

Doktora Tezi

TÜRK ROMANINDA GAYRİMÜSLİME BAKIŞ (1900–1960)

NAİM ATABAĞSOY

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ
İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara

Ekim 2015

İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi
Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü

TÜRK ROMANINDA GAYRİMÜSLİME BAKIŞ (1900–1960)

NAİM ATABAĞSOY

Türk Edebiyatı Disiplininde Doktora Derecesi Kazanma
Yükümlülüklerinin Parçasıdır

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ
İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara

Ekim 2015

Bütün hakları saklıdır.
Kaynak göstermek koşuluyla alıntı ve gönderme yapılabilir.
© Naim Atabağsoy, 2015

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Doktora derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Doç. Dr. Nuran Tezcan
Tez Danışmanı

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Doktora derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Prof. Dr. Aykut Kansu
Tez Jürisi Üyesi

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Doktora derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Yrd. Doç. Dr. Zeynep Seviner
Tez Jürisi Üyesi

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Doktora derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Yrd. Doç. Dr. Akif Kireççi
Tez Jürisi Üyesi

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Doktora derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Yrd. Doç. Dr. Selim Temo Ergül
Tez Jürisi Üyesi

Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü'nün onayı

.....
Prof. Dr. Erdal Erel
Enstitü Müdürü

ÖZET

TÜRK ROMANINDA GAYRİMÜSLİME BAKIŞ (1900–1960)

Atabağsoy, Naim

Doktora, Türk Edebiyatı Bölümü

Tez Yöneticisi: Doç. Dr. Nuran Tezcan

Ekim 2015

Türk romanında 1900–1960 yılları arasında yayımlanan eserlerden seçilen örnekler yoluyla gayrimüslim karakterlerin ele alınışına odaklanan bu çalışma, aynı süreçte gayrimüslimler bağlamında öne çıkan siyasi, toplumsal ve ekonomik gelişmeleri de irdelemekte, böylelikle edebî ürünlerin tarihsel bağlam içerisinde anlamlandırılmasını amaçlamaktadır. Osmanlı İmparatorluğu’nun birçok alanda avantajlı konumda gösterilen gayrimüslim tebaası, Cumhuriyet’in ilan edilmesiyle birlikte azınlık statüsüne yerleştirilirken bu statünün hukuki zeminini oluşturan Lozan Antlaşması bu noktada dikkat çekici hâle gelir. Bu bakımdan bu çalışma, Antlaşma’nın imzalandığı 1923 yılını teorik olarak merkezine almaktadır. Çalışma, 1923 yılını hazırlayan süreçte ve Cumhuriyet dönemindeki iktidar değişimleriyle geçirilen evrelerde öne çıkan gelişmeleri ve gayrimüslimler bakımından kırılma noktası niteliği taşıyan toplumsal olayları göz önüne alarak roman türündeki eserlerin, içerdiği gayrimüslim karakterler ve gayrimüslim kimliğine ilişkin söylemler üzerinden bu dönüşüm süreçlerinde nasıl reaksiyonlar gösterdiğini ortaya koyma gayreti taşımaktadır.

Yirmi beş yazara ait toplam otuz roman yoluyla yürütülen incelemede, ideolojik olarak çok geniş bir yelpazeden seçilen eserlerde, gayrimüslimler söz konusu olduğunda –farklı ve hatta aykırı söylemi yansıtan metinlere rastlanabiliyorsa da– çoğu kez resmî söylemle örtüşen çıkarımlarda bulunulduğu görülür. Bunun yanında, romanlarda gayrimüslim karakterlere ilişkin öne çıkan ötekileştirme

biçimlerinin genellikle birbiriyle örtüştüğü ve bir bütünlük sergilediği gözlemlenmektedir. Ötekileştirici söylemin kapsam ve içeriğini de irdeleyen bu tez çalışması, yirminci yüzyılın başından Demokrat Parti İktidarı'nın sonuna kadar devam eden bir süreçte, gayrimüslimlerle ilgili olarak romandaki söylemlerle siyasi ve toplumsal düzeydeki söylemlerin ilişkisini detaylı olarak ele almayı hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler: Türk romanı, gayrimüslimler, milliyetçilik, ötekileştirme, siyasi tarih.

ABSTRACT

OUTLOOK ON NON-MUSLIM CHARACTERS IN THE TURKISH NOVEL (1900–1960)

Atabağsoy, Naim

Ph.D., Department of Turkish Literature

Supervisor: Assoc. Prof. Nuran Tezcan

October 2015

This study focuses on the approaches towards non-Muslim characters in selected Turkish novels, published between 1900–1960. It also reviews the political, social and economic developments involving non-Muslims and aims to point out the significance of literary works in historical context. Non-Muslim citizens of the Ottoman Empire, who had been assumed to have an advantage over others in many areas, were defined as minorities by the declaration of Republic. The Treaty of Lausanne, by constituting the legal basis of this definition, plays a significant role in the establishment of the Republic. In this regard, the year 1923, when the Treaty was signed, is the theoretical focal point of the study. This study considers the prominent developments along the phases including government changes in the period of Republic and social events that are essentially breakpoints for non-Muslims, and in this way, it aims to reveal how those novels react to these transformation processes, through non-Muslim characters and discourses on non-Muslim identity they include.

This study includes thirty novels from twenty five different authors, and when it comes to non-Muslims, generated implications in the novels –it is also possible to come across with novels reflecting a different, or even an opposite discourse–, selected from an ideologically wide range, mostly overlap with the official discourse. Besides, it is observed that the forms of alienation concerning non-Muslim characters in novels generally correspond to each other and constitute a whole. This

thesis study which, on one hand, examines the extent and content of the alienating discourse, attempts to analyze the relations between the discourses on non-Muslims in novels and the ones in political and social levels in detail during a period from the beginning of the twentieth century to the end of the Democrat Party Power.

Keywords: Turkish novel, non-Muslims, nationalism, alienation, political history.

TEŞEKKÜR

Bundan beş yıl önce yüksek lisans tezime yazdığım “Teşekkür” bölümünü tekrar okuduğumda, bir sürecin tamamlandığı duygusuna kapıldığımı görüyorum. Sanırım bu geçen beş yıl, bir akademisyen ya da akademisyen adayı için tamamlanmışlık duygusunun en tehlikeli duygu olduğunu bana öğretti. 1991 yılında ilk adımımı attığım okulun benim için artık hiç bitmeyeceğini sevinçle görüyorum. Yolun başından beri genellikle doğru insanlarla karşılaştığım için kendimi oldukça şanslı bulduğumu söyleyebilirim. Burada o insanlardan –hiç değilse– bazılarına teşekkür etmek istiyorum.

Nuran Tezcan, çok kritik bir evrede bu tezi yönetmeyi kabul etti. Hocamın bu çalışma için ayırdığı zaman ve verdiği emek benim için çok anlamlı. Nuran Tezcan’a bana öğrettikleri ve daha öğreteceği birçok şey için teşekkür ederim. Semih Tezcan da aynı süreçte tez komitesinde yer almayı kabul etti ve beni çalışmamla ilgili, belki en yorulduğum anlarda hep teşvik etti. Semih Tezcan’dan da öğrendiklerimin yanında, henüz öğrenmediklerim ve öğreneceklerim pek çoktur. Kendisine teşekkürlerim sonsuzdur. Selim Temo uzun zaman önce bu çalışmanın varlığından haberdar oldu ve desteğini bu süre boyunca hiç esirgemedi. Çalışkanlığı, titizliği ve azmiyle önümde benim için bulunmaz bir örnek olarak duran Selim Temo’ya teşekkür ederim. Aykut Kansu tez konusunda yorulmadan, usanmadan beni dinledi ve verdiği fikirlerle ufkumu açtı, zihnimdeki soruların artmasını sağladı. Aykut Hocama teşekkürlerimi sunuyorum. Öğrencisi olmaktan mutluluk duyduğum

Elisabeth Özdalga'nın bu çalışmada büyük emeği var, kendisine minnettarım. Akif Kireççi ve Zeynep Seviner, ellerinden geldiğince bu çalışma için kıymetli zamanlarından harcadılar, soruları ve önerileriyle yol gösterdiler. Nermin Yazıcı ve Mehmet Kalpaklı da tez çalışmamla ilgili önerilerde ve yardımlarda bulundular. Öcal Oğuz çalışmalarım konusunda bana zaman ayırmaktan kaçınmadı. Hocalarıma çok teşekkür ediyorum. İnce zekâsıyla ve zarafetiyle Ayşe Duygu Yavuz, geçirdiğim bu uzun süreçte yanımda olduğunu hep hissettirdi. Onun varlığı olmasa iyimserliğimi korumam daha güç olabilirdi. Seda Uyanık, Fahri Dikkaya, Meriç Kurtuluş, Yavuz Alogan, Yeliz Özay, Leyla Burcu Dünder, Gülşen Çulhaoğlu, İsmail Uygun, Damla Duygun, Bahar Bayazıt, Sefa Burak Akalın, tez süreci boyunca desteklerini ve dostluklarını hiç esirgemediler. Cevat Sucu ve İsmail Can Çevik'le, çalışmanın tamamlanması sürecinde “on numara”lı evimizde eşsiz bir dostluğu paylaştık. Bu yüzden onlara ayrıca teşekkür etmeliyim. Bunun yanında, bana her zaman inanan ve güvenen bir aileye sahip olduğum için de kendimi şanslı sayıyorum.

Bu çalışma için yola, yanımda Talât Halman'la birlikte çıkmıştım. Bazı insanların isimlerini ölümle birlikte anmak olanaksız. Talât Hocam da işte o isimlerden biridir ve kendisi, çıktığım bu yolda daima benimle birlikte olacaktır. Bölüme geldiğim ilk günden beri beni yüreklendirmesi ve benim bir akademisyen olabileceğim konusunda duyduğu inancı hep göstermesi, çalışma azmimi daima canlı tuttu. Kendisinin sorduğu o meşhur “Söz mü?” sorusunu ve ona söz verdiğimi hiç unutmayacağım.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	v
TEŞEKKÜR.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: CUMHURİYETİN İLANINI HAZIRLAYAN SÜREÇTEKİ GELİŞMELERİN ROMANLARDAKİ BAĞLANTILARI	25
A. 1900’den II. Meşrutiyet’in İlanına Doğru.....	28
1. Safvet Nezih – <i>Zavallı Necdet</i> (1900).....	35
B. Kısa Bir İyimserlik Dönemi: 1908–1912.....	37
1. Ahmed Midhat Efendi – <i>Jön Türk</i> (1910)	40
C. Önemli Bir Kırılma Noktası: Balkan Savaşları ve Sonraki Durum	45
1. Müfide Ferit Tek – <i>Aydemir</i> (1918)	56
D. Mustafa Kemal’in Sahneye Çıkışı: 1918’den Cumhuriyet’in İlanına Uzanan Süreç	64
1. Ömer Seyfettin – <i>Efruz Bey</i> (1919)	65
2. Müftüoğlu Ahmet Hikmet – <i>Gönül Hanım</i> (1920)	70

3. Ercüment Ekrem Talu – <i>Kan ve İman</i> (1922).....	74
4. Halide Edip Adıvar – <i>Ateşten Gömlek</i> (1923)	76
İKİNCİ BÖLÜM: TEK PARTİ DÖNEMİ'NDEKİ	
GELİŞMELERİN ROMANLARDAKİ BAĞLANTILARI	90
A. Cumhuriyet'in İlanından 1928 Anayasa Değişikliğine	
Uzanan Süreç.....	93
1. Hüseyin Rahmi Gürpınar – <i>Efsuncu Baba</i> (1924)	99
2. Peyami Safa – <i>Mahşer</i> (1924)	103
3. Peyami Safa – <i>Sözde Kızlar</i> (1925)	109
4. Mehmet Rauf – <i>Yara</i> (1927)	117
5. Refik Halid Karay – <i>İstanbul'un Bir Yüzü</i> (1927).....	119
6. Yakup Kadri Karaosmanoğlu – <i>Hüküm Gecesi</i> (1927)	125
7. Yakup Kadri Karaosmanoğlu – <i>Sodom ve Gomora</i> (1928).....	134
8. Aka Gündüz – <i>Dikmen Yıldızı</i> (1928).....	139
9. Reşat Nuri Güntekin – <i>Yeşil Gece</i> (1928)	143
B. 1928 Anayasa Değişikliğinden Atatürk'ün Ölümüne	
Uzanan Süreç.....	146
1. Turhan Tan – <i>Gönülden Gönüle</i> (1931)	150
2. Halide Edip Adıvar – <i>Sinekli Bakkal</i> (1935)	161
3. Sabahattin Ali – <i>Kuyucaklı Yusuf</i> (1937).....	164
4. Mithat Cemal Kuntay – <i>Üç İstanbul</i> (1938).....	169
C. Atatürk'ün Ölümünden Tek Parti İktidarı'nın Sonuna	
Kadarki Süreç	180
1. Sabahattin Ali – <i>İçimizdeki Şeytan</i> (1940)	181

2. Reşat Enis – <i>Toprak Kokusu</i> (1944)	189
3. Halikarnas Balıkcısı – <i>Aganta Burina Burinata</i> (1946).....	194
4. Samiha Ayverdi – <i>Mesihpaşa İmamı</i> (1948).....	200
5. Orhan Kemal – <i>Baba Evi</i> (1949)	205
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: DEMOKRAT PARTİ DÖNEMİ'NDEKİ	
GELİŞMELERİN ROMANLARDAKİ BAĞLANTILARI	213
A. 6–7 Eylül Olayları'nı Hazırlayan Süreç	216
1. Attilâ İlhan – <i>Sokaktaki Adam</i> (1953)	223
2. Tarık Buğra – <i>Siyah Kehribar</i> (1955)	236
B. 6–7 Eylül Olayları'ndan 1960 Darbesi'ne Uzanan Süreç	241
1. Kemal Tahir – <i>Esir Şehrin İnsanları</i> (1956).....	250
2. Halide Edip Adıvar – <i>Âkile Hanım Sokağı</i> (1958).....	253
3. Nihal Atsız – <i>Z Vitamini</i> (1959)	261
SONUÇ	270
SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA	281
ÖZGEÇMİŞ	287

GİRİŞ

Türk romanında gayrimüslimlerin nasıl konumlandırıldığına odaklanan bu çalışma, içerik gereği edebiyat ve siyaset arasındaki gerilimli ilişkinin irdelenmesini de kapsayacaktır. Türkiye Cumhuriyeti'nin gayrimüslim vatandaşları söz konusu olunca siyasetin, edebiyatın alanına müdâhil olma arzusunun bir kez daha kendini göstermesi ele alınan olguyu karmaşık hâle getirir. Dolayısıyla, belki de bu çalışmanın dolaylı olarak gündeme gelen, ancak bununla birlikte en çok ilgilenmek zorunda kaldığı problemlerden biri de edebiyat-siyaset ilişkisi olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu iki alana dair çalışmanın kapsamına giren veriler incelendiğinde, gayrimüslimlerin siyasi, toplumsal ve ekonomik sahada maruz kaldığı ötekileştirmeler ve bu ötekileştirmeler ekseninde ortaya çıkan söylemlerle metinlerin ürettikleri söylemlerin birbiriyle ne tür bağıntılar kurduğunu anlamaya çalışmak şaşırtıcı sonuçlar verebilmektedir. 1900–1960 yıllarını kapsayan bu çalışma, sözü edilen iki alanda üretilen söylemlerin birbirine paralel olarak irdelenmesini içermektedir.

Özellikle Türk romanında “egemen”in dilini metinlere tüm açıklığıyla yansıtan, hatta bunu yaparken edebîlik kaygısını tümünden bir kenara bırakan metinlere rastlamak güç değildir. Bunun yanında söz konusu edebîlik kaygısını taşımayan yazarların iktidarla sıkı ilişki içinde olması da siyaset ve edebiyat arasındaki sınırları eritebilmektedir. Siyasetin edebiyatın alanına, edebiyatın da siyasetin alanına

girmesine ilişkin ilginç bir örneğe İrfan Karakoç, Ağustos 2012’de Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü’ne sunduğu ve erken Cumhuriyet döneminde uygulanan kültür politikalarının Türk edebiyatını inşa ettiği yönünde bir iddia taşıyan “Ulus-Devletleşme Süreci ve ‘Türk Edebiyatı’nın İnşası (1923–1950)” başlıklı doktora tezi çalışmasında yer vermektedir. Yazar, Adile Ayda’nın *Böyle İdiler Yaşarken, Edebî Hatıralar* isimli kitabında babası Sadri Maksudi Arsal’dan aktardığı bir anekdota dikkat çeker. Buna göre, 1930 yılı başlarında “yeni devletin kurucusu” Mustafa Kemal, aynı masada oturduğu “millî edebiyatın kurucu şairi olarak görülen” Mehmet Emin Yurdakul’a, ülke tarihinin yakın zamanda şahit olduğu önemli zaferleri hatırlatarak edebiyatçıların, şairlerin bu konuda ne gibi bir üretimde bulunduğunu azarlar bir tonda sormaktadır (Karakoç, 1). Günümüzle kıyaslandığında, edebiyatın o dönemde siyasetçiler tarafından çok daha “kullanışlı” bir alan olarak görüldüğüne kuşku yoktur. Bununla birlikte, günümüzde de okul kitaplarına konulmak üzere seçilen şiirlerde, belli dizelerin sansürlenmesi gibi uygulamalara rastlanabilmektedir. Bu bağlamda, edebiyatın dizginlerinin siyaset tarafından sıkı tutulması işleminin devam ettiği düşünülebilir.

Edebiyat-siyaset ilişkisinin yarattığı dinamiğin bu tezdeki önemine vurgu yapmak adına farklı bir bakış açısına başvurulabilir. Gregory Jusdanis, *Kurgu Hedef Tahtasında: Edebiyatın Savunusu* adlı çalışmasında kurgu eser olarak edebiyatın günümüzde değer yitimine uğradığını belirtir ve okuru, bu değersizleşmenin nedeni üzerinde düşünmeye çağırır. Esasında Jusdanis sözü edilen çalışmasında, sanatın kendi uzmanlık alanını açması ve bunun sonucunda günümüz piyasa koşullarıyla ilişkiye girerek “fayda”sının sorgulanmasının edebiyat için doğurduğu soruna eğilmektedir. (40) Jusdanis’in de vurguladığı üzere, edebiyatın bir sanatsal üretim alanı olarak kendi özerkliğini kazanırken toplumla ilişkisini bütünüyle kesmemesi

dikkat çekicidir. Dolayısıyla edebiyat, hem toplumla bağlantılı hem de ondan bağımsız gibi görünen bir alan olarak karşımızda durmaktadır. Jusdanis, 18. yüzyılda sanatın toplumsal düzeyde ayrışmasının gündeme geldiğini ve artık ayrı bir yere konulduğunu ifade eder (67). Sanat artık yeni durumunda yayınevi, okul, matbaa, telif ajansı, dergi, kafe, okur ve kitap kulübü gibi unsurlarla sürdürdüğü bir aradalık neticesinde kurumsallaşmıştır (68). Diğer yandan, Aydınlanma entelektüellerinin edebiyatı eğitim kanalıyla toplum mühendisliği projesine dönüştürme projeleri de (71), edebiyatın özerklik ve toplumsallık arasında yaşadığı gel-giti ortaya koyarken, sanatın toplumsal alanla geliştirdiği sıkı bağ kendini göstermektedir.

Jusdanis'in vurgulamış olduğu noktaların yalnızca Batı edebiyatı için geçerli olmadığı düşünülebilir. Yazarın öne çıkardığı dikkatler, Türk edebiyatında yapının bir eğitim ya da yeri geldiğinde bir propaganda aracı olarak görülmesi yönünde Tanzimat'tan beri süregelen yerleşik eğilimle paralellik göstermektedir. Başka bir deyişle, Aydınlanma entelektüellerinin giriştiği toplum mühendisliği projesinin, özellikle millî kimliğin inşası sürecinde Türk edebiyatında bu sürece hizmet etmiş olan yazarların eğilimiyle örtüştüğü düşünülebilir. Ayrıca edebiyatın kurumsallaşması, onun toplumdaki siyasi ve toplumsal meselelere müdâhil kılınmasını ve modern devlet yapısı içindeki diğer kurumlarla etkileşim içinde olmasını da anlaşılır kılacaktır.

Edebiyat-siyaset ilişkisinin, bu çalışmanın temel dinamiğini oluşturan ve birbiriyle organik bir ilişki içinde bulunan iki önemli alan olduğunu belirtirken, esas itibarıyla çalışmanın odak noktasını dile getirmek amaçlanmıştır. Bu tezin konusunu, yeni Türkiye devletinin bir anlamda kuruluş prensiplerini de belirlemiş olan Lozan Antlaşması'nda ülkenin azınlıkları olarak tanımlanan Rum, Ermeni ve Yahudi kimliğine sahip topluluklara yönelik Türk romanında geliştirilen söylemlerin söz

konusu topluluklarla ilintili olarak ortaya çıkan siyasi, toplumsal, ticari/ekonomik gelişmeler paralelinde irdelenmesi oluşturmaktadır. Böylesi bir konu, edebiyatın söz konusu çerçevede geliştirdiği söylemlerle siyasi ve toplumsal gelişmeler arasında kurulan paralellikleri, daha özelde öne çıkan düşünsel örtüşmeleri ortaya koymanın yanı sıra, meselenin şu boyutlarına da eğilmeyi gerektirmektedir: (1) Devletin sınırları içinde kendi “öteki”sini kurgulayan resmî söylemin yürüttüğü “biz”, yani millî kimlik inşasının taşıdığı kapsam ve nitelik nedir? (2) Yaratılan azınlık imgesi niçin vatandaşların Müslüman kimlik taşıyıp taşımadığına göre belirlenmiştir? (3) Edebî metinlerden hareketle çeşitlilik gösterdiği anlaşılan milliyetçilikler, gayrimüslimlere yönelik tavır ekseninde hangi yönlerden resmî söylemle örtüşmektedir? (4) Cumhuriyet’in 1923’teki ilanını hazırlayan süreçteki milliyetçilik ve gayrimüslime bakış ekseninde süregiden edebiyat–siyaset ilişkisi, ele aldığımız konu bağlamında önümüze nasıl bir birikim koymuştur?

Tezin odak noktasını açıklarken eğildiği sürecin niçin 1900–1960 yılları arasını kapsadığını belirtmekte yarar vardır. Yukarıda belirtildiği gibi, Lozan Antlaşması’yla birlikte ortaya çıkan resmî tanımlama Türkiye topraklarında yaşayan gayrimüslimler açısından kritik bir dönemeç oluşturmıştır. Söz konusu dönemeç bu bağlamda yürütülen araştırmanın teorik açıdan merkezî noktasıdır. Bununla birlikte çalışmaya önemli ölçüde yön vermiş olan gayrimüslimler bağlamındaki ötekileştirici söylemlerin ve pratiğe dökülen politikaların Lozan’dan çok önce, henüz Osmanlı İmparatorluğu yıkılma sürecine girmemişken görüldüğü bilinmektedir. Öte yandan, Cumhuriyet Halk Partisi’nin iktidarı Demokrat Parti’ye devrettiği 1950 yılından sonra da, aynı yöndeki söylem ve pratiklerin ortaya konulmaya devam etmesi, süreçler içerisinde şekil değiştiren egemen söylemin gayrimüslimler konusundaki

sürekliliğini gözler önüne serer. Bu bakımdan çalışmayı 1950 yerine 1960 yılıyla sınırlandırmak daha makul görünmektedir.

1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun yerli gayrimüslimleriyle Müslüman vatandaşları arasında belirgin bir birlik havası yaratılmıştır; zira amaç güç kaybetmekte olan Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün unsurlarıyla birlikte daha iyi bir yola girmesi için çareler aramaktır. Osmanlı İmparatorluğu'nun, tebaası arasında bu eşitlikçi havanın yakalanması için ilk adımı, esasında 1839'da Gülhane'de Tanzimat Fermanı'nın okunmasıyla birlikte attığı düşünülebilir. Fakat bilindiği üzere bu çabalar olumlu yönde bir sonuç vermeyecek, gayrimüslimler kısa süre içerisinde devlet için yine bir potansiyel tehdit olarak görüldükleri konumlarına geri gönderileceklerdir.

Gayrimüslimlerin devlet tarafından potansiyel tehdit olarak görülmelerinde 1839 sonrası yaşanan gelişmelerin payı göz ardı edilemez. Üstelik gayrimüslimlerin özellikle kilise, okul gibi kurumları yoluyla millî kimlik bilincini bu süreçte hızla kazanmaları ve korumaları İmparatorluktan bilinç düzeyinde de bir kopuşu simgelemektedir. Yunanistan'ın 1821 yılında başlayan isyanın ardından 1829 yılında Osmanlı'dan bağımsızlığını kazandığı göz önüne alınırsa, millî kimlik bilincinin gayrimüslim topluluklar arasında Müslüman-Osmanlı toplumuna kıyasla ne derece erken uyandığı görülebilir. Yunanistan'ın bu kadar erken bir tarihte bağımsızlığını kazanmasının, elbette Osmanlı topraklarında yaşayan Rumlarda da belli bir yansıması olacaktı. Birinci bölümde görüleceği üzere 1918'de İstanbul'un işgali karşısında Rumların işgali destekleyici kitlesel tepkisi, Müslüman-Türkler üzerinde büyük bir reaksiyona yol açmıştır.

Günümüzde hâlâ tartışılmakta olan Ermeni meselesine bakıldığında, 1915'e uzanan süreçte Osmanlı devlet idarecilerinin bu topluluğa yönelik kuşkularını

besleyen olaylara rastlanabilir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Zeytun ve Sason gibi Ermeni nüfus yoğunluğuna sahip birçok bölgede devlete karşı isyanların yaşandığı görülmektedir. 1880'ler, Ermeni devrimci hareketi içinde “Ya özgür Ermenistan, ya ölüm!” sloganının sıkça görüldüğü bir evredir. Hans-Lukas Kieser *Iskalanmış Barış – Doğu Vilayetlerinde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839–1938* adlı çalışmasında, A.B.D.'de sürgünde bulunan bir Ermeni'nin Van'da yaşayan iki kardeşine 8 Şubat 1896 tarihinde gönderdiği mektupta şu ifadelerle yer verdiğini belirtir:

Harekete geçmesi ve bizi barbar Türklerin boyunduruğundan kurtarması için Avrupa'yı dürtüklemek, başkentte yaşayan Ermenilerin görevidir. [...] Biz bu fırsatı kaçırmamaya kat'i surette kararlıyız. Ya ölüm, ya da özgürlük: Bu kutsal görevi halkımıza borçluyuz (alıntılayan Kieser 201).

Görüldüğü üzere 19. yüzyılın ikinci yarısında Ermeniler arasında Osmanlı İmparatorluğu'na karşı bir bağımsızlık mücadelesi gündemdedir. Bu anlayış Ermeni okullarında da güçlendirilmeye çalışılmaktadır. Kieser aynı eserinde, aralarında Süleyman Paşa'nın da bulunduğu bir araştırma komisyonunun İngiliz General Baker yönetiminde 1880'lerde Doğu vilayetlerindeki Ermeni okullarına yaptığı bir geziden söz ederken Paşa'nın bazı gözlemlerine yer verir. Buna göre Süleyman Paşa, Anadolu'nun başka vilayetlerinde de görüldüğü gibi, Sivas'taki bir Ermeni okulunda verilen coğrafya dersinde Van, Muş, Diyarbakır, Sivas ve Erzurum'un Ermenistan sınırları içerisinde gösterildiğini ve Ermeni ulusal kimliğine ilişkin motiflere rastlandığını bildirmektedir (202). Takip eden dönemde de eylemleriyle öne çıkan Ermeni örgütlenmeleri (bu eylemlerden belki de en dikkat çekici olanı, 1905 yılında II. Abdülhamid'e karşı gerçekleştirilen ve zamanlamadan dolayı başarısızlığa uğrayan Yıldız Suikastı'dır) ve bunun devlet düzeyinde yarattığı kuşku 1915'i önemli ölçüde belirleyen unsurlar olarak gösterilebilir.

Devletin yürüttüğü politikalarda yukarıda sözü edilen gelişmelerin de payının olduğu aşîkârdır. Bu durum, 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması'nda azınlık ifadesinin niçin her defasında gayrimüslim kavramıyla değıştirildiğini de açıklamaktadır. Bir kavram olarak gayrimüslim, yeni ortaya konulan ve egemen kılınan Türk millî kimliğinin dışında konumlandırılacak ve tezde vurgulanan ötekileştirme politikalarının merkezine yerleşecektir. Bu politikalar çoğu kez devlet tarafından ve onun söylem düzeyine yansıyan toplumsal algılamalar katında bir rövanş şeklinde algılanmıştır. Ekonomide uzun süre yabancı devletlere imtiyazlar tanınmasına yol açan kapitülasyonlar, Müslüman-Türkler ekonomik düzeydeki rekabette geri planda kalırken gayrimüslimlerin elde ettikleri kazançlar, gayrimüslim topluluklar arasında millî kimlik bilincinin erken gelişmesi ve bu toplulukların İmparatorluk'ta yaşadıkları sorunlarda yabancı devletlerin meseleye müdâhil olmaları, Batı hayranlığının canlı tutulduğu uzun bir süreçte gayrimüslimlerin söz konusu "yabancı"larla ilişkilendirilerek ötekileştirilmelerinde etkili olmuştur. Dolayısıyla yeni rejim, çeşitli topluluklarla ilgili Türk millî kimliğini benimsetme ya da yok sayma gibi yöntemlere başvururken geçmişten taşıdığı hafıza ile gayrimüslimleri azınlık statüsüne yerleştirmiştir. Bu aslında, Osmanlı'da gayrimüslimler idari, ekonomik vs. birçok alanda ön plandayken Türk kimliğinin geri planda kalması durumunu da tersine çeviren bir tutumdur. Tezin ikinci bölümünde örneklerle ortaya konulacağı üzere, yeni rejim Osmanlı'ya ilişkin izlerden kurtulmak isterken Türklüğün nasıl arka plana itildiğine işaret edecek, asırlar süren hâkim bir Türk kimliği için Osmanlı egemenliğinin bu hâkimiyeti sekteye uğratan bir süreç olduğunu çeşitli yollarla vurgulayacaktır.

Tüm bu etkenler birlikte düşünüldüğünde, 1908 tarihinin biraz daha öncesine giderek Lozan'ı hazırlayan sürece yüzyılın başından, hatta siyasi tarihteki olaylar

dikkate alınırsa 19. yüzyıldaki gelişmeleri de göz önüne alarak bakmak ufuk açıcı olacaktır. Bu uzun süreçte II. Abdülhamid dönemi politikalarının dönüşümü de gayrimüslimler bağlamında ortaya çıkan gelişmeleri anlamlandırmak bakımından kilit bir öneme sahiptir. II. Abdülhamid'in, Panislamist bir politika izlerken 20. yüzyılın başında Türk millî kimliğiyle ilgili uyanışların gözlemlendiği bir evrede bu kimliği sahiplenen bir tavra yönelmesi ayrıca dikkat çekicidir. Kemal H. Karpat *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler* adlı kitabında, Abdülhamid'in 1880–1900 yılları arasında Arapları kazanmak için onlarla yakınlaşma niyetini sürdürdüğünü, ancak 1900'den sonra Türklüğe önem vererek “kendisinin de hanedanının da ve hatta devlet kurucularının da Türk olduğunu ileri sür[düğünü]” (110) belirtir. Abdülhamid'in bu tavrı takip eden bölümde ele alınacak olan Türkçülük hareketlerinin millî kimlik inşasını beslemeye başladığı bir evrede anlamlıdır. Dolayısıyla inceleme alanı olarak ortaya, yüzyılın başından Demokrat Parti'nin darbe yoluyla iktidardan indirildiği 1960 yılına kadar uzanan bir süreç çıkmaktadır.

Türk millî kimliğinin inşa sürecinde bu kimliğin tanımlandığı alana ilişkin de belirgin bir krizin olduğu görülür. Başka bir deyişle, Türk kimliğinin kendisini hangi coğrafyaya dayandıracağı özellikle 1. Dünya Savaşı'ndan sonra, yaşanan büyük toprak kayıplarıyla birlikte sorgulanır hâle gelir; ancak Osmanlı İmparatorluğu'ndan geriye, yeni inşa sürecinde yalnızca Anadolu kalmıştır. Takip eden bölümde Halide Edip ve Ziya Gökalp gibi isimlerin dâhil olacağı tartışmada da görüleceği üzere, Türk millî kimliği için temel bir öneme sahip coğrafya olarak Anadolu öne çıkar. Maddi zenginlik noktasında görünür olmayan, bu anlamda oldukça uzun bir süre belirli bir önem atfedilmeyen Anadolu coğrafyasında Türk millî kimliği köklenecek ve yeni rejim bu Anadolulu kimliği besleyerek Türklüğü bir medeniyet temsili olarak

güçlü konuma getirmeye çalışacaktır. Kısaca Anadolu, süregelen nüfusu homojenleştirme çabalarının da getirisiyle millî kimlik inşasında merkezi bir role sahip olacaktır.

Türk millî kimliği inşası sürecinin etkisi altında gayrimüslimler bağlamında uzun bir tarihsel süreç içerisinde şekillenen algılama biçimlerinin edebiyattaki izdüşümlerine eğilirken, millî kimliğin inşa edilme ve yansıtılma süreçleri bağlamında edebiyatla birlikte resmî söylemin ortaya koyduğu milliyetçilik anlayışı (veya anlayışları) üzerinde de durulması gerekmektedir. Bu çerçevede Türkiye’de savunulan milliyetçi bakış açıları ve bunların resmî söyleme yansıma biçimlerine eğildiğimizde Cumhuriyet’in kuruluşundan önce kayda değer bir hareketliliğin olduğunu görürüz. Büşra Ersanlı Bahar, *İktidar ve Tarih: Türkiye’de “Resmî Tarih” Tezinin Oluşumu (1929–1937)* adını taşıyan çalışmasında, milliyetçilik olgusunun Osmanlı-Türk aydını için önemli bir sorun teşkil ettiğini, zira millet kavramının Osmanlı’da dinî bir anlamı bulunduğunu belirtir. Nitekim Jön Türkler de milliyetçiliği tanımlamada zorluklar yaşıyordu, “çünkü İslam dini ulusçuluğun dünyevi niteliğine dayanan tüm teorilerle çelişiyordu” (62–63). Ersanlı Behar, Avrupalı şarkiyatçıların Türklüğün geçmişine ilişkin bulgularının “Türkler arasında Türklük üzerine yapılan ve yapılacak çalışmaların başlıca esin kaynağı ol[duğunu]” (64) öne sürer. Türklerin İslam öncesi tarihine yönelik bir ilgi yaratan bu yönelimin daha sonra Türklerin kökenine ve önemine yönelik tartışmaları ateşleyeceğine dikkati çeken yazar; Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve Fuat Köprülü gibi isimlerin bu tartışmalara katıldığını belirtir. Ersanlı Behar kimlik tanımlamasına ilişkin çeşitli bunalım ve tartışmaların yaşandığı süreçte (1) Batılılaşma ve İslamcılık etkisinde geliştirilen “imparatorluk milliyetçiliğine”, (2) Rus Çarlığı’na karşı Kırım, Kazan ve Azerbaycan’da ulusal özerklik mücadelesi veren muhalefet hareketinin temsil ettiği

“Türkçülüğe” ve (3) pozitivismle beslenen “bilimsel ulusçuluğa” vurgu yaparak Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunu hazırlayan süreçte tüm bu akımların Türk milliyetçiliğini yaratmada esas bir rol üstlendiklerine işaret eder. Burada yürütülen tez çalışmasında karşılaşılan eserlerdeki millî kimlik kurgularına bakıldığında, bu alandaki zihinsel karmaşanın kolaylıkla giderilemediği görülür. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, 1923’te, Lozan’da azınlık olanı tanımlamak için kullanılan araç din iken millî kimlik inşası sürecinde dinî vurgunun şiddetle azaltılması için fazla zaman geçmesi gerekmeyecektir. 1924 Anayasası ve 1928’de Anayasa’dan devletin dininin İslam olduğunu belirten ifadenin kaldırılması bu anlamdaki somut göstergeleridir. Edebiyatçıların ise, metinlerinde millî bir kimlik kurgularken Türklük ve Müslümanlık kavramlarını birlikte nasıl kullanacakları noktasında yer yer sorun yaşadıkları gözlemlenir. Türk milliyetçiliğinin tarihî seyrinin ve millî kimlik inşası sürecinin tez kapsamında sorgulanmasının anlamı burada yatmaktadır. Bu konu tezin temel sorgulama alanını oluşturmamakla birlikte, gayrimüslimlerin metinlerdeki kurgulanış biçimlerine eğilmede belirgin bir rolü bulunmaktadır.

Edebiyatın özellikle millî kimliğin inşası sürecinde siyasetle sıkı bir ilişki içinde olduğu ve onu yedekleyen söylemler ürettiği düşünülürse, tezin kapsamına girecek metinlerin geniş bir yelpazeden seçilmiş olması da önem kazanır. Böylesi bir seçim, “öteki”nin kurgulanışı ekseninde egemen söylemin tanımladığı alana dâhil olan veya olamayan bakış açıları dolayımında Türk milliyetçiliğinin/milliyetçiliklerinin ve Türk millî kimliğinin tam olarak belirlenemeyen sınırlarını içeriden ve dışarıdan tanımlamaya ve bu kavramların kapsamını çözümlemede işlevsel olabilir. Böylelikle de edebiyatın alanından siyaset biliminin alanına uzanan bir köprünün, bu ikisi arasındaki organik bir bağın, her iki alan için mevcut bakış açılarını genişletmek bağlamında bir olanak yaratacağı

düşünülebilir. Kısacası bu iki alanın birbirinden daha fazla yararlanarak ilgilendikleri kimi sorunlara yanıt arama imkânları artırılabilir.

Bu aşamada bir başka soruyu gündeme getirmek gerekecektir.

Gayrimüslimler bağlamında öne çıkan tarihsel gelişmelere ve Türk millî kimliğinin inşası sürecine eğilirken romanlara başvurmak nasıl bir bilimsel katkısı sağlayacaktır? Soruyu biraz daha güçlendirerek tekrar sormak mümkün olabilir: Roman gibi kurgusal bir anlatı türü, toplumda somut karşılıkları olan gerçek olayları incelemede nasıl işlevsellik kazanacaktır? Bu sorulara, burada yürütülen tezin temelinde bir edebiyat çalışması olmasının avantajıyla cevap verilebilir: Romanın kurgusal nitelik taşıması, gerçeklikle bağlantısını tamamen koparması anlamına gelmez. İçinde yaşadıkları toplumun parçası olan yazarların zihni kaçınılmaz olarak temas kurdukları toplumla etkileşime girer; yazar, dayatılan bu toplumsal normları benimseyebildiği gibi bu normlarla çatışmaya da girebilir. Ancak her halükârda yazar, bir sanat eseri ortaya koyduğuna göre, toplumsal normlarla olmasa bile gerçeğin kendisiyle bir kavgaya girecektir. Zira gerçeği olduğu gibi yazması bir roman üretimiyle sonuçlanmaz; gerçeği alıp yorumlamak, bozmak, onu bir kurgu içerisinde sunmak durumundadır. Dolayısıyla roman, mayasında daima gerçekle ilgili bir kaygı taşıyacaktır. Özellikle Türk edebiyatının gelişme sürecinde romanın – özellikle Tanzimat devrinde– bir hikâye anlatmaktan ziyade bir ders verme niteliği taşıması, bu coğrafyada roman türüne atfedilen niteliği göstermekle birlikte yukarıda vurguladığımız görüşü destekleyebilir.

Ayrıca meseleye edebiyat açısından yaklaşmanın ve romanlara eğilmenin yadsınamaz bir getirisi bulunmaktadır. Burada incelenen romanlar ve yazarları yoluyla görülecektir ki, tarih metinleri araştırmacıyı aldatabilir (İttihat ve Terakki'nin Ermeni kıyımı sırasında bazı şifreli telgrafları ortadan kaldırması örneğinde olduğu

gibi); ancak romancı toplumdaki hareketlilikleri gözlemlediği ve zihnine yerleştirdiği, çeşitli fikirleri benimsediği için roman yazma sürecinde yer yer bu veriler, bir söylem kimliğine bürünerek tüm çıplaklığıyla okurun karşısına dikilmektedir. Özellikle egemen söylemi destekleyen metinlerde gayrimüslimlerle ilgili romancı tarafından dile getirilen görüşler, yukarıda dile getirilen düşünceyi destekleyici nitelikte olacaktır.

Türk romanından seçilecek örnekler yoluyla, gayrimüslimlere ilişkin edebiyatta geliştirilen söylemlerin resmî politikalarla ve egemen olan söylemlerle bağlantısını ortaya koyarken 20. yüzyılın başından 1960 yılına kadarki süreci kapsayacak şekilde yirmi beş yazara ait toplam otuz eser belirlenmiş ve irdelenmiştir. Altmış yıllık bir sürecin neden otuz roman yoluyla irdelendiği şeklinde bir soru gündeme gelebilir. Bu noktada hatırlatmak gerekir ki, edebiyat alanında yürütülen bu çalışmanın diğer alanlara veri sağlayan sonuçlar ortaya koyma potansiyeli bulunmakla birlikte, çalışmada incelenecek olan romanlar yoluyla Türk siyasi tarihine ilişkin köklü bir yaklaşım sunma gibi direkt bir çabası söz konusu değildir. Tezin merkezinde edebiyatın bulunması dolayısıyla bu çalışmanın ilgilendiği sorun, gayrimüslimler ekseninde egemen söylemin ve yürütülen politikaların ortaya koyduğu söylem ve pratiklere edebiyatın ne şekilde reaksiyon verdiği, edebiyatın politik dönüşümler ve önemli kırılma noktalarında ve söylemleri yaratan “egemen”ler değiştikçe ortaya çıkan yeni durumlarda kendini nasıl konumlandığı, bunun yanında ilk bakışta muhalif olarak değerlendirilen yazarların romanlarında ne gibi söylemler üretildiği ve muhalif eserlerin edebiyat tarihinde kendine ne şekilde yer bulduğu gibi meseleleri kapsamaktadır. Başka bir deyişle, siyasetin özellikle kuruluş döneminde göz hapsinde tuttuğu edebiyatın kendine nasıl bir alan yarattığına

roman yoluyla gayrimüslimler penceresinden bakmak bu çalışmanın ilgi alanına girmektedir.

Romanların seçiminde “merkez”den “dış”a doğru bir yol izlendiğini belirtmek gerekir. “Merkez”den kastedilen Türk millî kimliğinin inşası sürecini yürüten egemen siyasi iradeye ideolojik olarak bağlı bulunan yazarların yine bu doğrultuda kaleme aldıkları eserlerdir. Çalışmada yer alan Halide Edip Adıvar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Reşat Nuri Güntekin gibi yazarların eserleri bu kapsamda değerlendirilebilir. Tarif edilen bu “merkez”den “dış”a doğru gittikçe Müfide Ferit Tek, Hüseyin Rahmi Gürpınar gibi, hatta en uç noktada egemen siyasi iradeye açıkça karşıt tutum sergilemiş olan Refik Halit Karay, Sabahattin Ali, Samiha Ayverdi ve Hüseyin Nihal Atsız gibi isimleri saymak mümkündür. Böylelikle edebiyatta üretilen söylemlerin çeşitliliği de sağlanmış olacaktır.

Bu yazarlara ait eserlerin seçimi konusundaki belirleyici ölçütü de belirtmek gerekir. Bu seçimde, yazarların eserleri yoluyla ortaya koydukları aidiyetlere (bu tavrın, eserin edebîliğini sorgulanabilir hâle getirdiğini unutmamak gerekir) kendini yakın hisseden ve bu yolla eserlere yönelen okur kitlelerinin bulunmasının¹ ya da yazarların kaleme aldıkları metinlerin ciddiye alınır bir oranda dolaşıma girmiş olmasının etkisi vardır.

Birbirinden farklı bakış açılarını yansıtan metinlerin yanında belli bir “millî kimlik” algısı noktasından “öteki”ye bakış geliştiren kanonik metinlerin çalışmaya dâhil olmasının önemi ve bunun sağlayacağı yararlar üzerinde durmak gerekmektedir. Bu yolla, (1) resmî söyleme yakın duran ve bu şekilde Türk millî kimliğinin kurgulandığı ve gayrimüslim azınlıklar ekseninde çeşitli yansımalarının görüldüğü bir süreçte resmî söylemle paralellikler kuran edebiyatın, söz konusu

¹ Bu noktadaki dayanaklarımızdan biri de, kimi romanların basılırken okuru yönlendirmek amacıyla başına “millî” veya “tarihi” gibi ifadelerin konulmuş olmasıdır.

söylemle geliştirdiği örtüşmeler ve bunun bir getirisi olarak (2) siyaset ve edebiyatın karşılıklı belirlenimlilik ilişkisinin sorgulanması mümkün kılınmış olacaktır. Başka bir deyişle, gayrimüslimlere ne şekillerde bakıldığını görme olanağını tanıyacak olan metinler, resmî söylemin millî kimlik inşa etme sürecinde “öteki”yi dışlama şekillerine, bunun doğal bir sonucu olarak da kendini tanımlarken kimliğine atfettiği özelliklere dair veriler sunabilecektir.

Öyleyse kanonik metinler derken neyin kastedildiğinin açıklanması gerekmektedir, zira burada yürütölen incelemeye dâhil edilen metinlerin seçilme yönteminin ifade edilmesi açısından bu nokta önemlidir. Zira Türk edebiyatında “kanon” adı altında sunulabilecek belli bir eserler listesinin bulunmadığını söylemek gerekir. Yayımlanan edebî eserlere bakıldığında birçok yazar için ortaya çıkmış olan birçok okur ve yazar çevresinin bulunduğunu ve bunlar egemen söyleme uzak düşse dahi kendi içlerinde özerk bir kanon oluşturdıklarını kabul etmek gerekir. Nitekim yukarıda zikredilen Samiha Ayverdi ya da Hüseyin Nihal Atsız gibi isimler bu tanımlamaya dâhil edilebilir. Bununla birlikte, yukarıda vurgulamaya çalıştığımız türden “merkez”in yarattığı bir tür kanonun varlığından söz etmek mümkündür. Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*’de kanon terimine ilişkin olarak şunları söyler:

Kanon terimi, Yunan tarihinde insanların bir kültürel tükeniş çağında yaşadıklarına inandıkları, eldeki tek seçeneğin geçmişin başyapıtlarını kopya etmek olduğu bir dönemde özel bir ağırlık kazandı. İ.Ö. beşinci yüzyılda bir ölçü, kural ya da standart olarak görülürken, Helenistik çağda en iyisi, bir üslubun en mükemmel temsilcisi anlamını aldı (87).

Jusdanis ardından, bu dönemde kanon sözcüğü kullanılmamış olsa da, alıntıda belirtilen temsilcilerin oluşturduğu listelerin bulunduğunu ve bu listeye giren yazarlara *enkrithentes* denildiğini aktarır. Latinceye *classici* olarak aktarılan bu terim ise birinci sınıf yazarlar anlamına gelmektedir (87). Jusdanis, bu listeleme eğiliminin

seçilmiş metinleri kopya etme eğilimini teşvik ettiğini ve bu anlamda tarihsel bir süreklilik bulunduğunu belirtirken, dikkat çekici bir nokta, bu eğilimin “metinlerin hayatta kalmalarını sağ[amasıdır]” (88). *İncil* bağlamında kanon kavramının kullanılması da bu paralelde gelişir. Jusdanis, “Kitabı Mukaddes bir dizi metinden oluştuğu için kanon[un] gittikçe bir liste ya da paradigma anlamına gelmeye başladı[ğın]” (90) belirtir. 4. yüzyılda ise otoritesi kabul edilen ve edilmeyen metinler arasındaki ayrım, bir kutsal metnin kanona dâhil olması ya da olmaması biçiminde anlaşılacaktır (90). İlerleyen dönemde, burjuva toplumunun yükselişi ile birlikte kanonluk, “kategorilere, tekniklere ve kavramlara değer biçmekten ibaret[...]

 (99) olacaktır. Yazar, kanonun tüm bu şekillere büründüğü süreçleri aktardıktan sonra varılan noktada şu soruyu sorar: “O halde kanonluk, kıymet verilen nesnelerin kalıcılığını korumak ve değerlerinin düşmesini önlemek için yapılan büyük çaplı bir kültürel girişimden başka nedir ki?” (101). Ancak Jusdanis’in vurgusunda kanonun yerleştirildiği konumla otorite arasındaki ilişkiyi görmek gerekmektedir. Zira aynı çalışmasında yazar, kanonun geldiği aşamada “herkesin ulaşabileceği, belli milli ve toplumsal çıkarları temsil eden yazılar bütünü[...] (105) olduğunu belirtmektedir. Karşımıza bir grubun çıkarlarını gözeterek kanonu belirleyen bir otorite çıktığına göre, bu otoritenin niteliği üzerinde de durmak gerekir.

Kanonun tarihsel süreçteki serüveninin aktarılması bağlamında, öncelikle Jusdanis’in eserinde kanona yer verirken millî kimliği temsil eden ve hatta bunun üretimine katılan metinlerin bulunduğu bir “kurucu metinler” listesine atıfta bulunulduğunu ve elbette edebî bir kanonun penceresinden bakıldığını belirtmek gerekir. Bu bağlamda yukarıda karşımıza çıkan otorite kavramı düşünüldüğünde, bir “kurucu metinler” bütününe belirlenim sürecine işaret edildiği açıktır. Bunun yanında, Türk edebiyatında devletin resmî söyleminin bir biçimde uzağında duran,

bununla birlikte –dünyanın her yerinde karşılaşılabileceği gibi– kalıcılık sağlayan eserleri de bugün hâlâ bilmekteyiz. Samiha Ayverdi, Nihal Atsız ya da Sabahattin Ali gibi isimler dönemlerinin resmî söylemiyle örtüşme gösteren dünya görüşlerini yansıtmaları da Türk edebiyatının serüveninde kendilerine yer bulabilmişlerdir. Öyleyse Türk edebiyatında konumuz bağlamındaki metinleri ele alırken birden fazla kanonu dikkate alma gerekliliği ortaya çıkar. Bir başka ifadeyle Jusdanis’in kastettiği çerçevede kanonik olan, yani merkezî bir konum edinen metinler ile resmî söyleme belli çabalarla direniş göstererek varlığını sürdürmüş ve farklı bir “merkez”de yer edinmiş metinlerin tezde gündeme alınacağı belirtilmelidir.

Metinlerin kanon içinde bulunup kalıcılığını sağlayan otoritelerin kapsamına hangi unsurların dâhil edileceği de önemli bir sorundur. Jusdanis aynı çalışmasında, antolojilerin kanon araştırmasında önemli kaynaklar olduğunu dile getirir. Yazara göre bir antoloji, tanınmış metinleri bünyesine dâhil etme eğilimi taşır ve basıldığında edebiyat söylemine girerek kanonun oluşumunda önemli bir rol oynar (105). Böylece okurun karşısına, merkezde ve çevrede yer alanlar olmak üzere iki farklı edebî eser kategorisi çıkar. Jusdanis neyin merkezde, neyin çevrede olduğunu ve hangi eserin yeniden basılıp basılmayacağını belirlenmesinde antolojileri hazırlayanlarla birlikte yazarların, öğretmenlerin, kütüphanecilerin ve kitap tanıtım yazısı yazarların kararlarının öne çıktığını öne sürer (105). Jusdanis’in sözünü ettiği süreçte işleyen karar mekanizmaları bir edebî eserin basılması, dolaşıma sokulması, gündemde tutulması gibi, tümü de toplumsal merkezli süreçlerde işlerlik gösterir. Başka bir ifadeyle, tüm bu süreç edebî ürünleri, bunların sunulduğu kitlelerin ilgisine sunmak üzere işler. Böylece bir edebî eserin toplumsal hafızaya katılması, “hatırlanması” ve “kalıcı” olması imkân dâhiline girer.

Jusdanis'in sıraladığı karar mercilerine, tezde başvurulacak seçme yöntemi ekseninde yayıncıları ve edebiyat tarihi yazarları da eklemek gerekecektir. Edebiyat tarihçilerinin değerlendirmelerinde bir yazardan bahsedilip edilmediği ya da bahsedilme tarzı, o yazara ait bir eserin “hatırlanma”, “kalıcı olma” ve “gündemde kalma” gibi yönlerden yazgısını belirlemede etkili olabilir. Bir yayıncının, bir yazarın eserini (veya eserlerini) yayımlayıp yayımlamama doğrultusundaki kararı da aynı şekilde bir etken olabilir. Söz gelimi Selim İleri, Sabahattin Ali'nin *İçimizdeki Şeytan* romanı için kaleme aldığı “Belki de İktidardaki Şeytan” başlıklı önsöz yazısında, 1960 sonrası oluşan “görece özgürlük ortamında, yabana atılmayacak cesaretle, Yaşar Nabi Nayır[’ın], Varlık Yayınevi’nde Sabahattin Ali’yi yayımlamayı göze al[dığımı]” (7) ifade eder. Demek oluyor ki bir yayıncı, mevcut siyasi iradenin olası tepkilerine rağmen bir eseri yayımlayıp dolaşıma sokarak okurun ilgisine sunabilir. Kısacası yayıncıların ve edebiyat tarihçilerinin kararlarının, bir edebî ürünü merkezî² konuma getirmede etkin rol oynadıkları söylenebilir.

Jusdanis'in işaret ettiği ve burada tartışılan tüm bu karar mekanizmaları ve bunların işlerlikleri gözden geçirildikten sonra, edebî eserleri merkezî bir konuma getiren birden fazla iradenin söz konusu olabileceğini ve bu iradelerin yansıttığı dünya görüşü bakımından farklı edebî eserleri kendi kanonlarına katabileceğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla tezde irdelenen romanların belirlenmesinde, kanon bağlamında bu noktaya kadar söylenenlerin ışığında ve elbette gayrimüslim kimliği işlemleri doğrultusunda bir seçmeye gidilmeye çalışıldığı dile getirilmelidir. Yani, seçme yapılan dönemin şartları içinde çeşitli karar mekanizmaları tarafından

² Ancak bu noktada, belirtilen bu “merkezîlikle” yukarıda “merkez–dış” karşıtlığında karşımıza çıkan “merkez” kavramının birbirinden farklı olduğunu hatırlatmak gerekir. Jusdanis'in “merkez”den kastettiği, metnin ne ölçüde dolaşımda olduğuyla ilgili bir tanımlamayken, sözünü ettiğimiz karşıtlıktaki “merkez” tanımı, egemen söylemin edebî eserler için dolaylı olarak tanımladığı bir tür “meşruiyet alanı”nın kapsamını tarif eder.

dolaşıma sokularak okur kitlelerinin ilgisine sunulan, böylece toplumsal hafızaya katılan eserler üzerinde durulmaktadır.

Böylesi bir yöntemin izlenmesinin amaçlandığı eser seçiminde çok çeşitli milliyetçi bakış açılarını yansıtan edebî ürünlerle birlikte, milliyetçi bakış açısının dışında kalan dünya görüşlerine sahip metinlerin (tezin amacına uygun biçimde) gündeme gelmesi söz konusu olur. Bu nedenle, millî kimlik tanımını dilsel, dinsel, etnik veya kültürel açılardan yapan bakış açılarının yanı sıra ırkçı bir söylemi ya da sosyalist bir dünya görüşünü yansıtır tarzda yazılmış metinler de tezin inceleme alanına dâhil edilmiştir.

Seçilen bu eserler yoluyla tezin ulaşmayı hedeflediği noktalara dair daha fazla veri sunmak yerinde olacaktır. Burada yürütülen incelemenin, millî kimlik inşası sürecini tecrübe eden Türkiye’de edebiyat yoluyla yansıyan milliyetçi anlayışları ve bunların resmî söylemle örtüşmelerini açıklama amacı taşıması dikkat çekicidir. Böylelikle sınırları tam olarak belirlenemeyen ve çok çeşitli biçimlerde kendini gösteren Türk milliyetçiliğinin ve özellikle ulus-devletin yansıttığı milliyetçi bakış açısının kapsamının mümkün olduğu ölçüde belirlenmesi gündeme gelir. Başka bir ifadeyle, edebiyatın sunduğu milliyetçi perspektifte “öteki” olarak konumlandırılan gayrimüslim azınlıklara yaklaşımın belirlenmesi kendi “öteki”sini kurgulayan (edebî ürünün kurgusal nitelik taşıması bu sözcüğü kullanmamızı kolaylaştırmaktadır) “biz”in, yani Türk millî kimliğinin taşıdığı nitelik ya da niteliklere dair bize yeni ufuklar sunabilir. Bu da, edebî metinlerde gayrimüslim azınlıklara eğilmenin bir sonucu olarak karşımıza çıkacaktır.

Buna bağlı olarak, Türk millî kimliğinin inşa edilme süreci ve bu kimliğin ideolojik eksenindeki sürekliliğini sağlayan siyasi irade ile söz konusu sürece aktif olarak katılan edebiyat arasındaki ilişkiye yeniden eğilmek, bilimsel açıdan mümkün

ve yararlı olabilir. Daha esaslı ve genel bir çerçeve içinde ifade etmek gerekirse, “Edebiyat mı siyaseti belirliyor, yoksa siyaset mi edebiyatı belirliyor?” sorusunun yanına, “Yoksa bu ikisi arasında karşılıklı bir belirlenimlilik mi söz konusudur?” sorusu getirilebilir. Bu soruların derhâl ve kesin biçimde yanıtlanması kolay değildir, ayrıca bu mesele tezin odaklandığı konu itibarıyla kapsamını aşacak niteliktedir. Yine de roman türü kapsamında bakılacak olursa, özellikle burada değerlendirmeye alınan Halide Edip Adıvar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ya da Reşat Nuri Güntekin gibi isimlere ait eserlerde yansıtılan söylemlerin, kronolojik olarak siyasi iktidarın ortaya koyduğu söylem ve pratikleri “takip ettiği” görülür. Söz gelimi Adıvar’ın *Ateşten Gömlek*’inde Ermeni Kırımını ile ilgili ileri sürülen tezler romanın yazılışından birkaç yıl önce Meclis’te ileri sürülen tezlerle tümünden örtüşür. 1910’lu yılları konu alan Yakup Kadri’nin *Hüküm Gecesi*’nde, romanın yayımlanmasından on yıl önce gerçekleşen İstanbul’un işgalinde, gayrimüslimlerin nasıl düşmanın yanında yer “alacağı” anlatılır; hâlbuki 1928 yılına gelindiğinde gayrimüslimlerin “ihneti” egemen siyasi kadro tarafından tescillenmiş durumdadır. Dolayısıyla meseleye, özellikle gayrimüslimleri konu alan romanlar bağlamında bakıldığında siyasete yol gösterecek ya da ışık tutacak nitelikte bir bakış açısı sunan bir roman bulmanın güç olacağı düşünülebilir. Zaten geçmişte kitlesel boyutta yaşanan ve bugün dahi yürütülen devlet politikalarında etkisi olan olaylar (devletin tehcir olarak tanımladığı Ermeni Kırımını, 6–7 Eylül Olayları vs.) da düşünüldüğünde, irdelenmesi dahi sakıncalı görülen böyle bir konuya ilişkin bir vizyon ortaya koymaya çalışmanın ya da farklı bir yorum katmanın, özellikle eğildiğimiz süreçte yazarlar tarafından kalkışılması zor bir iş olduğu açıktır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, Orhan Kemal’in 1949 tarihli otobiyografik romanı *Baba Evi*, CHP’nin iktidarı

kaybetmemek için söylemini esnettiği bir evreye denk düşen cesur çıkışıyla dikkati çekmektedir; bu sebeple tez çalışmamıza dâhil edilmiştir.

Hemen belirtmek gerekir ki bu çalışmanın ilgilendiği 1900–1960 yılları arasındaki süreç, gayrimüslimlerle ilgili kemikleşmiş algılamaların niteliğini ve farklı söylem türleri içinde bu algılamaların nasıl kendini gösterdiğini kavramak bağlamında günümüze de ışık tutabilir. Gayrimüslim vatandaşlarının –bu çalışmada yer yer karşımıza çıkacak olan– “kötü misafirler” olarak mı görülmeye devam ettikleri, yoksa kendini Müslüman/Türk olarak tanımlayan vatandaşlar kadar “has” vatandaşlar olarak mı görüldükleri sorgulamaya açıktır. Zaten bu çalışmada, romanlarda karşılaşılan söylemler üzerinden yürütülen çabayla, gayrimüslimler bağlamında geliştirilen söylemlerin kapsamını, çeşitliliğini ve sürekliliğini görmek amaçlanmaktadır.

Bu noktada, tezde ortaya atılan “kötü misafir” tanımına kısaca değinmekte yarar vardır. Söz konusu tanımlamayı, yakın tarihte gayrimüslimlerin egemen söylem tarafından nasıl kodlandığını gösteren bir ifade olarak değerlendirmek gerekir. Esasında Türkiye topraklarının yerleşik vatandaşları olan gayrimüslimler resmî olarak Lozan Antlaşması’yla birlikte azınlık olarak tanımlanmışlardır. Ülkenin tek sahibi olarak işaret edilen Türk kimliğine bu toplulukların dâhil edilip edilmediği ise sorgulamaya açıktır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde daha detaylı değinileceği üzere Ahmet Yıldız *Ne Mutlu Türküm Diyebilene* adlı çalışmasında, Âfetinan’ın Mustafa Kemal Atatürk tarafından kendisine “yazdırılan” *Medenî Bilgiler* adlı kitabında millet tanımını yaparken “Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran Türkiye halkına Türk milleti denir” şeklindeki ifadesinde yer alan “kuran” kelimesine dikkati çekmektedir. Kitabın ilk yayımlandığı 1930 yılına giden süreç de dikkate alınırsa, gayrimüslim yurttaşların bu “kuruluş”a dâhil edilmesi gibi bir anlayışın bulunup

bulunmadığı belirsizdir. Zira Yahudiler dışındaki gayrimüslim toplulukların Millî Mücadele döneminde meclis dışında kalmaları, bu mücadelenin bir ürünü olarak nitelendirilen yeni devletin kuruluşunda fiilen rol aldıklarının düşünülmesi ihtimalini ortadan kaldırır gibi görünmektedir. Bu ifade, tüm unsurlarıyla birlikte yeni bir rejime geçiş yapan bir toplumu Türk millî kimliği etrafında bütünleştirme çabası da taşıyor olabilir, ancak pratikte gayrimüslimlerin kimlik inşası sürecinde sahnenin dışında kalmaları yine de ülkenin sahibi olabilmek için “Türk” mü olmak gerektiği sorusunu canlı tutmaktadır. Bu bağlamda, ilgili bölümde detaylarıyla üzerinde duracağımız 6–7 Eylül Olayları’nda kendini gösteren resmî bakış açısı, olaylarda mağdur olan gayrimüslimlerin “Türk” devletinin koruması altında olan “azınlık” toplulukları olduğunu sıkça hatırlatacaktır. Böylelikle gayrimüslimlerin, yüzyıllardır yaşadıkları bir coğrafyada âdeta misafir olarak görülmeye başladıkları düşüncesi güç kazanır. Ancak onlar aynı zamanda, yeni Türk devletinin kuruluş sürecinde de sürekli olarak “ihanetlerinden tedirginlik duyulan” topluluklar olduklarından, özellikle Balkan Savaşları’ndan bu yana ayrımcı politikalara maruz kalmışlar ve devletin hafızasındaki konumlarından ötürü kuşku duyulan bir kesim olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu çerçevede gayrimüslimlerin, egemen söylem tarafından “kötü misafir”ler olarak değerlendirildikleri gözlemlenmektedir.

Yukarıda verilen örneklerdekine benzer biçimde, bu çalışmadaki romanlarda da sıkça karşılaşılabilecek olan ötekileştirici söylem, genellikle bir aşağılamayı da yedeğinde tutacaktır. Yazarlar bunu yaparken “Türk”, “Müslüman” ya da “Türk/Müslüman” şeklinde kurguladıkları kimliklere hem ahlaki hem de fiziksel bakımdan temizlik atfetmektedirler. Bu kimliklerin dışında, çoğu kez de karşısında kurgulanan “öteki” kimliklerse bu temiz olma sıfatından yararlanamamaktadırlar.

Söz konusu “pis” olma durumu bazen gayrimüslim bir esnafın hilekârlığıyla, bazen bu topluluğa atfedilen “ahlaksız” davranış kalıplarıyla, hatta bazen yüzündeki kusurlar ve romanın söylemine bu yüzlerle ilgili yansıyan tekinsizliklerle kendini göstermektedir. Arsız, fırsatçı ya da hilekâr bir Yahudi tüccar veya esnafa farklı ideolojileri temsil etseler de birçok yazarın romanında ortak olarak rastlanabilir. Rum hayat kadını yine romanlarda çokça karşılaşılan bir karakter türüdür. Bir toplumsal gerçek olarak genelev işletmeciliğinde gayrimüslimlerin etkin olmaları da elbette bu tipleştirmeyi canlı tutan bir etkidir. Bu noktada tez çalışmasında dikkat çekilecek nokta ise, tüm bu karakterlerin olumsuz özellikleri vurgulanırken Rumlukları, Yahudilikleri ya da Ermeniliklerinin de ön plana çıkarılmasıdır. Tez çalışması içinde belirtilen tüm bu ortaklıklar metinlerden yapılan alıntılarla vurgulanırken bir döküm hâlinde görülmesi sağlanacak ve sözü edilen ortaklıkların son bölümde şematize edilmesi sağlanmaya çalışılacaktır.

Olumsuzlamanın gayrimüslim kimlikle birlikte sunulmasına dönecek olursa, özellikle de gayrimüslimlerin yoğun olarak yaşadığı Beyoğlu, söz konusu ahlaki ve fiziksel bakımlardan temiz olmama hâliyle ilişkilendirilir; Türk, Müslüman ya da Türk/Müslüman kimlikleriyle kurgulanan karakterler Beyoğlu’ndan çıkıp kendi muhitlerine geldiklerinde aynı zamanda temizlenmiş, kötülüklerden arınmış olarak yansıtılırlar. Yakup Kadri Karaosmanoğlu ya da Halide Edip Adivar gibi yazarların yaklaşımlarında yer yer karşılaşılan bu tutumun, her zaman merkezde olduğu düşünülen metinlerle de sınırlı kalmadığını belirtmek gerekir. Bu bakımlardan ötekileştirici söylemin birçok defalar karşımıza aynı zamanda aşağılayıcı bir söylem olarak çıktığını belirtmekte yarar vardır.

Çalışmada vurgulanmak istenen bir diğer nokta da, gayrimüslimlerle ilgili ötekileştirici ve aşağılayıcı söylemin, egemen söylemin tanımladığı alan dışında

kalan eserlerde de zaman zaman kendine yer bulabilmesidir. Örneğin Sabahattin Ali'nin *Kuyucaklı Yusuf*'unda, romanında ilk bakışta toplumsal sınıfları sol bir perspektiften eleştirir gibi gözükse Reşat Enis'in *Toprak Kokusu*'nda ya da bulunduğu muhafazakâr çizgi dolayımında rejimle fikirleri zıt olan Samiha Ayverdi'nin *Mesihpaşa İmamı*'nda söz konusu söylemin örneklerine çokça rastlamak mümkündür. İlgili bölümlerde de görülecektir ki, gayrimüslimlere karşı bir tutum alma noktasında, egemen söylemin tanımladığı alanın dışında kalan eserler yeri geldiğinde bu söylemle örtüşmeler gösterir. Bu durum da bize, romanlar yoluyla gayrimüslimlere karşı geliştirilen söylemlerin ne kadar geniş bir yelpazeye sahip olduğunun anlaşılabilirliğini gösterir.

Romanda geliştirilen bu söylemlerle ilgili olarak çoğu kez yazarların ve onların sahip oldukları ya da kendilerini ait hissettikleri ideolojilerin vurgulanmasının kuşkusuz bir anlamı olmalıdır. Tanzimat'tan beri roman türünde ortaya konulan eserlerin çoğu kez bir toplum mühendisliği projesinin parçası olması ya da –tez çalışması içinde Ahmed Midhat Efendi, Attilâ İlhan ya da Nihal Atsız örneklerinde görüldüğü gibi– yazarların mütefekkir olarak karşımıza çıkması, anlatıcı ile yazar arasındaki sınırları eritmektedir. Söz gelimi *Ateşten Gömlek*'te Halide Edip'in Sultanahmet Mitingi'ndeki konuşmasından bazı parçaları metnine yerleştirmesi söz konusu sınırın eridiğine işaret eden önemli bir örnektir. Bunun dışında yazarların metinlerinde farklı söylemlere tanıdıkları veya tanımadıkları alanlar da belirleyici olmaktadır. Bir yazar metninde ötekileştirici bir söylemi seslendirirken metindeki karakter, olay gibi diğer unsurların bu söylemi beslemesi ve merkezîleştirilmesi, böylece farklı bir söylem alanına olanak tanınmaması, tarafsız bir anlatıcı ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.

Tez çalışmasının kapsamına giren tüm bu noktaları aydınlatmak üzere gayrimüslimler bağlamında öne çıkan siyasi, toplumsal ve ticari/ekonomik gelişmelerin romanlarla nasıl bağlantılar kurduğunu ve siyasetle edebiyatın bu bağlamdaki karşılıklı konumlanışını seçilen eserler üzerinden ortaya koymak yerinde olacaktır. Bu noktada hemen vurgulamak gerekir ki, tezi bölümlere ve alt-bölümlere ayırmada kullanılan ölçüt, belirtilen tarihlerde gayrimüslimler açısından doğrudan ya da dolaylı olarak kırılma noktası yaratacak olayların gerçekleşmiş olmasıdır. Çalışma içerisinde, kırılma noktası olma özelliği taşıyan bu tarihler arasında yaşanan süreçlerde karşımıza çıkacak romanlar, tarihsel olarak hangi bağlamda bulundukları çerçeveye oturduklarını içerikleriyle açıklayacaktır. Böylelikle tezin edebiyat-siyaset ilişkisi zeminine oturan iki boyutluluğunun korunması amacı sürdürülmüş olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

CUMHURİYETİN İLANINI HAZIRLAYAN SÜREÇTEKİ GELİŞMELERİN ROMANLARDAKİ BAĞLANTILARI

Bu çalışma, yukarıda da belirtildiği üzere, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş prensiplerinin belirlenmesinde bir anlamda belirleyici rol oynayan Lozan Antlaşması'nda yeni devletin yegâne azınlıklarının gayrimüslimler olarak tayin edilmesine ve bu sürecin öncesi ile sonrasında gayrimüslimler ekseninde yaşanan siyasi, toplumsal ve iktisadi gelişmelerin irdelenmesine odaklanmaktadır. Burada dikkatimizi çeken noktalardan birincisi, gayrimüslim kavramının nasıl bir süreç dâhilinde azınlık kavramıyla eşitlendiği iken aynı ölçüde önemli bir başka noktayı gözden kaçırmamak gerekir. O da yeni bir millî kimlik yaratmaya çalışan Türkiye Cumhuriyeti'nde Müslüman olmanın dolaylı biçimde azınlık olarak tanımlanmamayı garanti altına alıyor olmasıdır. Bu elbette ülke içerisinde Müslüman kimliğe sahip olmanın ötekileştirilmemeyi teminat altına aldığını göstermez; nitekim Kürt kimliğine yönelik tutum bu bilinen gerçeği hatırlatırken, Nasturi ya da Süryani kimliklerine yönelik yaklaşım, yok saymanın farklı bir biçimini önümüze koyar.

Lozan Antlaşması'na giden süreçte, öne çıkarılan ve egemen kılınmaya çalışılan kimliğin Müslüman-Türk kimliği olduğu söylenebilir. Zaten “millî şuur”un

egemenler tarafından henüz yaratılmadığı bir toplumda Müslüman kimliğinin öne çıkarılması olmazsa olmaz bir hamleydi. Cumhuriyet’in ilanın hemen öncesine gidilecek olursa, İttihat Terakki kadrolarının önemli ölçüde ülkeyi terk etmesinden sonra başlayan Millî Mücadele döneminde dahi, mücadelenin kendi iradesini dayandırdığı Anadolu’da halkın kendini Türk olarak tanımladığını söylemek güçtür. Bir anlamda, yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin inşa edilmesi sürecinde Müslüman-Türk kimliği egemenler için “makbul” kimlik olarak kendini göstermiştir. Elbette makbul olan kimlikle ilgili olarak, Mustafa Kemal’in önce millî mücadelede ve ardından yeni devletin inşasında insiyatifi ele almasıyla birlikte yeni dönüşümler gerçekleşecektir. Ancak Mustafa Kemal’in 1922’de saltanat, 1924’te hilafet kaldırılırken ya da 1928’de “Devletin dini İslam’dır” ifadesi anayasadan çıkarılırken karşısına çıkan güçlü karşı koyuşlar hatırlanacak olursa, bu nihai dönüşümün de kolaylıkla gerçekleştirilemediğini söylemek mümkün olur.

Bütün bu süreçler çalışmadaki romanların incelenmesi sürecinde takip edilecektir; ancak bir başka önemli nokta da şudur: Müslüman-Türk kimliğinin ve ardından başlı başına Türk kimliğinin öne çıkarılması süreçleriyle gayrimüslimlerin ülke içindeki konumlarını araştırmamız arasında nasıl bir bağlantı vardır? Her kimlik inşası, özellikle Osmanlı gibi heterojen toplum yapısına sahip olan bir devletten Türkiye Cumhuriyeti gibi homojen toplum yaratmayı hedefleyen bir yapıya geçişi tecrübe eden bir coğrafyada, zorunlu olarak kendine birtakım “yabancı”, “öteki”, hatta “düşman” kimlikler belirleyecektir. Başka bir ifadeyle, Müslümanlık ve Türklük kavramlarının aynı çatı altında öne çıkarılması ve bu kimlikler “lehine” devlet politikaları geliştirilmesi, toplumsal yapının sürekli dizayn edilmesi yönündeki çabalar, doğal olarak söz konusu hamlelerin kimler “aleyhine” olduğu sorusunu gündeme getirir. Çalışmamızın merkezinde yer alan gayrimüslimlerin konumu bu

bakımdan önemlidir; ancak öte yandan gayrimüslimlerin ötekileştirilmesi sürecini irdelemenin ister istemez millî kimliğin inşa sürecine eğilmeyi kaçınılmaz kıldığı anlaşılır.

Bu bölümde incelenecek olan 1900–1923 arası süreç, bir başka noktanın aydınlatılmasına da yardımcı olabilir. Bugünden bakıldığında, özellikle günümüzde geliştirilen siyasi söylemlere ve yaratılan toplumsal algılara bakılacak olursa, Cumhuriyet’in kuruluşu ve millî kimliğin inşası süreçlerinde Müslüman kimlik düşünüldüğü kadar geri plana atılmış olmayabilir. Cumhuriyet’in ilanından sonra bu konuda taşlar epey yerinden oynamış olsa da ülkeyi yeni rejime taşıyan süreçte, özellikle Balkan Savaşı gibi –kimlik inşası bakımından- büyük bir kırılma noktasından itibaren egemenler tarafından Müslüman-Türk kimliği kuvvetle vurgulanmış, nüfus politikaları buna göre yürütülmüştür. Mustafa Kemal’in, ülkenin kaderini tayin edecek iradeyi ele geçirme süreci, Harbiye Nezareti tarafından Anadolu’ya atandığı 1919 İlkbaharı’yla başlar. Bu tarihle Lozan Antlaşması arasında dört yıl gibi kısa bir süre bulunmaktadır, ki Lozan Antlaşması’nın imzalandığı 1923 Temmuz’unda dahi Mustafa Kemal’in siyasi iradeyi mutlak olarak ele geçirdiğini söylemek yanlış olur. Burada vurgulanmak istenen düşünce, yeni rejimin ve yeni millî kimliğin kabul görme sürecinde Müslüman kimliğin daima Türk kimliğinin yedeğinde bulunduğu ve onun esas ateşleyici gücü olduğudur. Bu da gayrimüslim kimliğin ötekileştirme sürecinde bulunduğu konumu anlamak bakımından önemlidir. Diğer yandan, romanların incelenmesi sürecinde “Müslüman” ve “Türk” kimliklerinin nasıl bir aradalığını sürdürdüğü de görülmüş olacaktır.

A. 1900'den II. Meşrutiyet'in İlanına Doğru

1900–1923 yılları arasına odaklanılan bu bölümde millî kimliğin inşası ve toplumsal ötekilerin yaratılması sürecinde belirgin kırılma noktaları bulunmaktadır. Yüzyılın başında gayrimüslimlerin, Osmanlı toplumundaki Müslümanlarla aynı kefedede değerlendirildiği ya da bu iki grup arasında hiçbir husumetin olmadığını söylemek elbette yanlış olacaktır. Fakat 1908 Devrimi'yle gayrimüslimlerle Müslüman Osmanlılar arasında gerçekleşen yakınlaşma, 1912'de patlak veren Balkan Savaşı'yla büyük bir darbe alacaktır. 1. Dünya Savaşı sürecinde yaşanan Ermeni kıyımı, Yunanistan'ın 1917'de Osmanlı İmparatorluğu'na savaş açmasıyla yerli Rumların açık biçimde “doğal düşman”³ konumuna itilmesi, savaş sürecinde kıyıların ihanet edecekleri düşüncesiyle gayrimüslim unsurlardan temizlenmesi ve İttihat ve Terakki yönetimi tarafından yürütülen, Müslüman-Türk nüfus yoğunluğunu sağlamaya yönelik uygulamalar, bunun yanında millî ekonomi yaratmanın öneminin anlaşılmasıyla ticarete söz sahibi olan Yahudilerin açıkça hain ilan edilmesi gibi birçok hadise, gayrimüslim toplulukların zihinlerinde silinmez izler bırakmış, büyük travmalara neden olmuştur. Egemen söylem ise tüm bunların ardından Türk millî kimliğini egemen kılma sürecinde yaşananların unutulmasını önermiş ve bunu gerçekleştirmeye gayret etmiştir. İşte romanlarda geliştirilen söylemleri incelemek özellikle bu noktada belirleyici bir önem taşımaktadır.

³ Çalışmada yer yer karşılaşılabilecek olan doğal düşman kavramı, ülkeler arasındaki savaş durumundan dolayı söz konusu ülkelerin yönetimlerinin yanı sıra vatandaşlarının da birbirini düşman görmesi durumunu ifade eder. Bu aynı zamanda belli bir gerekçeye dayandırılmış düşmanlık türüdür. Söz gelimi, 1. Dünya Savaşı sürecini ele alan romanlarda karşımıza çıkacak olan İngilizler “doğal düşman” kimliğine bürünürken, Osmanlı İmparatorluğu'nun Ermeni bir mensubunun bir Müslüman yurttaşı tarafından düşman olarak görülmesi, bir savaş durumunun yarattığı doğal bir gerekçeye dayanmayan ve bu ilgi çekici iç yapısı gereği tezimizin sorgulama alanına giren bir düşmanlık türüdür.

İlk inceleyeceğimiz roman olan *Zavallı Necdet*, 20. yüzyılın hemen başında kaleme alınmış bir metin olup bizi yukarıda saydığımız tüm travmatik olayların öncesine götürmektedir. Safvet Nezihi'nin bu "aşk romanı", incelenecek ilk metin olacaktır. Ancak 1900 tarihli bu romanı incelemeye başlamadan önce hatırlatılması gereken bir nokta bulunmaktadır. İttihat ve Terakki yönetimi öncesinde gayrimüslimlerle Müslümanların birbirleriyle tam bir uyum içinde ve her bakımdan eşit biçimde yaşadığını söylemek mümkün değildir. Osmanlı İmparatorluğu "hoşgörü" olarak nitelendirdiği tavrı çerçevesinde birçok farklı dinden insanı bünyesinde barındırıyor ve kendi kimliklerini sürdürebilmelerine belki olanak tanıyordu; ancak özellikle konumuzun esas meselesi olan gayrimüslimlerin oluşturduğu toplulukların, Müslüman Osmanlılara göre gitgide ikincil bir konuma getirildiklerini belirtmek gerekir. Özellikle 19. yüzyıldaki kimi önemli gelişmeler gayrimüslimlerle Müslüman Osmanlılar arasındaki kopuşun hızlanması bakımından önemlidir.

Söz gelimi Yunanistan, 1829 yılında Osmanlı'dan bağımsızlığını kazanınca Osmanlı'nın, Avrupa'daki milliyetçi hareketlerin önemli bir getirisini kendi coğrafyasında tecrübe ettiği görülür. Belirgin bir milliyetçi anlayışın kendi topraklarında ortaya çıkması için yaklaşık yüz yıl daha bekleyecek olan Müslüman Osmanlılar bu olaydan sonra kendi ülkesinde yaşayan Rumlara karşı daha tedbirli olacaklardı. En azından Rumların kendi içlerinde yaşayan "öteki"ler olduklarını iyiden iyiye düşünmeye başlayacaklardı. Ancak bu, Osmanlı İmparatorluğu'nun etnik ayrımcılığa yöneldiği anlamına gelmez: *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*'nda İlber Ortaylı, İmparatorluğun dağılana değin etnik değil dinsel gruplamayı esas aldığını ifade ederken, esasen dinin toplumdaki düzenleyici rolünün ağırlık kazanmasını 16. yüzyıldan sonrasına dayandırır (201). Türk milliyetçiliğinin

Osmanlı İmparatorluğu içinde filizlenmesi sürecine ilişkin önemli çalışmalar yapmış olan François Georgeon da “Bir Kimlik Arayışı: Türk Milliyetçiliği” adlı makalesinde, Osmanlı’da kalıcı ayrımların dinî nitelik taşıdığına işaret ederek Ortodoks milleti, Yahudi milleti ve Müslüman milleti şeklinde ortaya çıkan gruplandırmaya dikkati çeker. Buna göre bir Osmanlı vatandaşı, Türk kimliğinden önce Müslüman kimliğiyle birlikte gayrimüslimlerle arasına bir sınır çekmiş olur (2). Georgeon’un ortaya koyduğu ayrıma belki şu yorumu eklemek mümkündür: 19. yüzyılda Anadolu ya da İstanbul’daki sıradan bir insanın kendisini Türk olarak tanımlaması pek mümkün görünmemektedir; ancak Müslüman Osmanlılar arasında milliyetçiliğin uyanışıyla birlikte Türk milliyetçiliği kendisini Müslüman kimliğin kuşatmasında buluvermiştir, dolayısıyla bir bakıma Türk milliyetçiliğini Müslümanlıktan ayrı olarak tanımlamak imkânsız olacaktır.

1839 Kasım’ında Gülhane’de okunan ferman, devlet ve toplum düzeyinde modernleşme çabalarının resmî ağızdan dile getirilmesi demek oluyordu. Halil İnalcık, “Tanzimat Nedir?” adlı makalesinde bu fermanın, getirdiği hukuki, idari, mali, askerî tedbirlerle Osmanlı’nın Avrupai bir devlet olmak yönündeki anlayışını taşıdığını ifade eder. Ancak onun, üzerinde özellikle durduğu nokta, “[b]undan böyle bütün kanunlarda, bütün hükûmet icraatında ‘her sınıf tebaanın müsavâtı’[nın] değişmez bir esas sayıl[masıdır]” (255). İnalcık, Tanzimat’ın getirdiği bu prensibi, Tanzimat Devri boyunca izlenecek Osmanlılık siyasetinin temelini oluşturan bir unsur olarak değerlendirmektedir. İlber Ortaylı da yukarıda anılan çalışmasında bu noktaya dikkati çekerek şunları söyler: “Tanzimat grubu Osmanlıcı idi [...] Bütün tebaanın eşitliği prensibi, yeni bir Osmanlı devlet milliyetçiliği veya vatanseverliği yaratmaya yönelikti” (128). Burada sözü edilen devlet milliyetçiliğini, milliyetçilik

fikrinin devleti kurtaracak çarelerden biri olarak görülmesinden hareketle “devleti kurtaracak bir formül olarak milliyetçilik” biçiminde yorumlamak gerekebilir.

Ortaylı ayrıca, Osmanlı’da Rumların durumunu değerlendirirken II. Mehmed (Fatih) devrinden itibaren İstanbul patriğinin elde ettiği saygın konum ve bütün Balkan Ortodoksları üzerinde yetkin kılınmasına dikkati çekerek, “Ortodoks Rumlar[ın], Osmanlı ülkesinde seçkin ve ayrıcalıklı bir etnik grup” (73) olduğunu dile getirir. Hatta Ortodoks kilisesinin İmparatorluk’taki imtiyazı Yunan dili ve eğitiminin engellenmesinin önüne geçmektedir. Türk kelimesinin hâlâ hakaret olarak kullanıldığı bu dönemde, Tercüme Kalemi’ne Tanzimat’ın yarattığı olumlu hava ile birlikte Ermeni ve Musevilerden de isimlerin atanması, henüz milliyetçi bir anlayışın Osmanlı İmparatorluğu’nda kendini göstermemiş olduğuna işaret eder.

Devletin bu evrede, varlığını sürdürebilmesi için gerekli olan atılımları yapma telaşına girdiği ve Osmanlılık kavramının yavaş yavaş kurtarıcı bir anlayış olarak sindirilmeye çalışıldığı düşünülebilir. 1821’deki isyanla başlayan ve Yunanistan’ın bağımsızlığını kazanmasıyla tamamlanan süreç sonrasında, milliyetçi nitelik kazanan birçok ayaklanmayla birlikte Balkanlarda arka arkaya toprak kayıpları yaşanır. Ancak 20. yüzyıla kadar İmparatorluk içinde milliyetçi fikirlerin öne çıkması mümkün olmayacaktır. Bu açıdan bakılacak olursa, Osmanlı İmparatorluğu’nda Türk milliyetçiliği fikrinin ancak dağılma süreciyle birlikte şekil almaya “başlaması”, İmparatorluğun diğer unsurları da göz önünde bulundurulduğunda, bu fikrin ortaya çıkmasındaki gecikmişliği ortaya koyar.

Halil İnalcık *Tanzimat ve Bulgar Meselesi* adlı çalışmasında, 1876 Kanun-i Esasi’indeki en önemli noktanın “‘bilâ tefrik-i cins ü mezheb’ müsavat meselesi” (3) olduğunu ifade eder. Böylelikle din ayrımı gözetmeksizin getirilen eşitlik prensibinin kesin sınırları çizilmiştir. İşte Jön Türkler’in görünür duruma gelen

tepkileri de bu kanunun II. Abülhamit tarafından 1878’de rafa kaldırılması ekseninde gelişir. François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876–1935)* adını taşıyan eserinde Jön Türkler’in gösterdiği bu muhalefete dikkati çekerek bu grubun söz konusu kanunu geri getirmek amacı taşıdığını belirtir. Eğer bu sağlanırsa “hangi etnik grup ya da dine mensup olursa olsun, herkes için eşitlik ve özgürlük” (21) sağlanmış olacaktı. Aslında Jön Türkler’in taşıdığı Osmanlılık fikri, bu grubu bir araya getiren etnik unsurlarda da kendini gösteriyordu. Zira “Türkler, Ermeniler, Araplar, Arnavutlar ve Kürtler yan yanaydılar” (20).

Yusuf Akçura adının bu aşamada önem kazanması, onun gençliğinde Tatar milliyetçiliğinin yanı sıra Jön Türk hürriyetçiliğinden etkilenmesi (15), ancak *Üç Tarz-ı Siyaset*’le birlikte Osmanlıcılık ve Panislamizm’den ziyade Pantürkizm’e vurgu yapmasıyla ve bu yönüyle Jön Türkler’in anlayışından farklı bir yerde konumlanmasıyla anlam kazanır. Elbette Yusuf Akçura isminin sahip olduğu kilit rol, onun taşıdığı Türkçülük anlayışının Osmanlı aydın kesimi tarafından benimsenmesi ve yeşeren milliyetçilik duygularına kaynaklık etmesinde yatar. Ziya Gökalp’ta kuramsallaştırma çabaları şeklinde nihayet bulan Türkçülük anlayışının uzantıları Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılmasından sonra kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti’nde etkisini sürdürecektir. Gökalp’ın etkisini Cumhuriyet’e taşımasının altında da, elbette İttihatçıların onu kendilerine daha yakın görmeleri yatmaktadır. Zira Fuat Dündar’ın *Modern Türkiye’nin Şifresi*’nde belirttiği üzere, Gökalp “toplumsal hayatı şekillendirecek fikirlerin arayışındadır” (78) ve ayrıca devletin çıkarı için daha esnek bir milliyetçilik anlayışına sahiptir (79). Öte yandan Yusuf Akçura ismini Türk milliyetçiliği serüveni içerisinde zikrederken, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında Türk kültürüne yönelik ilginin canlanmaya başladığı ve İttihat ve Terakki yönetiminin devlet idaresinde egemen olduğu süreçlere eğilmek

gerekecektir. Zira Akçura'nın 20. yüzyılın başında Osmanlı'nın izleyebileceği siyasetle ilgili ortaya koyduğu yol haritaları arasında Pantürkizm'in yerini kavramak gerekir.

Georgeon yukarıda anılan çalışmasında 19. yüzyılın ikinci yarısında Hem Rusya hem de Osmanlı Türkleri arasında “özellikle Türk kültürüne” yönelik bir ilginin uyandığını belirtir. Bu bağlamda, Türkoloji alanındaki en çarpıcı gelişmenin Vilhelm Thomsen ile Friedrich Wilhelm Radloff'un Orhun Yazıtları'nı çözmesi olduğunu dile getiren araştırmacı (28) aslında Türk millî kimliği konusunda farkındalığın uyanışına dair göz ardı edilemeyecek bir noktaya temas etmektedir. Türkoloji konusunda özellikle Rusların ve İskandinavların çabalarına “20. Yüzyılın Başlarında Türkçülük, Türkoloji Çalışmaları ve Fuad Köprülü” adlı makalesinde değinen Suavi Aydın, 19. yüzyılda sözlük ve gramer çalışmalarıyla beraber Türkoloji alanında büyük bir birikimin oluştuğundan söz eder (135). Aydın ayrıca Türkoloji'ye katkı bağlamında, “Alman ve Slavların kültürel hegemonyasına karşı yükselen milliyetçi akım içinde” (136) Macarların kilit bir rol üstlendiğini düşünmektedir. Aydın, Macaristan'da “akademik bir Türkoloji geleneğinin kurumsallaşmasın[a]” dikkati çekerek (136) bu alanda Arminius Vámbéry ve onun öğrencilerinden Ignác Kúnos'un çalışmalarına değinir. Avrupa'nın çeşitli noktalarında henüz 19. yüzyıl bitmeden başlayan bu yoğun ilgi ve birikim, kuşkusuz Türkiye'deki Turancıları cezbedecekti. Yıkılmakta olan bir devletin bireyleri olarak Turancılık idealine inananların, zaten tarih sahnesinde önemli bir konum işgal ettikleri fikrine (bundan kaynaklı olarak da bir üstünlük psikolojisine) ihtiyaçları vardı. Nitekim 20. yüzyılın başlarında Macar ve Fin halklarını da içine alan büyük bir Turan devletinin kurulması hayalinin Türkiye içindeki Turancıları etkisi altına aldığı görülür.

Giriş bölümünde işaret edilen gelişmelerin de etkisiyle Ermenilerin Osmanlı İmparatorluğu’nda tehlikeli unsur hâline gelmesi ve bu topluluğun kuşku duyulan bir kesime dönüşmesi sürecinde Abdülhamid idaresindeki Osmanlı’nın Panislamizm politikasını benimsediği görülür. Fakat Ermenilerin ihanetlerinde kuşku duyulan bir topluluk olarak görülmesi için 1890’ları beklemek gerekmeyecektir. Henüz 1828–1829 Osmanlı Rus Savaşı’nda Rus Ordusu’nun Kars önlerine gelmesi, iktidarın diline “hainlerin Rusları çağırması” (Dündar, 44) biçiminde yansıyacak, bir topluluk olarak Ermeniler kitlesel olarak suçlanacaklardı. Aynı tepkinin, 1. Dünya Savaşı’nda Osmanlı’ya karşı savaşan Rus ordusunda Ermeni birliklerin bulunduğu evrede ortaya çıktığı düşünülürse sonraki dönemde de kendini gösterecek olan ötekileştirmenin ne kadar uzun bir sürece dayandığı anlaşılmış olur.

19. yüzyılın sonlarına doğru, yöneticiler bir yandan devleti kurtarmak için çeşitli politikalar denerken, bir yandan da etnik temelli olsun ya da olmasın, ötekileştirici söylemler de benimsenir hâle geliyordu. 1897’de Abdülhamid kendi kurduğu ve Osmanlı’ya Müslüman göçünü teşvik eden muhacir komisyonunun başına geçerken, gayrimüslim topluluklarla ilgili söyleme dönüşen algılamaların yavaş yavaş kendini gösterdiği bir aşamadan geçildiği de görülmektedir. Örneğin 1893 yılında Sultan Abdülhamid’in anılarına, boş arazilerin iskân edilmesi ile ilgili olarak çok önemli satırlar yansımıştır. Padişah anılarında, boş arazilere Rusya’dan gelen Yahudilerin yerleştirilmesine karşıdır. Abdülhamid’e göre “yabancı dinden olanları, kıymık gibi etimize, kendimize soktuğumuz devirler geçmiştir”. Ülkede **Türk** unsurun gücü artırılmalı ve ülkeye muhacir gelecekse de bunlar mutlaka **Müslüman** olmalıdır ⁴ (Dündar, 361). Öyle görünüyor ki İttihat ve Terakki yönetimine egemen olan anlayış, birden ortaya çıkmış ve köksüz bir anlayış değildir.

⁴ Tezde bundan sonraki tüm koyu renkli vurgular bize aittir.

Gücü ele geçiren yöneticilerin Osmanlı'ya egemen kılmaya ve Osmanlı içinde ötekileştirmeye çalıştıkları topluluklar çok erken tarihlerden belli gibidir. Kısacası 20. yüzyıla girilirken gerek üretilen egemen söylem gerek toplumdaki gelişmeler ekseninde gayrimüslimlerle ilgili “nötr” bir yaklaşım olmadığı ortadadır.

1. Safvet Nezihi – *Zavallı Necdet* (1900)

Safvet Nezihi'nin, henüz Türk millî kimliği vurgusunun yerleşmediği, hatta milliyetçilik tartışmalarının bile henüz alevlenmediği bir dönemde kaleme aldığı bu metin İstanbul'un seçkin kimselerinin yaşadığı ve bulunduğu mekânlarda geçer. Romanın başkarakteri Feridun Necdet'in mutsuzlukla sonuçlanan bir aşk macerası sonucunda kendi yaşamına son vermesinin anlatıldığı romanda gayrimüslimlere ilişkin vurgunun geri planda olduğu görülür. Hâlbuki Herkül Millas'ın da *Türk ve Yunan Romanlarında “Öteki” ve Kimlik* adlı çalışmasında belirttiği üzere roman “Beyoğlu, Heybeli, Şişli ve Bebek gibi zengin ve ‘Hıristiyan’ yöreleri” (47) mekân olarak içerir; fakat ilerleyen yıllarda kaleme alınan ve tez çalışmamızda da örnekleri bulunduğu üzere, Türk millî kimliğini öne çıkaran kimi romanlarda olduğu gibi bu mekânları, özellikle de Beyoğlu'nu, ahlaksızlığın bir merkezi gibi sunma eğilimine bu romanda rastlanmaz.

Romanda Necdet Feridun'ların köşkünün hizmetçisi bir Rum kızıdır. Ancak hizmetçi kız, sadece işini yapan ve kendisine başka bir nitelik yüklenmeyen adeta iki boyutlu bir karakter olarak sunulur. Rum hizmetçi üzerinde o kadar az durulur ki adının Meri olduğunu romanın ortalarında öğreniriz (205). Bunun dışında da başka bir özelliğini öğrenmemiz mümkün olmaz. Milliyetçi eğilimlerin ağır bastığı kimi romanlardaki gibi, hizmetçi kıza evin oğlunu yoldan çıkardığı, ahlak dışı karakter özellikleri taşıdığı ya da suratsız vs. olduğu yönünde nitelikler atfedilmez. Ahmed

Midhat'ın *Jön Türk*'ünde karşılaşılacağı üzere, gayrimüslim hizmetçi alafrangalaşan Osmanlı ailesinin olumsuz bir temsiline de dönüşmez.

Bunun yanı sıra romanda gezinti yapılan mekânlar da gayrimüslimlerin yoğun bulunduğu ya da gayrimüslimlere ilişkin mekânlar olmakla birlikte herhangi bir yargıda bulunulmaz. Söz gelimi Ermeni Tokatlıyan'ın İstanbul'daki lokantası (159) veya yapılan bir yürüyüşün son noktası olan Rum Okulu, romanda gayet doğal mekânlar olarak yer alır. Etnik anlamda İstanbul bir bütün gibi sunulmaktadır. Ancak bununla birlikte çarşıda İngiliz gezgine değerinin çok üstünde halı satılması meselesinde bir Rum ve bir Yahudi tercüman dolandırıcılıklarıyla ön plana çıkarlar:

Rumca şivesiyle İngilizce konuşan, Yahudi telaffuzuyla Almanca söyleyen tercümanların çene muavenetiyle sürülmüş olan bu seccadenin iki üç gün evvel bir sâhib-i ihyaç elinden yüz altmış beş kuruşa alınmış olduğunu söylemek mûcib-i istiğrab olmamalıdır (104).

Çarşıya gelen turistlerin incelediği malları onlara değerinin üzerinde satan dükkân sahipleriyle işbirliği yapan bu tercümanlar çıkarıcı kimselerdir. Aslında Safvet Nezihi'nin burada yer verdiği tercümanlar anlatıcıya göre çarşıda sık rastlanabilecek kimselerdir; yani bir bakıma anlatıcı bir genelleme yapmaktadır; fakat seçilen iki tercümandan birinin Rum diğerinin Yahudi olması yine de dikkat çekicidir.

Safvet Nezihi'nin bu romanı, millî kimlik inşasının henüz gerçekleşmediği bir döneme ait olduğundan, metinde bu tip vurgular öne çıkmamaktadır. Belirgin bir etnik ayrımcılığın da göze çarpmadığı metin, bu özelliklerinin yanında, ticarete hile ya da dolandırıcılık yapan gayrimüslimleri barındırmasından ötürü tez çalışmamızdaki farklı metinlerle ilişki içindedir. Metnin bu bağlamda kaynaklık edeceği söylem ise, yaklaşık on yıl sonra millî ekonomi yaratma hedefine yönelen İttihat ve Terakki'nin gayrimüslimlere yaklaşımında kendini en belirgin şekliyle gösterecektir.

Safvet Nezihi'nin metnine gayrimüslimlerle ilgili olarak söylem düzeyinde yargılamaların yansımaması bir bakıma doğaldır. Zira 20. yüzyıla girilirken Osmanlı aydınları arasında ya da devlet yönetiminde etnik temelli bir sınıflandırmanın yapıldığı görülmez. İmparatorluk, yaşadığı güç kaybının ve kaybedilen topraklarla girmiş olduğu dağılma sürecinin farkında olduğundan artık devleti kurtarma çabaları ağırlıklıdır. Bu bakımdan Osmanlı'da milliyetçi düşüncenin ortaya çıkışındaki gecikmişliğe ilişkin birçok sebebin arasında, önemli olanın ilk aşamada devletin varlığını sürdürebilmesi olduğu gösterilebilir. Fakat ilginçtir ki devletin devamlılığı konusundaki ciddi kaygılar İttihat ve Terakki'nin iktidarı ele geçirmesine yol açacak, fakat idaredeki bu değişim, İmparatorluğun yabancı güçlere tamamen teslim olmasının önüne geçemeyecektir. Öte yandan gayrimüslimlerle ilgili söylemlerin keskinleşmesi, yukarıda vurgulandığı üzere fazla zaman almayacaktır. Dolayısıyla Safvet Nezihi'de, daha sonra İttihat ve Terakki'nin özellikle ekonomide sahipleneceği bu söylemin ilk izlerinin bulunduğu söylenebilir.

B. Kısa Bir İyimserlik Dönemi: 1908–1912

Kökenleri 1889'da Tıbbiye Mektebi öğrencilerinin kurduğu İttihad-ı Osmanî Cemiyeti'ne dayandırılan İttihat ve Terakki 1906'da subay ağırlıklı bir kadroyla ve Türkçü bir anlayışla kendini gösterecektir. Büyük Britanya Kralı ile Rus Çarı'nın Reval'deki görüşmeleri sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'nun paylaşıldığı söylentisi Selanik'te yayılınca İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin liderleri harekete geçerler (Zürcher, 74). Cemiyet mensuplarının talebi 1878'de askıya alınan anayasanın yeniden yürürlüğe konulmasıdır, zira onlar “anayasal parlamenter bir

rejimin yabancı müdahalesini önleyeceğine inan[maktadırlar]” (74). Birlikleriyle beraber hareket eden İttihatçı subayların silahlı isyanları, Abdülhamid’in 23/24 Temmuz’da meşrutiyeti ilan etmesiyle sonuçlanır (75).

İdeolojik olarak ciddi kırılmaların görüldüğü süreci sırtlamaya çalışan ve 1913–1918 yılları arasında fiilen yönetimdeyken yürüttüğü politikalarla oldukça kritik bir öneme sahip olan İttihat ve Terakki’ye bu noktada kısaca eğilmek gerektiğini belirtelim. Zira İttihat ve Terakki yönetiminin anlayışı, romanlarda gayrimüslimlerle ilgili verilerin yoğunlaştığı noktalarda bir tartışma konusu olarak gündeme gelmektedir. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri: 1895–1908* adını taşıyan çalışmasında 1889’da tarih sahnesinde birdenbire karşımıza Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin çıktığını belirtse de, II. Abdülhamid devrinin atmosferi içinde bu ilk aşamaya dair detaylı bir bilgi edinmenin olanaksız olduğunu ifade eder (31–32). Mardin, İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin, Abdülhamid istibdadının karşısında olmak noktasında aynı cephede yer aldığı Yeni Osmanlılar ile arasında organik bir bağ kurduğunu dile getirmektedir. Buna göre Cemiyet’in amacı, Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasını önlemektir (77). Pınar Kaya Özçelik, “Milli Burjuvaziden Ulus Devlete: İttihat ve Terakki Dönemi” başlıklı yazısında Cemiyet’in “çok uluslu imparatorluğun, farklı dinden, dilden ve etnik kökenden oluşan çeşitli sosyal kesimlerini kendi ekseninde seferber etmeyi başar[dığını] ve 1908 devrimiyle kendisine siyasal iktidarın yolunu aç[tığını]” ifade eder (263). Böylelikle İmparatorluğun iyileştirilmesi yönündeki çabalarda tek kuvvet İttihat ve Terakki olacaktır.

1908 Devrimi’yle alakalı olarak çizilen tablo, hem Müslümanların hem de gayrimüslimlerin birlikte sevindikleri bir toplumsal durumu ifade eder. Ancak bu olumlu hava kısa süre sonra yaşanacak olan travmatik hadiseler dolayısıyla ortadan

kalkacaktır. Aralarında en sarsıcı olanını Balkan Savaşı olarak belirleyebileceğimiz bu gelişmelere doğru yaklaşırken, milliyetçilik ekonomik gelişmeler ekseninde yeşermeye başlıyordu. Zafer Toprak, *Türkiye’de Millî İktisat* adlı çalışmasında 1908 Devrimi’nin ertesi yılı Avrupa’daki örneklerden hareketle Bursa’da gerçekleştirilen ve yerli üretimin önemini vurgulamayı amaçlayan serginin “‘millî iktisat’ın ilk belirtileri[ni]” (68) taşıdığını ifade eder. Bu, Osmanlı’nın kendi üreticisinin ürünlerini halka sunduğu bir sergidir. Fakat milliyetçiliğin Osmanlı’da yeşermesi bakımından belki daha büyük önem taşıyan bir nokta, 1908’le birlikte ortaya çıkan serbest rekabet ortamında Müslüman zanaatkârın gücü azalırken Osmanlı ekonomisine hükmeden gayrimüslimlerin ticari etkinliğinin artmakta oluşudur. Toprak, kitabında, kendini “Müslüman” olarak tanımlayan bu topluluk arasında milliyetçiliğin yeşermesini işte bu ekonomik şartlara bağlar (81). İttihat ve Terakki’nin Müslüman orta sınıf yaratma hedefi, ülkeyi savaş yıllarında Müslüman-Türk bir sınıf yaratma özlemine ve etnik kimlik vurgusunun yoğunluk kazandığı bir sürece taşıyacaktır.

Kısacası İttihat ve Terakki’nin yönetimde söz sahibi olmasını takip eden süreçte, özellikle Balkan Savaşlarıyla birlikte gayrimüslimlerle Müslümanlar arasında ekonomik temelli bir ayrışma başlatılmıştır. Öte yandan, 1908 Devrimi’nin getirdiği eşitlikçi anlayış her kesimden aynı tepkiyi almamıştır; söz gelimi Ahmed Midhat Efendi, aşağıda değerlendirilecek olan *Jön Türk* romanında İttihat ve Terakki’nin yolundan giderek Abdülhamid eleştirisi yaparken, bir yandan da birbiriyle kaynaştıkları yönünde ortaya çıkan toplumsal algı çerçevesinde Müslümanları, gayrimüslimlerden farkları konusunda adeta uyarmaktadır. Öyleyse 1910 sonrası gelişmelere eğilmeden önce bu tarihte yayımlanan *Jön Türk’e* gayrimüslimlerin konumlandırılışı ekseninde bakmak yerinde olacaktır. Zira bu

roman, gayrimüslimlerle Müslüman/Türklerin hukuk önünde eşitlenmesi girişiminin ne gibi toplumsal reaksiyonlar yarattığının ortaya konulması bakımından önemlidir.

1. Ahmed Midhat Efendi – *Jön Türk* (1910)

1908'in getirdiği görece özgürlükçü ortamda kaleme alınmış olan *Jön Türk*, 1908–1909 yıllarında *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinde tefrika edilmiş ve ilk olarak 1910 yılında kitap olarak basılmıştır. “Millî, içtimai, siyasi roman” adıyla yayımlanan eser, II. Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre sonra tahtını terk eden II. Abdülhamid'e ağır eleştiriler getirmekle beraber, edebiyatı halkı eğitmek için bir araç olarak gören Ahmed Midhat Efendi'nin Osmanlı'daki gayrimüslimlere bakışını anlamak bakımından önem taşır. Bu metinde yansıyan bakış açısı, Müslüman-Osmanlı kimliğiyle gayrimüslimler arasında o dönemde ortaya konulan farklılığa dikkati çekmemizi sağlayacaktır.

Yazarın öğretici tavrı doğrultusunda vurguladığı en büyük fark ise, Müslüman-Osmanlı ve gayrimüslimler (burada özellikle Rum kimliği öne çıkar) arasındaki ahlak farklılığıdır. Yazar söz konusu farktan ötürü gayrimüslimleri suçlar gibi gözükmez, sadece Müslümanları onlara benzememeleri yönünde eğitici kimliğiyle uyarmaktadır ki, bu tavır da aslında örtük bir biçimde gayrimüslim kimliğini ötekileştirme anlamı taşır. Bununla beraber romanın esas meselesi Abdülhamid devrinin baskıcı ve boğucu düzenine eleştiri getirmektir. Bu tavır elbette, yazarın İttihat ve Terakki'nin yanında yer aldığının da göstergesidir. Zira artık baskılar ortadan kalkmış, ülke yeni ve özgürlükçü bir sürece girmiştir. Her yeni düzenin kendini tesis etme aşamasında gördüğümüz gibi, eski düzen Ahmed Midhat'ta da kıyasıyla eleştirilir. Ancak farklı etnik ve dinî gruplara bir aradalık ve özgürlük vaat eden bu yeni süreçte, yazarın özellikle Müslüman Osmanlıların

gayrimüslimlere benzemeye başlayacakları yönünde taşıdığı kaygıları metne yoğun biçimde taşıdığını görürüz.

Roman, 19. yüzyılın son yıllarını konu alır. Alafranga bir tip olarak çizilen Ceylan, romanda adetâ idealize edilmiş bir tip olarak sunulan ve Batı hayranlığına mesafeli gözüken Nurullah'ı her türlü girişimine rağmen evliliğe ikna edemez. Nurullah'ın Miralay Gazanfer Bey'in kızı Ahdiye ile evlenmeye karar vermesi ise Ceylan'ı, Nurullah'a bir tuzak kurmaya sevk eder. Nurullah'ın odasına yasaklı yayınlar koydurarak onu jurnalleyen Ceylan, ülke siyasetiyle belirgin bir ilgisi bulunmayan Nurullah'ın bir Jön Türk olarak damgalanıp Akka'ya sürgüne gönderilmesine yol açacaktır. Bu kurgu ekseninde, fonda Abdülhamid yönetiminin yarattığı büyük korkuya, yazarın bir başka vurgusu eşlik eder. O da eğitim, özellikle kadınların eğitimidir. Modernleşme sürecinde yazarların odaklandıkları sorunlardan birinin “kadının toplumdaki yeni konumu” olması, ayrıca dikkat çekicidir. Yazar bu noktada, kadınların da eğitim hakkı bulunduğunu teslim eder, fakat Avrupa'da yayılan fikirlerle “zehirlenme” tehlikesinin varlığına vurgu yapar. Nitekim Ceylan, söz konusu fikirler yüzünden trajik bir şekilde ölüme sürüklenecektir.

Yukarıda Ahmed Midhat'ın öne çıkardığı ahlak mukayesesinden söz edilmişti. Romanda bu doğrultudaki örneklerle sıkça rastlanmaktadır. Yazar belirgin bir biçimde “Müslümanlığa, Osmanlılığa mahsus olan [bir] ahval-i maneviye[den]”(4) söz açar. Dolayısıyla Ahmed Midhat'ın zihnindeki Osmanlılık tasavvurunda Müslüman olmayanlara yer bulunmadığı görülür. Konaklarının üst kat hizmetinde “kart bir Ermeni karısı[nın]” (6) çalıştığını öğrendiğimiz Ahdiye ile Nurullah'ın düğün merasimleri Müslüman-Osmanlılığın hususiyetlerinin öne çıkarılmasında önemli bir rol oynar. Benzer bir işlev iki gencin evliliklerine de

yüklenmiştir. Ahdiye ve Nurullah'ın evlilikleri, evlilik konusunda Hristiyanlar ve Müslüman-Osmanlılar arasındaki farkları da görmemizi sağlar.

Eski alışkanlıklar ve yenileri arasında bir karşılaştırmanın yapılmasına olanak tanıyan bu düğün sahnesinde, düğüne katılan bazı genç kızlar, “Peruz gibi Eleni gibi tiyatrolarda okudukları kantolarla [...] şöhret kazanmış olan aktrisleri pek güzel” (9) taklit ederler. Ahdiye Hanım'ın annesi olan, bu yeni alışkanlıklara mesafeli duran “[z]avallı” (9) Dilşinas Hanım ise sıkıntısını kimseye açamamakta ve çaresizce olan biteni izlemektedir. Yazarın müdahalesi ise söz konusu yenilikler konusunda takınılan tavırda kendini gösterir. “Yeni zamanın bazı kına gecelerin[de]” erkeklerin kına gecesi eğlencesini selamlıktan dinlemesini eleştiren yazar, “yalnız Müslüman değil, gayrimüslim düğünlerinde dahi ahvalin türlüleri[nin]” uzak görüldüğünü belirtir (10). Bir başka ifadeyle yazar, Müslüman düğünlerinde gösterilen bazı aşırılıkların, gayrimüslimlerde “dahi” görülmediğine vurgu yapar. Dolayısıyla Müslümanların ahlakı ideal bir konuma çekilirken, “dahi” ifadesi kullanılarak gayrimüslimlerin ahlaken daha zayıf olduklarına işaret edilmiş olur.

Romanda bu bakış açısını destekleyecek örneklerle sıkça rastlanabilir. Rumlarda nişanlılık evresinin evlilik gibi geçmesinin sakıncasına değinen yazar, okuyucuya açıkça sorar: “Siz Rumların şu âdetini beğenmediniz değil mi?” (47). Ceylan'ın yaşadığı konağın Rum hizmetçisi Despina ise Ceylan kadar serbest fikirli bir karakter olarak çizilmez, hatta Ceylan'ı “pek hafif, pek hoppa, çılgın bir zırzop” (58) görür. Burada Batılılaşmayı sadece görünüş düzeyinde benimsemenin önümüze koyduğu ve Tanzimat dönemi romanlarında süregelen bir vurgu, bir “ahlaki yozlaşma” vurgusu, evinde alafranga âdetlerin hâkim olduğu Ceylan karakteri üzerinden verilir. Bununla birlikte Fazıl Gökçek'in *Osmanlı Kapısında Büyümek: Ahmet Mithat Efendi'nin Hikâye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlılar* adlı

alışmasında dile getirilen bir başka bakış açısına yer vermek gerekir. Gökçek, Ahmed Midhat romanlarındaki gayrimüslimlerin görünümelerini ele aldığı bu çalışmasının *Jön Türk*’le ilgili bölümünde, Kâzım Bey’in alafrangalığıyla evinde Despina ve Kıryaku gibi iki Rum hizmetçi alıştırması arasında bir bağlantı gördüğünü ifade eder. Bir başka deyişle Ahmed Midhat’ın olumsuzladığı alafrangalık kavramı Rumlar üzerinden yansıtılır; hatta Rumlar alafranga hayat tarzıyla birlikte anılır (106). Gökçek’in bu düşüncesi, yukarıda yaptığımız çözümlemeden ayrı olarak metinde Rum karakterlerin varlığının, kaçınılmaz olarak alafrangalıkla ilişkilendirilerek bir olumsuzlamaya tabi tutulduğunu dile getirmesi bakımından farklı ve önemli bir görüş ortaya koyar.

Ahmed Midhat Efendi’nin, fikren İttihat ve Terakki’nin yanında bir görüntü çizmekle beraber gayrimüslimler ve Müslüman-Osmanlılar arasında toplumda yerleştirilmeye çalışılan eşitlik kavramı ekseninde, geleneksel İslami değerlerin yok olmasından duyduğu kaygılar yansıtılmaktadır. Romanda gayrimüslimler açıkça “ahlaksız” olarak tasvir edilmez, ancak (1) Müslüman-Osmanlıların “üstün ahlakı”nın asla yitirilmemesi gerekmektedir ve (2) Müslüman-Osmanlılar yaşayış olarak gayrimüslimlere benzemeye çalışmamalıdır. Yazarın öne çıkan bu söylemleri doğrultusunda döneminde oluşan eşitlik ve kardeşlik havasına katılma eğilimi taşıdığını söylemek mümkün olmakla beraber, toplumun asli ve ahlaken üstün unsuru olarak değerlendirdiği Müslüman-Osmanlılara uyarılarda bulunduğunu ifade etmek gerekir.

1908 Devrimi’nin getirdiği eşitlikçi anlayış içerisinde Osmanlı aydınınının hâlâ kaygı duyduğu bir nokta vardır: Müslümanlarla gayrimüslimlerin toplumsal ilişkilerin çeşitli düzeylerinde kaynaşmaları, onları aslından koparabilir. Osmanlılığın temelinde Müslümanlığın bulunduğu yönündeki görüşün güçlülüğünü göz önüne

alırsak, bu dinin ve onun sağladığı kültürel pratiklerin, alışkanlıkların korunması ve öne çıkarılması gerekmektedir.

Bu kaygıların ortadan kalkması çok fazla zaman almayacaktır. Zafer Toprak, toplumdaki bu özgürlük ve eşitlik havasının değişimini şöyle özetler:

Ancak “hürriyet” ve “müsavat” ortamı uzun sürmedi. Yunanistan’ın Girit’i ilhakı, Bulgaristan’ın bağımsızlığı, Avusturya Macaristan’ın Bosna Hersek’e girişi, Trablusgarb Savaşı, Balkan Harbi ve Edirne’nin düşüşü, İttihatçıları kısa sürede düş kırıklığına uğrattı. Tüm imparatorluklar gibi, Osmanlı İmparatorluğu da çok kimlikli bir devlettir. Osmanlılık, olsa olsa bir üst kimliktir. Sorunlar arttıkça alt kimlikler “Osmanlı” kimliğine üstün gelmeye başlamıştı (36).

Toprak’ın yukarıda saydığı gelişmeler esasen Osmanlı kimliğiyle ilgili olarak önemli bir psikolojik travmayı da önümüze koyar. İttihat ve Terakki dönemine kadar denenen Osmanlı kimliğinin bir üst kimlik olarak vurgulanması metodunda, Osmanlılığın “bütünleştirici” olmaktan ziyade “diğer kimliklerden daha kutsal” olma gibi bir misyonu bulunuyordu. Zira Ermeniler uzunca bir dönem “sadık” unsurdu, 1492’de İspanya’dan kaçan Yahudilere Osmanlı İmparatorluğu kucak açmıştı, onlar da bir bakıma misafirdiler. Bir başka ifadeyle gayrimüslim unsurların üst bir kimlik tespitinde Müslüman-Osmanlı kimliğiyle eşit görülme gibi bir şansları yoktu. Onlar bu devletin sözümona “hoşgörü”yle sahiplendiği kimliklerdi ve onlardan beklenen adetâ bir çocuk gibi uslu durmaları ve devlete ihanet etmemeleriydi. Bu bakış açısı aynı zamanda onlarda bir “ihanet etme potansiyeli” görüldüğünü de ele vermiş oluyordu. Üstün olan daima Müslüman-Osmanlılık’tı. Devletin sahipleri de zaten bu özelliği taşıyordu. Bu şartlar altında bir yandan gayrimüslimlerin daha sonra dönüşüme uğrayacak olan bu tanımlanmış üst kimlikten soyutlanma ihtimallerinin daha o dönemde ne kadar yüksek olduğu ortaya çıkarken, diğer yandan kendini “hâmi”, “üstün” bir konumda gören Müslüman Osmanlı devletinin peş peşe yenilgiler alması toplumda sahip olduğu birleştirici güce gölge düşürüyordu. Üstelik

Osmanlı'yı yenen güçlerden biri de henüz 19. yüzyılın başlarında kendilerine tabi olan Yunanistan'dı. Bu bakımdan yukarıda sayılan gelişmeler Osmanlılar için elbette kabul edilemezdi. Özellikle Balkan Harbi ve takip eden dönemde Osmanlılarla ilgili psikolojik nitelikte kapsamlı bir çalışma yapmanın son derece yararlı olabileceğini belirterek devam edelim.

C. Önemli Bir Kırılma Noktası: Balkan Savaşları ve Sonraki Durum

İmparatorluğun son döneminde milliyetçiliğe yönelişin çok hızlı bir biçimde ortaya çıkması sürecinde belki de en önemli gelişme Balkan Savaşlarıdır. Bu evrede Osmanlı İmparatorluğu Balkanlardaki topraklarını büyük ölçüde yitirirken, devletin devamlılığı kaygıları ve yeni egemen kimlik belirleme çabaları bu evrede hız kazanmıştır. İmparatorluğun giderek Anadolu merkezli bir küçülmeye gitmesi, Balkan Savaşı sürecinde ve sonrasında odaklanılması gereken coğrafya ve belirlenecek olan üst kimlik konusunda yöneticilere ilham verirken, gayrimüslimlerin en ciddi tehdit altına alındıkları bir sürecin fitilini ateşler. Bunu özellikle Yunanistan'ın Osmanlı donanmasını yenilgiye uğratmasında büyük payı olan Averof zırhlısından hareketle ve savaşlar neticesinde yaşanan büyük demografik ve etnik yapı değişimleriyle açıklamak yerinde olur.

Balkan Savaşı'nın sona ermesinin ardından 1914 yılında, Osmanlı İmparatorluğu Rumeli'de büyük bir Müslüman nüfusu bırakmıştı. Yaşanan bu durum Cumhuriyet'in ilanından sonra gerçekleştirilen nüfus mübadelesinin tamamlanmasına kadar geçen süreçte Türkiye için önemli bir sorun teşkil etmiş, bir yandan da Türk millî kimliğinin inşasına paralel olarak ortaya çıkan bir “öteki”

olarak Rum/Yunan algısı yerleşmeye başlamıştır. Ayhan Aktar *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları* adlı çalışmasında, Arnold Toynbee'den şu sözleri aktarır: “1912'den itibaren Rumeli göçmenlerinin gelişi Anadolu'da daha önce rastlanmayan ölçüde bir duygusal gerginlik ve öc alma arzusu yaratmıştır” (alıntılayan Aktar 26–27). Yunan/Rum imgesinin toplumsal hafızada bu şekilde olumsuz konumlanması, Balkan Savaşı (1912–1913), Birinci Dünya Savaşı (1914–1918), Kurtuluş Savaşı (1919–1922) –Yunan tarih yazımında bu savaş, Küçük Asya Felaketi olarak adlandırılır. – ve mübadele süreçleri sonrasında 1953'te patlak veren Kıbrıs sorununda da kendini gösterecek, bu sorunun en acı neticesi daha sonra 6–7 Eylül Olayları diye anılacak olan ve 1955 yılında İstanbul'da gayrimüslim azınlıklara yönelik olarak gerçekleşen yağma ve saldırı hadiselerinde görülecektir.

Balkan Savaşı'nın kaybedilmesi sonrasında Osmanlı Devleti “Avrupa'daki topraklarının %83'ünü ve toplam nüfusunun %20'sini” kaybetmiştir (Aktar, *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve ...*, 60). İmparatorluk için bu elbette büyük bir yıkımdır, ayrıca önemli ölçüde bir nüfusun da toprakları dışında kalması, İttihatçılardan başlayarak uzun bir süre gündemde kalan mübadele meselesini ortaya çıkaracaktır. Gerçi sınırın diğer tarafında da durum farklı değildir, ancak Rumeli'den gelen Müslüman göçmenlerin zor durumda oluşu Müslümanlarla gayrimüslimler arasında kapanmayacak bir uçurumu da açmış olacaktır. Anadolu'da giderek güçlenen bu nefret duygusunu görmek için Aktar'ın *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm* adlı eserindeki şu ifadelere göz atmakta yarar bulunmaktadır:

1912 Balkan Savaşları sonrasında, Anadolu'ya göç edip silahlı çeteler oluşturan Rumeli muhacirleri ile giderek daha milliyetçi bir tavır takınan İttihat ve Terakki kadrolarının yaşatmış olduğu baskılar, özellikle Anadolu'nun Batı sahillerinde yerleşik olan Rum nüfusu rahatsız etmeye başlamıştı. Kısa bir süre sonra, Anadolu Rumları

Türkiye'nin Batı sahillerinden Ege adalarına doğru göç etmeye başladılar (111).

Balkan Savaşı'yla birlikte büyük bir moral çöküntüsü yaşayan Osmanlı, artık bir yandan yeni bir kimlik tanımlamasına gidecek ve bu kimlik tanımlaması içinde birbirinden farklı gerekçelerle ötekileştirme politikaları iyiden iyiye devreye sokulacaktır.

Bunlardan en önemlisi, Yunan Donanması'nın satın aldığı yukarıda adı geçen Averof isimli zırhlının Balkan Savaşı'nda Osmanlı'nın kaybına sebep olarak gösterilmesidir. Gerçekten de o dönemin oldukça etkili bir savaş gemisi olan Averof, Osmanlı Devleti tarafından da satın alınmak istenmiş ama başarılı olunamamıştı. Zırhlı, Yunan donanmasına katılınca Balkan Savaşı'nda Osmanlı'ya ait gemilerin Çanakkale Boğazı'nı aşarak Ege Denizi'ne geçişini engellemiş ve Osmanlı donanmasının yenilgiye uğramasında belirleyici rol oynamıştı. Devlet yenilginin – Aktar'ın deyişiyle– faturasını Rumlara çıkarmak istedi. İttihat ve Terakki'nin Müslüman-Türk esnafa yönelik yürüttüğü pozitif ayrımcı politikalar ve bir Müslüman-Türk burjuvazisi yaratma arzusu, elbette gayrimüslimlerin ticarete etkin olması olgusuna ters düşüyordu.

Osmanlı'nın da almak istediği ancak başaramadığı söz konusu zırhlıyı satın almak için Yunan hükûmeti Mısır'da zengin bir işadamı olan Yorgo Averof'un kurduğu vakfın fonlarına başvurmuştu (Aktar, 59). Savaşın kaybedilmesinin ardından 1913–1914 yıllarında İstanbul'da “Müslümanlara Mahsus Kurtuluş Yolu” adını taşıyan bir broşür dağıtılır ve Rum esnafa karşı iktisadi boykot sistematik olarak uygulamaya konulur. Broşüre göre Osmanlı vatandaşı olduğu söylenen Yorgo Averof Yunan donanması için bu zırhlıyı satın almıştır, Osmanlı böylelikle yenilgiye uğratılmıştır. Dolayısıyla Müslüman-Osmanlıların Rumlara karşı uyanık olması ve “halkın artık Rum esnafın dükkânlarından alışverişe son vermesi ve böylece el

altından Yunan devletine aktarılan mali kaynakların kurutulması isten[mektedir]” (Aktar, 60). Söz konusu propaganda şu anlama gelir: Yerli Rumlar artık potansiyel değil fiilî “hain” dirler. Kazandıkları parayla el altından Yunanistan’a mali yardımda bulunmaktadırlar. Aynı süreçte Müslümanların da sistematik olarak ticarete teşvik edildiğini hatırlatmakta yarar vardır. Zira İttihat ve Terakki yönetimi, bir Müslüman-Türk kimliğini ortaya çıkarıp egemen kılmak için ekonominin önemli bir temel oluşturduğunun farkındadır. Nitekim Yahudiler de aynı sebeple bir ötekileştirmeye maruz kalacaklardır. Balkan Savaşı’nı takip eden dönemde İttihatçılar, *Genç Kalemler* dergisindeki yazılar yoluyla Yahudilerin dilini “pis İspanyol jargonu” gibi olumsuzlayıcı ifadelerle eleştirir, en fazla bininin Osmanlı Türkçesi yazabildiği Yahudi topluluğunu Türkçe öğrenmeye çağırır (Dündar, 369). Burada açıkça dil üzerinde Yahudi kimliğini asimile etme çabası görülürken ve aynı İttihatçıların Balkanlardan Müslümanları Osmanlı’ya göç etmeye teşvik ederken, yine bu bölgede yaşayan Yahudileri Osmanlı topraklarına kabul etmemiştir (371).

Böylelikle 1. Dünya Savaşı’na girerken Osmanlı İmparatorluğu’nda çok kısa sürede büyük travmatik toplumsal hadiselerin yaşandığı ve gayrimüslimlerle ilgili ötekileştirici algılamının giderek etkisini artırdığı görülür. 1908 Devrimi’nde toplumun tüm unsurları için “eşitlik” ilkesini öne çıkaran İttihat ve Terakki artık bütünüyle Müslüman-Türk kimliğinin egemenliğine yönelmektedir.

Almanya’nın yanında 1. Dünya Savaşı’na giren Osmanlı İmparatorluğu’nda 1914–1918 yılları arasında gayrimüslimler açısından bakılacak olursa yine son derece sarsıcı gelişmeler yaşanmaya devam eder. Bu yıllar, İttihat ve Terakki’nin Rum, Ermeni ve Yahudiler için tüm dış baskılara rağmen tehcir politikalarını devreye soktuğu ve Türk-Müslüman kimliğini Anadolu’dan egemen kılmaya çalıştığı nüfus düzenlemelerine tanıklık ettiği yıllardır. Ancak 1. Dünya Savaşı yıllarının

gayrimüslimler açısından en fazla öne çıkan gelişmesi hiç kuşku yok ki 1915 yılında yürürlüğe konulan “Ermeni Tehciri”dir. Anadolu’nun Ermeni nüfusundan temizlenmesini amaçlayan ve İttihat ve Terakki yönetiminin organize ettiği bu tehcir bir kıyımaya dönüşecek ve etkileri günümüzde dahi devam eden bir sorunlar dizisini ortaya çıkaracaktır.

Türkiye’de genel olarak “Ermeni Meselesi” adıyla değinilen sorun, 1915 yılındaki tehcirle birlikte en üst düzeye çıkmış bir çatışmanın ürünüdür. Osmanlı’nın, 1915 öncesinde de Ermenilerle problemi vardı. Fakat 1915 yılında ilk sürgün emirleriyle başlayan kıyım, hem ülkenin nüfus yapısının nasıl şekillendirileceği konusunda önemli işaretler vermiş hem de Türkiye-Ermenistan ilişkilerinde bugün dahi kapanmayan büyük toplumsal yaralar açmıştır. 1. Dünya Savaşı sırasında yaşanan ve Ermeni kıyımıyla sonuçlanan tehcir, esasen İttihat ve Terakki yönetiminin Ermenileri “korumak” maksadıyla bulundukları bölgelerden başka bölgelere taşıma gerekçesine dayanıyordu. Günümüzde bu konu tartışmaya açılacak olursa, genellikle resmî söylemle örtüşen birtakım yaklaşımlara rastlandığı görülür. Örneğin, Ermenilerin Rusya’yla savaş hâlinde olan Osmanlı’ya ihanet ettiği veya Türkleri öldürmeye başladıkları için bulundukları bölgelerden sürüldükleri dile getirilir⁵. Kaldı ki bu bakış açısına göre Osmanlı Devleti, Ermenileri farklı bölgelere taşımak için elinden gelen güvenlik tedbirlerini almış, ancak özellikle doğal koşullar dolayısıyla başarılı olamamıştır. Buradaki esas hedef, elbette yaşanan süreci adlandırma kaygısından ziyade, 1913’ten itibaren mutlak iradeyi elinde bulunduran İttihat ve Terakki yönetiminin geliştirdiği söylemler ve giriştiği eylemler yoluyla söz konusu gayrimüslim topluluğa yönelik bakış açısını anlamlandırmaya çalışmak ve romanlarda söz konusu meseleyle ilgili olarak hangi söylemlerin üretildiğini tespit

⁵ Bu bakış açısıyla ilgili olarak Alpay Kabacalı tarafından hazırlanan *Talât Paşa’nın Anıları* adlı çalışma, dikkat çekici bir kaynak olarak gösterilebilir.

etmeye çalışmaktır. Zira özellikle romanlardaki söylemler, dönemin toplumsal algılayışını da önümüze koymak bakımından önem taşırlar.

Ermenilerin hain damgası yemeleri şüphesiz 1915'ten önceye rastlar. 1909 yılında Adana'da Müslüman-Ermeni geriliminin fiilî çatışmaya dönüşmesi ve 1. Dünya Savaşı'na girilirken Taşnak-Sütyun Kongresi'nin 21 Ağustos 1914'te savaşta tarafsız kalacaklarını duyurması ile İttihat ve Terakki'nin önde gelen isimlerinden olan Bahaeddin Şakir tarafından "ihamet"le suçlanmaları (Dündar, 261), Müslüman-Türk kimliğini egemen kılmaya çalışan İttihatçıların Ermenilere karşı uygulayacağı politikayı şekillendirmiştir. Üstelik Balkanların büyük kısmının elden çıkmasının acı izleri henüz tazeyken, Osmanlı'nın özellikle Doğu Cephesi'nde mağlubiye tahammülü de yoktur. Bu bakımdan Ermenilerin tarafsızlıklarını açıklaması, İttihatçı cephe açısından ipleri koparmıştır.

Erzurum'da İttihatçılar ve Ermeni ileri gelenleri arasında savaşta izlenecek yol konusunda yapılan görüşmelerin tıkanmasının ardından, Talat Paşa tarafından 10 Ekim 1914 tarihinde gönderilen bir şifre ile Ermeniler için açılmış olan okul ve hastaneler kapatılır, Ermeni partilerinin faaliyetleri takip altına alınır (263). Enver Paşa komutasındaki Sarıkamış Operasyonu da Ermenilerin "hain" olarak yaftalanmaları açısından önemli bir olaya sahne olur. Rus Ordusu saflarında sayıları pek fazla olmayan Osmanlı Ermenileri bulunmaktadır. Bu Ermenilerin, Osmanlı topraklarındaki Ermenileri kışkırtacağı endişesi hâkim olur (264). 1915 Ocak'ında Sarıkamış'ta Osmanlı birliklerinin hezimete uğraması ve ciddi kayıplar vermesini takiben Ermenilere yönelik baskılar artar.

Orduya alınan Ermeniler üzerinden bu topluluğa yöneltlen bir başka suçlama da askerden kaçtıklarıdır. Yine bir ihamet belgesi olarak gösterilen bu hadise konusunda Halep piskoposu bunun kişisel bir tercih olduğunu dile getirerek, Ermeni

askerlerin çölümsü bölgelerde yer alan taburlara gönderilmelerine ve “özellikle *gavur, hınzır*⁶ (domuz) gibi kişilik onurlarını ve dinsel inançlarını aşağılayıcı söz ve davranışlara maruz kalmaları[na]” (268) işaret eder. Başka bir ifadeyle, Ermenilere ilişkin toplumsal algılayış değişmiş, sadık unsur olarak görülen Ermeniler her an Osmanlı’yı sırtından hançerleyecek bir topluluk olarak görülmeye başlamışlardır.

Ermenilere yönelik ilk sürgün kararının uygulamaya konulduğu tarih 24 Nisan 1915’tir. Bilindiği gibi, tehcir sırasında Ermenilerin yerleştirilmek istendikleri bölge de bugünkü Suriye sınırları içinde yer alan çölümsü Zor bölgesidir. Fuat Dündar’ın yukarıda anılan kitabında belirttiği üzere, ilk tehcir kararından yaklaşık on ay önce Meclis’te Rum köylerine Müslüman muhacirlerin iskânı tartışılmaktadır. Aydın mebusu Emmanouil Emanüelidi Efendi söz alarak Basra Körfezi’ne kadar pek çok iskân bölgesi olduğu hâlde neden Rum köylerinin seçildiğini sorar. Talat Paşa bu soruya şu cevabı verecektir: “Bu muhacirleri dedikleri gibi, oralara gönderip çöllere serpecek olsaydık oralarda cümlesi açlıktan öleceklerdi” (alıntılayan Dündar 257). Dündar’ın da hatırlattığı üzere Talat Paşa’nın Müslüman muhacirler için sakıncalı gördüğü bu bölge, sadece on ay sonra Ermenilerin gönderilmek istendiği bölgedir. Talat Paşa için Müslüman Türkleri Anadolu’da tutmak önemli görünmektedir, Müslüman-Türk olmayanların ise Anadolu’nun uzağındaki topraklarda nasıl hayatta kalacakları üzerine bir sorgulama yürütülmez.

30 Mayıs 1915’te kabul edilen Tehcir Kanunu’na göre ordu, Ermeni ahaliden “hıyanetini hissettikleri[ni]” kimseleri sürgün etme yetkisine sahip olur (Dündar, 288). Kanunun bu ikinci maddesiyle ilgili Dündar “hissetmek” kelimesine dikkati çekerek, fiilî bir direnişten ziyade askerin olacak olanı önceden “hissetmesi”ne dayanarak uygulanabilecek olan bir tedbirin Ermeni yurttaşlar üzerinde oluşturduğu

⁶ Vurgu yazara ait.

baskıya vurgu yapar. Fuat Dündar'ın Talat Paşa'nın defteri de dâhil olmak üzere farklı kaynakları kıyaslayarak vardığı sonuca göre, 1916 Baharına gelindiğinde 800.000 Ermeni için tehcir kararının alınmış ve bunlardan 500.000'inin kararlaştırılan iskân bölgelerine varmış oldukları anlaşılmıştır (339–340). Dolayısıyla ortada 300.000'lik bir kayıp nüfus söz konusudur. Bu durum da söz konusu olayın, savaştan önce sayıları 1.500.000'u bulan Ermeni topluluğu üzerinde ne kadar sarsıcı bir etki yarattığını açıklar niteliktedir.

Burada dikkati çeken nokta Ermeniler üzerine derinlikli araştırmalar sunan Fuat Dündar ve Taner Akçam gibi isimlerin ortak olarak vurguladıkları, nüfusun Türk-İslamlaştırılması sürecidir. Zira Ermeni Tehciri'ne paralel olarak Rumlar ve Yahudiler de 1. Dünya Savaşı'nda sürgün edilmiş, özellikle kıyı bölgeler, ihanet edecekleri düşüncesiyle gayrimüslim unsurlardan arındırılmıştır. Üstelik söz gelimi Ermenilerin yerleştirildikleri bölgelerde Müslüman nüfusun %5'i ile %10'u arasında bir yoğunlukta bulunmalarına dikkat edilmesi (Akçam, *'Ermeni Meselesi Hallolunmuştur'* 67), Dündar'ın özellikle vurguladığı İttihat ve Terakki'nin nüfus politikası güdümünde gayrimüslimlere karşı ikinci bir savaş yürüttüğünü gösterir niteliktedir.

Akçam, İttihat ve Terakki'nin, Müslümanların etnik aidiyete dayalı tasnifini belirlemeye çalıştığını ve 1910 yılında Ermeni, İslam ve diğer gayrimüslimlerin nüfuslarının bir cetvel hâlinde çıkarılmak istendiğini (40) hatırlatır. 1. Dünya Savaşı'na girilen süreçte İttihatçı kadro, tüm yerleşim yerlerinin milliyet esasına göre nüfus dağılımını tespit etmeye çalışmaktadır (41). Bu, daha önce gerçekleşmiş bir şey değildir. İttihatçı kadronun idareyi fiilen ele geçirmesinin öncesinde etnik temele dayalı bir nüfus sayımı yapılmamıştı. Dolayısıyla 1. Dünya Savaşı'na girerken Osmanlı'da yaşayan gayrimüslimlerin ötekileştirilme sürecinin belirgin bir ivme

kazandığı söylenebilir. Kaldı ki tehcirle başka bölgelere gönderilen Ermenilere topraklarına geri dönecekleri sözü verilmediği gibi, bu bölgelere Müslüman-Türk nüfus iskân edilmiş ve Ermenilerin de mallarına el konulmuştur. Ayrıca Talat Paşa önderliğinde, İttihat ve Terakki'nin mutlak tekelindeki bu mal dağıtım sürecinde iktisadi bakımdan da Türk-Müslüman unsurun gayrimüslimler karşısında güçlü kılınmaya çalışıldığı anlaşılır. Dünder, vali ve mutasarrıflara verilen emirlerle “ekonominin İslâmlaştırılması hedefiyle olması gerektiğini belirt[ecektir]” (312–13). Böylelikle hem toplumsal alanda, hem de iktisadi alanda Türk-Müslüman kimliğinin yükselişe geçmesinin, İttihat ve Terakki'nin 1913 sonrası politikalarıyla yakından ilgili olduğu anlaşılır.

1. Dünya Savaşı devam ederken İttihat ve Terakki yönetimi önderliğindeki sürgünlerden Yahudi ve Rum nüfus da nasibini alır. Öne sürülen gerekçe ise bu unsurlara duyulan güvensizlik, daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse kıyılardan yapılacak saldırılarda düşmanla işbirliği içine girme potansiyelleri olacaktır. 1915–1918 yılları arasında Rumların ve Yahudilerin kıyı bölgelerden iç kesimlere sürgünlerine devam edilecektir. *‘Ermeni Meselesi Hallolunmuştur’* adlı çalışmasında Taner Akçam, Ağustos 1915'te Yahudi nüfusun Çorum'a sevkine başladığını aktarır (73). 1915 yılı ayrıca Osmanlı vatandaşı olmayan Yahudilerin de sınır dışı edildiği yıl olur (Dünder, 378). Yabancı destekli bir Yahudi devleti kurmak yönünde çalışmalar yürütmekle suçlanan Yahudilerin aynı dönemde Filistin'de barınmaları da yasaklanır; ki Fuat Dünder İttihat ve Terakki'nin bu korkusunun, Yahudileri Ermenilere benzetmelerinden kaynaklandığını ileri sürmektedir (384). Filistin'den sürgün edilen Yahudilerin topraklarına geri dönme taleplerine Cemal Paşa şöyle yanıt verecektir: “Bu Siyonist takımının vatanımız için en muzır mahlukatdan olduklarına şüphe yoktur” (alıntılayan Dünder 385).

Savaş yıllarında Müslüman-Türk olmayan Osmanlı vatandaşlarına karşı söylemler keskinleşirken İttihat ve Terakki yönetimi, bir yandan millî bir ekonomi yaratmak üzere var gücüyle çalışıyordu. 1908 Devrimi'nin hemen ertesinde başlayan bu ekonomide millîleşme çalışmaları savaş yıllarında tartışmalı bir biçimde devam eder. Zafer Toprak, 1. Dünya Savaşı yıllarında İttihat ve Terakki'nin ekonomideki tavrını değerlendirirken, hükûmetin ticaretle uğraşan gayrimüslimlerin karşısına Müslüman esnafı çıkarma gayretine vurgu yapar. Babîâli bu amaçla Müslüman “esnaf cemiyetlerine Şehremaneti aracılığıyla önemli meblağlar aktar[ır]”. Bir süre sonra kurulan Millî İktisat Bankası sayesinde nakit yardımına gerek kalmadan ticaretteki bu Müslüman teşkilatlanması kendi başına işler hâle gelir (478). Toprak, İttihat ve Terakki cemiyetinin ticaretle bu kadar aktif bir rol almasının belirgin bir muhalefet oluşturduğuna dikkati çeker; nitekim 1918 sonrasında Cemiyet’le ilgili yargılamalarda fiyat spekülasyonları, kendi zenginlerini yaratma gibi suçlamalar öne çıkacaktır. 1917 yılında Talat Paşa kabinesi millî sermayeye vurgu yapacaktır; ancak “millî”lik vurgusu yapılmasına rağmen yabancı sermayeden hâlâ vazgeçilemiyor oluşu önemli bir konudur. Zira bu, ekonomideki yabancı sermayeye ihtiyacı gösterir. Bununla birlikte 1908 yılından itibaren yapılan ticari girişimlerde gayrimüslimlerin ağırlık kazandığı gözlemlenirken, savaş yıllarında gayrimüslim ticaret erbabı için aynı rahatlığın söz konusu olmadığı belirtilmelidir.

Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914–1918)* adlı çalışmasında Osmanlı İmparatorluğu’nun 1. Dünya Savaşı’na girerken Turancı ve Panislamist fikirlerin ön planda olduğunu ifade eder; ancak İslamcı bakış açısının karşısında Türkçülük’ün güç kazandığı çok önemli bir kırılma noktası 1916 yılında yaşanır. 1916 yılı, Osmanlı İmparatorluğu’na karşı Arap İsyanı’nın başladığı yıldır; dolayısıyla bu isyanla birlikte Köroğlu, Mehmet Âkif (Ersoy) gibi toplumdaki önemli

İslamcılarının da milliyetçi saflarda yer aldığını hatırlatmaktadır (94). Arapların Birinci Dünya Savaşı sürerken ortaya çıkan isyanlarının elbette köksüz olduğunu düşünmemek gerekir. Zira Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hâli* adlı kitabında Arap dünyasının İttihatçılara bakışına değinirken, bu hareketin yürüttüğü Türkleştirme politikalarından duyulan derin bir rahatsızlığın bulunduğunu, bunun da Arap dünyasında etnisist fikirlerin ortaya çıkmasında etkili olduğunu gündeme getirir (107). Zira Türkleştirme politikaları Arap düşüncesine göre Arap diline yönelik bir tehdit içermektedir ve Arapçanın zarar görmesi İslamiyet’in zarar görmesi demek olacağından (107) İttihat ve Terakki’ye bakış olumsuzdur.

Görüldüğü üzere, ekonomideki millîleşme adımlarının yanı sıra savaş ortamında öne çıkan politik eğilimler, Mustafa Kemal’in kuracağı yeni devletin esas alacağı prensipler bağlamında temel taşlarını koymaktadır. Toplumdaki hızlı dönüşüm, yeni rejimin ortaya çıkış sürecinde kendini nasıl kabul ettirebildiği sorusuna da bir bakıma yanıt niteliği taşımaktadır.

Özellikle meselenin iktisadi boyutuyla ilgili olarak Korkut Boratav’ın *Türkiye İktisat Tarihi 1908–2009* adlı çalışmasında ortaya koyduğu tespitler bu bağlamda dikkat çekicidir. Boratav, özellikle 1. Dünya Savaşı ile birlikte Batı’yla ticaret yollarının kapanmasının Anadolu’ya yönelişi teşvik ettiğine ve Osmanlı ekonomisinin zorlama sonucunda ulusal bir ekonomiye dönüşmesine vurgu yapar; ayrıca vurgun ve karaborsa gibi olguların “bazı durumlarda meyveleri Cumhuriyet Türkiye’si’nin ilk yıllarında derlenecek bir ilkel birikimi sağlayan ana mekanizmaları oluştur[duğuna]” (27) dikkati çeker. Bazı önemli gazetelerin savaş yıllarında attığı “Ey Türk, zengin ol!” başlıklarının ve Yusuf Akçura gibi etkin yazarların bu konudaki teşviklerinin bilinçli bir millîleşme sürecini işaret ettiğini belirten Boratav,

1908–1922 yılları arasındaki süreci, ulusal bir kapitalizmin ortaya çıkması için ilk adımların atıldığı bir süreç olarak nitelendirir (29).

1917 yılı Yunanistan’ın Osmanlı İmparatorluğu’na karşı savaşa girdiği yıl olur. Bu gelişme elbette hâlihazırda huzursuz olan Osmanlı vatandaşı Rumlara yönelik ötekileştirmelerin daha da güç kazanacağı bir sürece girildiğine işaret eder. Ayrıca Rusya’daki Ekim Devrimi Turancı hayalleri yeniden canlandırmıştır⁷ (Köroğlu, 236) ve bu gelişme 1916 Arap İsyanı’yla birlikte düşünüldüğünde söz konusu hayallerin nasıl tekrar güç kazanabildiği konusunda fikir verir. Türkçülük düşüncesinin faaliyet sahası hakkındaki tartışmalar Osmanlı aydınları arasında devam ederken 1918 yılında Müfide Ferit Tek’in *Aydemir* romanı yayımlanır. Bu roman hem 1918’e gelindiğinde milliyetçi düşüncenin taşındığı önemli bir boyutu önümüze koyar, hem de gayrimüslimlere yönelik bakış açısıyla Türklük-Müslümanlık arasındaki bağlantıya ilişkin açık ve belirgin bir söylemi açığa çıkarır.

1. Müfide Ferit Tek – *Aydemir* (1918)

Erol Köroğlu yukarıda anılan çalışmasında, 1. Dünya Savaşı’na doğru, “devletin bekasının ancak Turancı bir milliyetçilikle devam ettirilebileceği görüşü[nün] yaygınlaşmakta[...]

” (156–157) olduğunu belirtir. Ateşkesten kısa bir süre sonra yayımlanan *Aydemir* romanının da bu düşüncenin bir ürünü olduğunu ifade eden Köroğlu, Müfide Ferit’in bu eserde eniştesi Yusuf Akçura’yı model olarak Demir adlı karakteri kurguladığını ifade eder. Demir adlı karakter, romanda Çarlık Rusya’sına gitmekte ve Türkler arasında bir dayanışma ruhu oluşturmaya çalışmaktadır.

⁷ Köroğlu, Devrim’den sonra Rus kuvvetlerinin Doğu Cephesi’nden çekilmesinin ardından Enver Paşa komutasındaki Osmanlı kuvvetlerinin Hazar Denizi’ne, Bakü ve Dağıstan’a kadar ilerlediğini belirtir (236).

Türkiye’de milliyetçiliğin yükselmesinde öncü isimlerden biri olarak öne çıkan Akçura’nın din kavramını millet tanımına dâhil etmemesi, onun dini, milleti bir arada tutan yardımcı bir unsur olarak gördüğünü düşündürmektedir. Nitekim Akçura, 1928 yılında kaleme aldığı makalelerin derlendiği *Yeni Türk Devletinin Öncüleri* adlı kitabında yer alan “Nazariyat ve Batı Türkleri’nde Türkçülük” ismini taşıyan yazısında millet tanımında belirleyici unsurların ırk ve dil olduğunu vurgulamaktadır. Akçura millet kavramını şöyle tarif eder: “Millet, ırk ve lisânın esâsen birliğinden dolayı içtimaî vicdânında birlik hâsıl olmuş bir insan topluluğudur” (5). Romandaki Demir karakterinin düşünüş bakımından Akçura’yla paralellik taşımasının yanı sıra, Akçura’ya benzer olarak 1908 İhtilali’nden sonra İstanbul’da bulunması ve ardından Rusya’daki Türklerin örgütlenmesine destek olmak amacıyla Rusya’ya gitmesi dikkat çekicidir.

Demir Bey, Rusya’daki Türkleri boyunduruktan kurtarma ideali ile gitmek ve İstanbul’da, sevdiği kadın olan Hazin’in yanında kalmak arasında seçim yapmak zorunda olan bir karakterdir. Hazin Hanım’a mekteplerinin, mescitlerinin ve dimağlarının Ruslaştırıldığını söylediği Türklerin uğradığı haksızlıklarla ilgili uzun bir konuşma yaparak onlara yardım etmek zorunda olduğunu söyleyen Demir (6–8), dinin “Rusya Müslümanlarının bugün mevcut en kuvvetli zırhları, en metin kaleleri” (7) olduğunu ifade eder.

Bir başka ifadeyle yazar burada, milleti bir arada tutabilecek bir unsur olarak dini vazgeçilmez bir konuma yerleştirir. Müslümanlık, Türkleri bir arada tutabilecek bir unsur olmakla birlikte yazar Demir karakterinin ağzından, Buda ve Odin gibi dinlerin de Türklerden çıktığını dile getirir. Her iki din de Türklerin şefkat, hoşgörü gibi duygularının açığa çıktığı övünülecek kültürel birikimler olmakla birlikte (9) Türklüğün önüne geçmez.

Kardeş olan Hazin ve Nevin Hanımların babaları Nedim Paşa ise Meşrutiyet'in ilanına ve bununla birlikte gelen yeniliklere temkinli yaklaşan bir karakterdir. Nedim Paşa'nın, bu yeni fikirlerin destekçisi olan kimseleri ağırladığı bir kabul gününde, dönemin tartışmaları karakterlerin ağzından yansıtılmaktadır. Bu kabul gününde "Meşrutiyet'in kahramanlarından" (20) Nafiz Bey, Demir'in yanına yaklaşıp onunla sohbete başlar.

Yazarın 1918 yılının şartları içinden meseleye bakışının izlerini taşıyan bu diyalog, oldukça dikkat çekicidir. Nafiz Bey, Mazenderan ve Azerbaycan gezilerinden yeni dönmüş olan Demir'e maksadını sormuş ve "Türk milliyetperverliği" yanıtını almıştır. Demir ayrıca Osmanlı politikasına muhalif olduğunu da açıkça belirtir. Nafiz Bey, İmparatorluk içinde milliyet fikirleri uyandırmanın tehlikeli olduğunu düşündüğünden, "Onlara milliyet misali vermez miyiz?" (28) diye sorar. Demir bu soruyu şöyle yanıtlar: "Onların misale ihtiyaçları olduğunu görmüyorum. Klüpleri, kiliseleri, cemiyetleri, mektepleri, lisanları, birbirine teâvünleri, milliyetlerine olan muhabbetleri, taassupları, bilâkis onların bize misal olabileceklerini gösteriyor" (28).

Bu diyalogda, İmparatorlukta yaşayan gayrimüslimlerden söz edilmekte, ancak söz konusu unsurlardan "onlar" şeklinde söz edilmektedir. Gayrimüslimler "onlar" ise, bir de "biz" olmalıdır. Nitekim dönemin egemen olan düşüncesi çerçevesinde Müslüman Türkler bu konumun sahibidir ve elbette Meşrutiyet'in getirdiği kadrolar da bu egemen unsurun reisleri olacaktır. Nafiz Bey, Demir'e şöyle cevap verir: "Fakat biz, reis-i millet, böyle bir misal vermemeliyiz [...] Emin olunuz, bütün bunlara rağmen, biz onları iyi tuttukça onlar gayet iyi Osmanlı kalır. Onların istedikleri Meşrutiyet ve müsâvât idi. Onu da temin ettik" (28).

Burada yoğun bir şekilde biz-onlar ayrımı kendini göstermektedir. Meşrutiyet kahramanı Nafiz Bey ile kendini Türk milliyetperveri olarak tanımlayan Demir Bey arasında esasen biz-onlar ayrımı çerçevesinde belirgin bir farklılık göze çarpmamaktadır. Onların düşünceleri arasındaki farklılık, gayrimüslimlerin Meşrutiyet rejimi karşısında verecekleri reaksiyon bağlamında öne çıkar. Nitekim dönemin genel eğilimine paralel biçimde Meşrutiyet'in Osmanlılık bağını kuvvetlendireceğini savunan Nafiz Bey'in karşısında Demir Bey bir "tehlike"ye dikkati çeker: "[Onların] [b]u kadarla iktifa edeceklerini ben hiç zannetmiyorum. Bence Meşrutiyet onları Osmanlı yapmayacak, bilâkis bizim uyuduğumuz bu kadar senelerden beri onların hiç durmadan topladıkları milliyet kuvveti, önünden istibdat seddinin kalktığını görür görmez bütün hızı ile memlekete hücum edecek ve ekseriyet teşkil edecekleri yerde onları bizden ayıracak" (28). Nafiz Bey bu yoruma, "Benim, Ermeni, Rum, Arnavut arkadaşlarıma emniyetim var. Birçok kereler onları tecrübe ettim." (29) yanıtını verir.

Gayrimüslimlerin millî kimliklere yönelişinin, Türk millî kimliğinin uyanışından çok daha öncesine uzandığına işaret eden bu diyalogda "onlar" ve "biz" ayrımı, görüldüğü üzere oldukça kuvvetli bir biçimde karşımızda durmaktadır. Bunun yanı sıra gayrimüslimlerin çoğunluk oluşturdukları bölgelerde ayrılık talep edecekleri görüşü 1919 yılının Osmanlı İmparatorluğu'nun önüne koyduğu şartlar içinde devletin parçalanması ve paylaşılması tehlikesinin bir ifadesidir. Buna bağlı olarak gayrimüslim arkadaşlarına güvendiğini belirten Nafiz Bey'in bakış açısı, güvenilen gayrimüslimlerin Türkleri arkadan vurdukları yönündeki 1. Dünya Savaşı süreci ve sonrasındaki anlayışa denk düşmektedir. Yazar, Meşrutiyet'in iyimser havası içinde tehlikeyi önceden sezer gösterdiği Demir Bey'i böylece ideal bir konuma yerleştirir. Türklerin özgür kalmalarının çaresini milliyetçilikte gören Demir

Bey'in Rusya'ya giderek orada ezilen Türkleri örgütleme çabası bu öngörünün bir ürünüdür.

Demir Bey'in bu fikir savaşımı, Rusya'da Türkleri din etrafında örgütleme çabası sürecinin idamla sonuçlanmasına kadar devam eder. Bu süre zarfında Hazin'e duyduğu aşkla idealleri arasında kalarak tecrübe ettiği iç çatışma metinde yer yer kendini gösterir: "Bütün bir ırka muhabbet bağlayan, beşerî aşk önünde eğilir mi? diyordu... Ve aşk tahassürlerinin, saadet hicranlarının üstüne çıkmaya ve oradan ilk manevi tebessümü kendisinden öğrenen Türkleri, ırk ve istikbal ümitleriyle ilk defa kendi eli altında titreyen Türk kalplerini düşünmeye çalıştı" (99–100). Temasa geçtiği Türkler arasında adetâ halkın tüm hastalıklarına çare olan bir ermiş gibi resmedilen Demir'in idamı sırasında Türkler şöyle bağıracaklardır: "Yaşasın Han Demir, yaşasın Türkler, yaşasın Turanlılar!.." (177).

Demir karakteri, tam da Akçura'nın vurguladığı gibi, aynı dili konuşan ve aynı ırktan olan insanların bir millet fikri altında toplanabileceği düşüncesine sahiptir. İslam mevcut aşamada bu birlik için etkin bir rol üstlense de, onun söyleminde Budizm de en az İslam kadar Türk'ündür. Dolayısıyla sadece İslamiyet'in belirleyici bir rol oynadığı söylenemez. Metne egemen olan düşünce Turancılık'tır. Nitekim Erol Köroğlu, yukarıda zikrettiğimiz kitabında romana hâkim olan Türkçülük düşüncesini ortaya koymak için Müfide Ferit Tek'in 1924'te verdiği bir mülakattan yararlanır. Cemal Demircioğlu'nun Boğaziçi Üniversitesi'nde hazırladığı "Müfide Ferit Tek ve Romanlarındaki Milliyetçilik" başlıklı yüksek lisans tezinden aktarılan satırlarda Müfide Ferit şunları dile getirir: "Biliyorsunuz ki ben Türkçü'yüm. Ve benim Türkçülüğüm Anadolu'yu da aşıyor. Diğer Türk diyarlarını silahla değil bilhassa Türklüğe muhabbetle fethetmek istiyorum. *İleride nasıl olsa*

*doğacak olan Türk federasyonunu Türkiye şimdiden muhabbetle hazırlamalıdır*⁸

(249). Silahla değil, muhabbetle yapılan bu bilinçlendirme çabaları tam olarak Demir karakterinin romandaki çabalarına tekabül etmektedir. Osmanlı İmparatorluğu içindeki milliyetçi uyanışlar dolayısıyla parçalanmadan kurtulmak için Türkçülük fikrini savunan yazarın, Demir karakterini bu anlayışla yarattığı ve böylece Turancılık'a ilişkin görüşlerini romanda gayrimüslimlerin İmparatorluk içinde eriştikleri bilinci de hesaba katarak temellendirme çabası içine girdiği düşünülebilir.

Müfide Ferit Tek'in Türkçülüğü Anadolu'yu aşsa da 1918 yılındaki hâkim eğilim Anadolu'ya yönelmek ve oraya ağırlık vermektir, nitekim Ziya Gökalp'ın temellerini oluşturacağı yeni Türk devletinin milliyetçilik anlayışı daha gerçekçi ve kültür temelli, bunun yanı sıra din vurgusunun ikinci plana atıldığı daha ılımlı bir görüntü çizmektedir; ancak bu elbette gayrimüslimlere yönelik olumsuzlayıcı bakış açısı çerçevesinde, iki düşünce arasında belirgin bir fark olduğu anlamına gelmez. 1. Dünya Savaşı'nın sonuna gelindiğinde Osmanlı vatandaşı olan gayrimüslimlerle Müslüman-Türkler arasında artık geri dönülmez bir kopuşun gerçekleştiği kesin olarak söylenebilir. Üstelik bu kopuş, Cumhuriyet'in ilanına kadar yaşanacak olan gelişmelerle perçinlenecektir.

Erol Köroğlu, yukarıda andığımız çalışmasında Haziran 1918'de aydınlar arasında yaşanan bir polemige vurgu yapar. Bu polemik 1. Dünya Savaşı kaybedilirken Osmanlı aydınlarının içinde bulundukları psikolojiyi aktarmak bakımından önemlidir. Bağımsızlığını henüz kazanmış olan Azerbaycan 4 Haziran 1918'de Osmanlı İmparatorluğu ile bir işbirliği antlaşması imzalar. Buradan hareketle Azerbaycan hükûmeti Osmanlı'dan güvenlik amacıyla askerlik ve eğitim alanlarında öğretmenler göndermesini talep eder (237). Türkçülükle ilgili fikirlerin

⁸ Vurgu yazara ait.

geldiği noktayı açığa çıkaran polemik işte bu noktada başlar. Halide Edip aynı yıl 30 Haziran’da “Evimize Bakalım: Türkçülüğün Faaliyet Sahası” başlıklı bir yazı yayımlar. Bu yazıda birincisi Müslüman Türkleri, ikincisi Müslüman Türklerle Müslüman olmayan “Turanî” kavimleri birleştirmeyi hedefleyen iki farklı akımın varlığına dikkati çeken yazar, bunu tartışma işini ertelemeyi önerirken Azerbaycan’a yardım konusunda mesafeli bir tavır takınır ve Anadolu’nun kalkınmasına öncelik verilmesi gerektiğini belirtir (238). Bu gelişmenin ardından beş yıl sonra tekrar faaliyetlerine başlayan ve önde gelen isimleri arasında Halide Edip, Ahmet Ferit ve Ziya Gökalp gibi isimlerin de bulunduğu Türk Ocağı, Türklerin durumunu iyileştirmek üzere yapılacak çalışmaların sahasının belirlenmesi çerçevesinde Anadolu’yu merkeze alır. Anadolu dışındaki Türkleri yine de tamamen arka plana atmayacağı anlaşılan Türk Ocağı’nın önemli isimlerinden Gökalp, Osmanlı’nın sınırları çevresinde de Azerbaycan gibi “dost ve hayırlı” komşuların bulunması taraftarıdır (246); bu aynı zamanda Halide Edip’le aralarındaki görüş farkını ortaya çıkarır. Ancak Milli Mücadele sırasında Mustafa Kemal’in yürüteceği politika Anadolu’nun artık iyiden iyiye önem kazandığını gösterecektir. Köroğlu eserinde, Mustafa Kemal’in Bolşeviklerden silah yardımı alabilmek için Kızıldordu’nun Bakü’ye girmesini desteklediğini aktarır (247). Öyleyse artık hiç kuşku yoktur ki, Atatürk’ün milliyetçilik anlayışı da, Anadolu’daki Türklerle sınırlı olacak, Turancı fikirler giderek gözden düşecektir.

Bu gelişmelerin gayrimüslimler bağlamındaki önemi nedir? Fuat Dündar’ın İttihat ve Terakki’nin yürüttüğü nüfus politikalarıyla ilgili tespitleri hatırlanacak olursa, Anadolu’da Müslüman-Türk nüfusun sayı olarak egemenliği büyük ölçüde sağlanmıştı. Yakın geçmişteki bu gelişme, Mustafa Kemal’in önderlik ettiği Cumhuriyet’in ilanında İttihat ve Terakki’nin nüfus bağlamındaki çalışmaları önemli

bir katkı niteliğindedir. Buna İttihat ve Terakki'nin son yıllarında ekonomi alanındaki hamlelerinde yaptığı benzer katkılar da eklenirse İttihatçılardan yeni rejime giden yoldaki sıkı bağlantılar dikkati çekmektedir. Zira İttihatçı yönetimin Müslüman-Türkleri ticarette daha etkin konuma getirme çabaları, gayrimüslimlere ticaret hayatında çıkartılacak zorluklar bağlamında Cumhuriyet döneminde izlenecek politikalarla birlikte düşünülünce karşımıza önemli bir izleği çıkarmaktadır.

Ancak 1918 yılı özellikle Osmanlı toplumundaki Rumlarla Müslüman-Türkler arasındaki en belirgin kopuşun gözlemlendiği, bu iki topluluk arasındaki gerilimin belki de en üst düzeye çıktığı bir başka olaya tanıklık eder. Savaşın kaybedilmesinin ardından 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi imzalanır, takip eden hafta içinde de İttihat ve Terakki kendini fesheder. İtilaf Devletleri, söz konusu mütarekenin 7. maddesine dayanarak 13 Kasım'da zırhlılarını İstanbul'a demirler ve şehrin fiilen işgalini başlatır. Ancak zırhlılar arasında adı Balkan Savaşı'ndan aşına olunan ve Osmanlı üzerinde büyük bir travma kaynağı olan Averof da bulunmaktadır. Müslüman-Türkler yenilgiyi ve teslimiyeti yaşarken, İstanbullu Rumlar coşku içindedir. Ayhan Aktar *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm* adlı eserinde işgali detaylı olarak anlatır ve zırhlıların Dolmabahçe Sarayı önüne demirlemesinden bir gün önce İstanbul Rum basınında "Efsanevi Averof Geliyor!" başlıklı haberlerin çıktığını belirtir (61). Aktar ayrıca işgal kuvvetlerini coşkuyla karşılayan İstanbullu Rumların durumunu anlatan Catherine Laskharidis'in gözlemlerini aktarır:

[...] Kenar mahallelerin bütün sakinleri şafaktan itibaren Boğaziçi'nin aşağı taraflarına doğru yöneldiler, Galata Köprüsü kalabalıktan batma tehlikesi ile karşı karşıya kaldı. [...] Dolmabahçe Sarayı önünde demirlemiş Averof'lu binlerce kartpostal basıldı. Bunlardan en az birini edinmemiş hiçbir Rum, hiçbir Rum evi yoktu (alıntılayan Aktar 61).

Ayrıca işgal kuvvetlerinin Doğu Orduları Komutanı General Franchet d'Esperay İstanbullu bir Rum'un kendisine hediye ettiği beyaz bir atın üzerinde, Aktar'ın ifadesiyle Fatih Sultan Mehmet gibi, şehre girer (62). Zaman zaman romanlarda (özellikle Yakup Kadri'nin *Hüküm Gecesi*) karşımıza çıkan Rum karakterlerin konuşmalarından anlaşıldığı üzere yeni fatihin beyaz atla şehre girişi bir nevi İstanbul'un Osmanlılar tarafından alınışının intikamı olarak algılanır. General d'Esperay Büyükkada'da da Rum cemaati tarafından büyük bir coşkuyla karşılanır. General'i karşılayan Rum okullarının öğrencileri ellerinde Fransız ve Yunan bayrakları taşımaktadır (62). General'in şehre girişinde de gayrimüslimlerin ellerinde işgal kuvvetlerinin bayraklarını taşıdıkları düşünülürse Müslüman-Türklerin karşılaştığı travmanın büyüklüğü anlaşılır. Bu aynı zamanda Müslüman-Türk'ün bakış açısından Rumlara yönelik olarak geliştirilen ötekileştirme anlayışının kaynağını ortaya koyar niteliktedir.

D. Mustafa Kemal'in Sahneye Çıkışı: 1918'den Cumhuriyet'in İlanına Uzanan Süreç

1. Dünya Savaşı'nın kaybedilmesi ve bunu takip eden işgalin ardından İttihat ve Terakki yönetiminin üyeleri yurt dışına çıkacak ve çok kısa bir süre içinde de Mustafa Kemal'in başını çektiği Milli Mücadele dönemi başlayacaktır. Bu süreç aynı zamanda İttihat ve Terakki yönetimine yönelik ağır eleştirilerin edebiyatta artık açıktan açığa dile getirildiği dönem olacaktır. İttihat ve Terakki yönetiminin izlediği politikaların, Mustafa Kemal önderliğinde yükselen yeni Türk milliyetçiliğine birçok zeminde önemli temeller oluşturduğunu teslim etmekle beraber, bu yeni ortamda

İttihatçılığın artık affedilmez bir suç olduğunu belirtmek gerekir. Mustafa Kemal'in de ilk giriştiği işlerden biri, İttihat ve Terakki'yle kendi öncülük ettiği hareket arasında organik bağların ortaya koyulma tehlikesine karşılık bu bağlantıyı tümünden reddetmeye yönelmektir. İşte 1. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan bu yeni atmosferde Ömer Seyfettin'in *Efruz Bey*'i de İttihat ve Terakki yönetimine sert eleştiriler getirmeye yönelen eserlere bir örnek niteliği taşır. Eser aynı zamanda, özellikle 1. Dünya Savaşı yıllarında tarihe yaslanan metinlerle Türklüğe vurgu yapan önemli bir yazarın, gayrimüslimlere ilişkin getirdiği yargıları sergilemesi bakımından kayda değerdir. Bu durum ayrıca gayrimüslimlere karşı genel olumsuz tutumun nasıl ileriye doğru taşındığını gösterir. Bir başka ifadeyle, özellikle Balkan Savaşları gibi önemli bir kırılma noktasından sonra yönetimler ve milliyetçiliğe yaklaşımlar çeşitlilik gösterse dahi, toplumda gayrimüslimlerle Müslüman-Türkler arasında oluşan uçurumun giderilmesi giderek imkânsız hâle gelmektedir. Söz konusu söylem de en belirgin ifadelerinden birini Ömer Seyfettin'in eserinde bulacaktır.

1. Ömer Seyfettin – *Efruz Bey* (1919)

Dönemin *Vakit* gazetesinde tefrika edildikten sonra kitap düzeninde ilk olarak 1919 yılında yayımlanan *Efruz Bey*, Ömer Seyfettin'in kendisine Efruz adını seçen Ahmet Bey'in çevresinde gelişen olayları içerir. II. Meşrutiyet'i padişaha zorla ilan ettirdiğini söyleyen Efruz Bey, memlekete hürriyeti kendisinin getirdiği yalanıyla kısa sürede etrafında coşkulu bir hayran kitlesi oluşturur.

Eserde, 1908'den eserin basıldığı tarihe kadar gerçekleşen politik tartışmalara, Türkçülük hareketinin izlerine (dil ve köken tartışmaları vs.) ve toplumsal yaşamdan kesitlere rastlamak mümkündür. Metnin İttihat ve Terakki idaresine dışarıdan ve eleştirel yaklaşan tutumu; hem bu hareketi yakından tanıyan

birinin bakış açısını öğrenme fırsatı sunar hem de dönemin egemen ideolojisiyle yakın duruşu, bu ideolojinin geliştirdiği söylemin edebiyattaki açık bir yansımasını sunar. Kendisini “hürriyeti ilan eden adam” olarak gösteren sahtekâr Efruz Bey’in kişiliğinde ise dönemin önde gelen isimlerine yönelik eleştirilerin bulunabileceği ifade edilir. Burada Türk milliyetçiliğinin inşa edilmesi aşamasında yaşanan tartışmaların yanı sıra yazarın gayrimüslimler bağlamında metne akseden bakış açısı, dikkati çekeceğimiz bir başka temel nokta olacaktır.

Daha önce 1908 İhtilali’nin ülkede bir özgürlük havası estirmeye başladığı, her din ve mezhepten insanlar arasında eşitliği öneren Kanun-i Esasi’nin tekrar gündeme alındığı belirtilmişti. Ömer Seyfettin’in edebî üretim sürecine bakıldığında söylem olarak da İttihat ve Terakki’nin yanında bulunduğu söylenebilir; fakat bu elbette birtakım eleştiriler getirmesinin önüne de geçmiş değildir. İşte bu eşitlik ve hürriyet havasını romanına taşıyan yazar, Efruz Bey’in çevresinde toplanan ve hürriyetin ilanını kutlayan insanlar arasında yer alan Rumlarla ilgili oldukça ilginç bir yorum yapar. Yazar şu sözleri kaleme almaktadır: “‘Patrida’⁹-ları olan ve Türkiye’yi ateşinden yanacak derecede şiddetli bir muhabbetle seven sevgili sadık ‘yerli Yunanlı’ kardeşçiklerimiz de hemen Jön Türk’ün [Efruz Bey’in] alayına katıldılar” (29). Yazarın bu ifadesinde kullandığı ironi ilk bakışta kendisini ele vermektedir. Öyle anlaşıyor ki yazar, 1918 yılının yukarıda andığımız şartları içerisinde, Rumları ne yerli ve sadık olarak görmekte ne de vatanı sevdiklerini düşünmektedir.

Romandaki benzer bir sahneye, Efruz Bey’in hürriyetle ilgili nutkunu vereceği bölümde tesadüf edilir. Efruz Bey’i dinlemeye gelenler romanda şu şekilde anlatılır:

⁹ Vatan.

Sahavet Hanının önu ikindiye doğru mahşer gibi olmuştu. Lâkin bu mahşer, dünkü mahşer gibi karman çorman değildi. Sınıflara, milliyetlere göre ayrılmıştı. Mektepliler, softalar, **papazlarla kumru gibi ağız ağza öpüşen hocalar**, Kürtlüğü temsil eden hamallar, Rumlar; Araplığı temsil eden Tahtakaleliler, Ermeniler, Yahudiler [...] hep ayrı kümeler halinde gelmişlerdi (64).

Burada da yazarın benzer bir ironiye başvurduğunu düşünmek mümkündür. Zira birincisi, kalabalığın toplanma sebebi hâlihazırda kurgu içerisinde gülünç bir durum olarak yansıtılır. Bu kadar insan hürriyetin manasını dahi bilmeyen, onları zekice olmayan yalanlarıyla aldatan bir sahtekârı beklemektedir. İkincisi, papazlarla hocaların yakınlığını betimlemek isteyen yazar, bu dostluğun anlatımını pekiştirici bir ifadeye başvurarak yapmakta, bir bakıma okuyucuda yabancılaşma yaratmaktadır.

Romanda Efruz Bey'in evinin hizmetçisi de Despina adında bir Rum kızıdır. Bu hizmetçi kız romanda, “[ş]eytan, maskara, güzel bir Rum kızı” (36) olarak tanıtılır. Despina ayrıca evin Bolulu aşçısıyla da “fingirdemektedir” (70¹⁰). Bununla beraber Bolulu aşçı, Efruz Bey'i evine kadar izleyen kalabalığın gürültüsünü yangın çıkmış olma ihtimaliyle ilişkilendirirken Despina, hürriyetin ne olduğuyla ilgili fikir sahibidir. Evin aşçısına hürriyetin ne olduğunu açıklarken aralarında şöyle bir diyalog geçer: “-‘Sizin hanımlar da bizim gibi olacak artık! Hürriyet bu demek!’.- ‘Tuh tuh, töbe... Sus gopeğin gızı...’” (37). Esasında bu diyalog, yazarın ironisini tekrar ortaya çıkaran bir bölümdür. Diyalogun gerçekleştiği sırada “hürriyeti anlamayan goca Türk” (37) olarak takdim edilen aşçı, olmayan yangın eve ulaşana kadar yemeği yapıp bulaşıkları dahi yıkayabileceğini düşünmektedir. Fakat toplumun Rum kadınlara bakışı bu kısa diyalogda kendini hemen gösterir. Daha önce *Jön Türk*

¹⁰ Bu kısımdaki alıntı, *Efruz Bey* romanının ayrıca basımı yapılan “Asılzadeler” bölümünden yapılmıştır. Ömer Seyfettin. *Efruz Bey (Asılzadeler)*. Haz. Tahir Alangu. 2. Basım. İstanbul: Rafet Zaimler Kitabevi, 1974.

romanına değinirken yer verilen “Rumlara benzememe kaygısı”, bu kez Bolulu Türk aşçının ağzından yansıtılmaktadır.

Romanda Rumlara yönelik bir başka vurgu, Efruz Bey’in asilzade olarak karşımıza çıktığı “Asiller Kulübü” bölümünde görülür. Başkahramanımızın bu kulüpten arkadaşı olan Zırtaf , “yirmi senedir İstanbul’da umumhaneler, kumarhaneler işletmekle milyonerleşmeğe yüz tutmuş bir Rum’un geçen sene yaptırdığı büyük ‘Megalo İdea’ apartmanında” (73¹¹) oturmaktadır. Genelev ya da kumarhane gibi mekânları işleten insanların gayrimüslimler olarak çizildiği bir başka eserdir *Efruz Bey*. Benzer sahneler çeşitli romanlarda rastlanacağını da şimdiden belirtmekte yarar vardır. Milyoner gayrimüslimlerle ilgili esere yansıyan rahatsızlık ise hiç de yeni görünmemektedir.

Esasında 1919 yılı, 1. Dünya Savaşı’nın Osmanlı için yıkımla sona erdiği ve Anadolu’ya dönük bir Türk milliyetçilik fikrinin yerleştiği bir evredir. Bu konuda yukarıda Halide Edip ve Ziya Gökalp’ın Türkçülük tartışmasıyla ilgili dile getirdikleri düşünceler bunu destekler niteliktedir. Ancak daha da önemlisi, Rumlara karşı belirgin bir tavır, henüz Balkan Savaşı’nın sonunda toplumda sistemli olarak yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Balkan Savaşı’nın getirdiği kayıpların yarattığı büyük toplumsal travma, Osmanlı aydınlarını sorgulamaya itecek, bu arada özellikle Rumlarla ilgili çeşitli söylentiler ortaya atılacaktır. Erol Köroğlu yukarıda anılan çalışmasında, 1913–1914 yıllarında Osmanlı Rumlarının Yunanistan’a maddi destek verdikleri yönünde (daha önce Averof zırhlısından söz edilirken değinildiği üzere) basında çıkan haberlere dikkati çeker. Bir propaganda niteliği taşıyan bu yazılar yoluyla, halktan gayrimüslim satıcılardan alışveriş yapmaması, bunun yerine Müslüman satıcılara yönelmesi istenmektedir (128). Aynı sıralarda *Ticaret ve Nasip*

¹¹ a.g.e.

adında bir risale yazan Ömer Seyfettin'in, gayrimüslimlere yönelik ticari boykotaja destek verdiği ve bu söylemi desteklediği açıkça anlaşılmaktadır. Yazar bu risalede Türklerin iktisadi sahadaki zayıflıklarını dile getirerek, insanları ticaret yapmaya teşvik etme gayretinde görünmektedir (362).

Hemen belirtmek gerekir ki, 1913–1914 yılları ile 1919 yılı arasında yazarın değişmez bir bakış açısına sahip olduğu zannedilmemelidir. Bu yıllar, Türk milliyetçiliğinin henüz inşasını tamamlamadığı ve aydınlar arasında da –Türkçülükle ilgili tartışmalardan da anlaşılabileceği üzere– bu konudaki arayışın sürdüğü bir dönemdir. Ömer Seyfettin'in yukarıda sözü edilen risalesi, belki diğer etnik grupları olumsuzlayıcı temelde bir metindir; ancak onun *Efruz Bey*'i yazdığı sıralarda, dönemin Türkçülük konusunda öne çıkan isimlerini, hatta İttihat ve Terakki'yi ironik bir dille eleştirmeye yöneldiğini belirtmek gerekir. Fakat değişmeyen bir nokta, tüm bunlarla beraber Yunanlıların artık Anadolu Türkleri için bir düşman olduğu ve bu düşmanlığın romanın basımından hemen sonra başlayacak Kurtuluş Savaşı'yla bir kez daha pratiğe döküldüğüdür. Dolayısıyla tarihin böyle bir safhasında Ömer Seyfettin'in özellikle Rumlara bakışı, milliyetçiliği çerçevesinde anlam atfedilebilir hâle gelmektedir.

Millî Mücadele Dönemi'nde Türkiyecilik ağırlık kazanırken Turancı hayallerin tamamen ortadan kalktığını düşünmemek gerekir. Buna ilk örnek olarak yukarıda Müfide Ferit'in *Aydemir* romanı ele alınmıştı. Turancı hayalleri, Türklerin önünde sonunda birleşeceği yönünde temelleri belirgin olmayan bir umudu taşıyan eserlere bir başka örnek de Müftüoğlu Ahmet Hikmet'in *Gönül Hanım* adlı eseridir. Öyleyse milliyetçi yelpazedeki uç fikirlerden birini yansıtan *Gönül Hanım*'ın Türklüğe bakışına, ona atfettiği niteliklere (özellikle Müslümanlık bağlamında) ve

buna yakından bağılı olarak da gayrimüslimlere ilişkin getirdiğı yargılara eğilmekte yarar vardır.

2. Müftüoğlu Ahmet Hikmet – *Gönül Hanım* (1920)

1917 yılında geçen roman, Ruslara esir düşmüş olan Üsteğmen Mehmet Tolun, Tatar gençler Ali Bahadır Bey ve kardeşi Gönül Hanım ile Macar teğmen Kont Béla Zichy'nin Kültigin ve Bilge Kağan yazıtlarını görmek üzere Orta Asya'ya yaptıkları yolculuğı konu alır. 20. yüzyılın başında yürütölen soy tartışmalarına denk düşecek biçimde ve Turancı anlayışa uygun olarak, Macarların ve Türklerin aynı soydan geldiğı yönündeki görüşün vurgulandığı bu eserde, anlatıcının olay akışına müdahale ederek sürekli “Türklerin tarihi”nden kesitler anlatması önemli bir noktadır. Zira bu durum, romanın Türk tarihini ve kültürünü okuyuculara öğretmek amacıyla yazıldığı fikrini verir.

Nitekim yolculuğa çıkanlardan biri olan Gönül Hanım, “Mümkün değildir ki bir ‘Radloff’ da, bir ‘Le Coq’ da bir Tatar’ın, bir Türk’ün heyecanı, duygusu bulunsun,” (6) diyerek Türklerin geçmişinin öğrenilmesinden duyulacak heyecana vurgu yapar. Gerçi başkarakterlerden Mehmet Tolun dünya üzerinde halis bir ırk olmadığı yönünde görüş bildirecektir (52); ancak Tatar karakterlerden Gönül Hanım’ın, Türk “ırk”ının geçmişte Asya, Avrupa, Afrika gibi dünyanın birçok bölgesini istila ettiğini belirtmesi (4) metnin kimlik meselesine bakışını “ırk” merkezinde konumlandığını haber verir. Romana göre Macarlar zaten bir “Turanî millet”tir; Orta Asya’ya geldiklerinde Kont Zichy “atalarımızın yurduna erdik” (21) diyecektir. Orta Asya’daki “Türkî kavim”lerin ise ilerlemesinin yolu Türk medeniyetinin ve kültürünün benimsenip yayılmasından geçer (17). Tatarlar Türkler için aynı zamanda bir “dindaş”tır (2). Bütün bunlar birlikte değerlendirildiğinde, hem

aynı dinden hem de aynı ırktan olan toplulukların birlikte bir Türk medeniyetinin ve Türklüğün temelini oluşturdukları düşüncesinin öne çıktığı anlaşılır. Zaten Budizm ve Şamanizm, metinde her yönüyle olumsuzlanan inanç sistemleridir. İslamiyet ise, çeşitli romanlarda da zaman zaman karşılaştığımız üzere temizlikle ilişkilendirilir (107).

İstanbul metinde, Türk medeniyetinin benimsenmesi için önemli bir mekân ve ilerlemenin manevi merkezi olarak düşünülür ve bütünüyle bir Türk ve Müslüman kimliği ile birlikte merkeziliği öne çıkar (19). Gönül Hanım, bu anlayışa uygun olarak, Kont Zichy'nin evlilik teklifini farklı dinlere mensup olmaları ve Macarların asıl millî kimliklerini unutmuş olmaları gerekçeleriyle reddedecektir (46). Özellikle romanın yazıldığı tarih itibarıyla belirgin özelliklerinden biri kozmopolitliği olan İstanbul, metnin ideolojisi doğrultusunda tek renkli bir görünümle okuyucuya yansıtılır.

Bununla birlikte yazıtları incelemek üzere yola çıkan ekibin gerçekleştirdiği din tartışmalarında Yahudilik, başlangıçta belirtilen esaslarından uzaklaşmış olmakla itham edilir (53). Fakat bundan daha da önemlisi Yahudilerin, metnin ortaya koyduğu ideoloji açısından son derece önemli bir konumda bulunan din ve milliyete karşı mücadele yürüttüğü belirtilir. Ancak burada bir çelişkiye düştükleri şu sözlerle aktarılmaya çalışılır:

Bilindiği gibi, din ve milliyette aşırılıktan şimdiye kadar pek çok zarar gören Yahûdiler, ilim ve felsefe, bir de farmasonluk yardımıyla bu iki kuvvete yâni din ve milliyete karşı mücadelede bulunmak isterler, Halbuki kendileri en temiz ırk, en saf ve karışmamış nesil olarak Yahûdiliği gösterirler [...] (70).

Yahudilerin bir çelişki içinde oldukları iddia edilirken, burada özellikle “ilim”e vurgu yapılması, insanların hepsinin tek bir soydan, Türklerin soyundan geldikleri yönündeki iddiayı Yahudi bilim adamlarının reddetmiş oldukları yönündeki görüşten

kaynaklanır. Burada Yahudilerin Türk “ırk”ı için bir tehlike olarak görüldüğü sonucu çıkarılabilir.

Bunun dışında, Tolun’un İstanbul’a dönüşünden sonra ona Gönül Hanım’dan kendisine mektup getiren bir Musevi’den söz edilir; ancak bu silik karakter olumsuz değil, tersine sorun çözen biri olarak okuyucunun karşısına çıkar. Ancak tüm bu verileri bir araya getirdiğimizde, milliyetçilik yelpazesinin neresinde bulunursa bulunsun, geliştirilen söylemler çoğunlukla gayrimüslimleri ötekileştirici ve dışlayıcı pozisyonudur.

Ömer Seyfettin’in *Efruz Bey* romanının ilk kez yayımlandığı 1919 yılı, Çanakkale Savaşı’yla adını duyurmuş olan, ancak iktidarı ele geçirmek konusunda fırsat elde edememiş olan Mustafa Kemal’in Anadolu’da oldukça hızlı bir biçimde işgal kuvvetlerine karşı direnişi örgütlemeye başladığı yıl olmuştur. Mustafa Kemal’in Anadolu’ya geçişini *Millî Mücadelede İttihatçılık* adlı eserinde Erik Jan Zürcher, detaylı olarak ele alır. 1919 başlarında Samsun vilayetinde Müslüman-Türk çetelerinin Hristiyan köylüleri taciz ettiği haberleri alınınca İtilaf Devletleri bölgeye bir müfettiş gönderilmesini ister. Sadrazam Damat Ferit Paşa’nın meseleyle ilgilenmesini istediği Dâhiliye Nazırı Mehmet Ali Bey, Mustafa Kemal’in yakın arkadaşı Ali Fuat (Cebesoy)’ın akrabasıdır ve Mustafa Kemal’i bu görev için öneren de odur. Sadrazam tayini onaylayıp belgeyi padişaha sunar, ardından Harbiye Nazırı ile tayinin detaylarının görüşülmesi gelir. Genelkurmay Başkanı Kavaklı Mustafa Fevzi Paşa Trakya gezisinde olduğu için müfettişlikle ilgili talimatnameyi Diyarbakırlı Kazım (İnanç) düzenler, böylece Mustafa Kemal müfettişlik bölgesinde neredeyse sınırsız yetkiye sahip olur (173–74). Mustafa Kemal’in bu aşamada hükûmete ve padişaha güven vermesi oldukça önemlidir, bunun yanında kendisine yardım eden kişilerin bulunduğu da göz ardı edilmemelidir. İşte bu şartlarda

Anadolu'ya hareket eden Mustafa Kemal, 19 Mayıs'ta Samsun'a varırken, dört gün öncesinde de İzmir'de Yunan işgali başlamıştır.

İşgal kuvvetlerine karşı direnişi örgütleyen kadroların öncülüğünde Cumhuriyet rejimine geçildiğini biliyoruz. Ancak örgütlenen ve merkezi Ankara olan bu direnişin karakteri üzerinde durmak gerekmektedir. Bilindiği üzere yeni rejimin silmeye çalıştığı en önemli imaj Müslüman dünyasına önderlik eden Osmanlı İmparatorluğu'nun sahip olduğu imajdı; dolayısıyla Osmanlılık kimliği artık bütünüyle geride bırakılarak bu kimliğe dair izlerin silinmesi yönünde büyük gayretler verilecekti. Nitekim 1924 yılında yeni rejim ilk önemli hamlelerinden birini yapacak ve hilafeti kaldırdığını ilan edecekti. Ancak Cumhuriyet'in ilanına götüren süreçte verilen ve “millî”lik özelliği vurgulanan mücadelenin niteliğinde Türk kimliğinin yanı sıra Müslüman kimlik de oldukça ön plandaydı. Tanıl Bora *Türk Sağının Üç Hâli* adlı çalışmasında Millî Mücadele'de İslamî kimliğin oynadığı ağırlıklı role işaret eder ve “[b]irçok yörede Müdafaa-i Hukuk örgütlenmesi[nin], ‘İslam milleti’ni gâvura karşı seferber etme misyonu ile işe başladı[ğın]a” (116) dikkati çeker. Bora meseleye yönelik bu bakışını daha ileriye taşıyarak, Panislamizm düşüncesinin Millî Mücadele yönetimince devralınarak kullanıldığını ifade eder (116). Nitekim dönemin egemen söylemini romanlardan takip edecek olursak Millî Mücadele'ye odaklanan metinlerde, Türk kimliği mutlaka yanına Müslüman kimliğini de alarak konumlanır. Bu bağlamda Türkiye'de o dönemki yaygın eğilimin artık Müslüman-Türk kimliğini öne çıkarmak olduğu anlaşılabilir, bu da elbette gayrimüslim vatandaşların ikincil bir konuma atılmaları, hatta yeni rejimde de dışlanmaları anlamına gelecektir. Bu mesele, yansımalarını Lozan Antlaşması'nda göreceğimiz son derece kritik bir dönemece işaret eder. Ercüment Ekrem Talu'nun *Kan ve İman* ve Halide Edip'in *Ateşten Gömlek* romanları, tam da yukarıda

andığımız söyleme denk düşen eserler olmaları bakımından üzerinde durulmaya değer örneklerdir.

3.ERCÜMENT EKREM TALU – *Kan ve İman* (1922)

1922 yılında *İleri* gazetesinde tefrika edilen bu eser, kitap olarak ilk kez 1925 yılında yayımlanmıştır. Millî Mücadele Dönemi’ni konu alan eserlerden biri olan *Kan ve İman*’da karşılaşılan ilk mekân Estekzâde Mahallesi’dir. Bu mahalle temizliğiyle öne çıkar. Kadınların sokakta az görüldüğü vurgulanır ve dolayısıyla yalnızca fiziksel olarak değil ahlaken de “temiz” ve “halis” bir muhittir. Mahallenin ahlaken de “temiz” olduğu metinde şu ifadeyle vurgulanır: “[...] halisiyetine halel gelmemiş muhitin nezâfeti, paklığı ayandır” (3). Böylece henüz romanın başında bir Müslüman Türk mahallesi daha karşımıza hem madden hem de manen sahip olduğu temizlikle çıkar.

Metinde Türklüğün Osmanlılıkla bağlarının güçlü olması dikkat çekicidir. Bu özelliği bakımından, Halide Edip’in *Ateşten Gömlek* romanıyla tamamen aynı söylem içerisinde görülmesi yanlış olur. Mahalle halkı Sultan II. Mehmet’le birlikte “küffar”a karşı savaşmış olan kimliği belirsiz bir kimsenin kabrine hürmet gösterir. Ayrıca mahallenin kahvesinde “Süleyman Paşa’dan, Gazi Osman Paşa’ya kadar Türklüğe şan veren ehl-i vatanın menkıbeleri” (6) ağızdan ağza aktarılır. Romanın, henüz resmi ideolojinin Türk kimliğini inşa sürecinin arefesinde olduğu bir dönemde kaleme alınmış olması, hem de halkın doğal eğilimlerini yansıtması bakımından bu yaklaşım anlaşılır görünmektedir. Bir yandan söz konusu Osmanlılık özelliğini canlı tutan roman, öte yandan Mustafa Kemal’in önderlik ettiği Millî Mücadele’yi desteklemektedir.

Romanda, memleket işgal edildikten sonra gayrimüslimlerin tavrının yorumlandığı bölüm konumuz açısından dikkat çekicidir:

Sine-i vatanda besilenmiş solucanlar birer yılan kesildi.
Velinimetlerine karşı en siyah, en müstekreh zehirler saçmaya başladılar. Ekmeğini yedikleri kapıların eşiğine varıncaya kadar yıkdırmak, Türk'ün nâm ü nişânını ortadan kaldırtmak için her vasıtaya müracaat ediyorlardı. Pek az evvel memleketi terk eden Almanların koynundan çıkan karıları, kızları o yakın maziye sühûletle veda ederek şimdi yeni nevâzîşlere arz-ı vücut eyliyorlardı (16).

Burada asırlardır Müslümanlarla aynı toprakları paylaşan yerli gayrimüslim halk bütünüyle ötekileştirilmekte, sanki “Türk”lerin misafirleriymiş gibi konumlandırılmaktadır. Hatta Türkler vatanın sahibi olduklarından, gayrimüslimler için bir “velinimet”tir. Bunun yanı sıra gayrimüslimler bağlamında çeşitli romanlarda karşılaştığımız ahlaki bakımdan olumsuzlama, bu romanda da en şiddetli biçimiyle sürdürülmektedir. Yazar “Türkler” ve “gayrimüslimler”le ilgili kesin ayrımı şu sözlerle koyar: “Payitaht iki kısma ayrılmıştı. İstanbul vakar ve tevekkülle ıstırabını gizliyor, Beyoğlu çılgın, riyâkâr bir sevinçle çırpınıyordu,” (16). Görüldüğü gibi Beyoğlu yine gayrimüslimlerin yoğun biçimde bulunduğu bir bölge olarak ahlaksızlıkla ilişkilendirilmektedir. Mahalle sakinlerinden Şaziment Hanım’ın oğlu Hulki de servete kavuşunca Beyoğlu’na taşınır, bir “gâvur karısına” âşık olur ve “o şırfıntı”yla evlenir (20).

Ayrıca bu eserde de Türklük ve Müslümanlık önem olarak eşdeğer konumdadır. Bir yandan Türklük ve “hissiyat-ı milliye” öne çıkarken, diğer yandan İzmir’e giren Yunanlıların “birçok Müslüman kes[tiği]” (27) belirtilir. Türklük ve Müslümanlık birbirinden ayrılmaz iki özellik olarak “millet”in kimliğini oluşturmaktadır. Zaten Millî Mücadele’ye katılmak isteyen Leman karakteri erkeklere kendisinin de bir Türk kızı olduğunu hatırlattıktan sonra “[S]izdeki kanla,

sizdeki iman bende de var,” (50) diyecek, romana adını veren bu yaklaşımda Türklük ve İslam’ın nasıl yan yana durduğunu gösterecektir.

Gayrimüslimlerin düşman olarak görülmesi gerektiği fikri, olay akışı içerisinde Rumların Yunan askerine yardım ettikleri sahnelerle desteklenir. Eskiden geceleri Beyoğlu’nda “müşteri kovalayan şâbb-ı emred gâvur oğlanları bugün kisvelerini değiştirmiş, ahaliye zulme[tmektedirler]” (61). Görüldüğü üzere düşmanlık duygusu sürekli olarak ahlaksızlık suçlamasıyla desteklenir. Yukarıdaki örnekte de gösterildiği gibi, gayrimüslimlerin bedenleri olabildiğince değersizleştirilirken, Yunan yüzbaşının taciz etmeye çalıştığı Hanife’nin babası “Ben Müslümanım Efendi! Ben Türk’üm! Beni öldürmeden namusuma kimse el süremez, anladın mı?” (86) diye bağırır. Ahlak adeta Müslüman-Türklerin tekelinde olan bir değermiş gibi sunulur, “düşman”lar zaten tamamıyla ahlaksız ve haindir.

Bunun yanı sıra Ermeniler de Rumlar kadar olmasa bile romanın ötekileştirici söyleminden payını alır. Türk askerinin silah temin ettiği mekân, “[â]di bir Ermeni sarraf[a]” (133) ait Arapyan Hanı’dır. Burada olumsuzlanan Ermeni karakterinin yine ticaretle uğraşan bir kimse olması, Talu’nun eserinin çalışmamıza dâhil olan diğer birçok romanla gösterdiği önemli bir paralelliktir. Romanın sonunda, İzmir’e giren Türk ordusunda savaşmış olan Hasan Dede karakteri bir Ermeni’nin “katil el”inden atılan bombayla ölür (158). Kısaca, Ercüment Ekrem Talu’nun *Kan ve İman* romanı, gayrimüslimlere yönelik ötekileştirmenin en ciddi boyutlarda olduğu romanlardan biri olarak tipik bir konum işgal eder.

4. Halide Edip Adıvar – *Ateşten Gömlek* (1923)

Cumhuriyetin ilanından çok kısa bir süre önce yayımlanan bu roman, İzmir’in 15 Mayıs 1919 tarihinde Yunan askerleri tarafından işgalini takip eden süreci

anlatmaktadır. Bu işgal üzerine Ayşe, İstanbul'daki akrabası Peyami'nin yanına sığınmıştır ve eser de okuyucuya işgal günlerinin İstanbul'unu detaylı biçimde resmetmeyi hedefler. Romanda anlatılan olaylar, kurgu çerçevesinde, Sakarya Savaşı'nda başına kurşun isabet eden Peyami'nin hastanede yatarken gördüğü hayallerden ibarettir.

Ancak Halide Edip'in bu eserinde, Kurtuluş Savaşı Türkiye'sini ve dönemin tartışmalarını kendi bakış açısından anlatmayı amaçladığı görülür. Romanda İzmir'in işgali üzerine gerçekleştirilen Sultanahmet Mitingi'ni detaylı bir biçimde anlatması (ki yazarın kendisi de bu mitingde, kalabalığa oldukça etkili bir konuşma yapmıştır) ve Ermeni katliamı konusunda Türk kimliğiyle verdiği refleksin metinde yer bulması, romanın yazılış amacı hakkında okura fikir verir. Bunun dışında Halide Edip'in kendisi “Yakup Kadri Bey'e Açık Mektup”ta, romanı yazmasında tetikleyici unsurun savaş döneminde özellikle ordu içinde edindiği tecrübeler olduğunu ve “eski zamanların roman yazmak hummasına tutuldu[ğu]” bir evrede “[k]arşı[sın]a birdenbire çıkan Peyamiler, İhsanlar, Ayşeler[in] bir çocuk ısrarıyla hikâyelerine ‘Ateşten Gömlek’ d[ediklerini]” (5) ifade eder. Bir başka ifadeyle, Halide Edip için başlangıçta “Türk gençliğinin bu şaheserini bütün güneş ve gölgesi içinde yaşamak saadeti[...] kâfi” (5) iken, savaş zamanında yakından tanıma fırsatı bulduğu cephedeki insanların hayalleri, onu bu eseri yazmaya zorlamıştır. Böylelikle Halide Edip, romanı hangi motivasyonla kaleme aldığını, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde açıklamış olur.

Yazarın niyetini açık olarak görmekle birlikte Türk kimliği konusunda “egemen”in sahip olduğu ve benimsetmeye çalıştığı bir bütünlükten söz edilemeyeceğini ifade etmek gerekir. Söylemini ve gücünü iyiden iyiye benimsetmiş olsa da, ilk anayasasında devletin dininin İslam olduğunu ilan eden Cumhuriyet dahi

henüz kurulmamıştır. Bunun yanı sıra Türk milliyetçiliğinin teorisyeni olarak görülen Ziya Gökalp'ın bu bağlamdaki en kayda değer ve belirleyici öneme sahip eseri *Türkçülüğün Esasları*'nın yayımlanmasına bir yıl vardır. Milliyetçiliği kültürel açıdan bütünlüklü olarak tanımlama işine girişen Gökalp'ın aksine, Halide Edip'in zihni bulanık gibidir. Romanın bir yerinde “ırken Türk olmak” (27) tan söz ederken, birkaç sayfa sonra yukarıda zikredilen miting öncesi İstanbul sokaklarını dolduran halkın ruh hâlini tahlil etmeye çalıştığında Müslüman-Hıristiyan ayrımına başvuracaktır. Gerçi yazarın bu bakış açısını bir çelişki olarak tanımlamak peşin hükümlü davranmak anlamına gelebilir. Zira yeni rejimin kuruluş sürecinde Müslüman kimliğin özellikle uzun süren savaş döneminde halkı bütünleştirici etkisi ve mücadele ruhuna yaptığı katkı bağlamında sağladığı dinamizm göz ardı edilemez. Kaldı ki Halide Edip Türk kimliğini eserlerinde genellikle Müslüman kimlikle birlikte ortaya koyar. Bu sebeple her iki olasılığı da göz önünde tutmak gerekmektedir.

Ancak her iki durumda da gayrimüslimler toplumun benimsenmiş, diğerleriyle eşit mensupları değildirler. Nitekim metinde gayrimüslimler, dönemin öne çıkarılan söylemine de paralel biçimde, memleketin hainleri olarak yansıtılacaklardır. Gerçi İngiliz bombardımanında Müslüman halktan insanlarla birlikte “bir ihtiyar Ermeni kadını” (18) da ölecek, yazar böylelikle müttefiklerin zulmünün bu topraklarda yaşayan herkese yöneldiğini ima edecektir; ancak metindeki diğer veriler yazarın Ermenileri olumsuz bir bakış açısıyla yansıttığını göstermektedir. Söz gelimi, Avrupa'nın Türklerin hakkını teslim edeceğine dair görüşün yaygınlık kazanması üzerine, manda önerisini getirenlerle ilgili Peyami'nin şu ironik ifadesi dikkat çekicidir: “[I]rkan Türk olmadığını Mütarekeden sonra gelen bir nevi ilhamla anlamayanlar bu işe dâhil olmuyorlar, onlar Ermeni ve Rum

kardeşleriyle beraber...” (27) Yazar burada karakterine hem ırksal açıdan bir Türklük tanımı atfetmekte hem de Ermeni ve Rumların, Türklerin kardeşi olmadığını vurgulamaktadır.

Ayşe İstanbul’a geldiğinde onu tramvaya bindirmek, Peyami için yeni bir sorun olacaktır. Peyami şunu sorar: “Zavallı Ayşe’yi İstanbul Türk kadınlarının Ermeni, Rum kondüktörler, **Ermeni, Rum[,] İngiliz polisleri ve hafiyeleri** ile işkence edildiği bu tramvaya nasıl bindirecektik?” (36) Yazar burada, Ayşe’nin tramvaya binmesi meselesi ekseninde aslında o günlerden bir tablo aktarmak hedefindedir. Bu çerçevede zaten savaş durumu gereği “doğal düşman” olan İngilizlerin yanına, yerli unsurlar olan Ermeniler ve Rumları da koyar ve onları düşmanla birlikte olan, onlara hafiyelik eden kimseler olarak gösterir. Benzeri hafiyelik vurgusu Peyami İstanbul sokaklarındaki çarşafli kadınlara biraz dikkatli baktığında kendini yeniden gösterecek ve çarşafli kadınlar Peyami’ye şöyle seslenecektir: “İlâhî gözün çıksın! Gâvur hafiyesi misin, nesin?” (85) Bu vurgunun okurda yaratması beklenen etki, hiç kuşkusuz, henüz Balkan Savaşları döneminde iyiden iyiye yerleşmiş olan Ermenilerin ve Rumların vatana ihanet ettikleri düşüncesidir.

Peyami, Ayşe ve Cemal İzmir’in işgali üzerine Sultanahmet’te gerçekleştirilen mitinge giderlerken Peyami’nin gözünden Müslümanların ve Hristiyanların görünüşü aktarılır. Yazar burada “yerli Hristiyanlara” yönelik söylemini daha da sertleştirecektir: “Bütün deşilen çıbanlar arasında en koyu cerahat yerli Hristiyanların velveleli zaferlerinden, arkalarını İngiltere ve Fransa’ya vererek Türke yağdırdıkları gayzdan akıyordu” (38). Burada, daha önce bir Türk ırkı tanımlaması yapmış olan Halide Edip’in, sokakları anlatırken insanları Müslüman-Hristiyan oluşlarına göre ayırdığı görülür. Fakat değişmeyen nokta, yerli

gayrimüslimlerin “hain” olmalarıdır ki, yazar aslında bu “hain” imasını yapmak için Hristiyanların “yerli”liklerini kabul ediyor gibidir. Yoksa yazar için gayrimüslimler bu toprakların Türkler kadar sahibi olmayıp, kendi ifadelerinden de açıkça görüldüğü üzere sıkılıp kurtulunması gereken çıbanlardan, zararlı unsurlarından başka bir şey değildirler.

Metinde gayrimüslimlerle ilgili suçlamalar bununla sınırlı kalmaz. Peyami, Hariciye’de çalışan Hademe Ahmet Ağa’yı görmek üzere onu yanına çağırırken kendisini şöyle tanıtır: “Onun ne kadar gâvur düşmanı, nasıl Erzurum’da Ruslarla gelen Ermenilerin bütün Erzurum’la kendi çocuklarını, karısını öldürdükten sonra Türk’ün ocaklarını söndüren Ermenileri mazlum bir millet diye gösteren Avrupa’ya gayzını bilirdim” (74). Halide Edip aslında bu satırlarda yalnızca Ermenilerin “hain”liklerini gösterme çabasında değildir. Türkiye’nin 1. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında –hatta bugün dahi- karşısına dikilen Ermeni kıyımına dair bir karşı çıkış sergilemektedir.

Daha önce de belirtildiği üzere, bu tezin hedeflerinden biri Ermeni kıyımının iç yüzünü ortaya çıkarmak ya da bu konuda derinlikli bir araştırma ortaya koyarak konuyu hukuki anlamda tanımlamaya çalışmak olmadığından ve zaten kapsamı doğrultusunda tez, bununla ilgili bilimsel nitelikte ve yeterlilikte bir sonuca ulaşmaya çalışmadığından, Halide Edip’in bu iddiasının doğruluk payı üzerinde temel bir tartışma yürütülmeyecektir. Ancak herkesçe malum olduğu üzere, Ermeni kıyımı o günlerde Batılı güçler tarafından Osmanlı’nın kabul etmesi ve hakkında gerekli soruşturmayı yürütmesi gereken bir mesele olarak önünde durmaktadır. Yazarın çıkışı da bu bağlamda bir itiraz olarak düşünülmelidir. Burada üzerinde durulan asıl mesele gayrimüslimler bağlamında geliştirilen söylemlere odaklanmak olduğu için,

Ermenilere atfedilen “düşman kuvvetleriyle ittifak” iddiasının metindeki diğer örneklerle paralellik taşıdığı belirtilmelidir.

Bu ihanet nitelendirmesinin Ermenilerle sınırlı olmadığı ve yazarın bunu zaman zaman Rumlara da atfettiği daha önce belirtilmişti. Bazen bir İngiliz askerinin tercümanı olan bir Ermeni okurun karşısına çıkar (78), bazen de Ermeni ve Rum çocukları birlikte Türk teğmeni taşlarlar (80). Rumlar da Arnavutköy’de ve Bursa’nın işgali sırasında Bursa’da isyan edeceklerdir. Bu açıdan bakıldığında metnin ortaya koyduğu “Milletler dostumuz, hükûmetler düşmanımız” (43) vurgusu elbette inandırıcılığını yitirmektedir. Zaten yapılan millet tanımlaması içinde –ya da millet tanımı yapıldığı andan itibaren– Ermenilerin ve Rumların benimsenmesi veya bu topraklarda varlıklarının benimsenmesi beklenemez.

Bunun haricinde, Rumlara karşı geliştirilen düşmanlığın, gücünü Yunanlıların –bir ölçüde savaş durumundan alan bir bakış açısı dolayısıyla– “doğal düşman” olmasından aldığını söylemek herhâlde aşırı bir yorum olmaz. Metinde Yunanlıların bu konumlarına işaret eden birçok olumsuz nitelime mevcuttur. Gerçi yazar tanım bazında bir Rum– Yunan ayrımı yapar; ancak bu Rumları ve Yunanlıları farklı bir kefeye koyduğunu göstermiyor olabilir. Zira Yunanistan’a ait Averof zırhlısının Balkan Savaşı’nda İstanbul’da limana demirlemesinin Müslüman halkta infial yarattığı ve Rumlara karşı olumsuzlayıcı tavrı körüklediği bilinen bir gerçektir.

Yukarıda belirtilmeye çalışılan bir başka sakıncalı durum, Halide Edip’in bir roman metni kaleme alırken Yunan işgali ya da Ermeni kıyımı gibi tarihsel açıdan karşılığı bulunan olaylara atıfta bulunması ekseninde, metni bir roman olarak ele alan eleştiricinin tarihsel açıklamalara yönelmesi riskinin ortaya çıkmasıdır. Nitekim Ermeni kıyımı bağlamında bu tez çalışmasının yaklaşımı ve söz konusu tuzağa düşmeme niyeti açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak Halide Edip’in eğilimi hâlâ

önemlidir. Zira o, bu metni yalnızca bir kurgusal metin yaratmak niyetiyle değil, aynı zamanda bir propaganda ortaya koymak amacıyla yazmıştır. Bu da gayrimüslimlere yönelik bakış açısının (ya da bakış açılarının) kendince gizli ya da açık biçimlerde sergilenebildiğini göstermektedir. Ermeni kıyımı da bu bağlamdaki en çarpıcı örnektir.

Halide Edip metnin birçok yerinde Ermeni kıyımına değinir. Bazen karakterine Ermeni katliamıyla haksız yere suçlandıklarını beyan ettirir (26), bazen de “kurnaz” ve “çirkin” (49–50) bir İngiliz subayının ağzından, Türklerin İngilizlere karşı çıkamayacağını ve Ermeni katliamının kabul edilmesinin dayatılmakta olduğunu bildirir. Bu sahnelerde Wilson Prensipleri de, Ermeni meselesinde suçun İttihat ve Terakki’ye mal edilmesi de gündeme getirilmeye ve günün tartışmaları yansıtılmaya çalışılacaktır. Bir başka ifadeyle, tezin de hedeflemekte olduğu üzere, günün gayrimüslimler bağlamında ortaya çıkan siyasi gelişmeleri¹² romanda gerçek bir durumu yansıtan tartışmalar biçiminde karşımıza çıkmakta ve Ermeniler hakkında dönemin egemen söylemine denk düşen bir söylem geliştirilmektedir: Ermeniler yaşadıkları topraklara ihanet etmişler, düşmanla işbirliği yapmışlardır. Dolayısıyla bu toprakların Türklerle birlikte doğal sahipleri olarak görülemezler.

Halide Edip’in metinde Ermeni meselesi ile ilgili geliştirdiği söylemin günün koşullarıyla ne kadar büyük oranda denk düştüğünü anlamak için yakın geçmişe kısaca bir göz atmakta yarar vardır. Hakkında yürütülen tartışmaların günümüze kadar uzandığı Ermeni kıyımının arefesinde Ermenilerin, toplumun güvenilir unsurları arasında sayılması, İttihatçıların Osmanlıcılıktan Turancılığa evrilen

¹² Buraya Azade Seyhan’ın *Tales of Crossed Destinies* adlı çalışmasında yer verdiği bir tespiti eklemekte yarar görünüyor. Seyhan bu çalışmasının *Ateşten Gömlek*’le ilgili bölümünde, yazarın metne Sultanahmet Mitingi’nde yaptığı konuşmasından parçalar eklediğini belirtmektedir (53). Böylelikle Halide Edip, roman gibi bir kurgusal tür içinden tarih tartışmalarına uzanan itirazlarını dillendirmekte, metnin propaganda niteliğine bürünmesi ekseninde türsel sınırları bir ölçüde eritmektedir.

düşünüşü kapsamında toplumun asli unsuru Müslüman Türkler olarak gösterilirken yerleşen bir anlayış biçiminde öne çıkmaktadır. Bu konuda Lev Troçki'nin 12 Kasım 1912 tarihli bir yazısında söyledikleri oldukça dikkat çekicidir. "Türkiye'nin Parçalanması ve Ermeni Sorunu" adını taşıyan bu yazıda "Doğu Sorunu" çerçevesinde Osmanlı'daki Ermenilere değinen Troçki şunları dile getirmektedir:

Yeni rejimin ve genelde imparatorluğun bütünlüğünün sağlamlaştırılmasının nüfusun tüm öğeleri arasında, din ve ulus farklılığı gözetmeksizin tam ve gerçek hak eşitliği sağlanmasıyla mümkün olduğunu kabul ettikleri ve bu hak eşitliğini Osmanlılık kavramıyla tanımladıkları bir anda, Jön Türkler, Selanik'teki kongrelerinde (1910 Ekim) Müslüman milliyetlerin gayri Müslimlere göre ayrıcalıklı olduğunu ilan ettiler ve Türk unsurların devletin dayanacağı destek olduğunu açıkladılar. Özellikle "Hristiyanlar", -fermanlarını böyle haklı gösteriyorlardı- güvenilemez bir unsur olarak tanımlandılar¹³.

Troçki'nin vurguladığı bu husus, aslında 1915'teki olayların hazırlayıcısı olan süreci ve millî kimlik inşası sürecinde İttihatçıların ve kıyım fikrini destekleyenlerin içinde bulunduğu psikolojik durumu ortaya koyması bakımından önemlidir.

Savaşın çetin şartları içinde Doğu Anadolu'da İttihat ve Terakki yönetiminin Ermenilere yönelik olarak devreye soktuğu tehcir uygulamasının pratiğe ne şekilde döküldüğü İttihat ve Terakki'nin 1918'de fiilen yönetimden çekilmesinden sonra tartışılmaya başlanmıştır. Zira İttihat ve Terakki'nin eleştirilmesinin güç olduğu iktidar döneminde tehcir uygulamasının çete faaliyetleriyle yürütüldüğüne dair tanıklıklar bulunmaktadır (Aktar, *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve...* 93); ancak bunların Osmanlı Mebusan Meclisi'nde gündeme gelmesi için üç yıl geçmesi gerekmiştir.

Meclis-i Mebusan'ın 4 Kasım 1918 tarihli toplantısında, Bağdat-Divaniye Mebusu Fuat Bey'in Ermeni meselesine ilişkin olarak sunduğu 28 Ekim 1918 tarihli önerge tartışmaya açılır (68). 1915 olaylarının açık bir biçimde tartışılmaya

¹³ <<http://www.marksist.org/dosyalar/11168-trocki-turkiyenin-parcalanmasi-ve-ermeni-sorunu>>

başlandığı bu toplantı, yukarıda sözü edilen psikolojik duruma dair fikir vermesi açısından dikkat çekicidir. Söz konusu tartışmanın başladığı günlerde, Mondros Mütarekesi'nin 7. maddesine göre İstanbul'un fiilen işgalinin başladığını ve Osmanlı Rumları arasında memnuniyet yaratan bu işgal durumunun karşısında İstanbul'un Müslüman Türk kesiminin büyük bir travma yaşadığını hesaba katarsak, Meclis'teki tartışmalarda bir başka gayrimüslim unsur olan Ermenilere karşı söylemlerin ortaya konulduğunu belirtmek şaşırtıcı olmayacaktır. Balkan Savaşı'nın kaybedilmesiyle güç kazanan milliyetçi söylem içinde Ermeniler ve Rumlar giderek yaşadıkları topraklara ihanette bulunan kesimler olarak nitelendirileceklerdir. Bunun yanı sıra söz konusu unsurların, güçlü devletlerin Osmanlı ülkesinin iç politikasına müdahale etme aracı olarak kullanıldıklarına dair bir düşünce gelişmiştir. Başka bir ifadeyle Ermeniler ve Rumlar Müslüman-Türk egemen söylemi içinde hem hain hem de piyon olarak nitelendirilmekteydiler. 1877-78 Osmanlı Rus Savaşı'nın Osmanlı'nın yenilgisiyle sonuçlanması ve bunun neticesinde imzalanan Ayastefanos Antlaşması ile Ermeni sorununun Ruslarca sahiplenmesi, bu sorunu hâlihazırda uluslararası bir diplomasi sorunu olarak tarih sahnesine koymuştu (Akçam, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu* 72). Dolayısıyla milliyetçi Müslüman-Türkler için Ermeni kıyımı konusunda ödün vermek, galip devletlere ödün vermek anlamına geliyordu. Ermeni meselesiyle ilgili olarak konunun bir başlangıcı olduğunu savunan “millî şair” ve Halep mebusu Mehmet Emin [Yurdakul] Bey de 11 Aralık 1918 tarihinde toplanan Meclis'te bu düşünceye paralel olarak Ermeni tehciri sırasında zulüm gören Ermenilerin karşısına mazlum Türkleri koyar ve Meclis'in bu konudaki politikasını açıklamasını ister (Aktar, *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve...* 82).

Bu açıdan bakılırsa, Halide Edip'te de görülen, “Önce onlar başlattı,” ya da “Bizler de mağdur olduk,” tipindeki yaklaşımlarla meselenin önü tıkanma aşamasına

gelmektedir. Ermeni mebusların önermeleri karşısında Meclis'in tutumu ise 1915'teki kıyımı tamamıyla İttihat ve Terakki'ye mal ederek tartışmayı sonlandırmak yönündedir. İstanbul'un fiilen işgal edildiği bir ortamda, millî kimliğin oluşumu ve ülkedeki diğer etnik unsurlara yaklaşım bakımından fikir verecek olan bu gelişmeler ekseninde Ermeni meselesi Lozan'a da taşınacaktır. Fakat 1918'de gelinen noktada artık açık olan en önemli nokta kıyımı örgütleyen İttihat ve Terakki'nin artık suçlanmaya başladığı ve daha önce de belirtildiği üzere bu hareketin açık temsilcisinin kalmadığıdır.

Romanda Halide Edip'in Ermeni kıyımı ile ilgili itirazlarının tarihsel izdüşümlerini rahatlıkla tespit etmek mümkündür. Romandaki İngiliz subayının, Türklerin Ermeni kıyımı ile ilgili olarak cezalandırılacakları yönündeki düşüncesi, dönemin İngiltere Başbakanı Lloyd George'un ağzından şöyle ifade edilmektedir: “[B]arış koşulları ilan edilince, zaten Türklerin deliliklerinden, körlüklerinden, cinayetlerinden ötürü ne kadar ağır cezalara çarptırıldıkları görülecektir” (Akçam, 340). Halide Edip'in Ermeni kıyımının faturasını İttihat ve Terakki'ye çıkarması ise Damat Ferit Paşa'nın Paris Barış Görüşmeleri'nde gösterdiği yaklaşımda ifadesini bulur: “Bütün suç açıkça, Almanya'yla ittifakları ve orduyu kontrolleri sayesinde Türkiye'de kendileri dışında herkesi terörize edip boyun eğdiren İttihat ve Terakki'nin bir avuç liderine aittir” (342). Dolayısıyla Halide Edip'in Ermeni kıyımı konusunda kitapta yönelttiği itirazlar, dönemin egemen siyasi ideolojisinin yansıttığı bakış açısıyla tamamıyla örtüşmektedir. Bu yaklaşım aynı zamanda, Peyami Safa'nın *Mahşer* romanında da karşımıza çıkan, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun kendisini İttihat ve Terakki'den soyutlama arzusunu da ifade eder. Zira 1. Dünya Savaşı sonunda, İttihat ve Terakki'nin ülkeye zarar verdiği artık yaygın olarak dillendirilen bir görüştür. Nitekim, Halide Edip'in sunduğu itiraza denk düşecek biçimde Mustafa

Kemal Paşa da 17 Ocak 1921 tarihinde *United Telegraph* muhabirine verdiği demeçte, “Türkler tarafından Ermeniler aleyhinde katliam yapıldığı rivayet ve söylentileri[nin] birtakım yalan ve uydurmalarından ibaret” (Evsile, 28) olduğunu belirtecek, yine aynı demeçte Ermeniler tarafından Türklere katliam ve zulüm yapıldığını, yani Türklerin “mazlum” olduğunu ilan edecektir (29). Bu açıdan bakılırsa, Mustafa Kemal Paşa’nın yansıttığı bakış açısına denk düşen ve burada ele aldığımız roman da dâhil olmak üzere Ermenileri hain olarak nitelendiren birçok romanın sahip olduğu bu görüşün tarihsel arka planı aydınlatılmış olur.

Romanda Türkler memleketin gerçek sahipleri olarak nitelendiğine ve gayrimüslimler bu bağlamda Türklükten ötelendiğine göre yazarın kurguladığı gayrimüslim “öteki”nin karşısında Türklük algısının nasıl kurgulandığını değerlendirmek gerekir. Zira gayrimüslim kimliği ötekileştiren bir kimliğin kendi içyapısını görmek istemek doğal bir reflekstir.

İstanbul’a gelen Ayşe’ye eşlik eden Peyami ve Cemal’in yanına daha sonra Binbaşı İhsan da katılacaktır. Yazar bu bağlamda İhsan’la Cemal karakterleri arasında bir kimlik ayrımı yapacaktır. Metinde Ayşe’nin gözünden Cemal’in küçük sataşmaları karşısında sakin ve soğukkanlı biçimde resmedilen İhsan, “her vakit etrafındakilerin rahat ve arzusunu düşünen yeni bir Osmanlı enmûzeci. Türk demiyorum” (22) sözleriyle tanıtılır. Zira Ayşe’ye göre “**Türk genci [...] daha mütecaviz, daha dalgâ, daha istediği çok olan bir mahlûktur**” (22). Bunun yanında “Anadolu genci tipi” olarak tanıtılan Cemal, “daha yeni ve daha saridir” (22). Ardından bu iki gencin birbirinden ne kadar ayrı tutulabileceğini sorgulayan Ayşe, İhsan ve Cemal’i bir sikkenin birbirini tamamlayan iki yüzüne benzetir. Aslında “Osmanlı tipi” ve “Anadolu tipi”, ülkenin eski ve yeni sahiplerini temsil ederler. Yakup Kadri’nin *Sodom ve Gomore*’sinde, Kuvayı Milliye askerlerinin

zaferler kazanarak Batı'ya yaklaşmalarının, vatanın gerçek sahiplerinin İstanbul'a gelmeleri biçiminde yorumlandığını hatırlayacak olursak, Halide Edip'in bahsettiği "Anadolu tipi" yeni rejimin kurucularına işaret etmektedir. Fakat Halide Edip, Yakup Kadri'den farklı olarak Osmanlı mirasına tamamen sırt çevirmez. Halide Edip'in diğer eserlerine de yansıyan bu bakış açısı esasında Cumhuriyet rejiminin yerini sağlamlaştırırken gerçekleştirdiği hamlelere bakılacak olursa, bu anlayışa da ters düşmektedir. Bununla birlikte Halide Edip'in yeni rejimle fıkırsel anlamda kopuş yaşamasına henüz üç yıl vardır.

Bunun dışında zalim olarak yansıtılan gayrimüslimler karşısında Türkler mazlum konumundadır. Yukarıda da belirtildiği gibi "zavallı" Ayşe'nin, Ermeni ve Rum hafiyelerin "Türk" kadınına işkence ettiği tramvaylara binmesi Peyami için bir mesele hâline gelir. Sultanahmet Mitingi'ne gidiş yolunda bu kez Müslüman olarak tanıtılan halk, "istihza edip etmemekte mütereddit" (38) görünen gayrimüslimlerin yanında "muzlim" durmaktadır (37). Ayşe, İngiliz mandasını savunan Şişli hanımefendisi Salime Hanım'a, Türklerin kendilerini İngiltere'ye affettirmeleri konusunda "affi zalimler[in] değil, mazlumlardan ver[eceğini]" (52) söyler.

Halide Edip Adivar'ın *Ateşten Gömlek* adlı eseri, temas ettiği tarih tartışmalarında getirdiği yorumlar ile bir propaganda metni kimliğine bürünürken, gayrimüslimlerle ilgili olarak –takip eden yıllarda izlenecek politikalardan da görüleceği üzere– yazıldığı dönemde kendisini inşa etmekte olan "egemen" söyleme büyük ölçüde denk düşen bir söylem üretmektedir. Buna göre uzun süren savaş yıllarından sonra, Osmanlı'dan alınan medeniyet mirasıyla birlikte, evindeki "kötü misafir"lere tahammül etmek zorunda olmayan dini bütün, dürüst ve ahlaklı Türklerin bu toprakları hak ettiği ve hiçbir Batılı güce de boyun eğmeyeceği vurgulanmıştır.

Görüldüğü gibi, romanlarda da öne çıkan söylemler dikkate alındığında gayrimüslimlere ilişkin ötekileştirici söylemlerin ağırlık kazandığı anlaşılr. Öte yandan bu söylemleri yedeğinde tutan egemen söylemin sahiplenicisi olacak yeni devletin de aynı yaklaşımı sürdüreceğı artık açıktır. Ankara Hükûmeti'nin önderlik ettiğı ve Türklere göre Kurtuluş Savaşı, Yunanlılara göre Küçük Asya Felaketi olarak tanımlanan Türk-Yunan Savaşı, Yunanlıların yenilgisiyle sonuçlandıktan sonra Anadolu topraklarının artık aşına olduğı mübadele konusu yine gündeme gelmiştir. 9 Eylül 1922'de Türk askerinin İzmir'e girişinden dört gün sonra 300.000 Rum'un korkuyla Ege kıyılarına akın ettiğı İngilizlerce rapor edilecektir (Aktar, *Türk Milliyetçiliğı, Gayrimüslimler ve ...* 113). Yüzyıllardır İmparatorluk çatısı altında birlikte yaşamış olan Müslüman ve gayrimüslim halklar artık birbiriyle düşman olmuş ve bir arada yaşam konusunda karşılıklı bir güven kaybı ortaya çıkmıştır. Söz konusu mübadele süreci Lozan Barış Görüşmeleri'nde ele alınacak ciddi meselelerden biri olacaktır.

Türk millî kimliğinin inşa sürecinde 1923'te ilan edilen Cumhuriyet, söz konusu millî kimliği başat kılmış ve neticede Rum, Ermeni ve Yahudi kimlikler "gayrimüslim azınlık" konumuna yerleştirilmiştir. Ancak bu kimliklere yönelik beslenen "korku ve düşmanlık", 1923'ten sonra da kendini göstermiştir. Günümüzde hâlâ tartışma konusu olan ve büyük oranda 1915'te gerçekleştirilen "Ermeni Tehciri", 1. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Rumlarının Yunanistan'a yardım ettikleri düşüncesi ve gayrimüslimlerin ticarete sahip oldukları üstün etki alanı, Türk millî kimliğinin kendini gerçekleştirme sürecinde bu unsurlara yönelik ötekileştirici tavrı körüklemiştir.

Bu şartlar altında yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti, millî kimliğe paralel olarak kaçınılmaz biçimde kendi "öteki"sini de inşa etmeye çalışacaktır. Burada

“öteki” sözcüğüyle kastedilen, Cumhuriyet’in kuruluş prensiplerini ortaya koyduğu düşünülen Lozan Antlaşması’nda tanımlanmış olan “gayrimüslim azınlıklar”dır. Baskın Oran, *Türkiye’de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama* adlı çalışmasında, “Birinci Dünya Savaşı ertesinde yapılan bütün azınlık koruma antlaşmaların[da]... ‘soy, dil, din azınlıkları’[nın]” (61–62) dönemin standardını teşkil eden ölçüt olduğuna dikkati çeker. Oran, Ankara Hükümeti’nin antlaşmaya uzanan son savaştan (yani Kurtuluş Savaşı’ndan) galip ayrılmasına vurgu yaparak, sağlanan bu avantajdan hareketle “‘soy, dil, ve din azınlıkları’ terimi[nin], Lozan’da her seferinde ‘gayrimüslimler’ terimiyle değiştirilmiş[...]” (62) olduğunu belirtir. Dolayısıyla yeni kurulan devlet Türk millî kimliğini esas unsur olarak kabul ederken Rum, Ermeni ve Yahudiler “azınlık”lar olarak yeni rejimde varlıklarını sürdürmeye çalışacaklardır. Bu aynı zamanda, Osmanlı’da gayrimüslimler imtiyazlı bir konuma sahipken Türk kimliğine yönelik ötekileştirici söylemlerin geliştirildiği bir sürecin yeni rejimle birlikte tersine işlemesi ve bu kez Türk millî kimliğinin imtiyazlı bir konuma taşınması anlamına gelir.

İKİNCİ BÖLÜM

TEK PARTİ DÖNEMİ'NDEKİ GELİŞMELERİN ROMANLARDAKİ BAĞLANTILARI

Cumhuriyet'in ilanı, Türkiye toprakları içinde kalan gayrimüslimlere yönelik sistematik ötekileştirme politikalarının devreye sokulması bağlamında önemli bir kırılma noktası teşkil eder. Öncelikle yeni rejimi ilan eden Mustafa Kemal ve onun çevresinde oluşan kadro, iktidarın sağlamlaştırması yönünde ciddi çalışmalar yürütecektir. Bir yandan da yeni kurulan devlet, özellikle komşu ülkelerle iyi ilişkiler kurma çabasıdadır. Bu iki amaç doğrultusunda politikalar üretmeye yönelen yeni iktidar kadrosu, nüfus anlamında da ciddi bir homojenleşme niyetine sahiptir. Esasen bu bağlamda yeni rejimin, İttihatçı kadrolardan çok da farklı düşünmediği ve ülke topraklarında sistematik bir Türkleştirmeye yöneldiği söylenebilir. Nitekim Tek Parti İktidarı Dönemi olarak nitelendirdiğimiz 1950'ye kadarki süreç; siyasi, toplumsal ve ekonomik açılardan bakıldığında bu sistematik girişimin tezahürlerini gördüğümüz bir süreçtir.

Özellikle Yunanistan'la henüz Lozan görüşmeleri sürerken başlatılan mübadele süreci, ülkede Müslüman/Türk nüfusun olabildiğince ağırlık kazanmasına yönelik önemli bir gelişmedir. 1920'lerin ikinci yarısında Türkiye'de, Lozan'la "yerleşik" olarak tanımlanmış olan gayrimüslimlerin antlaşmaya aykırı biçimde

kendi dillerinde eğitim almalarının önüne engeller konulması, Türk millî kimliğinin egemen kılınması ve Türkleştirme çabalarını açıklar. Ekonomik alanda ise, aynı süreçte, Memuriyet Kanunu'nda yapılan değişiklikler ve çeşitli iş sahalarında getirilen düzenlemelerle gayrimüslimlerin bu alandaki etkinlikleri devre dışı bırakılmaya çalışılacaktır. Bu süreçte egemen söylem için en büyük düşman ve öteki, izleri silinmeye çalışılan Osmanlı İmparatorluğu iken, gayrimüslim vatandaşlarla Müslüman/Türkler arasındaki ipler, artık geri dönülmez biçimde kopmuştur. Zaten dönemin romanlarını incelediğimizde de, egemen söyleme yakın duran metinlerde Türklük kavramının Müslümanlığa eşitlendiği ve “biz” şeklinde ifade bulduğu, gayrimüslimlerin ise “ötekiler” ya da “onlar” olarak kodlandığı söylenebilir. Değiş yerindeyse gayrimüslim vatandaşlar ülkenin sahipleri değil, “kötü misafirleridir”. Zira Müslüman/Türk zihinlerde gayrimüslimler, son safhası Millî Mücadele Dönemi'nde yaşanan “sadakat testi”ni geçememişler ve yaşadıkları topraklara “ihanet” etmişlerdir.

1930'lar ise Türkleştirme anlayışının kurumsallaştığı bir dönem olacaktır. 1931 yılında Türk Tarih Kurumu'nun, 1932'de ise Türk Dil Kurumu'nun kurulmasıyla, Türk kimliğinin “şanlı” tarihinin yeni nesillere aktarılması ve Türk dilinin gücünün ve kapsayıcılığının gösterilmesi hedeflenecektir. Özellikle Türk Dil Kurumu bağlamında düşünülecek olursa, Türkçenin sözvarlığına ve yapısına ilişkin birçok veriye çok geç bir tarihte ulaşılmışının bu konuda bilimsel çalışmalar yürütmek noktasında belli bir heyecan uyandırması elbette anlaşılır bir durumdur. Burada sorgulanan, söz konusu bilimsel çalışmaların niteliği ya da yöntemi değil, Türkçenin tarihsel öneminin kavranmasına paralel olarak ülkede konuşulan farklı dillere dönük olarak bir olumsuzlamayla kurumsal çalışmalar arasındaki örtüşmenin belirgin biçimde ortaya çıkmasıdır.

1930'lar özellikle Yahudi vatandaşlar açısından olumsuz gelişmelerin yaşandığı bir dönem olacaktır. Avrupa'da yükselen Nazizm etkisi ve anti-siyonist söylemler Türkiye'de de yandaş bulacak ve egemen bakış açısının uzaklaşmadığı gayrimüslim düşmanlığı, Yahudiler bağlamında tekrar öne çıkacaktır. Yahudi vatandaşların ekonomideki ağırlıkları, zaten İttihatçı yönetimden beri gündemde olan millî ekonomiyi oluşturma hedefine ters düştüğü için bu azınlık gurubuyla egemen bakış açısı arasında bir zıtlasma söz konusudur. Dolayısıyla 1930'lardaki olumsuz gelişmelerin Türkiye için köksüz bir hareket olduğunu söylemek güçtür.

Özellikle ekonominin Türkleştirilmesi hedefine yönelik en açık örneğin Varlık Vergisi uygulaması olduğu söylenebilir. 1940'lı yılların başında ekonomisini savaş şartlarına göre düzenlemeye çalışan Türkiye, vatandaşlarına vergi anlamında ek yükümlülükler getirmiş; ancak bu yükümlülükler gayrimüslimler için daha ağır olmuştur. Bu süreçte özellikle gelir düzeyi ve ticari sahadaki etkinliği yüksek olan gayrimüslimlerin mağdur olduğunu, vergi yükümlülüklerini yerine getirmeyen gayrimüslimlerin Aşkale'deki kamplara zor şartlarda çalışmaya gönderildiğini hatırlamakta yarar vardır. Yukarıda saydığımız tüm bu unsurları bir araya getirip genel çerçeveyi görmeye çalışırsak yeni Türkiye Cumhuriyeti, makbul vatandaş olmanın ilk şartının Türk olmak olduğu bir sürece şahit olacak, gayrimüslimler ise bu kimlikleriyle asla birleştirici Türk millî kimliğinin içinde görülmeyen unsurlar olarak sistemli ötekileştirme politikalarına maruz kalacaklardır.

1923–1950 arası süreçteki romanlara baktığımızda ise, toplumun zihnine ve egemen söylemin derinliklerine işlemiş bu ötekileştirici söylemin yalnızca egemen söyleme yakın metinlerde değil, onun uzağında ve hatta zıt kutbunda yer aldığı düşünülen yazarların metinlerinde dahi karşımıza çıktığını görmek mümkündür. Söz gelimi, bu bölümde romanlarını inceleyeceğimiz ve muhafazakâr Müslüman

kimliğiyle öne çıkan Samiha Ayverdi'deki gayrimüslim karşıtı söylemin, sosyalist kimliğiyle dikkati çeken Sabahattin Ali'de de yankı bulduğunu görmek dikkat çekicidir. Başka bir deyişle, gayrimüslim kimliğine yönelik ötekileştirici yaklaşımın, toplumun, ilk bakışta düşünüldüğünden çok daha çeşitli katmanlarına yerleştiği ve egemen söylemin bu yaklaşımında yalnız olmadığı görülebilir. Cumhuriyet'in ilanından 1950'ye doğru gelerek gayrimüslimler bağlamında öne çıkan siyasi, toplumsal ve ekonomik gelişmelerin, Türk romanlarında bu çerçevede öne çıkan söylemlerle bağlantılarını anlamaya çalışmak bu noktada yararlı olacaktır.

A. Cumhuriyet'in İlanından 1928 Anayasa Değişikliğine Uzanan Süreç

Öncelikle tarihsel süreçlere göre bölümlendirdiğimiz bu çalışmada, niçin Cumhuriyet'in ilanı ile 1928 yılındaki, devletin dininin İslâm olduğu yönündeki anayasa değişikliğinin kabulü arasındaki dönemi ayrı bir süreç olarak ele aldığımızı açıklamakta yarar vardır. Hatırlanacağı üzere yeni rejimin kurulması aşamasında İslamiyet'in birleştirici etkisiyle temel bir unsur olduğu belirtilmişti. Başka bir deyişle, Mustafa Kemal önderliğindeki kadro, Türk millî kimliğinin inşa edilmesinin ilk aşamasında Müslüman kimliğine vurgu yapmanın kaçınılmaz olduğunu biliyordu; zira Türkiye toprakları içinde kalan nüfusu bir araya getiren ve Millî Mücadele sürecinde topyekûn bir tepkinin ortaya çıkmasını sağlayan Türklük değil Müslümanlık bilinci idi. Yeni kadronun yaratmak istediği bilinç ise tersine, Müslümanlık değil Türklük bilinci idi. Bu bakımdan devletin dininin İslam olduğunu bildiren anayasa maddesinin 1928'de yürürlükten kaldırılması önemli bir dönüm noktasıdır.

Yeni rejim bu süreçte, 1924'te hilafeti kaldırmış, 1925'te Şeyh Said İsyanı'nı büyük güçlüklerle bastırmıştır. Esasında devletin Müslüman kimlikten kurtulma mücadelesi bir anlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun izlerinden kurtulma mücadelesi olarak da okunabilir. Dolayısıyla, gayrimüslimlerin ötekileştirilme sürecinde büyük pay sahibi olan Müslüman kimlik vurgusu yerini Türk millî kimliği vurgusuna bırakacak, ötekileştirme bu anlamda boyut değiştirmiş olacaktır. Yani 1928'de getirilen anayasa değişikliği, resmî söylemde de bu boyut değişikliğinin açık ifade bulması demek olur. Fakat elbette 1928'e gelirken resmî söylemde Müslümanlık vurgusunun geri plana çekilip Türklük vurgusunun öne çıkması doğrultusunda bir süreç söz konusudur ki, çalışmamızda ele alacağımız romanlarda söylem düzeyindeki bu vurgunun öne çıkıp çıkmadığı, çıkıyorsa hangi şekil(ler)de öne çıktığının irdelenmesi gerekir.

1922 Kasım'ından 1923'ün Temmuz ayına değin bir kesintiyle devam eden Lozan Konferansı, Batı'nın gözüyle esasında Yakın Doğu'daki sorunları çözmek üzere bir araya gelmişti. Bu görüşmelerde Batılı devletler Ankara Hükûmeti'ni muhatap aldıkları için, bir anlamda yeni Türk devletinin varlığının kabul edildiğini söylemek mümkündür. Önceki bölümde belirtildiği gibi, 1. Dünya Savaşı sonrası yapılan tüm azınlık koruma antlaşmalarında “soy, dil ve din azınlıkları” terimi yer alırken Lozan Antlaşması'nda Ankara Hükûmeti bu terimi her seferinde “gayrimüslimler” ifadesiyle değiştirir (Oran, 62). Bu da Türkiye sınırları içinde kalan tüm gayrimüslimlerin, yüzyıllardır yaşadıkları topraklar üzerinde “azınlık” konumuna gerilemeleri anlamına gelecektir.

Batı'daki düşünsel ve siyasi gelişmeler ekseninde modern devlet tanımı, milliyetçiliğin merkezde olduğu bir yapıya işaret ediyordu. Bu bağlamda, Türkiye Cumhuriyeti'nin milliyetçiliği temel prensiplerinden biri olarak belirlemesi ve

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte “millî kimlik” yapılanması sürecine girmesi o dönem için oldukça sıradan kabul edilebilirdi. Nitekim söz konusu kimlik inşasının hızla sürdürülmesi için öncelikle yeni devletin sınırları içinde nüfus bakımından homojen bir yapı sağlaması gerekiyordu. İşte henüz 1923 yılının başlarında Türkiye ile Yunanistan arasında hayata geçirilen mübadele uygulaması, her iki taraf için de sözü edilen homojenleşmeyi sağlamak anlamına geliyordu. Damla Demiröz, *Savaştan Barışa Giden Yol: Atatürk-Venizelos Dönemi Türkiye-Yunanistan İlişkileri* adlı çalışmasında bu durumu şöyle ifade eder:

Zaten daha Lozan Konferansı bitmeden imzalanan protokol uyarınca, Türkiye sınırları içinde yaşayan Hristiyan-Ortodoks Rumlarla, Yunanistan sınırları içinde yaşayan Müslümanların değişimi öngörülmüştü. Böylece, Anadolu topraklarında Osmanlı İmparatorluğu'ndan geriye kalan son büyük Hristiyan nüfusun ülke dışına çıkarılması yasallaşmış oluyordu (47).

Burada hiç kuşkusuz dikkati, mübadeleye tabi tutulan topluluklarla ilgili kimlik tanımlaması çekiyor. Bu kimliklerin “Türk” ya da “Yunan” biçiminde değil de dinî referansla ifade edilmesi son derece önemli olup devletlerin çözmesi gereken iki sorunu birden gündeme getirir: 1) Bu toplulukların dâhil oldukları yeni çevreye entegrasyonlarını sağlamak, 2) Dinî kimlik referansı ile topraklarına aldığı topluluğa millî kimlik bilincini aşmak. İşte yeni Türkiye Cumhuriyeti de 1923 sonrası dönemde söz konusu millî kimlik bilincini yerleştirmekle uğraşacak ve bu yönde ciddi ve kapsamlı politikalar yürütecektir.

Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene* adlı kitabında, 1923 Nüfus Mübadelesi'nde esas ölçütün din olmasına vurgu yapar ve Bernard Lewis'in, ulus inşa sürecinde millî kimliği esas alan yeni sistemin, dinî kimliği merkeze koyan hanedanlık sistemine başvurmak zorunda kaldığına yönelik tespitine işaret eder. Zira Yıldız'ın da belirttiği üzere yeni sistemin referansları henüz oturmamışken eski sistemin referansları hâlâ etkindir (133–135). Yani bir anlamda yeni kurulan Türkiye

Cumhuriyeti, izlerini hızla silmeye çalışacağı Osmanlı İmparatorluğu’nun referanslarına başvurmak durumundaydı. Bu elbette, bu bölümde inceleyeceğimiz kimi metinlerde de görüleceği üzere “Türk” kavramıyla “Müslüman” kavramının çoğu kez niçin iç içe geçmiş olduğunun açık göstergesidir. Zira Mustafa Kemal önderliğindeki yeni hareket, millî kimlik inşasına giden süreçte dinin birleştirici etkisini göz ardı etmemiş ve söylemlerinde de dini araçsallaştırmıştır. Bu da tabii ki henüz Cumhuriyet kurulmadan gayrimüslimlerin, oluşturulan yeni egemen kimliğin tamamen dışında tutulacağının işaretidir.

Türk-Müslüman kimliğinin bu şekilde öne çıkmasında hiç şüphesiz Millî Mücadele Dönemi’nin etkisi vardır. Zira bu süreçte Müslüman Türkler birlikte yaşadıkları gayrimüslimlere karşı bir mücadele yürütmüşlerdir. Ahmet Yıldız yukarıda sözü edilen çalışmasında, Millî Mücadele sürecinin Tanzimat’tan beri süregelen “sekülerleşme trendini geçici olarak tersine çevir[diğini]” (128) belirtirken Amasya Tamimi ve Ankara’da kurulan yeni Meclis seçimlerinde sözü edilen milletin, “Osmanlı İmparatorluğu’nun Araplar dışında kalan Müslüman milleti” (128) olarak tanımlandığını hatırlatır. Yıldız ayrıca, Mustafa Kemal’in, Meclis’in üçüncü açılış yılı münasebetiyle yaptığı konuşmada, “milliyetin dinî temelini altını çiz[diğini]” (129) vurgular ve “[m]illiyet ağacının İslâm köküne sahip ol[duğu]” (129) yönündeki anlayışa dikkati çeker. Zaten Mustafa Kemal’in Millî Mücadele’nin başlangıcından 1924’e kadar yaptığı konuşmalar, İslâmiyet’e sıkça referans verilen konuşmalardır (101). Bu bakımdan Mustafa Kemal’in “asil Türk milleti” ifadesini ilk kez Büyük Taarruz sonrası 1 Eylül 1922’de yaptığı konuşmada kullanması (131) sanıldığı kadar geç ortaya konulan bir tavır olarak düşünülmemelidir.

Türk millî kimliğine yönelik vurgunun güçlenmeye başladığı süreç özellikle 1924 Anayasası’nın kabulünden sonraki süreçtir. Bu evrede hilafetin lağvedilerek

yeni ulusçu rejimin tek egemen güç olarak kendini öne çıkarması ve 1924'ten itibaren Türklük vurgusunun hem anayasada hem de toplumsal pratiklerde güçlü bir konuma gelmesi söz konusu olur. Cemil Koçak, Cem Yayınevi'nden çıkan ve *Türkiye Tarihi*'nin dördüncü cildi olan *Çağdaş Türkiye: 1908–1980* adlı çalışma için hazırladığı “Siyasal Tarih: 1923–1950” başlıklı bölümde, 3 Mart 1924'te Cumhuriyet'e karşı bir seçenek gözüyle bakılan halifeliğin ortadan kaldırılması ve aynı gece Halife Abdülmecid'in yurt dışına çıkarılmasını, “Cumhuriyetin en büyük siyasal rakibi[nin] tasfiye edil[mesi]” (95) şeklinde yorumlar. Üstelik aynı süreçte Şer'îye ve Evkâf Vekaleti'nin kaldırılıp yerine hükûmete bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması, “dinî kurum[un] tamamen hükümetin denetimine geçm[esi]” (95) anlamına gelmektedir. Bu uygulamalara bakılacak olursa, Mustafa Kemal ve kadrosunun, Millî Mücadele boyunca bütünleştirici etki sağlayan, ancak esasen Türk millî kimliği kurma maksadıyla bir araç olarak kullandığı İslâm'ın misyonunu doldurduğunu düşündüğü öne sürülebilir. Artık, özellikle hilafet kanalıyla kendisine karşı bir silah olarak kullanılabilecek din unsurunun deyiş yerindeyse “evcilleştirilmesi” ve millî kimlik inşası sürecinde usulca bir kenara çekilmesi beklenmektedir.

Bu süreçten söz ederken sadece Hristiyan kimliğe sahip gayrimüslimlerden değil, elbette Yahudi vatandaşlardan da söz etmek gerekir. Esasen Türkiye'deki Yahudilerin durumu, Rum ve Ermenilerden farklıydı. Rıfat N. Bali'nin *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri–Bir Türkleştirme Serüveni* adlı çalışmasında belirttiği üzere, Yahudi cemaati ve Türkiye Yahudileri Kurtuluş Savaşı'nı ve Mustafa Kemal'i desteklemekle birlikte ayrılıkçı bir amaca da sahip olmamışlardır (34). Bali, buna rağmen 1923 yılının başından başlayarak özellikle basına yansıyan Yahudi düşmanlığının üzerinde detaylı olarak durur. Söz gelimi Edirne'de yayımlanan

Paşaeli gazetesinin kışkırtmalarıyla, Yahudilerin ülkeyi terk etmesini isteyen kalabalık bir topluluk, polis tarafından zorlukla durdurulabilmiştir. Bali, bu noktada, gazeteyi çıkaranların, Trakya'nın en zengin tüccarları olduğunu hatırlatarak önemli bir gerçeğe vurgu yapmış olur (41). Rum ve Ermenilerin ekonomideki faaliyetlerinin yeni durumda azaltılmasının ardından gözler Yahudilere çevrilmiş, yıllarca süren savaşıardan en az etkilendiğı, hatta aksine daha da zenginleştiğı düşünölen Yahudilerin ticari sahadaki ağırlıkları göze batmaya başlamıştır.

Aslında bu, bir millî ekonomi yaratma hedefi olan yeni rejimin de hedefleriyle örtüşen bir düşüncedir. François Georgeon'un *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900–1930)* adlı çalışmasında bulunan “Kurtuluş Savaşı Sonrasında Türkiye'nin Sanayileşme Sorunu (1923–1932)” adlı makalede belirtildiğı üzere, henüz Cumhuriyet'in ilanından önce, Şubat 1923'te toplanan İzmir İktisat Kongresi'nde tüccar, sanayici, çiftçi ve işçilerin sorunları ele alınmış ve bir yerli ekonominin nasıl işleyeceği üzerinde tartışmalar yürütölmüştür. Dolayısıyla Yahudiler bu evrede, özellikle ekonomik alandaki varlıkları ve faaliyetleriyle dikkatleri üzerine çekecek bir gayrimüslim topluluktur.

Bu şartlar altında basın da sürecin şekillendiğı doğrultuda yayınlar yapmaya devam eder. Örneğın mizah dergisi *Akbaba*'da çıkan bir yazıda, bütün kâr getiren işlerin Yahudilerin elinde olduğı hatırlatılır; hatta o dönem Ermenilerin çıkardığı *Amahor* gazetesinde yayımlanan başka bir yazıda Yahudilerin, “ekonominin her kesimine hükmetmiş[...]

” (Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri* 45) oldukları ve Yahudilere karşı eleştirilerin temelsiz olmadığı öne sürölür. Böylece pek de uzun sayılmayacak bir zaman içinde Yahudilerin rejime “sadakat”lerinden duyulan kuşku, toplumda görölabilir ölçüde büyür ve 1924 yılı başlarından itibaren Yahudilerin Türkiye'den göçü başlar (47). Aynı evrede Yahudilerin, Lozan

Antlaşması'nda kendilerine tanınan haklardan feragat etmeleri yönünde ciddi bir kamuoyu baskısı oluşmuş ve bunun neticesinde, 15 Eylül 1925'te, Yahudi cemaati Lozan Antlaşması'nın 42. maddesinde¹⁴ kendisine tanınan haktan feragat etmeye karar vermiştir.

1924 yılına gelindiğinde ortaya çıkan bu tabloda ve egemen söylemin hâkim kıldığı söylemde görülen yaklaşımla, dönemin metinleri arasında –gayrimüslimlere yönelik geliştirilen söylem bağlamında– nasıl bir ilişki bulunduğu sorgulanması gerekir. Bu yıllarda kaleme alınan metinlerden verilecek ilk örnek, Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Efsuncu Baba* adlı romanıdır. Gürpınar, Cumhuriyet'in ilanı ve takip eden süreçte öne çıkan egemen söylemin uzağında durur gibi görünmektedir. Bununla birlikte, romanında Yahudi kimliğine yönelik belli olumsuzlamalara yer vermiş olduğu göz ardı edilemez. Peyami Safa'nın *Mahşer* romanı ise, yukarıda açıklamaya çalıştığımız Müslüman-Türk kimlikleri arasındaki bütünleşmeyi çok açık bir biçimde söylemine yansıtmaktadır.

1. Hüseyin Rahmi Gürpınar – *Efsuncu Baba* (1924)

Gürpınar'ın bu romanını çalışmamıza dâhil etmemizin nedeni başkarakterlerinin iki Ermeni delikanlısı olmasıdır. Başkarakterleri gayrimüslim olan bir roman olarak *Efsuncu Baba*, böylesi bir çalışma için ilginç ve göz ardı edilmemesi gereken bir örnektir.

Roman, tılsım ve büyü gibi işlerle uğraşan Ebulfazıl Enveri adlı bir “kaba sofu”nun (143) aradığı hazinenin anahtarını bulmak üzere Binbirdirek'e gelmesini ve ardından yardım etmek için kendisine yaklaşan iki Ermeni kazzazla yaşadıklarını anlatır. Romanda konumuzla bağlantılı olarak dikkati çeken nokta, Ermeni karakterlerin herhangi bir ötekileştirmeye maruz bırakılmamaları ve hurafelere

¹⁴ Bu madde, azınlıkların ailevi ve kişisel sorunlarının söz konusu azınlık grubunun gelenek ve göreneklerine göre çözümlenmesine olanak tanınmasıyla ilgilidir.

inanan, yarı-bilgili bir adam olan Enveri'nin bu saf delikanlılarla yaşadığı maceranın okuru eğlendirme amacı gütmesidir. Dolayısıyla Ermeni karakterler romanda herhangi bir olumsuz izlenim bırakmak amacıyla değil, tersine okuyucuyu eğlendiren olumlu tipler yaratmak amacıyla çizilmişlerdir. Romanda bir de karakter olarak göremediğimiz, ancak kazazlardan biri olan Agop adlı Ermeni'nin komşusu olduğunu öğrendiğimiz Artin Ağa isimli bir müzisyen bulunmaktadır.

Başkarakterler olarak romanda yer alan Agop ve Kirkor, saf ve bilgisiz kimselerdir. Ancak Agop'un yine de Kirkor'a üstünlük tasladığı görülür; zira Kirkor iş yaparken “meyhane bayatı âmiyane şeyler oku[maktadı]r” (4). Bununla birlikte hem Agop hem de Kirkor, en okunaklı yazıları dahi okumakta zorluk yaşarlar (34). Enveri'nin kendilerine okuduğu Farsça beyti Yunanca zannederler (59). Ancak bu cehaletleri romanda aşağılayıcı değil eğlendirici detaylar olarak yer bulur.

Yine de Agop ve Kirkor'un “avantacı” tipler oldukları, Ermeni kimlikleriyle birlikte vurgulanır. Define arama işinde Enveri'ye yardım etmeleri karşılığında paralarını hemen alıp alamayacaklarını sorarlar, Enveri şişkin cüzdanını kazazlara gösterince “**iki Ermeni** birbirini dürterler” ve “büyük bir hırsla gözlerini cüzdana diker[ler]” (77). Dikkat edilirse Hüseyin Rahmi burada “iki kazzaz” yerine “iki Ermeni” ifadesini kullanır. Böylece temelde oldukça sevimli ve olumlu karakterler olarak sunulan Agop ve Kirkor'un, bu kez kötü bir karakter özelliğinin etnik kimlikle ilişkilendirilmesinde rol oynadığı görülür. Belki böylesi bir detaydan hareketle ötekileştirici yaklaşım bağlamında bir çıkarım yapmanın fazla abartılı olabileceği düşünülebilir; ancak roman yazarlarının gayrimüslim karakterlerin kötü özelliklerini sayarken zaman zaman Rum, Ermeni ya da Yahudi kimliklerine de vurgu yapması dikkat çekici bir durumdur. Dolayısıyla kötü bir özelliğin etnik ya da dinî kimlikle

birlikte vurgulanmasına romanlarda sıkça rastlanması, böylesi bir çıkarımın yapılabilmesine gerekçe olarak gösterilebilir.

Metnin sunduğu diğer verilere dönülecek olursa, Enveri Ermeni kazazları evine davet edince Kirkor, “İşte bize de böyle bir yağlı kapı lazımdır,” (84) der. Zaten kendilerini yardım için gönderilmiş melek zanneden Enveri hakkında aralarında konuşurlarken Kirkor, “[...] biz melaik olmaktan çok uzak çapkın, cenabet, günahkâr haytalarız” (85) diyecektir. Romanın sonunda kendilerine Enveri’yi aldatmak için verilen parayı iki arkadaşın aralarında bölüşmesi şu şekilde anlatılır: “**Bu iki Ermeni**, meleklikten insanlığın en çingene derekesine inerek hayli çekiştikten sonra yirmi beş lirayı aralarında taksim ederler” (138). Burada tekrar yukarıda sözünü ettiğimiz durumla karşılaşıldığı görülmektedir. Yazar açgözlü ve bayağı bir tavırla kendilerine verilen parayı bölüşmeye çalışan arkadaşların bu özelliğini aktarırken “bu iki Ermeni” demek ihtiyacı hisseder.

Öte yandan metinde Ermeni karakterlerin gözünden Rumlar ve Yahudiler de bir “öteki” olarak yer bulurlar, ki bu da çalışmamızdaki romanlar arasında özgün bir örnektir. Söz gelimi Kirkor, Agop’u şöyle uyaracaktır: “Bir Ermeni’nin bir Rum karısına bu kadar kıyak alaka koyması iyi mana değildir” (6). Ayrıca metinde, Binbirdirek’i merak edip görmeye gelen ziyaretçileri dolandıran yalancı Yahudi tercümanlar görülür. Burayı gezmeye gelen turistlere Yahudi tercüman “öyle martavallar atar ki hoşlarına gelirse avuçla bahşiş toka ederler” (18). Agop ve Kirkor ayrıca Yahudi tercümanların Enveri’nin yanına sokulmasından korkarlar. Zira onlara göre Yahudiler “kurnaz millet” olduğu için (20) Enveri’nin elinden defineyi alabilirler. Agop bunun yanı sıra Kirkor’a, Çemberlitaş’ın zamanında altından yapılma olduğunu ve “yeniçeri zamanında” (21) Yahudilerin bir gece herkes uyuduktan sonra bu altın kütleyi eritmek üzere gizlice taşın başına geldiklerini söyler

(21). Anlatıcı sonrasında Agop'un ağzından bize şunları aktarır: "Yeni Yahudiler tılsım işiyle uğraşmıyorlar. Onlar maliyeye, piyasaya sokuldular. Altının asıl madenini buldular" (22). Burada diğer romanlarda da karşımıza çıkan bir mesele bulunmaktadır. Ticarete gayrimüslimlerin etkin olmaları konusunda oluşan rahatsızlıkla, birçok romanda olduğu gibi bu metinde de karşılaşılır. Görüleceği üzere bu söylem, yukarıda yer verilen dönemin Yahudi karşıtı söylemiyle bire bir örtüşmektedir.

Bununla birlikte, Yahudiler konusunda romanda varılan yargılar yukarıdakilerle sınırlı kalmaz; yazar romanın sonunda varlığını bizzat hissettirecek ve Albert Einstein üzerinden Yahudilerle ilgili daha keskin sözler edecektir. Voltaire ve Einstein'ı kıyaslayan yazar, Voltaire'in kendi zamanında Hristiyanlığı da eleştirilerine dâhil ettiğini hatırlatır ve Einstein'ın "Yahudi kalarak filozof" (143) olduğunu öne sürer. Bir başka ifadeyle Einstein'ı ait olduğu Yahudi kimliğini eleştirmemekle, objektif olmamakla suçlar.

Yazarın burada asıl rahatsızlığının Yahudilerin etki alanıyla ilgili olduğu, özellikle de Yahudilerin düşünce dünyasında önem kazanmaları olduğu anlaşılır. Hüseyin Rahmi, "İsrailoğulları bugün yeryüzünde millet-i hâkime"dir (143) dedikten sonra Yahudilerle ilgili olarak şunları söyler: "Eski ve yeni dünyada en nâfiz ve kuvvetli sözlerin hangi dudaklardan çıktığını ve en ustalıkli entrikaların hangi fabrikaların ma'mûlatı olduğunu fark edenler hakikatı sezmiş olurlar." (143).

Devrin havasına uygun olarak Abdülhamid dönemi ve İttihat ve Terakki yönetimiyle ilgili de sert ve olumsuzlayıcı söylemlerin görüldüğü bu eser bir bütün hâlinde değerlendirilecek olursa, gayrimüslimler bağlamındaki olumsuzlayıcı tavrının yalnızca Yahudi kimliği ekseninde yoğun biçimde öne çıktığı anlaşılır. Ancak eserin yayımlanış tarihini dikkate alacak olursak, Gürpınar'ın Yahudilerle

ilgili geliştirdiği söylemlerde, Müslüman–Türk kimliği açısından dönemin ruhunu yansıttığını rahatlıkla görmek mümkündür.

2. Peyami Safa – *Mahşer* (1924)

Peyami Safa’nın, ilk olarak 1924 yılında yayımlanan *Mahşer* adlı romanı, Çanakkale Savaşı’ndan dönen Nihad karakteri ekseninde, 1. Dünya Savaşı yıllarının İstanbul’unu ve İttihat ve Terakki yönetiminin vatani için savaşmış askerlere gösterdiği kayıtsızlığı ele almaktadır. Tıpkı Halide Edip’te olduğu gibi, Peyami Safa da “öteki” olarak gayrimüslimlerin yanına İngilizleri koyar. Fakat metindeki verilere bakılacak olursa Peyami Safa Osmanlı’nın savaş müttefiki olan Almanların, Türklerin topraklarındaki varlığından da rahatsızlık duymaktadır. Bir başka ifadeyle Müslüman Türk olmayan neredeyse tüm unsurlar metinde ötekileştirilmişlerdir.

Nihad İstanbul’a döndüğu akşam, gece nereye gideceğini ve geceyi nerede geçireceğini bilememektedir. Bu hâlde İstanbul’da dolaşırken bir yastık ve bir yorgana duyduğu büyük ihtiyacı ifade edecek, bu esnada yazarın İstanbulluların kimliği konusundaki algısı da kendini gösterecektir. “[B]ütün evler[in]de bir türbe sükûnu” bulunan **İstanbul’da “[h]er Müslüman**, yatağında, bir sandukaya girmiş gibi, sabaha kadar hiç kıvranmadan yat[maktadır]” (11). Anlaşılacağı üzere yazarın İstanbullu tasavvuru Müslüman kimliğine tekabül etmektedir. Öyleyse Müslüman olmayan unsurların Peyami Safa tarafından “İstanbullu” olarak kabul edip etmeyeceği kuşkuludur. Öte yandan Müslüman kimliğiyle öne çıkarılan bu insanların dinî kimliklerinin yanına Türk kimliği de yerleştirilecektir.

Nihad iş ararken rastgele girdiği hanlardan birinde Seniha Hanım’la tanışır. Kendisine, kızına öğretmenlik yapmayı teklif eden Seniha Hanımların evine gittiğinde evin hanımını beklerken bir köşedeki masada duran kartvizit sepetinin içinden bir kartvizit alır. Kartvizitin üstünde “Major von Aige” yazdığını gören

Nihad, buraya Alman misafirlerin de geldiğini anlayacaktır. Bu sahneyi okura aktaran Peyami Safa hemen ardından şu satırlara yer verecektir: “Şu aralık onların girmedikleri yer kalmamıştı. Ordu, bütün resmî devair ve **Türk aileleri**” (36).

Burada bir yandan Almanların bu topraklardaki varlığından duyulan rahatsızlık dile getirilirken, diğer yandan, daha önce Müslüman olduğu vurgulanan İstanbulluların Türk kimlikleri öne çıkarılacaktır.

Nihad’ın, Seniha Hanım’ın kardeşi olan ve daha sonra evlenecekleri Muazzez’le konuşmalarında, Muazzez’in kendisiyle eski Türkler arasında bir bağlantı kurması da dikkat çekicidir. Ablası Seniha Hanım ve dayısı Mahir Bey’in yanında yaşayan Muazzez, bu gösterişli yaşantıdan rahatsız gibidir: “Bu apartman hayatı beni bitirdi. Vallahi **eski Türkleri** takdir ediyorum. Büyük konakların o geniş, rahat sofalarında, odalarında ne iyi yaşamış olacaklar” (56–57). Muazzez’in burada “eski Türkler” derken kastettiği Osmanlılar olmalıdır. Zira Muazzez konak hayatına övgüler düzdüğüne göre Osmanlı öncesi bir devri kastetmemiş olduğu anlaşılır. Bu çerçevede Osmanlıların da Türk kimliğiyle tanımlanmış olduğu görülür ki, Cumhuriyet rejimi her ne kadar Osmanlılığı dışlamış olsa da, Jusdanis’in millî kimlik inşasında kesintisiz bir tarih inşasına yönelme bağlamında yaptığı vurguya denk düşecek biçimde Osmanlı’yı Türklerin tarihinde geçirdiği bir aşama olarak görür. Bu anlamda Yakup Kadri, egemen söyleme denk düşen bir yaklaşım sergilemiş olur. Zaten o tarihte millî kimlik inşasına yönelmiş olan egemen anlayışın yansıttığı söylemin de Müslüman kimliği tamamen dışladığı söylenemez.

Metnin takip eden bölümünde Türk ve Müslüman kimliğinin daima yan yana yürütüldüğünü görürüz. Muazzez’e âşık olan Nihad, onun isteği dışında bir adamla evlendirilmek istendiğini öğrenince oldukça sinirlenir. Nihad ayrıca Seniha Hanım’ın Mahir Bey dışında bir adamla, mebus Alaaddin Bey’le ilişkisi olduğunu

öğrenecektir. Seniha Hanım'ın böyle bir ilişki kurmasının temelinde ise Mahir Bey'in vagon ticareti yapması ve mal kaçırmak için gerekli zeminin yaratılması amacının güdüldüğü anlaşılabacaktır. Bu çerçevede Nihad için bir ahlaki vurgu yapma olanağı doğacaktır:

Bunların mefkûreleri nedir? Ne için yaşıyorlar?.. Vatanları yok, vicdanları yok, Allah'a da, güzelliğe de, fazilete de inanmıyorlar, bunu anladık, peki? [...] [N]e vatan, ne vicdan, ne Allah, ne güzellik, ne para [...] hiçbirini için değil. [...] Fenalık için, yalnız günah işlemek, yalnız başkalarının ıstıraplarına bir zebani istihzasiyle, çirkin çirkin gülmek için, rezaletlerin gübresinde iğrenç bir taaffünle pişmek için yaşıyorlar. [...] Çanakkale'de [...] Türk gençleri bunlar için mi can verdiler? (113)

Görüldüğü üzere ahlaksızlık söz konusu olduğunda dinî vurgu ön plana çıkmakta ve çirkinliği, ahlaksızlığı, pisliği karşısına alan bir söylem kendini göstermektedir. Dinî vurgu bu kavramları ötelirken Türklüğü kendi safına çekmekte, bir başka ifadeyle Türklüğün çirkinlik, ahlaksızlık ve pislik kavramlarından uzak konumda kendine yer bulmasında işlevsel –hatta bunun da ötesinde belirleyici– bir rol oynamaktadır. Söz konusu olumsuz kavramlar “Türk çocuklarının [cephede] gösterdikleri harikalı azmi” (114) gölgelemektedir. Zira Türk çocukları bu fenalıklar yaşansın diye ölmemişlerdir.

Ahlakın ve Türklüğün yan yana değerlendirildiği bir başka bölümde yine Nihad ve Muazzez konuşmaktadırlar. Nihad bu konuşmada şu fikirleri dile getirecektir:

“Mefkûre, mefkûre!” diye haykıranlardan yayan yürüyene rastgeldiniz mi? Hepsi yaz mevsimini Büyükada'da, kışı Beyoğlu'nda ve gecelerini (Sirkal Doryen) da geçiriyorlar. Bu gibilerin çoğu ağızlarından (mefkûre) kelimesini düşürmeyerek milyoner oldular. Bizans bizden ahlaksız değildi. Fakat bilir misiniz? Türk milleti Avrupalılardan ziyâde faziletperverdir, onun için ahlâksızlar tarafından idare edilmiştir. Ahâli saf ve namusludur (125).

Peyami Safa burada “faziletperver”, “saf” ve “namuslu” Türkleri bir tarafa, onları yöneten “ahlaksız” idarecileri başka bir tarafa koymaktadır. Böylelikle hem Türk

kimliği olumlanmış olur hem de Osmanlı'nın yanında İttihat ve Terakki yönetimi eleştirilmiş olur. Zaten mefkûre kelimesinin kullanılmasında Ziya Gökalp'a ve diğer İttihatçılara belirgin bir atıf olduğu görülmektedir. İttihatçılara yönelik eleştiri zaten “vatan için savaşan askerler”in döndüklerinde idareden ilgi görememeleri bağlamında metnin merkezinde yer almaktadır. Bununla birlikte İttihat ve Terakki devri, kendi zenginlerini de yaratmıştır. Tam da bu noktada, bir önceki bölümde değinildiği üzere, İttihatçıların savaş sürecinde kendi zenginlerini yaratmakla suçlandığını ve ülkeden gidişlerinden sonra gelişen yeni süreçte yargılandıklarını hatırlamak gerekir. Dolayısıyla Peyami Safa, yeni döneme hâkim olan anlayışın mükemmel bir yansımasını metinde göstermiş olur. Başka bir deyişle yazar, kimlik meselesinin yanına –yukarıdaki vagon ticareti örneğinde de belirtilmeye çalışıldığı gibi– dönemin ekonomik tartışmalarını da koyar. Saf ve namuslu Türk-Müslüman halk ise mütevazı yaşantısını sürdürmektedir. Bu tipe en uygun örneği Peyami Safa daha metnin başında sunmuştur. Başkahraman Nihad'ın en yakın dostu olan Faik de oldukça yoksul (15–16) ve faziletli tanımına uygun düşen bir gençtir.

Peyami Safa bu ideal Türk tipinin yanına, savaş müttefiki olmalarına rağmen Almanları dahi yakıştırmamaktadır. Nihad, Alman askerlerinin eğlendiği bir mekânın “[c]amında Alman, Avusturya ve Türk bayraklarının biçimsiz, nisbetsiz, yamrı-yumru, soluk resimleri[nin]” (149) asılı durduğunu görür. Mekân tamamen bira içen Alman askerleriyle doludur ve bunlar “hep bir ağızdan kusar gibi öğürerek püskür[erek]” (149) şarkı söylemektedirler. Bu “azamet”i ve “galip ruh”u hazmedemeyen, seyrettiği tabloyu aşırı ve tiksindirici olarak gören Nihad'ın ruh hâli şöyle yansıtılmaktadır:

Beyoğlu'nun birçok sokakları gibi, burada da aykırı bir yabancılık, ecnebi memleketlerin sokaklarına mahsus, bir Türk'e mülayim gelmeyen sahte ve başka bir seciye vardı. Bir Türk'e, Türkiye'de,

Türk olduğunu unutturan bu gizli ve galip ruha karşı, **millî bir kin** duydu (150).

Peyami Safa “öteki”ne karşı söylem geliştirirken bu kez Müslümanlığı değil Türklüğü devreye sokmuştur. Bir bayrak temsilinden hareket eden yazar, bu bayrağın yabancı ülkelerin bayraklarının yanında durmasını, bunun da ötesinde, camında Türk bayrağının asılı olduğu bir mekânda, kibirli yabancı askerlerin “aşırılık” yapmalarına tahammül edememektedir.

Burada özellikle dikkat çekici olan şudur: Peyami Safa, göreceli oldukları aşıkâr birtakım karakter özellikleri sanki millet tanımlarına iliştilirilebilirmiş gibi Türk kimliğini, “davranışta aşırılık”tan ve “tikindiricilik”ten ari biçimde kurgular. Bununla da kalmayıp söz konusu özellikleri başka bir milletle, Almanlarla ilgili algısına dâhil eder. Ancak Nihad karakteri üzerinden Peyami Safa’nın asıl öfkesi, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere “Türk’e Türk olduğunu unutturan” bir ruha karşıdır. Almanlar üzerinden geliştirilen bu söylem, Türklerin kimliği Müslümanlıkla bütünlendiğine göre, kaçınılmaz olarak Müslüman olmayan unsurlara da yönelecektir. Dolayısıyla Alman kimliği bir azınlık grubuna işaret etmese de, Peyami Safa’nın bu romanında Türklüğe yüklenen anlamı kavramak bakımından önemlidir.

Bu bağlamda metinde karşımıza çıkan gayrimüslim karakterlere bakılacak olursa öncelikle Nihad’ın arkadaşı Faik’in yoksulluktan ötürü elden çıkarmak zorunda kaldığı eşyaları satın almaya gelen Yahudi karakter dikkati çeker. Bu karakter metinde Faik’in ağzından şöyle tanıtılmaktadır:

Eskiden kapıdan geçen Yahudiye gizlice içeriye alır, komşulardan utanırdık, şimdi herif, yemek odasının penceresine damlıyor, bar bar bağıyor: “Fayığ Bey! Fayığ Bey! Musa Baba geldi... Yok mu bir ceket, yelek, pantolon?” diyor. [...] Zaten benim sandıkların dibine darı eken o Yahudidir (15–16).

Burada karşımıza çıkan Yahudi eskicilik yapmaktadır ve anlaşılacağı üzere fırsatçı bir karakterdir. Eşyalarını satmak zorunda kalan insanların mallarını ucuza

kapatmaktadır. Zaman zaman “insafa gelmiş gibi” (16) görünse de Faik’e de satın aldığı eşyalar için ödediği para daima çok azdır.

Bunun dışında Nihad, Seniha Hanımların evine ilk gidişinde kendisine kapıyı açan kızın Hristiyan olduğuna vurgu yapacaktır. Ancak vurgu bununla sınırlı değildir. Bu hizmetçi kız da, dönemin diğer birçok romanında olduğu gibi Hristiyan’dır; ancak Hristiyan olduğu vurgulanan hizmetçi kızın “kurnaz bakışlı” (35) olması ve Nihad’a aşırı kuşkulu bir biçimde yaklaşması, Nihad’ı tedirgin eder.

Ancak mesele “Türk tiyatrosu”na geldiğinde karşımıza çıkan Ermeni karakterler olumsuz nitelendirmelere maruz kalmazlar. Metinde Türk tiyatrolarının geldiği durumu da olumsuz eleştiriye tabi tutan Peyami Safa, Romancı Kerim Bey’in ağzından tahlillerini sıralar. Kerim 1. Dünya Savaşı’nın başlarında bir gün tramvayda tiyatrocu Madam Hekimiyan’a rast gelir. O günlerde “(Minakiyan)ın açtığı (melo dram) devresi kapanmış, tiyatromuz kısa bir fetret devresi geçirmişti[r]” (255). Hekimiyan tiyatrodan söz edilmeye başlandığı anda heyecanlanacak, tiyatrocuların işlerini hakkıyla yaptıkları günleri yâd edecektir. Hekimiyan tecrübelerini anlatırken o devirdeki tiyatrocuları şöyle eleştirecektir: “Bugünkü gençlerde olduğu gibi çirkin şakalar, hoppalıklar, cahillikler yapmazdık. Ciddi idik. Bu gün (Binemciyan)ı mezarından kaldır, ‘Fazilet Mağlup Olur mu?’daki rollerini sana noktası noktasına okur” (255). Mesleğini ciddiye almasıyla olumlanan Hekimiyan’la birlikte bir başka tiyatrocu Binemciyan da övülmektedir. Metinde Türklük ve Müslümanlıkla bağdaştırılamayan unsurları yabancı olarak görüp dışlama işlemi, Ermeni tiyatrocular söz konusu olduğunda gündeme gelmez.

Metnin sonlarına doğru özellikle İttihat yönetimine ilişkin eleştirilerin yoğunlaşması, esasen yeni rejimin kendisini İttihat ve Terakki’den soyut biçimde tanımlama gayretine denk düşmektedir. Bir başka ifadeyle, daha önce de belirtildiği

üzere metnin yayımlandığı 1924 tarihinde İttihat ve Terakki, egemen söylemde de olumsuzlanmaktadır. Bunun haricinde yazarın Türk kimliğini Müslüman kimliğinden bağımsız biçimde ortaya koymaması ve anlattığı diğer unsurlara da –hatta dönemin müttefiki Almanlara dahi– söz konusu Müslüman-Türk kimliğinin bakış açısından yaklaşması dikkati çekmektedir. Bununla ilgili gayrimüslim karakterlere atfedilen özellikler de öne çıkarılmıştır; Ermeniler, belki de tiyatroya yaptıkları göz ardı edilemez katkılarından dolayı, zaman zaman “millî kin”ini öne çıkarabilen ve ülkenin gerçek sahibi olduğunu düşünen egemen bakış açısının gazabından kurtulabilmektedir.

3. Peyami Safa – *Sözde Kızlar* (1925)

Peyami Safa’nın bu romanı, Mütareke yılları İstanbul’unda geçmekle birlikte, Mebrure adlı bir muhacir kızının İstanbul’daki akrabalarının yanına kaçmak zorunda kalışını ve bu küçük çevrede içine düştüğü çıkmazı anlatmaktadır. *Sözde Kızlar*, Peyami Safa’nın burada değerlendirmeye alınan diğer romanında olduğu gibi Müslüman ve Türk kimliğinin bir aradalığının kuvvetle yansıtıldığı bir başka metindir.

Mebrure, Yunanlıların Manisa’yı işgal etmesi sonucu İstanbul’da burjuva hayatı yaşayan uzak akrabalarının yanına sığınır. Amacı Muhacirîn Müdüriyeti’ne başvurup akıbetini öğrenemediği, İstanbul’da olduğunu tahmin ettiği babası İhsan Efendi’yi bulmaktır. Bu evin sahibi Nazmiye Hanım ve çocukları Nevin ile Behiç’in Mebrure’ye oldukça uzak bir yaşam tarzı vardır. Ev halkı, yazarın ortaya koyduğu yaklaşımla “sefih” ve “ahlaksız” bir hayat sürdürmektedir. Mebrure ise bunların karşısında “ahlaklı” ve “dini bütün” bir Türk kızı olarak kendini korumaya çalışmaktadır.

Metnin ele aldığı devrede Yunanlılar, Anadolu topraklarını işgal ettikleri için kaçınılmaz olarak olumsuz bir yaklaşımla değerlendirilirler. Bu yaklaşımın, metnin anlattığı koşullar içinde aşırı bir yönü olduğu söylenemez. Bir başka ifadeyle, tüm bir milleti ya da halkı kuşatacak biçimde olumsuz ifadeler kullanılmamaktadır. Yazar bunun yerine; İstanbul'daki toplumsal yaşama kapalı, kendi belirlediği küçük dairesi içinde Batılı yaşam tarzına özenen ve bunun ahlaki çöküntüye yol açan sonuçlarını tecrübe eden bir kesimi hedef almaktadır.

Mebrure romanda “Türk ahali”nin başına gelen felaketlerden söz eder. “[H]er şehirde, her köyle ılık, gözyaşı, bin şey...” (28) vardır. Yunan işgalinden kaçanların bir kısmını Muhacirîn İdaresi’nde gören Mebrure, “korkunç bir ejderha gölgesi tarafından kovalanarak dağ taş, bayır tepe aşmış, kocasının kesildiğini, oğlunun hastalıktan öldüğünü, kulübesinin yıkıldığını görmüş” (33) insanlara şahit olur. Babasını bulmak üzere kendisine yardım etmek isteyen ve onu yatıştırmaya çalışan Nadir’e, “Böyle söylemeyiniz, ben Yunan idaresinin ne olduğunu bilirim,” (235) diyecektir.

Peyami Safa romanında gayrimüslim karakterlere, dikkat çekecek kadar ön planda yer vermez. Nazmiye Hanım’ın köşkünün hizmetçisi Evdoksiya, “öfkeli” ve meraklı” kişiliğiyle Mebrure’yi tedirgin edecektir. Madam Panayota ise, Nazmiye Hanımların -yazarın bakış açısıyla “ahlaksız”- küçük çevrelerine randevuevi hizmeti veren bir Rum kadındır. Bunun dışında basit bir örnekte hamal İbrahim ile birlikte zikredilen terzi kalfası Rum Lefter’e ya da sarraf Vasil’e karşı olumsuz bir söyleme rastlanmaz.

Peyami Safa’nın bu eserde, gayrimüslim azınlıklara karşı olumsuz ve karşıt bir söylem geliştirmek gibi bir kaygısı bulunmadığı söylenebilir. O daha ziyade kendi “millî” ve “dinî” kimliğiyle bağlarını koparan Müslüman Türklerin eleştirisini

kitabının merkezine koyar; dolayısıyla bu eserde ötekileştirmenin dolaylı bir boyut kazandığını söylemek mümkündür. Nitekim Behiç’in Mebrure’yi tacizleri ve köşkün diğer sakinleri Nevin ile Nazmiye Hanım’ın bunu eleştirmek yerine keyifle olan biteni izlemeleri, köşkün Mebrure’nin ağzından “iğrenç [bir] hayat[ın]” (99) sürdürüldüğü bir “rezalet ocağı” olarak tanımlanması, bu yaklaşımı destekleyen örneklerdir. Behiç’in ayrıca asıl adı Hatice olan Belma karakteriyle ilişkisi olmuş ve Behiç onun hayatını da bir bataklığa saplamıştır. Nitekim Belma sonunda intihar ederek ölür.

Belma’nın ölümü, yazarın Müslüman-Türk kimliğini öne çıkarma çabasını sergilemesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Babası İttihatçıların görüşünü benimseyen ve Con (Jön) Hoca olarak adlandırılan Belma, muhafazakâr yaşam tarzından uzaklaşmış ve Behiç’in bulunduğu “ahlaksız” çevreye yönelmiştir. Behiç’le olan ilişkilerinden evlilik dışı bir çocuğu olur, ancak Behiç bu bebeği doğar doğmaz, canlı canlı gömer. Belma intihar ettiği sahnede son sözlerini söylerken kendisine Belma değil Hatice olarak seslenilmesini isteyecek, Müslüman bir Türk kızı olduğunu vurgulamaya çalışacaktır (354). Belma, ait olduğu muhafazakâr çevre içinde “tango” olarak nitelendirilen kadınlar arasında sayılmaktadır. Roman karakterlerinden Nadir’in tanımına göre “tango”, “halis Türk, dini bütün Müslüman mahallelerinde yeni kadınlara verilen isimdi[r]” (360). Başka bir deyişle, “dinini, milliyetini sevmiyen; mahallesine, ailesine isyan eden; ırzını namusunu satan, her günâhı işleyen, ve böyle, Allah tarafından, bin türlü hastalıklarla, hırıldaya hırıldaya gebertilen mel’un karı demektir[r]” (361).

Verdiğimiz örneklerde görüldüğü üzere Peyami Safa’nın asıl gayesi, “sefih” ve “ahlaktan yoksun” yaşam süren, dinini ve milliyetini unutan kimselerin sonlarının acı olacağını vurgulamaktır. Romanda bu çerçeveye dâhil edilen her karakter bir

şekilde belaya uğratılır ve ibret verici sonlarla karşılaşır. Başta da belirttiğimiz üzere Yunan işgali ve etkilerini bir kenara bırakan yazar, Müslüman-Türk kimliğini olumlayan tavrını metin boyunca sürdürür. Bu yaklaşımıyla da, yukarıda aktarmaya çalışılan tarihsel süreç göz önünde bulundurulacak olursa, metnin yayımlandığı tarihte egemen kimlik olarak öne çıkan Müslüman-Türk kimliğini yüceltmış olmaktadır.

Erken dönem Cumhuriyet tarihinde 1924'ten sonraki süreç, bir yandan iktidar tarafından Müslüman kimliği vurgusunun azaltıldığı bir süreç olurken bir yandan da yeni devletin “kötü misafir”leri olarak görülen gayrimüslimlere karşı sert politikaların hayata geçirildiği bir döneme tanıklık eder. Bu evrede özellikle çeşitli iş sahalarında ve ekonomi alanında gerçekleştirilen siyasi hamleleri izlemek, söz konusu sert politikaları ve bunların edebî metinlerdeki yansımalarını anlamaya yardımcı olabilir.

Cumhuriyet'in ilanından çok kısa bir süre sonra, 3 Nisan 1924'te çıkarılan Muhammat Kanunu'yla Türkiye'de barolara kayıtlı avukatların, mesleklerini icra edebilmek için gerekli ve yeterli şartları taşıyıp taşımadıklarının, belirlenecek bir kurul tarafından incelenmesine karar verilir. Çıkarılan kanunun ilgili maddesi uyarınca özellikle İstanbul'da yoğun bir tasfiye süreci başlar. Murat Koraltürk'ün *Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Ekonominin Türkleştirilmesi* adlı çalışmasında belirttiği üzere, bu süreçte İstanbul Barosu'na kayıtlı 960 avukattan 431'inin baroyla ilişkisi kesilmiştir (206). Koraltürk'ün belirttiğine göre avukatlıktan men edilenler arasında gayrimüslimler de vardır ve örneğin, Baro'ya kayıtlı 60 Yahudi avukattan 34'ü barodan atılır. Aynı uygulama sonucunda Rum avukatların da üçte ikisinin Baro'yla ilişkisi kesilir (206). Ancak daha dikkat çekici bir başka hamle olarak, 6 Ocak 1926 tarihli kanun ile avukatların baro tarafından tanınabilmesi için öncelikle

bir mahkemede iki yıl süresince çalışmaları yükümlülüğü getirilir. Burada gayrimüslim avukatların önünü kesen nokta, mahkemelerde çalışmak için Müslüman-Türk olma şartının bulunmasıdır (206).

1924'te çıkarılan Muhamat Kanunu'nun uygulamaya konulmasının ardından barolardan çıkarılan gayrimüslim avukatlardan bazıları itirazları sonucunda barolara geri alınmış olsalar dahi, aynı yıllarda devreye giren benzer uygulamalar, gayrimüslimlerin toplumsal yaşamın ticaret, iş hayatı vs. gibi alanlarından sistematik bir biçimde soyutlanmaya çalıştıklarını göstermektedir. Söz gelimi 1926 yılında çıkarılan yasayla yabancı şirket çalışanlarının Türkçe konuşmaları zorunlu kılınır (Akgönül, 78). Ayrıca yasaya göre “Türk tabiiyetindeki her nevi şirket ve müesseseler, Türkiye dahilindeki her nevi muamele, mukavele, muhabere, hesap ve defterlerini Türkçe tutmağa mecburdurlar” (alıntılayan Akgönül 78). Akgönül, Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte gayrimüslimlerin işe alınmasının fiilen durduğuna dikkati çektikten sonra, Mart 1926'da memur olmak için “Türk olma” şartı getiren bir yasanın yürürlüğe girdiğine ve bunun, sözünü ettiğimiz duruma resmiyet kazandırdığını ifade eder (80).

Tüm bu uygulamalar, Lozan'la birlikte “azınlık” olarak tanımlanan toplulukların hapsedildikleri bu tanımsal ve fiili alanda daha da sıkışmalarına ve giderek daha fazla öteki konumuna doğru kaydırıldıklarına işaret eder. Veriler ışığında, yeni rejimin yürüttüğü gayeyi ekonomiyi Türkleştirme hamlesi olarak tanımlamak mümkündür. Koraltürk'ün belirttiği üzere Türkiye ekonomisinin önemli merkezleri arasında yer alan İstanbul, Ankara ve İzmir'de faaliyet gösteren yabancı sermayeli bankalardan ve “elektrik, su, havagazı ve tramvay şirketleri gibi kentsel altyapı hizmetleri sunan işletmeler[den] (231), gayrimüslim çalışanlarını işten çıkararak yerlerine Müslüman-Türk çalışanlar almaları talep edilir. Öyle anlaşıyor

ki yeni rejimin ortaya koyduğu bu yeni tasarruflar, gayrimüslimlere yönelik dışlayıcı tutumun bir yansımasıdır. Hatırlanacak olursa Millî Mücadele döneminden bu yana, Müslüman-Türklerle birlikte yaşayan gayrimüslimler, kuşkuyla yaklaşılan topluluklar olmuşlardır. Nitekim şimdiye değin irdelemeye tabi tutulan romanlar da böylesi söylemlerin yoğun biçimde kendini gösterdiği bölümler içermektedir. Bu çerçevede iktidarın, toplumda gayrimüslimlerle ilgili giderek yerleşen ötekileştirici algıyı, yürüttüğü uygulamalarla pekiştirdiği görülür.

Toplumda gayrimüslimlerle ilgili ötekileştirici tutumun Cumhuriyet döneminde ilk kez açığa çıkmasına yol açan bir olaya tam da bu noktada yer vermekte yarar görünüyor. Rıfat N. Bali'nin, yukarıda da anılan *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)* adlı kitabında sözünü ettiği 1927 tarihli Elza Niyego cinayeti, özellikle Yahudiler bağlamında toplumda yerleşmiş bulunan kin ve düşmanlık duygusunun nasıl açığa çıktığını görmek anlamında büyük öneme sahiptir.

II. Abdülhamid'in eski emir subayı Osman Ratıp Bey, aşkına karşılık vermeyen Elza adındaki genç kızı 17 Ağustos 1927'de bıçaklayarak öldürür. Bali'nin aktardıklarına göre, İstanbul Yahudilerinin şoka uğramış olmaları ve Elza Niyego'nun, dönemin en büyük sigorta şirketi olan Türkiye Millî Sigorta Şirketi'nde önemli bir çevresi olması cenazesinde kayda değer bir kalabalığın yer almasına neden olmuştur (112). Fakat cenaze alayındaki bu kalabalık Türkler ve Yahudiler arasında mevcut bulunan, ancak o dönemde fazla dillendirilmeyen gerilimi açığa çıkaracak, cenazeye katılanlar arasından dokuz kişi, kendilerine atfedilen bazı sözler dolayısıyla Türklüğe hakareten yargılanacaklardır (115). Olayın basında büyük yankı bulması ve İzmir ile Edirne illerinde de büyük infiallere sebep olması meselenin ciddiyetini artıracaktır. Nitekim takip eden yıllarda İzmir'de antisemitist

propaganda yapan yayınlara göz yumulacaktır (130). Yargılamalar sonucunda Osman Ratıp Bey akıl hastanesine yollanacak, Türklüğe hakaretten yargılanan Yahudiler ise serbest bırakılacaklardır. Yahudi tüccar ve esnafın ise Anadolu’da serbest dolaşım hakkı ellerinden alınır. Bali, Yahudi tüccarların Anadolu’da serbest dolaşım haklarının elinden alınmasını, ticaret sahasının bütünüyle Türklere bırakılması yönünde bir adım olarak yorumlar (125–26). Ticaretin birçok sahasındaki ya da genel olarak ekonomi alanındaki diğer Türkleştirme faaliyetlerini göz önünde bulundurursak bu yargının haklı çıkarılabilir olduğu söylenebilir.

Bali, Yahudi cemaatinden olaylar hakkında gelen yorumları aktararak, Elza Niyego cinayetinin toplumda açığa çıkardığı infialin sebeplerine dair belli ipuçları sunmayı hedefler. Buna göre Türkler, Yahudilerin ticari hayattaki etkinliklerinden rahatsızlık duymuşlar, bunun yanı sıra “Yahudilerin Türkçe konuşmak ve Türk toplumuyla bütünleşmek konularında gösterdikleri direnci yok etmeye karar verm[işlerdir]” (130). Ticaret sahasındaki Yahudi etkinliği, sermayenin Türklere devredilmesi süreci ve takip eden dönemdeki “Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyaları düşünülürse, söz konusu iddianın asılsız olduğunu söylemek güçtür. Ayrıca yine takip eden yıllarda gerçekleşen ve daha önce tezde değinilen Varlık Vergisi uygulamaları, sermayenin Türkleştirilmesine ilişkin resmî makamlar tarafından gösterilen milliyetçi reaksiyonun ve diğer gayrimüslim unsurlarla birlikte Yahudilere yönelik olarak beslenen düşmanlığın açık bir göstergesi niteliğindedir. Elza Niyego Cinayeti, Yahudiler bağlamında toplumda ve egemen söylemde var olan olumsuzlamanın belki de açık biçimde kendini gösterdiği Cumhuriyet tarihindeki ilk olaydır. Rıfat Bali, yukarıda anılan çalışmasında Elza Niyego Cinayeti’yle ilgili şunları söyler:

Elza Niyego’nun cenazesi sırasında meydana gelen olaylar ve öfke patlaması o ana kadar pek farkına varılmamış olan bir şeye işaret etti.

Bu, Yahudilere karşı yürütülen baskıcı ve ayrımcı uygulamalardan ileri gelen, ancak dışarıya yansıtılmamasına özen gösterilen bir gerilimin mevcudiyeti ve Türk-Yahudi ilişkilerinin, kamuoyuna yansıyan demeçlerin aksine, ne kadar gergin bir zemin üzerine oturduğu idi (128).

Görüldüğü gibi Elza Niyego Cinayeti aslında büyük bir kırılmaya işaret etmektedir.

Zira bu olaydan sonra kamuoyunda ve basında Yahudilerin Türkleşmesiyle ilgili büyük bir baskının ortaya çıktığı görülür. Bu baskı, yukarıda sözü edilen “Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyasına değin uzanacaktır. Bu baskı sürecine ilişkin bir örneğe, İzmir Yahudilerine yönelik taleplerde rastlanır. Söz gelimi, “[b]anka müdürü olan bir Yahudiden bir hafta içinde hem Yahudilerin Türkçe öğrenmeleri amacıyla gece dersleri düzenleyecek olan Türk Ocakları, hem Yahudilere Türkçe öğretecek bir okulun kuruluşu, hem de İhtiyat Zabitleri fonu için bağışta bulunması isten[ir]” (Bali, 128).

Yunus Nadi ise basın yoluyla Yahudilere yönelik toplumsal baskının oluşmasının ve sözü edilen kampanyanın fitilini ateşleyenler arasındadır. Yunus Nadi Yahudilerin Türkçe konuşarak Türklerle kaynaşmak arzusu içinde olmadıkları yönündeki iddiayı hatırlatarak Yahudilerin cemaat okullarında Türkçe eğitim vermeleri konusunda daha gayretli olmaları gerektiğini ifade eder. Bali’ye göre Elza Niyego Cinayeti’yle birlikte ortaya çıkmış olan Türk-Yahudi gerilimi içinde Yahudiler uzlaşmacı davranmaya çalışırlar (132–133). 1927 yılında gerçekleştirilen Türk Ocakları’nın dördüncü kurultayında Besim Atalay tarafından Türkçe konuşmayan halkın “ikaz, telkin, hatta tehdit” edilebileceği önerisinde bulunulur (134). Cumhuriyet Halk Fırkası 15 Ekim 1927 tarihindeki kurultayında, fırkanın amacını ortaya koyarken dil birliğinin, toplumdaki birleştirici önemli unsurlar arasında olduğu vurgulanır. Nihayet Dâr-ül-fünûn Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti 13 Ocak 1928’de “Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyasını başlatır (135). Bali bu

süreçte, hem İstanbul’da hem İstanbul dışında levhalar ve afişlerle desteklenen (136) kampanyanın zaman zaman Yahudi vatandaşlara yönelik şiddet olaylarının gerçekleşmesine kadar uzandığını örneklerle ortaya koyar. Kampanyanın amacı elbette umuma açık yerlerde Türkçeden başka bir dil konuşulmasının önüne geçmektir. Gerçekten de egemen söylemin vurguladığı “dil birliği” ülküsü, kamuoyunda yankı bulmuş ve bu toplumu tekilleştirici/homojenleştirici anlayış gayrimüslim vatandaşlar üzerinde büyük bir baskı yaratmıştır.

Cumhuriyetin ilan edilmesinin ardından gayrimüslimler bağlamında öne çıkan gelişmeler elbette bunlarla sınırlı kalmayacaktır; ancak bu yıllarda kaleme alınan romanlardan bazılarına göz atmak –tezin amacına uygun olarak– siyasi, toplumsal ve ekonomik gelişmelerle bunların paralelinde gelişen söylemlerin metinlerle ilişkilerini irdelemek bakımından önemlidir. Bu noktada, söz konusu dönemde bu çalışmada yer verilen romanlarıyla egemen söylemin uzağında kalan Mehmet Rauf ya da Refik Halid Karay gibi isimlerin, bu söylemleri yer yer kıran yaklaşımlarının bulunduğu görülebilir; fakat özellikle Yakup Kadri’nin *Hüküm Gecesi* ve *Sodom ve Gomore* romanları, yeni yerleşik söylemin en kesin metinsel karşılıklarının bulunabileceği eserler arasında gösterilebilir. Mehmet Rauf’ın *Yara* adlı romanı ise bu anlamda farklı bir yaklaşımı temsil eder.

4. Mehmet Rauf – *Yara* (1927)

Mehmet Rauf’un *Yara* adlı bu eseri “konuşma yolile [yoluyla] aşk romanı” olarak basılmıştır¹⁵. Romanın başında vaat edildiği üzere, bir piyes metni gibi kaleme alınmıştır. Aslında Mehmet Rauf’un *Yara* romanını bir yönüyle Safvet Nezihî’nin

¹⁵ İlk basım tarihi 1927 olan romanın elimizdeki nüshası, “Hilmi Kitaphanesi” tarafından yeni harflerle basılmıştır, ancak tarih bulunmamaktadır. Kitabın başında Mehmet Rauf’la ilgili verilen biyografide onun ölümü anlatıldığına göre tarih 1931’den sonra olmalıdır.

Zavallı Necdet'ine benzetmek mümkündür. Bu iki roman arasında mekân ve bu mekânı ele alış bakımından bir örtüşme görülmektedir.

Olay Heybeliada'da bir köşkte geçmektedir. Evin kızı Leyla, hastalığı sürecinde amcasının Büyükada'daki köşküne hava değişikliği için gidecektir. Fakat Büyükada romanda sadece isim olarak geçecektir. Hatta Heybeliada için de aynısını söylemek pek yanlış olmaz. Romanda, tıpkı Safvet Nezihi'de olduğu gibi Batılı yaşam tarzını benimsemeye çalışan bir ailenin içine kapanık yaşantısı anlatılır; bunu yaparken de mekândan ziyade roman kişilerine ağırlık verildiğinden eserde dekor pek kuvvetli değildir.

Saniha Hanım'ın kızı Leyla hasta olunca eve düzenli olarak Doktor Sabih Bey gelmeye başlar. Sabih Bey zamanla bu evdeki yaşantıdan etkilenecek ve anne Saniha Hanım'dan da hoşlanmaya başlayacaktır. Saniha Hanım'ın kızı Leyla da Doktor'a ilgi duyunca annesi, hastalıktan yeni kalkan kızını üzmemek için Sabih Bey'in evlenme teklifini reddeder. Sabih Bey'in ölümüyle son bulan bu roman, döneminin sevilen "aşk romanları" arasına girmiştir. Fakat gayrimüslimlerin yoğun olarak bulunduğu mekânlarda geçmesine rağmen onlardan hiç söz edilmemesi dikkat çekicidir.

Burada bir tespiti sunmak belki yerinde olacaktır: Romanlar bazen söyledikleriyle değil, söylemedikleriyle de bize bir şey anlatabilirler. *Yara* romanı da bu özelliği taşımakta, bu tip mekânları anlatırken gayrimüslimlere yönelik ötekileştirici söylem üretme fırsatını kaçırmayan milliyetçi bilince sahip romanların aksine, bu kesimlerle ilgili herhangi bir olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı söylem ortaya koymamaktadır. Bu da romancının böylesi bir ayrışmaya gitme eğiliminde bulunmadığını gösteriyor olabilir.

Kitabı yayına hazırlayan Selâmi İzzet, Mehmet Rauf'un "özbeöz türk çocuğu" olduğunu vurgulama ihtiyacı duyar. Ancak Mehmet Rauf'un kitabının elimizdeki baskısında *Yara* romanını takiben yer alan "Bir Hayat" ve "Bir Yiğit" hikâyelerinde yazarın kendisinin böylesi bir vurguya ihtiyaç duymadığı zannına kapılırız. Özellikle "Bir Yiğit" bölümünde, bir savaş sırasında (hangi savaş olduğu belirtilmiyor) düşman hattına sızıp karargâha bomba düzeneği yerleştirmeye çalışan Türk askerinin anlatımı, neredeyse zoraki bir milliyetçi hava estirildiğini düşündürür. Türklükte ölmez ve ilahi bir hayat unsuru olduğunu düşünen asker (87), "[ş]imdiye kadar bu milleti herkes[in],[...] hattâ bizzat Türkler[in] fahiş bir gaflet içinde tahkir e[ttiğini]" (88) ifade etmektedir. "[V]arlığından habersiz kalmış [...] zavallı [bir] millet" (87) olarak tanımlanan Türklerle ilgili onların geçmişini idealize edici bir tutuma rastlanmaz. Hatta Herkül Millas *Türk ve Yunan Romanlarında "Öteki" ve Kimlik* adlı kitabında bu satırların, Türklerin geçmişini "aşağı" gösteren bir tutumu yansıttığını belirtir (47). Aslında "Bir Yiğit" hikâyesindeki bu ifadelerde Osmanlı'yı bu durumdan sorumlu tutan bir tavra rast gelinse, resmî söylemle belli bir örtüşme görüldüğü düşünülebilir; ancak anlatıcı bu olumsuz durumun sorumluluğunu da yine "Türlere" yükler. Dolayısıyla, dönemin düşünce ortamından etkilenererek kitabı yayına hazırlayan Selâmi İzzet'in Mehmet Rauf'la ilgili "Rauf'un eserlerinde millî renk vardır. Kozmopolit olmıyan eserler Rauf'un eserleridir" (6) ifadeleri bu kitaptaki eserler düşünülecek olursa, desteksiz kalmaktadır.

5. Refik Halid Karay – *İstanbul'un Bir Yüzü* (1927)

Yara ile aynı yıl yayımlanan Refik Halid'in bu eseri, merkezine İttihat ve Terakki yönetimi öncesi ve sonrasının bir kıyaslamasını yapmayı ve bu kıyaslamada yeni yönetimi olumsuzlamayı yerleştiriyor gibi gözükse de özellikle harp

zenginlerine (ve özellikle de harp zengini gayrimüslimlere) yönelik vurgular dikkatimizi metnin bu yönüne de çekmektedir.

Romanın başlangıcında anlatıcı İsmet, bir gün çocukluk arkadaşı Kâni ile karşılaşır ve onun konağına misafir olur. Bu konakta İsmet ve Kâni'ye hizmette bulunan uşak Ermeni'dir. Onu evin bekçisi olarak tanıtan Kâni, bu Ermeni karakterle nasıl tanıştığını şöyle anlatacaktır:

İki sene evvel, yazıhanemde idim, kâtibim geldi: “Efendim sizi dilenci kılıklı bir ermeni görmek istiyor, Beyefendi beni iyi tanır, Maryankon’un Karabet’i dersiniz hatırlar! Diyor, ne emredersiniz?” Dedi... Nasıl hatırlamam? Uzunçarşıda bir ev vardı, Maryankonun evi, bir zamanlar elim geçeni gider orada tükettirdim [...] Karabet, işte bu, [orada] kapıcıydı” (27).

Kısacası ancak bir efendinin hizmetçiye verebileceği kadar bir önem atfedilen Karabet, bir genelevde kapıcılık yapmıştır. Kapıcılık yaptığı genelev de bir Ermeni'ye aittir. Böylece metinde karşımıza direkt ve dolaylı olarak çıkan ilk gayrimüslim karakterler genelev geçmişleriyle tanıtılırlar.

Kâni nasıl zengin olduğunu İsmet'e anlatırken, bu hikâyede yine bir gayrimüslim devreye girecektir. Zengin olma sürecinde Halep'e yağ götüren Kâni'nin “ayakları[n]a bir Yahudi dolaş[acaktır]” (32) ve el ele vererek birlikte harp zengini olacaklardır. Romandaki bir başka harp zengini de bu konuma getiren Artin Ağa isimli bir Ermeni'dir. Ali Bey, yazarın ifadesiyle “ilk ermeni patırdısında” Artin Ağa'yı sakladığı için Artin Ağa ona vefa borcunu ödemek istemiştir. Kalayın altından değerli olduğu bir harp sürecinde Ali Bey'i kalay işine sokan Artin Ağa, Ali Bey'e ne yapıp edip kendisine 200 altın getirmesini ve bu işe girmesini ister. Ali Bey'in serveti sonunda 40.000 altına ulaşır ve bir harp zengini olur.

Zafer Toprak, *İttihad-Terakki ve Cihan Harbi: Savaş Ekonomisi ve Türkiye'de Devletçilik* adlı kitabında, bu romanda bahsedilen savaş zenginlerinin yükselişine ve spekülatif fiyat artışına değinmiştir. 1. Dünya Savaşı'nın patlak

vermesinden sonra ülke ekonomisinin dışarıya kapandığını ve İttihat ve Terakki Yönetimi'nin spekülasyona dayalı fiyat artışlarıyla savaş zenginlerinin türemesini kontrol altına alamadığını ifade eden Toprak, böylece dönemin iktidarının bir başarısızlığına da dikkati çekmiş olur. Toprak'ın aktardıklarına göre Osmanlı Devleti, esasen 1. Dünya Savaşı'na önemli stoklarla girmiştir (160). Fakat dış ticaret yollarının neredeyse tamamen kapanacağı ve savaşın bu denli uzun süreceği tahmin edilememiştir.

Bunun sonucunda da stoklar tükenmeye, “[t]emel tüketim maddelerinde ve askerî mühimmat ve benzeri savaş araç gereçlerinde sıkıntı çekilmeye başlanmıştı[r]” (161). Toprak, savaş döneminde ortaya çıkan bu ekonomik tabloyu sunarken, birçok ürün ve hammaddedeki korkunç fiyat artışlarını sunduktan sonra şu yorumu yapar:

Kaotik bir piyasa savaş sonuna kadar devam etti. Kâr hırsı her türlü yurtseverlik duygularına üstün geldi. İstifçi, karaborsacı, savaş zengini, muhtekir, her ne ad ile anılırsa anılsın Osmanlı toplumunun yüzyıllardır görmediği yeni bir toplumsal katman doğuyordu (164).

Toprak'ın bu yorumu, aslında hem Peyami Safa'nın *Mahşer* romanında hem de burada incelemekte olduğumuz *İstanbul'un Bir Yüzü* adlı eserde karşımıza çıkan savaş zenginlerine olumsuz bakışı özetler niteliktedir.

Bunun dışında Toprak, İttihad ve Terakki yönetiminin “millî iktisat” anlayışı gereği gayrimüslim tüccarı sıkı denetime tabi tuttuğunu belirtir. Fakat bunun bir neticesi olarak yönetime yakın Müslüman-Türk tüccarların önlenemez yükselişi kendisini göstermiştir (175). Bir anlamda millî iktisat projesi, Türkiye’de sermayenin el değiştirmesi sürecinde önemli bir ilk aşamadır. Hatırlanacak olursa, *Mahşer* romanında da İttihat ve Terakki'nin kendi zenginini yaratması bağlamında Peyami Safa'nın belirgin bir itirazı söz konusuydu. Anlaşıyor ki Toprak'ın sözünü ettiği savaş ortamında zenginleşen Müslüman-Türkler de, “yurtsever” yazarların eleştirilerinden kendilerini kurtaramazlar.

Görüldüğü üzere, piyasadaki boşluklardan yararlananlar sadece gayrimüslimler değildir. Söz gelimi, savaş döneminde piyasadaki fiyat artışı usulsüzlüklerini denetlemek üzere kurulan Men-i İhtikâr Komisyonu Bayramzade İsmail Hakkı ve Samuel Teyano adlı iki tüccarın, piyasadaki kösele deriyi topladıkları ve yüksek fiyattan parça parça sattıklarını tespit etmiştir (171). Refik Hâlid'in bu eseriyle birlikte düşünülürse, Artin Ağa ve Ali Bey'in kalay ticareti üzerinden birlikte haksız kazanç sağlamaları, toplumsal izdüşümünü İsmail Hakkı ve Samuel Teyano örneğinde bulur.

Romanda gayrimüslimler bağlamında diğer verilere dönülecek olursa, özlenen “eski devir”i yansıtan Fikri Paşa Konağı anlatıcı İsmet tarafından tanıtılırken, buradaki haremın Anadolu ve **Rum kızlarının** elinde olduğu belirtilir. Bunlar, “paytak yahut abulabut bir takım biçimsiz endamsız kızlar[dır]”. Ne güzel ne de çirkin olarak tarif edilen bu kızlar “[s]ıcak kanlı, yumuşacık etli, hırslı bakışlı mahlûklardı[r]” (38). Burada tanıtılan kızların yalnızca bedensel özellikleriyle öne çıkarılmaları belki bir harem tasviri için anlaşılabilir; ancak “yumuşacık etli” ve “hırslı” olarak yansıtılmaları, ele aldığımız diğer metinlerde karşımıza çıkan “cezbedici” fakat “güvenilmez” gayrimüslim kadın figürünü anımsatmaktadır. Özellikle Millî Mücadele dönemiyle birlikte gittikçe pekişen “güvenilmez gayrimüslim” algısı göz önünde bulundurulacak olursa bu tanımlama daha anlamlı hâle gelir.

Metinde sıkça uşak ve hizmetçi olarak karşımıza çıkan gayrimüslim karakterlere “eski devir simaları” arasında gösterilen Ziya Bey'in konağında da rastlanır. Karısı vefat eden Ziya Bey “Macarla İngiliz karışığı Beyoğlulu bir ailenin dul kerimesile” (99) evlenir. Sakin ve düzenli bir hayat süren Ziya Bey'in hanımı konağa yeni bir hareket getirecek ve konakta sürekli eğlenceler tertip edecektir.

Yazar, Ziya Bey'in huzurunun kaçtığını söyleyerek onun "[g]ündüzün yorgunluklariyle harap olan vücudu[nun] sızılar içinde" (100) kaldığını belirterek karakterin acınacak bir hâlde olduğuna işaret eder. "Zavallı" Ziya Bey uykusu geldiğinde üst kattaki odasına gidip uyumaya çalışır, ancak "[a]şağıda kıyamet kop[maktadır], koşuşanlar, kaçışanlar, devrilen iskemleler, sarsılan dolaplar" (100) ile aşırılık içeren bir eğlence tertip edilmektedir. Evin yönetimini tamamen eline geçiren Ziya Bey'in karısının tuttuğu hizmetçilerin tamamı Rum ve Ermeni'dir. Karşımıza yine, *Mahşer* romanında olduğu gibi, "aşırılık" içeren bir eğlence çıkmaktadır, ki yazarın eleştirdiği bu yaşam tarzının tecrübe edildiği ev, "hizmetçilere, uşaklara kadar hep rum ve ermeni[dir]" (100). Bu hizmetçi ve uşakların Rum ve Ermeni olmalarının yazar tarafından vurgulanmasının, bu karakterlerin "aşırılık"la ilişkilendirilmesi dışında ne anlama gelebileceği sorgulanmalıdır. Üstelik yazarın söz konusu gayrimüslim karakterlerle birlikte "Macarla İngiliz karışığı" karısını olumsuzlanan bir karakter olarak resmettiğini, Ziya Bey'in öldüğünü bildiren şu sahnede net olarak görmek mümkündür:

Ve bir gece aşağıda mandolinler, kemanlar, piyanolar çalınıp Beyoğlu döküntüleri zevkederken **zavallı Ziya Bey** bu bir sürü kayıtsız, **Hristiyanlar ortasında** ve pişmanlık, şikâyet içinde yap yalnız hayata veda ediyor (102).

Refik Hâlid, adetâ sistemli bir zulmün ortasında resmettiği Ziya Bey'in ölüm sahnesinde onun Hristiyanların ortasında ölmüş olmasını üzücü bir tablo olarak değerlendirmektedir. Buradaki "Beyoğlu döküntüleri" ifadesi de, bu Hristiyanların aslında İstanbul'un yerlisi gayrimüslimler olduklarına işaret etmektedir. Bu sahnede vurgulanması gereken bir başka nokta da, dolayısıyla, İstanbul'un yerlisi olan bu kimselerin Ziya Bey'in ölümü üzerinden ötekileştirilmesi ve olumsuzlanmasıdır.

Metinde olumsuzlanan başka gayrimüslim karakterler bulmak da mümkündür. Söz gelimi, "İstanbulun en kirli hafiyelerinden" (105) Ahmet Bey,

“[y]anındaki bir takım Ermeni ve Yahudi muavinleriyle Beyoğlunu âdetâ haraca kesm[ektedir]” (106). Bunun dışında, “İstanbul ve Ada seyranlarında” gezintiler yapan ve biri Rum, biri Ermeni olan “Matmazel Mari” ile “Mis Novart” (127) çok itibar gören milyoner kızlarıdır. Rum kızı “pespaye” olmasına rağmen Türk kızlarından daha terbiyelidir. Amerikan tarzı eğitim almış Mis Novart, bir eğlence meclisinde falına bakmak üzere “köpeğin olayım” diyerek kendisine “arsız arsız” yalvaran Matmazel Mari’yi azarlayacaktır (127). Fakat anlatıcı İsmet, Ermeni karakter Mis Novart’ı da “[k]ocaman burunlu, kocaman gözlüklü ve kocaman elli, ayaklı bir kavruk, kart [bir] kız” (128) olarak tanımlar. Ayrıca çok da “malûmatfuruş” olarak tanıtılan Mis Novart, hiç de sempatik bir karakter görüntüsü çizmemektedir.

İsmet’in eski zamanın bohçacılarını andığı bölümde ise Yahudi bir kadın olan Madam Aldiyado tanıtılır. Girdiği mekâna neşe veren bir karakter olarak çizilen Aldiyado (128), bununla birlikte İsmet’e “yarı dalkavuk” ve “sahte vatanperver” görünmektedir. Ayrıca çeşitli cemiyet ve dernekler adına yaptığı çalışmalarla çevre edinen ve böylece ailesindeki kimselere devlet dairelerinde makam sağlayan Aldiyado, İsmet’le de yüksek mevkiden bir hanım olduğunu tahmin ederek, hemen dostluk kurma çabası içine girer (129). Dolayısıyla Aldiyado, açıkça dile getirilmese de “çıkarıcı” olarak yansıtılan bir karakterdir.

Bunların dışında, eski devrin “zengin Ermeniler”inden bahsedildiği bölümde, onların “Beyoğlunun zevkini çıkartan” (112) asıl insanlar oldukları söylenir ve metinde şu sözlerle olumlanırlar: “[S]efahatı, zevki onlarda görmeliydi...” (112). Bir başka eğlence sahnesinde İttihatçıların şöyle resmedildiğini göz önünde bulundurursak ortaya dikkat çekici bir tablo çıkar:

O zamana kadar Selânik ve Üsküp kahvehanelerile şantanlarından başka bir âlem ve hayat görmemiş olan bu yontulmamış,

rendelenmemiş, ham, hantal kütükler Leylâ Hanımın davetlerinde âdeta alıklaşırlar[dı]... [Leyla Hanım'ın evindeki genç hanımlardan] [ü]çü birleşip fasla başladılar mı bu dağlı d[a]vetliler akıllarını kaybederlerdi... (145)

Anlaşılan o ki, Refik Halid eski devir ile yeni devrin eğlence anlayışlarını ele alırken, İstanbul'un zengin Ermenileriyle İttihatçıları kıyaslamış olur. Bu tablo içerisinde olumlu değerlendirilen Ermenilerin durumunun ise metnin geneline yayılmadığı açıkça görülür. Bir Meşrutiyet öncesi ve sonrası kıyaslaması ekseninde anlatıcı İsmet'in ağzından tanık olunan sahneleri yansıtan romanda, gayrimüslimler yer yer İstanbul'un tabii unsurları olarak görülüp –hatta bazen de– olumlanırken, metnin bütününe baktığımızda davranışta aşırı, güvenilmez, köşe dönmece ve çıkarıcı karakterler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

6. Yakup Kadri Karaosmanoğlu – *Hüküm Gecesi* (1927)

Yakup Kadri'nin bu romanının esas konusunu İttihat ve Terakki yönetiminin siyaseten ve ahlaken kıyasıya bir eleştirisi oluşturmaktadır. Dönemdeki mekânların tekinsizliği, güvensizlik ortamı, siyasetteki rekabetçilik ve ikbal kaygıları tüm yönleriyle ele alınmaktadır. Romanın yazıldığı dönemde Cumhuriyet'in artık ilan edildiği ve yeni rejimin kendisini İttihat ve Terakki'den soyutlama çabası içinde olduğu düşünülürse, egemen söylemle bu bakımdan örtüşen bir metinle karşı karşıya bulunduğumuz anlaşılır.

Metinde gayrimüslim azınlıkların koku gibi fiziksel özelliklerine varan olumsuzlamaların dışında, nadiren olumlu rol üstlendikleri ya da İstanbul'un yerlileri olarak görüldükleri bölümler mevcuttur. Söz gelimi eski İttihatçılardan Sırrı Bey'in sürgünde iken önemli yardımlarını gördüğü kişi bir Ermeni'dir (34). Ahmet Samim, Bahçekapı'daki ünlü Rum poğaçacının önünde vurulacak, fakat bu karakter üzerinde de hiç durulmayacaktır (78). Karakterlerden Ahmet Kerim ve Ahmet Samim,

Nikoli'nin birahanesinde buluşup eğlenirler; ancak Nikoli'ye ilişkin herhangi bir öteleyici yaklaşıma rastlanmaz. Bununla birlikte söz konusu iki karakterin gittiği bir başka eğlence mekânı olan Sketing Bar'da karşımıza çıkan Despina adlı Rum kızı, romanda gayrimüslime bakış konusunda okura şaşırtıcı veriler sunar.

Ahmet Samim bu barda çalışan Despina'yı beğenmektedir. Despina, kısa sürede “Beyoğlu'nun en meşhur kızlarından daha ziyade şöhret alan yeşil gözlü, oynak ve fettan” (50) bir kız olarak tanıtılır. Despina'da herkesin beğendiği farklı özellikler bulunmaktadır:

Onda, kimi geniş ve şehvetli bir ağzın parlaltısını, kimi sıcak ve yumuşak bir sesin nevâzîşlerini, kimi duru ve esmer bir tenin hesapsız “nüans”larını; kimi yanık başak renginde bir yığın saçın, karmakarışık, alnının üstüne dökülüşünü, kimi hezarn dalı gibi hem çalak ve hem mukâvim bir vücudun tatlı inhinâlarını severdi. Samim ise, bu kızın ferâsetine ve şeytanî zekâsına meftûndü (51).

Görüldüğü gibi öne çıkan bedensel özellikleriyle herkes için adetâ farklı şekilde tahrik edici biçimde resmedilen Despina'nın şeytanca bir zekâyâ sahip olması da dikkat çeker. “Muhabbet ve işret âlemleri”nde bulunan Despina, “koyu Türkçe cinaslar” söyler. Birçok kabalıkları bulunan Despina, “çıktığı aileye mahsus bazı âmiyane tavırlar[a]” (51) sahiptir. Despina'nın ahlaki düşüklüğünde ailesinin de payı olabileceğinin vurgulanması, olumsuzlamayı bu karakterin ötesine taşımış olur. Yalnız Despina'nın, Ahmet Samim'in ölümü karşısında gösterdiği samimi üzüntü, bu karakterin insani yönünün görüldüğü belki de tek sahnedir (97).

Sketing Bar'da, Ahmet Samim'in Despina'yla yakınlaştığı bir sahnede masalardan birinden “Rumlardan aldığı parayı yine Rumlara yediriyor” (51) şeklinde bir sataşma sözü işitilir. İttihat ve Terakki'ye muhalif gazetelerden birinde çalışan Ahmet Samim'in patronunun Rum olması (52) bu sataşmanın gerçekleşmesine yol açar. Yazar, aynı dönemde çıkan *Sabah* gazetesinin sahibinin de Ermeni olduğunu söyleyerek, bu sataşma meselesini aydınlatacaktır. Ancak öte yandan Ahmet Samim,

çalıştığı gazetede “Türklük, Rumluk ve Ermenilik mesâilinde” (53) oldukça titiz, başka bir deyişle, mesafeli yaklaşmaktadır. Yazdıklarında “Türk milletine ve Türk vatanına ihaneti” (53) gösteren en küçük bir veri yoktur. Bu anlamda da metinde olumlanan bir karakterdir.

Ahmet Samim’i bu şekilde olumlayan yazar, patronu Kozmide Efendi’nin aynı zamanda mebus olduğuna, “Türkiye vatandaşlığı hukukuna¹⁶” (53) Samim’den daha fazla sahip bulunduğuna değinir. Devletin bütün sırları kendisine açıktır, istediği kürsüden millet namına söz söyleme yetkisi vardır (52). Yazarın Kozmide Efendi üzerinde bunca durması ve onun “vatansever” Ahmet Samim’den daha üstün bir vatandaş olarak kabul gördüğünü vurgulaması belli bir rahatsızlığın ürünü gibi durmaktadır¹⁷. Bununla birlikte Kozmide Efendi, Ahmet Samim’in yanında bulunduğu sırada çevreden “Vatan haini, Alçak! Casus! Yunanlı!” (53) sözleriyle tacizlere de maruz kalmaktadır. Bu ifade dönemin gayrimüslimlere yönelik belirginleşen algısına dair de mühim bir ipucu verir.

Ahmet Samim’in öldürülmesinin ardından, Ahmet Kerim’in kiliseden dönen Despina’yla karşılaştığı ve ardından birlikte Despina’nın evine gittikleri sahnede, romanın belki de gayrimüslim kadına bakış konusunda en çarpıcı örneğine rastlanır. Ahmet Kerim Despina’yı, Ahmet Samim hayattayken de “okşamak veya öpmek” (97) istemiş, ancak Despina buna karşı koymuştur. Bu karşılaşmalarında Despina’daki samimi üzüntüyü gören Ahmet Kerim, kıza belli bir acıma duyar. Despina Ahmet Kerim’i evlerine davet eder, fakat bu daveti yaparken şu ilginç ifadeler ağzından dökülür: “[B]u gece mübarek bir gecedir. Bu gece, biz Ortodokslar ne kadın, ne erkek hiçbir şey yapmayız [...] Karı koca bile olsa, bu gece kadın erkek mutlaka ayrı yatar. Ben bu akşam hatırıma fena bir şey gelir diye dostumun yüzüne

¹⁶ “haklarına”.

¹⁷ Nitekim Ömer Seyfettin’in *Efruz Bey* romanında da, gayrimüslimlerin İttihat ve Terakki yönetiminde herkesle eşit görülmeleri durumundan duyulan rahatsızlık öne çıkmaktaydı.

bile bakmadım” (99). Karakterini bu şekilde konuşturan yazar, adetâ birazdan gerçekleşecek olayları ve Ahmet Kerim’in niyetini okura sezdirmek istemektedir.

Karanlık merdivenleri Despina’nın arkasından çıkan Ahmet Kerim, kızın “tombul ve oynak kalçaların[a]” bakınca içindeki baba şefkati bir zaafa dönüşür (99). Kızın kokusunu duyduğunda ise artık “elleri titr[emektedir]” (99).

Despina’nın kiliseden taşıdığı günlük kokusunun kendi kokusuna karıştığını ona söyleyen Ahmet Kerim’e Despina, bunun fena olmadığını, böylece kendisine “başka gözle” bakmasının aklına gelmeyeceğini söyler (100). Bu sözler karşısında Ahmet Kerim’in ruh hâlini ise yazar şu ifadeyle aktarmaktadır: “Halbuki, ne gezer! Bu koku Despina’nın etine bir Bizanslı prenses tadını vermişti” (100). Yazarın İstanbul’un hainliklerle dolu ortamını romanın takip eden bölümünde Bizans’a benzettiğini düşünürsek (226), Bizans bir sabık düşman olarak hâlâ zihinlerde yaşamaktadır. Buradan hareketle Ahmet Kerim’in Despina’ya yaklaşımında hem bir “düşmanlığın” hem de bir “şehvi arzunun” izine rastlanır ki bu “arzulanan düşman” bağlamında ilginç bir psikolojiye işaret etmektedir¹⁸. Yazar bu bakış açısını karakteri Ahmet Kerim’in zihninde yaratmaktan çekince duymaz. Ona göre “yarı Asyalı, yarı Yunanî, yarı Hristiyan ve yarı putperest; bu melez ve inkırâzî medeniyetin şehvet ve sefahatle müterâdif bütün hâtıralarını herhangi bir tarih kitabından ziyade” (100) Despina’nın üzerine sinmiş olan günlük kokusunda bulmak mümkündür. Yazar böylece Ahmet Kerim ve Despina karakterleri üzerinden Bizans medeniyetini şehvet ve sefahatle bağdaştırmış ve olumsuzlamış olur. Kaldı ki taşıdığı kokuyla Ahmet Kerim’e “[t]enlerinde, yanık kehribar renkli bir anber macunu lezzeti sezilen o yarı rahibe, yarı fahişe” (101) Bizanslı prensesleri çağrıştırır. Böylelikle tat ve koku gibi duyular ekseninde düşmanın şehvetle arzulanması durumu pekiştirilmiş olur.

¹⁸ Aynı psikolojik duruma ileride inceleyeceğimiz Turhan Tan’a ait *Gönülden Gönüle* romanında da rastlanmaktadır.

Meselenin maddi boyutu böyleyken, manen hissedilen düşmanlık ve yabancılık, Ahmet Kerim'in Despina'ya bakış açısındaki çelişkili durumu keskin biçimde öne çıkarır. Yazarın ortaya koyduğu bakış açısı bu yöndeyken, belki de şu haklı soruyu sormak gerekir: Bu bakış açısından herhangi bir gayrimüslim kadının nötr biçimde değerlendirilmesi mümkün müdür?

Ahmet Kerim'in Rum kızına yaklaşımını, “etine dolgun levend bir kadın” (101) olarak tasvir edilen Despina'nın şehvet uyandırıcı özelliğinin dışında bir düşman olarak tanıtılması takip eder, ki yazarın ortaya koyduğu hâkim bakış açısı böylece bütünlenmiş olacaktır. Ahmet Samim'in katilinin bulunmaması karşısında Ahmet Kerim'i, “Zaten sizde kan yok, vire! [...] Bizim Yunanistan'da böyle şey olsaydı, dünyanın altı üstüne gelirdi” (101) sözleriyle eleştiren Despina'ya Ahmet Kerim, “Sen Yunanlı mısın? Sen Osmanlı değil misin?” diye sorar. Genç kız buna “Allah göstermesin! Neden Osmanlı olacağım?” (102) diye yanıt verir ve ardından kendisini Osmanlı olarak görmemesinin sebebini açıklar: “Biz kilisede gideriz. Siz camide gidersiniz. Bizim dilimiz Urumcadır, Sizin diliniz Türkçedir” (102). Despina böylelikle kendisini Osmanlı olarak görmemesinin iki sebebini ortaya koyar. Ona göre dil ve din ayrılığı, Rum ve Osmanlılığın birbirinden ayrılması için geçerli ve yeterli sebeplerdir. Esasında dönemin gayrimüslimleri öteleyen ve yabancılaştıran anlayışı içinde, söz konusu unsurların kendilerini Osmanlı olarak görmedikleri şeklinde bir argüman öne çıkmaktadır. Bu tarihsel gerçeğe denk düşen bir bakış açısıyla yansıtılan Despina karakterinin ifadeleri romana, bir anlamda “egemen”in bakış açısını haklı çıkarmaya yönelik bir propaganda olma niteliği kazandırır. Fakat yazar bununla da yetinmez ve Despina'nın düşmanca konuşmalarını uzatır. Ona göre Yunanlılara ait bu topraklara Osmanlılar gelmiş ve kendilerini memleketlerinden mahrum etmiştir. Şimdi Yunanistan geri alınmıştır, sıra İstanbul'dadır. İstanbul geri

alındığında iyi Türklere dokunulmayacağını, ancak kötü Türklerin “kesileceğini” haber veren Despina’ya Ahmet Kerim “Sen demek ki benim düşmanım imişsin de haberim yok” (102) diyecektir.

Fakat yazar Rumların Osmanlı’ya düşmanlığı iddiasını daha kapsamlı bir suçlamayla sürdürecektir. Konuşmalarının devamında Ahmet Kerim Despina’nın söylediklerini şakaya vurmaya çalışacak, ancak Despina “çocukluğundan beri mektepte, kilisede, ana ve baba kucağında büyük Yunan ideali namına ne öğrendiyse” (103) hepsini Ahmet Kerim’e aktaracaktır. Despina bunun dışında İstanbul’un işgalini de –romanın geçtiği dönemin işgal öncesine tekabül ettiği düşünülürse– önceden haber verir ve 1918’deki işgalde yaşanmış olan sahneleri Despina’nın tahminleri olarak sunar. Buna göre İstanbul işgal edildiği gün sokaklar çiçeklerle dolacak, okula giden çocuklar ellerinde defne dallarıyla Yunan millî şarkılarını söyleyecek ve Patrikhane’nin büyük papazları halkı takdis edecektir (103–104).

Bu ifadelerde ilk olarak yazarın, olumsuzlamayı gayrimüslim unsurların kendilerinden öteye, sahip oldukları kurumlara taşıması dikkat çekicidir. Gayrimüslimlerin okul, kilise ve aile gibi temel kurumları zan altında bırakılmakta, metnin kaleme alındığı tarihe dikkat edilecek olursa, gayrimüslimlere yönelik gerçekleştirilen ve gerçekleştirilecek uygulamalar haklı gösterilmektedir. Bu da metni tarihsel konumu içerisinde propaganda aracı olarak değerlendirmeye olanak tanır. Anadolu’nun Rumlardan arındırılması süreci, gayrimüslim okullarına yönelik baskılar, ibadethanelere ilişkin düzenlemeler ve bu kutsal kabul edilen mekânlara saldırılar gibi gerçek olaylar Yakup Kadri’nin, romanında gerçeklikle ve egemen söylemle belirgin bir paralellik sağlama çabası içerisinde olduğunu göstermektedir. İstanbul’un işgalinin “düşman” Rum kızı ağzından anlatılmasının, metinde Rumlara

yönelen düşmanlığın pekişmesinden başka bir işlevinin bulunmadığı görülmektedir.

Despina'nın bunları “zafer gününü bekleyen bir düşman kızı” gibi anlatması, metindeki bu bölümün söz konusu işlevi üstlendiğinin en açık göstergesidir.

Despina'ya karşı şehvetin ve düşmanlığın bir arada duyulduğu bu sahnelerin ardından genç kızın karşı koymasına rağmen, Ahmet Kerim Despina'ya saldırır. Despina direndikçe saldırısını artıran Ahmet Kerim “[y]avaş yavaş kızın bütün o iri, çevik ve serkeş vücudunu kollarının arasına kilitle[r]” (105). Despina ise artık kendinde karşı koyacak gücü bulamamaktadır: “Despina, önce şiddetli ve mütehevvir, sonra gittikçe hafif, gittikçe yumuşak ve müphem bir sesle: ‘Olmaz, olmaz, olmaz...’ diyordu” (105). Bu ifadelerle biten sahnede nihayet Ahmet Kerim şehvet duyduğu gayrimüslim kızı “ele geçirmiş”, kendi “millî hülya”sıyla karşısındakinde nefret uyandıran düşman mağlup edilmiştir. Yakup Kadri'nin anlattığı bu sahne, belki de bu tez çalışmasının bütününde gayrimüslim kadınlara olumsuzlayıcı yaklaşan bakış açılarının vücut bulmuş hâli, adetâ özetidir.

Yazar Despina'yla Ahmet Kerim arasında geçen bu sahneyle de yetinmez, Ahmet Kerim'in Müslüman Türk kızları konusundaki yaklaşımını da yansıtarak, gayrimüslimleri öteleyici yaklaşımını pekiştirir. Ahmet Kerim Despina'nın evinden çıktıktan sonra bir an önce Beyoğlu'ndan kurtulmak isteyecek ve ihtiyarların soğuk suyla abdestlerini alıp namazlarını kıldığı “sessiz, temiz Türk mahallelerin[de]” (107) olmayı hayal edecektir. Bu “temiz” Türk mahallelerindeki Türk kızları, Ahmet Kerim'in zihninden metinde şöyle yansıtılır: “Ahmet Kerim, ah ne kadar bu beyaz sabun kokan beyaz entarili genç kızların, genç Türk kızlarının hasretiyle yanmaktadır” (107). Bu satırlarda Ahmet Kerim bu kez arzusunu genç Türk kızlarına yöneltmektedir; fakat metinde Ahmet Kerim şehvet düşkününü budala bir adam olarak değil de “temizlik” ve saflık arayan, değerlerine bağlı, samimi bir vatansever olarak

yansıtılmaktadır. Ahmet Kerim yalnızca sevdiği kız Samiye'nin, düşündüğü gibi ahlaklı bir kız olmadığını öğrendiğinde “fuhuştan şifa” bekler (188); fakat bu örnekte de fuhuş, Ahmet Kerim'in gündelik alışkanlığı değil, içinde bulunduğu çaresizlikten dolayı sığındığı bir liman gibidir.

Kendi sokağına yaklaşırken “ruhu, yeni doğmuş bir çocuk ruhu kadar saf ve lekesiz” (108) olan Ahmet Kerim, buradaki atmosferin Türk olduğunu, “[b]eyaz sabun kokan beyaz entarili kız kadar Türk” (108) olduğunu ifade edecektir. Despina'daki rahatsız edici günlük kokusuna karşılık buranın havasında “lâvanta çiçeği, Girit sabunu ve bir parça da kekik” (108) kokusu bulunmakta, bu da Ahmet Kerim'i rahatlatmaktadır. Ona göre “milliyet bir kokudur” (108).

Görüldüğü gibi yazar, Ahmet Kerim karakteri üzerinden gayrimüslim kadınlar ve Müslüman kadınlar arasında bir kıyaslamaya gider ve Türk kızlarının “temiz, saf” olduklarını vurgular. Bu yaklaşıma göre pis ve kirlenmiş olan gayrimüslim kadınlar olmalıdır. Koku gibi fiziksel bir duyu üzerinden “öteki”ye duyulan nefretin somutlanması, milliyetin kokuya eşitlenmesi ifadesinde en yüksek noktaya varır.

Bunun dışında gayrimüslimlere yönelik dönemin bakış açısını ortaya koyan bir başka örneğe İtilaf ve Hürriyet Partisi'nin kuruluş sürecinde rastlanır. Yazar burada “itilaf”tan kastedilenin “Osmanlı devletini terkip eden muhtelif unsurlar arasında bir kaynaşma” (137) anlamı taşıdığını belirterek Parti'nin “sâir” unsurlara dinî ve millî müsamahalar gösterme eğilimini vurgular. Böyle bir yapı içinde mutaassıp hocaların ve katı gelenekçilerin bulunmasını ise “garip” karşılar (137). Bu parti içinde “Benim babam Yunanistan, annem Türkiye” diyen Boşo Efendi'nin, gelenekçi bir Müslüman olan Sabri Bey'le nasıl anlaşabileceğini sorgular (137). Yazarın, halka açık gerçekleştirilen bir toplantıda “bir Firavun mumyası gibi dimdik

kurul[an]” (206) Boşo Efendi’yi olumlayarak metne yerleştirdiğini söylemek güçtür. Zaten Abdülhamid idaresinin “Türkten gayrı unsurlara” imtiyazlar verdiğini dile getirip bu yönetimi eleştirirken, “[m]illî ve milliyetçi devlet” (215) vurgusu yapacak, bu imtiyazın “Boşo Efendi Türk’ün yüzüne tükürsün diye mi” (215) verildiğini soracaktır.

Esasında romandaki milliyetçi vurgu, İtilaf ve Hürriyet Partisi’nin kuruluşunun anlatıldığı bölümden sonra daha da güçlenmektedir. Balkan Savaşı’nda Bulgarların İstanbul’u ele geçireceği korkusuna kapılan Rumlar “bizim” gazetelerle birlikte “Türk ordusu”nu öven yayınlar yapar. Kâmil Paşa hükûmetinin sulh istemek üzere Londra’ya gönderdiği heyet kabul edilmeyince üzülen ve “artık **Türk** olmaktan utan[an]” Ahmet Kerim kendisini, “bir Nasrani ekseriyeti karşısında bir **Müslüman** ekalliyeti” (255) gibi hisseder. Burada Ahmet Kerim’in Türk kimliğiyle beraber Müslüman kimliğinin de öne çıkarılması ve bu ikisinin birlikte yazarın ifadesiyle “biz”i teşkil etmesi dikkat çekicidir. Bir başka bölümde yazar ırkların toplamının insanlığı oluşturduğunu söyleyecek (368) ve milliyetçiliğin uç bir boyutunu ortaya koyan bir yaklaşım sergileyecektir.

Ahmet Kerim’in, İttihatçılara muhalif olan tanıdıklarıyla Rumların işlettiği bir genelevde bulunduğu sahneye de değinmek gerekir. Bilindiği üzere genelevlerin gayrimüslimler tarafından işletilmesi, diğer romanlarda da karşılaşılan bir durumdur. Ahmet Kerim’e eşlik eden Sırrı Bey, eve varıp da burayı işleten Katina’ya seslendiğinde Katina “çatal çatal bir ihtiyar kadın” (328) sesiyle onu yanıtlar. Evde çalışan Eftalya, Marika ve diğer kızlar çirkin olarak tanıtılırlar, fakat müşteri çekebilmiş olmaları, onların “gurur içinde bir prenses” gibi “mütekebbir” (329) durmalarına yol açar. Yazar buradaki eğlence ortamını bayağı olarak resmetmektedir. Bunu Ahmet Kerim’in şu sözlerinden anlamak mümkündür: “[Ş]u umumhane

odasında, şu rakı sofrası etrafında toplanan insanlarda bu yüksek ideallerden birini tevehhüm etmek mümkün müydü?” (334) Ahmet Kerim’in rakı sofrasında yaptığı şaka da bu bakışı desteklemektedir. Ülkedeki güvensiz ortama dikkati çekmek isteyerek, etraflarının hep “kancık” olduğunu söyleyen ahabına şakayla yaklaşmak isteyen Ahmet Kerim, eliyle sofradaki kızları gösterir ve “Filhakika, buna şahit, ispat istemez!” (336) der. Ahmet Kerim’in bu şakası, masada oturan kadınların onun tarafından “kancık” olarak görüldüğüne işaret eder. Ahmet Kerim romanın sonunda sürgün olarak gittiği Sinop’ta bir Rum mahallesinde kendini dışarıdan soyutlamış bir hayat sürecektir ve orada da yine Rumların işlettiği geneleve “çapkınlığa” gidecektir (391). İstanbul’da olduğu gibi Sinop’ta da genelevi işleten yine Rumlardır.

Görüldüğü gibi *Hüküm Gecesi*’nde gayrimüslimler bağlamındaki olumsuzlayıcı ve ötekileştirici söylem daha çok kadın karakterler üzerinden sergilenmektedir. Gayrimüslimler “temiz”, “saffetli” Türklerin karşısında “kirli” nitelendirmesiyle ve ahlaki düşüklükleriyle öne çıkarılırlar. Ahmet Kerim’in Despina’yla ilişkisinde söz konusu olumsuzlayıcı söylem, hem gayrimüslimi düşman olarak görme hem de bedensel arzu uyandıran kadını cinsellik üzerinden bir bakıma mağlup etme çerçevesindeki sahnelerle zirve yapar. Gayrimüslim kadınlar kokularına kadar düşmandırlar. Gayrimüslimliğin karşısına ise Müslüman-Türk kimliği konulur. Metinde gayrimüslimler dışındaki bir başka öteki de, gayrimüslimlere imtiyazlar tanıyan, bunun yanı sıra gösterdiği kötü yönetimle memleketi tekinsiz, güvenilmez bir hâle getiren İttihat ve Terakki yönetimidir.

7. Yakup Kadri Karaosmanoğlu – *Sodom ve Gomore* (1928)

Millî Mücadele’nin başından beri yanında olan Yakup Kadri’nin Cumhuriyet’in ilanından sonra, 1928 yılında kaleme aldığı bir başka romanı *Sodom*

ve Gomore, resmi ideolojiyle paralellik taşıyan tezini romanının merkezine koymamakla birlikte, Kurtuluş Savaşı'nı kazanan “Anadolu askerinin” hak ettikleri vatanın sahibi olmalarıyla son bulur. Romanın üzerinde durduğu asıl mesele, Kurtuluş Savaşı'nın çetin şartları içinde İstanbul'da her şeyden habersiz, işgalci kuvvetlerle büyük bir uyum içinde yaşayan müreffeh kesimin ahlaki çöküntüsüdür. Eserde milliyetler arası farklar oldukça keskin şekilde belirlenmiştir. Fransız milleti, İngiliz milleti ve hatta Amerikan milleti gibi vurgulamalara sıkça rastlamak mümkündür.

Yakup Kadri'nin asıl meselesinin, Tevrat'ta büyük bir ahlaki çöküntü içinde gösterilen Sodom ve Gomore şehirleri ile işgal altındaki İstanbul arasındaki paralelliği yansıtmak olduğu anlaşıyor. Nitekim roman da bu doğrultuda ilerler ve işgalcilerle işbirliği yapan ve böylece toplumsal konumunu koruyan zengin kesimin “vatanın gerçek sahiplerinin” gelmesiyle yaşadıkları yıkım kurgunun merkezine oturur. İnci Enginün de *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı* adlı çalışmasında bu romanı ele alırken, “Millî Mücadele'nin aydınlığı[nın], eserde uzak bir fonda kendisini hissettir[diğine]” dikkati çeker. Anlaşılan yazar bu romanında, Anadolu'daki hareketin dışında kalarak kendi çıkarlarını koruma yoluna giden zümreye ağır eleştiriler getirmeyi hedeflemiştir.

Romanın başkahramanı olan ve romanın sonunda tam bir Türk milliyetçisine dönüşecek Necdet, tam bir İngiliz düşmanıdır ve Sami Bey'in kızı Leyla ile nişanlıdır. Sami Bey ise konağında İngiliz komutanları ağırlayan Batı hayranı bir görüntü çizer. Hatta yazar kendisini şu şekilde tanıtır: “Tanzimat devrinin meydana attığı o biçim alafranga Türklerdendir ki Türk'ten gayri her milletin kuvvetine inanırlar ve Türkiye'ye ait meselelerin mutlaka başkaları tarafından halledileceğine kanidirler” (337). Bu tanım aslında Sami Bey'in kolayca dönemin mandacı

zihniyetine eklemenebileceğini gösteren bir bakış açısidir. Bu özelliğiyle Sami Bey, yeni rejimin tahammül edemeyeceği tiplerden biridir; nitekim, yazarın da bu karaktere karşı tahammülü yoktur.

Necdet karakterinin romanda idealize edildiği görülür; zira eserde kendisi hem Müslüman-Türk’e yakışır ahlakıyla hem de adım adım Türk milliyetçiliğine gidişiyle âdeta örnek alınması gereken bir kahramandır. “Lloyd George siyaseti [...] [t]araf taraf Türk milletinin bütün nefes münfezelerini tıkamıştır; İzmir’i bir kanlı et parçası gibi Yunanlıların önüne atmıştır” (19). Yazar böylelikle kahramanı Necdet’in İngiliz düşmanlığını haklı gösterecektir. Burada ayrıca, İngilizlerin önlerine kanlı bir et parçası attığı Yunanlıların anlatımında, âdeta efendisi tarafından bir et parçasıyla ödüllendirilen bir hayvanın resmi gözümüzde canlanır.

Öte yandan, savaş durumunun getirdiği psikolojik koşullar içerisinde bir Rum’la karşılaşan bir Türk nefretini gizleyememektedir. Necdet’in arkadaşı olan ve Anadolu’daki harekete katılan Cemil Kâmi’yi, “Rumlarla[,] ecnebi askerleriyle temastır ki hatıra gelmeyecek derecede muazzep e[der]” (305). Necdet’le oturdukları kahvehanenin garsonunun “yarım yamalak Türkçesi” Cemil Kâmi’yi tedirgin eder; garson masalarına yaklaşınca “âdeta harp sahasının herhangi bir noktasında vehleten bir düşman neferiyle karşılaşmış gibi doğrul[ur]” (306). Hâlbuki kurguya dâhil edilen garson yerli Rumlardan olmalıdır; ancak tahammülsüzlüğün ve ayrışmanın geldiği noktada Cemil Kâmi karakterinde uyanan tedirginlik, ülkenin edineceği yeni kimliğin bir özeti gibidir. Görüldüğü gibi, millî kimlik inşası şekillenmeye başladıkça Türk millî kimliğini temsil eden bakış açısından gayrimüslimlere karşı duyulan yabancılaşmanın boyutları artar.

Romanda ticaretle meşgul olan gayrimüslimlerle ilgili olarak olumsuz ifadeler rastlanmaktadır. İstanbul’un işgalinden sonra kendisinde neredeyse “bir

altıncı his peyda” olan Necdet, “bu his vasıtasıyla büyük şehri dolduran alaca izdihamın içindeki bütün cinsiyetleri ve milliyetleri birbirinden adeta gözü bağlı ayırabil[mektedir]” (39). Bir gece sarhoş olmak maksadıyla girdiği Maksim Bar’da, karşı masasında oturan tanımadığı bir adamla ilgili olarak Necdet’in düşünceleri şu şekilde aktarılır:

Karşısında, tam kendi masasına mukabil masada kenarları bağa çerçeveli büyük ve müdevver gözlüklerini zeytin renkli kalın kaşlı, yontulmamış iptidai çehresi üstünde yegâne medeniyet ve zarafet alâmeti gibi taşıyan şu matruş ve şişman adam mutlaka ticaretle meşgul bir Ermeni’dir. Belki şu dakikada kendisini birdenbire zengin edecek en kolay ve en muzlim vurgun şekillerinden birini tahayyül edip durmaktadır. Acaba birtakım düzme vesâikle İngilizlere müracaat edip Türklerden birinin malına sahip mi çıksam; yoksa Anadolu’da millî hareketi tecessüs ve ihbar etmek için bir şebeke kurmak bahanesiyle “İntelligence Ofis”in tahsisât-ı mestûre kısmından bazı meblağlar mı sızdırsam, diye düşünüyor. Sonra bunların hiçbirini beğenmeyip daha hayretengiz tasavvurlara dalıyor (39–40).

Bu alıntı esasında, gayrimüslimlerin 1920’ler Türkiye’inde nasıl değerlendirildiklerini önümüze koymaktadır ve yukarıda yer verdiğimiz tarihsel süreçte özellikle iktisadi bakımdan gayrimüslimlere yöneltilen eleştirilerle örtüşmektedir. Söz konusu bakış açısına göre vatanın gerçek sahipleri Müslüman Türklerdir. Gayrimüslimlerin Türkler savaşlarda yıpranırken zengin oldukları yönündeki düşünce ise, Varlık Vergisi uygulamaları ve millî iktisat politikalarıyla nihayetinde resmiyete dökülecektir. Yakup Kadri bu bölümde bir Türk’ün Ermeni’ye duyduğu öfkenin haklılığını yansıtmaya çalışırken, kahramanıla arasına bilinç düzeyinde bir sınır koymamaktadır. Bir başka ifadeyle, farklı milletten birini artık kokusundan tanıyacak hâle gelmiş olan ve bar masasında hiç tanımadığı bir adamı, aklından geçen nefret dolu düşüncelerle süzen Necdet’in bu durumu yazar için “ilginç” değildir.

İşgal durumunun yarattığı buhranlı evrede zengin olma hayali kuran yalnız Ermeniler değildir elbette. Romanın aynı bölümünde bir başka sahnede Necdet,

“İngiliz zabitleriyle dolu localardan birinin bitişiğinde türlü şaklabanlıklarla nazar-ı dikkati celbetmeye çalışan bir Yahudi ailesinin gülünç, adi ve sırnaşık halleriyle nafiye yere zihnini meşgul etmeye çalış[ır]” (41–42). İtilâf zabitleri Ermeni ve Rumlarla ortak olup İstanbul’un iktisadi kaynaklarını sömürmektedirler: “Emlâk ve akar taksiminde, Ermenilerle ortak olan, muhtelif tarz kaçakçılıklarda Rum piratlarıyla el ele veren; şehrin muhtelif noktalarında yangın emvâlini talan eden ve rüşvet mukabili milliyet satan [...] bu İtilâf zabitleri dört senenin içinde hayli zengin olmuşlar ve yüklerini tutmuşlardı[r]” (318).

Yahudi kadınlar da İngiliz zabitlere yanaşma gayretindedirler (42). Ancak kadınlara atfedilen bu şuhluk yalnız Yahudilere özgü değildir. Necdet ile yakınlık kurma gayretinde olan Amerikalı gazeteci, Necdet’in gözlerinin güzel olduğunu ona bildirirken “milliyetine has bir nevi safiyane şuhlukla başını ondan yana çeviri[r]” (59). Sami Bey’in evinin değişmez konuğu İngiliz zabıt Jackson Read kadınlarla flört etmeyi sevmektedir ve “[â]lemin eğlencesi” olan “budala, kaba bir Ermeni kız”la (26) dahi dans etmiş ve onunla yakınlaşmıştır.

Romanda gayrimüslimlere yönelik iktisadi temelli olumsuz değerlendirmelerin haricinde, asıl vurgunun ahlaki çöküntü olduğu yukarıda belirtilmişti. Bu çerçevede Necdet’in tutumu da oldukça önemlidir. İşgalciler ve onların safında yer alanlar, yazarın bakış açısıyla, her türlü ahlaki çöküntünün içindedirler. Leyla nişanlı olmasına rağmen İngiliz zabitlerle flört eder, kurguda eşcinsel ilişkiye rastlandığı da olur; fakat bütün bunların arasında Necdet İstanbul’u bu kirlilikten kurtaracak Anadolu hareketini büyük bir inançla beklemektedir. Ümidini yitirmeyen Necdet’in durumu metinde “Hiç bir mutakit, Allah’tan ümidini keser mi? İşte, Necdet de Anadolu’dan böylece ümidini kesmiyordu”(303)

ifadeleriyle yansıtılır. Necdet tüm bu çarpık ilişkilerin, çıkar ilişkilerinin dışındaki bir pencereden İstanbul’a bakınca şu manzarayı görür:

Orada, [...] babaları cenge gitmiş yavrularının beşiğini sallayan afif ve sabırlı kadınlar, vücutlarını Allah tarafından kendilerine mevdu’ bir mukaddes emanet gibi saklayan genç kızlar, bunlar üstüne şefkatle titreyen nur yüzlü nineler ve Anadolu’ya dair son iyi haberleri bildiren gazeteyi bir muska gibi devşirip cebine yerleştirdikten sonra sanki kendisini dünyanın bütün hazinelerine malik bir adam kadar mesut hisseden fakir vatanperverler vardı (221–222).

Yazarın Necdet’in gözünden yansıttığı bu tabloya göre ülkenin gerçek sahipleri bu namuslu ve yoksul insanlardır. Dolayısıyla romanda, yazıldığı dönemin şartlarına uygun olarak daha belirgin bir Türk milliyetçiliği söylemi öne çıkmakla beraber, yoksul Müslüman halkın ahlakıyla birlikte ideal bir Müslüman-Türk kimliği çizilmeye çalışılır.

8. Aka Gündüz – *Dikmen Yıldızı* (1928)

Yakup Kadri’nin romanıyla aynı yıl ilk baskısı yapılan bu kitabın yazarı Aka Gündüz de dönemin egemen söylemine denk düşen bir örnek sunmaktadır. Cumhuriyet’in ilanından kısa bir süre sonra ilk basımı yapılan *Dikmen Yıldızı*’nda aslında ideal bir Türk kadını portresinin çizildiği görülür. Bir başka ifadeyle romanda, mücadeleci ruhu ve örnek karakteriyle yeni Türkiye’nin kadınının nasıl olması gerektiğini göstermek adına idealize edilmiş bir Türk kızı portresi çizilmiştir. Ankara’da herkes tarafından bilinen bir aileye mensup Yıldız’ı, insanlar “Dikmen Yıldızı” namıyla tanımaktadır. Sözünü ettiğimiz idealizasyonu yazarın kendisi de metinde açık etmiştir. Metnin bir bölümünde Yıldız’dan şöyle söz eder: “Dikmen Yıldızı! Şu inkılâp günlerinin timsalî kızı! Yarınki ideal kadın, ideal anne!” (281). Bu idealizasyonun bizzat Mustafa Kemal Atatürk’e atfedilmesi ve bu ifadelerin onun ağzından duyulduğunun belirtilmesi Yıldız’a yönelik vurgunun önemini daha da

artırır. O aynı zamanda “Türk kızının ve kahramanlığının timsali” (294) bir karakter olarak akıllara Halide Edip’in çizdiği yeni Türk kadını portresini getirir.

Türklük vurgusuna yoğun olarak rastlanan bu metinde Yıldız’a âşık olan Nedim’in eski sevgilisi bir Rum kızıdır ve o da diğer birçok romanda karşılaştığımız Rum kızlarında olduğu gibi mutsuz sonla karşılaşır. Nedim İzmir’de Kleonaridi Gazinosu’nda Yıldız’a çok benzeyen Fofu adlı bir Rum kızına âşık olur. Nedim, Fofu’nun babası Diyamandopulos’u ise ticari ilişkileri dolayısıyla zaten tanımaktadır. Ancak metinde Rumlarla ilgili olumsuzlayıcı söylem gayrimüslimlerin ticaretteki etkinlikleri üzerinden değil, Rum kızı Fofu’nun karakteri üzerinden verilir. Fofu aynı zamanda metinde, Yunanlıların İzmir’i işgalini bir Rum’un nasıl algıladığını gösterme işlevini üstlenmektedir. Nedim’le ilişki yaşamaya başlayan Fofu, Mondros Mütarekesi’nin imzalanması ve İzmir’in işgal edilmesinden sonra Nedim’i terk eder ve “[m]uzafferlerin beldesini görme[k]” (128) üzere Yunanistan’a doğru yola çıkar. Fofu ardından bir Yunan yüzbaşıyla nişanlanmıştır.

Nedim bu durumu Yıldız’a, “Bir ecnebiyi sevmek bir bedbahtlıktır” (131) sözleriyle anlatır. Fakat Fofu nişanlısı tarafından aldatılacak ve mutsuz olacaktır. Fofu’yu tanıyan genç kadın, Rum kızının geldiği hâli Nedim’e şu sözlerle aktarır: “Fofu bugün kocasız bir madam, şerefsiz bir paçavradır. Zavallı kız!” (130). Nedim, Fofu’yu yıllar sonra nasıl göreceği konusunda şöyle bir tahmin yürütecektir: “[K]irpikleri çirkefleşmiştir. Gözleri değişmiştir, sesi pürüzlenmiş, rengi boyanmıştır” (131–132).

Fofu karakteri romanın merkezinde bulunmasa da, savaş pilotu olan nişanlısının öldüğünü kabullenemeyen, bu uğurda aklını kaybeden aşkına sadık Yıldız karakterinin tam tersi bir figür çizmektedir. Fofu’nun sesi ve görünüşü dahi olumsuzlanmakta, öte yandan Yıldız bu özellikleriyle yüceltilmektedir. Nedim,

Fofu'nun güzelliğini ancak Yıldız'ın “gözlerinde, [...], sesinde, [...] renginde” (132) bulabilir. Öyle anlaşılıyor ki Fofu ve Yıldız karakterlerinin metinde birbirine benzer iki kadın olarak sunulması kurgunun akışı dışında da bir anlam ifade etmektedir. Bir yanda ideal Türk kızı Yıldız sadakatini ve güzelliğini korurken, diğer yanda Fofu, taşıdığı tam tersi özelliklerle bu görüntü karşısında silinip gitmektedir.

1928'e gelindiğinde Müslümanlık vurgusunun Türklük vurgusundan ayrılmasına yönelik izleri metinlerde görmek, hele ki egemen söyleme yakın böylesi bir metinde görmek, şaşırtıcı olmamalıdır. Zira yeni rejimin giderek yerleşen ve muhaliflerini susturan yaklaşımı ve geliştirdiği söylem doğrultusunda Türklük vurgusunun ağırlık kazandığı görülür. Bu bir anlamda, Millî Mücadele kadrolarının İslâm'ı, kendi anlayışlarını yerleştirmek adına kullandıkları araçsal bir söylem olarak gördükleri yönündeki yaklaşımı desteklemektedir. Bu evredeki önemli bir gelişme olarak, 1924 Anayasası'ndaki “Devletin dini İslâm'dır” ifadesinin 1928 yılında metinden çıkarılması gösterilebilir. Ancak Türklük vurgusunun pekiştiğini gösteren eldeki tek veri elbette bu değildir.

Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih – Türkiye'de “Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929 – 1937)* adlı çalışmasında, Cumhuriyet Halk Partisi tüzüğündeki 1923–1931 yılları arasındaki Türklükle ilgili vurgunun dönüşümüne dikkati çekmektedir. Parti tüzüğü'nün 1923 metninde Türk kültürünü benimsemek parti üyeliği için yeterli olurken, 1927'de yapılan değişikliklerle millî dayanışmanın kapsamı belirlenmiştir. Buna göre “milli dayanışma dil birliğine, ülkü birliğine ve fikir birliğine dayanır” (Aktaran Ersanlı Behar, 90). 1931'deki parti tüzüğü'nde ise millet, “dil, kültür, fikir birliğinden ve yurttaşların dayanışmasından oluşan bir siyasal ve sosyal bütün olarak ele alınmaktadır” (Ersanlı Behar, 90). Parti tüzüğü'nde yıllar içinde görülen değişimler, “Türklük”le yalnızca kültürel bir bağ kurmanın,

hâkim iradenin bireyin devlete sadakatinden emin olmak ve onu ötekileştirmeden vatandaş olarak benimsemek açısından giderek yetersiz görüldüğüne işaret eder. Zaten Ahmet Yıldız da yukarıda anılan çalışmasında 1924 Anayasası'nda Türk kelimesinin ısrarla kullanılmasına dikkati çeker ve “Türklük” ile “Türk vatandaşlığı” kavramları arasında hâkim irade tarafından bir ayrım gözetildiğini öne sürer (151–152). Yine Yıldız'ın aktardıklarına göre 1928 tarihinde çıkarılan Vatandaşlık Kanunu, Türk vatandaşlığına geçmek için “Türk soylu olmak” şartını getirmektedir (153).

Hiç kuşku yok ki Müslüman kimlik yeni rejime Osmanlı'dan kalan bir mirastır; hâlbuki gelişen yeni milliyetçi söylem içerisinde egemenlerin uygulamalarına bakılırsa Türk kimliğini tek hâkim kimlik olarak öne çıkarmak amacının güdüldüğü anlaşılabılır. Öte yandan Müslüman kimliğine yönelik vurgunun güç kaybetmesi, gayrimüslimlere yönelik yaklaşımın iyileşmesi anlamına gelmeyecektir. Zira bu topluluklar, hâlâ sadakatlerinden kuşku duyulan ve duyulmaya devam edilecek olan gayri-Türk topluluklardır. Lozan'da azınlık haklarının korunması taahhüdünü veren yeni rejim 1924 Anayasası'nda “Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla (Türk) ıtlak olunur” tanımını getirirken (alıntılayan Yıldız 139) hukukî açıdan ortaya koyduğu eşitlik prensibinin dışına çıkarak anadili Türkçe olmayan vatandaşları kamusal alanda Türkçe konuşmaya, bu vatandaşları çocuklarına Türkçe isimler koymaya zorlamış, 1927'ye gelindiğinde ise “Vatandaş! Türkçe Konuş” gibi kampanyaları açıktan desteklemiştir (Yıldız, 140). Kısacası Cumhuriyet kadrolarının Türklük kavramını giderek hâkim kılmaları sürecinde herhangi bir muhalefete ya da homojen yapılanmaya zarar verecek eğilime tahammülleri yok gibidir. Nitekim 1920'lerdeki gelişmeler, genç Türkiye'deki bu hızlı homojenleşme eğilimini gösterir niteliktedir.

Aynı süreçte yeni rejimin “gerici” olarak nitelendirdiği Şeyh Sait İsyanı yaşanmıştır. Resmî tarihte daha çok dinî yönüyle vurgulanan bu isyan, bastırılarak rejimin gücünü pekiştirmesi ile sonuca ulaşmıştır. İşte Reşat Nuri Güntekin’in *Yeşil Gece* romanı, bir anlamda Cumhuriyet’in mücadele ettiği “gerici” anlayışı kıyasıya eleştirmekte ve bu arada da gayrimüslimlere ilişkin ilginç değerlendirmeler barındırmaktadır. Zira, romandaki Sariova köyü romanın kurgusuna göre kayda değer ölçüde gayrimüslim barındırırken okuyucu bunu ancak romanın sonlarında öğrenecek, köyü bir Müslüman köy olduğu ısrarla vurgulanacaktır. Burada gayrimüslimlerin varlığını net bir biçimde ortaya koymaktan duyulan belli belirsiz bir çekince sezilse de, yazarın birden fazla “düşman” içeren romanı içerisinde “Müslümanlık” ve “Türklük” kavramlarını kullanım şekli ve sırasına özellikle eğilmek gerekir.

9. Reşat Nuri Güntekin – *Yeşil Gece* (1928)

Reşat Nuri’nin *Yeşil Gece* adlı romanı, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında rejimin “gericilik”le mücadelesine denk düşen bir konuyu merkezine alır. Medrese kökenli olan Şahin Efendi, inancının zayıflamasıyla birlikte medrese öğrenimini bırakır ve öğretmen okuluna girerek öğretmen olur. Sariova adında, kimsenin gitmek istemediği, yoksul bir köye kendi isteğiyle gider. Bunun sebebi ilerlemeci fikirlerini eğitim yoluyla yaymak ve köyü gericilikten, yazarın deyimiyle “yeşil gece”den kurtarmak niyetinde olmasıdır.

Romanın içeriği işgal yıllarını kapsasa da, Şahin Efendi kurulacak olan yeni rejimin idealist bir öğretmeni görünümüyle, Anadolu’da bunu müjdeleyen bir karakter olarak konumlandırılır. Nitekim romanda İslamiyet ve Türklük üzerine yürütülen tartışmalar, kılık kıyafet konusunda Şahin Efendi tarafından ileri sürülen

görüşler, aslında yeni rejimin değerlere bakış açısına ve nasıl bir ülke yaratmayı hayal ettiğine işaret eder. Bu yönüyle de metin asıl eleştirisini, dini kendi çıkarları için kullanan “softa”lara ve bu sebeple memleketin geri bırakılmış olmasına yöneltirken gayrimüslimlerle ilgili verilerin ikincil önemde olduğu görülür.

Şahin Hoca’nın İstanbul’dan ayrılmadan evvel dinle ilgili kuşkularını gidermek amacıyla ziyaret ettiği “Efendi Hazretleri” diye anılan bir yazarın günlük yaşamından bir kesite şahit olunur. Bu bölümde Kanlıca Gazinosu’nda çalgıcılık yapan Tatyos Efendi’den söz edilir. Ancak Rum Tatyos hakkında etnik kimliğiyle ilgili herhangi bir olumsuz tutum sergilenmediği görülür. Sarıova’daki Rum eczacı da anlatıcının gözünde “zararsız bir adam”dır (275). Köyün Yunanlılar tarafından işgal edilmesinden sonra Şahin Efendi’yi karakolda karşılayan idadi mektebinin kontratçısı İstirati Efendi de olumsuz bir yargıyla verilmez.

Romanda belirgin biçimde olumsuzlanan en önemli gayrimüslim karakter ise Alber’dir. Yerli Müslüman halkın çok önemseydiği Kelami Baba Türbesi ateşe verilince halk galeyana gelir. İşin aslı ise şöyledir: Türbedar’ın oğlu türbedeki değerli antikaları çaldıktan sonra yapıyı ateşe vermiş ve çaldığı malları Alber Efendi adında bir kuyumcuya satmıştır. Alber Efendi anlatıcı tarafından “pek sağlam ayakkabı değildir” (254) şeklinde tanımlanır. Kısacası Alber, hırsızla işbirliği yapan olumsuz bir karakterdir ve çalıntı eşyaların bir kısmını İstanbul’a götürmüş, fakat nakletmeye cesaret edemediği gümüş şamdanları Sarıova’da erittirmek istemiştir (255). Böylece bir romanda daha ticaretle uğraşan ve çok güvenilir olmayan bir gayrimüslim karakterle karşılaşmış olur.

Romanda silik biçimde gayrimüslim karakterler bunlarken, gayrimüslim yerli halkın özellikle işgal sonrası görünür olması ise dikkat çekicidir. Yazar işgal dönemine kadar Sarıova köyünün yerli halkını neredeyse tamamen Müslümanlardan

ibaret olarak tasvir eder. Fakat işgalle birlikte birden Müslüman yerli halkla gayrimüslim yerli halk arasında ortaya çıkan problemler gündeme gelir. Bununla birlikte, yazarın işgalci Yunan askerleriyle ve yerli Rum halkla ilgili yaklaşımının olabildiğince soğukkanlı ve –neredeyse– objektif olması önemli bir noktadır.

Metinde Yunan işgalinin başlamasından itibaren köylülerin köyden kaçışı, Şahin Efendi'nin işgal altındaki köyde geçirdiği süre içinde yaşadıkları vs. gibi olaylarda göze batan bir Yunan düşmanlığı görülmez. Yazar, köyde ilk kez yerli gayrimüslim halktan bahsederken, evvela buranın bir “eski Müslüman kasabası” olduğunu söyler; ancak işgalin gerçekleştirildiği gece “gerek Müslüman ve gerek Hristiyan ahali” (269) korku içindedir.

Müslüman halkın gayrimüslimlere karşı tavrı alması çok sürmez. Yunan askerleri kasabanın girişine dayandıkları gece, Müslüman halk arasında “Bir saat evvel Rumlar, Yenimahalle’de Müslüman bir sütçü ile oğlunu öldürmüşler. Araya girmek isteyen bir bekçiye de sopa ile başından yaralamışlar,” (274) şeklinde bir söylenti çıkacaktır. Burada halkın düşmanını “Rum”, kendisini ise “Türk” değil de “Müslüman olarak tanımlaması dikkat çekicidir. Bu aslında yerli halkın kendini nasıl tanımladığını açığa çıkaran bir ifadedir. Şahin Efendi yerli Rumların böyle bir işe kalkışacağına ihtimal vermez, zira ne de olsa sayıları azdır ve Müslüman ahali kendilerini “bir kaşık suda” boğabilir (275). Anlatıcı, Rumların saldırmamalarını sayılarının azlığına bağlıyor olsa da, bunu metin içerisinde bir nefret söylemi üretmek üzere kullanmaz, bu noktada Şahin Efendi karakteri üzerinden Rumlarla ilgili mantıklı ve soğukkanlı çıkarımlar ileri sürer.

Bunu destekleyen bir başka olaya, köyün işgal edildiği gün Yunan zabitanın Şahin Efendi’yi karakola davet ettiği sahnede rastlanır. Şahin Efendi’yi karakola çağırtan Yunan zabiti, “Rumlarla Müslümanlar şimdiye kadar ne fenalık

görmüşlerdir birbirlerinden... Kardeş gibi yaşamışlardır” (281) der. Bu görüş romanda Şahin Efendi’nin din bilgisi ve hatiplik özelliği yoluyla köylü üzerinde Yunanlıların arzusu doğrultusunda etki oluşturmak üzere kendisine söylenmiş sinsice ya da düşmanca bir söz olarak sunulmaz. Zira gerçekten de Müslüman halk ne kadar dehşet içindeyse gayrimüslim halk da o ölçüde dehşet içindedir, zira kimsenin can güvenliği yoktur. Ancak yine de, köyde Yunan idaresinin varlığını hissettirmesiyle birlikte yerli Rum halkın “fazla şımar[dığı]” (292) belirtilecektir. Bu yaklaşım Yakup Kadri’nin *Hüküm Gecesi*’nde de vurgulamaya çalıştığı, Yunan işgaliyle birlikte gayrimüslimlerin “şımardıkları” yönündeki algılamaya denk düşen bir tutumdur.

Roman boyunca anlatıcının ve romandaki her karakterin ağzından “Müslüman” olarak tanıtılan halk, Cumhuriyet’in ilanından sonra Şahin Hoca tarafından ilk kez “Türk” olarak tanımlanacak, Şahin Hoca’nın “Sarıova’daki kimsesiz Türkler” (303) için yapmaya çalıştıkları aktarılacaktır. Yeni rejimin ortaya çıkmasıyla romanda buna paralel olarak öne çıkan kimlik düzeyindeki zihinsel dönüşüm, bu bakımdan da metnin bir başka ilginç yönüdür.

B. 1928 Anayasa Değişikliğinden Atatürk’ün Ölümüne Uzanan Süreç

Cumhuriyet’in ilanından hemen sonra hilafetin lağvedilerek Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulması, devletin Türk millî kimliği inşasındaki belirleyici role sahip din unsurunu kontrolü altına alma çabasının bir yansımasıydı. 1920’lerin sonuna gelirken ikinci bir aşamaya geçilerek, inşa edilen millî kimliğin tarihsel arka planının oluşturulması çabası gündeme gelir. Bu süreçte Osmanlılık ve Müslümanlık vurgularının etkisinin azaltıldığı görülür. Özellikle söylev ve demeçlerine bakılacak

olursa, Millî Mücadele yıllarında din vurgusunu oldukça sık biçimde kullanan Atatürk'ün 1924 yılından sonra dini sahiplenilen herhangi bir söyleminin bulunmadığı görülür¹⁹.

Büşra Ersanlı Behar, yukarıda anılan kitabında söz konusu Türk millî kimliği vurgusunu güçlendirecek tarihyazımı çalışmalarına değinmektedir. Bu süreç, “Türklük” kavramının giderek kemikleştiği ve bunun dışında kalan her türlü kimliğin bütünüyle dışlanması ve yok sayılması yönündeki eğilimin tamamen yerleştiği bir süreçtir.

Behar kitabında, “güçlü ve anlamlı” bir geçmiş yaratma eğiliminde olan kurucu kadronun, tarihsel ve kültürel çalışmaları devlet politikalarına güdümlü hâle getirme gayretinin bir sonucu olarak 1930’da Türk Ocakları’nın kapatılmasına işaret eder (96). Bundan bir yıl sonra Türk Tarih Tetkik Cemiyeti kurulacak ve sözü edilen “güçlü ve anlamlı” geçmişin inşa edilmesi için resmî çabalar başlayacaktı. Burada dikkati, yeni bir millî kimlik inşası ile tarihin yeniden inşası arasındaki sıkı ilişki çekmektedir.

Behar kitabında ayrıca, Türk tarih tezinin şekillenmesinde Cumhuriyet’in ilk yıllarından 1930’lara uzanan süreçte oluşturulan ve okullarda okutulmak üzere hazırlanmış tarih kitaplarının belirleyici rolüne vurgu yapar. 1924 ila 1932 yıllarını kapsayan araştırmasında yazar öncelikle, 1924–1929 yılları arasında ortaokul üçüncü sınıflarda okutulan Hamit ve Muhsin imzalı *Türkiye Tarihi*’ne değinir. Behar bu kitapta, Türklerin İslam medeniyeti etkisine girmeden önce kabileler hâlinde yaşadıklarının belirtilmesini ilginç bulur, zira sonraki tarih çalışmalarında kabile vurgusu yerini devlet vurgusuna bırakacak, “kabile” toplumu bir nevi hakaret olarak değerlendirilecektir. Bunun dışında *Türkiye Tarihi*’nde Osmanlı İmparatorluğu’nun,

¹⁹ bkz. Evsile, Mehmet haz.. *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri’nin Konular İndeksi*. Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi: 1999.

Türklerin ırksal özelliklerinin önemini kaybetmesine yol açacağı belirtilmektedir (101). Bu yıllarda kurgulanan tarihsel anlatı içerisinde Türklerin devlet kurma eğilimlerinin yüksek olduğu ve boyunduruk altında yaşamayı asla kabul etmedikleri vurgulanacaktır. Bu yaklaşım, yeni rejimin Türk millî kimliğinin inşası sürecindeki politikalarını besleyen bir söylemdir.

Türk Tarihinin Anahatları adını taşıyan ve 1931'e gelindiğinde Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti'nde yer alacak olan üyeler tarafından kaleme alınan kitap 1929'da Atatürk'ün emriyle kısa bir süre içinde oluşturulur (102). Behar'ın kitapla ilgili olarak şu tespiti dikkat çekicidir:

Tarih ve tarih öncesi dönemlerde Türk ırkının olağanüstü yayılması[nı] esas odak noktası olarak seçen TTA [Türk Tarihinin Anahatları] eğitim amacıyla Türk Tarih Tezi yazılmasına ilişkin ilk girişimdi. Bu kitapta Osmanlı Tarihine ayrılan sayfa adedi 11. bölümün b. kısmında olmak üzere 50 sayfadır (104).

Kitabın tamamının 605 sayfadan oluştuğu düşünülürse Osmanlı İmparatorluğu'nun yaratılan "Türk tarihi" içinde ne kadar az yer tuttuğu anlaşılabilir. Kitap bunun da ötesine geçerek Türklerin bütün dünyaya medeniyet yayan bir topluluk olduğu iddiasını ortaya koyacak (Ersanlı Behar, 105), Osmanlı İmparatorluğunun gücünü Türklükten aldığı doğrultusunda bir yargıyı yansıtacaktır (106). Bilimsel açıdan zayıf bulunan ve Mustafa Kemal tarafından da beğenilmeyen bu eser, yine de daha geniş kitlelere duyurulmak istenmiş ve kitabın giriş bölümü, *Türk Tarihinin Anahatları-Methal Kısmı* adıyla basılmıştır. Behar bu çalışmada, tarih öncesi ve eski çağlardaki genel dünya tarihinin dışarıda bırakıldığına dikkati çekerek, diğer medeniyetlerin Türklük üzerindeki etkilerinin göz ardı edilmesinin hedeflendiğini iddia eder (107). Anlaşıldığı üzere, Türklerin tarihin başlangıcından beri hep var olduğu algısı yerleştirilmeye çalışılmaktadır. 90 sayfalık bu çalışmada eski medeniyetlere bir iki sayfalık bir bölüm ayrılırken Osmanlı siyasi varlığı kitapta hiç yer almaz (107).

Behar’ın sunduğu verilere ve kitaptaki ifadelerle bakılacak olursa bütünüyle Türklüğü merkezine alan ve belirleyici rolün yine Türk kimliğine verildiği bir tarih anlatımıyla karşı karşıya olunduğu anlaşılır. Öte yandan Türk kimliği tarih sahnesinde sürekliliğini korumuş bir yapı olarak sunulmuş olur.

Nitekim 1932’de liselerde okutulmak üzere hazırlanmış *Ortamektep için Tarih* kitabında Hititler ve Fenikelilerin Türklükle bağlantısı vurgulanmaya çalışılmış, böylece tarihî devirlerin her aşamasında bir Türk varlığının bulunduğu düşüncesi yerleştirilmeye çalışılmıştır. Elbette İslamiyet’in kimlik ifadesinde belirleyici rol oynadığı Osmanlı İmparatorluğu, Türklüğün geçirdiği bir aşama olarak ortaya konulur; böylece izleri silinmeye çalışılan Osmanlılık karşısında yükselen yeni millî kimliğe güç kazandırılır.

Giderek ivme kazandırılan güçlü, istikrarlı ve yenilmez bir Türk kimliği imgesinin diğer kimliklere yönelik olarak nasıl bir yaklaşım sergileyeceği meselesi elbette önemlidir. Şemsettin Günaltay’ın *Tarih*’inin dördüncü cildinde yer alan İstiklal Savaşı ile ilgili bölümde şu başlık dikkat çekicidir: “Yeni Türk Devletinin İlk Muvaffakiyetleri: Ermenilerin Ezilmesi ve Yunanlıların Mağlubiyeti”. Hiç kuşkusuz, 1920’lerden itibaren gerçekleştirilen siyasi alandaki hamleler ve Türk millî kimliğinin sistematik ve örgütlü bir şekilde yüceltilmesi çalışmaları, hâkim bir kimlik anlayışının yerleştiği ve bu yöndeki söylemin kapsadığı coğrafyada hâkimiyetini diğer kimliklere de tanıtmaya ve benimsetme yolunu açacaktır. Bu çerçevede, tarih boyunca devletler kuran, dünyanın her yerine yayılmış olan ve dünya üzerindeki medeniyetlerde kurucu roller üstlenmiş bir kimlikle kendini tanımlayan Türklük, elbette yine aynı belirleyici rolü üstlenecek, ezeli ve “ezici” varlığını sürdürecektir.

Ancak bu süreçte öne çıkan edebî metinlere bakılacak olursa, Osmanlı’ya dair izlerin öyle birden ortadan kalkmadığı görülür. Aslında egemen söylem de Osmanlı

varlığını tümünden inkâr yoluna gitmemiş, ancak devletin bunca uzun zaman hâkimiyet kurmuş olmasını yine Türk varlığına dayandırmıştır. Bir başka deyişle, bu yeniden inşa sürecinde kesintisiz bir Türk tarihi yaratılmaya çalışılmış, Türklerin devlet kurmadaki başarıları sürekli vurgulanmış; tarih, Türklüğü merkeze alarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Tam da yukarıda yer verilmeye çalışılan Türk Tarih Tezi'nin emekleme evresinde yazılmış Turhan Tan'a ait *Gönülden Gönüle* adlı roman, resmî tarih tezinin oluşturulma sürecinde belirginleşen söylemin kayda değer bir yansımasını sunar. Orhan Gazi devrinin anlatıldığı romanda Türklük vurgusu oldukça yoğundur. Buna elbette, çalışmamızın da odak noktasını ortaya koyacak şekilde, gayrimüslimlerle ilgili söylemin ne şekilde geliştirildiğinin incelenmesi eklenmektedir. Toplumda silinmeyen, tersine kök salan bir “gayri Türk” düşmanlığının bulunduğu tecrübe edilen olaylarla zaman zaman ortaya çıkarken Turhan Tan'ın romanındaki Türklük vurgusu ve Türk olmayana yönelik geliştirilen ksenofobik tavır, giderek hâkim olan ve yerleşen söyleme de bir anlamda ayna tutar.

1. Turhan Tan – *Gönülden Gönüle* (1931)

Orhan Gazi devrini konu alan bu eser, yazıldığı dönemin popüler metinlerinden biridir. Osmanlı ordusunun toprak kazanarak İstanbul'a doğru ilerleyişi süreci anlatılırken, doğal olarak Rumlarla yoğun ilişki içinde bulunan Osmanlıların, Rumlara bakışı da yansıtılmış olur; ancak metinde Osmanlılık kimliği değil Türklük kimliği öne çıkarılır ve Rumlar, çalışmamıza dâhil olan romanlar göz önüne alınacak olursa, belki de en şiddetli ötekileştirmeye bu metinde maruz kalır.

Metnin özellikle dikkat çeken yönü Türklere ait ahlak güzelliğinin yanına bu kez fiziksel kuvvet üstünlüğünün de konulması ve beden kavramının böylelikle

merkezileşmesidir. Romanın henüz başında Türk alplarının sıkı adaleli olduğu vurgulanır (6) ve bu tip söylemlerle metinde sık sık karşılaşılır.

Roman, Uludağ'ın yükseklerinde yürüyen alpların Bursa'dan "kovulmuş" olan Rumlarla ve "Türk'ün âdil idaresinde para kazan[an]" (3-4) Yahudilerle karşılaşmasıyla başlar. Yahudilere yönelik bu bakış açısını, romanın kaleme alındığı dönemle ilişkilendirmek zor olmasa gerektir. Zira gayrimüslimlerle ilgili yaygın değerlendirme, hâlâ görülebileceği üzere, Türklere ait topraklarda yaşadıkları ve onlara minnettar olmaları gerektiği yönündedir.

Alp diye anılan bu savaşçılardan Abdurrahman, arkadaşlarıyla konuşurken Büyük Selçuklu hükümdarı Alpaslan'ın zamanında "Rumlara iyi satır atmış" (10) olduğunu belirtir ve romanda Rumlarla ilgili nasıl bir söylem geliştirildiği konusunda okuyucuya ilk fikri verir. Gerçi romandaki bu tip ifadeler, söz konusu ötekileştirici söylemin geçmişe ilişkin olduğunu düşündürebilir; fakat "Rum" kimliği ile ilgili romandaki birçok değerlendirme bu düşüncüyü çürütmektedir. Roman adeta fiziksel kuvvetten, cesareten, dürüstlükten yoksun, fare gibi yaşayan ve Türklerden korku duyan, Türk karşısında bütünüyle ezik bir "Rum" kimliği inşa eder.

Romanın "Alpların Derdi!" bölümünde Akça Koca'nın Türk askerinin arasına Rumların arasından kimselerin de alınmasına karşı çıktığı görülür. Akça Koca, "Aslan yuvasına böcek dolduruyorlar, yarın bizim çocuklarımız bunlarla nasıl bağdaşır?" (46) diyecektir. Konur Alp ise Rum kızlarının Türk erkekleriyle evlenmesinden yakınırken "Kendi kavmine, kendi kabilesine yar olmıyan bu eksik eteklerden Türke ne hayır olacak sanki?" (47) diye sorar. Ona göre "[Y]ılanı gebe etmek, Rum kızlarından döl almaktan daha iyi[dir]" (47).

Roman karakterlerinin ağzından bu görüşler verilirken yazarın bizzat dipnot ile devreye girip bir Rum prensesini hakaretle anması, yazarın kendi ideolojisine

denk düşen karakterler yarattığını gösterir. Turhan Tan dipnotta şunları söyler:

“Bizans imp[a]ratoru Andronikos Paleolog, anasının piçi ve kendisinin gayri meşru hemşiresi olan Mari[‘]yi, Gazan Han’a teklif etmişti” (50). Bir başka dipnotta yazar Bizans İmparatoriçesi Teodora’dan söz ederken onun “meşhur orospulardan” (78) olduğunu söyleyecek, Bizans İmparatoru Jüstinyen’in “bu pespaye fahişeyi kerhaneden” (78) alarak imparatoriçe yaptığını ifade edecektir. Yazar, aynı dipnotta, kocası yine imparator olan Teofano’yu “sevgilisine varabilmek için kocasını parçalattıran sayılı fahişelerden” (78) biri olarak anar. Yazarın dipnotta kendini göstererek tarihî kişiliklere hakaret etmesi, incelediğimiz romanlar arasında ilk kez karşılaşılan ilginç bir durumdur. Romanda gayrimüslimlere yönelik küfür noktasına varan değerlendirmeler alp karakterlerinin “dil birliği, din birliği, yurt birliği” konusundaki temel anlayışlarıyla pekiştirilir (55).

Orhan Gazi’nin eşi ve aslen Rum olan Nilüfer Hatun’un eski bir okul arkadaşı olan Teofano’yla mektuplaştığı bölümde yukarıda sözü edilen “Rum” kimliğine dair ötekileştirmenin en güçlü izleri görülür. Nilüfer eski arkadaşına, “Rumca bir mektubun tıpkı bir Rum gibi iğrenç görüldüğü temiz ve mağrur bir muhitte yaşadığımı neye düşünmedin?” (57) diye sorar. Görüldüğü gibi burada –birçok romanda karşılaşılan– Türk’ün temiz, gayrimüslimin kirli olarak nitelendirildiği bir başka örnek söz konusudur. Nilüfer’e göre “Rum kızları mezbeleğe düşmüş güle benz[emektedirler]” (60). Nilüfer gibi Rum kimliğinden sıyrılan bir başka karakter, Kara Ali adlı komutanın eşi Eleni’dir. Kara Ali eşinin Rumlukla hissî ve fikrî bağı olmadığını bilmektedir (88). Türk erkeklerinin vücudunu cazibeli bulan Eleni (91), Teofano’nun kendisine Kara Ali’nin alelade bir erkek olup olmadığını sorması üzerine “Alelade erkek [...] ancak Rumlarda bulunur” (97) yanıtını alır. Romanda, Türk erkekleriyle Rum kadınlarının evlendirilmesi, bir yandan da Türk’ün

“erkek”liğin övülmesine aracılık eder. Nilüfer Hatun Orhan Gazi’ye, arkadaşı Teofano’nun “korkak ve sarsak” bir Rum’la evlenmesindense bir Türk’le evlendirilmesini önerirken “Güzel bir kız için, en şerefli yastık bir Türk[‘]ün göğsüdür” (60) der. Zaten alplardan Abdurrahman da bir Rum tekfurun kızıyla evlenecektir.

Türk kimliğinin idealize edilmesi doğrultusundaki söylem roman boyunca güçlü, âdil, merhametli, korkusuz gibi sıfatlarla sürdürülürken Rum kimliğinin de aynı ölçüde aşağılandığı görülür. Rumlar pistir, yalancı ve ikiyüzlüdür, rezil ve sefildir. Ancak yazar daha ilginç bir davranışta bulunarak Türk’ün “hâkim doğmuş ve hâkim” yaşamış olduğunu, karakterinin miskinliği kabul etmediğini “tarihe sadakati muhafaza” (149) ederek aktardığını belirtir. Hatta tarih felsefesi, bir toplumun kaderinin karakterine bağlı olduğunu söylemektedir; bir başka ifadeyle Türk’ün üstünlüğü ve boyun eğmezliği yazara göre tarihsel ve bilimsel bir gerçektir. Bir karakter özelliğinin büyük bir topluluğu kapsayan bir kimliğe atfedilmesi, bunun da ötesinde bir karakter özelliğinin varlığını tarihsel ve bilimsel gerçeklik perspektifinden açıklama çabası, incelenen romanlarda ilk kez karşılaşılan bir başka ilginç husustur.

Fakat burada dikkatimizi elbette romanın oluşturulduğu evredeki resmî tarih çalışmaları çeker. Hatırlanacak olursa 1920’lerin sonu ve 1930’ların başı, her devirde üstün ve yenilmez bir Türk varlığının tarih sahnesinde canlandırılmaya çalışıldığı bir dönemdir. Kısacası bu çalışmaların yoğunlaştığı bir evrede, siyasi sahnede öne çıkan çabalar ve söylemlerle böylesine örtüşen bir romanla karşı karşıya olmak son derece dikkat çekicidir. Bu çabalardan da hiç kuşku yok ki en büyük zararı geliştirilen söylemler bazında, yeni Türk devletinde Türklerle birlikte yaşayan gayrimüslimler alacaktır.

Üzerinde oldukça detaylı bir inceleme yapılması imkânı bulunan *Gönülden Gönüle* romanında, Türk'ün Rum karşısındaki mutlak üstünlüğü Orhan Gazi dönemi merkeze alınarak anlatılmaya çalışılır. Bu yapılırken yazarın bizzat birçok kez devreye girerek, özellikle dipnotlarla romanın nefret söylemini pekiştirmesi ve Türklerin Rum karşısındaki üstünlüğünü tarihsel/bilimsel bir gerçek olarak sunma gayreti ilgi çekicidir. Özellikle Türk erkeklerinin beden üzerinden olumlanması ve fiziksel niteliklere vurgu yapılarak bunların birer üstünlük özelliği olarak gösterilmesi de kayda değerdir. Çalışmamızdaki birçok romanda görüldüğü üzere, yukarıda da tespit edildiği gibi, bu romanda da Türklerin ahlaken ve fiziken “temiz”, “öteki”nin “pis” olarak yansıtılması söz konusuysa bu roman, aşırılıkların en yoğun ve şiddetli biçimde görüldüğü bir metin olarak karşımızda durmaktadır.

Kitabın basıldığı 1931 yılındaki bir başka önemli olay da Afet İnan'ın, Atatürk'ün teşviki ve bizzat metne müdahalesiyle hazırlanan *Medenî Bilgiler*'i yayımlamasıdır. Bu kitapta yer alan özellikle “millet” kavramına ilişkin açıklamalar gayrimüslimlerin egemen söylem tarafından nasıl dışlandıklarını açıklayan ifadeler içermektedir. Afet İnan, *Medenî Bilgiler*'i şöyle tanıtmaktadır:

Devlet hayatını, fikrî ve iktisadî hayatı, müştereken yaşayan vatandaşların da aralarında birtakım münasebetleri ve birbirlerine karşı vazife, mecburiyet ve hakları vardır. İşte, vatandaşlara, gerek devlet ve hükûmetle ve gerek aralarındaki münasebete nazaran mevcut vazifeleri ve hakları ve umumiyetle devlet teşkilâtını öğreten bilgiler, “Medenî Bilgiler” namı altında toplanmıştır (15).

Yurt Bilgisi ve Tarih öğretmenliği yapan Afet İnan, Yurtbilgisi'nin vatandaşlarda memleket sevgisini beslemek bakımından çok önemli yer tuttuğunu ifade eder. Söz konusu kitabı da bu ders için bulundurduğu notlardan ve Atatürk'ün “yardımlarıyla” oluşan notlardan meydana getirdiğini açıkça söyler (13). Vatandaşın hak ve görevlerini topluma öğretmeyi hedefleyen bu kitaptaki ilk başlık “Millet”tir. Millet başlığı altındaki ilk tanım şöyledir: “Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran Türkiye

halkına Türk milleti denir” (18). Yine “millet”, kitaba göre, “dil, kültür ve mefkûre birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği bir siyasî ve içtimaî heyettir” (18).

Görüldüğü gibi millet tanımı egemen söylemin ağzından oldukça homojen bir şekilde yapılmaktadır. Ancak Ahmet Yıldız, bu tezde daha önce de atıfta bulunduğumuz *Ne Mutlu Türküm Diyebilene* adlı çalışmasında, söz konusu millet tanımındaki “kuran” ifadesine dikkati çeker. Bu tanımın bizzat Atatürk tarafından yapıldığının, kitaba katkı olmak üzere hazırlanan kendi el yazılarından anlaşıldığını (Âfetinan, 351) hatırlatmakta yarar bulunmaktadır. Yıldız kitabında, “kuran” ifadesinin kilit bir kavram olduğunu belirterek, “Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayanlar” ya da “vatandaşlar” gibi ifadelerden birinin kullanılmamasını önemli bulur. Zira Millî Mücadele döneminde Yahudiler dışındaki gayrimüslim azınlıkların meclis dışı bırakılmış ve henüz Cumhuriyet’in kuruluş aşamasında ötekileştirilmişlerdir. Yıldız bu sebeple “kuran” ifadesindeki tercihin bilinçli olduğunu savunur. Yukarıda yer vermeye çalıştığımız tarihsel sürece ve siyasi gelişmelere bakıldığında, “kuran” sözcüğünün birleştirici bir ifade olma olasılığı bulunsa da, Yıldız’ın belirlemesi tutarlı görünmektedir. 1930’lara gelindiğinde makbul vatandaş olabilmek için Türk vatandaşı olmanın yeterli olmadığını, “Türk olmak” gerekliliğinin öne çıktığını açıkça görebilmekteyiz. Nitekim Tek Parti Yönetimi Türkleştirme politikalarına bu yıllarda da hız kesmeden devam edecektir.

Aynı yıllarda resmî tarihin ve Türk millî kimliğinin inşası bilimsel sahada da hızla sürmektedir. 1932 yılında Birinci Türk Tarih Kongresi Ankara’da toplanır. Bu kongrenin toplanması demek, Türk tarih tezinin resmî bir zemin kazanması demektir. Zaten kongre için sunulan nedenlerden biri de tarih ders kitaplarının incelenmesi ve eleştirilmesi[dir] (Ersanlı Behar, 120).

Yukarıda da belirtildiği üzere, söz konusu tarih teziyle ilgili çalışmalar 1920’li yılların sonundan beri devam etmekteydi. O hâlde sıra iddiaları bilimsel bir platformda açıklamaya ve temellendirmeye çalışmaya, bir başka deyişle tarih tezini bilimsel bir temele oturtmaya gelmişti.

Bu kongrede özellikle Afet İnan’ın sunduğu “Tarihten Evvel ve Tarih Fecrinde” başlıklı bildiri dikkat çekicidir. Afet İnan *Birinci Türk Tarih Kongresi* başlığıyla basılan kitapta da yer alan bu bildirisinde, “Türkün ana yurdu, Ortaasiya yaylasıdır!...” (30) diyerek, Orta Asya’nın otokton (yerleşik) ahalisinin Türk olduğunu söylüyordu. Üstelik Türkler bu coğrafyada milattan en az 9000 yıl evvel kültür sahibi bir ırktı (30). Afet İnan’a göre yerleşik ahali tek bir ırktan oluşmuştu; zira doğal koşullar, bunun aksine imkân tanımamıştı. Behar bu noktada, Afet İnan’ın tarih tezi bağlamında getirdiği açıklamalara Fuat Köprülü’nün çeşitli itirazlar yaptığını belirtir. Söz gelimi önemli bir sorun, bildiride kullanılan kaynakların ikincil kaynaklar olmasıdır. Köprülü, Orta Asya’daki Türk varlığının tarihsel boyutunu açıklayacak belgelerin mevcut olduğunu, ancak bunların henüz araştırmaya muhtaç olduğunu düşünse de, günün koşulları içerisinde bu çıkışı ciddi bir itiraz boyutuna ulaşmamıştır (132). Köprülü’nün keskin bir tavır ortaya koyamamış olması elbette anlaşılırdır. Zira Afet İnan’ın konuşması incelenecek olursa bilimsellik kaygısından ziyade; güçlü, sürekli ve homojen bir Türk millî kimliği vurgusunun öne çıktığı görülür. Konuşmasının son bölümündeki şu ifadelere bakmakta yarar vardır:

Bir de şunu iyi bilmek lâzımdır ki, kadîm Etilerimiz, atalarımız, bugünkü yurdumuzun ilk ve otokton sakini ve sahibi olmuşlardır. Burasını, binlerce yıl evvel ana yurdun [Orta Asya] yerine, öz yurt yapmışlardır. Türklüğün merkezini Altaylardan Anadolu-Trakya’ya getirmişlerdir. Türk cümhuriyetinin sarsılmaz temelleri bu öz yurdun çökmez kayalarıdır. (**Alkışlar**). (41).

Görülebileceği üzere, bu konuşma temelde hiç bozulmadan Orta Asya’dan Anadolu’ya ve Trakya’ya taşınan bir Türk ırkından ve onun geniş kültürel

varlığından söz etmektedir. Üstelik Türk varlığının bulunduğu mevcut coğrafya, tamamıyla Türklere aittir. Resmî tarih tezinin sahip olduğu söylemin esasını yansıtan bu iddialar elbette yeni devletin makbul vatandaşlarının kimler olduğunu da açıkça ortaya koymaktadır. Bundan iki yıl sonra çıkarılan 2510 sayılı İskân Kanunu’nda “Türk vatandaşı olmayan Türkler” ve “Türk olmayan Türk vatandaşları” ayrımının konulması da (Yıldız, 140), “Türk” ve “Türk olmayan” arasındaki çizgilerin keskinleştirilmesi bakımından oldukça önemlidir. Hiç kuşku yok ki Turhan Tan’ın yukarıda yer verilen *Gönülden Gönüle* adlı romanında yer yer vurgulamaya çalıştığı bilimsellik, bu dönem yapılan çalışmalardan bağımsız olarak değerlendirilemez. Bir başka ifadeyle Türk ırkının her çağda hâkim olduğunu tarih bilimine sadakatle anlatmaya çalıştığını söyleyen Turhan Tan, 1930’ların resmî söyleminden bağımsız hareket etmemekte ve bu yönüyle resmî söyleme eklemelenmektedir. Bu bakımdan da Anadolu’da varlığını sürdüren ya da sürdürmüş olan gayrimüslim topluluklara yönelik geliştirilen bakış açısındaki dışlayıcılık da anlaşılır hâle gelir.

Cumhuriyet döneminde gayrimüslimler bağlamındaki gelişmelere dönülecek olursa, söz konusu dışlayıcı söylemi besleyen resmî bakış açısının toplumsal pratiklerde de karşılık bulduğu söylenebilir. Buna ilk örnek olarak Vagon-Li Olayı gösterilebilir. Yabancı sermayeli Vagon-Li Yataklı Vagonlar Kumpanyası’nda şirketin Fransız müdürü, memuruna Türkçe yerine Fransızca konuşmayı emreder. Memurun bu emre karşı gelmesi sonucu işten kovulması, ikinci bir “Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyasını gündeme getirecektir (Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri* 164). Dâr-ül-fünûn öğrencileri 25 Şubat 1933’te, ülkede Türk ve Türkçenin hâkim olduğunu haykırarak şirketi basıp yıkıma uğratırlar. Olay yerine çok yakın olan Atatürk, polis ve jandarmanın öğrencilere müdahale etmesinin önüne geçer, yine aynı yere oldukça yakında bulunan Nâfia Vekili Ali Çetinkaya da olayları

izlemekle yetinir. Bu olayı gazetelerine taşıyan dönemin etkili isimleri Peyami Safa ve Vâ-Nû, “Türkiye’de yerleşik yabancıların Türkçe konuşmalarını, aksi halde Türkiye’yi terk etmelerini iste[yeceklerdir]” (165). Öğrencilerin bu eylemi, Beyoğlu’ndaki birçok mağazanın adının Türkçeleşmesiyle son bulur (166). Rıfat Bali bu süreçte, Türkiye’nin çeşitli illerinde yaşayan Yahudi topluluklarının Türkçe konuşmak ve Türkçeyi benimsemek konusunda etkin bir çaba sarf ettiğini örneklerle aktarır (170–175). Zira Yahudilerin varlıklarını sürdürebilmek için başka seçenekleri de yok gibi görünmektedir. 1930’lara gelindiğinde Türkiye Yahudilerinin hâlâ ısrarla ülkeye bağlılıklarını kanıtlamak durumunda bırakıldıkları anlaşılır, ancak sadakatlerinden yine ve ısrarla emin olunamamaktadır.

Avner Levi, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Yahudiler* adlı kitabında, Yahudi kimliğiyle bağlantılı olarak yaşanan toplumsal çatışmaları detaylı olarak ele almaktadır. Bu doğrultuda, 1930’ların başında Avrupa’da yaygınlık kazanmaya başlayan anti-semitizmin güçlü etkisine dikkati çekmek gerekmektedir. Levi kitabında, 1934 yılında yaşanan Trakya Yahudi Olayları’na ve özellikle bu yıllarda güçlenerek etki alanı genişlemeye başlayan Nazizm’in etkisine vurgu yapar. Bu bağlamda Nazizm’in etkisiyle Cevat Rıfat Atilhan’ın İzmir’de çıkardığı ve antisemitist fikirleri yayma amacı taşıyan *Anadolu* adlı gazeteye işaret eder. Nazizm düşüncesini destekleyen çeşitli isimlerin de olması, meselenin 1934 yılına gelindiğinde nasıl vahim bir hâl aldığını açıkça gösterir. Levi çalışmasında, Nihal Atsız’ın *Orhun* dergisinde yayımladığı bir “ihtar” yazısına yer vermektedir. Atsız’a göre “[ç]amur ne kadar fırına verilse, demir olmayacağı gibi, Yahudi de ne kadar yırtılsa Türk olamaz” (alıntılayan Levi 110). Dolayısıyla Yahudi kimliğine ilişkin olarak toplumsal hafızada konumlanan algıyı ve bunun yansımalarını değerlendirmek için 1934 Trakya Yahudi Olayları önem taşımaktadır.

3–4 Temmuz günlerinde Yahudilere yönelik olarak gerçekleştirilen fiziksel saldırıların hazırlayıcısı olan süreç zaten işlemekteydi. Daha önce de belirtilmeye çalışıldığı gibi, Cumhuriyet’in ilanına kadar geçen sürede yaşanan savaşlar neticesinde Türklerin gayrimüslimler tarafından ihanete uğradıkları yönündeki düşünce yerleşmiş durumdaydı. Henüz 1920’li yıllarda “Yahudilerin Müslümanları sömürdükleri ve Yunan işgali zamanında Türklerin mallarını ellerinden aldıkları” ya da “Yahudileri[n] bedavadan zengin oldukları” (Levi, 34) yönündeki iddialar basında dolaşıyordu. 1930’lu yıllarda gelişen antisemitizm dalgasıyla tehlike artık daha da yaklaşmıştı. Levi 3 Temmuz’da Kırklareli’nde Yahudilerin evlerine saldırıldığını ve evlerin yağma edildiğini, dayaktan tecavüze kadar çeşitli fiili saldırıların yoğun olarak yaşandığını belirtir (116). Olaylar Kırklareli’yle de sınırlı kalmamış; Edirne’de, Çanakkale’de ve genel olarak Trakya’nın birçok noktasında saldırılar devam etmiştir. Nefret söyleminin eyleme dönüştüğü bu günlerde on-on beş bin kadar Yahudi, Levi’nin aktardığına göre İstanbul’a varmıştır (117). Trakya’da yaşanan bu Yahudi Olayları, 1927 yılındaki Elza Niyego cinayetini takip eden olaylarda da görüldüğü gibi, geliştirilen söylemlerle “Türkler” ve “gayrimüslimler” arasında artık sıkı biçimde örülmüş olan öfke duvarının varlığının bir yansıması niteliğindedir.

Ancak Trakya Yahudi Olayları’na eğilirken, Yahudilerin ticaretteki etkinliklerinin dikkat çekmesi ve bunun Müslüman Türkler arasında infial yaratmasının nedenlerinden birine uzanmak gerekebilir. Murat Koraltürk, *Erken Cumhuriyet Döneminde Ekonominin Türkleştirilmesi* adlı çalışmasında 1920’lerde Edirne’deki ticari hayatı ele alırken özellikle Yahudi tüccarların bu bölgedeki hâkimiyetine işaret eder. Koraltürk’e göre Yahudilerin ticarete bu denli etkin oluşu, 1934 Trakya Yahudi Olayları sürecinde, toplumda yaygın biçimde görülen Yahudi

karşıtı söylemle yansımaları bulmuştur (200–201). Böylesi bir söylemin gelişmesi, ekonominin Türkleştirilmesi sürecine kuşkusuz hizmet etmektedir.

Ayhan Aktar da *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları* kitabında, Trakya Yahudi Olayları'nın yaşandığı evreyi bir başka önemli boyutuyla ele alır. Aktar Atatürk'ün, Mussolini idaresindeki İtalya'nın o dönemde Türkiye'ye saldırıya hazır olduğunu ve bunun için de Bulgarlarla anlaşabileceklerini düşündüğünü aktarır. Trakya da elbette bu anlamda stratejik bir öneme sahiptir. Aktar, Trakya'nın Yahudilerden arındırılmasına uzanan bu dönemdeki olayları, Türk yönetiminin gayrimüslimlerden duyduğu kuşkuya bağlar. Nitekim aynı günlerde çıkan İskân Kanunu, İçişleri Bakanlığı'nı “Türk kültürüne bağlı olmayan” göçbeleri, Türk kültürüne bağlı köylere dağıtmaya ve casus olabileceği düşünülen kimseleri sınır boylarından uzaklaştırmaya yetkili kılmaktadır (87). İttihatçı yönetimin Balkan Savaşları ve 1. Dünya Savaşı süreçlerinde uyguladığı nüfus politikaları hatırlanacak olursa, 1930'lar Türkiye'siyle güçlü bir ilgisi olduğu anlaşılır. Elbette konumuz bağlamında daha kritik olarak öne çıkan nokta da, gayrimüslimlerin hâlâ “düşman”la işbirliği yapabilecek, güvenilmez topluluklar olarak görülmesidir. Özellikle Türkiye'deki Yahudiler, cemaat düzeyinde defalarca sadakat bildirip bunu kuvveden fiile geçirmiş olsalar dahi nihayetinde ülke sınırları içinde eritmekten ya da zorunlu göçlerden kurtulamamışlardır. Türkiye Yahudilerinin geçmişi bu bakımdan belki de gayrimüslim topluluklar arasında en dikkat çekici olanıdır. Bir başka dikkat çekici nokta da gayrimüslimlere yönelik olarak uygulanan politikalar ve geliştirilen ötekileştirici söylemler çerçevesinde –İttihat ve Terakki'yi de kapsayacak biçimde– Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan tutarlı bir çizginin bulunmasıdır.

Tarihsel süreçteki tüm bu olaylara paralel olarak gayrimüslim karşıtı söylemlere, özellikle 1930'lardan sonra yazılmış romanlarda daha yaygın biçimde

rastlamak mümkündür. Buradaki yaygınlık ifadesini şöyle açıklamak gerekir: Bu çalışmada yer verilen romanlara bakıldığında görülür ki; yazar hangi ideolojiye sahip olursa olsun, iktidarın yanında bulunsun ya da bulunmasın, hatta iktidar tarafından cezalandırılmış olsun ya da olmasın, her halükârda egemen söylemde ve siyasi, toplumsal, ekonomik pratiklerde karşılaşılan ötekileştirmelere paralel biçimde gayrimüslim karşıtı bir söylemin temsilcisi olabilir. Gayrimüslim varlığından rahatsızlık duymak, bu toplulukları çeşitli sebeplerle olumsuz yönde eleştirmek ya da ötekileştirmek konusunda gizli bir uzlaşa var gibidir. Söz gelimi, daha önce bu çalışmada *Ateşten Gömlek* adlı kitabına yer verilen Halide Edip Adıvar, 1930’lu yıllarda artık Cumhuriyet’in kurucu kadrolarıyla organik bağlarını koparmıştır. Bununla birlikte, bir başka romanı *Sinekli Bakkal*’da yer yer Rumlarla ilgili ahlaki perspektiften ötekileştirmelere şahit olunur; sanki resmî söylemin de onayladığı gibi bir yanda Türkler, diğer yanda da “ötekiler” vardır. Ancak Halide Edip’in metninde öne çıkan yaklaşım, elbette artık egemen söylemin başvurmaya bıraktığı Müslüman kimliğine ağırlık vermesi şeklindedir.

2. Halide Edip Adıvar – *Sinekli Bakkal* (1935)

Cumhuriyet’in ilan edilmesinden önceki süreçte kurucu kadroyla birlikte hareket eden ve eserleriyle ideolojik olarak bu yönde gelişen milliyetçiliğe yakın duran Halide Edip’in bu romanı, yazarın Türkiye’den ayrılmasından on yıl sonra yayımlanır. Ateşli bir Türk milliyetçiliğinden, 1930’lar Türkiye’sinin egemen siyasi havasından uzak olan roman, II. Abdülhamid’in iktidarının son yıllarını; bu yıllardaki yoksul, dini bütün Sinekli Bakkal Mahallesi’ni konu alır.

Romanın başkişisi olan Rabia’nın annesi, mahalle imamının kızı Emine, babası ise zenne rolüne çıkan, oyunculuğa yatkın bir adam olan Kız Tevfik’tir. Anne

babasının ayrılmasından sonra dünyaya gelen Rabia, imam olan dedesi İlhami Efendi ile birlikte yaşar ve onun etkisi altında büyür. Rabia hafızlıktaki yeteneğiyle, dönemin nazırlarından olan Selim Paşa'nın çabucak dikkatini çeker ve onun konağını sık sık ziyaret etmeye başlar. Ancak burada yaşamdan zevk almayı bilen kadınlardan olan Selim Paşa'nın eşi ile ve bunun da ötesinde Batılı yaşam tarzının izleriyle karşılaşır. Söz gelimi bir yandan Vehbi Dede'den musiki dersleri alırken konakta piyano dersi veren İtalyan müzik üstadı Peregrini ile tanışması, bir bakıma iki ayrı dünyanın birbirine yaklaşmasını sağlayacak olayların başlangıcı olur.

Peregrini'nin, Rabia'ya dair ilk gözlemlerinin aktarıldığı bölüm, yazarın medeniyet meselesine bakışına dair önemli ipuçları sunar. Peregrini Rabia'nın, ders verdiği diğer alafranga zengin kız çocuklarından farklı olduğunu hemen anlar. “[H]albuki bu kız arkasındaki üç sıkı kumral örgüsile, açık yüzile nohudî yemenisile İstanbul şehrinin, medeniyetinin, harsının, asırlar süren tekâmülünün vücuda getirdiği yerli bir örnek!” (41). Romanda bu şekilde olumlanan Rabia, sonunda Müslüman olmayı kabul eden ve Osman adını alan Peregrini ile evlenecektir.

“Yüzyıllar süren gelişmenin yerli örneği” olan Rabia ekseninde bir Doğu-Batı medeniyeti çatışmasının ve sonuçlarının irdelendiği romanda gayrimüslim azınlıklarla ilgili açıktan yansıtılan olumsuz söylem yok gibidir. Ancak bununla birlikte “Türk diyarında”ki (43) Müslümanların yaşam tarzının olumlandığı metinde farklı kimlikleri, yaklaşımın doğal sonucu olarak dışarıda tutma söz konusu olacaktır. Rabia'nın Peregrini'den önceki talibi olan Bilal karakterinin bakış açısından yansıyan görüşler bu bakımdan önemli bir örnek teşkil eder: “[Bilal], [k]endinden yaşlı talebe ile dolaşırken, birkaç **Beyoğlu mataı Rum, Yahudi** kadın tanıdı [...] Ve bu temas onda kadın hakkında pek kat'î kanaatler hâsıl etmişti. **Ona göre iki cins kadın vardı: Beyoğlunun orospuları ve aile kızları...** Birincileri para ile alınır,

ikincileri nikâhla. Rabia ikinci kısımdandı.” (93). Bu aslında Bilal karakterine atfedilen bakış açısının ötesinde, metnin genel anlayışıyla çelişmeyen yerleşik bir algıdır. Rabia inadı, iradesi, tutarlılığı, ele geçmezliği, namusu ve yetenekleriyle her bakımdan üstün bir karakterdir ve bu yönü yukarıda yer verilen Peregrini’ye ait görüşlerle desteklenmektedir.

İnci Enginün *Halide Edib Adivar’ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi* adlı çalışmasında yazarın ülkesinden uzakta yazdığı bu romanını, “bir bakıma mazinin bugün için kaybolmuş bazı değerlerine karşı bir çeşit hasret” (280) içinde kaleme aldığını belirtir. Aslında Enginün’ün daha ziyade yazarla ilgili “psikolojik” olarak nitelendirilebilecek bu tespiti açıklayıcı görünmemektedir. Zira Adivar’ın Osmanlı’ya ait değerleri öne çıkarmasında “memleket hasreti”nin ötesinde nedenler olduğu, henüz *Ateşten Gömlek* romanını yazdığı yıllardaki yaklaşımından anlaşılabilir. Hatırlanacak olursa Adivar söz konusu romanda da inşa edilmekte olan “Türk” kimliğine vurgu yaparken Osmanlılık kimliğinin unutulmaması gerektiğini yoğun biçimde vurgulamaktadır. Bu bakımdan *Sinekli Bakkal*’da yansıttığı anlayışı yalnızca psikolojik temellere dayandırmak kısır bir yaklaşım olur.

Enginün’e göre maziye ait değerler yabancı Batı kültürüyle karşılaştırılır ve Türklüğün değerleri daha üstün bulunur (280). Müslüman Türk kızı Rabia ile onun değerleriyle yaşamayı kabul edecek denli ona hayran Peregrini arasındaki ilişki, Enginün’ün bu savını doğrular niteliktedir. Zaten Enginün de “Doğulu karşısında hürmet duya[n]” (333) Peregrini’nin durumunu şöyle değerlendirir:

Peregrini, Türk dünyasının mistiği Vehbi Dede’ye, mutaassıp mahalle imamına, zalim Zaptiye nazırı Selim Paşa’ya, halk sanatkârı Tevfik’e, cüce Rakım’a, mahallî havaya sahip, canlı Çingene Pembe’ye ve Sinekli Bakkal’da oturan ve kendi kendisi olan yerli ve eski bütün kültür ve örfün yarattığı bütün insanlara hayrandır (333).

Doğu ve Batı medeniyetlerine ilişkin birçok kıyaslamanın yer bulduğu metinde, ele aldığımız “gayrimüslim azınlık” kapsamına giren belirgin bir karakter bulunmamaktadır. Bu yöndeki değerlendirmeler karakterlere odaklanmaz, metne hâkim olan söylem düzeyinde yansıtılır. Pek etkin bir karakter olmamakla beraber, Rabia’ların evinin hizmetçisi Rum Eleni, yalnızca üzerine düşen vazifeyi yerine getiren, dini bütün bir Hristiyan’ı temsil etmektedir. Eleni, romanda söylem olarak herhangi bir olumsuzlamaya maruz kalmaz. Halide Edip’in bu romanı bir anlamda, - Türk tarih yazımı sürecinin uzandığı sonuçlara ters düşecek bir biçimde – kökleri Osmanlı’ya uzanan, ancak bu Osmanlı varlığı ve kültürünü dışlamayan bir Türk varlığı ve kültürüne odaklanır. Gayrimüslimler hakkında açıkça dışlayıcı ve saldırgan bir tutum görülmemekle birlikte, hayranlık uyandıran “temiz” Türk kültürü karşısında gayrimüslimler, kitapta -yer yer karşılaştığımız yargılardan hareketle ifade edilecek olursa– yine de kuşkulu bir konumda bırakılmıştır.

3. Sabahattin Ali – *Kuyucaklı Yusuf* (1937)

Sinekli Bakkal’dan iki yıl sonra yayımlanan *Kuyucaklı Yusuf*’un yazarı Sabahattin Ali’nin, siyasi tutumu ve yazdıkları dolayısıyla, yaşadığı dönemde iktidar tarafından kabul görmeyen isimler arasında olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sabahattin Ali’nin ilk romanı olan *Kuyucaklı Yusuf*, 1903 yılından başlayarak Balkan Savaşı’nı da içine alan bir süreci anlatır. İlk olarak 1932 yılında Konya’da çıkarılan *Yeni Anadolu* gazetesinde tefrika edilmeye başlayan romanın kitap olarak ilk basımı 1937’de yapılacaktır²⁰.

İmparatorluğun son yıllarındaki Edremit’i mekân olarak alan roman, Kaymakam Selahattin Bey ve kasabanın eşrafının çatışmasını merkezine

²⁰ bkz. Bezirci, Asım. *Sabahattin Ali*. 4. Basım. İstanbul: Çınar Yayınları, 1992.

yerleştirirken, romanın sonundaki “‘Kuyucaklı Yusuf’ İçin” başlıklı bölümde görüşlerine yer verilen Asım Bezirci bu durumu “idarenin ve kanunların eşraf karşısındaki geçersizliği” (291) olarak nitelendirmektedir. Geçekten de romanda Kaymakam Selahattin Bey’in, kasabanın zenginlerinden Hilmi Bey ve etrafındakilerle roman boyunca süren derin çatışmaları okuyucuyu, kanunlar karşısında ekonomik gücü yüksek kimselerin üstün gelmesi üzerine yeniden düşünmeye sevk eder.

Edremit, yazarın anlattığı dönemde gayrimüslimlerin de yaşadığı bir kasaba görünümündedir. Romanın geçtiği mekânlarda gayrimüslim unsurlara pek rastlanmasa da, özellikle iktisadi bir değerlendirme söz konusu olduğunda hemen akla geldikleri görülür. Bunun dışında merkezde yer alan ve detaylı olarak anlatılan, okuyucuya tanıtılan bir gayrimüslim karakter metinde mevcut değildir.

Örneğin Edremit’te Ramazan aylarının nasıl yaşandığının anlatıldığı bölümde, çocuklar için bu ayın oldukça eğlenceli geçtiğini ifade ettikten sonra yazar, çocukların teravih namazının ardından “[G]âvur mahallesine kavgaya gi[ttiklerini]” (42) söyler. Anlaşılabileceği üzere gayrimüslimler, Müslümanlarla aynı mahallelerde oturmamaktadırlar.

Kasabanın zenginlerinden Hilmi Bey’in şımarık oğlu Şakir şöyle tanıtılacaktır: “Ayyaş, hovarda, ahlâksız bir şeydi. Babasının kazandığı parayı Rum orospular veya İzmirli oğlanlarla yiyor, etmediği rezalet bırakmıyordu” (46). Burada Rum kadınlar yine hayat kadını olarak karşımıza çıkmaktadır; ancak Ali’nin Şakir’i ahlaksız bir çocuk olarak nitelendirmesi, Rum kadınlarına aynı zamanda bir düşük ahlaklılığın atfedildiğini gösterir. Hilmi Bey’in kendisi de Rum oğlanlarıyla “kışın hamam âlemleri tertip ede[n], avuç avuç para saça[n]” (70) ahlaksız ve savurgan bir adamdır.

Hilmi Bey ve Şakir karakterlerinin aksine Kaymakam Selahattin Bey, romanda olumlu bir karakter olarak öne çıkarılır. Onun bekârlığında gösterdiği zevk düşkünlüklerine olumsuz bir tavırla yaklaşılmamaktadır. “Bekârlığında fırsat düştükçe gönül eğlendirmekten geri kalmamış, bazen bir ermeni hizmetçi ile [...] tatlı günahlar işlemiş[tir]” (179). Görüldüğü gibi söz konusu Selahattin Bey olduğunda, onun yaptıkları “gönül eğlendirmek” ve “tatlı günah işlemek” şeklinde yansıtılmaktadır. Fakat hem Hilmi Bey ve Şakir örneklerinde hem de Selahattin Bey örneğinde, ahlaksızlığın gayrimüslimlere atfedilmesi durumu değişmemektedir.

Romanın Ayvalık’a değinen bölümünde gayrimüslimler, ticari hayattaki etkinlikleriyle ön plana çıkarılırlar. Buradaki iddiaya göre gayrimüslimler elde tuttıkları ticari ağ içine gayrimüslim olmayan unsurları dâhil etmemektedirler. Yusuf’un Muazzez’i Ayvalık’a kaçırmayı üzerine altı jandarma görevlendirilerek onları aramaya çıkar. “[B]ütün ahalisi Rum olan” Ayvalık’a giden jandarma buraya vardığında “kasabanın güzel kızlarını gözden geçirmeyi düşün[mektedir]” (225). Rum kızlarının güzelliğiyle öne çıkarılan Ayvalık’ta iş kurup Muazzez’le birlikte yaşamayı düşünen Yusuf’a Selahattin Bey, “Ayvalık’ta sana ekmek verirler mi? O şehirde müslüman barındırdıklarını duydun mu hiç?” (231) diye sorar. Sabahattin Ali’nin *İçimizdeki Şeytan* romanında tekrar okuyucuya sezdireceği, gayrimüslimlerin ticarete etkin olması durumu, burada daha açık biçimde karşımıza çıkmaktadır.

Ancak yazar gayrimüslimlere, iktisadi alandaki bu etkinliklerine vurgu yapmanın dışında söz konusu unsurları bir başka açıdan da olumlamaktadır. Balkan Savaşı’na dair haberlerin Edremit’e ulaşmasında ve yayılmasında Rumlar önemli rol oynarlar: “[D]ünyanın birçok havadisleri, Balıkesir’den veya İzmir’den gelen arabacılar, pazarcılar ve bir de yerli Rumlar vasıtasıyla etrafa yayılırdı” (252–253).

Ali, Rumların güncel haberlerin ulaşmasında üstlendiği bu role değinirken yerli

Müslüman halkı da eleştirir görünmektedir:

Hürriyet ilânının, İtalyan, Balkan harplerinin tesirleri buraya muayyen bir müddet geçtikten sonra gelmiş, askerler sessizce gidip, ölmeyenler yine sessizce dönmüşlerdi. Şehirde oldukça kalabalık bir Rum kütlesi olmasa ve bunlar dünya işlerini pek yakından takip etmeğe biraz fazla meyil göstermese, belki bu kasaba dünyanın her hâdisesinden uzak, her vakasına lâkayit olarak yaşamakta devam edecekti (253).

Görüldüğü gibi kasabanın dünyada olup bitenlerden haberdar olması, büyük ölçüde yerli Rumlara bağlıdır. Bu bakımdan yazarın, gayrimüslimlerin dünyada ve ülkede olup bitenlerden halkı haberdar etmede üstlendikleri önemli role dikkat çekildiği söylenebilir.

Yazarın gayrimüslimlerle ilgili toptan bir olumsuz yargıya sahip olmadığı bir başka sahnede de anlaşılmaktadır. Hacı Etem’le Yusuf’un buluşacakları kahveyi tasvir eden yazar, “[u]zun ve beyaz bıyıklarını oynata oynata bir köşede Rumca muhabbet eden Giritliler[den]” (106) rahatsızlık ya da yabancılik duyduğu unsurlar olarak bahsetmemektedir. Bunlar, tıpkı diğerleri gibi mekâna tüm doğallıklarıyla yerleştirilmişlerdir.

Bunların yanında, romanda gayrimüslimler karşısında Müslüman kimliğini sahiplenme durumu da söz konusu değildir. Edremit’te Ramazan gecelerinin anlatıldığı sahnelerden birinde çocuklar dışarıdan “pencerelere yanaşarak ‘hünküren’ dervişlere bakarlar” (42). Türklüğün yanında Müslüman kimliğin öne çıkarıldığı metinlerde olumlananın Sünnîlik olduğunu düşünürsek, Sabahattin Ali’nin romanında Aleviliğin, Sünnîliğe kıyasla daha samimi bulunması da dikkat çekicidir. Bir Alevi köyünü ziyaret eden Kaymakam Selahattin Bey, “[b]u Alevî köylerinin daha geniş mezhepli, daha samimî ve daha temiz olduğunu uzun memuriyet seneleri[nde]” (230) öğrenmiştir. Öyleyse Alevî köylerinin “neye” kıyasla daha temiz ve daha samimi olduğunu sormak yerinde olacaktır.

Kaymakamlıkta görev yapan ve namaz vakitlerinde namazlarını kılan ihtiyar memurların yanına çalışmak üzere yerleştirilen Yusuf'a Kaymakam Bey, "Korkarım bizim ihtiyarlar seni de namaza başlatacaklar" (257) der. Yusuf'un da babası Selahattin Bey gibi dinle herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Babasının ölümünde sela verilirken "camiyle, namazla, din ve imanla pek alış verişi" (265) olmayan ve üvey annesi Şahinde'nin deyişiyle "kızıl gâvur" olan Yusuf, ezanın sesini duyunca oldukça etkilenecek, kendinden geçecektir; ancak "[b]u sesle dinin bir alakâsı yoktu[r]" (266).

Görüldüğü gibi *Kuyucaklı Yusuf* romanında, Müslüman kimliği sahiplenilmemekte ve dolayısıyla da bunun üzerinden gayrimüslimlerin eleştirilmesi söz konusu olmamaktadır. Bununla birlikte, romanda gayrimüslimlerin ahlaksızlıkla ilişkilendirildiği örneklerin mevcut olması, yazarın Müslüman kimliği sahiplenmese de gayrimüslimlere bakışta belli noktalarda Türk-Müslüman kimliğini metinlerinde sahiplenerek öne çıkaran yazarlarla örtüştüğü söylenebilir. Bunun haricinde gayrimüslimlerin özellikle iktisadi hayattaki etkinlikleri ve kendi tekellerinde ticaret alanları oluşturmaları gibi unsurlara dikkat çekmesi kayda değer olup bu durumun Sabahattin Ali'de belli bir huzursuzluk yarattığı anlaşılmaktadır.

Görüldüğü gibi Sabahattin Ali, ideolojik olarak egemen söylemin uzağında da kalsa, söz konusu gayrimüslimlere bakış ve bu konuda bir söylem ortaya koymak olunca "merkez"e yakın diğer metinlerle belli bir ortaklık yakaladığı görülür. Tez çalışmasındaki temel tespitlerimizden birini ortaya koyması bakımından bu veri oldukça kayda değerdir. "Merkez"e yakın metin demişken, bu noktada *Kuyucaklı Yusuf*'tan bir yıl sonra yayımlanan Mithat Cemal Kuntay'a ait *Üç İstanbul* romanını ve bu romanın gayrimüslimlere ilişkin öne çıkardığı söylemi incelemek gerekir. Böylece, ideolojik olarak birbirinden çok uzak iki noktada duran iki yazarın aynı

yıllarda, aynı siyasi ve toplumsal hava içerisinde geliştirdikleri söylemleri karşılaştırma fırsatı da doğacaktır.

4. Mithat Cemal Kuntay – *Üç İstanbul* (1938)

Mithat Cemal Kuntay'ın ilk olarak 1938 yılında yayımlanan romanı *Üç İstanbul*, yeni ideolojinin tüm kurumlarıyla kökleştiği ve devletin, yeni bir dünya savaşına girildiği dönemde ekonomik düzenlemeler yapma arifesinde olduğu bir evrede kaleme alınmıştır. Romanın yazıldığı dönemi gayrimüslim unsurlar açısından değerlendirecek olursak, Türkiye devleti Yunanistan'la iyi ilişkiler içindeyken (Nihal Atsız'da bu bağlamda İsmet İnönü'ye yönelik tepkiyi de göreceğiz.) toplumda Rumlara karşı özellikle Mütareke döneminden kökleşmiş bir olumsuzlayıcı yaklaşım söz konusudur. Yine daha önce belirttiğimiz gibi, Avrupa'daki anti-semitist hareketler Türkiye'nin de kapısını çalmış ve 1934 yılındaki Trakya Yahudi Olayları, Türkiye topraklarındaki Yahudi unsurlara yönelik yükselen tepkinin bir göstergesi olmuştur. Söz konusu tepkiyle, yukarıda incelenen daha eski tarihli romanlarda da karşılaşıldığı zaten ortaya koyulmuştu.

Kuntay'ın *Üç İstanbul*'u Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılış sürecindeki İstanbul'unu üç dönemde ele almayı hedefler: II. Abdülhamid'in istibdat devri, II. Meşrutiyet'in ilanından Mütareke'ye kadar olan dönem ve Mütareke dönemi. İstanbul'un geçirdiği bu üç evrede kentin ve ülkenin genel görünüşünü sunmaktan ziyade İstanbul'daki yüksek zümrenin yozluğunu, bu zümreye dâhil olmak için çırpınan dalkavukları ve ikbal düşkünlerini, Tanzimat romanlarında da bolca gördüğümüz yanlış Batılılaşmış tipleri, tüm bunların arasında da esas olarak, üç evrede de değişen yaşam standardıyla İttihatçı bir karakter olan Adnan Bey'i anlatır. İttihat ve Terakki'nin idareyi ele almasıyla birlikte oldukça yoksulken zengin duruma

gelen Avukat Adnan'ın şahsında, İttihatçıların vatan sevgisinden uzaklığı ve idarede kaldıkları süreç içinde ülkeye büyük zararlar verdikleri vurgulanır. Bu bakımdan resmî söylemle mühim bir örtüşme söz konusudur. Bir başka ifadeyle, romanın başkahramanı Adnan olumlu bir karakter olarak yansıtılmaz; eleştirilen İttihatçılara karşılık Ankara Hükûmeti övülür. Romanın yazıldığı 1938 yılından bakılacak olursa, kurucu kadronun yerleştirdiği düşünceyle örtüşecek biçimde, Cumhuriyet'in İttihatçılarla maddi ve düşünsel bağları bulunmadığı ve vatan için savaşan Millî Mücadele kadrolarının ülke yönetiminde haklı olarak söz sahibi olduğu düşüncelerinin öne çıktığını görmek mümkündür.

Romanda Osmanlı'nın yıkılış sürecindeki kritik dönemleri tecrübe eden Adnan Bey, çağına tanıklık edecek “Yıkılan Vatan” adında bir roman yazmaktadır. Hukuk fakültesinden arkadaşları Tevfik Hoca ve Moiz karakterleri, İstibdat devrinde ülke için kaygılar taşıyan yakın arkadaşlardır. Dolayısıyla Yahudi Moiz karakteri ilk anda önümüze olumlu bir karakter olarak çıkar. Üç arkadaşın gittiği randevuevini Uranya adlı bir Rum kadın işletmektedir. Uranya “kalın boylu, kat kat etli, resmi göbekli [bir] kadın”dır (21). Bu randevuevinde çalışan Filareti ve Polikseni de diğer Rum hayat kadınlarıdır. Filareti'nin “çok tatlı ve çok adi Rum kadını sesiyle” (26) konuştuğunu göz önünde bulundurursak, bu Rum hayat kadınlarının romanda objektif biçimde sunulduğu konusunda kuşkuya düşülebilir. Ayrıca Filareti, Adnan Bey tarafından eş adayı Süheyla ile de kıyaslanacak, “Türk ırkının temiz kanı”nı (200) taşıyan Süheyla karşısında Filareti “insan boyu çamur” (143) olarak değerlendirilecektir. Temizlik hem maddi hem de manevi boyutuyla karşımızda durmaktadır. Söz gelimi Seni Efendi'nin karısı Macide ile aşk yaşayan Hidayet'in dalkavuşu Süleyman, Sürpuhi adlı bir Yahudi'nin evinde buluşurlar. Sürpuhi'nin eşi Eczacı Karnik ise gayrimeşru çocukların doğmadan düşürülmesi için ilaçlar

hazırlayan ve ahlaksızlıkların üstünü örtmekte aracı olan bir karakterdir (301).

Dolayısıyla bu karakterler de ahlaken temiz kimseler değildirler. Ayrıca aşk yaşadığı Süleyman da, Macide’yi “eski Yunan fahişesi Lais’e benzet[mektedir]” (272).

Adnan’ın kaleme aldığı “Yıkılan Vatan”daki Beyoğlu tarifi de dikkat çekicidir. Adnan’a göre Beyoğlu “[d]amarsız, kansız bir toprağın ayağa kalkmasını andıran” (61) binalardan oluşmaktadır. Evlerin içinde “Konyalı Rumun, Antep’li Ermeni’nin komita oynadığı odalar”, “[e]ski ter ve ekşi lavanta kokan” “yerli firenk”ler vardır. Bu “vatansız sokaklar”ıyla “Beyoğlu, fethedilmeyen İstanbul’dur” (61). Kurgu içindeki kurguda gördüğümüz bu nefret, Adnan’ın dışa vurduğu yüzü olmakla beraber, aslında kemikleşmiş bazı düşünceleri içerir. Söz gelimi Osmanlı-Türk olmayanlardan kokularına varıncaya kadar nefret etmek, gayrimüslimleri vatanın sahiplerinden görmemek, Yakup Kadri’nin *Sodom ve Gomore* romanında da şahit olduğumuz bakış açısının ürünleri olduğu gibi, dönemin hâkim söylemine ve toplumsal plana da sinmiş yaklaşımlardır. Nitekim resmi ideoloji de, daha önce de değindiğimiz üzere, vatanın gerçek sahibinin Türkler olduğu iddiasını pekiştirmiştir. Adnan’ın kaleminden dökülen bu satırlarla ilgili olarak anlatıcı, Adnan’ın aslında Beyoğlu’nu yazdığı kadar fena bulmadığını, hatta orada yaşayabileceğini (61) belirtir. Fakat metnin yansıttığı bakış açısı ekseninde gerçek bir vatansever olmayan Adnan için bu yaklaşım elbette şaşırtıcı değildir.

Adnan’ın arkadaşı Hidayet, akşamları evinde Abdülhamid’i kıyasıya eleştiren, ancak padişahı eleştirenleri de gizlice Saray’a bildiren bir jurnalcidir. İstibdat devrinde büyük bir zenginlik içinde yaşayan Hidayet’in etrafında çıkarıcı dostları, daha doğrusu dalkavukları vardır ve karakterlerin dinî ve etnik kimlikler üzerinden ötekileştirilmesine bu bağlamda yapılan tasvirlerde de rastlanır. Söz gelimi

Hidayet'in konağındaki Hususi Kâtip Sacit'in "[k]alın kaşı Ermeni, sivri bıyığı Rum, yanağı kokona, sesi haremağası"dır (77).

Avrupa heveslisi, yüzeysel bir karakter olan Hidayet, konağındaki ikon çerçeveden İsa tasvirini çıkarmış ve yerine kendi yağlıboya resmini koymuştur (80). Daha önce Rum hayat kadını Filareti'nin çalıştığı randevuevinden söz edilirken karşımıza çıkan Meryem ana kandilini (143) hatırlamak gerekir. Hristiyanlıkla ilgili temsillere bir randevuevinde ve vatan sevgisi barındırmayan jurnalcı Hidayet'in konağında rastlamak oldukça dikkat çekicidir. Hidayet aynı zamanda sofrasında on üç kişi olmasından kaygı duymaktadır. Tüm bunları düşününce Hristiyanlıkla ilgili temsillerin olumsuz karakterlerde ve mekânlarda okurun karşısına çıkarılması bir tesadüf gibi görünmemektedir. Bir yandan da bu temsiller elbette olumsuzlanan gayrimüslimlere koşut olarak sunulmaktadır.

Gayrimüslimlere yönelik söylemler romanda yoğun olarak kendini göstermeyi sürdürür. Hidayet'in sofrasında Osmanlı İmparatorluğu'nun taksim edilmesi durumu tartışılırken İmparatorluğun asli unsurunu Türk olarak gördüğü anlaşılan Adnan'ın – Nitekim resmî tarih tezi de bu yönde şekillenmiştir– “vatansever” olmasa da “Türklük” damarı kabarır ve sofrada bulunan Nail'e şöyle haykırır:

Memleketin zaten neresi benim? Ereğli'de kömür Fransız!
Haydarpaşa'da kömür Alman! Yalnız Yemen'de dökülen kan Türk!
[...] Ermeni ihtilalinde yirmi beş Ermeni'yi Osmanlı Bankası'ndan
çıkarmaya Sultan Hamit kimi gönderiyor? Zaptiye Nazırı'nı mı?
Hayır! Moskof baştercümanı Maksimof'u! [...] Diyarbakir'de bir
Türk bir Ermeni'nin nasırına bassa devletler Galata'ya bir düzine
karakol gemisi gönderiyor (88–89).

Aynı davetteki bir başka sahnede, Hidayet'in “Perikles asrında Atinalı, Marcus Aurelius ahdinde Romalı, On Dördüncü Louis devrinde Fransız olmak isterdim; Sultan Süleyman zamanında da Osmanlı” (111) demesi üzerine Adnan

hiddetlenecek ve şunları söyleyecektir: “Ben taş devrinde Türk, tunç devrinde Türk, altın devrinde Türk olmak isterdim. Bütün hilkat devirlerinde Türk, devirsiz hayatlarda Türk, hayatsız devirlerde Türk!.. Türk doğmak, Türk ölmek! Türk, Türk, Türk!..” (111).

Görüldüğü üzere Adnan, memleketin kayıplarını Osmanlı’nın değil Türklerin kayıpları olarak görmektedir. Başka milletlere ve medeniyetlere özenen Hidayet’e ezeli ve ebedi bir Türklük anlayışı içinden seslenmekte, bununla birlikte Türklük ve Osmanlılığı birbirinden ayrı tutmaktadır. Ona göre yıkılan Osmanlı’dır; ancak şan, şeref ve fedakârlık daima Türklerindir. Bu söylemin de resmî tarih yazımıyla aynı anlayışı taşıması kayda değerdir. Bunun yanı sıra, gayrimüslimlerin yabancı devletler tarafından sahiplenilmesi ya da daha doğrusu bir baskı aracı olarak kullanılmaları konusunda rahatsızlığını dile getirmektedir. Bu rahatsızlık, daha önce belirtilmeye çalışıldığı üzere, tarihsel süreç içinde dile getirilen bir düşüncedir.

Adnan’ın yakın arkadaşı Moiz de gayrimüslim bir karakter olarak romanda alttan alta çirkinliği ve kirliliğiyle gösterilir. Moiz’in kirliliğinin sorumlusu sefalet olarak gösterilirken aynı ölçüde yoksul olan Adnan konusunda bu değerlendirmeye rastlanılmaması önemlidir. Adnan Moiz’i Hidayet’in konağına götürmek üzere hazırlamak için hamama götürür; ancak Moiz temizlenince büsbütün çirkin olmuştur (91).

Yahudilerle ilgili daha açık bir söylem Müstantik Behçet’in ağzından verilir. Hidayet’in davetlileri arasında yer alan Behçet, dünyada İngilizler ve Masonlar olmak üzere iki büyük kuvvet olduğunu söyleyen Moiz’e üçüncü ve en korkunç kuvvetin Yahudiler olduğunu ima eder (94). Adnan’ın evindeki bir toplantıya Moiz’in de katılacağını öğrenen Şair Raif karakteri ise “O Yahudi varsa ben yokum!” diyecektir (125). Filareti’yle evlenen ve “ne kadar namusu varsa paraya

kalbe[den]” (203) Tevfik Hoca için Moiz Adnan’a, “Sen bana Yahudi dersin; bu Tevfik Hoca’da bir düzine Yahudi var” (203) der. Yahudilik, Yahudi karakter tarafından bile küçültülmektedir. Öte yandan Tevfik Hoca Yahudi olduğu için Moiz’le çalışmamıştır (204). Daha da dikkat çekici olanı Tevfik Hoca’nın İstanbul’a gelen bir “Yahudi peygamberi” için söyledikleridir: “Theodore Herzl adındaki bu peygamber Tarabya’da Abdülhamit’in misafiridir. [...] Bu adam Filistin’de Abdülhamit’ten yer satın almak için İstanbul’a geldi. Orada Yahudi devleti kuracak... İşte senin uyuz Moiz dün Tarabya’da ona gitti” (205). Romanda Osmanlı’dan toprak satın alan Yahudi’yle ilgili iddia daha fazla irdelenmez ve okur kuşkuda bırakılır. Ancak Herzl adı gerçekten de Kuntay’ın sözünü ettiği türden iddialarda kendini göstermektedir. 1934 Trakya Yahudi Olayları’nda Yahudilere karşı gazetedeki köşesinde kışkırtıcı yazılar yazan Mustafa Nermi, Herzl’in Filistin’de Yahudi bağımsızlığı için yürüttüğü çalışmalardan söz ederek nefreti körüklemektedir (Levi, 107). Dolayısıyla aynı yıllarda yazılan *Üç İstanbul*’da bu isme rastlamak şaşırtıcı değildir.

Esasen Yahudi Moiz’in zenginliği romanda giderek öne çıkarılan, daha doğrusu belli bir rahatsızlık uyandırılarak öne çıkarılan bir noktadır. Moiz, Osmanlı güç kaybettikçe servet sahibi olan bir karakter olarak öne çıkar. Önce İstanbul’da “fena tanınan” bir Musevi’nin kızıyla evlenir (377). “Harb-i Umumi’de ölenlere Borsa’dan bak[an]” (437) Moiz giderek bir savaş zengini olur. “Yıkılan Türkiye’nin parçaları biraz da onun ökçelerinden sark[maktadır]” (437). Bu söylem, tarihsel süreçte de sıkça karşılaşılan “memleketin cefasını savaşlarda Müslüman Türklerin çektiği, gayrimüslimlerin ise bu süreçlerde haksız kazançlar elde ettiği” yönündeki anlayışla paralellik taşır. Nitekim bu anlayışı romanda Adnan’ın arkadaşı Şair Raif dile getirir. Şair Raif, Moiz’le ilgili olarak şunları söyleyecektir: “Beş cephede yüz

binlerce Türk çocuğu bu adamlar zengin olsun diye mi on dokuz yaşında ölüyorlar?” (440). Hatırlanacak olursa, Peyami Safa’nın *Mahşer* romanında da savaş zenginleri olumsuzlanırken cephede savaşan askerlere dikkat çekilmiş ve savaşın hiçbir zorluğunu görmeyen, tersine ondan nemalanan bu çıkarıcı savaş zenginlerine vurgu yapılmıştı. Aynı söylemin *Üç İstanbul*’da da görülmesi, iki yazarın da söylem olarak “merkez”i temsil eden yazarlar olmaları bakımından anlaşılır bulunabilir.

Moiz’in gösteriş düşkünü eşi Raşel de, romanda Moiz’in zenginliği anlatılırken hem gösterişe düşkün olmasıyla hem de Adnan da dâhil olmak üzere birçok erkekle ilişki kurmasıyla ahlaksız bir kadın olarak öne çıkarılır. Zaten ahlaksızlığa bulaşan hemen hemen her kimse, bu tip ilişkilerin içindedir. Hatta Adnan’ın kendisi bile birçok kadınla ilişki kuran, evliliğine sadık olmayan bir adamdır. Fakat Yahudi olan Moiz karakterinin savaş döneminde cephede ölen Türk askerleri üzerinden zengin olmasını vurgulayan romanın, 1942 Varlık Vergisi’ni hazırlayan süreçte yazıldığını da hatırlamak, öyle görünüyor ki tarihsel bağlamda son derece önemlidir. Zira ilgili vergi kanununun çıkarılması sürecinde gayrimüslimlerin elde ettikleri kazanca kamuoyunda yapılan vurgu ve bundan duyulan huzursuzluğun açıkça gösterilmesi o dönemde gayrimüslim vatandaşlar üzerinde büyük bir baskı oluşturmaktadır.

Romanda Adnan’ın eşi, Erkan-ı Harb Müşiri’nin kızı Belkıs da, dedesi Rum olan ve vatan sevgisinden uzak, Batı özentiliği içinde yaşayan bir karakter şeklinde sunulur. Evlenmeden önce kendisine tarih hocalığı da yapmış olan Adnan’ın Osmanlı tarihinden olaylar anlatması onu etkilemez. Kocasını Miralay Hüsrev’in av hikâyeleri onun için daha heyecan vericidir (280). Vekilharç Süleyman, Adnan’a Belkıs’tan söz ederken onu “gâvur ölüsü suratlı karı” (323) olarak niteler. Zaten “Belkıs’ın damarında gâvur kanı” (324) vardır. Durumu düzelip de Belkıs’la evlendikten sonra

dahi eşinin karşısında eziklik hissetmeyi sürdüren Adnan giydiği, fakat bir türlü benimseyemediği elbiseler içinde “Rum güveylerine” (392) benzerken Belkıs Avrupa saraylarının görüntüsünü taşır. Bu “yabancı” Rum hayalet Adnan’ın peşini bırakmaz. Belkıs’la hayalinde kavga eden Adnan, eşinin kendisini kıymetsiz görmesine karşılık sorar: “Fakat büyükbaban? [...] [Ç]ünkü hayalin büyükbabası ihtida etmiş bir Rum bahçıvandı[r]” (397). Kendini maddi olarak eşinden aşağıda gören Adnan’ın hayalindeki intikam, anlaşılacağı üzere, Belkıs’ın büyükbabasının yalnızca bahçıvan olması değil, Rum bir bahçıvan olması üzerinden alınır.

Romadaki dikkat çekici bir bölüm de, İttihatçı olan Adnan’ın evinde davetlilerin Ermeni meselesini tartıştığı sahnedir. Adnan’ın arkadaşı Hidayet “Ermeni millet-i mazlumesi”, diye söze girdiğinde Adnan itiraz eder: “Mazlumesi mi?” (398). Adnan’a göre Ermeniler düşmandır:

Tarih iki türlü düşman kaydeder: Önden vuran, arkadan vuran. Fakat Harb-i Umumi’de üçüncü bir nevi düşman daha görüldü: Yandan vuran. Türk ordusunu yanyana yürüyenler vurdular. Yaralılarımızdaki kurşunlardan bir kısmı bizim paralarımızla alındı” (399).

Adnan aslında günümüze kadar ulaşmış olan resmî söylemin tekrarını yapmaktadır. Misafirlerine Osmanlı ordusuna ve vatana ihanet eden Ermenilere ilişkin belgeler gösterir. Bu tür belgeler günümüzde, söz gelimi, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü’nün yayınlarından da anlayacağımız üzere, karmaşık bir meseleyi tek yanlı ele alan belgelerdir. Adnan’a göre Ermenilerin ağızlarında “kanlı bir edebiyat” vardır, “Ermeni dilinin salyası ve Ermeni mutfağının salçasıyla çalkalan[maktadır]” (399).

Öte yandan, romadaki bu verilerin, onun vatanseverliğini değil Türklük bilincini öne çıkarmakta olduğunu tekrar vurgulamakta yarar vardır. Zira 1. Dünya Savaşı süresince eşi Belkıs’la birlikte zengin bir yaşam süren Adnan, ülkenin her yerinde ölen askerlerden âdetâ habersizdir. Ülkenin savaşıyla çalkalandığını pek

önemser görünmez. Bunda Belkıs'ın da etkisi vardır. Zira vatanseverlikle ilgisi olmayan Belkıs'ın yanında vatan sevgisinden korkar (502). Yine de Adnan'ın vatan sevgisinden ne ölçüde uzak olduğu romanın bir sahnesinde vurucu bir şekilde ortaya konulur. Savaş sırasında Doğu Cephesi'nde asker olan oğlunun hayatta olup olmadığını öğrenmek üzere Adnan'a gelen Dağıstanlı Hoca, Adnan'ın ilgisizliğiyle karşılaşacaktır.

Romanda, Mütareke döneminde Müslüman Türklerin psikolojisine de tarihsel olaylar üzerinden değinilmeye çalışılır. Fakat roman İstanbul'un genel durumundan ziyade, yıkılış sürecindeki yozlaşmış yaşamlara odaklandığından fazla detaya girildiği söylenemez. Yalnız Adnan'ın yazmakta olduğu romana yerleştirilen bir bölümde İstanbullu Rumların Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasıyla birlikte yaşadıkları sevinç anlatılır. “Türk'ten Rum intikam alacak[tır]” (511). “Venizelos İstanbul'da Rumların nüfusundan daha çok[tur]: Tek pencereyle dükkânda beş Venizelos, tek kartpostal satıcısının elinde 500 Venizelos var[dır]!” (511). Anlatılan bu sahneler özellikle İstanbul'un işgaliyle birlikte İstanbul'da yaşanan olayları yansıtmayı amaçlamaktadır. Fakat belirtildiği üzere fazla detaylandırılmaz. Roman esas olarak İstanbul'un yıkılış sürecinde geçirdiği üç evreyi, Adnan'ın yaşamı ekseninde değerlendirmeye çalışır. Burada Adnan'ın özellikle değişen ekonomik durumuna vurgu yapıldığını belirtmek gerekir. Savaş vurguncuları, Millî Mücadele'den uzak duranlar refah bir yaşam sürerler; Adnan ise yalnızca İttihatçıların iktidarda olduğu evrede zengindir. Ardından yine yoksullaşacaktır. Ankara Hükûmeti'nin varlığını ve gücünü ortaya koymasıyla birlikte yoksullaşan Adnan da bu harekete yönelmeye çalışacak, ancak beklediği ilgiyi göremeyecektir.

Ekonomik boyuttan söz etmişken, romana attığımız toplumsal hayattan (özellikle ekonomik şartlardan) kopukluğu Fethi Naci’ni *60 Türk Romanı* adlı eserinde ne şekilde ifade ettiğini görmek yerinde olacaktır:

[Mithat Cemal Kuntay] [b]ütün bir dönemi anlatmak istemesine rağmen, 1908 hareketinden hemen sonra memleketin her tarafında girişilen grev hareketlerinin, işçi-polis, işçi-jandarma çatışmalarının hiç sözünü etmez. Yabancı sermayeye kızar, ama yabancı sermayenin dayatmasıyla işçi hareketlerini bastıran Meşrutiyet hükümetinin bu davranışından sanki habersizdir (45–46).

Fethi Naci’nin sosyalist bir bakışla kaleme aldığı bu satırlar aslında Kuntay’ın varmak istediği, resmi söylemle de örtüşme gösteren yüzeysel bir söyleme ulaşmak için neleri göz ardı etmesi gerektiğini özetler niteliktedir. Ülkenin yoksul şartlarda düşmanla savaştığı dönemde zenginleşen gayrimüslimlere yönelik kökleşmiş öfkeye, elbette birtakım kestirme yollardan gidilmesi gerekmektedir. Özellikle Moiz karakteri çerçevesinde düşünülürse, gayrimüslimlerle ilgili olumsuz söylem romanda iktisadi bir boyutta kendini göstermektedir. Bunun yanı sıra gayrimüslimler gibi vatansever olmayan hemen hemen herkes ahlaki bir yozlaşmanın içindedir. Dolayısıyla bunu da ikinci bir boyut olarak değerlendirmeye dâhil etmek mümkündür.

Romanda yansıtılan bakış açısının resmî söylemle gösterdiği örtüşme göz ardı edilmemelidir. Türklüğün kesintisiz ve uzun bir tarihi olduğu yönündeki söyleme örneğin Adnan’ın ikinci eşi Süheyla’nın tasvirinde rastlarız: “Bu kızın en ufak şeyden kızaran yüzünde Türk ırkının temiz kanı vardı. Altı yüz yıldan beri aktığı halde solmayan kan!..” (200). Adnan romanını yazmak üzere masanın başına oturduğunda durumu şöyle anlatılır:

... Abdülhamit’e kızırıyordu; o hınçla romanına eğildi; Boğaziçi denizini Abdülhamit’in gölgesiyle kararttı [...] Selimiye Kışlası’nın ilerisindeki İngiliz mezarlığına girdi [...] Yıldız Sarayı’nı göstererek, “Bakın” dedi, “sizin Türk olmayarak kurtarmak istediğiniz Türk

vatanını düşmana muhaberesiz veren bu adam Türk padişahıdır”
(314).

Bu anlatımda Abdülhamid “Osmanlı padişahı” değil, “Türk padişahı”dır. Roman bu anlayışıyla önümüze, yüzyıllardır bu topraklarda yaşayan ve gerektiğinde vatanı için savaşan, her bakımdan temiz Türklerin “kesintisiz tarih”ini koyar. Dolayısıyla geri kalanlar asli unsur olan vatansever Türklerin yanında “öteki”ler olacaklardır. Bu arada, Abdülhamid’in Türk padişahı olarak gösterilmesi, Kuntay’ın metninde resmî söylem tarafından desteklenmeyecek tek noktadır. Ancak romandaki bu “öteki”lere yalnızca gayrimüslimleri değil, metinde vatansever olarak nitelendirilmeyenleri de dâhil etmek gerekmektedir. Nitekim başkahraman Adnan Bey de romanın sonunda “oyunun dışında” kalan üzgün bir İttihatçı olarak hayata veda edecektir.

Atatürk’ün ölümüne kadar geçen süreçte yayımlanan romanlara baktığımızda, gayrimüslimlere yönelik dışlayıcı söylemlerin giderek ağırlık kazandığını, hatta bu söylemlerin farklı ideolojilerde görülen yazarlarda dahi bir ortaklık yarattığı söylenebilir. Bu da Cumhuriyet’in yerleştirmeye başladığı yeni ulusalcı ve homojenleştirici söylemin, iktidarı desteklesin ya da desteklemesin, birçok kesimde yankı bulduğunu gösterir. Bu dışlayıcı söylemin bir yandan da gayrimüslimleri ahlaki açıdan da ötekileştiren ve değersizleştirmeye çalışan yaklaşımları beslediği görülür. Aslında daha genel bir çerçeveden bakıldığında, özellikle resmî tarih tezi çalışmaları da dikkate alınırsa, yeni kurulan ülkeyi tamamıyla homojen bir yapıda kavramaya ve sunmaya çalışan egemen söylemin dışladığı tek kavram gayrimüslim kimliği değildir. Osmanlı mirası ve İttihatçıların ortaya koyduğu birikim de tümüyle reddedilir: Artık yalnızca, yeni rejimin inşa ettiği ve diğer bütün kimlikleri ortadan kaldıracak olan Türk millî kimliğinin tartışmasız egemenliği vardır. Özellikle 1930’lara gelindiğinde “Müslüman” kimliğinin izlerinin de egemen söylemden hızla ve titizlikle silindiği görülür.

Birçok romanda İttihatçılarla ilgili son derece eleştirel bir tutum sergilendiği yukarıda görülmüştü. İttihatçılıkla hesaplaşmasını 1920’lerde neredeyse tamamen tamamlayan yeni rejim, resmî tarih tezi yoluyla Osmanlı İmparatorluğu’nun tarihsel süreçte kapladığı büyük alana yeniden kurgulanan, her çağda egemen ve söz sahibi olan bir Türk millî kimliğini yerleştirmeye çalışarak bu birikimi bir anlamda tarih sahnesinden silme, ya da bir başka ifadeyle, bu birikimin yerine inşa ettiği yeni kimliği koyma yoluna gitmiştir. Elbette böyle bir ortamda sayıları da giderek azalan gayrimüslimlerin kendi kimliklerini özgürce yaşamaları ve ortaya koymaları mümkün olamazdı.

C. Atatürk’ün Ölümünden Tek Parti İktidarı’nın Sonuna Kadarki Süreç

Atatürk’ün ölümünden Tek Parti iktidarının sonuna kadar yaşanan süreçte gayrimüslimler bağlamında ortaya çıkan gelişmeleri ayrıca ele almak, Cumhuriyet’in kurucu kadrosunun önderini kaybetmesinin ardından bu bağlamda hangi politikaları izlediğini görebilmek açısından önemlidir. Esasında bu süreçteki romanlara bakıldığında, Sabahattin Ali ya da Reşat Enis gibi sol dünya görüşünün temsilcisi olan yazarların metinlerinde de gayrimüslim karşıtı söylemlere rastlamamız, yukarıda da belirtilmeye çalışıldığı gibi 1923’ün öncesine kadar dayanan siyasi ve toplumsal gelişmelerin gayrimüslimler bağlamındaki olumsuzlayıcı toplumsal algının ne kadar genişleyip uzak sınırlara kadar yayıldığını göstermesi bakımından ilginçtir. Nitekim 1938’den sonraki süreçte gayrimüslimler ekseninde Türkiye’de tecrübe edilen gelişmeler, bu doğrultudaki yaygın ötekileştirici söylemin ve

yaklaşımın kesintiye uğramadığına işaret eder. Romanlarda da söz konusu söylemin izdüşümlerini görmek hiç kuşkusuz şaşırtıcı değildir.

1. Sabahattin Ali – *İçimizdeki Şeytan* (1940)

Sabahattin Ali’nin bu romanı, kaleme alındığı dönemin “aydın geçinenler”ine ayna tutan kayda değer bir eser olmakla birlikte, Beyoğlu gibi gayrimüslim azınlıkların yansıtılması muhtemel birçok mekânda geçer, ancak bu doğrultuda bize belli başlı veriler sunmaktan uzak durur. Bunun sebebi elbette yazarın odaklandığı meselenin toplumsal olmaktan ziyade bireysel yönüyle öne çıkması, bu ekseninde “iyi” olarak nitelendirilen insanların içlerindeki “şeytan”ın varlığını sorgulaması üzerinden metni inşa etmesidir.

Romanın başkişisi Ömer’in yaşadığı eski evin sahibesi asık yüzlü (119) Rum bir madamdır, ancak bu karakter romanda olumlu ya da olumsuz yönleriyle çok fazla öne çıkarılmaz. Bunun yanında odalarında yemek pişiren ve “kokusu dünyayı kapla[yan]” (115) iki Rum komşu kızı daha vardır. Yine de bu veriler birlikte düşünüldüğünde, özellikle olumsuz fiziksel özelliklerin gayrimüslim kimlikle birlikte anılması bağlamında Sabahattin Ali’nin romanındaki söylem tarzı, diğer romanlarla belirgin bir ortaklık göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Bunun yanında Ömer’le evlenen Macide’nin, önceleri İstanbul’da evinde kaldığı Galip karakteri, işleri bozulmuş bir tüccardır. “Piyasa, bilhassa yağ ve sabun ticareti kurnaz, bilgili, genç ve bilhassa zengin kimselerin elinde[dir]. Adımını onlara uyduramayan esnaf ezilip bir kenara atıl[maktadır], ve aşağı yukarı on seneden beri devam eden bu mücadele Galip efendinin elindeki birkaç parça arazi ile birkaç yüz ağaç zeytini eritm[iş],” Galip Efendi bunun yanında iki de ev yitirmiştir. Metne yansıtılan ticari sorunlar, dönemin gayrimüslim tüccarlara yönelen nefretinin

sebeplerinden biriyle örtüşmüyor gibi gözükse de, özellikle 1920’li yılların sonunda karşımıza çıkan bir salnâme; anlatıcının sözünü ettiği, küçük esnafı yıkıma uğratan tüccarların kim oldukları konusunda fikir vermektedir. Said Öztürk, *Türkler* ansiklopedisinin 10. cildinde yer alan “Osmanlı Devleti’nde Sabun Sanayii” başlıklı yazısında şunları kaydeder: “Cumhuriyetin ilk yıllarında sabun üretiminin çoğunlukla klasik işletme tipi olan sabunhanelerde yapıldığı söylenebilir. 1927 tarihli Ticaret salnâmesinde İstanbul’da bulunan sabuncular kaydedilmiştir. [...] Listede yer alan sabuncu esnafının yarısı kadarı gayrimüslimlerden oluşmaktadır” (786).

Gayrimüslimlerin sabun ticaretinde etkin oldukları bu dönemle, romanda Galip Efendi’nin mücadele verdiği dönem arasındaki örtüşme, gayrimüslimler açık bir şekilde suçlanmasa da ezilen esnafın mağduriyeti üstü örtük biçimde toplumun bu kesimiyle ilişkilendirilmiş olur. Üstelik Sabahattin Ali’nin *Kuyucaklı Yusuf* romanında da gayrimüslimlerin ticaretteki etkinliklerine aynı bağlamda vurgu yapıldığı hatırlanacak olursa bu durum daha da dikkat çekici hâle gelir.

Metinde gayrimüslimlere değinmekten imtina eder bir tavır gibi görünmemekle birlikte, Macide’nin Ömer’le oturdukları evin penceresini açıp, “dışarıdaki muhtelif milletlere mensup çocukların bağırışlarını dinleyerek bir iskemlede otur[ması]” (173) anlatım bakımından kayda değerdir. Yazar burada sokakta oynayan ve gürültü yapan çocukları anlatırken, sahip olduğu ve metinlerine yansıttığı dünya görüşüne uygun biçimde, olumlu ya da olumsuz herhangi bir yaklaşım sergilemez görünmektedir. Ancak yine de akla şu soru gelmektedir: Yazar niçin ifadesini “dışarıdaki çocukların bağırışları” şeklinde değil de “dışarıdaki muhtelif milletlere mensup çocukların bağırışları” biçiminde oluşturmaktadır? Söz konusu çocuklar İstanbul’un yerli gayrimüslim halkının çocukları olmalıydılar. Durum böyleyken yazarın millet ayrımı gözetken bu cümlesi; metinde önemsiz gibi

görünen, ancak ele aldığımız mesele ekseninde oldukça dikkat çekici bir bilinç sıçramasının ifadesidir. Ayrıca belirtmek gerekir ki millet ayrımı gözeten bu ifadeyi romandaki karakter Macide'nin kurgulanmış zihni çerçevesinde düşünmemiz mümkün değildir; zira Macide roman boyunca milliyetçilikle, hatta genel olarak siyasetle ilişkili hiçbir söylemi yansıtmaz. Dolayısıyla bilinç düzeyindeki bu arayışımız bizi, en üst katmanda bulunan yazara götürür.

Görüldüğü üzere Sabahattin Ali'nin bu eserinde gayrimüslimlerin açık bir hedef olmadığı ortadadır. Fakat yazarın eserini kaleme aldığı dönem, gayrimüslimlerle ilgili ekonomik bakımdan nefretin körüklendiği ve onların zenginliklerine tahammülün kalmadığı ve âdeta birer yabancı gibi görüldükleri bir evrenin ürünüdür. Sermayenin Türkleştirilmesi çalışmalarının hız kazandığı bu evrede, Ali'nin romanında karşılaşılan örnekler, onun gayrimüslimlere ilişkin geliştirilen söylemler ekseninde resmî söylemden tamamen uzak olduğu konusundaki kuşkuları pekiştirmektedir.

Edebiyat metinlerindeki yansımaları böylesine açık biçimde mümkün olurken, 1930'ların sonunda Türkiye fiilen dâhil olmasa da özellikle ekonomik boyuttaki etkilerini derinden hissettiği II. Dünya Savaşı yaklaşmaktadır. 1930'larda ekonomide devletçi bir politika izlemiş olan Türkiye, II. Dünya Savaşı sürecinde ekonomide büyük bir daralmaya girer. Korkut Boratav bu evrede, yetişkin nüfusun büyük bölümünün askere alınmasıyla üretimde ciddi bir daralma yaşandığı tespitini aktarır. Savaş öncesi ekonomik alandaki planlamalar ise savunma harcamalarının bütçeye hâkim olmasıyla tümüyle ertelenecektir (304).

İşte Varlık Vergisi Kanunu, ekonominin büyük bir kriz içinde bulunduğu, savaş döneminin en büyük enflasyonunun yaşandığı evrede çıkarılır. Boratav bu verginin esasen ticaret burjuvazisini hedeflediğini belirterek verginin, “belli

komisyonlarca tarhedilerek bir kereye mahsus olmak üzere toplanan, itiraz hakkı bulunmayan olağanüstü bir vergiyi öngör[düğünü]” (“Bir Kesinti-İkinci Dünya...”

306) belirtir ve şöyle devam eder:

Vergi borçlarını bir ay içinde ödemeyenler, önce kamplara, sonra da çalışma yükümlülüğüne tabi tutulmak üzere Aşkale’ye sevkedildiler. Kanun metni bir ayırım yapmamakla birlikte, toplam vergi tahsilatının yarıdan fazlası azınlıklarca ödenmiş ve böylece Varlık Vergisi, ırk ve din ayırımına dayalı bir vergi uygulaması olarak maliye tarihimize geçmiştir. 1944 başlarında yürürlükten kaldırıldığında 114.000 mükelleften 315 milyon liralık varlık vergisi tahsil edilmiş idi. Vergi uygulaması, ayrıca 1400 mükellefin Aşkale’ye sevk edilmesi sonucunu doğurmuş idi (306–307).

Boratav’ın burada ırk ve din ayırımıyla ilgili söyledikleri zaten devlet tarafından da saklanan ya da saptırılan bir bilgi değildi. Nitekim Varlık Vergisi’nin, gayrimüslimlerin ticaretteki etkinliklerini bütünüyle ortadan kaldırmaya yönelik bir kanun olduğu resmî ağızlardan da açıkça işitilir. Basın da bu süreçte, yaşadıkları ülkede kazanç elde edip bunun avantajlarını yaşadıklarını dile getirdiği gayrimüslimlerden (özellikle de Yahudi vatandaşlardan) ülke için “fedakârlık” beklemektedir. Bu uygulama bir yandan da, kolayca anlaşılacağı üzere, gayrimüslimler için yeni bir “sadakat sınavı”dır.

Gayrimüslimlerin refahının adetâ toplumun geri kalanı için rahatsız edici bir unsur olarak gösterildiği ve bu anlayışın basın yoluyla güçlü bir biçimde vurgulandığı süreçte TBMM, 12 Kasım 1942 tarihinde Varlık Vergisi Kanunu’nu kabul etmiş, bu olay ekonomik ve toplumsal boyutlarıyla tarihsel süreçte önemli bir yer edinmiştir. Rıdvan Akar, *Varlık Vergisi: Tek Parti Rejiminde Azınlık Karşısı Politika Örneği* adlı kitabında, Boratav’a paralel olarak, Türkiye’nin II. Dünya Savaşı’nın koşulları içinde kaynaklarının yarısından fazlasını millî savunmaya ayırdığını ve bu süreçte bütçe açıkları ile boğuştuğunu ifade eder (29). Bu ekonomik temelli sorunun çözümü için geliştirilen yöntem ise tüm ekonomik ve siyasi

altyapılarıyla birlikte Türkiye'nin gayrimüslim azınlıklarına yönelmiştir. Servet ve kazanç sahiplerine yeni vergi yükümlülükleri getiren bu kanunun gerekçesini dönemin başbakanı Şükrü Saraçoğlu, CHP'nin basına kapalı gerçekleştirilen grup toplantısında şu şekilde ifade eder: “Bu kanun aynı zamanda bir devrim kanunudur. Bize ekonomik bağımsızlığımızı kazandıracak bir fırsat karşısındayız. Piyasamıza egemen olan yabancıları böylece ortadan kaldırarak, Türk piyasasını Türklerin eline vereceğiz” (Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme...* 148).

Zaten Varlık Vergisi Kanunu'na giden süreçte basın yoluyla da yeni bir vergi yükünün özellikle azınlıkların omzuna yükleneceği sezdirilmektedir. Ahmet Emin Yalman “vatani vazife” olarak adlandırdığı vergi yüküyle ilgili olarak azınlıkları işaret etmektedir. *Vatan* gazetesindeki yazısında II. Dünya Savaşı sürecindeki ekonomik fırsat ortamını değerlendiren tüccarların varlığına vurgu yapan Yalman, “kapitülasyon yarası” diye adlandırdığı bir yaranın varlığından söz ederek harp kazançları kanununun bu yaranın açılması için iyi bir fırsat olduğunu belirttiikten sonra bu yaranın nasıl açıldığını şöyle açıklar:

İki şekilde, bir defa azlıklar arasında umumi bir ölçü ile vatani alaka elbette daha gevşektir. Bu memleketin iyiliği için yüreği tutuşacak bir ahlaki seviyede olanlar çok değildir. Bunlar vergi kaçırmayı açıkgozlük sayıyorlar... Bu gibiler iyi ahlakta olan memurları da ne yapar eder baştan çıkarmaya çalışırlar, bin türlü dolaplarla aldatırlar. İte bu gizli münasebet Türk'ler aleyhine ve azlıkların lehine bir imtiyaz yaratır (alıntılayan Akar 46).

Bir sonraki makalesinde bir Türk işadammının makalesine yer veren Yalman, piyasanın gayrimüslimlerin elinden alınarak Türklere teslim edilmesi girişiminin açık bir örneğini de sunacaktır (46). Aynı günlerde Maliye Bakanlığı da azınlıkların vergilendirilmemiş büyük servetler kazandığını vurgulayacaktır (Akar, 47). Açıkça görüldüğü üzere 1940'lı yıllara gelindiğinde “azınlık” statüsünde tanımlanan gayrimüslimler hâlâ potansiyel vatan hainleri olarak görülmektedirler. Bunun

yanında romanlarda sıkça karşımıza çıktığı gibi gayrimüslimlerin “ahlaksızlıkla” ilişkilendirilmesine dönemin egemen söyleminde de rastlandığı görülür.

Ahmet Emin Yalman adına 1930’lu yılların ikinci yarısında güç kazanan “Vatandaş, Türkçe Konuş!” kampanyalarının yürütüldüğü süreçte sıkça rastlamak mümkündür. Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları* adlı yukarıda anılan çalışmasında Yalman’ın, kendi anadilini konuşmakta “ısrar eden” gayrimüslim vatandaşlara baskı yapmak yerine “canınız isterse...” denilmesinin daha uygun olduğunu vurgulayan bir anlayışı yansıttığını belirtir (131). Musevi Cemaati’nin başkanı olan Marsel Franko’nun bunun üzerine yayımladığı açık mektupta Yahudilerin “Türk ulusal topluluğuna katılmaya hazır” olduklarını vurguladığı, ancak “‘yarım vatandaşlık, misafirlik ve Medeni Kanun Türklüğü’ olarak isimlendirdiği ayrımcı politikalar bütününden şikâyetçi[...]” (131) olduğu görülür. Aktar bu noktada Taha Parla’nın *Türkiye’deki Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları* adlı çalışmasının üçüncü cildi olan *Kemalist Tek-parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Ok*’u eserine atıfta bulunur ve Parla’nın, Kemalist milliyetçiliğin gayrimüslimler ekseninde ortaya çıkan bir başka yüzünü nasıl tanımladığını aktarır: “Gayri müslim azınlıklara karşı uygulanan ve Türk unsurunun ‘etnik egemenlik-tekelcilik-dışlayıcılık’ özelliklerinin öne çıktığı bir milliyetçilik anlayışı (132). Buradan hareketle, Kemalist milliyetçiliğin inşası sürecinde resmî tarih tezinin 1930’lardaki çalışmalarla meydana getirildiği süreçte etnik egemenlik anlayışının güçlendirildiği düşünülebilir. Bu milliyetçi anlayışın bünyesine kattığı dışlayıcılık ise Cumhuriyet’in çok öncesinden beri varlığını hissettirmektedir. Aktar Varlık Vergisi Kanunu’nun, Franko’nun şikâyetçi olduğu “yarım vatandaşlık, misafirlik ve Medeni Kanun Türklüğü” konumunu pekiştirdiğini ileri sürer (132–133). Hiç kuşku yok ki Franko’nun ortaya koyduğu bu kavramlar Cumhuriyet’in ilan edildiği 1923 yılından

itibaren, hatta bunun da öncesinde kurucu kadronun hareket programında mevcuttu. Nitekim Cumhuriyet idaresi, Lozan’la azınlık olarak tanımladığı gayrimüslimlere kimlik düzeyinde tanınabilecek bir eşitliği zaten en baştan kaldırıp bir köşeye koymuştu. Takip eden yıllarda bu çalışmada da tespit edilmiş olan söylemler ve devletin yürüttüğü politikalar, gayrimüslimlerin ikinci sınıf vatandaş olarak görülmesinin dışında kendilerine Türk olmak ya da kimliksizleştirilmek arasında bir tercihte bulunma zorunluluğunun sunulduğunu da gösterir. Bir yandan da etnik tanımlamalar yoluyla gayrimüslimlere “Türk olma”nın kapılarının da kapatıldığı ortadadır. Özellikle Yahudi Cemaati’nin bütün iyi niyetli çabalarına rağmen eritilmeleri, toplumsal ve ekonomik düzeyde varlıklarının ortadan kaldırılmaya çalışıldığını gösteren veriler meselenin “dışlanma” boyutunu da aştığına işaret eder. Bu bağlamda Varlık Vergisi’nin gayrimüslimleri hedef alması ve bu uygulamanın da bir yandan sözümona “vatana sadakat sınavı” olarak sunulması şaşırtıcı olmamakla birlikte bunlardan özellikle ikincisi ilginçtir. Bir başka deyişle, zaten gözden çıkarılmış olan bu “yarım vatandaşların” vatana sadakat sınavına tabi tutulmaları gibi bir ihtimal gerçek dışı görünmektedir.

Nihayetinde ağır vergi yükü altında ezilen gayrimüslimler ticaret sahasını yavaş yavaş Türklere terk etmeye başlarken, vergilerini ödeyemeyenler çalışma kamplarına gönderilecektir. Rıdvan Akar, Aşkale’deki söz konusu çalışma kamplarına ilişkin olarak kaleme aldığı *Aşkale Yolcuları–Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları* adlı kitabında, bu kamplara gönderilenlerin yalnızca gayrimüslim vatandaşlar olduğuna vurgu yapar. Gayrimüslim vatandaşlar doğal olarak bir psikolojik çöküş içerisindedir; zira kampa giden trene hiçbir Müslüman bindirilmemiştir ve gayrimüslimler arasında, bu trenlere katledilmek üzere bindirildikleri kanısı hâkim olur (108–110).

Aşkale’ye sevklerin başlaması için Varlık Vergisi ödeme süresinin bittiği gün olan 21 Şubat 1943 tarihi beklenmektedir. Bu tarihin hemen ertesinde de toplama merkezlerine gönderilmek üzere gayrimüslimlerin gözetimine alınması süreci başlar. Zorunlu çalışma yeri olarak Erzurum’a bağlı Aşkale seçilmiştir. Gayrimüslim vatandaşlar, Aşkale’ye 22 km mesafede bulunan Kopdağı eteklerindeki Pırnakkabın köyünde çalıştırılacaklardır. 1721 rakımlı bu çalışma merkezi yeterli görülmeyecek ve zamanla merkezler çeşitlendirilecektir. Yine Akar’ın aktardığı gibi bu çalışma merkezlerinden biri, gayrimüslim vergi mükelleflerinin taş kırmakla görevlendirileceği Erzurum’daki Çiçek İstasyonu’dur (115). 1943 yılının sonlarına doğru çalışma kampı uygulaması iyice gevşetilecek ve 1944 Mart’ında uygulamaya son verilecektir. Basının da gayrimüslim vergi mükelleflerine karşı ötekileştirici yaklaşımını koruyarak takip ettiği bu süreç gayrimüslimlerin ekonomik sahadaki ağırlıklarına büyük darbe vurur. Akar 1943 yılında Varlık Vergisi’yle ilişkili olarak gayrimenkullerini satan çok sayıda gayrimüslimin bulunduğu işret eder. Ayhan Aktar da *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları* adlı çalışmasının gayrimüslimlerin gayrimenkul satışlarına değindiği bölümünde, Varlık Vergisi’nin söz konusu satışlarda önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır (238–239). Böylelikle Türkleştirme her alanda olduğu gibi ekonomi alanında da başarıyla sürdürülmüş olacaktır. Ekonomideki millîleşme anlayışının gelip dayandığı nokta olarak Varlık Vergisi Kanunu, gayrimüslimler bağlamında durumun ulaştığı vahameti göstermesi bakımından önemlidir.

Varlık Vergisi uygulamasının sona erdiği 1944 yılında Reşat Enis’in *Toprak Kokusu* romanı yayımlanır. Reşat Enis, egemen söylemin yanında duran bir yazar olarak tanımlanamaz. Zira resmî söylemde toplumu sınıflardan oluşmuş bir kitle olarak görmeye imkân yoktur. Bununla birlikte tıpkı daha önce Sabahattin Ali’de

gördüğümüz gibi, duruş itibarıyla bu söylemin yanında yer almamakla birlikte –hele de bu romanda ekonomik koşullara ağırlık verilirken– gayrimüslimler bağlamında romanda öne çıkan söylem, dönemin egemen söylemiyle belirgin paralellikler taşımaktadır.

2. Reşat Enis – *Toprak Kokusu* (1944)

Reşat Enis’in bu eseri, ilk olarak 1944 yılında basılmıştır ve Çukurova yöresini konu alan roman toprak ağalığı düzenini eleştirmektedir. Ancak eleştirilerini iktisadi koşullar üzerinde yoğunlaştıran yazar bir yandan ağa-köylü ilişkisi üzerinden sınıfsal bir yaklaşım ortaya koyarken, özellikle Ermenilerle ilgili olarak resmi söylemle örtüşür biçimde olumsuzlayıcı bir tavır sergilemesi dikkat çekicidir.

Romanda Ermenilerle ilgili yaygın olumsuzlayıcı söyleme değinmeden önce tümü de olumsuz tipler olan bazı gayrimüslim karakterlerden söz edilmelidir. Köylü tarlasını sürebilmek için gerekli olan parayı bir Ermeni sarraf-tefeciden alır (104). Vali’nin açtırdığı kafeşantandaki şarkıcı “Yahudi karısı” Ester uğruna köylüler bütün varlıklarını döker ve yine yoksul kalırlar (105). Bunun yanı sıra romanda İstanbul’dan Adana’ya sürgün edilen bir “vurguncu yahudi tacir”den (168) söz edilir. Adana’nın meşhur Ermeni hekimi Panos’un hastalarından önemli bir kısmı “[Ermeni hekimin] [...] nabzına el atışının haftasına varmadan tekerlenip gid[er]” (194). Romandaki Melek karakterine ızdırap veren kürtaj operasyonunu yapan da, kendisini kandıran sevgilisi Mustafa’nın arkadaşı olan bir Ermeni doktordur (200). Romanda ismi zikredilip de olumsuzlanmayan tek gayrimüslim karakter Baba Yorgi’dır. Yorgi’nin meyhanesi her kesimden insanın uğrak yeri olan bir eğlence ve muhabbet mekânıdır (281–282).

Sözü edilen karakterlerle ilgili olumsuzlayıcı tavır, konu Ermeniler olduğunda daha genelleyici bir hâl alır. Romanda Ermenilerle ilgili ilk suçlama 1. Dünya Savaşı sırasında Fransız istilacılarla işbirliği ederek Çukurova üzerine yürümeleridir (172). Ağa-köylü şeklinde ifade bulan sınıfsal çatışmanın anlatıldığı satırlarda şu ifadeye rastlanır:

Bütün bir Çukurova'yı avucuna alan mütegalibenin; Kilikya'yı diriltme sevdasına düşen, Türkleri diri diri kasap çengeline asıp derilerini yüzen ermeni soygunculardan, İmparatorluğa yeni bir sömürge katmak ihtirasına kapılan istilâcı sürülerden ne farkı vardı! (290).

Bu satırlarda Ermenileri bütünüyle töhmet altında bırakan bir yaklaşım söz konusudur. Ermenilere yönelik tek taraflı kıyımı resmi söylem nasıl reddediyorsa, Reşat Enis de aynı şekilde reddeder ve meselenin, resmî tarih söyleminin görmek isteyeceği boyutunu okuyucunun önüne koyar. Bu yaklaşım Halide Edip'in *Ateşten Gömlek* romanındaki yaklaşımıyla benzerlik taşır. Fakat *Ateşten Gömlek*'in *Toprak Kokusu*'ndan farkı, zulmün karşılıklı olduğu iddiasını taşımasında yatar.

Öyle anlaşıyor ki toplumsal sorunlarla ilgili olarak meselelere sınıfsal bir yaklaşım kazandıran yazarlarda dahi, konu gayrimüslimler olduğunda belli bir milliyetçi eğilim görülmektedir. Örneğin, Sabahattin Ali'nin daha önce çalışmada ele alınan *Kuyucaklı Yusuf* ve *İçimizdeki Şeytan* adlı romanları düşünülecek olursa, gayrimüslimlerin ticari hayattaki etkinliklerinden duyulan belli ölçüdeki rahatsızlık bu eserde de karşımıza çıkar; ancak Reşat Enis bu yaklaşımın da ötesine geçerek Türkler ve Ermeniler arasındaki ilişkideki sorunların kaynağını Ermeniler olarak görür. Dolayısıyla topluma sınıf temelli bir bakış açısı olduğu konusunda okuyucuyu kuşkuya düşürür.

1945 yılına gelindiğinde ise bir yandan romanlarda da karşımıza çıkan gayrimüslimleri ötekileştirici söylemler kuvvetle varlığını sürdürürken, diğer yandan

dış dünyada, Türkiye'nin iç politikasını da dönüştürmesine neden olacak önemli gelişmeler yaşanıyordu. 1945 Haziran'ında Türkiye Birleşmiş Milletler antlaşmasını imzalar. Gayrimüslimler açısından kısa süreli umut verici bir evreye tekabül eden bu süreçle ilgili Rıfat Bali *Aliya: Bir Toplu Göçün Öyküsü (1946–1949)* adlı çalışmasında şunları söyler:

Bu imza Türkiye'nin demokrasi ile yönetilen modern ülkeler arasında yer alacağının tesciliydi. Nitekim 18 Temmuz 1945 tarihinde MKP, 7 Ocak 1946 tarihinde de DP'nin kurulmasıyla birlikte çok partili demokrasi dönemi başladı (43).

Çok partili döneme geçiş süreci ülkenin genel durumu açısından olduğu kadar gayrimüslimler açısından da anlamlıdır. Zira özellikle Demokrat Parti'nin kurulmasının ardından CHP'nin Varlık Vergisi gibi politikalarının eleştirilmeye başlanması ve gayrimüslimlerin, Tek Parti döneminde tecrübe ettikleri güçlüklerin ardından sahneye farklı siyasi oluşumların çıkmasına iyimserlikle bakmaları gibi önemli gelişmeler gündeme gelecektir.

İsmet İnönü 1 Kasım'da yaptığı TBMM açış konuşmasında ülkede bir muhalefet partisinin bulunmamasının yarattığı eksikliğe vurgu yapar ve yeni bir siyasi partinin kurulmasını teşvik eder, hatta Demokrat Parti'yi meydana getirecek söz konusu muhalif kadroların şekillenmesinde etkin rol oynar (Koçak, 141).

Demokrat Parti (DP)'nin kurulmasıyla birlikte CHP de çok partili hayata geçiş sürecinde belli düzenlemeler getirmeye başlar. Bunlardan belki de en önemlisi 10 Ağustos 1946 yılında gerçekleştirilen CHP 2. Olağanüstü Kurultayı'nda bizzat İnönü'nün önerisiyle, çok partili hayata uyum sağlamak amacıyla “Değişmez Genel Başkan” ve kendisine verilen “Millî Şef” sıfatlarının kaldırılmasıdır (Koçak, 142).

Böylelikle günümüzde dahi hâlâ Tek Parti İktidarı'nın Avrupa'da o dönemde iktidarda olan faşist yönetimlerle paralellik gösterdiğini öne süren yaklaşımların söz konusu kıyaslamada kullandıkları bu sıfatlar tarihe karışmış olacaktır.

CHP II. Dünya Savaşı sonrası yaşanan gelişmelerin de önemli ölçüde etkisiyle büyük değişimler geçirirken Rıfat Bali yukarıda andığımız çalışmasında 1946–1947 yıllarında Türkiye’deki gayrimüslim vatandaşlarla ilgili ayrımcı siyasetin tedrici olarak azaldığını belirtir (44). Bu süreçte gayrimüslim vatandaşlar da ilk defa orduda yedek subay olma hakkına erişir (1947), Yahudi okullarında Yahudi dini ve tarihiyle ilgili dersler müfredata girer (1948), azınlık okulları yönetimi de bağımsızlaşır (1949) (44–50). Başbakan Recep Peker 28 Mart 1947 tarihli konuşmasında gayrimüslimleri yalnızca resmî işlemlerde Türk saymanın yetmeyeceğini özel yaşayışlarında da insanların daha sıcak duygularla birbirlerine karışıp kaynaşmaları gerektiğini belirtir. Ayrıca Peker bu konuşmasında ırkçılığın da tam karşısında olduklarını ifade ederek ırkçılığın yayılmacı niteliğinin, kendisinden olmayanı tasfiye etme niteliğinin kendi bakış açılarıyla ters düştüğünü vurgular (Bali, 47). Üstelik CHP 17 Kasım 1947 tarihli kurultayında parti programını yeniden oluşturarak yurttaşlar arasında hiçbir ayrımcılığın yapılamayacağını vurgular, millet tanımını kader birliği ve yurttaşlık bağı zeminine oturttuğunu belirtir (50). Bu tanım Atatürk döneminde, özellikle *Medenî Bilgiler*’de karşımıza çıkan ve Türkiye devletini “kuran” topluluk olarak tanımlanan “millet” kavramından farklı bir anlam taşıırken gayrimüslimlere yönelik ayrımcı uygulamaların son bulacağını taahhüt eder gibidir. Rıfat Bali bu yeni millet tanımını, daha önce yürütülen ayrımcı politikaları unutturma çabası olarak yorumlamaktadır (50). Her ne olursa olsun bu süreçte iktidarın gayrimüslim vatandaşlardan olumlu tepkiler aldığını ifade etmek gerekmektedir. Bununla birlikte Bali, 1946 seçimlerinde CHP Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatlerinin önde gelen isimleri arasından milletvekili adayları çıkarsa da gayrimüslimlerin genel itibarıyla yeni kurulan DP’den yana tavır aldığını belirtir (54, 56).

Bununla birlikte CHP'nin Türkleştirme politikalarından ödün vermeyeceğini gösteren bir ifadeye dönemin başbakanı Şükrü Saraçoğlu'nun seçim konuşmalarından birinde rastlanacaktır. Saraçoğlu kendi milliyetçiliklerini "Ben Türk'üm diyene Türk muamelesi, ben Türk değilim diyen adama da sadece misafir muamelesi yapılır" (alıntılayan Bali 54) şeklinde tanımlar. Bali, Saraçoğlu'nun bu konuşmasında öne çıkan ayrımcı anlayışın gayrimüslimler üzerinde olumlu etki bırakmadığına dikkati çeker. Gerçekten de 1940'ların sonlarına yaklaştığımızda iktidarın gayrimüslimleri hâlâ bir iç tehdit ya da bu tezde yer yer vurguladığımız gibi "kötü misafir" olarak görmesi dikkat çekicidir. Bu noktada Saraçoğlu'nun da "misafir" kelimesini kullanması önemlidir. İktidarlar ve dönemler değişse de Balkan Savaşları'ndan itibaren fitili ateşlenmiş olan gayrimüslimlere yönelik güvensizlik varlığını kesintisiz biçimde korumaktadır.

Bunların yanı sıra DP, gayrimüslim vatandaşlar üzerindeki etkileri henüz taze olan Varlık Vergisi uygulaması konusunda CHP'ye ciddi eleştirilerde bulunur. Buna karşılık DP'nin kurucularının söz konusu dönemde Varlık Vergisi Kanunu'nun kabulü yönünde oy kullandıklarının hatırlatılması da gayrimüslimlerde karşılığını bulamayacak ve gayrimüslimler 1946 seçimlerinde kitlesel biçimde DP'ye oy vereceklerdir (55). Öyle görünüyor ki CHP, savaş sonrası dönemin şartları içinde belli bir dönüşüme yönelmişse de gerek iktidar kanadındaki ayrımcı söylemler, gerek gayrimüslimlerde gerekli güveni tesis edememesi ve bu kesimde ayrımcı politikaların izinin taze olması iktidarla gayrimüslimler arasındaki mesafeyi kapatamamıştır.

Bu süreçte, dönemin egemen söylemiyle paralellik gösterebilir ya da gösteremez, yazarların romanlarında karşımıza çıkan gayrimüslim karakterlerle ilgili ötekileştirici söylemler varlığını sürdürmektedir. Zaten dönemin basınında da

egemen olan söylem gayrimüslimlerin bir tehdit olarak görüldüklerine işaret etmektedir.

3. Halikarnas Balıkcısı – *Aganta Burina Burinata* (1946)

Bilindiği gibi, asıl adı Cevat Şakir Kabaağaçlı olan Halikarnas Balıkcısı, Türk edebiyatında “Mavi Anadolu” akımı içinde değerlendirilen bir yazardır. Anadolu’nun tarihsel köklerini irdeleme ve kültürel birikimini ortaya koyma çabası içinde görülen bu akımın belki de en önemli temsilcisi olan Halikarnas Balıkcısı bu romanında, babasının tüm karşı koymalarına rağmen denizci olan Mahmut’un yaşamını anlatır. Yaşamını bir deniz insanı olarak sürdüren Mahmut, bir toprak ağasının kızı olan Ayşe ile evlenince denizi bırakıp toprakla ilgilenmek durumunda kalacak, bu da ona ıstırap verecektir.

Temelde denizciler ve kara insanları arasındaki uçurumu ele alır görünmekle birlikte metinde eski Yunan medeniyetiyle bugünün Anadolu’su arasında kurulan bağı sorgulamak ve bu bağlamda Yunanlılara ya da Rumlara bakışı çözümlemek açısından metni incelemekte yarar vardır.

Öncelikle başkarakter Mahmut’un çocukluğunun anlatıldığı bölüme bakılırsa, onun hayat görüşü hakkında ilk ipuçlarını almak mümkün olur. Mahmut okula başladığında ona “Sultan Osmandan başlayarak bütün sultanlar, ve Hazreti Âdemden tutarak bütün Peygamberlerin adlarını öğret[irler]” (46). Ancak Mahmut bu öğretilenlerle ilgilenmez, tüm ilgisi ve aklı denizdedir. Böylece okuyucunun karşısında Osmanlı tarihiyle ve dinle bağı zayıf bulunan, yaşamını tamamıyla denize adanmak isteyen bir karakterin olduğu anlaşılır. Toprak sahibi bir ağa olduğunda Mahmut mescide yine konumu itibarıyla mecbur kalarak gidecek ve bu mescidin imamını olumsuz bir bakış açısıyla değerlendirecektir. “[A]damakıllı ter kok[an]”

(154) mescide giren Mahmut, iki kaşını hançer gibi çatmış olan ve “bir mangırı mendilde yedi bağla bağlarken vaazında hasisliğe karşı ateşler püskür[en]” (154) Abdülvahap Hoca’yı dinlemek zorunda kalacaktır. Fakat Mahmut sahtekâr bulduğu bu hocayı dinlemeye tahammül gösteremeyecek ve mescidi terk edecektir. Karısını ve toprağını bırakıp tekrar denize dönmek isteyen Mahmut’u, denizde öldüğü takdirde İslami şartlara göre defnedilemeyeceği ve “dinsiz, imansız ve kâfir olarak” (171) dünyadan ayrılacağı yönündeki uyarılar etkilemeyecektir.

Mahmut’un çalıştığı gemilerden birinde Selânik’te tayfaya katılan Ömer Dayı, gemidekilere Balkanlardaki karmaşadan söz edecek, Selanik’in “Bulgar ve Rum komitecilerin bomba masalları ile” (99) çalkalandığını söyleyecektir. Yazar Balkanlardaki Rum faaliyetlerine dair ipucu sunarken karakterin anlatımına yukarıdan bir müdahalede bulunmaz, bir anlamda tarafsız kalır. Gayrimüslimler bağlamında incelediğimiz birçok romanda Yunanistan bir düşman ve Yunanistan da düşman toprağı görülmesine rağmen (söz gelimi bu düşmanlık Tarık Buğra’nın *Siyah Kehribar*’ında daha belirgin şekilde görülecektir) burada yazar olumsuz belli bir tutum takınmaksızın Yunan topraklarını anlatır. Gemiden Yunan toprakları Mahmut’a şöyle görünmektedir: “Geceleri başaltı dambıçosunun açık kapısından, uzakta Skiros adası ve Yunan Sporad adalarının karlı dağları, ay ışığında sanki bu dünyanın değil fakat başka bir âlemin ufkunda diyorlarmış gibi görünüyordlardı” (101). Burada öteleyici bir bilinçten ziyade doğa ve denizin kuşatıcı değeri olduğu bir anlayış içerisinde Yunan toprakları güzelliğine vurgu yapılarak tasvir edilmiştir.

Ayşe’yle evlenip çok uzun bir süre toprakla uğraşmasına rağmen denizi tekrar gördüğünde büyük bir heyecan duyan Mahmut, “şiddetli bir tokat yemiş[...]

gibi sarsılır (158). “Çelik bir ayna”ya (159) benzettiği denizin ufkunda gördüğü Yunan adalarını şöyle anlatacaktır: “Sali adaları ve Apostol adası sanki muallâkta

sallanıyorlardı. Yolumuz bazan baş döndürücü uçurumları kıyılayarak bazen çam gölgeleri altından kayarak denize iniyordu” (159). Görüldüğü gibi bu tasvirlerde “bizim” toprağımız – “öteki”nin toprağı karşıtlığı ortaya çıkmaz. Bütün adalar, deniz, kısacası doğaya dair tüm unsurlar aynı bütünün parçası olarak tasvir edilir.

İstanbul’a gidişinde Mahmut, denizci arkadaşlarından aldığı bilgilerle genelevlerin bulunduğu sokakları ziyaret eder. Oldukça utangaçtır; bu sebeple cesaret toplamak için öncesinde içki içer. “Çiçek sokağına” doğru yollanan Mahmut, güneş görmeyen bu dar aralıkların “leş gibi sidik” koktuğundan söz eder. Yolun iki tarafındaki pencereler “kapanmış kapaklarından çapak ve irin sızan hastalıklı gözlere” benzemektedir (106). Kısacası yazarın okuyucuya sunmuş olduğu atmosfer içerisinde Mahmut’un bulunduğu mekânlar pis, tiksinti uyandırıcı ve tekinsiz yerlerdir. Mahmut’un rastgele çaldığı bir kapıyı, yaşlı bir Rum hayat kadını açar. Bu kadına ilişkin metindeki ilk tasvir şöyledir:

Kapı açıldı. Izgarada pişirilmiş uskumru balıkları olur. Gözleri bulanmış ve balgamlaşmış gibi ağarır. İşte bir gözü öyle bulanmış ve yumurta kadar yuvasından fırlamış, iri yapılı yaşlıca bir kadın önümde duruyordu (109).

Çetrefil bir Rum şivesiyle konuşan bu kadın, içeriye gelmesi için Mahmut’a yalvarır: “Nefis körletmekten ibaret değil mi? Onu başkası kadar ben de yaparım” (109).

Karşımızda yine çirkin ve davetkâr bir Rum hayat kadını vardır. Kadının olabildiğince tiksinti uyandırması için benzetmelerden yoğun biçimde faydalanan yazarın yaklaşımı, genelevlerde çalışan gayrimüslim kadınlara değinen diğer romanlardaki bakış açısıyla örtüşür görünmektedir. Mahmut bu davet karşısında önce ne yapacağını bilemez; ardından “tiksentiden, telâştan, şaşkınlıktan allak bullak olmuş bir vaziyette” (109) kendisini kısa bir süre sonra girdiği evden dışarıya atar.

Metinde dikkat çekici bir karakter de Bodrumlu bir Rum olan Pahos'tur.

Mahmut, eski arkadaşı Pahos'a memleketinden çok uzakta, ateşçi olarak girdiği gemide rastlar. Yazar, Mahmut'un ağzından Pahos'u şöyle tanıtır:

Vakıa Bodrumdayken biz Rumlara gâvur derdik, her halde onlar da bize daha çok iltifatkâr olmıyan sıkıntılar verirlerdi. Fakat yabancı illerde birbirimize rastlayınca içtiğimiz su ayrı gitmez. Bir anadan doğmaymışız gibi biribirimize sarıldık (112).

Burada öncelikle dikkati çeken Bodrum'daki yerli Rum halkın, bir Türk'ün gözünden nasıl görüldüğünün aktarılmasının yanı sıra, Rumların Türklere bakışı konusunda da bir empatiye gidilmesidir. Anlaşılan o ki Rumlarla Türkler birbirlerine karşı yakışsız sözler sarf etmektedirler. Fakat yabancı bir memlekette karşılaşan Mahmut ve Pahos, kardeşliklerini hatırlarlar ve birbirlerini kucaklarlar.

Pahos'la Mahmut'un sohbet ettiği sahnede Mahmut sevgilisi Fatma'dan söz açarken, Pahos da Marika adlı bir Rum kızını methedecektir. İki arkadaş arasındaki bu konuşma ister istemez akla şu soruyu getirir. Bodrum'da oranın yerlisi Rumlar var ise, metin boyunca Bodrum'da geçen bölümlerde neden hiç Rum karaktere yer verilmez, hatta Rumlara değinilmez?

Görüldüğü gibi, Halikarnas Balıkcısı'nın bu romanında dinle ve dönemin egemen anlayışına da paralel biçimde Osmanlılığıyla bağları zayıf bir başkarakter söz konusudur. Mahmut, Müslüman ya da Türk kimliklerini sahiplenir görünmez; ancak metinde gayrimüslimlere bakış bağlamında, olumsuzlayıcı bir söyleme bir Rum hayat kadınının yer aldığı sahnede rastlanır. Öte yandan Rum hemşerisi Pahos'la olan diyalogları da, Mahmut'un hayatının geçtiği Bodrum detaylı biçimde anlatılırken neden Rumlara hiç yer verilmediği sorusunu akla getirir. Bu da Halikarnas Balıkcısı'nın kurucu ideolojiyle ve egemen söylemle bağlarının gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Esasında söz konusu sorgulamaya ilişkin olarak ipucu sunabilecek bir sahne romanda mevcuttur. Cumhuriyet’le birlikte gelen, eğitimdeki modernleşme hamlesi bağlamında yazarın resmî ideolojiye ters düşen bir yaklaşımına, köy öğretmenin öğrencilerini toplayarak ziyaret ettiği köyde Hüseyin Dayı’yla diyalogunda rastlanır. Köy öğretmenin, çocukları köye getirmesindeki hedef şöyle ifade edilir: “Haydi çocuklar, geliniz de köylere gidelim, cahil köylü babalara yardım edelim. Belki de onlara daha modern bir eğitim biçim tarzı öğretiriz de gözlerini açmış oluruz” (136). Genç öğretmen, öğrencileriyle birlikte ziyaret ettiği köyde, Hüseyin Dayı’ya tepeden bakar ve onun bir kara cahil olduğuna kanaat getirir (136). Ardından kendisine şu soruyu sorar: “Siz toprağın tava geldiğini anlamak için toprağa termometre kor musunuz?” (136). Hüseyin Dayı ise termometrenin ne olduğunu bilmediğini ve zaten daha temel tarım malzemelerinin bulunmasında zorluklar yaşadıklarını söyleyecektir.

Öğretmen Hüseyin Dayı’ya termometrenin tatbikini öğretemeyince onların kendi yönteminin ne olduğunu sorar ve şu yanıtı alır: “Şalvarımızı çözer, tarlanın ortasına, ve toprağın üzerine çıplak ardımızla otururuz. Toprağın ardımıza vurduğu sıcaklıktan tava gelip gelmediğini anlarız” (136). Hüseyin Dayı’nın okura alaycı biçimde sezdirilen, fakat samimi olan bu yanıtı öğretmeni kızdıracak ve köylü ile öğretmen arasındaki uçurumu ortaya koyacaktır. Bu örnekte, eğitim sistemindeki modernleşme hamlesiyle ilgili olarak, köylüye tepeden bakan bir öğretmen modeli öne çıkarılmış ve ülkenin içinde bulunduğu koşullardaki yetersizlikle kullanıma sokulmaya çalışılan yöntemler arasındaki tutarsızlığa, çatışmaya öğretmen-köylü örneği üzerinden vurgu yapılmıştır.

Bu örnekten hareketle yazarın egemen söyleme mesafeli olup olmadığı sorgulamaya açık hâle gelir. Halikarnas Balıkcısı yayın hayatına ilk olarak karikatürleriyle girmiştir. Cüneyd Okay, *Mavi Sürgün’e Doğru: Halikarnas*

Balıkçısı'nın Bilinmeyen Yılları (1921–1928) adlı çalışmasında, yazarın 1921 yılı içerisinde “Cevat Şakir” imzasını taşıyan on bir karikatürünün yayımlandığını belirtir (21). Kurtuluş Savaşı dönemindeki bu karikatürlerde, savaşla birlikte gittikçe körüklenen Rum ve Yunanlı nefretine yoğun biçimde rastlamak mümkündür. Yazar bu yıllarda, savaş koşulları içerisinde ağırlığını hissettirmekte olan egemen söyleme denk düşen ürünler vermekte ve kendisinde ilk bakışta umulmayacak biçimde, gayrimüslim azınlıklara yönelik keskin bir olumsuzlayıcı tavır takınmaktadır. Cevat Şakir, bu süreçte “Millî Mücadele’den ve Ankara’daki Türkiye Büyük Millet Meclisi’nden yana” (20) açık bir tavır almıştır.

Bu dönemin ardından, 1925’te Halikarnas Balıkcısı kendisini iktidarla ters düşürecek ve kendi adına yepyeni bir hayatın başlangıcı olacak Bodrum sürgününe yol açan “Hapishanede İdama Mahkûm Olanlar Bile Bile Ölüme Nasıl Giderler?” başlıklı hikâyesini yayımlar. Bu hikâye yüzünden, halkı askerlikten soğutma suçlamasıyla yargılanan Halikarnas Balıkcısı, Bodrum’da kalebentliğe mahkûm edilir. Yazarın 1920’lerde geçirdiği süreçleri elbette burada incelemeye tabi tuttuğumuz romanı değerlendirirken kıstas almamız uygun düşmez; ancak onun – şayet varsa– yaşadığı zihinsel dönüşümü görme imkânı tanır.

Aganta Burina Burinata’yı yazdığı dönemde, yazarın egemen söylemle denk düştüğü noktanın ise, Anadolu’nun Osmanlı öncesi medeniyet ve kültür varlıklarına yaptığı vurgu olduğu düşünülebilir. Bu kültür ve medeniyet varlığına ilişkin olarak “Tarih ve Batı Görüşü” başlıklı denemesinde yer verdiği şu düşünceler, onun egemen söylemle uyuşmasını daha açık ifade etmeye yarayacaktır: “Türklerin ya da Türk soyu diye anılmazdan önce, onların Sümer uygarlığındaki payları büyüktü. Ama batılı tarihçiler Sümer uygarlığındaki Türk etkisini pek üstünkörü geçerler” (60). Burada resmî ideolojinin de 1930’larda özellikle hazırladığı ve bilimsel nitelik

kazandırarak ortaya koymaya çalıştığı kitaplar ve çalışmalar yoluyla yoğun biçimde vurguladığı gibi Türklüğün ve Anadolu'daki Türk etkisinin, tarihin çok eski çağlarına dayandırılması söz konusudur. Anadolu'nun bu bağlamda Türk kimliğiyle sahiplenilmesi meselesi, yazarın burada ele alınan romanında gayrimüslimlere yönelik bakışını ortaya koyarken yol gösterici olabilir.

Rum Pahos örneğinde sorulan soruya aranan yanıtta ya da Rum hayat kadınının ele alınışındaki ötekileştirici tavırda, yazarın metinde örtük bir biçimde memleketin ve memleketin tarihinin sahiplerinin Türkler olduğu imasından söz edilip edilemeyeceği tartışılmalıdır. Bunu en azından bir soru olarak ortaya koymanın, Halikarnas Balıkcısı'nın gayrimüslimlere bakışında araştırmacıya yeni bir perspektif kazandıracağı ileri sürülebilir.

Millî kimliğin inşası sürecinin başından beri, muhalif yazarlarda da genç Cumhuriyet'in izlerini silmeye çalıştığı Osmanlı mirasının özlemi sezilir. Samiha Ayverdi bu anlamda önemli bir örnektir. Türkiye 1940'ların ikinci yarısında önemli siyasi ve toplumsal değişmelere tanık olurken Samiha Ayverdi'nin 1948 yılında kaleme aldığı *Mesihpaşa İmamı* adlı romanı, muhalif söylemde gayrimüslimlerin nasıl görüldüğü noktasında bize yardımcı olabilir.

4. Samiha Ayverdi – *Mesihpaşa İmamı* (1948)

Ayverdi'nin bu romanı İstanbul'da, ibadet etmek üzere camiye pek kimsenin uğramadığı bir semtte geçmekte, romanın olay örgüsü, başkarakter Hâlis Efendi etrafında şekillenmektedir. Balkan Savaşları sürüp giderken bir yandan şehrin yapısı değişmekte, bir yandan da Batı kaynaklı yeni fikirler kendini göstermektedir. Hâlis Efendi tüm bu değişimin merkezine konulur ve köklü değişimler bir medeniyet dairesi kapsamında masaya yatırılır. Bir başka ifadeyle Ayverdi'nin romanda

irdelemeye çalıştığı mesele, Osmanlı'yı konumlandığı İslam medeniyet dairesi içindeki durumunu, ortaya konulan tüm değişimler ekseninde değerlendirmek ve ne gibi çelişkilerin ya da çatışmaların ortaya çıktığını metne yansıtmaktır. Bunu da İmam Efendi'nin penceresinden okuyucuya sunar.

Rejimle yakın bir görüntü sergilemekten uzak olan Ayverdi, “millet” kavramından ziyade “medeniyet” kavramına odaklanır. Hâlis Efendi, oğlunun yeni fikirlere kapılmış ve çoğu dinsiz olan arkadaşlarıyla fikir alışverişinde bulunur. Bu tartışmada Haçlı Seferleri yoluyla Doğu ve Batı arasında fikrî münasebetlerin ortaya çıktığı görüşü öne sürülür. İki medeniyet dairesi arasındaki alışveriş, Hristiyanlık-Yahudilik-Müslümanlık arasındaki ilişki üzerinden sorgulanır. Ayverdi “bizim” medeniyetimizi Hâlis Efendi'nin bakış açısından “İstanbul'da nihaî çizgilerini kazanmış [...] medeniyet” (76) olarak tanımlar. Bu bakış açısının metnin geneline egemen olduğu söylenebilir. Bu bakımdan “Türklük”ten ziyade “Osmanlılığın” ne olduğu konusunun romanın tartışma çerçevesi içine girdiğini ifade etmek mümkündür.

Romanda dikkat çekici belki de tek gayrimüslim karakter, Hâlis Efendi'nin kendisine yakın bulduğu oğlu Zahid'in ilişki yaşadığı, tiyatrodan oyunculuk yapan ve “fahişe” olan Sirarpi adlı Ermeni kızıdır. Sirarpi, Zahid'i “yoldan çıkaran” olumsuz bir karakterdir. Bununla birlikte metinde cılız bir karakter olarak sunulduğunu ve üzerinde pek fazla durulmadığını belirtmek gerekir.

Bunların dışında Balkan Savaşları dolayısıyla İstanbul'a göç eden muhacirlerin yaşadıklarının bir zulmün neticesi olduğu söylene de bu söylem metinde ağırlıklı olmaktan uzaktır. Ayrıca, söz gelimi, Nihal Atsız'ın ortaya koyduğu düzeyde bir milliyetçiliğin yakınından dahi geçmemektedir. Metnin dikkat çekici noktası ise romanın sonunda İmam Efendi'nin bir akıl yitimine uğrayarak inancını

terk ettiğini ifade etmesidir. Yakup Çelik, Kültür Bakanlığı’nın yayımlamış olduğu *Türk Edebiyatı Tarihi*’nin dördüncü cildinde, İmam Hâlis Efendi’nin bu durumunu “bir din adamının [...] bağlı olduğu değerler manzumesinin çözülüşü[...] ve sonunda yıkılışı” (255) olarak açıklar. Bu noktada, Ayverdi’nin metnin merkezine yerleştirdiği medeniyet tartışması noktasında yazarın belli bir görüşü metne dayatmak yerine zeminin kaygan olduğu bir sorunsalı önümüze koyduğunu söylemek mümkün olur.

İnci Enginün, *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı* adlı çalışmasında Samiha Ayverdi’nin hayat görüşü ve eserlerine kısaca değinirken, yazarın yeni rejimle mesafeli tavrını da gündeme getirir. Enginün’e göre Ayverdi, “[m]uhafazakâr bir yazar olarak toplumdaki değişmelere Tanzimat’ın ilânından itibaren muhalif olan” bir kalemdir (292). Enginün yazarın en bilinen romanı *İbrahim Efendi Konağı*’na da değinerek, bir zihniyetin çöküşünü bir konağın çöküşüyle ilişkilendiren Ayverdi’nin, “bitmiş bir dünyanın değerlerinin hâlâ devam edebileceğinin savunmasını yap[tığına]” (292) vurgu yapar. Ayverdi’nin 1948 yılında kaleme aldığı romanda İstanbul’un hâlâ Osmanlı olduğu ve eski değerlerin savunulduğu bir çerçeve bulunduğunu göz önüne alırsak, onun gerçekten de bir “Osmanlı hayranlığı” ve “özlemi” (Enginün, 293) taşıdığını söyleyebiliriz. Öte yandan bu kitap bir medeniyet tartışmasına açık yapısıyla yazarın, Enginün’ün belirttiği tarzda açık bir Batı düşmanlığı (293) barındırmayan bir eseri olarak öne çıkar.

Bununla birlikte bu roman, gayrimüslim karakterlerin ahlaksızlıkla ilişkilendirildiği bir başka metin olması bağlamında, tez çalışmamızın içeriğindeki çeşitli söylem tarzlarını yansıtan çeşitli romanlarla belirgin bir ortaklık yakalar. Gayrimüslimlerin ayrımcılığa maruz bırakılması konusunda, daha önce de dikkat çektiğimiz üzere sanki bir söz birliği var gibidir. 1940’lı yılların basınında, özellikle

İsrail'in kurulması sürecinde karşımıza çıkacak ötekileştirici söylemler dikkate alınır, gayrimüslimlerin yaşadıkları topraklar üzerinde niçin belirgin bir güvensizlik hissettikleri anlaşılabilir.

CHP'nin iktidarı kaybetmesinin öncesinde etkileri Türkiye'de de yoğun biçimde hissedilecek önemli bir gelişme yaşanır. Bali'nin de *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Aliya: Bir Toplu Göçün Öyküsü (1946–1949)* adlı çalışmasında vurguladığı üzere Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, Türkiye'nin ret oyu kullandığı 29 Kasım 1947 tarihli oylamasında Filistin'in Arap ve Yahudi devleti olarak taksim edilmesine karar verir (87). Bu gelişmenin ertesinde, İsrail'in 14 Mayıs 1948 tarihinde bağımsızlığını ilan etmesini takip eden süreçte Türkiye'den İsrail'e toplu göçlerin yaşandığı bir sürece girilecek, bu da Yahudi vatandaşların sadakatinin sorgulanması sonucunu doğuracaktır (119). Ancak dikkat edilecek olursa, gayrimüslimlerin sadakatlerinin sorgulanmadığı bir dönem, II. Abdülhamid devrine kadar uzanan süreçte hiç gerçekleşmemiştir. Bu bağlamda, Yahudi vatandaşların Türkiye'de sahip olduklarından ya da en azından geleceğe dair umutlarından vazgeçerek sahibi, kurucusu, en önemlisi de birinci sınıf vatandaşı olarak kabul göreceklərini umdukları topraklara göç etmesi normal karşılanmalıdır.

Rıfat Bali yukarıda andığımız kitabında bu göç sürecini oldukça detaylı biçimde ele alır. Buna göre özellikle 1948 sonlarında İsrail'e göç edenlerin sayısında önemli bir artışın olduğunu söyleyen Bali, “serbest seyahat hakkına sahip Türk vatandaşları” olmaları dolayısıyla İsrail'e gitmek için kendilerine pasaport verilen Yahudilerin bu belgelerinin üzerine “Filistin için geçerli değildir” damgasının vurulduğuna dikkat çeker (133). Bali bu uygulamayı, ülkeyi terk eden Yahudilerin “asgari miktarda eşya ve para ile Türkiye'den ayrılmaya mecbur e[dilmeleri]” (134) şeklinde yorumlar. Gerçekten de bu göç evresinde Yahudilerin mal varlıklarını

ederinin epey altında bir fiyata elden çıkarmak durumunda kaldıkları dikkate alınacak olursa meselenin ekonomik boyutu da ortaya çıkmış olur.

Rıfat Bali Filistin’e göçlerin Trakya Yahudi Olayları’nın yaşandığı sürece dayandığına işaret ederek, Varlık Vergisi uygulaması sonrasında da dört bin civarında Yahudi vatandaşın Filistin’e gitmiş olduğunu belirtir (266). Böylelikle 1945 nüfus sayımında 76.965 olarak gösterilen Yahudi nüfusu göç süreci sonunda %40 oranında azalarak 34.647’ye iner (258).²¹ Yahudi nüfusundaki bu azalma, homojen bir toplumsal yapı oluşturma yolunda gayret gösteren iktidar için üzücü bir kayıp olarak görülmemektedir. Bununla birlikte iktidarın önünde, Yahudilerden boşalan ekonomik sahaları doldurma problemi ortaya çıkacaktır²². Ancak bu da bir bakıma ekonominin Türkleştirilmesi sürecinde iktidarın işini kolaylaştıracak bir unsurdur.

Bali’nin basında, özellikle de karikatür dergilerinde göçle ilgili geliştirilen söylemlere yer vermesi dikkat çekicidir. Bali bu evrede, Türk-Yahudi basınının İsrail’i savunarak göçü teşvik eden bir tutum sergilediğine dikkati çekerken (130) Türk mizah basınının, Arap ülkelerinin genç İsrail devletine savaş ilan etmeleriyle birlikte “korkak” ve “menfaatperest” Yahudi stereotipini bolca kullanmış olduğunu örneklerle gösterir (119). Aynı süreçte *Son Posta* gazetesinde yazan Nurettin Artam’ın şu ifadeleri dönemin anlayışını özetler niteliktedir: “Onların [Yahudilerin] sahici halis bir vatandaş haline gelmemek hususundaki mukavemetlerinin sebeblerini şimdi daha iyi anlıyoruz. Bize düşen bu durumu umursamamak, mütebessimane, ‘güle güle’ demektir” (alıntılayan Bali 151). Toplumda Yahudi vatandaşları tehdit eden infiillere yol açmış olan İsrail’in kurulması süreci, dönemin gayrimüslimlerle ilgili hâkim yaklaşımını bir kez daha ortaya çıkarmıştır. Hâkim anlayış, asla

²¹ Bali, 1950–51 yıllarındaki göçlerle bu oranın %45’e ulaşacağını belirtir. (a.g.e., s. 258.)

²² Bali İstanbul’da birçok tüccar ve imalatçının Yahudi işçi ve memurların göç etmeleri nedeniyle zor durumda kaldıklarını aktarır (a.g.e., s. 214).

beklendiği gibi Türk olamayacak olan Yahudilerin ülkeyi terk etmiş olmalarını bir kayıp olarak görmemektedir.

Türkiye’de Tek Parti iktidarı fiilen bitmek üzereyken Orhan Kemal’in *Baba Evi* romanı yayımlanır. Orhan Kemal’in bu eseri, özellikle gayrimüslimler bağlamında yaşanan olumsuz gelişmeleri egemen söylemin tamamen karşısında yer alan bir tutum içerisinde yansıtmaları ve yeni rejimin kendisini inşa ettiği süreçte gayrimüslimlere yönelik olarak izlenen ayrımcı politikaları kıyasıya eleştirmesi bağlamında tez çalışmamızdaki en farklı ve önemli romanlardan biri olarak dikkati çeker.

5. Orhan Kemal – *Baba Evi* (1949)

Orhan Kemal bu romanında, ailesiyle birlikte Beyrut’a sürgün edilen bir çocuğun söz konusu sürgün yıllarında başından geçen olayları ele almaktadır. Hemen belirtmek gerekir ki, bu romanın başkarakterinin ağzından anlatılan olaylar, bizzat Orhan Kemal’in yaşam öyküsüyle paralellikler taşımaktadır. Bu bağlamda otobiyografik bir nitelik taşıdığını söyleyebileceğimiz metinde yazarın kendi varlığı, anlatıcının anlatımında kaçınılmaz olarak kendini göstermektedir.

Bu otobiyografik niteliği ortaya koymak üzere metinden örnekler vermek mümkündür. Söz gelimi, yazarın “Yaşam ve Sanat Serüvenim” başlıklı yazısında belirttiği üzere, Orhan Kemal’in doğumunu babasına haber veren dedesi telgrafında şunları yazmıştır: “Ben de dehr’in sitemin çekmeğe geldim dehr’e” (11). Aynı ifadelere *Baba Evi* romanının hemen başında da rastlamak mümkündür (5). Bunun dışında, Orhan Kemal’in babası Cumhuriyet’in ilanından sonra açılan ilk meclise Kastamonu milletvekili olarak girmiş ve iktidarla fikir ayrılığına düşmesi üzerine yurdu terk etmek zorunda kalmıştır. Romandaki çocuk başkarakterin babası da aynı

sebepten yurt dışına sürgün edilir (40). Kısacası romanın bütününün yazarın hayatından kesitler taşıdığı bir sır değildir; dolayısıyla romanı bu gözle okumak mümkün hâle gelir.

Başkarakterimizin çocukluğuna dair ilk hatıraları Millî Mücadele günlerine denk düşmektedir. Oturdıkları mahallede, küçük bir kulübede romanın ilk gayrimüslim karakteri göze çarpar. Rum Pavli Dayı, mahalle çocuklarının “Bitli! Bitli!” diye taşa tuttıkları bir ihtiyardır. Başkarakter, Pavli Dayı’nın tek dostunun kendisi olduğunu söyleyecektir. Babaannesi ise kendisine, bu ihtiyarla ahbaplık etmemesi konusunda telkinde bulunacak ve ihtiyara “Pis, [...], bitli, [...], gâvur,” (13) diye hakaret edecektir. Böylece karşımızda, anlatıcımız haricinde herkesin nefret ve dışlamayla baktığı bir gayrimüslim karakterin durduğu anlaşılır. Ancak metinde, diğer karakterler nefretle yaklaşırken anlatıcının kendisinin ötekileştirici bir söylem geliştirmedeği ve kendileriyle empati kurduğu başka gayrimüslim karakterlere de rastlanacaktır.

Bir başka sahnede anlatıcı, Konya’da taşındıkları bir evden söz ederken burasının bir “Rum veya Ermeni evi” olduğunu belirtir (19). Burada açık biçimde, memleketlerini terk etmek zorunda bırakılan gayrimüslimlerin geride mülklerini de bırakmış olduklarına vurgu yapılmıştır. Zira o dönemde yaygın biçimde görülen bu uygulama, Anadolu’nun Türkleştirilmesi sürecinin bir parçasıdır. Nitekim başkarakterin ailesiyle taşındığı bir başka ev de, Rum ya da Ermenilerden kalma bir çiftlik evidir (29). Bu çiftlik evindeki bir sahne, Rum ve Ermenilerden kalma mülk ve eşyaların yağma edilmesi olaylarına dair bir örnek teşkil eder. Çiftlik evinin altevi diye tabir edilen ve bir tür depo işlevi gören kısmında evin eski sahiplerinin bıraktığı birçok eşya bulunmaktadır. Bunlar arasında birçok eşyayla birlikte “gâvurca” kitaplar da yer almaktadır. Yazar buradaki gâvurca ifadesini tırnak içinde vererek bir

anlamda kendi söyleminden uzaklaştırmış, böylece bu ifadeyi evi yağmalayan karakterlere atfetmiştir (30). Nitekim altevi yağmalayan komşulara başkarakterimizin annesi kızdığında komşular, “Nasıl olsa Gâvur malı, sayende sebeplenelim, sevaptır, sana hayır dua ederiz” (31) derler. Yazarın burada yansıttığı anlayış, yalnızca memleketin yerlisi olan gayrimüslimlerin gâvur sıfatıyla ötekileştirilmesini değil, onların malına yönelik yağmanın İslamiyet’e mal edilen bir bakış açısı içerisinde sevap kabul edilmesidir.

Romanın takip eden bir başka bölümünde yine bir Ermeni evine dair çocuk başkarakterin masum bakış açısından, dönemin gayrimüslim algısına ilişkin gerçekçi verilere rastlanır. Taşındıkları bu yeni ev de Ermenilerden kalmadır ve anlatıcı, evin “samanlığın[ın] çürümüş tahta kapıları açılıverecek, içerden ölü yüzlü Ermeniler çıkacak” (37) gibi hisseder. Burada ilginç olan kahramanımızın daha önce hiç Ermeni görmediğini söylemesidir; fakat Ermenilere dair anlatılan “mübalâğalı hikâyelerin tesiriyle olacak, Ermenileri korkunç sarı yüzlü, saç sakalına karışmış düşün[mektedir]” (38). Bu örnek aslında okuyucuya, “öteki” olarak görülen insanların, söz konusu hikâyelerin anlatıcılarının zihinlerinde, temsil ettikleri “biz”den ne kadar farklı ve tehlikeli varlıklar olarak resmedildiklerini gösterir. Henüz hiç Ermeni tanımamış bir çocuk dahi, sadece duyduğu bu hikâyelerin etkisiyle Ermeniler konusunda bir önyargıya ulaşır. Esasen bu önyargıyı Ermenileri ötekileştiren hikâye anlatıcılarına atfetmek daha isabetli görünmektedir. Nitekim söz konusu önyargı, kişinin kendisine benzemeyeni zihninde normalleştirememesinin temelinde yatan yaklaşımdır.

Ermenilere yönelik ötekileştirici söylemin varlığına, Beyrut’taki bir kahvede başkarakterimizle Arap kahvecinin sohbetini içeren sahnede de rastlanır. Arap kahveci, dükkânına gelen çocuğun Ermeni olduğundan şüphelenince “Sen Ermeni

misin? Git burdan, yallah,” diyerek onu kovar. Fakat Türk olduğunu öğrenince yumuşayacaktır. Çocuk Adanalı olduğunu söylediğinde ise, Genel Harp’te orada asker olduğunu belirtecektir (54–55). Burada Arap kahvecinin gösterdiği tavırda, çocukla bir kader ortaklığını paylaştığını düşünmesi durumu öne çıkarılabilir; fakat herhâlde daha da önemlisi, Müslümanlığın ortak bir değer olarak örtük bir biçimde ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda Ermenilerin sevilmemesinin bir sebebi de aynı ortaklığa bu unsurlarda rastlanılmamasıdır. Ermeniler bu anlamda, kendilerine düşmanlık beslenen birer “yabancı”dırlar.

Takip eden bölümde başkarakterin Beyrut’ta Virjin adlı bir Ermeni kızıyla arkadaş olduğu görülür. O da oltasını kıran aynı Arap kahveciye “pis Arap” (56) diyecektir. Öyle görünüyor ki yazar, nefreti tek yönlü değil iki yönlü göstermek istemektedir. Fakat bu vurgunun yanına Virjin’in anlattıklarından hareketle başka unsurlar da yerleştirilebilir. Virjin çocuk kahramanımıza “memlekette”, yani Türkiye’de zengin akrabaları bulunduğundan söz eder, kendilerinin de eskiden zengin olduğunu ve memlekette tarlaları ve otomobillerinin olduğunu söyler (57). Bir de Virjinlere yardımda bulunan Doktor Altunyan ve ailesinden söz edilir (118); fakat Altunyan ve ailesi metne karakter düzeyinde dâhil olmazlar.

Virjin’in Şinorik adını taşıyan bir ablası vardır ve “geceleri evine adam al[arak]” (58) para kazanmaktadır. Ancak burada dikkati çeken bir nokta, yazarın hayat kadınlığını gayrimüslimlere bir ahlaksızlık yaftası olarak yapıştırmamasıdır. Virjin ve Şinorik’in verem hastası anneleri dışında kimseleri yoktur; para kazanmak zorunda oldukları için de ablası bu işi yapmaktadır. Bir başka ifadeyle, yerlerinden yurtlarından edilen insanlar çaresiz kaldıkları için bu yola başvurumaktadırlar. Burada bir kez daha yazarın, birçok metnin “ötekisi” olan gayrimüslimlere empatiyle yaklaştığı görülür.

Ancak çocuk kahramanımızın babasında aynı empati duygusuna rastlanmaz. Çocuğunun, evin akşam yemeği olmak üzere denizden tuttuğu tek balığı acıdığı için Virjin’e verdiğini öğrenen babası “Evde gaz yok, ekmek yok, şeker yok [...], sen tut elin orospularına sehâvet yap!” (61) der. Bu yaklaşım aslında bu teze dâhil olan birçok kitapta yazarların geliştirdiği söyleme denk düşmektedir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, birçok romanda gayrimüslimler bağlamında öne çıkarılan “öteleyici söylem”, bu romanda “ötelenen söylem”e dönüşmüştür. Gerçi çocuk kahramanın babasının gündelik yaşamında onun sohbetine katılan haham ve papaz gibi kimseler ya da şehir meydanında fenalaştığında kendisine yardıma koşan Ermeni bir tanıdığı da vardır; ancak bu silik karakterler (64, 67), baba karakterinin söyleminin öteleyici olup olmadığının sorgulanmasına yol açacak denli güçlü çizilmiş figürler değildirler.

Başkarakter, evin geçimine katkıda bulunmak üzere bir mürettiphanede çalışmaya başladığında bu kez bir Rum kızı olan Eleni’yle tanışır. Eleni’nin ailesi mübadelede Atina’ya giden ve aslen İstanbullu olan –tabiatıyla da Türkçeyi gayet düzgün biçimde konuşan– bir ailenin çocuğudur. Eleni, çocuğa Ermeni olup olmadığını sorduğunda “Ben Türk’üm” yanıtını alır (87). Fakat kendi kimliğini Türk olarak ortaya koyan kahraman, Eleni’ye de ötekileştirici bir söylemle yaklaşmaz. Dükkânda litografi ustası Dimitri’nin kızı olduğunu söyleyen Eleni kendisini şöyle tanıtır: “Ben Rum’um, yani Yunanlı” (88). Bunun üzerine çocuk kahramanımız Eleni’nin Rum’a değil de Türk’e benzediğini söyleyecektir. Bu ilginç ifadeye ilişkin, *Orhan Kemal* adlı kitaptaki “Orhan Kemal ve ‘Öteki’” başlıklı yazısında Herkül Millas şunları söylemektedir: “Sevdiğimiz bir türlü ‘öteki’ sayamıyoruz veya aynı şeyi farklı söylersek ‘öteki’ saydığımızı sevemiyoruz” (89). Milas’ın bu ifadesi, esasında romandaki gayrimüslim unsurlara başkarakterin yaklaşımı konusunu özetler

niteliktedir. Orhan Kemal, dikkat edilirse, gayrimüslimlere yönelik yaklaşımını metin boyunca daima bir çocuğun masumiyetinin yanında tutar. Zira bu masumiyet, her türlü önyargıdan ve kurgulanmış kimliklerin ürünü olan nefret duygusundan arınmıştır. Bu saflığıyla da hiçbir verili söylemi bünyesinde barındırmaz. Bu bakımdan yazarın kendi bakış açısını bir çocuk karakter üzerinden yansıtmalarının kendisi için verimli bir zemin yarattığı düşünülebilir.

Romanda, başkarakteri misafir eden Eleni'nin ailesi de onun gözünden olumlu biçimde resmedilir. Bu aile tarafından büyük bir misafirperverlikle karşılanan çocuk, Eleni'nin ağabeyini oldukça yakışıklı bulur; hatta büyüdüğü zaman onun kadar sağlam ve yakışıklı olmayı diler (92). Eleni'nin annesi ise sürekli Türkiye hakkında sorular sormaktadır.

Aslında Türkiye'den haber almak isteyen ve anlatılanları hevesle dinleyen bir başka karakter de Ermeni kızı Virjin'in ablası olan Şinorik'tir. Başkarakterimizin Türkiye'ye geri döneceğini öğrenen Şinorik çok heyecanlanır ve "Demek vatanına geri döneceksin, ha? [...] Ne mutlu sana, [...] ne mutlu!" (115) der. Çocuğun memleketi Adana'ya döneceğini öğrenen Şinorik'in de Adanalı olduğunu burada öğreniriz. Adana'ya dair hatıralarını coşkuyla anlatan Şinorik, "Karnının doyduğu yerdir vatan derler ama, kulak asma..." (115) der. Bu bir anlamda Şinorik'in de Beyrut'u değil Adana'yı vatanı olarak gördüğüne işaret eder. Zira bu diyalogdan sonra Şinorik düşünceli ve efkârlı bir hâl alacak ve şunları söyleyecektir: "Allah o bizim başımızdakilere rahat yüzü göstermesin [...] Bizim Türk'le aramızda ne vardı?" (115). Aslında bu ifade metne hâkim olan gayrimüslimler bağlamındaki söylemi özetler niteliktedir. Cumhuriyet'in ilk siyasi sürgünlerinden birinin oğlu olan başkarakterimiz, metin boyunca temasa geçtiği gayrimüslim karakterlerin vatanları Türkiye'ye duyduğu özleminden bahseder; ayrıca metinde, yukarıda gördüğümüz

üzere gayrimüslimlerden kalma evlerin nasıl Müslüman-Türk unsurlar tarafından yağma edildiğini birden fazla örnekle görmek mümkündür. İşte Şinorik’in ortaya attığı, gerçek karşılıkları bulunan tüm bu olayları özetler nitelikteki soru; birçok romanın analizinde “egemen söylem” olarak ifade ettiğimiz Cumhuriyet’in kurucu ideolojisinin söylemine karşı açık bir eleştiridir. Dolayısıyla metnin gayrimüslimler bağlamında hâkim olan bakış açısı, bu “karşı söylem”e denk düşmektedir, denebilir. Bu anlamda metnin ötekisinin söz konusu “kurucu ideoloji” olduğunu söylemek, öyle görünüyor ki aşırı bir yorum olmayacaktır.

Bunların dışında Beyrut’taki Ermeni çarşısına, esasen Türklük ve Ermenilik kavramlarının birbiri içinde eridiği bir mekân olması bakımından ayrıca değinmek gerekir. Başkarakter bu mekânı şöyle tanıtır: “Bu çarşı, Türkçe konuşması, Türkçe şakalaşması, Türkçe sövüp saymasıyla memleketimden bir parça gibiydi” (113). Çocuk başkarakterimiz, gayrimüslim karakterlere karşı ötekileştirici bir söylemin aracı kılınmamakla birlikte, Beyrut Limanı’nda Türk bandıralı bir vapur gördüğünde şunları hissedecektir: “Bir gün Beyrut limanında dolaşırken bir Türk vapuru gördüm. Direğinde bayrağımız... Bu vapur, bu bayrak, bu benim memleketimin, vatanımın bir parçası” (112). Görülüyor ki anlatıcı bir yandan Türklük ve Türkçe gibi kavramları ve bu bağlamda öne çıkan “vatan”, “memleket” gibi kavramları benimsemektedir; fakat gayrimüslimlere yönelik olarak öne çıkan söylem çerçevesinde bakılırsa Türklerin, bu “vatan”ın ya da “memleket”in aslî unsurları olduklarını düşünmemektedir.

Metinde karşımıza çıkan Ermeni ve Rum unsurların da, aynı vatanın en az Türkler kadar sahipleri olduklarını örtük biçimde dile getiren bir söylemin varlığı görülür. Bu anlamda Orhan Kemal’in *Baba Evi* romanı, “egemen söylem”i ötekileştirmekle birlikte gayrimüslimlere yaklaşımı bağlamında bir yenilik ortaya

koyarak, –toplumda gayrimüslimlere yönelik uygulamaların haksızlığını vurgulamasının yanında– Türk kimliğini ya da vatan sevgisini sahiplenmenin, zorunlu olarak gayrimüslimleri ötekileştirmek sonucunu doğurmayabileceği konusunda okuru düşünmeye sevk eder.

Baba Evi'nin yayımlanmasından bir yıl sonra, Türkiye'de yapılan genel seçimler sonucunda 27 yıl süren Cumhuriyet Halk Partisi iktidarı sona erecek ve Demokrat Parti seçimlerden büyük bir zaferle çıkarken ülke yeni bir sürece girmiş olacaktır. Demokrat Parti iktidarında Türkiye özellikle gayrimüslimler bağlamında ciddi kırılmalara yol açan olayları tecrübe ederken romanların bu süreçte nasıl reaksiyonlar verdiğini görmek dikkat çekici olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEMOKRAT PARTİ DÖNEMİ'NDEKİ GELİŞMELERİN ROMANLARDAKİ BAĞLANTILARI

II. Dünya Savaşı'nın bitiminden 1950 yılına kadar yaşanan süreçte Türkiye Cumhuriyeti'nin önemli değişimler yaşadığı belirtilmişti. Henüz 1945 yılında CHP'de parti içinde görülen muhalefet görünür düzeye gelmiş ve oluşan bu yeni hareket 1946 yılının başında Celal Bayar, Fuat Köprülü, Refik Koraltan ve Adnan Menderes'in Demokrat Parti (DP)'yi kurmasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Zira Demokrat Parti 1950 yılından başlayarak takip eden on yıllık süreçte önemli seçim başarıları yakalayıp iktidarı ele geçirerek ülkenin kaderine yön verecektir. 1946 yılında, planlanan tarihten önce yapılan ve henüz seçimlere hazırlıklı olmayan DP tarafından “baskın seçim” olarak nitelendirilecek olan erken genel seçimlerde bu yeni hareket büyük bir yenilgi alsa da önlenemez bir yükselişe geçtiğinin anlaşılması uzun sürmeyecektir. Halkın kısa süre içinde DP'ye büyük ilgi göstermesi ve böylelikle CHP iktidarında Meclis'te ve halk arasında belirginleşen şikâyetlerin gün yüzüne çıkması bunun en önemli göstergelerinden biridir. 1948 yılında DP'den ayrılan bir grubun Millet Partisi'ni kurmasıyla muhalefet çeşitlilik kazanacak ve 1950 seçimleriyle birlikte TBMM'de görece çok sesli bir havanın estiği görülecektir.

Gerçi 1950'ye giden süreçte, henüz CHP iktidardayken ülke siyasetinde belirgin bir ılımlı havanın estiğine şahit olunur. İktidar partisi savaş sonrası dünya düzeni içerisinde kendini yeni demokratik hamleler yapmak durumunda hissetmiş ve bu anlamda, muhalefet partisi olan DP'nin kuruluş sürecinde de etkin rol oynamıştır. Bunun dışında CHP'nin izlemeye başladığı ılımlı siyasete ilişkin çeşitli örneklerle önceki kısımda yer verilmişti. Millet kavramı üzerinde yeniden düşünülmesi, bu noktada gayrimüslimlere yönelik daha ılımlı bir söylem geliştirme çabası da görünür düzeydeydi, Parti'nin din kavramına yeni bir yaklaşım getirme çabası, bu yönde geliştirdiği politikalar ve özellikle ekonomide yürütülen liberal nitelik taşıyan hamleler iktidar partisinde belli bir dönüşümün gerçekleştiğine işaret etmekteydi. Savaş sonrası süreçte Doğu Bloku ile Batı arasında sıkışmış durumda olan ve kendisini bir tercih yapmak durumunda hisseden Türkiye, yüzünü Batı'ya çevirmeye başlamış, ilk Amerikan yardımı da Marshall Planı doğrultusunda CHP iktidardayken, 1947 yılında alınmıştı.

Ancak CHP'nin gösterdiği değişimler, halk katında iktidara karşı oluşmuş tepkiyi önleyememiş olacak ki DP, 1950 seçimlerini kazanarak mecliste ezici bir çoğunluk elde eder. Ancak burada konumuz açısından dikkati çekecek bir nokta, özellikle gayrimüslim oylarının belirleyici rol oynadığı İstanbul'da gayrimüslim Türk vatandaşlarının da yüzlerini DP'ye dönmüş olmalarıdır. Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren gayrimüslimler özelinde yaşanan gelişmelere, izlenen politikalara bakılacak olursa gayrimüslim vatandaşların CHP'ye oy vermekten kaçınması anlaşılır bir durumdur. Örneğin, henüz gayrimüslimler üzerindeki travması dinmemiş olan Varlık Vergisi'nin uygulanmasının üzerinden fazla zaman geçtiği söylenemez. 1950 seçimlerine yaklaşırken gayrimüslimlere yönelik

geliştirdiği ılımlı sylemler de CHP’nin gayrimüslim vatandaşlar nezdindeki kredisini artırmayacaktır.

Öte yandan, tek başına iktidara gelen DP de gayrimüslim vatandaşları hayal kırıklığına uğratmakta gecikmeyecektir. 1950’ler Türkiye’inde gayrimüslimler arasında en büyük sıkıntıyı, ülkedeki en kalabalık gayrimüslim nüfus olan Rumlar yaşayacaktır. NATO’ya üyelik sürecinde ve hemen sonrasında Yunanistan’la ilişkileri iyi seviyede olan Türkiye açısından bu durum Kıbrıs Sorunu’nun birden ülke gündeminin merkezine oturmasıyla temelden bir bozulmaya uğrayacaktır. Kıbrıs Sorunu bağlamında Yunanistan’la fikir ayrılığına düşen Türkiye, sorunun uluslararası siyasi alana taşınması ve Türk hükümetinin birden kendini sorunun taraflarından biri olarak bulmasıyla birlikte yeni ve sıkıntılı bir sürece girer. Bu evrede Türkiye’deki Rumların da güvenliği bir kez daha tartışmalı hâle gelir ve ülkedeki Rumlar için yeni bir “sadakat testi” başlar.

Bu süreçte özellikle gayrimüslim basını üzerinde uygulanan baskıya bu kısımda daha ayrıntılı olarak değinilecektir; ancak Kıbrıs Sorunu’nun bir krize dönüştüğu süreçte, 6–7 Eylül 1955 tarihlerinde İstanbul’da gayrimüslimlere yönelik yaşanan kapsamlı şiddet olayları hem ülke tarihine geçecek hem de gayrimüslimlerin, vatandaşı oldukları Türkiye Cumhuriyeti’yle ilişkilerinde telafisi mümkün olmayan bir kopuş yaratacaktır. Dolayısıyla 1960 Darbesi’ne kadar yaşanan dönem, gayrimüslim vatandaşların Türkiye’yi terk etme sürecinin hızlandığı ve kökleri İttihat ve Terakki’ye kadar uzanan nüfusu Türkleştirme/Müslümanlaştırma ve ekonomide millileşme hedeflerine neredeyse bütünüyle erişilen bir dönemdir.

Sözü edilen bu hedeflere ulaşmaya dönük kesintisiz bir sürecin söz konusu olduğunu gündeme getirirken, bu kısımda ele alınan 1950’li yıllarda el değıştiren egemen söylemle yine aynı dönemde kaleme alınan romanlardaki örtüşmeleri ya da

farklılıkları ortaya koymak, bizi önemli noktalara götürecektir. Söz gelimi 1950’li yıllarda Marksizm’le tanışan Attilâ İlhan’ın bu dönemde yayımladığı *Sokaktaki Adam* romanında gayrimüslimlere ilişkin yansıtılan bakış açısı, politik duruş olarak çok farklı noktada bulundukları öngörülebilecek DP’nin iktidar olduğu dönem geliştirdiği söylemlerle ya da giriştiği eylemlerle belirgin bir örtüşme göstermektedir. Aynı örtüşmeyi, politik duruş olarak yine çok farklı noktada oldukları öngörülebilecek olan Samiha Ayverdi ya da Nihal Atsız gibi isimlerle de göstermesi İlhan’ın romanının dikkat çekiciliğini artırdığı kadar, söz konusu gayrimüslimler olduğunda farklı söylemlere ve politik duruşlara sahip kimselerin nasıl ağız birliği etmişçesine aynı noktada buluşuverdikleri bu roman yoluyla görülebilir.

Öte yandan milliyetçi/muhafazakâr bir çizgide değerlendirilen Tarık Buğra’nın 1955 yılında, tam da Türkiye-Yunanistan gerginliği en üst noktaya ulaşmışken ve bu mesele Türkiye’nin Rum vatandaşlarını da iyiden iyiye baskı altına almışken, kötücül bir Yunan imajını yoğun biçimde yansıttığı *Siyah Kehribar* romanını yayımlaması önemli bir tarihsel örtüşmeye işaret eder. Öyleyse DP iktidarı döneminde kaleme alınan metinlerde gayrimüslimlere ilişkin ortaya çıkan söylemleri dönemin egemen söylemine paralel biçimde okumak, romanların ele alınacak süreçte nasıl bir işlev üstlendiğini anlaşılır kılmak için yararlı olabilir.

A. 6–7 Eylül Olayları’nı Hazırlayan Süreç

Yukarıda nüfusu Türkleştirme/Müslümanlaştırma ve ekonomide millileşme hedefleri doğrultusunda 1950’ye kadar süren CHP iktidarı ile 1950’de iktidarı devralan DP iktidarı arasında bir süreklilik görüldüğü ifade edilmeye çalışılmıştı. Bu

bağlamda 1950'nin öncesine gidilecek olursa, CHP'nin henüz iktidardayken, 1946 yılında azınlıklarla ilgili hazırladığı rapor önem taşımaktadır. Zira CHP'nin bu raporunda, gayrimüslimlerin Türk kültürüyle bütünleşmeyi düşünmedikleri ve Türklerle tarihsel bir bağları olmadığı iddiası gündeme getirilmiş, dolayısıyla hâlen Türkiye'de yaşamakta olan gayrimüslimlerin bir problem teşkil ettiği belirtilmişti (Güven, 150–151). Nitekim gayrimüslimlere yönelik ötekileştirici uygulamalara bu kesimin etkin olduğu ekonomi alanındaki pratiklerde rastlamak mümkündür. Dilek Güven, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6–7 Eylül Olayları* adlı çalışmasında şunları aktarır:

[...] Marshall Planı çerçevesinde (1948–1949) büyük oranda yabancı sermaye ile işletilen otoyol, liman ve havaalanı inşaat firmalarıyla ilgili bakanlıklara ve devlet işletmelerine gizli bir mektup yazılarak, Türk personel alımında gayrimüslimlerin ve Türkiye'de ikâmet etmeyen yabancıların tercih edilmemesi “rica” edildi. Türk Hava Yolları'nın teknik personel alımı için verdiği bir iş ilanında, başvuru için gerekli koşullardan biri de, Müslüman olmaktı (152).

Görüldüğü gibi 1950'li yıllara gelirken gayrimüslimlere yönelik olarak yetkili ağızlardan daha ılımlı söylemlere yer verilse de resmî tutumda belirgin bir değişiklik görülmemektedir. Diğer yandan 1950'li yıllara gelirken Türkiye'de yaşayan Ermeni nüfus hâlâ “sabıkalı” konumdadır. Zira Aralık 1945'te Sovyetler Birliği'nin Türkiye'de baskı altında bulunan ve birer Sovyet ajanı gözüyle bakılan Ermenileri Sovyet Ermenistan'ına davet etmesi üzerine Aralık 1946'ya kadar 10.000 Ermeni'nin resmî talepte bulunduğu görülür. O dönemde Türkiye'deki Ermeni nüfusunun 65.000 olduğu hesaba katılırsa (Güven, 152–154) bu göz ardı edilemeyecek denli önemli bir sayıdır. İsrail'in kurulmasıyla birlikte Türkiye vatandaşlığında bulunan birçok Yahudi'nin ülkeyi temelli olarak terk ettiğini de göz önünde bulundurursak, gayrimüslimlerin Türkleşemeyeceği yönündeki kanının kamuoyunda daha da güçlü

hâle geldiğini tahmin etmek zor olmaz. Bir başka ifadeyle, Müslüman-Türklerin bakış açısından, gayrimüslimler asla “bizden” biri olmamıştır ve olmayacaktır.

Tüm bunlarla birlikte 1950’lerin başında özellikle İstanbul’da belirgin bir gayrimüslim varlığı olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim 1950’li yıllarda gerçekleştirilen seçimlerde hem CHP’nin hem de DP’nin, İstanbul için belirleyici rol oynayacak gayrimüslim oylarını elde etmek üzere verdikleri mücadele ve hatta gayrimüslim milletvekili adayları çıkarmaları bunun önemli bir göstergesidir.

İstanbul Rumları adlı kitabında, İstanbul’un II. Dünya Savaşı sonrasındaki genel havasını kaleme alan Samim Akgönül, şehrin hâlâ kozmopolit bir havaya sahip olduğunu belirtirken eskiden beri İstanbul’da yaşayanların bu çok kültürlü atmosfere alışkın olduğunu, ancak İstanbul’a yeni göç eden kesimin şehirde Rumca ya da Ermenice konuşmalar duyduğunda bu havayı yadırgadığını ifade eder (165). Nitekim bu kısımda değerlendireceğimiz 1958 tarihli *Âkile Hanım Sokağı* romanında Halide Edip, daha çok bu çok kültürlü havaya alışkın bir profil sunmaktadır.

Esasen 1950’li yıllarda gayrimüslimlerle ilgili gelişmelere eğilirken hiç kuşkusuz, ülkeyi 6–7 Eylül Olayları’na götüren süreç ve bu süreçte ivme kazanan gayrimüslimlere yönelik ötekileştirme, konumuz açısından ilgi çekici durmaktadır. Zira Türkiye’nin yanı başındaki Kıbrıs adasında Rumların bağımsızlık için silahlı mücadele başlatması, çok kısa bir sürede Türk kamuoyunda da yankısını bulacak ve Türk vatandaşı Rumlar için, yukarıda daha önce de belirtildiği üzere, yeni bir “sadakat testi” başlayacaktır. Kıbrıs Sorunu’na Türkiye ve Yunanistan’ın devlet düzeyinde bizzat dâhil olduğu düşünülürse 6–7 Eylül 1955’e giden süreçte bu iki ülke arasındaki münasebetleri kavramak, bu bağlamda değerlendirilecek romanları da konumlandırabilmek açısından önem kazanır.

Sovyetler Birliği'ne karşı Batı dünyasının kalkanı unsuru olacak

Yunanistan'la beraber Türkiye'yi de kapsayan bir planın sonucu olarak ortaya çıkan Truman Doktrini ile birlikte, ABD'den dış yardımlar almaya başlayan Yunanistan ve Türkiye bir anlamda stratejik olarak ortak hareket etmesi gereken, çıkarları örtüşen iki ülke konumuna gelmiştir. Bu bağlamda, Atatürk-Venizelos döneminden 1950'lere kadar ilişkileri ciddi bir sekteye uğramamış olan iki ülke arasında dostane ilişkilerin geliştiği görülür. Ayrıca Türkiye ve Yunanistan NATO'ya  ye olabilmek için o dönemde Kore'ye asker gönderen iki ülke konumundadır. Türkiye Yunanistan'la birlikte, 17 Ekim 1951'de NATO'ya kabul edilir. Bunu 1952'de Yunanistan Dışışleri Bakanı Sophocles Venizelos ile Türkiye Başbakanı Adnan Menderes'in karşılıklı ziyaretleri izler. Hatta Mayıs 1952'de bir Türk-Yunan Dostluk Cemiyeti kurulur (Akgönül, 168–169).

Akgönül, yukarıda anılan çalışmasında aynı yıl, 1952'de, meydana gelen daha önemli bir olaya dikkati çeker. Türkiye'yi eşiyle birlikte ziyaret eden Yunan Kralı Paul, Türk topraklarına ayak basan ilk Yunan hükümdar olur. Akgönül bu ziyaretin İstanbullu Rumlar arasında olduğu kadar İstanbullu Türkler arasında da sevinçle karşılındığını aktarır ve İstanbullu Rumlarla ilgili olarak şunları dile getirir: “Bu ziyaretle beraber İstanbul Rumlarının, Eleftherios Venizelos'un 1933 yılında İstanbul'a yaptığı ziyaretten beri, Yunan kökenlerini ve Yunanistan'a bağlılıklarını ilk kez açıkça dile getirme şansı bulduğunu belirtmekte fayda var” (170). Ayrıca Rum Patriği Athenagoras ile yeni h k met arasındaki ilişkide oldukça olumlu bir seyir izlemeye başlamıştır (Güven, 156). Bu gelişmeler de hiç kuşkusuz özellikle Rumlar arasında oluşan iyimser havanın kaynaklarını açıklamak bakımından kayda değerdir.

Akgönül'ün aktardığı üzere Türkiyeli Rumların Helen özelliklerini ve Yunanistan'a bağlılıklarını rahatça dile getirdikleri bir ortamın bulunması, Rum olarak ülkeden kabul görmelerinin (170) ötesinde DP iktidarının gayrimüslimler arasında yarattığı olumlu havayı göstermesi bakımından dikkat çekicidir. DP, gayrimüslimlerin türlü travmalar yaşadıkları CHP iktidarındaki uzun dönemin ardından adetâ bir umut olmuştur. Dilek Güven'in, yukarıda anılan çalışmasında 1950 ve 1954 seçimlerinde neredeyse tüm gayrimüslimlerin DP'ye oy verdiğini söylemesi (157) bu umut ve güven duygusunun önemli bir göstergesidir.

Üstelik DP'nin liberal bir çizgide bulunması siyaseten gayrimüslimlere bir iyimserlik aşılarken ekonomide de gayrimüslimlerin sayılarının azlığına rağmen oldukça etkin olmaları gayrimüslimlerin DP'yi desteklemelerinin bir başka nedeni olarak düşünülebilir. Nitekim gayrimüslimlerin DP'ye yönelik bu güçlü desteği sonucunda 1950 seçimlerinde dört gayrimüslim vekil (Salamon Adato, Vasil Konos, Ahilya Moshos ve Andre Vahram) meclise girmeyi başarmıştır (Güven, 158).

Fakat gayrimüslimlerle DP arasındaki bu yakınlaşma fazla uzun sürmeyecektir. DP yöneticileri 1953 yazında gayrimüslim cemaatlerle işbirliğine son verir. Görev süresi Aralık 1952'de dolan Ermeni merkez danışma meclisinin toplanması için Mayıs ayına gelindiğinde hâlâ Türk yöneticilerin onayı beklenmektedir. Aynı durum okulları ve dinî kurumları yöneten Rum cemaatinin merkezi danışma kurulu için de geçerlidir (Güven, 160). Dilek Güven'in bu noktada aktardığı tespit önem taşımaktadır:

DP'nin yönetici elitleri, tıpkı daha önce CHP'nin de yaptığı gibi, azınlık cemaatlerinin, sosyal ve dinî kurumlarını yönetmek için merkezî bir kurula sahip olmaları gerekmediğini beyan ediyordu. Bu kurumların her biri, yerel temsilcilerin gözetimine bırakılabilirdi (160).

Görüldüğü gibi gayrimüslimlerin desteğini arkasına alan DP, kısa süre içinde devletin gayrimüslimlerle ilgili geliştirdiği geleneksel reflekslere dönüş yapacak ve eleştirdiği CHP'ye benzemeye başlayacaktır. Nitekim Güven'in aynı çalışmasında, DP'nin seçimlerden önce gayrimüslim vatandaşlara yönelik Varlık Vergisi'nin geri ödeneceği vaadini yerine getirmediğini vurgulaması (161) bu durumun açık göstergelerinden biridir.

Gerçi DP'nin tavrındaki bu dönüşüm şaşırtıcı olmasa gerektir. Zira henüz 1950 seçimlerinden önce DP sözcüleri Türk toplumunun bir İslam toplumu olduğu öngörüsünden hareket ediyor ve din hürriyetini temel hürriyetlerden biri sayıyor, bu anlamda Celal Bayar'ın 1949 yılında İskenderun'da yaptığı bir konuşmada belirttiği üzere “vatandaşların dini ihtiyaçlarını –günlük politikaya karıştırmadan- istedikleri şekilde ve dilde yerine getirebilmeleri gerektiğine işaret e[ldiyorlardı]” (Karpaz, *Türk Demokrasi Tarihi* 356). Nitekim 1950 seçimlerinde iktidara gelen DP'nin ilk icraatı, 1932'den beri Türkçe okunmakta olan ezanın yeniden Arapça okunmasını sağlamak olacaktı. Din hürriyeti hiç kuşkusuz ve sadece, aynı zamanda “Müslüman toplum” olan Türk toplumunun hürriyetlerine işaret edecekti. Bu anlamda gayrimüslimlerin DP'den ümitli olmaları için ya da iyimser olmaları için yeterli bir sebep mevcut değildi. Yalnızca birtakım görünür düzeydeki eylemler ve verilen demeçler bu iyimserliği ateşlemiş, ancak bu süreç uzun sürememişti.

Türkiye yakın tarihinin en büyük kırılma noktalarından birine uzanan yolda, DP iktidarı Kıbrıs sorunuyla yüz yüze kalırken bu süreç aynı zamanda Türkiye'de yaşayan gayrimüslim, özellikle de Rum vatandaşlar için zorlu bir sürecin habercisiydi.

Enosis, yani Helen-Ortodoks kimliğine sahip olan herkesi aynı devletin çatısı altında birleştirme özlemi 1930'larda Kıbrıs Rumları arasında iyice yerleşirken,

Kıbrıslı Türkler yüzünü genç Türkiye Cumhuriyeti'ndeki inkılaplara çeviriyor ve aidiyet arayışlarını bu yeni devletin önderi Mustafa Kemal'de buluyorlardı (Kızılyürek, 219–220). Kızılyürek'in *Milliyetçilik Kıskaçında Kıbrıs* adlı çalışmasında, adayı 1914'te hâkimiyeti altına almış olan İngilizlerin Enosis hareketini bir tehlike olarak görüp 1940'larda yüzünü Kıbrıslı Türklere dönmesi ve Türklerin buna karşı örgütlenmesini desteklemesi (224) esasen dikkat çekici bir kırılma noktasıdır. Zira Kıbrıslı Türklerin liderlerinden Fazıl Küçük de söz konusu Enosis arzusunu engellemenin tek yolu olarak Menderes Hükûmetini meseleye angaje etmek olarak görmektedir (225) ve 1950'li yılların başına gelindiğinde Türkiye'de özellikle Pantürkistlerin teşvikiyle bunu en etkili şekilde gerçekleştirecek cemiyetlerden biri –ki 6–7 Eylül Olayları'nda ismi en fazla öne çıkan cemiyet olacaktır– olan Kıbrıs Türktür Cemiyeti bu konuda “başarı” sağlayacaktır. Nihayet Sedat Simavi *Hürriyet* gazetesinde “Kıbrıs Türktür” kampanyasını başlatır (226) ve ardı arkası kesilmeyen tartışmalar başlar. Bu süreçte Türk hükûmeti de sorunla ilgilenmemek üzerinden eleştirilince geri dönülmez bir yola girilmiş olur. Türkiye'de kendini Müslüman-Türk kimliğiyle tanımlayan topluluk, zaten hafızasındaki hazır düşman imajını canlandırmaya hazırdır. Bu elbette Türkiye'de yaşayan Rum vatandaşların varlığı ve güvenliği açısından da tehlikeli bir durumdur.

İşte tam bu süreçte, 1953 yılında Attila İlhan'ın *Sokaktaki Adam* romanı yayımlanır. 2. Dünya savaşı yıllarını konu alan eserde gayrimüslim karakterlerle ilgili çizilen imajlar dikkat çekicidir. Bu eser, burada değerlendirilen ve yüzyılın başından beri karşılaştığımız eserlerdekine hayli benzer bir biçimde, yer yer objektif bir tutum takınsa da, bütün kirli işlerin içinde gayrimüslimlerin bulunduğu ve gayrimüslim karakterlerle ilgili özellikle de fiziksel özelliklerin kötücül bir biçimde çizildiği bir eserdir. 1950'li yılların başında ülkede tekrar gayrimüslim karşıtı bir

hava iyiden iyiye sezilmeye başlamışken bu romanın sunduğu verileri incelemek ilginç olacaktır. Zira romanda öne çıkan söylemlerle hâkim söylemler arasında ciddi bir örtüşme görülmektedir.

1. Attilâ İlhan – *Sokaktaki Adam* (1953)

Attilâ İlhan'ın 1953 tarihli bu romanı, öğrenimini yarıda bırakarak gemicilik yapmaya başlayan Hasan'ın yakın arkadaşı Yakup ile birlikte kaçak kürkleri İstanbul'a getirmelerini ve burada yaşadıkları tehlikeleri anlatır. 22 bölüme ayrılmış olan kitabın her bölümünde anlatıcılar değişir: Bu anlatıcı bazen Yakup, bazen Hasan olurken, bazen de "Sokaktaki Adam" olur. II. Dünya Savaşı yıllarını konu alan eserde birçok gayrimüslim karaktere rastlamak mümkündür. Bu karakterlere yakından bakmak, hem dönemin gayrimüslime bakışını görmek hem de kendi hayat görüşünü Markist bir çizgide kurgulayan İlhan'ın karakterleri ekseninde gayrimüslim roman kişilerini konumlandırışını anlamak bakımından yararlı olacaktır.

Hasan ve Yakup'un kaçak kürkleri İstanbul'da elden çıkarıp para kazanmaları işinde kendilerinin ortağı olan bir Ermeni karakterden söz edilir. Hasan'ın, gemi rıhtıma yanaşır yanaşmaz görüştüğü bu Ermeni kamarot, Yakup'un ağzından, "mende bur" bir adam olarak tanıtılır (20). 2. Dünya Savaşı'nın İstanbul'unu "dehşetli bir can sıkıntısı içinde" (26) bulduğunu söyleyen Hasan ise aynı karakteri şöyle tanıttacaktır:

Bizim işi Marsilya'da Hayrebedyan düzenliyor. Kısık sesli bir Ermeni. Tehcir'de kaçanlardan, Türkçeyi unutmamış. Türkleri sevmediğini tekrarlar durur: - Ben Türkleri sevmem. Türkler de beni sevmez. İşin doğrusu kimse kimseyi sevmez. Aslolan istifade etmektir. [...] Düşmanını seven görülmüş mü? (29)

Görüldüğü üzere Hasan'ın, ortağı Ermeni'ye yaklaşımında olumsuzlayıcı bir tavır sezilmez. Herkesin birbirinden istifade ettiği ölçüde birbirini sevdiğini dile getiren

Hasan, “öteki”ne karşı duyulan nefrete dışarıdan bakan ve düşmanını sevenin görülmediğini ifade ederek, ötekileştirmeyi iki yönlü ele alan bir yaklaşım ortaya koyar. Yakup’la birlikte Apostol’un meyhanesine giden Hasan burasının “pırıl pırıl” (32) olduğunu vurgulayacaktır. Balıkpazarı’nda bulunan ve işletmecisi Rum olan bu temiz meyhanede Rumca konuşmalar, Rumca müzik ve Rum müşteriler bulunur; ancak Hasan karakterinin ağzından aktarılan sahnede Rumlara yönelik hiçbir ötekileştirici söyleme rastlanmaz.

Kürk işinin ortaklarından kürk tamircisi Nubar ve Leon’u okuyucuya Kamarot Yakup tanıtır. Ermeni karakter Nubar’a bir türlü ulaşamamaları dolayısıyla sinirlenen Yakup ona “suratsız gâvur” (42), yine ulaşamadıkları Yahudi ortakları Leon’a da “deyyus” (41) diye küfredecektir. Nubar’ın dükkânında çalışan iki de Ermeni çırak vardır. Bunlar Yakup’un bakış açısından şöyle görünmektedir:

Oğlandaki suratı görsen, Kâbe’ye kaçarsın: İki dana gözü, çamur rengi sivri bir surat, iki parçalı bir de tığ bıyık, biri maşırıktı, biri mağripti. Allah bilir ya, Türkçeyi benden iyi konuşur. Bu kürkçülük zanaatına onu, Leon sokmuş derler. Aslında Ermenilerle Yahudiler, birbirlerini sevmez. Bu nasılsa olmuş işte (45).

Kaçak olduğu için hâlâ birer suç unsuru olarak gemide bulundurdıkları kürklerden dolayı gerginlik yaşayan Yakup’un öfkesinden çıraklar da nasibini almıştır. Yakup, Nubar’ın kaçakçılık ihbarından dolayı hapse atıldığını öğrenince, sıcak bakmadığı bu kaçak alım-satım işine girmeyeceklerini düşünecek ve Nubar’a içinden “Geber pezevenk!” diyerek sevinecektir. Kısacası Yakup’un öfkesinin geçmesi ve yatışması da bu karakterlere küfürler savurmasını engellemez.

Metinde anlatıcı tekrar Hasan olduğunda, Yakup’ta görülen ötekileştirici yaklaşımın belli bir ölçüde silindiği görülür. Yalnız, birlikte oturdukları mekânda bir gramofonu idare eden tezgâhtar “dehşetli miskin bir Ermeni”dir (58). Fakat Hasan bu

Ermeni'nin çaldığı Rumca, Türkçe melodilerle ilgilenmemekte, o zihninin içinde başka bir şarkıyı söylemektedir.

Romanın anlatıcılarından biri de kürk alım-satımında aracılık işini üstlenen Ahmet'tir. Triyandafilos Ahmet kendisini “ana tarafından gâvur” (66) olarak tanıtır. Daha önce casusluk suçundan askerî mahkeme karşısına çıkmıştır (69). Ahmet de Beyoğlu'nda Marika adında tanıdığı bir kadından bahseder. “[K]ıpır kıpır, yerinde duramaz bir kadın” (67) olarak tarif edilen Marika sonradan “eroın zıkkımına” alışır ve Ahmet'in tanımıyla bir “iskelet”e dönüşür (67). Burada karşımıza yine hareketli yaşama sahip bir gayrimüslim kadın çıkmıştır ve o da birçok romandaki gayrimüslim kadın gibi hayatını karartanlardan biri olmuştur. Leon, Ahmet'in gözünden şöyle anlatılır: “İyi çocuk belki, ama ne var, bir Filistin tutturmuş, gitmezse ölecek. Nubar ondan iyi idi. O da boşboğazdı ya!.. Her neyse, işte belâsını çekiyor boşboğazlığının” (68). Görüldüğü gibi Yahudi Leon, o dönemde bağımsızlığın arefesinde olan İsrail'e gitmek istemektedir. Ahmet'in Ermeni ve Yahudi karakterler hakkındaki yargıları Yakup kadar keskin ve olumsuzlayıcı görülmemekle birlikte, tamamen aklayıcı da değildir. Karakterlerle ilgili olumlu yargılarını “ama” ile başlayan olumsuz bir başka ifade takip eder.

Romanın karakterlerinden Hasan'ın, Meryem adında hayat kadını bir sevgilisi vardır. Hasan Meryem'i ziyaretinde Meryem'in hizmetçisinin Rum olduğuna dikkat eder: “Deminki kesik saçlı kız görünüyor, o zaman, ansızın onun Rum olması gerektiğini bulup çıkarıyorum” (80). Hasan'ın, bu hizmetçi kızın etnik kökenine neden dikkat ettiği pek anlaşılmaz. Yalnızca metnin takip eden bölümünde bu hizmetçi kıza dair söylenenler söz konusu vurgunun niçin yapıldığı konusunda fikir yürütmemizi sağlayacaktır.

Romanın anlatıcısının Meryem olduğu bölümde bu karaktere dair daha fazla bilgi edinme şansı buluruz. Meryem’in Ruhsâr adlı bir kadınla kurduğu temas, Meryem’in eşcinsel bir ilişki deneyimi bulunduğunu anlamamızı sağlar. Meryem, Ruhsâr’ın kendisini bir erkek gibi ağzından öptüğünü ve bazı geceler onunla seviştiklerini söyler. Meryem bu tür lezbiyen ilişkilere, genelevlerde sık rastlanabileceğini de belirtir (91). Meryem, bir başka tanıdığı olan Zühre’nin daha önce Madam Evgeniya’nın evinde çalıştığını söyleyecek, böylece karşımıza yine bir gayrimüslim genelev işletmecisi çıkmış olacaktır. Meryem’in hizmetçiliğini yapan Hrisula da aynı evde çalışan kızlardan biridir, onu sefaletten kurtaran kişi Meryem olacaktır. Meryem’in okuyucuya tanıttığı bir başka gayrimüslim hayat kadını da, kendisinden adı dışında hiç söz edilmeyen Mari’dir (95).

Meryem’in genelevden çıkararak yanına aldığı Hrisula’yla da lezbiyen bir ilişki yaşadığını görürüz. Hasan’ın Meryem’i ziyaretinde, “[g]özleri hoşnutluk ve işveyle dolu” olan ve sırtına gelişigüzel geçirdiği sabahlıktan “[m]emelerinin sivriligi belli” (115) olan Hrisula, Meryem’le sevişmeye başlar. Hasan ise Meryem’in “üç kişi pek âlâ” (115) eğleneceklerini söylemesi üzerine “herkesi tiksindiren” (115) bu sahnenin içinde yer almamayı seçecek ve “öğürmek ihtiyacı içinde kıvrın[acaktır]” (115). Burada karşımıza çıkan gayrimüslim karakter, incelenen romanlarda görmeye aşina olduğumuz şekilde işveli ve cezbedici bir karakter olarak çizilmiştir. Yazar metinde Meryem’e zaman zaman anlatıcı rolünü verip hayat kadınlığına olumlu tarafından bakan söylemleri sunma fırsatı verse de son kerte de karşımıza bir başka karakter tarafından “tikindirici” bulunan bir sahnede çıkar ve gayrimüslim hizmetçisinin olumsuzlanması da ötekileştirici söyleme sahip diğer metinlerinkiyle örtüşme gösterir.

Hasan'ın anlatıcı olduğu on ikinci bölümde Meryem'in ortaklardan Leon'a "korkak Yahudi" dediği görülür (110). Hatırlanacak olursa "korkak Yahudi" imgesi, 1940'lı yılların Türk toplumunda öne çıkan dikkat çekici olumsuz yargılamalarından birine işaret eder. Bununla birlikte Hasan Meryem'e, Leon'un Filistin'e gitmek istediğini, orada şimdi bir Yahudi devleti kurulmuş olduğunu söylediğinde, Meryem omuz silkecek ve "Ne olmuş varsa?" diye soracaktır (114). Bu diyalogda da ne Hasan'ın ne de Meryem'in Leon ve yeni Yahudi devleti hakkında herhangi bir olumsuzlayıcı söyleme sahip olmadıkları görülür. Ancak Meryem'de olduğu gibi, metnin genelinde hakaret içerikli ifadelerin çoğunlukla etnik kimlik ya da ona işaret eden bir kavramla birlikte verilmesi ("korkak Yahudi", "suratsız gâvur" gibi) dikkat çekicidir. Bu sebeple, yazarın bu karakterleri gayrimüslimleri ötekileştirici bir bakış açısıyla değerlendirmeyen kimseler olarak sundukları söylenemez.

Anlatıcının Hasan olduğu bu bölümde bir de İsrail ordusunda onbaşı olan Yahudi Bünyamin'den söz edilir. Hasan, Bünyamin'i şöyle tarif edecektir: "Katırlarinkine benzeyen, uzun ve hantal bir yüzü vardı" (119). Leon'u sürekli İsrail'e davet eden Bünyamin'in bu önerisi karşısında Leon da istekli davranacaktır. Hasan'a göre Meryem, Leon'un bu isteğinden ya hiçbir şey anlamamakta ya da onun "hinoğlu hin" olduğunu düşünmektedir. Hasan'ın kendisi ise bu fikirde değildir. Leon'un gitme isteğini mantıklı bulmaktadır (121). Ancak karakterlerin birlikte içki içtikleri sahnede kadehlerini İsrail için kaldırmaları, ne Meryem'in ne de Hasan'ın mutlak bir ötekileştirici söyleme sahip olmadıklarını gösterir. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi, hakaretlerin zaman zaman etnik kimliklerle birlikte edilmesi, bu yargının mutlaklaştırılmasının önüne geçmektedir.

Anlatıcının kürk tamiri ve alım-satımı yapan Leon olduğu on dördüncü bölümde Serkis, Raşel, Davit gibi karakterlerin adları silik ve yüzeysel biçimde

geçer. Sadece Serkis'in "hırsızlık eşyası alır satar bir herif" (132–133) olduğunu öğreniriz. Öte yandan Leon, anne tarafından Rum olan Ahmet'in "[h]arbin ortasında, İtalyanlar için casusluk ettiğini" belirterek ona "vatan haini"(134) der ve duyduğu nefreti sözcüklere döker. Görüldüğü gibi ötekileştirici söyleme, gayrimüslim unsurlar arasında da rastlamak mümkündür.

Bunun haricinde Leon'un İsrail'e gitme isteğinin çok fazla öne çıktığı bu bölüm bir başka biçimde dikkat çekicidir. Leon'un ve çevresindeki diğer Yahudilerin İsrail'e gitme isteklerine ilişkin yazarın detaylı bir açıklama yapmadığı görülür. Yalnızca Meryem'in Leon'a neden gitmek istediğini sorduğu bölümde şu yanıtı aldığı görülür: "[...] Ama düşün bir kere, şimdiye kadar yeryüzünde bir Musevi devleti yoktu; herkes her yerdeydi, ben buradaydım, lâkin şimdi var, ben yine buradayım. Olur mu?" (121). Leon'un bu yanıtı tatmin edici görünmemektedir. Zira 1930'lu yıllardan itibaren özellikle Yahudi vatandaşlara yönelik baskıların toplumda ulaştığı boyutlar hesaba katılırsa, yeni kurulan ve kendilerine ait hissettikleri bir ülkeye gitmek istemeleri anlaşılır hâle gelir. Nitekim 1940'lı yılların gayrimüslimler açısından nasıl geçtiğinin ele alındığı bir önceki kısım dikkate alınacak olursa, Yahudi vatandaşların yeterli gerekçelerinin bulunduğu anlaşılır²³. Ancak Attilâ İlhan tüm bu siyasi ve toplumsal dinamikleri göz ardı eder ve okuyucunun yalnızca Leon'un açıklamalarıyla yetinmesini bekler.

Yahudiler bağlamında Türkiye'de yaşanan önemli toplumsal hadiselerin ve bunların neticesi olarak ortaya çıkan baskıların detaylı biçimde ele alındığı bir çalışma olan Rıfat N. Bali'nin yukarıda da anılan *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923–1945)* adlı kitabı esasen İlhan'ın işaret

²³ 1940'lardaki söz konusu göç dalgasıyla ilgili meselenin, Yahudi vatandaşlarla gerçekleştirilen röportajlara da yer verilerek detaylı bir biçimde ele alındığı ve bu çalışmada da çokça başvurulan bir kaynak Rıfat N. Bali'nin *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923–1945)* adlı kitabıdır.

etmeyi tercih etmediği gelişmeleri kapsamlı biçimde yansıtmaktadır. Bali, Attilâ İlhan'ın romanında bahsetmekten belki de çekindiği, “Türkiyeli Yahudiler açısından hazin” (17) birtakım olayları genel hatlarıyla şöyle tanıtır:

Kamuoyuna artık mal olmuş bu olaylar yakın tarihe kadar bahsedilmesi “tabu” addedilen 1927 yılında Elza Niyego cinayeti nedeniyle meydana gelmiş olan olaylar, 1934 yılında Trakya'daki Yahudi yerleşim merkezlerinde meydana gelen yağma olayları, 1941 yılında yirmi kur'a ihtiyatlarının silah altına alınmaları, 1942 yılındaki Romanyalı Yahudi göçmenlerin bulunduğu *Struma* gemisinin Türkiye tarafından kabul edilmeyip geri gönderilmesi ve Karadeniz'de muhtemelen bir Sovyet denizaltısı tarafından batırılması, 1942 yılındaki Varlık Vergisi gibi hâdiselerdir (17).

Gerçekten de İlhan'ın romanına bakıldığında Bali'nin söz konusu olayları “bahsedilmesi tabu” olarak nitelendirmesi anlaşılabilir. Belki de romandaki tarihsel arka plan bağlamındaki boşluğu yaratan, Yahudilerle ilgili olarak Türkiye'de meydana gelen olayların tabu olarak görülmesi ve olayların sözünü etmekten çekinilmesidir. Bununla birlikte Attilâ İlhan'ın, Yahudi karakterlerin yeni kurulan İsrail'e gitme isteklerini öne çıkarması kayda değer bir noktadır. Zira yazar Yahudi karakterlerine, İsrail'e gitmek gibi bir motivasyonu atfetmeyebilirdi. Bu bakımdan İlhan'ın metnin olumsuz olduğu kadar olumlu eleştiriye de açık olduğunu belirtmek gerekir.

1934 yılında Trakya'da gerçekleşen ve başka merkezlere de yayılan Yahudi olaylarından daha önce söz edilmişti. Elza Niyego cinayeti ya da Yahudilerin ticari sahadaki etkin rolü gibi Yahudiler bağlamında toplumda ve egemen söylemde var olan tepkinin kendini gösterdiği eylem ya da söylemler tartışılması “tabu” olduğu ölçüde bu toplumsal grubun dinamiklerini kavramak ve kaleme alınan bir metne “yansıtabilmek” açısından kritik öneme sahiptir. Bu anlamda, Attilâ İlhan'ın da romanında, geride kalan tarihsel süreçte Yahudiler ekseninde gerçekleşen toplumsal

olaylara belli bir ölçüde de olsa değinmesi ya da en azından bir imada bulunması beklenebilirdi.

Romadaki bir başka sahne ise, Yahudilerle ilgili üretilen ve ötekileştirici yaklaşımın güç kazanmasına katkıda bulunan bir yanlış inanışı göstermektedir. Hasan'ın Meryem'le kavga ettikten sonra gittiği bir barda içkisini getiren garson, o dönemde Yahudilerle ilgili yaygın biçimde aktarılan bir inanışı Hasan'a aktaracak, bu bir anlamda toplumun Yahudilere bakışını da anlamamızı sağlayacaktır. Garson, amcasının, Yahudilerin cumartesi için yaratıldıklarını söylediğini Hasan'la paylaşmasının ardından gözlerini korkuyla açarak şunları ekler: “Cumartesi için. Anlıyorsunuz ya! Hem bu Yahudiler çok pis olur. Hamursuz yerler” (142). Yahudileri “pis” sıfatıyla tanımlayan garsonun “hamursuz” vurgusu ise, Yahudilerin kutladığı Hamursuz Bayramı'na işaret eder.

Yahudilerin dinî geleneği içerisinde, Mısır'dan kurtuluşlarını anmak için sekiz gün boyunca kutlanan bu bayramda mayalı ekmek yememek gibi bir dinî pratik söz konusudur. Ayşe Karabat, 24 Şubat 2007 tarihinde *Radikal* gazetesinde yayımlanan “Kanlı Hamursuz, Tarih, Bilim” başlıklı yazısında²⁴, Yahudilerin kutladığı bu bayramın Ortaçağ'da olduğu gibi 2. Dünya Savaşı yıllarında da kendilerine karşı bir silah olarak kullanıldığından bahseder. Zira kendileriyle ilgili olarak yerleşen yaygın bir inanışa göre Yahudiler bu bayramda Hristiyan çocuklarının kanlarını içmektedirler. İşte Hasan'ın gittiği meyhanedeki garsonun korku içerisinde, bir sır verir gibi Hasan'a “hamursuz”la ilgili söylediklerinin arka planında yayın bir yanlış inanış yatmaktadır.

Bunların dışında, metinde gayrimüslimlere ilişkin olarak öteleyici olmayan, objektif bakış açısına da rastlanabileceği daha önce belirtilmişti. Apostol'un

²⁴ <<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=213859>>

meyhanesinde örneğini görebileceğimiz bu yaklaşıma, Yeni Bar adlı mekânda da rastlanır. Amerikan askerlerini masalarına davet ettiren Yakup, askerlere “*Elâ do*” diye seslenilmesi üzerine “Ulan, [...] Rumca bu be!” diye tepki verir. Askerlere seslenen Telsizci karakteri ise “Hepsi bir Yakub” (160) yanıtını verir. Bu karakter keskin ve olumsuzlayıcı bir söyleme sahip Yakup’un karşısında uzlaşmacı bir yol izlemeye çalışan bir karakterdir. Ayrıca metinde, basit bir seslenmede Rumcayla Türkçe arasında ne gibi bir fark olabileceği konusunda okuyucuyu düşünmeye sevk eder.

Meyhanelerin doğal karakterleri olan ve etnik kimlikleri çoğunlukla vurgulanan gayrimüslimler dışında (söz gelimi Hasan girdiği bir barda keskin bir ötekileştirici söylem geliştirmez; fakat Hasan yine de “Buradaki herkes Rum galiba” (215) diye düşünmekten de kendini alamayacaktır), Tepebaşı’nda banklara sıralanan “küçük ve ihtiyar Yahudiler”e sadece yüzeysel biçimde değinilir. Öte yandan, başka bir şehirde bir Yahudi mahallesine taşınmayı hayal eden Hasan, bu kurgusuna, etrafını alan “[y]üzleri püskürme çilli piç kuruları” (222) diye tarif ettiği mahalle çocuklarını katar. Bir başka Yahudi karakter Leon ise, romanın sonunda Hasan’a ihanet edecektir (226).

Görüldüğü üzere 1940’lar Türkiye’sinde ön plana çıkmış olan İsrail tartışmalarını ve Yahudi kimliğine yönelik baskıları epey sınırlı da olsa yansıtan bu romanda gayrimüslimlere ilişkin olarak birden çok bakış açısı, birden çok anlatıcı ağzından aktarılmış ve mutlak bir biçimde ötekileştirici bir söylemin metne egemen olmadığı görülmüştür. Bununla birlikte yine de dikkat çeken bir nokta şudur: Bir karakter gayrimüslimse, romanda işlevsel olsun ya da olmasın, onun gayrimüslimliği muhakkak vurgulanmaktadır. Ayrıca gayrimüslim roman kişilerinin genelde

güvenilmez karakterler olarak resmedilmeleri de kayda değerdir. Bu kişilere edilen hakaretlerde etnik kimlik yine çoğunlukla gündeme gelmektedir.

Ancak romanda belki de en dikkat çekici olan meselelerden biri, yazarın İsrail'e gitmek isteyen birçok Yahudi karakter çizmesine rağmen, söz konusu Türkiye'den ayrılma isteğini somut ve gerçekçi temeller üzerine dayandırmamasıdır. İlhan'ın "Sokaktaki Adam" adını verdiği anlatıcının ağzından Türkiye'de birçok alanda dinin araçsallaştırılması sürecine (64) ya da Beyoğlu'ndaki mekânları doldurmaya başlayan Amerikan askerlerine (160) değindiğini düşünürsek, toplumsal karşılığı olan bu konulara eserinde değinirken Yahudi vatandaşların Türkiye'den ayrılmalarına yol açan ve yukarıda sözü edilen etkenlere aynı duyarlılıkla değinmemesi ilginç olup romanda belli bir boşluk yaratmaktadır. Bu bağlamda, kendisini düşünsel açıdan Marksizm'le ilişkilendiren İlhan'ın, gayrimüslimlere yaklaşım açısından 1950'lere gelindiğinde el değiştirmiş, ancak belirgin bir farklılık göstermediği pratikte anlaşılmış olan "egemen söylem"den ne ölçüde bağımsızlaştığını tartışmaya açmak gerekecektir.

1955'e gelindiğinde ise artık Türkiye ve Yunanistan'ın uluslararası sahada karşı karşıya geldiği, siyasi ve toplumsal şartların gayrimüslimler bağlamında büyük bir gerilime ulaştığı bir sürece tanıklık edilir. Bu süreçte "düşman Yunanlı" imgesi tekrar canlanırken, kuşkusuz Türkiye'de yaşayan Rum vatandaşlar da bu düşmanlığın yükselmesinden nasibini alacaktır. Türkiye'de gözlerin Rum vatandaşlara çevrilmesiyle ilgili olarak Samim Akgönül, *Türkiye Rumları* adlı kitabında şunları söyler:

[...] 1950'li yıllarda Kıbrıs'ta kalan tek siyasî güç Ortodoks Kilisesi idi. Böylece EOKA, 7 Mart 1953 tarihinde Makarios ve Grivas tarafından Atina'da gizlice kurulup 1 Nisan 1955'te İngilizlere karşı silahlı mücadeleye başladığında, Türkiye'deki gözler doğal olarak Patrikhane'ye çevrilmiştir. Patrikhane ve azınlık, kamuoyu ve hatta

Ankaralı yöneticiler tarafından yeknesak ve aynı kabul edildikleri için, azınlığın tamamı sahnedeki yerini almış oluyordu (176).

Kısacası Rumlar için Kıbrıs Sorunu'yla birlikte başlayan bu yeni süreç sadakatlerini kanıtlamaları için tanınan bir fırsat gibi yorumlanacaktı. Patrikhane ya da azınlık topluluklarından belli bir tavır beklenenecekti; ancak hiç kuşkusuz bu tavır Kıbrıs'ın Türk olduğunu kabul ve beyan etmek olmalıydı. Akgönül, 1955'ten önce Türk basınında Kıbrıs'ın Türk olduğuna yönelik tezlerin hükûmetçe alttan alta desteklendiğini, zira iktidarın karşıt düşüncesine rağmen basının özgürce böyle bir tavır gösteremeyeceğini öne sürer (177), ki hükûmetin açık bir tavır sergilememesine karşın, basının hiçbir engel görmeden sistematik biçimde bu kampanyayı uzun süre yürütmesi açısından bakıldığında bu iddia kayda değerdir.

6-7 Eylül Olayları adlı çalışmasında Dilek Güven, 1954 yılında Kıbrıs tartışmalarının şiddetlenmesiyle DP'nin gayrimüslimlere karşı gösterdiği toleransın ortadan kalktığını, 1955'in yaz aylarına gelindiğinde basında Türkiyeli Rumlara karşı ciddi kışkırtmaların yer aldığını belirtir (162). Akgönül ise, yukarıda anılan çalışmasında DP'nin gayrimüslimlere yönelik tavır alışını değerlendirirken şunları dile getirir:

Hükûmetin, 1955'ten önceki bir-iki yıl boyunca süren [Kıbrıs meselesine ilişkin] bu üstü kapalı ilgisi, İngilizlerin Türk hükûmetini Başbakan Eden aracılığıyla 30 Haziran 1955'te Kıbrıs'ın geleceği konusundaki üçlü görüşmeye davet etmesiyle açık hâle gelecektir. Bu tarihten itibaren Londra'nın desteğini alan Ankara'nın önünde, Rumlara karşı yürüttüğü politikayı sertleştirmek için hiçbir engel kalmayacaktır (179).

İngilizlerin, Rumların Enosis hayalini bir tehlike olarak gördüğü sır değildir. Bu sebeple İngilizler sorunun çözümünde Türk hükûmetinden de faydalanmayı yerinde bulunca, hükûmet uzun süre duyarsız görüldüğü meseleye nihayet 1955'in yaz aylarında böylece dâhil olmuştur.

1950'lere değin, hatta Menderes hükûmeti iş başına geldikten sonra Türkiye'nin Yunanistan'la dostane ilişkilerini koruma eğiliminde olduğu birçok araştırmacının hemfikir olduğu bir noktadır. Ancak Güven, dönemin Yunanistan Başbakanı Venizelos'un Kıbrıs konusundaki talebini beyan etmesiyle iki ülke arasındaki karşılıklı suskunluğun bozulduğunu ifade eder (193). Gerilimin karşılıklı olarak tırmandığı bu süreçte dönemin Türkiye Başbakanı Adnan Menderes de, İngilizlerin Türk hükûmetini Londra'daki üçlü görüşmelere ilk davetinden iki ay sonra, 24 Ağustos 1955 tarihli konuşmasıyla temkinli tutumuna son verecek ve şunları kaydedecektir:

28 Ağustos'ta Kıbrıs'taki kardeşlerimize karşı bir kıyım gerçekleşeceğini öğrendik. Evet, oradaki halkımız sessiz ve silahsızdır. Ama bu, savunmasız oldukları anlamına gelmez. [...] Tarihe bakarak, Yunanlılara şunu hatırlatmak icap eder: Zamanında Ankara'ya burada daha fazla Rum yaşadığı için mi gelmişlerdi? İzmir, Aydın, Denizli ve Eskişehir'de ne işleri vardı? [...] Kıbrıs'ın hukuki statüsünde bir değişiklik olacaksa, o zaman Kıbrıs sadece Türklere geri verilebilir (alıntılayan Güven 197).

Anlaşıldığı üzere Menderes, Yunanistan'ın Kıbrıs üzerindeki hak iddiasını, geçmişe atıfta bulunarak çürütmeye çalışmaktadır. Bu arada Kurtuluş Savaşı'na da atıfta bulunur ve Kıbrıs'ın statüsü konusunda bir değişme olacaksa bunun ancak Türkiye lehine gerçekleşebileceğini söyleyerek Yunanistan'a adetâ meydan okur. Dolayısıyla 6-7 Eylül Olayları'na giden süreçte son derece önemli bir aşama olan Kıbrıs sorununun Türkiye-Yunanistan ilişkilerindeki gerilimi son safhaya çıkarması sürecine dikkat etmek, özellikle Türkiye'de yaşayan Rumların hapsedildiği durumun da anlaşılır olması bakımından önemlidir.

Aynı süreçte *Hürriyet*, *Cumhuriyet*, *Vatan*, *Vakit* gibi gazetelerin Türkiye'deki Rumları bir şekilde tartışmaların odağına getirdiği görülür. Basında Batı Trakya Türklerinin Yunan idaresi altında ezildiği, şayet Kıbrıs'ta Yunan egemenliği olursa adadaki Türklerin yine aynı kadere mahkûm olacağı

vurgulanırken, bu arada Türkiye’deki Rumların sahip olduğu özgür düşünce ortamına ve “müreffeh” yaşama vurgu yapılır (Akgönül, 181–182). Kıbrıs Türktür Cemiyeti Başkanı Hikmet Bil tarafından, adada Türk egemenliği kurulduğunda oradaki Rumlara İstanbul’dakilere olduğu gibi iyi muamele edileceği beyan edilmiş, daha sonra bu görüş resmî ağızlar yoluyla da dile getirilmiştir (182). Fakat bu konudaki en sert açıklamalardan birini dönemin Dışişleri Bakanı Fatin Rüştü Zorlu yapar. Zorlu, Kıbrıs Adası’nın statükosunda en ufak bir değişikliğe gidildiği takdirde Batı Trakya ve On İki Ada ile birlikte “Türkiye Rumlarının vaziyetinin yeniden gözden geçirileceğini” (Akgönül, 182) beyan eder. Bu hiç kuşkusuz Türkiye’de yaşayan Rum vatandaşlar için tehdit niteliği taşıyan bir açıklamadır.

Öte yandan basın, Türkiye’deki Rum basınına olduğu kadar Patrikhane’yi de Kıbrıs anlaşmazlığı konusunda Türkiye’den yana tavır göstermemekle suçlamaktadır. Güven, 1955’ten itibaren Patrikhane’nin de sorunun içine çekilmeye çalışıldığını örneklerle açıklamaktadır. Patrikhane bir yandan Lozan Antlaşması gereği siyasetin tamamen dışında kalması gereken bir kurumken, diğer yandan *Hürriyet*, *Yeni Sabah* ve *Tercüman* gibi gazeteler sistemli olarak Patrik’i olayın içine çekmeye çalışırlar. Bu süreçte Patrik, Türk karşıtı faaliyetleri desteklediği iddiasıyla yüzleşir ve hatta Türkiye’den kovulması çağrısında bulunulur (Güven, 164). Apaçık görüldüğü üzere Türkiyeli Rumlar adetâ “durduk yerde” kendilerini Kıbrıs Sorunu’nun merkezinde buluvermişlerdir.

Bu aşamada Niyazi Kızılyürek’in *Milliyetçilik Kışkacında Kıbrıs* adlı çalışmasında yer verdiği önemli bir tespiti anmak gerekir. Kıbrıs’ın “millî” bir davaya dönüşmesi sürecini irdeleyen Kızılyürek’e göre Kıbrıs Sorunu, “Türk toplumunun belleğinde derin izler bırakan Yunan ordusunun İzmir’i işgalini ve 1919–1922 yılları arasında yaşanan Türk-Yunan savaşını çağrıştırdığından, kolektif

hafızada, yeri ‘adeta hazırды’” (242). Zira Kıbrıslı Rumların özgürlük mücadelesi Enosis’e dayanmaktadır; Enosis’in de Türklerin “Kurtuluş Savaşı” sürecinde gündemde olan Megali İdea’ya dayanıyor olması Türkiye’nin Kıbrıs için seferber olmasını kolaylaştırmıştır (243). Kızılyürek’in bu yerinde tespiti şunu gösteriyor ki, Kurtuluş Savaşı’ndan kısa bir süre sonra Atatürk ve Venizelos önderliğinde hızla tamir edilen ve dostluğa evrilen, 1950’lerde ise stratejik ortaklık noktasına varan Türk-Yunan ilişkileri Yunanlıların “düşman” ve “öteki” imajlarını tamamen ortadan kaldırmamış, bu karşılıklı düşmanlık bir uluslar arası mesele yoluyla kendine yeni bir kanal bulmuştur. Bu anlamda Kızılyürek’in Yunanlıların hafızalarda “ulusal öteki” olarak yerini koruduğuna yönelik ifadesi yerindedir.

Hem hükûmet politikaları ve söylemleri hem de basının etkisi Yunanlılar ve Türkiyeli Rumlar üzerinde gittikçe daha büyük bir etki yaratırken ülke tarihinde kapanmaz yaralar açan 6–7 Eylül Olayları’nın da altyapısı hızla oluşturulmuş olur. Görüldüğü üzere Kıbrıs Sorunu’nda “düşman” ve “öteki” Yunan imajı yeniden canlandırılırken, Yunanlılarla birlikte Türkiye’de yaşayan Rumların da yeni bir ötekileştirme dalgasıyla karşı karşıya oldukları anlaşılır. Bu noktada, tam da Türk-Yunan gerilimi en üst düzeye çıkmışken, Tarık Buğra’nın *Siyah Kehribar* romanı yayımlanır. Buğra’nın bu romanında, dönemin genel milliyetçi söylemine denk düşecek biçimde kötücül bir Yunan imajına geniş ölçüde yer verdiği görülür. 1950’lerde Yunan imajının olumsuzlanarak ortaya konulmasının Türkiye Rumlarından bağımsız düşünülemeyecek olması dikkatimizi bu metne çeker.

2. Tarık Buğra – *Siyah Kehribar* (1955)

Tarık Buğra’nın gençlik dönemi eserlerinden olan *Siyah Kehribar*’da, yazarın muhafazakâr ve milliyetçi anlayışının belirgin hâle geldiği bir bakış açısı kendini

gösterir. Bu eserin kahramanı, Mussolini'nin diktatörlük rejimini sürdürdüğü İtalya'ya sanat tarihi doktorası yapmak üzere giden bir Türk gencidir. Yazar bu kahramanın ağzından, Mussolini'nin faşist rejimini eleştirecek, buna karşılık olarak kendi Türk milliyetçiliği görüşünü savunacaktır. Ortaya koyduğu bu savunuyla birlikte, Türkiye'yi sahiplenme biçiminin anlaşılması mümkün olmakla beraber, yazarın “öteki”ne bakışı da belirginleşecektir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Tarık Buğra burada daha ziyade Yunanlı karakterleri olumsuzluyor ve öteliyor gözüktüğü de Türk kimliğinin yanına koyduğu Müslüman kimliğiyle tamamlanan Türk milliyetçiliği, ötekileştirmenin hangi boyutta olduğunu anlaşılır kılar. Yazar kitabına yazdığı “Önsöz”de, *Siyah Kehribar* ilk yayımlandığında solcuların bu eseri “bombardıman ettiği[ni]” (10) ifade eder. Bu ifade bir anlamda, yazarın eserini yerleştirdiği dünya görüşü bakımından da fikir vermektedir.

Anlatıcı, İtalya'nın Mussolini dönemindeki tablosunu şöyle anlatır: “Faşizm hâkimiyetini kurmuş bulunuyordu, ama birçok gizli teşkilât da bu hâkimiyeti kırmağa çalışıyor, hayatlarını gözden çıkaran yığınlarla insan hiç değilse gelecek nesiller için bir ümid kurmağa çalışıyorlardı” (14). Romanın başkarakteri ve anlatıcısı olan Türk gencinin etrafında, ülkesinin gelecekte güzel günlere kavuşmasını isteyen vefakâr arkadaşları vardır. Bu arkadaşlarıyla sık sık buluştuğu *Siyah Kehribar* adındaki bar ise İtalya'da yabancılara iyi davranılan tek mekândır.

Dostluklarının başlangıcında, faşist yönetime muhalif olan gençlerden Fernando ile başkarakter arasındaki ilk konuşma konularından biri milliyetçilik olur. Fernando'nun “Balkanlı mısınız?” sorusuna “Türk'üm” diye yanıt veren kahramanımız, “Milliyetçi misiniz?” sorusuna ise şöyle cevap verir: “Bir İtalyan ne kadar milliyetçi ise o kadar. Biz Türkiye'mizi severiz, milliyetçiliğimiz bundan

ibarettir” (17). Adetâ bir röportaj havasında geçen bu tanışma faslında yazar, karakterinin ağzından ilginç bir milliyetçilik anlayışı ortaya koyar. Bir İtalyan kadar milliyetçi olduğunu söyleyen başkarakterin kıstas aldığı, belirsiz bir İtalyan figürüdür. Milliyetçiliğin “Türkiye’imizi sevmek”ten ibaret sunulması da, yazarın metnin takip eden bölümlerinde ortaya koyduğu yaklaşımlara bakılırsa desteklenebilir bir yaklaşım gibi durmamaktadır.

Burada Türk milliyetçiliğinin Türkiye’yi sevmekten ibaret olarak sunulmasının niçin desteklenebilir bir yaklaşım olarak görülemediğini başka bir örnekle ifade etmek mümkün olabilir. Sevgilisi Melina’nın kendisinden Türkiye’yi anlatmasını istemesi üzerine başkarakter, anlattıklarını okuyucuya şöyle özetleyecektir:

Ona her biri başka iklimin malı olan yaşayışlardan, Garzen’dan, Hatırlı’dan, Adana’dan, Sivas’tan ve İstanbul’dan bahsettim, arkadaşlıklarımı, çocukluğumu, Kur’an’ın ışığıyla teşekkül eden büyüklerimi anlattım, Yunus Emre’yi, Mevlâna’yı ve Köroğlu ve Nasreddin Hoca’yı anlattım (80).

Burada önemli bir edebiyat ve kültür birikimine katkıda bulunmuş isimler, üstünkörü ve yüzeysel bir anlatım içinde başkarakterin Türkiye’yi sahiplenme biçiminin malzemesi olurlar. Fakat bununla birlikte, kendisini Türk milliyetçisi olarak tanıtan kahramanımızın, köklerini Kuran’ın ışığıyla teşekkül etmiş olan büyüklerle dayandırdığı görülür. Öyle anlaşıyor ki, yukarıda sunulan ve Türkiye’yi sevmekten ibaret olduğu belirtilen milliyetçilik anlayışına, Müslüman kimliğini de eklemekte yarar vardır. Bir başka ifadeyle sahiplenilen kimlik Müslüman-Türk kimliğidir.

Bunun dışında yazarın romanda yarattığı Yunanlı karakterlere yaklaşımı, “öteki”ne bakış konusunda daha net veriler sunacaktır. Arkadaşı Fernando kahramanımıza, Kilikya Marşı’nı günde kaç kez işittiğini sorduğunda, bu marşın benzerlerinin her yerde olduğu ve birçok yerde çocuklara bağıra bağıra söyletildiği

yanıtını alır. Ancak milliyetçilik vurgusu içeren marşlar sadece çocuklara söylenmez: “Bazan da sizde ve Yunanlı dostlarımızla Bulgar komşularımızda olduğu gibi koca bebeklere” (18). Burada yazar Yunanlıları “dost”, Bulgarları “komşu” diye nitelendirecektir, ki anlatımın akışı içerisinde söz konusu dostluk vurgusunun işlevi tartışılırdır. Bu ifadenin “zorlama” bir ifade olarak metinde yer bulduğu yönündeki şüpheyi kuvvetlendirecek verilere rastlanabilir.

Türk gencinin arkadaş çevresinden bir başka kız olan Sofiya, ona “bahçelerden birinde çalan” bir Yunan orkestrasından söz açar ve muhakkak dinlemesi gerektiğini söyler (23). Atinalı bir Yunanlı olan Sofiya metinde, “öbür kadınlara benzem[eyen]” (24) bir karakter olarak övülmektedir. Ertesi gün dinlemeye gittikleri orkestranın çaldığı Yunanca türküler gençleri neşelendirecektir; ancak masaya yaklaşan Yunanlı kemancı Türk gencini tedirgin eder: “Kadınlar üzerinde ne gibi bir tesir bıraktığını bilmem; fakat ince dudaklarında gülüş, incecik bıyıkları ve bakışları bana **kalleşçe**, hiç değilse **rahatsız edici** geldi” (30).

Bahçede yağmur başlayınca, müşterilerin içeriye kaçması üzerine, Yunanlı kemancı Fernando’nun sevgilisi olan Sofiya’nın üzerine şal örtecek ve onu kolunun altına alarak içeriye götürecektir. Bu elbette Fernando’yla birlikte Türk gencini de çileden çıkaracaktır. Türk genci Yunanlı kemancının “**pis** İtalyancası ile” (32) kendilerini de içeriye çağırdığını aktarır. Kahramanımız ile Fernando ise “[k]emancıya lâıyk olduğu kadar hakaret edebilmek” (32) için daha çok ıslanmayı tercih ederler. Yunanlı kemancının Sofiya’ya yaklaşımının diğer erkek karakterlerde belli bir nefret uyandırması, anlatım içerisinde belki bir ölçüde mantıksal zemine oturtulabilir; fakat bu öteleyici söylemin, Yunanlı kemancının görünüşünden başlaması –anlatımda takip eden olaylara ilişkin belli bir sezdirme amacı güdülüyorsa da– dikkat çekicidir. Özellikle kemancının neden “kalleş” yaftası yediği

anlaşılır değildir; fakat bununla beraber kalleş yaftası yiyen tek Yunanlı, kemancı olmayacaktır.

Siyah Kehribar'ın şef garsonu ve Türk genciyle arkadaşlarının yakın dostu Leonardo, Sofiya'nın Fernando'dan ayrılmasından sonra, Sofiya'yı oldukça şık bir adamla görürler. Leonardo, bu adama oldukça “şuh bir edâ ile” (151) sokulan Sofiya'yı kastederek, şu sözleri sarfedecektir: “Sen biliyor musun, Yunanistan tarihin her devrinde muhteşem, fakat ihtişamlarını daima **kalleşlik**ten alan orospular yetiştirmiştir?” (151) Böylece, romanın başlarında hayranlık beslenen Sofiya'nın bu hayranlığı hangi nitelikleriyle uyandırmış olduğuna dair bir fikir verilmiş olur.

Milliyetçiliğinin Türkiye'yi sevmekten ibaret olduğunu karakterinin ağzından ifade eden, Mussolini'nin saldırgan ve baskıcı faşist rejimini eleştiren Buğra, esasında düşünsel olarak aynı saldırganlıktan beslenir görünmektedir. *Siyah Kehribar* aracılığıyla görülür ki, sahiplenilen kimlik Müslüman-Türk kimliğidir ve bu muhafazakâr-milliyetçi sahiplenme, kendisini saldırgan olarak sunmaz; fakat Türk genci, diğer yabancılar konusunda objektif kalmayı başarırken, Yunanlı karakterlerin metinde olumsuz yönleriyle vurgulanması oldukça dikkat çekicidir.

Tarık Buğra'nın Yunanlılar bağlamında metinde öne çıkardığı bu olumsuzlayıcı söylemin, tarihsel ve toplumsal arka plan ve romanın yayımlanma yılı olan 1955 tarihi dikkate alındığında, gayrimüslim unsurlardan bağımsız olarak düşünülemeyeceğini belirtmek gerekir. Zira 1955 yılı, yukarıda belirtildiği üzere Türkiye ile Yunanistan arasında Kıbrıs sorunu üzerinden iplerin giderek gerildiği bir dönem olmakla birlikte Türkiye'de yaşayan gayrimüslimlerin uzun süre Kıbrıs Sorunu kapsamında baskı altında tutulduktan sonra, sistemli bir saldırıya uğradıkları 6–7 Eylül Olayları'nın da gerçekleştiği senedir. Tüm bu olaylarla birlikte değerlendirildiğinde Tarık Buğra'nın 1955 yılında yayımladığı *Siyah Kehribar*

romanında öne çıkan Yunan karşıtı söylem, eserin gayrimüslimler bağlamındaki siyasi ve toplumsal gelişmelerden ne ölçüde bağımsız olarak dikkate alınabileceği konusunda tekrar düşünmeye davet eder.

B. 6–7 Eylül Olayları’ndan 1960 Darbesi’ne Uzanan Süreç

Kıbrıs Sorunu’nu görüşmek üzere Londra Konferansı’nın ilk toplantısının yapıldığı 29 Ağustos 1955’e gelindiğinde İstanbul’da gerilim iyice artmış bulunuyordu. Yukarıda da anılan, 6–7 Eylül Olayları özelinde kaleme aldığı *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6–7 Eylül Olayları* adlı çalışmasında Dilek Güven, bu tarihten bir hafta önce Türkiye’deki Rum vatandaşlara yönelik tacizlerin arttığına yönelik gazete haberlerini örnek verir (166). Ancak ilk bakışta okuyanlar tarafından çok önemli görülmeyebilecek darp olaylarını konu alan bu gazete haberleri büyük bir facianın habercisi niteliğindedir. Zira “millî bir dava”ya dönüşmüş Kıbrıs Sorunu sürecinde gayrimüslimlerin hain oldukları doğrultusundaki algı da güçlenmiştir. Söz gelimi 30 Ağustos 1955 tarihli *Hürriyet* gazetesi Türk ve Rum gençleri arasında kavgaların yaşandığı bu günlerde Rumların gereksiz bir telaş ve paranoya içinde olduğunu belirtecek, ancak gazetenin ertesi gün çıkan yeni sayısı, Fener Patrikhanesi’nin Zafer Bayramı kutlamalarında “bayramla hiç alakaları yokmuş gibi” aydınlatma yapmadığını yazacaktır (Akgönül, 191). Samim Akgönül ayrıca Zafer Bayramı’nda Türk bayrağı asmayan evlerin gençleri tahrik ettiği yönünde çıkan haberlere de işaret ederek bu haberlerin, 6–7 Eylül Olayları’nın yaşandığı gece birçok vatandaşın hayatını kurtaran “sembolik bayrak asma” hadisesinin habercisi olması bakımından önemine işaret eder (191). Öyle

görünüyor ki bir hanenin kapısına, penceresine Türk bayrağı asıp asmaması, potansiyel saldırganlar açısından o hanedekilerin “biz”den olup olmadığına karar vermesi noktasında önemli bir kriterdir. Toplumdaki “öteki” algısının yeniden ve bu derece güçlenmesi oldukça dikkat çekicidir; ancak aynı zamanda 1950’lerin ilk yarısında ortaya çıkan gayrimüslim vatandaşlar bağlamındaki bütün iyimserliğe ve barışçıl havaya rağmen bu dışlayıcı yaklaşımın kendisine yeni bir kanal bulmak için beklediği ve tamamen ortadan kalkmadığı anlaşılır. Nitekim Türkleştirme/Müslümanlaştırma yönündeki siyasi ve toplumsal eğilim nihai başarıya ulaşana kadar ötekileştirici anlayış, çeşitli şiddet olaylarıyla yüzünü göstermeye devam edecektir.

Türk heyeti Londra’daki görüşmeleri sürdürürken 6 Eylül 1955 günü saat 13.00’te devlet radyosu, Selanik’te Atatürk’ün doğduğu evin bombalandığını bildirince çorap söküğü gibi birbirini izleyen önü alınamaz olaylar da başlamış olur. Güven, devlet radyosunun bombalama haberini vermesinden sonra, Kıbrıs Türktür Cemiyeti’nin (KTC) çağrısıyla Taksim’de bir protesto mitingi düzenlendiğini belirtir, ki aynı çalışmada Kıbrıs Türktür Cemiyeti’nin DP ile güçlü bağları bulunduğunu delillerle ortaya koyması iktidarın izlediği politikanın yarattığı hasarı gözler önüne serer. Bu mitingin ardından kalabalıktan bazı gruplar İstiklal Caddesi’ne yönelecek ve gayrimüslimlere ait işyerlerinin camlarını taşlamaya başlayacaklardır (Güven, 25). Olaylar kısa sürede İstanbul’da gayrimüslimlerin yoğun olarak yaşadığı birçok semte yayılır ve bu “bölgeler, çeşitli araç ve gereçlerle donanmış olarak gelip işyerlerini, evleri, okulları, kiliseleri ve mezarlıkları tahrip eden insan yığınlarının akınına uğra[r]” (25).

Güven, saldırganların yanlarında Atatürk ve Celal Bayar büst ve fotoğrafları ile Türk bayrakları taşıdıklarını, insanlara KTC rozetleri dağıttıklarını ve daha dikkat

çekici bir detay olarak, halktan kendi dükkân, ev ve arabalarına Türk bayrağıyla işaret koymalarını söylediklerini aktarır (26). Yukarıda bahsi geçtiği üzere, bu olayların yaşandığı süreçte eve, iş yerine Türk bayrağının asılması vatandaşın “safını belli etmesi” bakımından büyük önem taşımaktadır. İstiklal Caddesi ve birçok merkezi dehşet verici sahnelerle baş başa bırakan olayların ateşleyicisi olan gruplar adetâ bir cadı avı başlatmışlardır. Bunun yanında göstericiler halkı tahrik etmek için Yunanistan’la Türkiye arasında yaşanan Kıbrıs sorununu da kullanırlar (26–27). Sürece bakıldığında Kıbrıs Sorunu, zaten tüm bu yaşanan felaketin fitilini ateşleyen bir mesele olarak kendini gösterir.

Gayrimüslimlere yönelik sergilenen nefreti gösteren şu ifadelerin göstericiler tarafından kullanıldığını vurgulamak gerekmektedir: “Allahsızları gebertin! On binlerce lira kazanıyorlar ve ucuz şeyleri pahalıya satıyorlar!” (27). Görüldüğü gibi Yunanistan’la Türkiye arasında yaşanan diplomatik gerilimin yanında gayrimüslimlerin ticaretteki konumları da halk için tahrik edici unsurlar olarak öne çıkar. Bu bağlamda, göstericilerin öncelikle işyerlerine zarar vermeye başlamalarına şaşırmamak gerekir. Bunun yanında –ve çok daha önemli olmak üzere – tarihsel süreç de göz önünde bulundurulursa, gayrimüslimlerin ekonomik açıdan daha müreffeh görünmesi ve bunun bir nefret sebebi olarak kullanılmasının yeni keşfedilmiş bir şey olmadığı anlaşılır. Ekonominin millileştirilmesi yolunda ilk ciddi adımları atan İttihat ve Terakki’nin uyguladığı ekonomi politikalarından bu tarafa gayrimüslimlere karşı aynı ötekileştirici dil kullanılagelmiştir. Zaten bu çalışma boyunca da, siyasi söylemler ve toplumsal hadiselerin paralelinde –belki de yedeğinde demek gerekir– kaleme alınan romanlarda aynı vurguya birçok kez rastlanmaktadır. Öyle görünüyor ki 1950’lere gelindiğinde gayrimüslim

vatandaşların özellikle ticari sahadaki varlığı, Müslüman/Türklerin önemli bir kısmını hâlâ rahatsız edecek düzeydedir.

Burada siyasi söylem ve meydana gelen toplumsal hadiselerin yıkıcılığının gösterdiği paralellikte Kıbrıs Türktür Cemiyeti'nin DP ile yakınlığının yanına önemli bir detayı daha eklemek gerekir. Olayların yaşandığı gece başlarındaki önderlerin yönlendirmelerine göre hareket eden grupların bir kısmının elinde gayrimüslimlerin ev ve iş yerlerinin adreslerinin yazılı olduğu kâğıtlar bulunmaktadır. Dilek Güven, çalışmasında, bu konuyla ilgili çok önemli bir noktaya dikkat çekerek bu listelerin, olayların başlamasından birkaç hafta önce ilgili muhtarlıklardan temin edildiğine vurgu yapar (28). Bu listelerden hareketle saldırganlar nereye saldıracıklarını kolaylıkla tespit edebilmektedirler. Öyleyse yapılan saldırıların resmî kanallardan dolaylı veya dolaysız olarak destek bulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bunun yanı sıra, Başbakan Adnan Menderes ve Cumhurbaşkanı Celal Bayar olayların başladığı 6 Eylül günü İstanbul'dadır. Hatta Beyoğlu'ndaki öğle yemeği sırasında Atatürk'ün Selanik'teki evinin bombalandığı bilgisi gelince Başbakan haberin devlet radyosu kanalıyla duyurulmasını istemiştir (Akgönül, 196). Bu noktada, iyi niyetli bir değerlendirmeye, kentteki gerilim hâlihazırda en yüksek noktasındayken Başbakan'ın, böyle önemli bir haberin doğruluğundan emin olmadan – zira sunulmuş şekli itibariyle haber doğru değil, abartılıdır – sunulmasını istemesi düşündürücüdür.

Bu haberden hareketle *İstanbul Ekspres* gazetesi, saat 16.00 civarında özel bir baskı yaparak haberi duyurur; takip eden saatlerde yapılan baskılarda haber birinci sayfayı kaplayacak denli geniş yer tutmaktadır (Akgönül, 197). Saat 18.00'e geldiğinde Taksim Meydanı'nda kalabalık toplanmaya başlamıştır, diğer yandan Menderes ve Bayar hâlâ İstanbul'dadır; ancak olaylar vahamet kazanırken onlar

Ankara'ya doğru yola çıkacaklardır. Bu esnada İstanbul Valisi de Patriği arayacak ve endişelenecek bir durum olmadığını belirtecektir (198).

Tüm bunların yanında, evlere ve iş yerlerine yönelik saldırıların başladığı ve devam ettiği süreçte polisin pasif tavrı dikkat çekici olmuştur. Güven bu bağlamda, özellikle 6–7 Eylül Olayları'nın Yassıada yargılamalarında gündeme geldiği evrede mahkemede verilen ifadeleri dikkatle ele almaktadır. Buna göre, söz gelimi olay günü Sarıyer Karakolu'nun santralinde görevli polis memuru Hikmet Çolak, o gün yaşananlarla ilgili “hırsızlık ve yangın olayları dışındakilere göz yummak” konusunda emir aldıklarını belirtirken, bir başka polis memuru şiddet olaylarının ciddi bir boyut kazanmasının ardından karakolları terk etmelerinin yasaklandığını ifade edecektir (Güven, 36). Düzen, gayrimüslimlerin can ve mal güvenliğine elbirliğiyle karşı duruyor gibidir. Olaylar boyunca polis “Ben bugün polis değil, Türk'üm” (Güven, 33–34) tavrını sahiplenecek, saldırganlara sert tavır göstermek bir yana, engelleyici biçimde dahi yaklaşmayacaktır.

6–7 Eylül'de gerçekleşen saldırılarda kiliselerin ve gayrimüslimlere ait okulların da hedef alınmış olması bu kurumların uzun süredir Türkiye coğrafyasında gayrimüslimlerin bir tehdit olarak görülmesinde örgütleyici roller üstlendikleri yönündeki bir algılamanın varlığıyla da yakından ilişkili olmalıdır. Hatırlanacak olursa daha önce bu çalışmada değerlendirmeye alınmış olan Yakup Kadri'ye ait *Hüküm Gecesi* romanında, Rum kızı Despina'nın “büyük Yunan ideali”ni okulda ve kilise de öğrenmiş ve benimsenmiş olduğu anlatıcı tarafından özellikle vurgulanmaktadır. Bu bakış açısı, toplumda mevcut olan bir algılamının ve geliştirilen söylemin edebiyatta karşılık bulması olarak düşünülebilir. Üstelik bu kurumlar, yoğun bir Türkleştirme projesine maruz bırakılan gayrimüslimler konusunda başarıya ulaşılması için birer engel teşkil eden kurumlardır. Nitekim

“millî birlik” ya da “yabancı devletlerin Türk devletine müdahalesi” söz konusu olduğunda, Lozan’da uzlaşılan maddeleri çiğnemek pahasına Türk devleti bu kurumlarla ilgili gerekli gördüğü tedbirleri almaktan çekinmemiştir. Öyleyse 6–7 Eylül’de gerçekleşen bu örgütlü ve planlı saldırıların, kilise ve okulları da kapsayacak şekilde genişlemesi anlamlı hâle gelir.

Tüm bunların yanı sıra, 6–7 Eylül Olayları İstanbul’la sınırlı kalmamış, İzmir ve Ankara’da da yankı bulmuştur. Özellikle İzmir’de yayımlanan *Gece Postası* gazetesi, 6 Eylül 1955 tarihli baskısında şu manşeti atar: “Madem Yunanlılar Türk Konsolosluğu’nu bombaladı, öyleyse onların bayrağı da artık Konak Meydanı’nda dalgalanmamalı”. Güven, bunun üzerine aynı gün gerçekleştirilen uluslararası fuar dolayısıyla Konak Meydanı’na çekilmiş olan Yunan bayrağının, “Kıbrıs Türktür! Gâvurlara ölüm!” bağırışlarıyla indirilip yakıldığını belirtir (39).

DP hükûmeti, 7 Eylül’de bu tip durumlarda ortaya çıkan klasik bir devlet refleksi sergileyerek olayla ilgili komünistleri suçlar ve bu suçlamayı Aziz Nesin, Kemal Tahir gibi isimlerin de aralarında bulunduğu “komünist” olarak nitelendirilen kimselerin tutuklanması izler (Güven, 73); ancak mesele DP tarafından kolayca çözüme kavuşturulacak ve içinden çıkılabilecek denli basit değildir. Söz gelimi olaylardan sonra malları zarara uğrayan gayrimüslimlerin uğradıkları hasarın devlet tarafından karşılanması konusu gündeme gelir.

Dilek Güven çalışmasında, sözü edilen tazminat ödemelerinin yapılmasıyla ilgili önemli bir detayı daha aktarır: Meclis tazminat konusunu hemen yasalaştırmaz; bunun yerine telafiler, oluşturulan bir yardım komitesi aracılığıyla yapılır. Güven bu konuyla ilgili olarak, yardım komiteleri yoluyla tazminatların ödenmesinin, devletin 6–7 Eylül’de işlenen büyük suçları üstlenmemesini sağladığına işaret eder.

Hükûmetin hasar yasasıyla ilgili bir kararnameyi yürürlüğe koyması ise Eylül 1956'yı bulacaktır (Güven, 65).

Bu noktada, egemen söylemle romanlardaki söylemlerin paralel biçimde değerlendirilmeye çalışıldığı göz önüne alınırsa, 6–7 Eylül Olayları'nda en etkin biçimde rol oynayan ve olayların başlamasındaki katkısı göz ardı edilemeyecek denli önemli olan Kıbrıs Türktür Cemiyeti'ne ayrı bir yer vermek gerekir. Cemiyet, Türk hükûmetinin Kıbrıs Sorunu'na dâhil olma sürecinde önemli payı olan bir örgütlenmedir. Dilek Güven, çalışmasında, Kıbrıs Türktür Cemiyeti (KTC) ile ilgili olarak şunları aktarır:

KTC, görece yeni bir örgüttü. Resmî açıklamalara göre, Ağustos 1954'te Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) ve Türkiye Milli Talebe Federasyonu'nun (TMTF) teşvikiyle, basın ve Türkiye Milli Gençlik Teşkilatı'nın (TMGT) da katılımıyla bir ulusal komite biçiminde, Kıbrıs'taki Türk azınlığı Birleşmiş Milletler ve diğer örgütler karşısında savunmak ve tüm ülkede protesto eylemleri düzenlemek amacıyla kurulmuştu (75).

Kısacası KTC'nin kuruluş hikâyesi 1954'ün öncesine ve çeşitli milliyetçi hareketlere dayanır ve bunun yanı sıra bünyesinde barındırdığı Ahmet Emin Yalman, Orhan Birgit gibi medyada etkili olan önemli isimlerle belirli bir güce sahip olduğu anlaşılır. Ancak Cemiyet'in gücü yalnız bunlarla ölçülemez. Tüm bunlardan daha önemlisi, KTC'nin bir cemiyet hüviyetine kavuşması Menderes'in insiyatifiyle mümkün olmuştu. Üstelik Cemiyet'in başkanı Hikmet Bil, Menderes'le yakın ilişkilere sahip bir isimdi. Güven ayrıca Cemiyet'e hükûmet tarafından finansal destek sağlandığını da ortaya koymaktadır (76). KTC'nin ayrıca devlet gözetiminde olan öğrenci hareketleri ve ekonomide millîleşme yanlısı olan ve yine aynı gözetime tabi olan sendikalarla birlikte faaliyet göstermesi (78) ve 1954'ten sonra sayısı hızla artan şubelerinin birçoğunun DP yöneticileri tarafından açıldığı da (79) hesaba katılırsa bağımsız bir hareket olmadığı ve Kıbrıs Sorunu konusunda kamuoyu

oluşturmak adına oldukça başarılı bir biçimde kullanılan bir oluşum görüntüsü sergilediği anlaşılabılır. Bu noktada, Kıbrıs konusunda kamuoyu oluşturma sürecinde sendikaların dahli ve tekstil, cam vs. gibi alanlarda faaliyet gösteren bu sendikaların ekonomide millîleşmeyi arzulaması özellikle dikkat çekicidir. Öyle anlaşıyor ki 1950'lerin ortalarına gelindiğinde, İttihat ve Terakki yönetiminden bu yana görülen ekonomideki millîleşme arzusunun ve gayrimüslimlerin ticari sahadaki varlığının bu aşamada engel olarak görülmesi doğrultusundaki anlayış devam etmektedir. Nitekim 6–7 Eylül saldırıları da önce işyerlerine yönelecek ve bu anlayışın hâlâ devam ettiği fikrini güçlendirecektir. 1955'e gelindiğinde, DP iktidarının başlangıçta gayrimüslimlere vaat ettiği özgürlük ortamından eser yoktur.

6–7 Eylül saldırılarını, “Küçük Asya'nın etnik ve demografik homojenleştirme projesi”ni tamamlayıcı tedbirlerden biri olarak değerlendiren Güven'in (168), saldırılardan sonraki meclis tartışmalarına dikkat çektiği görülür. Söz gelimi milletvekili Muammer Alakant konuşmasında “azınlık” ifadesini kullanınca mecliste gerilim yükselir; “Ortodoks, Gregoryen ve Yahudi vatandaşlar” tabiri de Meclis'i tatmin etmeyince konuşmasında “Ortodoks Türkleri, Gregoryen Türkleri ve Yahudi Türkleri” ifadelerine yer veren Alakant sonunda Meclis'teki diğer milletvekillerini memnun etmeyi başarır (170). Güven bu noktada Türk devletinde “azınlık” kavramına yer verilmediğine ve kimliklerin “Türk”lük vesayeti altına alındığına işaret eder. Buradaki bir diğer sorun da “misafirlik” kavramıdır. Gayrimüslimlerin ülkede devlet korumasında bulunan misafirler olduğu saldırılardan sonraki meclis konuşmalarında sık sık gündeme gelmektedir. Güven gayrimüslimlerin diğer vatandaşlarla eşit haklara sahip yurttaşlar değil, birer misafir olarak görüldüklerini vurgular ki çalışmamızda daha önce yer verdiğimiz “kötü misafir” kavramı bu yaklaşımla benzerlik göstermektedir. Zira gayrimüslimler,

1950'lere gelindiğinde hâlâ ihanet etme potansiyeli barındıran topluluklar olarak görülmektedirler.

Elbette söz konusu olayların bir sonucu da, gayrimüslimlere yönelik nefretin bir kez daha şiddet yoluyla gösterilmesini takiben Ermeni, Rum ve Yahudilerin dalgalar hâlinde göç etmesi olmuştur (Güven, 173). Olaylarda güvenlik güçlerinin müdahalesinin yetersizliği gayrimüslimlerin ülkede güven içinde yaşamalarını tehlikeye düşürmekle birlikte, bu olayların ekonominin Türkleştirilmesi sürecini bütünlemesi de egemen ideolojinin gayrimüslimler bağlamındaki yaklaşımı konusunda fikir verebilir. 6–7 Eylül Olayları'ndan sonra gayrimüslimlerin, özellikle de gayrimüslimler arasında en büyük nüfusa sahip olan ve bu saldırılarda hedef alınan Rumların ülkeden göç etmeye başladığı görülür. Bu aşamada dahi resmî söylem gayrimüslimlere karşı dışlayıcıdır. Söz gelimi, Fuat Köprülü göç eden gayrimüslimlerin Türkiye'deki mevcut yaşam standartlarını başka ülkelerde daha da artırmayı ve daha fazla servet edinmeyi amaçladıklarını belirtir (Güven, 173). Köprülü bu ifadesinde nefret söylemini körüklediği gibi, gayrimüslimlerin devlete karşı güvenlerini kaybetmiş olmaları yönündeki güçlü olasılığı görmezden gelir.

Devletin gayrimüslimlerin göçüne yönelik yaklaşımı da “etnik temizlik” ve ekonominin Türkleştirilmesi konusunda fikir verir. Göç eden gayrimüslimlerin sermayelerini birden pazardan çekmeleri kuşkusuz ülke ekonomisi açısından zararlı olacaktı. Bunun üzerine Türk hükûmeti, yurt dışına sermaye çıkışını yasaklar ve bunun sonucunda yurt dışına çıkmak isteyen gayrimüslimlerin mallarının el değiştirmesinin yolu açılır. Böylelikle sivil görünümlü hareketlerle ortak bir tavır geliştiren muktedirler, gayrimüslim nüfusunun azalması ve sermayenin Türklere geçmesi bağlamında bir başarı sağlamış olurlar. Bu politikaların Türkiye'de iktidar el değiştirse de devam etmesi ise oldukça önemli bir noktadır.

Gayrimüslimler açısından süreç oldukça sıkıntılı bir biçimde işlerken, egemen söyleme paralel bir yaklaşım geliştiren –hatta kimi zaman yazarlarının ideolojik duruşu farklı olsa dahi– birçok edebî metnin varlığına da şahit olunmaktadır. Nitekim bunun örneklerine bu aşamaya değin birçok metinde rastlanmıştır. Ancak gayrimüslimlerle, özellikle de Kıbrıs Sorunu özelinde Türkiyeli Rumlarla yaşanan gerilimin en üst düzeye çıktığı ve iktidar tarafından da örtük biçimde desteklendiği izlenimi uyandıran milliyetçi hareketlerin yoğunluk kazandığı bir evrede bu akımın dışına çıkabilen, bu yeniden yükselen milliyetçiliğin dışında ve hatta söylem olarak karşısında duran bir metne rastlanır.

1. Kemal Tahir – *Esir Şehrin İnsanları* (1956)

Daha önce 1952 yılında *Yeni İstanbul* gazetesinde tefrika olarak yayımlanmaya başlayan ve 1956 yılında kitap olarak basılan Kemal Tahir’e ait bu roman, yazarın tabiriyle “yağma savaşı” (10) olan 1. Dünya Savaşı’ndan yenik çıkan Osmanlı İmparatorluğu’nun işgal yıllarındaki durumunu ele alır. Merkezinde İstanbul bulunan eserde, genel olarak Batı karşıtlığına dair izler görülmekle beraber, yerli gayrimüslim halkla ilgili genellemeler içeren olumsuz ifadelere pek rastlanmaz. Yine de savaş yıllarında “ahlak dışı özellikler gösteren” gayrimüslim karakterler yer yer kendini belli eder.

Eserde gayrimüslimlere karşı belirgin bir olumsuz tavrın görülmediği bölümleri sıralamak gerekmektedir. Romanın başkarakteri olan Kâmil Bey, savaş sürecinde İspanya’dan memleketi İstanbul’a dönmektedir. Geminin ikinci kaptanı, İngilizce ve Fransızca gibi Batı dillerini bilen Kâmil Bey’i Yahudi zannedecektir. Fakat Kâmil Bey’in bundan belirli bir rahatsızlık duymadığı görülür. İstanbul’a yaklaşırken karşımıza çıkan bir Rum karakter de Osmanlı’ya önerilen Amerikan

mandasına karşı çıkacaktır, burada da Kâmil Bey'in dikkatini çeken tek özellik Rum'un cahil olmasıdır; fakat bunu bir ötekileştirme aracına dönüştürmez. Zira eğitilmiş ve donanımlı bir karakter görüntüsü sunan Kâmil Bey'in onu "cahil" olarak değerlendirmesi normal karşılanabilir. Gemideki bir başka kimse de Anzavur Paşa'nın savaşırken solunda Kuran taşıdığını söyleyerek, dönemin Müslüman kimliğini vurgulayan yaklaşımını açıklamış olur. İkinci kaptan yine gemi sahnesinde Kâmil Bey'e, bir Rum kılavuzdan öğrendiğine göre Osmanlı'nın durumunun kötü olduğunu haber verir (26). Mehmet Ali adlı asker, en gizli hastalıklara dair ilaçların İstanbul'daki eczanelerde uluorta satılmasını içine sindirememekte, bunu "iğrenç" bulmaktadır. Ancak bu noktada da bel soğukluğuna dair ilaç sattığını dükkânının camına astığı ilanla duyuran Ermeni Minasyan Eczanesi, bel soğukluğu tedavisi vaat eden Doktor Abdurrahman'dan farklı bir noktada konumlandırılmaz (35). Galata'da da Müslüman ve gayrimüslim çalgıcılar birlikte çalışırlar (39). Kâmil Bey ve Nedime Hanım'ın birlikte bastıkları, Milli Mücadele'yi destekleyen bir gazete olan *Karadayı*'yı matbaasında basan kişi de Mıgırdıç adlı bir Ermeni'dir. Ancak Ermeni matbaacı parayı ya da kimin matbaasında ne bastırıldığını çok önemsemeyen bir karakterdir.

Bunun gibi romanda pek öne çıkmayan ve anlatıcı tarafından tarafsız bir yaklaşımla sunulan karakterler bulmak mümkündür. Ancak bundan daha önemlisi, Nedime Hanım ve Kâmil Bey'in Anadolu'daki Millî Mücadele'ye deniz yoluyla yardım göndermesi işinde bir Rum büfecinin ve İpodromos Çorbacı adlı bir başka karakterin bulunması, çalışmamızda bu eseri farklı bir noktaya taşır. Zira Millî Mücadele'yi destekleyen ve bu yönleriyle olumlu karakterler olarak öne çıkan Türklerin yanına bu kez iki Rum karakter eklenmiş olur.

Romanda bir başka önemli nokta, 1915 yılındaki Ermeni Kıyımı'nın yeniden gündeme getirilmesidir. Bu konu ilk olarak, işgal kuvvetlerinden bir İngiliz subayının Kâmil Bey'e, sahip olduğu evi bir Ermeni'ye satması yönünde tavsiye verdiği noktada gündeme gelir. Kâmil Bey'in evini Gülbenkyan'a satmasının "savaş içinde işlenen Ermeni kıyımı suçundan da temizlenm[esi]" (54) anlamına geleceğini söyleyen İngiliz'e Kâmil Bey "Suçlu muyum ki?.. Olay yerinden binlerce kilometre uzakta bulunurken..." (54) diye yanıt verir. Fakat bu yaklaşımı bireysel bir bakış açısıyla sınırlı kalacak, Türklerin böylesi bir savaş suçu işleyip işlemediği yönünde görüş bildirmeyecektir. Kendisine miras kalan evi yıktırmak isteyen Kâmil Bey'e yıkıcı bulma işinde yardım eden arkadaşı Derviş Fuat Bey, Bedros Ağa adlı işinde gücünde olan bir adamı önerir. Yıkım işinin çok uzun sürüp sürmeyeceğini soran Kâmil Bey'e, Fuat Bey'in yanıtı şöyledir: "Ermeni kırimından bize kızgın olduğu için hırsla girişir ki... Haftaya bırakmadan dümdüz eder" (75). Yazarın buradaki mizahi diyebileceğimiz yaklaşımı bir yandan Ermeni Kıyımı meselesini reddetme eğiliminde olmadığını gösterirken, bir yandan da Bedros Ağa üzerinden Ermenilerin öfkelerini bir ölçüde haklı bulduğunu gösterir. Eser, bu yönüyle de çalışmamızdaki romanlar arasında farklı bir yerde durmaktadır.

Bunun haricinde işgal kuvvetlerinden güç alan Rumların İstanbul'da kimi masum insanları öldürmeleri (36) ya da tecavüze karışmaları (231) romanda kendine yer bulur; fakat romandaki olumlu ya da tarafsız değerlendirilen Rumları düşünürsek, Rumlukla ilgili kökten bir ötekileştirmenin söz konusu olmadığı görülür.

Bununla beraber, ticaretle uğraşan Yahudilerle ilgili ötekileştirici söylem, tez çalışmamızda ayrıca eğildiğimiz meselenin iktisadi boyutuna yönelik önemli bir veridir. Kâmil Bey'in ev satışı meselesinde İngiliz subayla konuştuğu sahnede, Kâmil Bey kandırılmaya çalışıldığını fark edince İngiliz'in "soylu savaşçılıktan

madrabazlığa geçip eskici Yahudilerin kelimeleriyle konuşmaya başla[dığını]” (53) söyler. “Madrabazlık”, akla eskici Yahudileri getirmektedir. Kâmil Bey’in maddi durumunu düzeltmek için ne yapabileceğini düşündüğü bölümlerde “Yahudi müflisleyince eski defterleri yoklarmış” atasözü iki kez karşımıza çıkar (106, 111). Kâmil Bey’in satmak zorunda kaldığı antika eşyayı alan Salamon adlı Yahudi antikacı fırsatçılık yapacak, malı değerinin altında satın alacaktır (165). Romanda bir de kendine bir ortak bulup kırtasiye mağazasının içini boşaltan Yahudi kâtipten söz edilir. Tamamı ticaretle bağlantılı olan kimseler üzerinden yapılan bu ötekileştirme, birçok konuda tarafsız görünen anlatıcının, Yahudiler söz konusu olduğunda ötekileştirici söylemini pekiştirdiğine işaret eder. Ayrıca topluma sınıfsal bir perspektiften bakması öngörülen Kemal Tahir’in, özellikle Yahudiler söz konusu olduğunda böylesi bir yaklaşımdan oldukça uzaklaştığı görülür.

Nitekim Yahudilerin bir kez daha paraya, kısa yoldan kâr elde etmeye düşkün kimseler olarak resmedilmesi *Esir Şehrin İnsanları*’nı daha önceki birçok romanla aynı kategoriye yerleştirir. Ancak gayrimüslimlerle ilgili objektif yaklaşımın metinde ağırlıkta olması yine de Kemal Tahir’i, özellikle 6–7 Eylül Olayları’nın ateşleyicisi olan ekonomik temelli nefret söylemine denk düşen bir –Yahudiler bağlamında– yaklaşım geliştirdiği gerçeğinden uzak tutmaz.

2. Halide Edip Adıvar – *Âkile Hanım Sokağı* (1958)

Esir Şehrin İnsanları’ndan iki yıl sonra yayımlanan Halide Edip’in 1958 tarihli bu romanı, yazarın Millî Mücadele döneminde kaleme aldığı romanlarından büyük farklılıklar gösterir. Zira daha önce *Ateşten Gömlek*’te gördüğümüz üzere, yazarın hem milliyetçilik bağlamında hem de buna bağlı olarak gayrimüslimler ekseninde yansıttığı bakış açısı Cumhuriyet’in kurucu ideolojisiyle örtüşmektedir.

Ancak 1925 yılı itibarıyla, yazarın yeni rejimle belirgin bir kopuş yaşadığı görülmektedir. Bu kopuşun eserlerine yansıma biçimine eğilecek olursak, *Âkile Hanım Sokağı*'nda, tıpkı *Sinekli Bakkal*'da olduğu gibi Osmanlı mirasını sahiplendiğine ve buna bağlı olarak Türk kimliğinin yanında Müslümanlığı da öne çıkardığına şahit oluruz.

Yazarın yarattığı olumlu karakterlere yüklediği bu ikili kimlik, bir “İstanbulluk” kavramı dâhilinde karşılığını bulur. Söz gelimi eserin olumlu karakterlerinden Mimar Sadi Arslan'ın arkadaşlık kurduğu Hamdi Sonsuz adlı karakter, “İstanbul'un eski aileleri arasında” (188–189) yer alan, “İstanbulluluk hüviyetini kaybetmeden bütün mânasiyle Garplılaştırmış [bir] İstanbul Efendisi[dir]” (189). Karakterin kimliğinin yazar tarafından onaylanması bir yönüyle kimliğinin “eski”liğine, yani başka bir ifadeyle gelenekselliğe bağlı ise, bu geleneğin dışında kalan karakterlerin yazar tarafından olumsuzlanacağı düşünülebilir. Bu doğrultuda gayrimüslim karakterlerin metindeki konumlandırılışlarına eğilmek yazarın yaklaşımı konusunda fikir verecektir

Âkile Hanım Sokağı'ndaki gayrimüslim karakterler, genel olarak bakıldığında İstanbul'un yerlisi gibi resmedilmişlerdir. Türklerle komşu olan kendi hâlindeki gayrimüslimlerle ilgili keskin bir olumsuzlamaya gidildiği söylenemez. Fakat bu, söz konusu karakterlerin, ahlaki yargılama gündeme geldiğinde kurban seçilmelerinin de önüne geçmez.

Başlangıçta yazarın yanlış Batılılaşma sorunsalı bağlamında Tarık ve Nermin adlı çiftlerin yaşayışlarına eğileceği düşünülse de, metnin ilerleyen bölümlerinde yazarın aynı mahallede yaşayan birçok farklı insanın yaşamından kesitler sunma eğiliminde olduğu görülür. “Cıvıl Gız / Strip-Tease” başlığını taşıyan bölümde Halide Edip, geceleri yatmadan önce zemin kattaki odasının perdesini açarak

üstündekileri çıkaran ve bu şekilde civardaki kamyoncuları penceresinin önüne toplayan Hizmetçi Ayşe'yi ele alır. Mahalleli Ayşe'nin tavırlarından oldukça rahatsızdır. Aslen Bolulu bir köylü kızı olan Ayşe İstanbul'a gelmiş ve iflas etmiş bir Rum tüccarın karısı olan Madam Karamanidis'in yanında hizmetçiliğe başlamıştır. Madam'a oldukça bağlı olan Ayşe de “onu model tutarak kendi hayatına veche ver[mektedir]” (131). “Esasen bir dedikodu mevzuu olan” (131) Madam Karamanidis Halide Edip'in ifadesiyle “[k]ırk beşlik, fakat otuzdan fazla görünmiyen, civelek, canlı bir kadındı[r]” (131). Bu ifadelerin, burada incelediğimiz birçok romanda karşımıza çıkan gayrimüslim kadın karakterlere yüklenen özelliklerle belirgin bir paralellik taşıdığı kolaylıkla görülebilir. Yine hareketleriyle diğer insanların ilgisini çeken, belli bir cazibe sahibi bir kadın figürü öne çıkmaktadır.

Yazar, Ayşe'nin hizmetçiliğini yaptığı Karamanidis'in çevresinin “canlılığı, kadınların kendine mahsus işveleri, erkeklerin tecavüze kaçmayan palikaryalıkları” (133) ile genç kızın dikkatini çektiğini belirtir. Ayşe de bu çevreye özenerek kadınların işve ve nazlarını taklit etmektedir. Fakat daha ilginç Ayşe, mahallelinin tepkisine yol açan pencere önünde soyunma alışkanlığını da Karamanidis'ten almıştır (133). Bir başka ifadeyle, ahlaki açıdan yadırgatıcı biçimde verilen bu davranış, Rum kadına mal edilmiştir. Ayşe'nin “ölçüsü kaçan işvebazlı[ğı]” (134) da metne göre ancak bir Türk evinde son bulabilecektir. Görüldüğü gibi “işvebazlık” da Türklükle ilişkilendirilmez. Zaten Halide Edip de bunu açık bir biçimde dile getirecektir: “Mizaç itibariyle fındırdek olan Ayşe, herhalde bu aile muhitinde, eski sadrazamların gönlünü cezbeden küçük Rum kızlarının işvekârlığına sahibolmuş gibi görün[mektedir]” (133). Türk aileleri açık biçimde ölçülülüğün temsilcisi olurken, işvebazlık ve cazibe gibi “tehlikeli” nitelikler Rumlara atfedilir. Ayrıca Ayşe'nin

Anadolu'dan gelen hemşehrileri, Ayşe'nin Türkçeyi, çalıştığı evden öğrendiği Rum şivesiyle konuşmasını da yadırgarlar (134). Acaba yazar kendi bakış açısını Anadolu'dan gelen bu karakterlere yansıtarak bir “öteki” belirleme ve bu “öteki”den korkma yoluna mı gitmiştir? Soruyu başka bir şekilde de sormak mümkündür: Ayşe'nin, hep tehlikeli ve yadırgatıcı özellikler yüklenen gayrimüslim karakterlere benzemesinin Anadolulu roman kişilerinde yarattığı korkunun bir benzerini yazarın kendisi de taşıyor olabilir mi? Halide Edip hakkında bu soruyu sormanın hem gerekli, hem de romandaki verilere bakarak mümkün olduğu söylenebilir.

Madam Karamanidis bağlamında gayrimüslim kadınlara atfedilen “ahlak dışı” özellikler bununla da sınırlı kalmaz. Hizmetçi kız Ayşe, ayna karşısında Madam'ın bütün “marifet”lerini taklit etmektedir (135). Yazar, oldukça manidar olan “marifetler” ifadesini şöyle açıklar: “Konuşurken omuzlarını sağa, sola sallamak, başını oynatmak, hitabettiği adamın kollarına ellerini yapıştırarak nazlı nazlı konuşmak...” (135). Bu davranışlar, Türk ailelerinde yalnızca tedirginlik yaratan ve yadırganan eylemler olarak gösterilecektir.

Ayşe'nin Madam'ın evinden sonra hizmetçilik yapmaya başladığı Fuat Beylerin evine ilk girişindeki tavırlarına yazar dikkatimizi çeker. Yeni hanımını ellerini ona yapıştırarak ve “kalçalarını sallayarak” (139) selamlar. Bunun üzerine ev sahibesi Ayşe'nin “Rum kızı tavrı” (139) aldığını söyler. Romanda dedikoducu bir kadın olarak tanıtılan İfakat Hanım, Fuat Beylerin bu kızı evlerinde nasıl tuttuklarına şaşıtığını söyler. Açık perdenin ardından gördüğü kadarıyla Ayşe, aynanın önünde saçlarını tarayan Küçükbey'in arkasından boynuna sarılmaktadır (169). Ayşe'nin hizmetçiliğini yaptığı Fuat Bey'in hanımı ise durumu şöyle açıklar:

Onun da zararı olmaz. Kızcağz bir Rum evinde yetişmiş. Galiba onlarda bu tabî bir hal. Geçen gün benim yanımda, sofada, bizim Beyin boynuna da öyle sarıldı. Bu bir illet. Bıraksam benim de bir düzüye boynuma atılacak (169).

Anlaşıldığı üzere Türk aileler arasında tavırları gayet “sırnaşık” bulunan Ayşe'nin bu davranışı, Madam Karamanidis'in evinde yetişmesine bağlanır; “kızcağız”ın (169) ise hiç suçu yoktur. Dolayısıyla, Türk aileleri arasında tedirginlik yaratan ve onlara adetâ yabancı gelen bu davranışlar Rum aileye atfedilir ve Türk kızı bir anlamda temize çıkarılır.

Romanda bu doğrultuda başka örneklere de rastlamak mümkündür. Ayşe'yi evlerdeki hizmetçilik işlerine yerleştiren Halime Kadın'la Ayşe'nin çalıştığı bir başka evin hanımı Nadide Hanım arasında geçen bir konuşmada, Nadide Hanım şunları söyleyecektir: “[İ]şine de diyecek yok. Yalnız onun Rum evinde aldığı terbiye bizim eve uymuyor” (180). Bunun üzerine Halime Kadın, Ayşe'yi şöyle uyaracaktır: “Gâvur âdetlerine uyarak geceleri çıplak yatıyormuşsun. Lâmbayı da söndürmüyormuşsun. Tuh sana!” (183) Halime Kadın ayrıca, Ayşe'yi yeni götüreceği bir başka evde Rum kızları gibi fingirdememesi konusunda uyarır (184). Buradaki ilk örnekte de açıkça Ayşe'nin taklit ettiği Madam Karamanidis kastedilecek, Ayşe'nin rahatsızlık uyandırıcı davranışları ise daha önceki örneklere paralellik gösterecek biçimde “gâvurlara” atfedilecektir. Zira ölçüsüz, ahlaksız ve rahatsız edici davranışlar “gâvurlara”, “fingirdemek” de Rumlara özgüdür.

Hizmetçi Ayşe karakteri ekseninde, Rum roman karakterleri üzerinden gerçekleştirilen ötekileştirmenin dışında, metinde Türklerle komşuluk eden ya da muhitlerine misafir olarak gelen ve haklarında olumsuz yargıda bulunulmayan Rum karakterler de mevcuttur. Madam Karamanidis'le birlikte bir başka Rum aile, dört katlı bir apartmanın iki katını işgal etmektedirler. Daha önce kendisine atfedilen olumsuzlayıcı niteliklerle dikkati çeken Madam Karamanidis Türk kiracılarla selamlaşır, fakat onların evlerine davet edildiğinde “elini arı sokmuş gibi, cevap vermeden” uzaklaşır (131). Madam'a gelen “Rum erkekler”se Türk komşularla aynı

gerilimi yaşıyan kimseler olarak yansıtılmazlar; onlar “Türk komşulara” rastladıklarında “hürmetle eğilip önlerine bakarak çekili[rler]” (132). Bu anlamda Madam Karamanidis'ten daha insancıl, bunun yanında daha “yerli” karakterler olarak karşımızda durmaktadırlar.

Aslında romanda birçok olumsuz nitelemeyle tanıtılan Madam Karamanidis'in yaşadığı bu apartmanda Türk ve Rum komşular arasında belirgin bir ötekileştirmeye rastlandığı söylenemez. Hatta Madam Karamanidis Türk komşularla en azından selamlaşmasına rağmen, apartmandaki diğer Rum kiracılardan olan Yuvanidislerle asla selamlaşmaz. Yuvanidisler de Türk komşularıyla Madam Karamanidis hakkında konuşmak istemezler (131–132). “Patrikhane'ye mensup çok eski bir Yunan ailesinden olan” Yuvanidislerin evinden yükselen “kilisevârî dua sesleri” (132) Türk komşular için yadırgatıcıdır; fakat Karamanidis'in evinden yükselen “neşeli Rumca şarkılar” söz konusu Türk ailelerin “hoşlarına gider” (132). Bu anlamda Türk ailelerin, dinî pratikleriyle dikkati çeken Yuvanidislere çekinceyle yaklaştıkları söylenebilir; ancak Madam Karamanidis'in evindeki eğlenceyi ölçülü bulan Türklerin, Madam'ı Yuvanidislere kıyasla daha canayakın görmeleri (132) ve Madam'a gelen misafirlerle aralarında kurdukları saygıya dayalı ilişki, apartmandaki Rum komşularla ya da misafirlerle ilgili bütünsel bir ötekileştirmenin söz konusu olmadığına işaret eder. Hatta Madam'ın misafirlerinden Samanidis adlı Rum erkeğinin, Ayşe'nin “yılışmaları” karşısında koyduğu mesafeli tavır (132), bu ölçülülüğün bir başka boyutunu gösterir.

Bu açıdan bakılırsa metne dâhil edilen bu apartman, Rumların İstanbul'un yerlisi ve İstanbul'un, tıpkı Türkler gibi, doğal unsurları olarak görüldüğü ve bu şekilde okuyucuya yansıtıldığı bir mekândır. Ancak yine de şu soruyu sormak gerekmektedir: Yukarıda verilen örneklerde ahlak dışılık ekseninde değerlendirilen

birçok davranış Türklere değil de ısrarla Rumlara atfedilirken, bir başka deyişle romanda Rum karakterler hakkında genel bir olumsuzlayıcı tavır söz konusuysen (striptiz gösterisinin sunulduğu sahnede tıpkı Türkler gibi Rumların da sergilenen gösteriyi ayıp olarak görmeleri [152] bu anlamda bir istisna olabilir), Rum komşular ya da Rum misafirleri olması gerektiği gibi “yerli” gösteren yazarın bu tavrının ne gibi bir anlamı olabilir? Yoksa ahlak dışı davranışları Rumlara özgü göstererek ifade edilen bu “yerli”liğe bir sınır mı koymak istemektedir?

Bu soruları sorarken Ayşe karakteri üzerinden Rumlara yönelik olumsuzlayıcı tavrı niçin yazarın bizzat kendisine atfettiğimizi de belirtmek gerekir. Bunun birinci sebebi, Rumları olumsuzlayan karakterlerin romanın olumlu karakterleri olması; ikinci sebebi ise Rumlara özendiği söylenen Ayşe karakterine yazar tarafından, birçok yazarın eserinde görüldüğü üzere, kötü bir son çizilmesidir. Ayşe romanın sonunda girdiği bunalım neticesinde intihar edecek ve arzuladıklarına kavuşamayan bir kadın görüntüsü sunacaktır (215–216).

Romanda gayrimüslimler bağlamındaki bu verilerden hareketle, Halide Edip'in Rumlar bağlamında kısmen de olsa düşmanca bir tavırdan uzak durduğunu söylemek mümkündür. Gayrimüslim unsurlar, egemen söylemin kabul etmek istemeyeceği bir biçimde İstanbul'un yerli unsurları arasında kendi kimlikleriyle yer alırlar. Dolayısıyla yazarın Millî Mücadele döneminde kaleme aldığı *Ateşten Gömlek* romanıyla bu eseri arasında belirgin bir fark olduğu ifade edilebilir. Ancak bununla birlikte gayrimüslimler, birçok romanda örneğini gördüğümüz gayrimüslimlere paralel biçimde, ahlaksızlıkla ilişkilendirilerek sunulurlar. Dolayısıyla Halide Edip'in *Âkile Hanım Sokağı*'nda İstanbul Rumlarının yerliliğini benimseyen bir bakış açısını yansıtmış olup olmadığı, metindeki ahlaki yargılamalar düşünülürse yine de kuşkulu hâle gelir.

Esasında *Âkile Hanım Sokağı*'nda, gayrimüslimlerin ülkedeki varlığını görece zenginlik olarak yansıtan yaklaşım, DP iktidarının ilk günlerindeki iyimserliği anımsatmaktadır. Ancak yine de 6–7 Eylül Olayları'na uzanan süreçte ve sonrasında ülkedeki gayrimüslim varlığının bir türlü kabul edilmediğini ve gayrimüslimlerin Müslüman/Türklerle eşit vatandaşlar olarak görülmediklerini ortaya koyan tablo romanda da gayrimüslimlerin kısmi olarak ötekileştirilmiş olmalarına denk düşmektedir. Bu paralelliği ortaya koymamızdaki amaç, Halide Edip'in söyleminin DP iktidarının söylemi ile bire bir örtüştüğünü göstermeye çalıştığımız ya da yazarla dönemin iktidarı arasında 1958'e gelindiğinde hâlâ organik bir bağ bulunduğunu söylememiz anlamına gelmez. Zaten 1950 seçimlerine DP'nin listesinden İzmir bağımsız milletvekili adayı olarak giren Halide Edip'in partiyle bağları da 1954 yılında tamamen kopmuş bulunmaktadır. Burada ifade edilmeye çalışılan nokta, 1950'lerin sonuna gelindiğinde gayrimüslimlerin ülkenin “makbul” ve “doğal” vatandaşları olarak görülmeyeceklerini idrak etmelerine yol açacak gelişmelerle Halide Edip'in bu romanında ortaya çıkan söylemin paralellik göstermesidir.

Halide Edip'in gayrimüslimlere yaklaşımı böylesine ikircikliyken, bundan bir yıl sonra Nihal Atsız'ın *Z Vitamini* romanı yayımlanacaktır. İktidarlara oldukça gelgitli bir ilişkisi bulunan Adıvar'ın aksine Nihal Atsız'ın kurucu kadroyla temelden bir anlaşmazlığı bulunmaktadır. DP iktidarı Nihal Atsız'ın da içinde bulunduğu Türkçüler için başlangıçta bir çıkış yolu olarak görülmüş olsa da nihayetinde onlar açısından bir hayal kırıklığına sebep olmuştur. Özetle Nihal Atsız, isminin öne çıktığı 1930'lardan beri iktidarların karşısında muhalif tavrıyla dikkat çekmektedir. Fakat elbette onun en büyük muhalefeti Kemalist ideolojiye, özellikle de İsmet İnönü'ye karşıdır. Bunun ayrıntılarına elbette değinilecektir; ancak bu muhalif duruşa eğilirken egemen söylemin tam karşısında konumlanmış bu radikal ismin 1959 tarihli

romanında gayrimüslimlere yönelik olarak yansıtılan söyleme de eğilmek tezin amacı bakımından oldukça önemlidir.

3. Nihal Atsız – *Z Vitamini* (1959)

Z Vitamini, Nihal Atsız'ın 1959 yılında yayımladığı, tez çalışmasına dâhil edilen metinler içinde belki de en dikkat çekici olanıdır. Atsız bu romanında önümüze, kendi bakış açısından “distopik” olarak nitelendirilebilecek bir kurgu serer. 1999 yılının son günü yaşanmaktadır ve Türkiye'nin cumhurbaşkanı İsmet İnönü'dür. İnönü, A.B.D.'de üretilen ve ömrü uzatan Z vitaminlerinden kullanmaktadır; ömrünün uzamasını bu yüksek maliyetli haplara borçludur. Roman İnönü'nün saat tam on dokuzda Bakanlar Kurulu'nun toplantı odasına girmesiyle başlar. Toplanan bakanlar kurulu 21. yüzyıla girmeye hazırlanan Türkiye ile ilgili yeni tasarıları tartışmaya açar.

Baştan sona ironik bir anlatımın izlendiği bu metinde, bakanlar kurulunun bir kısmını gayrimüslim azınlık gruplarına ait kimseler oluşturmaktadır. Söz gelimi İktisat Bakanı bir Yahudi karakter olan Salamon Türker'dir. Sağlık Bakanı ise yine bir gayrimüslim olan Pavlâki Özoğuz'dur. İçişleri Bakanı ise Karabet Öztürk adındaki bir Ermeni'dir. İnönü'nün Bizans patriği Athenagoras'a olan muhabbeti ve hürmeti de büyüktür. Hatta patriğe imtiyazlı davrandığı ve taleplerini karşılamaya hazır olduğu görülür. Bu çerçevede Atsız'ın, tanımlanan Türk etnik kimliğinin dışında kalan unsurlara yönelik olarak, alaylı bir anlatım yoluyla takındığı karşıt tutumu görme şansı yakalarız.

Burada özellikle kurgu dâhilinde gayrimüslimlere siyasette imtiyaz tanınması ile ilgili yansıtılan bakış açısına Atsız'ın dünya görüşünde de rastlanır. Günay Göksoy Özdoğan, “*Turan*”dan “*Bozkurt*”a – *Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931–1946)* adlı çalışmasında, Atsız'ın bu konuyla ilgili kaleme aldığı yazılarına ve görüşlerine

yer verir. Buna göre Atsız, Hristiyan çocuklarının Osmanlı İmparatorluğu'nda memur ve idareci olmak üzere yetiştirilmesine şiddetli biçimde itiraz etmekte ve bu durumun, güçlü bir Türk aristokrasisi yaratılmasının önüne geçtiğini ifade etmektedir. Atsız bu kimselerin “kanlarının bozuk” olduğunu ileri sürerek gayrimüslimlerin ayrıca vatana “ihamet” etme eğiliminde olduklarını düşünmektedir (196 –197). Atsız genç Türkiye Cumhuriyeti'nin de aynı hataya düşmesinden çekince duymakta, Türkiye'yi yönetecek insanların “en az üç kuşaktır safkan Türk olduklarını kanıtlayabilecek kişiler” (197) olmaları gerektiğini düşünmektedir. Kısacası gayrimüslimler idarede söz sahibi olmak bakımından Atsız'a göre en tehlikeli grup olarak öne çıkmaktadır.

İktidarın tam karşısında yer almasına rağmen Atsız'ın “ihamet” konusundaki kaygısı egemen söylem tarafından da paylaşılmaktadır. Gerçi daha önce değinildiği üzere seçimlerle meclise birçok gayrimüslim milletvekili girebilmiştir; ancak onlar da Türkleşmiş ve/veya egemen söylemin dışına çıkmayan isimlerdir. Yani gayrimüslimlere ilişkin bakış açısı bağlamında Atsız'la hâkim ideoloji arasında temel bir fikir ayrılığı yok gibidir.

Bakanlar Kurulu toplantısında yeni yüzyıla giren Türkiye devletinin adının değiştirilmesi, Başbakan Ahmet Emin Yalman'ın önerisiyle gündeme gelir. Yalman Türk sözcüğünün kullanılmasının ırkçılık yapmak ve faşizmi yüceltmek anlamına geleceğini söyler ve insanların aynı kökten geldiğini “en eski ve yüksek kitap olan *Tevrat*['ın]” (83) yazmakta olduğunu dile getirir. Devletin adına Türkiye denmesinin, “Rum, Ermeni, Yahudi, Zenci, Çingene ve başka köklerden gelen yurttaşları[...].” (83) inciteceğini belirtir. İleri sürülen fikirler neticesinde Türkiye adının Beşeristan olarak değiştirilmesinde karar kılınır. Devletin adıyla birlikte bayrağın renginin ve şeklinin değiştirilmesi de bir başka dikkat çekici meseledir. Bayraktan kırmızı rengin

kaldırılması ve A.B.D. bayrağından daha fazla sayıda yıldızın bayrağa yerleştirilmesi kararı alınır (94). Kurulda çeşitli bilim dallarındaki kürsülere gayrimüslim kesimden bilim insanlarının tayin edilmesi konusu masaya yatırılır ve fikir kabul görür.

Gayrimüslimlerin istihdamının eğitim alanıyla sınırlı olmaması, yönetimin en üst kademelerinde farklı alanlarda da, örneğin orduda çeşitli kademelerde de, görev almaları Atsız'ın yukarıda yer verilen görüşleri hesaba katılacak olursa ilgi çekicidir. Bu hamlelerle, yazarın bakış açısından hareketle söylersek, İnönü önderliğinde toplanan kurul millîlik anlayışını ortadan kaldırmaya yönelmiştir. Bu elbette bir yönüyle İnönü yönetiminin kıyasıya eleştirilmesi anlamına gelir.

Burada Atsız'ın Ahmet Emin Yalman'a olan özel düşmanlığını da hatırlamakta yarar vardır. Göksu Özdoğan'ın yukarıda anılan çalışmasında, Atsız'ın Türkiye'ye her alanda hâkim olmaya çalışan Selanikli bir gizli Yahudi dönmesi cemaatinin varlığına inandığı görülür. Atsız'a göre Yalman da bu isimler arasındadır. Göksu Özdoğan, Atsız'ın Yalman hakkında *Türk Ülküsü*'nde yazdıklarına dikkati çekerek ona yönelttiği suçlamaları gündeme getirir. Buna göre Atsız, Yalman'ı Türk ve Müslüman olmamakla suçlar, devleti halis Türklerin yönetmesi gerektiği yönünde görüş bildiren milliyetçileri “ırkçı” ve “Nazist” suçlamasıyla gözden düşürmeye çalıştığını iddia ettiği Yalman'ın Yahudi ırkçısı olduğunu satırlarına büyük bir nefretle taşır (197). Böylelikle Atsız'ın Yalman'a ilişkin romanda öne çıkan alaycı tutumuyla diğer yazılarında kaleme aldığı görüşleri arasındaki kayda değer örtüşme ortaya çıkar. Atsız'a göre Yalman bir Yahudi dönmesi olarak vatana ihanet içerisindedir, bir yandan da Türk devletinin varlığı ile ilgili samimi kaygı taşıyanları çeşitli suçlamalarla saf dışı bırakmaya ya da susturmaya çalışmaktadır. Atsız'ın Yalman'a yönelik olarak romanda kendini gösteren nefretinin sebebi işte budur.

Metnin belki en dikkat çekici bölümü, İnönü'nün damarlarına “beşeriyetin her ırkının kanından” (101) birer damlanın zerk edildiği bölümdür. Bu bağlamda öncelikle, İnönü'nün Stalin'le yakınlığı vurgulanarak damarlarına Rus kanı zerk edilir. Ardından Yunan, Ermeni ve Yahudi kanlarının da bulunduğu tüpler sırasıyla uygulanır. İnönü Özbek, Kırgız, Türkmen, Kazak, Başkurt ve Tatar kanlarını “barbar”ların kanı olmasından ötürü reddeder (103). Oldukça farklı açılardan, devletin milliliğine ilişkin unsurlarının ortadan kaldırılmasına yönelik hamleler neticesinde İnönü'nün “barbar” olarak nitelediği Türkçüler bir ihtilal başlatacak ve İnönü koltuğunu terk ederek kaçacaktır.

Atsız, eleştiri oklarını İsmet İnönü'ye yöneltirken bir yandan da –ve asıl olarak- gayrimüslim azınlıklara ilişkin bakış açısını oldukça katı bir biçimde ortaya koyar ve milliyetçilik meselesinde “kan” üzerinden hareket ederek toplumun Türk olmayan kesimlerini birer açık hedef hâline getirir. Burada Nihal Atsız'ın, kurucu kadronun kuruluş aşamasından beri izlediği Türkiye'yle sınırlı milliyetçiliğe yönelik bir eleştirisi söz konusudur; fakat daha ilginç olan Atsız'ın kan bağına verdiği önemdir. Zira Atsız için kan bağı, yalnızca ırksal farklılığın fiziksel bir göstergesi değil, aynı zamanda ahlaki değerlerin ve etnik özelliklerin kuşaktan kuşağa aktarılmasında temel araçtır (Göksu Özdoğan, 237). Hatırlanacak olursa bunda önce ele alınan romanlarda zaman zaman Müslüman/Türklüğün ahlaklılıkla, özellikle gayrimüslimliğin ise ahlaksızlıkla ilişkilendirilmesi söz konusudur. Öyle anlaşıyor ki Atsız'ın burada ortaya koyduğu bakış açısı, diğer romanlarda karşımıza çıkan yaklaşımın en uç noktasını gözler önüne sermektedir.

Atsız'ın eserinde yansıyan uç seviyedeki “öteki” nefretine paralel bir yaklaşımı Murat Belge “Türk Edebiyatında Doğu-Batı Sorunsalı” adlı makalesinde şu şekilde değerlendirir:

[...] Milliyetçi edebiyatın bakış açısından bakıldığında, ortada bir “Doğu-Batı” sorunsalından çok, “Biz ve Ötekiler” sorunsalı olduğunu söylemek daha akla yakın görünüyor. Merkezde “biz” varız ve iyiyiz ve daha iyisini hak ediyoruz; çevremizde “Ötekiler” var ve bizden iyi olmayı hak etmiyorlar (424).

Atsız’ın eserinde de durumun bundan farklı olmadığı düşünülebilir. Zira Atsız da eserinde “Türklük”ün yanına Osmanlı’yı ve İslamiyet’i koyar ve bir “biz” temsili yaratır. Bunun dışında kalan herkes âdeta düşmandır. İnönü de bu düşmanların en başında gelmektedir.

Atsız’ın burada karşımıza çıkan “biz” temsiline Türklüğü, Müslümanlığı ve Osmanlılığı dâhil etmesi dikkat çekici iken; yazarın dile getirdiği görüşler, onun bu değerleri bir şekilde yan yana koyabildiğini de gösterir (Bunu Atsız’ın bir başarısı olarak değil, bir tespit olarak dile getiriyoruz). Belge’nin yukarıda yer verdiğimiz görüşüne denk düşecek biçimde, “barış ve dostluk afyonu yutarak uyuma[nın]” (Tek, 51) bir millet için en büyük tehlikelerden biri olduğunu düşünen Atsız’a göre, Türkçü olmak kendi soyunun üstünlüğüne inanmayı gerektirir ve Türkçü, “millî mukaddesata saygı gösteren” ve asla dalkavukluk etmeyen (51) kimsedir. Bu noktada elbette akla hemen *Z Vitamini*’nde İnönü’nün etrafında olan ve dalkavuk olarak resmedilen karakterler gelir. “Millî mukaddesat”ın ne olduğunu da yine metinde şekillendirilen “biz” temsiline koşut biçimde takip etmek mümkündür.

Türkçülerin ayaklanmasından ve İnönü’nün köşkünden kaçmasından itibaren bu temsilin kendini iyiden iyiye gösterdiğini söylemek mümkündür. Uçağıyla İnönü Şehitliği’ne gelen İnönü burada daha önce kumandanlığını yaptığı savaşta yer alan “meçhûl şehit mülâzimi”yle konuşur. Ölen şehit ruhları için bir mevlût okutmamasından şikâyet ettiği İnönü’ye (133) şöyle hesap sorar: “Memlekette Allah adını yasak ederken bizim Allah Allah diye can verdiğimizizi, [...] Tanrı’nın ulu adını andığımızı düşündün mü?” (133). Görüldüğü üzere Atsız’ın sözünü ettiği “millî

mukaddesat” güçlü bir biçimde kendini göstermektedir. Bu arada İnönü hâlihazırda Ayasofya’nın anahtarını kilise yapılması için çoktan Rum Patriği’ne vermiştir (110). Şehit askerin İnönü’ye yönelik bu eleştirisi hiç kuşkusuz, 1932 yılında İnönü’nün başbakan olduğu dönemde ezanın Türkçe okunmaya başlanmasına dönüktür.

Şehit askerin İnönü’ye “Çekil git!” demesinin ardından alanda beliren ve İnönü’yü çekilmesi yönünde uyaran diğer askerler ortaya çıkar. Fakat bunlar arasında “Mohaç şehitleri”, “Çaldıran şehitleri”, “Kosova şehitleri” gibi Osmanlı için savaşan birçok asker bulunur. Bunlara “Kırımli şehitler”, “Azerbaycanlı şehitler” de eklenecek ve İnönü karşısında hem Cumhuriyet rejimiyle birlikte tümüyle bağların koparılmaya çalışıldığı Osmanlı’yı hem de Turancılık idealini bulacaktır. Dolayısıyla Atsız’ın ortaya koyduğu çerçevede Müslüman Türk olan Turancılar “biz”i oluşturacaktır. Eserde ağırlık kazanan söylem bu çerçevenin dışında kalan, gayrimüslimler de dâhil olmak üzere, herkesi “öteki” ve hatta düşman ilan etmek yönündedir.

Unutmamak gerekir ki burada Atsız’ın Osmanlı için savaşan askerleri de İnönü’nün karşısına dikmesi, aslında bir bakıma Osmanlı’yla bağlarını koparma gayreti içinde olan resmî söylemin karşısına onun Osmanlı’yla bütünleşmiş, kesintisiz bir Türk tarihi koyması anlamına gelir. Zira Atsız “Türk tarihinin aralıksız bir bütün olduğunu” düşünmekte ve “Türkiye Cumhuriyeti[’nin] gökten zembille inmemiş[...]

” olduğunu dile getirmektedir (Tek, 55). Ona göre Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu’nun devamıdır (55). Yeni rejimle birlikte en çok suçlamaya maruz kalan padişahlardan olan II. Abdülhamid’in bu şekilde konumlandırılmasını ise İttihatçılar’ın, Ermeni ve Rumların, “Filistin’de bir Yahudistan kurmak teşebbüsleri Sultan Hamid tarafından önlenen Yahudiler[in]” (Tek, 62) yerleştirilen

düşünceleriyle birlikte ortaya çıkmıştır. Atsız tüm bu düşman unsurların karşısına, üstü örtülmeye çalışılan uzun ve şanlı bir Türk tarihi düşüncesiyle çıkar.

Bu noktada Atsız'ın resmî tarih tezleriyle defalarca ters düştüğünü ve çıkardığı dergilerin yayınlarının birçok kez durdurulduğunu hatırlamakta yarar vardır. Zira Atsız resmî tarihin dile getirdiğinin aksine Gök-Türk, Oğuz, Uygur, Cengiz, Selçuklu ve Osmanlı gibi hanedanların yönetimlerini ayrı devletler olarak görmüyor, aynı ırksal kökenden geldiklerini düşündüğünden aslında tek bir Türk devletinin var olduğunu ileri sürüyordu (Göksu Özdoğan, 194). Dolayısıyla bu romanında getirdiği eleştiriler, Türklükle ilgili geliştirdiği düşüncelerin birer yansıması olup egemen söylemin tamamen dışında kalmaktadır.

“Öteki”ni düşman ilan etmeye bir örnek olarak Rus kimliği üzerinden yansıtılan komünizm düşmanlığını verebiliriz. 2. Dünya Savaşı'nı hazırlayan yıllarda İnönü'nün Sovyetler Birliği ile yakınlık kurma gayreti içinde olduğunu Şevket Süreyya Aydemir *İkinci Adam* adlı çalışmasında dile getirmektedir (104). Henüz 1930 yılında İnönü Sovyetler Birliği'ne gitmiş ve SSCB'nin kudretli bir devlet olduğunu gözlemlemiştir (106). Atsız da kitabında yer verdiği bir sahnede, İnönü'ye çeşitli milletlerin kanlarından zerkedilirken Falih Rıfkı Atay'ın “hazin bir sesle ve ağlayarak” (102) *Ulus*'ta 16 Ocak 1944'te yazdığı makaleden şu satırları okuduğunu bildirir: “Lenin ve Atatürk ölmüşlerse de, onların eserlerini ancak yürüten, ilerleten ve yükselten iki şef, İnönü ve Stalin başımızdadırlar” (102). Anlaşılabacağı üzere Atsız'ın alaya alma üzerinden yürüttüğü öteleyici anlayışa kaçınılmaz olarak Sovyetler de dâhil olur.

Nihal Atsız'ın bu eserinde yansıyan ve –yukarıda da işaret edildiği üzere– resmî söylemle örtüşmez gözüken tavrına dair ipuçlarını aslında onun hayatında da görmek mümkündür. Osman F. Sertkaya, *Hüseyin Nihâl Atsız* adını taşıyan

alışmasında, 1932’de Maarif Vekili olan Dr. Reşid Galib’in Atsız’ı üniversite asistanlığından uzaklaştırdığını kaydeder. Takip eden yılda *Orhun* dergisinde Atsız’ın Türk Tarih Kurumu tarafından yayımlanmış olan ve liselerde ders kitabı olarak okutulan tarih kitaplarını sert biçimde eleştirir ve bunu takiben dergi Bakanlar Kurulu kararı ile kapatılır. 1944 yılına gelindiğinde Atsız, Marksist olduğunu iddia ettiği yazarlar konusunda uyarıda bulunma üzere dönemin başbakanı Şükrü Saraçoğlu’na bir açık mektup yazar; ayrıca Pertev Naili Boratav ve Sabahattin Ali gibi isimlerin Marksist faaliyetler içinde bulunduğunu söyleyerek Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel’i istifaya davet eder (6–7). Sabahattin Ali ile aralarında süren davada 9 Mayıs 1944 tarihinde Ali’yi “vatan hainliği”yle suçlamış, neticede “millî tahrik” gerekçesi ile dört ay hapis cezasına uğratılmıştır. Buna ek olarak “İrkçılık-Turancılık” davası olarak gösterilen davayla ilgili olarak Osman Sertkaya, İnönü’nün Atsız’ı ağır suçlamalarla itham ettiğini ve Atsız’ın yargılama sonucunda altı buçuk sene hapis cezasına çarptırıldığını ifade eder (8). Atsız’ın devletle ilişkisi bunu izleyen yıllar içerisinde de olumlu bir seyir izlemez. Dünya görüşünü eserlerine açık bir biçimde yansıtan Nihal Atsız’ın devletle olan gerilimli ilişkisi, *Z Vitamini* kitabında bir hiciv niteliğine bürünerek kendini gösterir ve bunu yaparken “Millî Şef” sıfatıyla ülkeyi uzun yıllar âdeta tek adam olarak yönettiği düşünülen İnönü’yü, romanda etrafına yerleştirdiği dalkavuklar yoluyla kıyasıya eleştirir.

1960 yılına gelindiğinde, aslında uzun süredir sinyallerini vermekte olan, ordu içinde DP iktidarına karşı bir hareket eyleme geçme fırsatı bulacak ve DP’nin on yıllık tek başına iktidarı 27 Mayıs 1960’ta yapılan askerî darbe ile sona erdirilecektir. Bu on yıllık süreç gayrimüslimler için başlangıçta ümit verici olsa da DP iktidarının yaklaşımının, daha önceki CHP iktidarınınkinden farklı olmayacağı esasında kısa sürede anlaşılmıştır. Üstelik yakın tarihin –hem fiziksel hem de

psikolojik bakımdan– en fazla hasara sebep olan kitlesel şiddet olaylarından biri DP iktidarı döneminde Kıbrıs Sorunu vesilesiyle, gayrimüslimlerle ilgili ötekileştirici söyleminin en fazla güç kazandığı evrelerden birinde meydana gelmiştir. DP iktidarı ise bu söylemi ılımlı bir tavırla zayıflatmak bir tarafa, neredeyse apaçık bir biçimde yanında durmuştur. Kısacası DP iktidarı döneminde, CHP iktidarı döneminde devletin gayrimüslimlere ilişkin yürüttüğü politikalar ve bakış açısında temel bir farklılık gözlemlenememiştir. Nitekim burada ele alınan romanlara bakılacak olursa, söz konusu söylem sürekliliği kendini apaçık bir şekilde gösterir. Kaldı ki en dikkat çekici olanı, gayrimüslimlerin –daha önce vurguladığımız üzere– esasında ülkenin vatandaşları olmalarına rağmen, yansıttıkları ideolojiler farklı olsa da birçok romanda aynı ötekileştirmeye maruz kalmaları ve ülkenin “kötü misafir”leri olarak görülmeleridir.

SONUÇ

Türk romanında 1900–1960 yılları arasında yayımlanmış metinlerde karşımıza çıkan söylemlerin Türkiye’de azınlık olarak nitelendirilen topluluklara ilişkin meydana gelen siyasi, toplumsal, ticari/ekonomik gelişmeler paralelinde irdelenmesini kapsayan bu çalışma söylem düzeyinde bir sorgulama yürütmeye odaklanmıştır. Bu çalışmada edebiyat ve siyaset gibi iki ayrı alan arasındaki gerilimin, edebî metinlerde geliştirilen söylemler üzerinde belirleyici bir role sahip olduğu anlaşılır. Bu anlamda, romanların ideolojik olarak geniş bir yelpazeden seçilmiş olmasının önemi de ortaya çıkar. Böylelikle romanların söylem düzeyinde yakaladığı ortaklıklar ve bu ortaklıkların nasıl yakalandığını sorgulama olanağı tanıyacak tarihsel arka plan birlikte sunulmuş olur.

Tezin konusu kapsamında siyaset–edebiyat arasındaki ilişkiye bakılacak olursa, Türk millî kimliğinin inşası ve gayrimüslimlere ilişkin geliştirilen söylemler ekseninde, özellikle “merkez”e yakın duran edebî ürünlerin siyaset alanında belirleyici olmadığı görülür; hatta tersine roman türünde irdelenen metinlerde üretilen söylemler egemen söylemi takip eden, onu yedekleyen söylemlerdir. Yukarıda belirtildiği üzere, Reşat Nuri Güntekin’in *Yeşil Gece* ve Peyami Safa’nın *Mahşer* romanları, Cumhuriyetin ilanından sonra yayımlanmış olmalarına rağmen Millî Mücadele’yi destekleyerek doğacak olan (metinlerin yayımlanma tarihinde doğmuş olan) yeni rejimin savunuculuğunu üstlenmektedir. Asıl dikkat çekici olan

ise, resmî söylemin kapsadığı alanın dışına çıkan yazarlara ait romanlar söz konusu olunca gayrimüslimlere yönelik ötekileştirici söylem bağlamında bir ortaklaşmanın gündeme gelmesidir.

Türkiye tarihindeki olaylara bakıldığında yukarıda belirtilen bağlamda karşılaşılan pratikler, geliştirilen ve egemen konumda bulunan söylemlerle aynı tarihsel süreçte kaleme alınan romanlarda karşılaşılan söylemlerin belirgin bir örtüşme göstermesi bir gerçeklik olarak önümüzde dururken, zaman zaman bu çerçevenin dışına çıkan romanlarla da karşılaşılabilir. Bu örnekler bize, ele aldığımız konu bağlamında irdelenen romanlarda egemen anlayışı kıran söylemlerin hangi şekillerde oluşturulduğunu görme şansı sunar. Bu anlamda romanlarda üretilen söylemlerin sahip olduğu ötekileştirici niteliğin sınırları da daha anlaşılır hâle gelir. Başka bir deyişle, geniş bir söylem yelpazesinde ötekileştirici söylemin farklı söylem türlerine göre nerede durduğunu anlamaya yardımcı olur.

Safvet Nezihi'nin *Zavallı Necdet* ya da Mehmet Rauf'un *Yara* romanlarında gayrimüslimlerin yoğunluklu olarak yaşadığı mekânlar ya da bizatihi gayrimüslimlere ait mekânlar (okul, kilise gibi) bu topluluklara ilişkin herhangi bir ötekileştirmenin malzemesi olmaz. Bu romanlar, Beyoğlu'nun gayrimüslim nüfusun yoğunluğu bağlamında sürekli olarak ahlak dışılıkla ilişkilendirildiği milliyetçi anlayıştaki “merkezî” romanlarla kıyaslanırsa, ötekileştirmenin hangi yollardan kendini gösterdiğini ve bu ötekileştirmenin dışında nasıl kalınabileceğini kavramak kolaylaşır. Bunun yanında, örneğin, Orhan Kemal'e ait *Baba Evi* romanında görüldüğü gibi, Türk romanında yakın tarihi egemen anlayışın tersinden okuyan sarsıcı metinlerin de bulunduğu görülür. *Baba Evi*, yakın tarihin uzun ve kesintisiz ötekileştirme sürecine, meselenin “diğer” tarafından bakabilen önemli bir örnektir.

Öyleyse romanlarda üretilen söylemlere ilişkin dikkat çekici bir başka nokta metinlerin, söyledikleriyle olduğu kadar söylemedikleriyle de gayrimüslim kimliğine yaklaşımlarını ortaya koyabilmeleridir. Seçilen romanları incelerken görüldüğü üzere gayrimüslimlerin yoğun olarak yaşadığı mekânlardan söz ederken söz konusu topluluklara ilişkin olarak mekân dolayımında da olsa herhangi bir olumsuz yargılamada bulunmayan metinlere rastlanabildiği gibi, özellikle Beyoğlu gibi gayrimüslimlerin yoğun olarak yaşadığı mekânlardan söz ederken bu topluluklara ilişkin olumsuz söylem geliştirme imkânını değerlendiren ve bu bağlamda egemen söylemle belirgin bir örtüşme gösteren romanlara da sıkça rastlanmaktadır.

Egemen söylem kavramına değinirken, bu kavramın tez çalışması kapsamında ele alınan dönemlerde içeriğinin değiştiğini ifade etmekte yarar vardır. Dolayısıyla aslında “egemen” bir zihinden değil “egemen”lerin zihinlerinden söz etmek gerekir. Fakat burada egemen söylem kavramının sabit kalmasının altında yatan etken, söz konusu gayrimüslimler olduğunda egemenler değişse de, üretilen söylemin varlığını kesintisiz olarak sürdürmesidir. Bu çerçevede çalışmada söz konusu sürekliliğe ilişkin birçok örneğe yer verilmiştir; bu da irdelenen romanların söz konusu sürekliliğe nasıl eklenildiğini örneklerle görme olanağı tanır.

Dolayısıyla gayrimüslimler konusundaki ötekileştirici söylemin varlığının Tek Parti döneminin –İttihat ve Terakki yönetimini de kapsayacak şekilde– öncesine de uzandığı ve 1950’den sonra da güçlü bir biçimde etkisini sürdürdüğü açıkça görülmektedir; fakat bu uzun süreçteki kırılma noktaları dikkate alınmalıdır. Nitekim söz konusu kırılma noktaları bu çalışmada tespit edilmeye çalışılmış ve yaşanan bu kırılmaların romanlarda yarattığı yankılara ilişkin sonuçlar ortaya konulmuştur. Tezin birinci bölümünde, henüz 20. yüzyılın başındayken gayrimüslimlerle ilgili tutumun “nötr” olmadığı belirtilmeye çalışılmış, *Zavallı Necdet*’te yer alan ve

sonraki dönemlerde yayımlanan romanlarla “üçkâğıtçı gayrimüslim karakter” yaratma noktasında ortaklaşan bir tutumun yer yer kendini gösterdiği belirtilmiştir. II. Meşrutiyet’in ilanıyla birlikte yaygınlaşan yeni eşitlikçi hava içerisinde dahi Ahmed Midhat Efendi’nin *Jöntürk*’te Müslüman Osmanlıları gayrimüslim âdetlerine özenmemeleri konusunda uyarması, edebiyatın ötekileştirme bağlamında nasıl işlevselleştirildiğine açık bir örnektir.

“Öteki” algısıyla ilgili asıl büyük kırılmanın Balkan Savaşları’yla birlikte kendini gösterdiği gözlemlenmektedir. Zira bu süreçle birlikte Müslüman-Türklük vurgusu güçlenmeye başlamış, gayrimüslim kimliğin toplumsal anlamda güvenilmezlik ve ihanetle özdeşleştirilmesi gündeme gelmiştir. Bu evrede “biz”–“onlar” ayrımının ne kadar sivrildiğine, Müfide Ferit Tek’in *Aydemir* romanına ilişkin irdelememizde detaylı olarak yer verilmektedir. Bu roman, Turancılık düşüncesinin hâlâ toplumda uygulanabilir olduğuna yönelik inanç taşıyan bir yazarın, özellikle de gayrimüslimlerle ilgili düşünce dünyasını yansıtmaya anlamında, tez çalışması açısından dikkat çekicidir.

Turancı bir anlayışla kaleme alınan ve bu ideolojinin yansıtılmasının temel bir kaygı olduğu bir romanda böylesi bir söylemin bilinçli olarak öne çıkarılması kendi içinde tutarlı bir tavır olabilir; ancak Mustafa Kemal’in Millî Mücadele sürecinde yürüttüğü politikalar ve kurucu kadronun inşasını sürdürdüğü Türk millî kimliğinin yavaş yavaş şekillenmeye başlamasıyla yeni bir zihinsel karmaşanın kendini göstermesi kayda değer bir noktadır. Bu süreçte özellikle merkezî romanlarda Türk ve Müslüman kimliklerine birlikte vurgu yapılması, daha da önemlisi Türklük ve Müslümanlık kavramlarının zaman zaman birbirinin yerine kullanılması ilgi çekicidir. Bu bağlamda çalışma kapsamında verilen örneklerle bakılacak olursa, Halide Edip’in *Ateşten Gömlek*’inde, Ercüment Ekrem Talu’nun

Kan ve İman'ında ya da Peyami Safa'nın *Mahşer*'inde söz konusu kimlikler arasında bir geçişkenlik bulunduğu, bu kimliklerin metinlerde çoğu kez kavram olarak birbirlerinin yerine ikame edildiği görülür. Özellikle de Halide Edip ve Ercüment Ekrem'de Osmanlılık kimliğinin ön plana çıkarılırken bir yandan Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun da destekleniyor olması, bu yazarların çok kısa bir süre içinde düşecekleri çıkmazı kavramak bakımından son derece önemlidir. Nitekim Halide Edip bu sebeple sözü edilen kadroyla fikir ayrılığına düşmüş ve takip eden metinlerinde de Osmanlılık kimliğine vurgu yapmayı sürdürmüştür.

Bunun yanında, “merkez”in söylemine yakın duran ya da hizmet eden yazarların kimliklerini belirleme noktasında bocalamalarını daha ilginç hâle getiren, takip eden süreçte kaleme alınan ve merkezî konumda bulunan bu tip milliyetçi romanlarda, örneğin Mithat Cemal Kuntay'ın *Üç İstanbul*'unda, Müslümanlık vurgusunun azalmasıdır. Hiç kuşku yok ki, bu aynı zamanda resmî söylemin din vurgusunun giderek zayıfladığı bir süreçtir. Din vurgusunun etkisini yitirdiği bu evrede, İstanbul'un işgalinde gayrimüslim toplulukların sevinç gösterilerinde bulunması Müslüman-Türklerde daha önce tecrübe edilmiş olan bir başka travmayı yeniden ortaya çıkarmış, bu durum da gayrimüslimlere yönelik öfkenin ve kuşkuculuğun varlığını tüm gücüyle sürdürmesine zemin hazırlamıştır. Burada ilginç olan nokta, 1930'lara gelirken millî kimliğin kendini gerçekleştirmesi sürecinde, tez çalışması içerisinde de vurgulanmaya çalışıldığı gibi Müslüman kimliğinin devamlı olarak inşa edilen Türk kimliğinin yedeğinde bulunması ve millî kimlik bilincinin belki de en önemli temel taşı olmasıdır. Din temelli bir ötekileştirme sonucu gayrimüslim kimliğe yönelik tutum, Cumhuriyetin ilanından sonra da olumsuz niteliğini sürdürmektedir. Bu bağlamda romanlara bakıldığında, bir metinde sahiplenilen kimlik hangisi olursa olsun, gayrimüslim kimliğin bir öteki olarak

konumlandırılması sıradan bir durum hâline gelmiştir. Müslüman kimliğin söylem düzeyinde yeniden güç kazandığı Demokrat Parti iktidarında, özellikle Kıbrıs Sorunu’ndan ileri gelen bir Yunan düşmanlığının Türkiye’de yaşayan Rumlara ve diğer gayrimüslim topluluklara güçlü biçimde yansıtıldığı görülürken, çok farklı ideolojilerde görülen yazarların belli noktalarda yine söz konusu gayrimüslim kimlik olduğunda, romanlarında egemen söylemle denk düşen söylemler üretebildiği görülür. Attilâ İlhan’ın *Sokaktaki Adam*’ında açıkça, Kemal Tahir’in *Esir Şehrin İnsanları*’nda yer yer değinmelerle ve Nihal Atsız’ın *Z Vitamini*’nde sıklıkla görülen ötekileştirmeler sözü edilen durumun çeşitli örnekleridir. İktidarlar değişse de egemen söylemin gayrimüslimler bağlamında ürettiği yaklaşımların bir tür girdap etkisi yarattığı ve romanların da böylesi bir etki altında farkında olarak ya da olmayarak merkezdeki egemen söyleme hizmet etmeye kesintisiz bir şekilde devam ettiği öne sürülebilir.

Böylelikle yeni devletin sınırları içerisinde kökleşmiş hâlde bulunan gayrimüslim kimliğine yönelik algılamaya ve bu doğrultuda egemenlerin yarattığı söylemlere, aynı söylemlerin milliyetçi romanlardaki izdüşümleri eşlik etmiş olur. Öne çıkarılan bu paralellikten daha dikkat çekici olan ise, İttihat ve Terakki yönetiminden bu yana sistematik hâle getirilmiş ve söyleme de yansıtılmış bir ötekileştirmenin, varlığını sürdürdüğü yeni şartlar içinde, “egemen”e uzak söylemlerden de destekçiler bulmasıdır. Bir başka deyişle bu çalışmada da yer verilen birçok eserde, söz gelimi Sabahattin Ali’nin *Kuyucaklı Yusuf*’unda, Samiha Ayverdi’nin *Mesihpaşa İmami*’nda ya da Attila İlhan’ın *Sokaktaki Adam*’ında bu tip ötekileştirme örneklerine yer verilmesinin anlamı bu gerçekte yatmaktadır. Dolayısıyla, edebiyat tarihlerinde ya da antolojilerde çok farklı kategorilerde değerlendirilen yazarların söz konusu gayrimüslimler olduğunda aynı ya da birbirine

benzer söylemler üretmeleri, yazarların söz konusu eserlerde belli kavramlarla etiketlenerek birbirlerinden farklı yerlerde konumlandırılmalarının ne ölçüde anlamlı olduğunu sorgulamamıza yol açabilir.

Çalışmanın başından beri romanlarda gayrimüslimler bağlamında üretilen söylemlere ilişkin olarak vurgulanmak istenen bir diğer ortaklık da, ötekileştirici söylemin çoğu kez aşağılamayla birlikte kendini göstermesidir. Başka bir deyişle kendini “biz”in temsilcisi olarak ortaya koyan anlatıcı kimliği, çoğu kez “biz”in dışında tuttuğu gayrimüslim kimliğini kendisinden farklı, bunun yanı sıra kendisinden aşağıda görür. Karakterler olumsuz nitelendirmelerle tanıtılırken onların sahip oldukları gayrimüslim kimliğe vurgu yapılması durumuna romanlarda sıklıkla rastlamamız bunu açıklamaktadır.

İncelenen romanların yukarıda yapılan yorumlamalarında görüldüğü gibi, söz konusu olumsuzlamanın ahlaki ve fiziksel olmak üzere iki ayrı boyutu bulunmaktadır. Ahlaki olarak tanımlanabilecek olumsuzlamanın içine, birçok romanda özellikle ticaretle uğraşan gayrimüslimlerin dolandırıcılıkla, üçkâğıtçılıkla, fırsatçılıkla vb. ilişkilendirilmesi dâhil edilebilir. *Zavallı Necdet*’teki Rumluğu ve Yahudiliği vurgulanan tercümanların çarşıdaki bir alışverişte turistleri kandırmaları, *Mahşer*’de başkarakter Nihad’ın arkadaşı Faik’in yoksulluğundan yararlanan Yahudi eskicinin, Faik’in evine pervasızca girerek satılacak bir şey olup olmadığını sorması, Refik Halid’in *İstanbul’un Bir Yüzü*’nde sıkça savaş zengini Ermenileri eleştirmesi bu ahlaki olumsuzlamalara dair bazı örneklerdir.

Fiziksel anlamdaki olumsuzlamalarda ise gayrimüslimlerin vücutlarındaki, özellikle de yüzlerindeki kusurlar ya da çirkinlikler vurgulanır. Tezde bu çerçevede karşılaşılan örnekler, başlı başına bir çalışma konusu oluşturacak denli çok sayıdadır. *Mahşer*’deki kurnaz bakışlı Hristiyan hizmetçi, *İstanbul’un Bir Yüzü*’nde haremde

yaşayan ayağı “paytak” Rum ya da “hırslı bakışlı” Rum kızları, *Hüküm Gecesi*’nde açıkça “çirkin” olduğu belirtilen gayrimüslim hayat kadınları, *İçimizdeki Şeytan*’da “asık yüzlü Rum karısı”, *Aganta Burina Burinata*’da Mahmut’u eve davet eden gözü “bulanmış” Rum hayat kadını vb. birçok örnek, ilginç biçimde vücut, özellikle de yüz kusurlarının etnik kimlikle birlikte sunulduğu ve benzerlerine metinlerde çokça rastlanan ötekileştirme biçimleridir. Metinlerde de görüldüğü gibi birçok fiziksel ötekileştirmede Müslüman/Türk kimlik “temiz” olmakla özdeşleştirilirken, gayrimüslimler temizlikten uzak olarak gösterilirler. Buna ilişkin olarak *Hüküm Gecesi*’nde Rum kızı Despina’ya tecavüz eden Ahmet Kerim’in bir yandan onun kokusundan rahatsızlık duyması ve sabun kokan Müslüman mahallelerine geri döndüğünde yeniden huzuru bulması; ya da *Gönülden Gönüle* romanında Orhan Gazi’nin eşi Nilüfer’in mektuplaştığı eski arkadaşı Teofano’yu, Türklerin temiz muhitinde Rumca bir mektubun tıpkı bir Rum gibi iğrenç görüldüğü şeklinde uyarması, ötekileştirmenin fiziksel boyutuna ilişkin metinlerde karşılaşılan belki de en uç örnekler olarak dikkat çekmektedir.

Gelinen aşamada, tez çalışmasının temel dinamiklerinden biri olan edebiyat–siyaset ilişkisindeki gerilime ve bu ikisi arasında nasıl bir belirlenimlilik ilişkisi bulunduğu yönündeki sorgulamaya yeniden dönülebilir. Anlaşılacağı üzere özellikle Türk millî kimliğinin inşası sürecine yazdıklarıyla bilinçli olarak katılan yazarların metinlerine bakıldığında, bu inşa sürecine yazdıkları dolayımında öncülük etmedikleri, tersine olan biteni geliştirdikleri söylem bağlamında geriden takip ettikleri görüşü örneklerle desteklenebilmektedir. Bu metinler “biz” inşasının ihtiyaç duyduğu “öteki”ni kurgulamak ve söylem düzeyinde farklılaştırıp aşağılamak (ötekileştirme işleminin iki temel davranış özelliği) işlevini ise sorunsuz üstlenmişlerdir. Milli Mücadele’nin savaştan zaferle çıkacağını “müjdeleyen” 1924

tarıhli *Mahşer* ve 1928 tarihli *Yeşil Gece* romanları, farklı düzeylerde de olsa gayrimüslimlere yönelik ötekileştirici söylemi sürdürmektedir. İttihat Terakki'nin yönetimde olduğu yılları anlatan 1927 tarihli *Hüküm Gecesi* ise, Rumların İstanbul'un olası işgalinde ne kadar sevineceklerini Despina karakteri üzerinden detaylı olarak anlatmakta, örtük biçimde gayrimüslimlerin vatana sadakatlerinden kuşku duyulması gerektiğine işaret etmektedir. Kısaca, egemen söylemin yedeğinde işlev üstlenen bu tip metinler, gayrimüslimleri ötekileştirici söylem üretme misyonunu da yürütmektedir.

Ötekileştirmenin içerdigi "aşağılama" boyutu, elbette bir yandan öteki karşısında kurgulanan ve "biz"i ifade eden millî kimliğin yüceltilmesini doğası gereği içermektedir. Merkezde konumlandığımız milliyetçi söylemi içeren metinlerde, tez çalışmasının içeriğinde dikkat çektiğimiz kesintisiz bir millî tarih anlayışının görülmesi de tam olarak bu tavırla ilgilidir. *Mahşer*'de Osmanlıların "eski Türkler" olarak nitelendirilmesi, *Gönülden Gönüle*'de Orhan Gazi devri anlatılırken Osmanlı yerine devamlı olarak Türk ifadesinin kullanılması, *Üç İstanbul*'da Osmanlı padişahı yerine Türk padişahı ifadesinin tercih edilmesi, özellikle de Nihal Atsız'ın yukarıda anılan düşüncelerinde de belirgin olan uzun ve kesintisiz Türk tarihi anlayışını, söylem düzeyinde tez çalışmamızda yer bulan romanına da yansıtması, sözü edilen "yüceltme" eğiliminin yansımaları olarak anlaşılabilir.

Sonuç olarak, gayrimüslim kimliğe bakış merkezinde romanlardaki söylemleri irdelemeyi amaçlayan bu çalışmada millî kimliğin inşasına ilişkin de birçok sorunun ortaya atıldığı görülebilmektedir. Bu anlamda tez çalışmasında üzerinde durulan meselenin, içerdigi birçok farklı boyutuyla aynı merkezdeki çok çeşitli çalışmalara kaynaklık edeceği düşünülebilir. Bu noktada ortaya çıkarılabilecek zenginlik tezin, "öteki"nin inşa edilme sürecine eğilmesi paralelinde bu "öteki"yi

inşa eden “biz” kimliğinin kurgulanışına da kaçınılmaz olarak eğilmesinde yatmaktadır. Tezde “biz” ile “öteki” arasındaki ikili ilişkinin geliştirilen söylemler düzeyinde irdelenme şekli, ileride yapılacak çalışmalar için izlek oluşturma noktasında ilgi çekici veriler sunabilir. Bu anlamda, romanlarda üretilen söylemlerin toplumsal karşılığı bulunan politik söylem ve uygulamaları fikir olarak takip etmesi dikkati çeken önemli olgulardan biridir.

Egemen söylemin dışına çıkan romanların varlığı, ötekileştirici söylemin sınırlarını kavramak açısından bir başka önemli noktayı ortaya çıkarır. Bu yolla, metinlerde üretilen yaklaşımların yarattığı olumsuzlayıcı söylem alanına içeriden ve dışarıdan bakabilme imkânı doğmaktadır. Metinlerin söyledikleriyle olduğu kadar söylemedikleriyle de belli bir algılama biçimini yansıtmaları, bu imkânı besleyen bir başka önemli yaklaşım biçimi bulunabildiğine işaret eder. Bir genelev sahnesinde, orada çalışan bir kadının Rum olduğuna vurgu yapılmasıyla yapılmaması arasındaki ayrım düşünülecek olursa, yazarların tercih ettiği anlatım biçiminin ne kadar ince ayrımlara dayandığı anlaşılabilir.

Tezde sıklıkla vurgulanan “ötekileştirici söylemin sürekliliği” olgusu, bu sürekliliğin iktidar değişimlerinden etkilenmediğini ortaya koymaktadır. Nitekim tezin kapsamına giren metinlerde “merkez”deki söylemin bir girdap etkisi yaratarak “çevre”deki metinleri de söylem düzeyinde etkileyebilme gücü devamlılığını korumaktadır. Dolayısıyla romanlara yansımış olan söz konusu girdap etkisini kimliğe dayalı söylem eksenindeki çalışmalarda göz önüne almak gerekebilir. Öte yandan sözü edilen etkinin kendi içinde tutarlı bir zemine oturduğunu söylemek güçtür, zira yukarıda belirtildiği gibi sınırları tam olarak belirlenmiş bir kimlikten söz edilemediği gibi millî kimlikle dinî kimlik arasındaki geçişkenlik çoğu kez zihinsel karmaşaya yol açmaktadır. Bununla birlikte, inşa sürecindeki millî kimlik

ötekileştirme biçimleri konusunda ciddi bir tutarlılık sergiler. Ötekileştirici söylemin aşağılayıcı niteliğine dikkat çekilmesi, bunun yanında söz konusu söylemin ahlaki ve fiziksel olmak üzere iki farklı boyutuyla vurgulanması ve tüm bu ayrımların örneklerle desteklenmesi, kimlik eksenli geliştirilen söylemlerin yapısını kavramaya yönelik birer çaba niteliğindedir. Ortaya konulan tüm bu veriler edebiyatın, toplumsal düzeyde karşılığı bulunan söylemleri anlamlandırmak noktasında üstlendiği kilit role işaret etmektedir.

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

Adivar, Halide Edip. *Âkile Hanım Sokağı*. İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, 1958.

_____. *Sinekli Bakkal*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitabevi, 1942.

Âfetinan, A.. *Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*. 2. Basım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.

Ahmed Midhat Efendi. *Jön Türk*. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası İtimad Kütüphanesi, 1326 (1910).

Aka Gündüz. *Dikmen Yıldızı*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1928.

Akar, Rıdvan. *Varlık Vergisi: Tek Parti Rejiminde Azınlık Karşısı Politika Örneği*. İstanbul: Belge Yayınları, 1992.

_____. *Aşkale Yolcuları: Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları*. 2. Basım. İstanbul: Belge Yayınları, 1999.

Akçam, Taner. *'Ermeni Meselesi Hallolunmuştur'*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

_____. *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu: İttihat ve Terakki'den Kurtuluş Savaşı'na*. 2. Basım. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1999.

Akçura, Yusuf. *Yeni Türk Devletinin Öncüleri – 1928 Yılı Yazıları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.

Akgönül, Samim. *Türkiye Rumları: Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına BirAzınlığın Yok Oluş Süreci*. Çev. Ceylan Gürman. 2. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Aktar, Ayhan. *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

_____. *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

- Atsız, Nihal. *Dalkavuklar Gecesi – Z Vitamini*. 5. Basım. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011.
- Aydemir, Şevket Süreyya. *İkinci Adam: İsmet İnönü (1938–1950)*. 2. cilt. 3 cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966.
- Aydın, Suavi. “20. Yüzyılın Başlarında Türkçülük, Türkoloji Çalışmaları ve Fuad Köprülü”. *Mehmet Fuat Köprülü*. ed. Yahya Kemal Taştan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2012. 131 – 158.
- Ayverdi, Samiha. *Mesihpaşa İmamı*. İstanbul: Gayret Kitabevi, 1948.
- Bali, Rıfat N.. *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Aliya: Bir Toplu Göçün Öyküsü (1946–1949)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- _____. *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923–1945)*. 8. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- _____. *Devletin Yahudileri ve “Öteki” Yahudi*. 5. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Belge, Murat. 2007. “Türk Edebiyatında Doğu-Batı Sorunsalı”. *Türk Edebiyatı Tarihi*. 3. cilt. 4 cilt. Ed. Talat Sait Halman v.d.. 2. Basım. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007. 417–428.
- Birinci Türk Tarih Kongresi*. Ankara: Maarif Vekaleti, Türk Tarih Kurumu, ty.
- Bora, Tanıl. *Türk Sağının Üç Hâli*. 7. Basım. İstanbul: Birikim Yayınları, 2012.
- Boratav, Korkut. *Türkiye İktisat Tarihi 1908–2009*. 16. Basım. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012.
- Buğra, Tarık. *Siyah Kehribar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1991.
- _____. “Bir Kesinti-İkinci Dünya Savaşı: 1940–1945”. *Çağdaş Türkiye:1908–1980 (Türkiye Tarihi 4)*. 5 cilt. İstanbul: Cem Yayınevi, 1990. 304–310.
- Çelik, Yakup. “Cumhuriyet Dönemi-Roman: 1920 –1960”. *Türk Edebiyatı Tarihi*. 4. cilt. 4 cilt. Ed. Talat Sait Halman v.d.. 2. Basım. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007. 219–278.
- Demiröz, Damla. *Savaştan Barışa Giden Yol: Atatürk-Venizelos Dönemi Türkiye-Yunanistan İlişkileri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Dündar, Fuat. *Modern Türkiye’nin Şifresi, İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913–1918)*. 5. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Engin, İnci. *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı*. 3. Basım. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.

- _____. *Halide Edib Adivar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Ercüment Ekrem [Talu]. *Kan ve İman*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1341 (1925).
- Ersanlı Behar, Büşra. *İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929–1937)*. İstanbul: Afa Yayınları, 1992.
- Evsile, Mehmet (Haz). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri'nin Konular İndeksi*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, 1999.
- Fethi Naci. *60 Türk Romanı*. İstanbul: Oğlak Yayınları, 1998.
- Georgeon, François. "Bir Kimlik Arayışı: Türk Milliyetçiliği". *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900–1930: Seçilmiş Makaleler*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006. 1–22.
- _____. "Kurtuluş Savaşı Sonrasında Türkiye'nin Sanayileşme Sorunu (1923–1932)". *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900–1930: Seçilmiş Makaleler*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006. 187–197.
- _____. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876–1935)*. 2. Basım. Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Gökçek, Fazıl. *Osmanlı Kapısında Büyümek: Ahmet Mithat Efendi'nin Hikâye ve Romanlarında Gayrimüslim Osmanlılar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Göksu Özdoğan, Günay. "Turan"dan "Bozkurt"a – Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931–1946). 3. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Güven, Dilek. *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6–7 Eylül Olayları*. Çev. Bahar Şahin. 5. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Halide Edib [Adivar]. *Ateşten Gömlek*. İstanbul: Teşebbüs Matbaası, 1339 (1923).
- Halikarnas Balıkcısı. *Aganta! Burina! Burinata!*. Ankara: Akba Kitabevi, 1946.
- _____. "Tarih ve Batı Görüşü". *Anadolu'nun Sesi*. 6. Basım. Haz. Şadan Gökova. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2002.
- Hüseyin Rahmi [Gürpınar]. *Efsuncu Baba*. İstanbul: Kitabhâne-i Hilmi, 1340 (1924).
- İleri, Selim. "Belki de İktidardaki Şeytan". *İçimizdeki Şeytan*. 22. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012. 5 – 10.
- İlhan, Attilâ. *Sokaktaki Adam*. 5. Basım. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1994.

- İnalcık, Halil. “Tanzimat Nedir?”. *Tarih Araştırmaları I* (1941): 237 – 263.
- _____. *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1992.
- Jusdanis, Gregory. *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İnşa Edilişi*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- _____. *Kurgu Hedef Tahtasında: Edebiyatın Savunusu*. Çev. Çiçek Öztekin. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Karabat, Ayşe. “Kanlı Hamursuz, Tarih, Bilim”. *Radikal*.
<<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=213859>> . 24 Şubat 2007.
- Karakoç, İrfan. “Ulus-Devletleşme Süreci ve ‘Türk Edebiyatı’ nın İnşası (1923–1950)”. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2012.
- Karay, Refik Halid. *İstanbul’un Bir Yüzü*. 2. Basım. İstanbul: Semih Lûtfi Kitabevi, 1939.
- Karpat, Kemal H.. *Osmanlı’dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*. 2. Basım. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- _____. *Türk Demokrasi Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Kaya Özçelik, Pınar. “Milli Burjuvaziden Ulus Devlete: İttihat ve Terakki Dönemi”. *Doğu Batı* 52 – Osmanlılar II (Şubat-Nisan 2010): 263–276.
- Kemal Tahir. *Esir Şehrin İnsanları*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.
- Kızılyürek, Niyazi. *Milliyetçilik Kıskaçında Kıbrıs*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Kieser, Hans-Lukas. *İskalanmış Barış – Doğu Vilayetlerinde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839–1938*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Koçak, Cemil. “Siyasal Tarih: 1923–1950”. *Çağdaş Türkiye: 1908–1980 (Türkiye Tarihi 4)*. 5 cilt. İstanbul: Cem Yayınevi, 1990. 85–173.
- Koraltürk, Murat. *Erken Cumhuriyet Dönemi’nde Ekonominin Türkleştirilmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Köroğlu, Erol. *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914–1918): Propagandadan Millî Kimlik İnşasına*. 2. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Kuntay, Mithat Cemal. *Üç İstanbul*. 4. Basım. İstanbul: Oğlak Yayınları, 2004.
- Levi, Avner. *Türkiye Cumhuriyeti’nde Yahudiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

- Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri: 1895–1908*. 15. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Mehmet Rauf. *Yara*. İstanbul: Hilmi Kitaphanesi, ty.
- Milas, Herkül. “Orhan Kemal ve ‘Öteki’”. *Orhan Kemal*. Ed. Ahmet Öğüt ve Işık Öğütçü. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012. 88–91.
- Millas, Herkül. *Türk ve Yunan Romanlarında “Öteki” ve Kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Müfide Ferid [Tek]. *Aydemir*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1334 (1918).
- Müftüoğlu, Ahmed Hikmet. *Gönül Hanım*. Haz. Fethi Tevetoğlu. 3. Basım. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Okay, Cüneyd. *Mavi Sürgün’e Doğru: Halikarnas Balıkcısı’nın Bilinmeyen Yılları (1921–1928)*. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Oran, Baskın. *Türkiye’de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İhtihat, Uygulama*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Orhan Kemal. *Baba Evi*. 4. Basım. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1968.
- _____. “Yaşam ve Sanat Serüvenim”. *Orhan Kemal*. Ed. Ahmet Öğüt ve Işık Öğütçü. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012. 11–20.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. 33. Basım. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Ömer Seyfettin. *Efruz Bey*. İstanbul: Vakit Matbaası, ty.
- _____. *Efruz Bey (Asılzadeler)*. Haz. Tahir Alangu. 2. Basım. İstanbul: Rafet Zaimler Kitabevi, 1974.
- Öztürk, Said. “Osmanlı Devleti’nde Sabun Sanayii”. *Türkler*. 10. cilt. 10 cilt. Ed. Hasan Celâl Güzel v.d.. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. 781–790.
- Peyami Safa. *Mahşer*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1340 (1924).
- _____. *Sözde Kızlar*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1341 (1925).
- Reşat Enis. *Toprak Kokusu*. İstanbul: Semih Lûtfi Kitabevi, 1944.
- Reşat Nuri [Güntekin]. *Yeşil Gece*. İstanbul: Akşam Matbaası, 1928.
- Sabahattin Ali. *İçimizdeki Şeytan*. 22. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- _____. *Kuyucaklı Yusuf*. İstanbul: Varlık Yayınları, ty.

- Safvet Nezihi. *Zavallı Necdet*. İstanbul: İkdam Matbaası, 1316 (1900).
- Sertkaya, Osman F.. *Hüseyin Nihâl Atsız*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Tan, M. Turhan. *Gönülden Gönüle*. İstanbul: Agâh Sırrı Kitaphanesi, 1931.
- Tek, Hayati. *Nihal Atsız*. Ankara: Alternatif Yayınları, 2002.
- Toprak, Zafer. *İttihad-Terakki ve Cihan Harbi: Savaş Ekonomisi ve Türkiye’de Devletçilik*. İstanbul: Homer Kitabevi, 2003.
- _____. *Türkiye’de Millî İktisat 1908–1918*. İstanbul: Doğan Kitap, 2012.
- Troçki, Lev. “Türkiye’nin Parçalanması ve Ermeni Sorunu”.
<<http://www.marksist.org/dosyalar/11168-trocki-turkiyenin-parcalanmasi-ve-ermeni-sorunu>> . 23 Nisan 2013.
- Yakup Kadri [Karaosmanoğlu]. *Hüküm Gecesi*. İstanbul: İlhami-Fevzi Matbaası, 1927.
- _____. *Sodom ve Gomore*. İstanbul: Hamid Matbaası, 1928.
- Yıldız, Ahmet. “*Ne Mutlu Türküm Diyebilene*”: *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919 – 1938)*. 5. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Zürcher, Erik Jan. *Millî Mücadelede İttihatçılık*. 8. Basım. Çev. Nüzhet Salihoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

ÖZGEÇMİŞ

Naim Atabağsoy 1986 yılında Bursa'nın İnegöl ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Bursa'da tamamladı. 2003 yılında burslu olarak öğrenim görmeye hak kazandığı İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 2007 yılında mezun olan Atabağsoy, aynı yıl bu üniversitede, Türk Edebiyatı Bölümü yüksek lisans programında çalışmalarına başladı.

Çeşitli dergilerde şiir, makale ve kitap eleştirileri yayımlandı. Kitap ve makale çevirileri de bulunan Atabağsoy hâlen İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü'nde doktora tezi çalışmalarını sürdürmekte, aynı zamanda Çankaya Üniversitesi'nde Türk Dili okutmanı olarak görev yapmaktadır.