkta dinin yerine halk kültürünün geçtiği ve bu yer değiştirme sonucu din/halk kültürünün pozitif değer yüklendiği anlamına gelebilir. Başka bir açıdan ise çatışma sabit tutulduğunda din ile halk kültürü eşitlenmiş olur. Bu da yukarıda söz edilen dinin kültürel bir olgu

⁷² Göle, *Modern Mahrem*, 99.

⁷³ A. Ömer Türkeş, “Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?” 602.

⁷⁴ Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 174.

⁷⁵ Halide Edip Adıvar, *Zeyno’nun Oğlu* (İstanbul: Can Yayınları, 2010), 33-34.

olarak muhafaza edilmesine dair yaklaşımla birleşir. Bu noktada din bir inanç meselesi olmaktan çıkıp millî ve kültürel bir değer hâline geldiğinde muhafaza edilebilir sonucuna ulaşmak olasıdır.

Bununla bağlantılı olarak romanda Mesture Hanım ile kayınvalidesi ve kızı Mazlume arasındaki çatışma, aynı zamanda bu figürlerin temsil ettiği üç neslin çatışmasıdır.⁷⁶ Mazlume, geleneksel ve dindar babaannesiyile “süslü, modaaya uygun ve asrî” annesi arasında ne annesi kadar “modern”, ne de babaannesiyile kadar “örümcek kafalı”dır. Mazlume’nin babaannesinin Avrupa’nın “asrî” yaşam tarzı nedeniyle batacağına dair sözlerini onaylaması⁷⁷ ve burada Mestûre Hanım’ın medenî olmanın gereğı şeklinde taklit ettiği pek çok Batı âdetinin de “köhne ve örümcekli” olarak nitelendirilmesi, medeniyet ve köhne kavramlarına yüklenen anlamın üç nesil zarfında geçirdiğı değışimi gösterir. Romanda babaannenin temsil ettiği “örümcekli düşünceler”de din olgusunun ne ölçüde rol oynadığı tam olarak anlaşılmaz. Ancak, babaanne figürünün klasik geleneğı ve Osmanlı mirasını topyekûn reddeden “aşırı Batılılaşmacı” akımlar karşısında bir denge unsuru olduğu söylenebilir. Bu miras ve gelenekte Müslüman kimliğı, elbette önemli bir rol oynar. Dolayısıyla, romanda açıkça belirtilmese de onun millî değerlerin bir parçası olarak Müslüman kimliğini de koruduğı düşünülebilir. Nitekim, babaannenin camiye gittiğı, namaz kıldığı ve oruç tuttuğı çeşitli vesilelerle anılır.⁷⁸

Babaanne figürüyle özdeşleştirilen “köhne ve örümcekli” düşünce ve yaşam biçimine yönelik olumlayıcı yaklaşım, zımni yazarın yeni Türk kimliğini Osmanlı mirası üzerine inşa ettiğini düşündürür. Babaannenin temsil ettiği değerlerin karşısına Mesture Hanım’ın sunî ve gösterişten ibaret Batılılığının çıkarılması ve babaannenin roman boyunca klasik Osmanlı geleneğini ve Müslüman kimliğini temsil etmesi önemlidir. Burada da tıpkı öteki romanlarda olduğu gibi namaz ve Swing, kandil ve tiyatro, Zeybek ve fokstrot karşı karşıyadır. Örneğin Mesture Hanım, düzenleyecekleri baloda “köhne ve örümcekli” fikirleri temsil eden şeylerin olmamasını temenni ederken köylü ve yeniçeri kıyafetlerini örnek verir.⁷⁹

Romanın başından itibaren tekrarlanan nesil çatışmaları ve babaannenin “örümcekli düşünceler”inin olumlanması, sonunda Batı medeniyetinin materyalist ve “dinsiz” dünya görüşünün eninde sonunda çökeceğı teziyle bağlanır. Doktor Saffet’in sözleriyle zımni yazar Batılılaşma, Batı felsefesi ve tekniğı üzerine düşüncelerini aktarır:

Bana da Garp medeniyetinin temeline Garphılar dinamit koymuşlar gibi geliyor. Bilhassa umumî uykuyu yapan maddî felsefe, medeniyeti sırf iktisadiyat, fen ve makine tarafından gören zihniyet, ruhî, maneviyeti olmayan akıl! Bunların medeniyeti Amerika’nın seksen kat binası, dünyayı binbir kuvvetle, yolla idare eden parası, insanların birbirini en serî, en fecî surette öldürmek için icat ettikleri hudutsuz ölüm makineleri; bunlar şüphesiz Garp medeniyetinin ne kadar maddî tarafının birer neticesi iseler o

⁷⁶ İnci Enginün, *Halide Edip Adıvar’ın Eserlerinde Doğu-Batı Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 227.

⁷⁷ Adıvar, *Zeyno’nun Oğlu*, 33-34.

⁷⁸ Adıvar, *Zeyno’nun Oğlu*, 157.

⁷⁹ Adıvar, *Zeyno’nun Oğlu*, 278.

kadar da Garp medeniyetinin vücuda getirdiği insan camialarını dağıtmaya, Garp neslini imha etmeye namzet vâsıtalar!⁸⁰

Buradaki metafizik vurgu, Samiha Ayverdi ve Peyami Safa'nın romanlarındaki Batı eleştirisiyle paraleldir. Batı medeniyetinin özellikle pozitivist ve materyalist dünya görüşü nedeniyle yıkılacağı tezi, romanda babaannenin temsil ettiği geleneksel din olgusunun neden muhafaza edilmek istendiğini açıklar. Öte yandan, zımnı yazar tarafından idealize edilen Mazlume'nin hayatında din olgusunun, babaannesini müdafaa etmek dışında rol oynamayışı ise, babaanne figürünün, kamusal alan dışında konumlanan öteki yaşlı dindar kadın figürler arasında yer almasını sağlar. Daha önce de ifade edildiği gibi babaannenin, Mesture Hanım'ın temsil ettiği “gösterişçi/yoz Batılılaşma”ya karşı bir denge işlevi gördüğü açıktır.

Sonuç

Dinin, geri kalan her şeyi belirlediği bir epistemolojiden çıkarak pek çok seçenekten birine dönüştüğü bir paradigmaya geçişi ifade eden sekülerleşme süreci, Osmanlı-Türk toplumunda özellikle 19. yüzyıldan itibaren yürütölen Batılılaşma politikalarıyla birlikte üst sınıflardan başlamak üzere giderek toplumun her kesiminde zihinsel bir dönüşüme neden olmuştur. Aynı zamanda Batılılaşma süreçlerinin bir parçası da olan roman türü, ilk örneklerden itibaren bu dönüşümü takip etmek için önemli veriler sunar. Ulus kimlik inşasıyla birlikte modernleşme ideolojisinin de başat bir rol oynadığı erken Cumhuriyet döneminde yazılan romanlar da bu genellemeye dâhildir. Romanların sunduğu veriler, bir yandan zımnı yazarların bakış açılarını yansıtırken diğer yandan da toplumsal gerçeğliğe dair çok sayıda detay verir. Bu noktadan hareketle çalışmada söz konusu dönemde yayımlanan romanlar arasından seçilen örnekler üzerinden kutsal alanla kurdukları ilişkinin özgülüğü bağlamında çoğunlukla olay örgüsünde başat bir rol oynamayan ikinci ya da üçüncü nesilden kadın karakterlerin konumları seküler-kutsal ikilemi bağlamında tartışılmıştır.

Sekülerleşme teorisinin “farklılaşma”, “gerileme” ve “hususileşme” tezleri bağlamında değerlendirilen bu figürlerin romanların uzamında kapladıkları alan ve temsil ettikleri değerlerle yüklendikleri pozitif ya da negatif yükler, analizlerde belirleyici olmuştur. Peyami Safa'nın *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* adlı romanındaki ikincil figürlerden Necmiye Teyze'nin tüm kişilik özellikleri ve temsil ettiği kutsal değerlerle negatif anlamlar yüklenmesi onu sekülerleşme süreçlerinde “gitmesi gereken” konumuna getirir. Buna karşılık “kalması” istenen ise romanın başat figürlerinden olan Matmazel Noraliya'nın temsil ettiği metafizik değerlerdir. Ancak buradaki metafiziğin de sekülerleşme öncesi otantik bir din anlayışına değil seküler bir paradigmaya bağlı olduğu unutulmamalıdır. Bu iki örnek genel olarak ele alınan romanlardaki yaşlı kadın figürler üzerine geliştirilen yorumlarda bir çıkış noktası olarak ele alınmıştır.

⁸⁰ Adivar, *Zeyno'nun Oğlu*, 247.

Romanlarda bu figürlerin olumlu ya da olumsuz değerler yüklenmeleri, zımnî yazarların modernleşme/Batılılaşma karşısındaki tutumlarının bir sonucu olarak değerlendirilmiş, buna göre kötücül özelliklerle betimlenen yaşlı kadınların sekülerleşme karşısında yok olması beklenen bir kutsallık biçimini temsil ettiği gözlenmiştir. Bu figürlerin “yaşlı” ve büyük ölçüde “görünmez” olmaları ve romanların olay örgülerinde belirgin bir işlevlerinin olmayışı sekülerleşme sürecinde dinin marjinal bir alana, başka bir ifadeyle *bios*’tan *zoé*’ye, kamusalda özele çekildiğini işaret eder. Olumlu değerlerle yüklenen ya da zararsız görülen yaşlı dindarlığı ise bir yandan toplumsal etki alanı bağlamında “zararsız” ve “doğal” görülürken diğer yandan aşırı Batılılaşmanın doğuracağı öngörülen toplumsal dejenerasyon için millî kültürün bir parçası olarak denge işlevi yüklenmiştir. Bununla birlikte özellikle İslam tasavvufu ve Batı materyalizmine karşıt konumlandırılan metafizik inanışlarla görünürlük kazanan bu kutsallık biçiminin olumlanmasının, aynı zamanda dinin gerilemesi sonucu boş kalan kutsal alanın seküler bir kutsallık biçimiyle yeniden doldurulması anlamına geldiği ileri sürülmüştür. Bu aynı zamanda zımnî yazarların kutsal karşısındaki kendi çelişki ve iç çatışmalarının bir sonucu olarak görülebilir. Özellikle Peyami Safa’nın tüm romanları göz önünde bulundurulduğunda bu çatışmalar daha belirgin hâle gelir.

Çalışma boyunca yapılan analizlerde, roman kişilerinin temsil ettikleri kutsallık biçimlerinin ve zımnî yazarların bu kişilere karşı tutumlarının, yaklaşık iki yüzyıldır Batılılaşma iddiasında olan bir toplumun yirminci yüzyılın ilk çeyreğindeki sekülerleşme sürecinde yaşadığı zihinsel kırılmaların da yansımaları olduğu göz ardı edilmemiştir. Daryush Shayegan’ın şu ifadeleri, bu dönemde yazılan romanları kurgulayan zımnî yazarların bilinçlerini de yansıtır: “[G]ördüğünüz gibi bir yerlerde sıkışmışım. Ruhum kadar eski, sabit fikirlerim kadar inatçı, saplantılarım kadar patolojik ve aşırı yer kaplayan dinim kadar nevrotik öyle bir sıkışma ki ne yapacağımı bilemem.”⁸¹ Hızlı bir değişim sürecini idrak etmiş olan bu yazarlar, Doğu ile Batı arasında sallanan bir salıncakta gidip gelirler. Zaman zaman kutsala yönelik olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı tutumlarının ardında kendi zihinsel yarılmaları da vardır.

Buna rağmen sekülerleşme daima başat ideolojidir; kimi romanlarda kutsal alana yönelik belirli ölçülerde olumlu ya da muhafazakâr bir tutum benimsense de seküler paradigma her koşulda hâkim konumdadır. Bu da kutsal alanın toplumsal yaşamın merkezinden daha “özel”, “özel” ve “doğal” bir alana çekileceğine dair sekülerleşme tezlerini doğrulayan bir veridir. Öte yandan romanlarda kutsalın büyük ölçüde yaşlı kadınlar tarafından temsil edilmesi, bu kadınların etki alanlarının olabildiğince dar olması ve kamusal alanda görünür olmamaları ise, Antik Yunan’dan itibaren kadını *zoé* ile kodlayan cinsiyetçi yaklaşımın bir uzantısı olarak okunabilir. Bu bağlamda kutsalın, kamusal alandan özel alana gerilemesi ile paralel olarak yine özel alan ile kodlanan kadınların dünyasına çekilmesi, yani toplumda başat bir rol oynarken pek çok seçenekten birine dönüşen ve toplumu biçimlendiren ana unsur olma niteliğini yitiren kutsalın kadınların dünyasına “gerilemesi”, bu romanlarda kadınların toplumsal yaşamda nasıl konumlandırıldıklarına ilişkin de ipucu verir. Söz konusu romanlardaki “genç” ve “modern” kadın figürlere tanınan özgürlük alanına yönelik dikkatler bu tespiti güçlendirecektir.

⁸¹ Shayegan, *Yaralı Bilinç*, 19.

Kaynakça

- Adıvar, Halide Edib. *Sinekli Bakkal*. İstanbul: Can Yayınları, 2010.
- Adıvar, Halide Edib. *Zeyno'nun Oğlu*. İstanbul: Can Yayınları, 2010.
- Adıvar, Halide Edib. *Ateşten Gömlek*. İstanbul: Can Yayınları, 2012.
- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan*. Çeviren İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Aksakal, Hasan. *Türk Politik Kültüründe Romantizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- Asad, Talal. *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*. Çeviren Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Bell, Daniel. "Kutsalın Dönüşü." *Laik ama Kutsal* içinde, derleyen Ali Köse, 57-70. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- Booth, C. Wayne. *Kurmacanın Retoriği*. Çeviren Bülent O. Doğan. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Calhoun, Craig. "Sekülerizm, Vatandaşlık ve Kamusal Alan." *Laikliği Yeniden Düşünmek* içinde, derleyenler Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer ve Jonathan VanAntwerpen, 115-139. Ankara: Nika Yayınevi, 2017.
- Casanova, José. *Modern Dünyada Kamusal Dinler*. Çeviren Mehmet Murat Şahin. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014.
- Davison, Andrew. *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*. Çeviren Tuncay Birkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Enginün, İnci. *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu Batı Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Esendal, Memduh Şevket. *Ayaşlı ile Kiracıları*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1988.
- Gökçek, Fazıl. *Bir Tartışmanın Hikâyesi: Dekadanlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Güntekin, Reşat Nuri. *Kızılıcık Dalları*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, Tarihsiz.
- Güntekin, Reşat Nuri. *Eski Hastalık*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1976.

- Güntekin, Reşat Nuri. *Miskinler Tekkesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2013.
- Gürbilek, Nurdan. “Çocuk Ülke Edebiyatı.” *Kör Ayna Kayıp Şark* içinde, 169-194. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Gürpınar, Hüseyin Rahmi. *Cehennemlik* (Orijinal Metin). İstanbul: Everest Yayınları, 2010.
- Gürpınar, Hüseyin Rahmi. *Dirilen İskelet* (Orijinal Metin). İstanbul: Everest Yayınları, 2010.
- Hisar, Abdülhak Şinasi. *Ali Nizami Beyin Alafrangalığı ve Şeyhliği*. İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1952.
- Hisar, Abdülhak Şinasi. *Fahim Bey ve Biz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Jameson, Fredric. “Çokuluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı.” *Modernizm İdeolojisi* içinde, çevirenler Kemal Atakan ve Tuncay Birkan, 365-397. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Yaban*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1960.
- Mardin, Şerif. “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma.” *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, derleyenler Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, 21-79. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Moran, Berna. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslâm-Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Ostwalt, Conrad. “Seküler Çan Kuleleri.” *Laik Ama Kutsal* içinde, derleyen Ali Köse, 35-55. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- Parla, Jale. *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Parla, Jale. *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Sabahattin Ali. *Kuyucaklı Yusuf*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Safa, Peyami. *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2004.
- Shayegan, Daryush. *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*. Çeviren Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. Çeviren Dost Körpe. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Taylor, Charles. “Batı Sekülerliği.” *Laikliği Yeniden Düşünmek*, derleyenler Craig Calhoun, Jonathan VanAntwerpen ve Mark Juergensmeyer, 51-83. Ankara: Nika Yayınevi, 2017.
- Tesal, Ö. Dürrü. *Bir Kış Gecesi Sohbeti ve Ruhlarla Hasbîhâl*. İstanbul: Kendi Yayını, 1954.
- Tura, Saffet Murat. *Şeyh ve Arzu*. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.

- Türkeş, A. Ömer. “Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?” *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Muhafazakârlık* içinde, hazırlayanlar Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, 590-603. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Watt, Ian. *Romanın Yükselişi*. Çeviren Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Weber, Max. “Meslek Olarak Bilim.” *Sosyoloji Yazıları* içinde, çeviren Taka Varla, 200-236. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.