

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ
OSMANLI'DAKİ VE JAPONYA'DAKİ
MODERNLEŞME PROJELERİNDE ERKEKLİK
İNŞASI

FATMA OYA AKTAŞ

2502100254

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. SERPİL ÇAKIR

İSTANBUL, 2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : FATMA OYA AKTAŞ Numarası : 2502100254
Anabilim Dalı / Siyasey BİLİMİ VE
Anasanat Dalı / Programı : ULUSLARARASI İLİŞKİLER Danışmanı : PROF. DR. SERPİL ÇAKIR
(SİYASAL)
Tez Savunma Tarihi : 24.09.2018 Saati : 16:00
Tez Başlığı : "OSMANLI'DAKİ VE JAPONYA'DAKİ MODERNLEŞME PROJELERİNDE ERKEKLİK İNŞASI"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. SERPİL ÇAKIR		Kabul
2- PROF. DR. SAADET GÜLDEN AYMAN		Kabul
3- PROF. DR. EMİNE ZEYNEP SUDA		Kabul
4- DOÇ. DR. PINAR MELİS YELSALI PARMAKSIZ		Kabul
5- DR. ÖĞR. ÜY. ÖZEN NERGİS DOLCERRACCO		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. ATEŞ USLU		
2- DR. ÖĞR. ÜY. NESLİŞAH LEMAN BAŞARAN		

ÖZ

OSMANLI'DAKİ VE JAPONYA'DAKİ MODERNLEŞME PROJELERİNDE ERKEKLİK İNŞASI

FATMA OYA AKTAŞ

On dokuzuncu yüzyıl, ekonominin, siyasetin ve toplumsal hayatın hızla dönüştüğü bir yüzyıldır. Kendisinden öncekilerden hızla farklılaşmış, kendisinden sonraki yüzyılı da inşa etmiştir. Bugünkü toplumsal cinsiyet algımız da, kadınlıklar da, erkeklikler de bu yüzyılda inşa edilmiştir. Hegemonik erkeklik bir ideal erkeklik tipi olarak dönüşen, değişen, iktidarda olan bir erkeklik tipidir. Siyasetle ve toplumsal yapıyla doğrudan ilintilidir. Dolayısıyla, iktidarın bulanıklaştığı, dönüşürken güçsüzleştiği tarihi anlarda bulanıklaşır, görünmez hale gelir. On dokuzuncu yüzyılda gerçekleşen modernleşme projelerinde bir önceki yüzyılın hegemonik erkekliği kaybolmuş, ancak yeni hegemonik erkeklik de henüz inşa edilememiştir.

Bu tezde, Tanzimat Osmanlısı ve Meici Japonyası'nda erkeklik inşası, çatışan erkeklikler ve bu çatışmanın toplumun siyasi, iktisadi ve kültürel dönüşümüyle ilişkilendirilmesi, üçü Osmanlı üçü Japonya'dan toplam altı roman kullanılarak, söylem analizi yöntemiyle incelenecektir. Geçiş dönemi olarak ele alınacak olan Tanzimat ve Meici Dönemleri'nin, geçmişlerinden farklılaşıp geleceği kurmasına yakından bakılacaktır. Bu dönemde inşa edilen erkekliklerin analizinde bir hegemonik erkeklik aranmayacak, onun yerine erkeklikler arası çatışmalar ve bu çatışmaların paralellik gösterdiği siyasi ve toplumsal dönüşümler incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Japonya, erkeklikler, modernleşme, roman.

ABSTRACT

CONSTRUCTING MASCULINITY IN THE OTTOMAN AND JAPANESE MODERNIZATION PROJECTS

FATMA OYA AKTAŞ

The nineteenth century is a century in which the economy, politics and social life have changed rapidly. It quickly differentiated from former centuries and built the next century. Today's gender perspective and both femininities and masculinities were constructed in this century. Hegemonic masculinity, an ideal masculinity which holds the power, is a changing masculinity, like other masculinities. It is directly related to politics and social structure. Therefore, in the historical moments when power transforms and becomes blurred, hegemonic masculinity becomes blurred as well and it even disappears. The hegemonic masculinity of the previous century has disappeared along with the transformation of society in the modernization projects of East, however, new hegemonic masculinity has not yet been constructed.

In this thesis, Tanzimat and Meiji Restoration periods will be examined and compared through six novels of the period, in relation to intersectionality between competing masculinities and politics and cultural transformation. In the analysis of the masculinities of this period, hegemonic masculinity will not be sought and Tanzimat and Meiji Restoration Periods will be analyzed as transition periods and examined through their differentiation from the past and their ability to build the future.

Keywords: Ottoman, Japan, masculinities, modernization, novel.

ÖNSÖZ

Gün geçtikte eleştirel erkeklik çalışmalarının sayısının ve konu çeşitliliğinin artması toplumsal cinsiyet çalışmaları adına umut verici bir gelişmedir. Karşılaştırmalı eleştirel erkeklik çalışmalarının daha çok teoriye veya daha çok dönem çalışmasına ihtiyaç duyduğu da bir gerçektir. Hem Türkiye hem Japonya için yapılan erkeklik çalışmalarında, hızlı bir dönüşümün yaşandığı on dokuzuncu yüzyıl, ya yirminci yüzyıla entegre şekilde “ulus devlet inşası ve militarizm” üzerinden ele alınmış ya da modern öncesi dönemin geleneksel yapısı kapsamında analiz edilmiştir. Oysaki Doğu toplumlarında Batılılaşmayla birlikte yürüyen/yürütülen modernleşme projeleri, hem siyasi ve ekonomik yapıda, hem de toplum yapısında “doğal olmayan” bir hızla dönüşüm baskısı yaratmış, bu hız içerisinde özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı, kendisinden önceki ve kendisinden sonraki dönemin arasına sıkışmış, ikisini birden yaşamış ve hatta ikisini de yaşayamamıştır. Dolayısıyla bu dönemi farklı bir şekilde ele almak gerekmektedir. Bu tezin amacı, Tanzimat ve Meici Dönemlerini çatışan erkeklikler üzerinden okumak, bunu yaparken de bu iktidar çatışmasını hegemonik erkeklik teorisinden farklı bir yere oturtmaya çalışmaktır.

Doktora eğitimim sırasında kendilerinden çok şey öğrendiğim ve bu tezin yazımının her aşamasında katkı sunmuş değerli arkadaşlarım Özde Nalan Köseoğlu ve Suna Yılmaz Açikel’e, entelektüel birikimlerinden fazlasıyla faydalandığım Defne Karakaya Akdağ’a ve Dr. Özen Nergis Dolcerocca’ya, hayatımın her alanında desteğini hiç esirgememiş Nader Ghazanfari’ye ve aileme sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Rehberim, hayranı olduğum bilim insanı ve hocam Prof. Dr. Serpil Çakır’a, düşündürdüğü, öğrettiği, öncü olduğu ve destek verdiği için minnettarım.

İstanbul, 2018

Fatma Oya Aktaş

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK ÇERÇEVE

1.1 Erkeklik Çalışmaları	18
1.2 Modernleşme: Yaklaşımlar/Teoriler	26
1.3 Tarihsel Tanık Olarak Roman Yazarı ve Romanlar	29

İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ARKA PLAN: OSMANLI VE JAPONYA

2.1 Modernleşme Öncesi Osmanlı'da Siyaset ve Edebiyat	36
2.1.1 Siyasi Yapı	37
2.1.2 Edebiyat	43
2.1.3 İlk Batılılaşma Adımları	45
2.2 Modernleşme Öncesi Japonya'da Siyaset ve Edebiyat	47
2.2.1 Tokugava Dönemi	52
2.3 Modernleşme Dönemi Osmanlı ve Japonya	61
2.3.1 Osmanlı Modernleşmesi ve Edebiyat	61
2.2.1.1 Kırılma ve Tanzimat	66
2.3.2 Japonya Modernleşmesi ve Edebiyat	80
2.3.2.1 Tokugava Şogunluğunun Çöküşü	80
2.3.2.2 Meici Restorasyonu ve Yeni Düzen	83
2.3.2.3 Modernleşme Dönemi Japon Edebiyatı Akımları	92
2.3.2.4 Teze Konu Olan Modern Japon Romanı Yazarları	96

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
MODERNLEŞME KRİZİNDE ÇATIŞAN ERKEKLİKLER-ROMAN	
ANALİZLERİ	
3.1 Babasızlık ve İkame Babanın İnşası.....	106
3.1.1 Babalık ve Çocukluk Kavramları.....	107
3.1.2 Romanlarda Baba ve Babasızlık.....	111
3.2 Kadının/Ötekinin İnşası	122
3.3 Çatışan Erkekliklerin İnşası	141
3.3.1 Romanlarda Erkeklik İnşası	152
3.3.1.1 Alafrangalık.....	152
3.3.1.2 Para	161
3.3.1.3 Arzu	163
3.3.1.4 Kültür	166
3.3.1.5 Dost-Düşman-Homoerotizm	168
SONUÇ.....	172
KAYNAKÇA	182
EK-1: KONU EDİLEN ROMANLARIN KISA ÖZETLERİ.....	201
ÖZGEÇMİŞ.....	207

KISALTMALAR LİSTESİ

IASOM: The International Association for Studies on Men



GİRİŞ

On dokuzuncu yüzyıl, hem Batı hem Doğu toplumlarında radikal dönüşümlerin yaşandığı bir yüzyıldır. Bu yüzyılda toplumsal hayat ve siyaset yeniden tanımlanmıştır. Bu yüzyıl, özellikle Osmanlı ve Japonya gibi sınırsal ve toplumsal olarak bölünmüş yapıda olan ülkelerin, modernleşme kapsamında merkezileşmesinin hızlandığı ve toplumsal farklılıkların Batılı “vatandaşlık” kavramıyla ortadan kaldırılmaya çalışıldığı bir yüzyıldır. İki ülkenin de Batı’yla kurduğu ilişki tarzı temelden değişmek durumunda kalmıştır. Böyle bir yüzyılda toplumsal cinsiyet dinamikleri de dönüşmüş, bugünkü toplumsal cinsiyet algımız inşa edilmeye başlanmıştır. Erkeklikler iktidar çatışmasını güncellemiş, çatışmalar yeni erkeklikler inşa etmiştir.

On dokuzuncu yüzyılın erkeklik inşasını araştırabilmek için eleştirel erkeklik çalışmaları kapsamında bir çalışma yapılmalıdır. Eleştirel erkeklik çalışmaları, toplumsal cinsiyet çalışmaları kapsamında nispeten geç bir tarihte ortaya çıkmış, zaman içerisinde sayısı artmış ve konuları çeşitlenmiştir ancak hâlâ çok ve çeşitli çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Türkiye ve Japonya gibi ülkelerdeki erkeklik çalışmaları, diğer toplumsal cinsiyet çalışmaları gibi, çoğunlukla yirmi ve yirmi birinci yüzyılı konu alır şekildedir. Dolayısıyla on dokuzuncu ve öncesi yüzyıllara dair yapılacak daha çok sayıdaki araştırma, günümüz toplumsal cinsiyet çalışmalarına da ışık tutacağından değerlidir.

Hegemonik erkeklik, bir ideal erkeklik tipidir. 1980’lerde geliştirilen bu teori Gramsci’nin *hegemoni* kavramıyla Eisenstadt’ın *ikili sistemi* ödünç alarak geliştirilmiştir. Hegemonik erkeklik, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla Osmanlı ve Japonya’da, iktidarın bulanıklaşmasıyla birlikte, silinmiş, görünmez hale gelmiştir. Yeni hegemonik erkekliğin sancılarının başladığı bu dönem, yirminci

yüzyılın başında bugün de hâkimiyetini sürdürmekte olan hegemonik erkekliği doğuracaktır.

Tezin amacı, Batılılaşarak modernleşme sürecinden geçen Doğu toplumlarında erkekliklerin dönüşümü/yarışması/çatışması/birbirlerine meydan okumasının o toplumun siyasi, iktisadi ve kültürel dönüşümüyle nasıl ilişkilendiğini ve iki toplumun on dokuzuncu yüzyıl'da geçirdiği toplumsal değişimleri, dönemin romanları üzerinden açıklamaktır. Bu bağlamda Osmanlı ve Japon toplumlarında yer alan seçkin erkeklerin, ülkelerinin içinden geçtiği modernleşme dönemindeki günlük hayatları, o dönemde yazılan romanlardaki izler takip edilerek şekillendirilmeye çalışılacak, bu izler ana temalar altında sınıflandırılarak iki toplumdaki erkekliklerin dönüşümü, çatışması, dönüşüm sancılarının benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Tez kapsamında Osmanlı ve Japonya'nın seçilmesinin sebebi, Batılılaşma projeleriyle modernleşen iki çok farklı Doğu toplumunun on dokuzuncu yüzyıldaki benzerliklerini ve farklılıklarını görebilmektir. Yani aynı etkinin, iki farklı ülke üzerinde aynı dönüşümü yaratıp yaratmayacağına bakılacaktır. Bu dönemin dinamiklerini takip edebilmek için erkeklik konusunun seçilmesinin sebebi ise modernleşme-erkeklikler konusunun, on dokuzuncu yüzyıl kapsamında hâlâ yeterince işlenmemiş olmasıdır. Modernleşme'nin toplumsal cinsiyet bağlamında ele alınmasıyla ilgili çalışmalar çoğunlukla yirminci yüzyıl ağırlıklıdır. On dokuzuncu yüzyıldaki modernleşme-toplumsal cinsiyet çalışmaları ise çoğunlukla kadın ve kadınlıklar odaklıdır. Bu dönem temel alınarak yapılan tek tük erkeklik çalışmasında ise erkeklik, ya modern öncesi bir dönem işleniyormuşçasına, geleneksellik bağlamında ele alınmış ya da hegemonik erkeklik teorisi çerçevesinde, esasen yirminci yüzyılın konuları olan ulus-devlet, militarizm, milliyetçilik konuları çerçevesinde analiz edilmiştir. Dolayısıyla, on dokuzuncu yüzyılı, özellikle ikinci yarısını, farklı bir dönem olarak ele alıp çalışmaya ihtiyaç vardır. Tüm dönemlerde

bir iktidar sistemi olarak var olan ve diğer tüm sistemlerle eklemlenen ataerkil sistemin erki, yani erkeklik, siyasi iktidar dönüşümlerinin doğrudan göstergesidir. Bu dönemdeki siyasi çatışmaları erkeklikler üzerinden okumak, özellikle çatışan erkeklikler çerçevesinde çalışmak iste literatürdeki boşluğu dolduracaktır.

Tez kapsamında seçkin, erkek yazarların¹ eserleri incelenmiştir. Kendisini devletin kurtarıcısı olarak gören veya devletin Batı karşısındaki aciz durumundan çok etkilenen erkeğin, modernleşme sürecinde kendisini roman kahramanları aracılığıyla nasıl inşa ettiğini görmek, bu iki toplumdaki siyasal-toplumsal dönüşümleri de yakından incelememize yardımcı olacaktır. Tanzimat dönemi yazarları içerisinde Müslüman olan yazarlar seçilmiştir. Bunun gerekçesi, bir yüzyıl sonraya Türklük ve İslam söylemleri ile giren bir kurucu seçkin grubun öncüllerini araştırmaktır. Gayrimüslim yazarlar için yeterince araştırma olmaması², olanların içerisinde toplumsal cinsiyet bağlamını kuran tek tük çalışma olması literatürdeki büyük bir açığa işaretir.

Tez üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde teorik çerçeve, ikinci bölümde Tarihsel Arka Plan ve üçüncü bölümde ise roman analizlerine yer verilecektir. Birinci bölümde teorik çerçeve kapsamında, Japonya ve Osmanlı'nın Batılılaşarak modernleşmesini inceleyebilmek ve tez konusu romanların analizini yapabilmek için kullanılacak teoriler üç başlık altında toplanmıştır. Erkeklik, modernleşme ve roman teorileri ayrı ayrı başlıklar halinde incelenecektir.

¹ Osmanlı kadın yazarları ve modernleşme ilişkisi için bkz. Ayşegül Utku Günaydın. (2017). *Kadınlık daima bir muamma. Osmanlı kadın yazarların romanlarında modernleşme*. İstanbul: Metis Yayınları; Emel Sönmez. (1969). Turkish women in Turkish literature of the 19th century. *Die welt des Islams*, 12(1/3), 1-73. Meici Dönemi'nde kadın yazarlar ve modernleşme ilişkisi için bkz. Rebecca L. Copeland. (2000). *Lost leaves: Women writers of Meiji Japan*. Hawai'i: University of Hawai'i Press.

² Osmanlı'da Ermeni erkek yazarlar ve bu yazarların metinlerindeki kadın imgesi için bkz. Erkan Erginci. (2007). *Öteki metinler, öteki kadınlar: Ermeni harfli Türkçe romanlar ve kadın imgesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Türk Edebiyatı Bölümü, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilkent Üniversitesi.

Bölümde incelenen birinci kısım erkeklik teorisi ve çalışmaları kısmıdır. Erkeklik teorilerinin ve çalışmalarının incelenmesi kapsamında öncelikle toplumsal cinsiyet kavramı ve bu çalışma alanının temel tartışmaları konu edilmiştir. Genetik-çevre, akıl-duygu gibi dikotomilerin sorgulandığı bu çalışmalarda toplumsal cinsiyet, biyolojik determinizmin değil, toplumsal süreçlerin aktif rol oynadığı bir süreç olarak ele alınmaktadır. Toplumsal cinsiyet tarihsel olarak inşa edildiği için tarihsel süreçlerde dönüşen, değişen, aynı tarihsel dönemde, aynı toplumsal yapı içerisinde de çoklu olarak var olan bir kimliktir. Toplumsal cinsiyet çalışmalarının alt dalı olarak ortaya çıkan eleştirel erkeklik çalışmalarında ise erkeklik rolleri, heteronormatiflik ve erkek tahakkümü sorgulanmaktadır. Bu bölümde, *hegemonik erkeklik teorisi* ve tez kapsamında kullanılacak olan *çatışan erkeklikler teorisi* irdelenecektir.

Bölüm içerisinde incelenecek ikinci teori ise modernleşme teorisidir. Batılı olmayan toplumlardaki modernleşme yaklaşımları iki başlık altında toplanabilmektedir. Bu kapsamda öncelikle Weberci yaklaşım irdelenecektir. İkinci yaklaşım ise Marksist yaklaşımdır. Doğu toplumlarının modernleşme analizlerinde, bu iki yaklaşımın ortak özellikleri bulunmaktadır. İki yaklaşımda da Batı etkisinin yoğunluğu öncelikli sebep olarak ele alınmakta ancak Batı'nın Doğu üzerindeki etkisi, Doğu'nun iç dinamikleri göz ardı edilmeksizin incelenmektedir. Fark olarak ise Weberci çözümlemelerde ikinci plana atılan ekonomik süreçler Marksist çözümlemelerde ön plana çıkmıştır. Tez kapsamında, iki yaklaşımın da bakış açısı doğrultusunda, birer Doğu toplumu olarak ele alınan Osmanlı ve Japonya'nın modernleşmesinde Batı etkisi ve iki ülkenin iç dinamikleri dengeli bir şekilde ele alınacaktır.

Bu bölüm altındaki üçüncü teori roman teorisidir. Yirminci ve hatta yirmi birinci yüzyıla damgasını vuran ulus devlet, milliyetçilik gibi kavramlar, Batı'da on sekizinci yüzyılda, Doğu'da on dokuzuncu yüzyılda başlayan süreçler kapsamında,

roman ve gazetenin halk nezdinde yaygınlaşmasıyla temellenmiştir. Batı’da romanın doğuşu burjuva sınıfının doğuşuyla eş zamanlı iken, Doğu’da, Batılı bir form olan roman, modernleşme hareketleri kapsamında doğup yaygınlık kazanmıştır. Tanzimat’ın ve Meici’nin ilk döneminde roman öncelikle çeviri roman olarak okunup, yaygınlaşmış, sonrasında ise yerli roman yazarları ortaya çıkmıştır. Roman, dönem araştırmalarında bir araç olarak, özellikle Doğulu toplumlardaki toplumsal dönüşümün gerginliklerini taşıdığı ve yansıttığı için önem taşımaktadır. Bu toplumlarda roman yazarı, bir misyon yüklenmişçesine “yeni”yi topluma tanıtmayı ve hatta “yeni”yi inşa etmeyi kendi misyonu olarak görmektedir. Japonya’da 1877-1887 yılları arasında varlık gösteren “Özgürlük ve Toplumsal Haklar Hareketi” kapsamında “siyasi roman” ortaya çıkmış, Osmanlı’da ise Yeni Osmanlıların birinci nesil Tanzimatçılarına meydan okumaları kapsamında, halkı sürece entegre etme tezli Tanzimat romanı ortaya çıkmıştır. Tez kapsamında, roman-siyaset ilişkisi de yakından incelenecektir.

İkinci Bölüm’de (Tarihsel Arka Plan: Modernleşme Öncesi Osmanlı ve Japonya) öncelikle Osmanlı ve Japonya’nın on dokuzuncu yüzyıldan önce ne tür bir siyasi ve edebi yapıda olduğuna yakından bakılacaktır. Bunu yaparak, iki ülkenin modernleşme sürecine hangi yapılardan gelerek geçtiklerinin takip edilmesi amaçlanmaktadır. Sonrasında ise on dokuzuncu yüzyıl boyunca gerçekleştirilen modernleşme projelerine ve bu sürece paralel ilerleyen edebiyat dönüşümlerine yakından bakılacaktır. Dönüşümle ortaya çıkan iktidar çatışmalarının genel anlamda edebiyat ve yazın hayatına yansımaları, özellikle roman, gazete ve dilde sadeleşme eksenindeki incelenecektir.

1299’da kurulmuş Osmanlı Devleti ile milattan önce binli yıllarda kurulmuş Japonya, çağdaş anlamıyla Batı’nın etkisine girmeden önce, birbirine çok yabancı (ama benzerliklerin kurulabileceği) kültürel yapılarıyla var olmuşlardır. Osmanlı, küçük Asya da denilen Anadolu’da kurulup, sonrasında Ortadoğu, Kafkasya, Kuzey

Afrika, Balkanlar ve Avrupa ile etkileşirken, Japonya, Japon adaları üzerinde bir ada devleti olarak kurulup, Moğolistan, Çin, Kore ve Hindistan'la etkileşim halinde olmuştur. Osmanlı, 800'lü yıllarda İslamı kabul eden ve bu dini kendi gelenekleriyle harmanlayan, üzerine Anadolu'da hali hazırda yaşamakta olan diğer milletlerin dinî ve kültürel geleneklerini katmış göçebe, akıncı Türkler tarafından kurulurken, Japonya, kendi dini Şinto'yu dördüncü yüzyılda kurumsallaştırıp siyasi yapısına entegre etmiş, bir tanrı-imparator inşa etmiş, Çin ve Hindistan'dan etkilenerek Şinto ile birlikte Budizmi ve Konfüçyüsçü öğretiyi tüm kültürüne entegre etmiştir. Japonya, her ne kadar bir süre Hristiyan misyonerlerin ve Hollanda'lı tacirlerin ülkeyi etkilemesine izin vermiş olsa da, özellikle 1600'lü yıllardan itibaren dışarıya tamamen kapalı bir politika yürütmüştür. Osmanlı ise 1600'lü yıllardan itibaren tüm çevre ülkeleriyle kısmen ticari etkileşim, çoğunlukla savaş ve kültür etkileşimi içerisindeydi. Japon toplumu; yöneticileri ve toplumdaki yaygın inançları nedeniyle, giderek katı hale gelen kastlı bir yapıdan oluşurken, Osmanlı toplumu, yöneticileri Müslüman sınıftan olsa da, coğrafyadaki her dinden ve milletten insandan oluşuyor, topraklar genişledikçe bu çeşitlilik artıyor ancak yöneten-yönetilen, müslüman-gayrimüslim düzleminde kurulan ikili sınıf, özellikle merkez bölgelerde, birincinin lehine hiyerarşik yapısını koruyordu.

Osmanlı'da edebiyat zaman içerisinde halk edebiyatı ve saray edebiyatı olarak ikiye ayrıldı. Saray Türkçe'si giderek daha çok Farsça ve Arapça kelime ve yapı ile bütünleşerek bir saray dili olan Osmanlıca'yı ortaya çıkardı. Sarayın edebiyatı Divan Edebiyatına dönüştü ve giderek içerikten çok şeklin mühim olduğu bir hâl aldı. Nazımda Farsça yaygın olarak kullanılırken, İslam dininin kutsal dili olan Arapça ve alfabesi olan Arap alfabesi dilin belirleyicisi konumuna geldi. Halk ise kendi dili ve deyişleriyle, Müslüman olmayan milletler kendi alfabesi ve diliyle, kendi sözlü ve kısmen yazılı edebi eserlerini üretiyordu. Japonya'da ise, ülkeye altıncı yüzyılda gelen Çin alfabesi ile yazılı edebiyat başlamıştır. Sekizinci yüzyıldan itibaren Japonca için geliştirilen *kana* alfabesi ile Japonca eserler verilmiştir. Sarayda

kutsal metinler, mitolojik eserler ve özellikle Heian Dönemi'nde (795-1185) çoğunlukla kadınlar tarafından kurmaca eserler üretilmiştir. Takip eden ve savaşlarla geçen dönemde erkek yazarlar tarafından yazılan seyahat günlükleri ve hamasi şiirler baskın hale gelmiştir.

Osmanlı, nispeten merkezi bir siyasi yapıda iken, Japonya feodal beylikler ve aralarındaki güç mücadeleleriyle yönetilmiştir. Tokugava (Edo) Dönemi'nde ise, Şogun'un yönetimi altında merkezi bir yapıya kavuşmuştur. On dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar devam eden Tokugava dönemi boyunca, imparator sembolik olarak ülkenin başında bulunurken, ülkeyi esas olarak, savaşlara son verip, beylikleri bir merkez altında toplamış olan Samuray lordu Şogun yönetmiştir. Osmanlı ise, yıkılana kadar bir tek hanedan tarafından yönetilmiş, yüzyıllar boyunca sultan hem devletin hem yasanın hem ordunun başı olmuştur. Merkeze uzak bölgeler ise valilikler aracılığıyla yönetilmiştir.

Osmanlı, savaşlar yoluyla ve kısmen vergilerle hazinesine para koyarken, savaşma gücü tükenince yıkılma dönemine girmiştir. Japonya, kast sisteminin ikinci sırasında yer alan köylülerin ürettiği tarım ürünleriyle ve altın kaynaklarıyla bir ekonomik düzen kurmuştur. Dışarıya karşı açık politikaların olduğu dönemde bile çok büyük bir ticaret kazancı yoktur. Tacir sınıfı kast sisteminin en altında yer almaktadır ve ticaret gelirinin çok yükseldiği Tokugava'nın ikinci yarısında bile bu sınıfın politik olarak güçlenmesinin önünde askeri-idareci samuray sınıfı bir duvar gibi durmuştur. Osmanlı'da ticaret, özellikle Batılıların gayrimüslim Osmanlı tebaası ile kurduğu yakın ilişkilerle birlikte var olsa da, toplumsal ve siyasi hiyerarşik yapı gereği, Japonya'daki tacirler gibi, siyasi olarak güçlenmesi mümkün olmamıştır. İki ülkenin de tüccarı bir burjuva sınıfı oluşturamamıştır; iki ülkeden de bir tacir-burjuva sınıfı çıkmamıştır. Batı'da bir sanayi devrimi olurken iki ülke de tarımsal gelirle varlığını sürdürmeye çalışmaya devam etmiştir. Sanayi devrimiyle üretimi artan, insan hakları, özgürlük, erkek kardeşlik öğretileriyle çalkalanan Batı, Japon denizine

gemilerini yanaştırana ve ekonomisi batmış Osmanlı yönetimini kapitülasyonlarla sıkıştırana kadar, iki ÷lke de Batı'daki bu siyasi gelişmelerden yoğun şekilde etkilenmemiştir.

Tarihsel ve siyasi anlamda Tanzimat dönemi çoğunlukla 1839-1876 yılları arasını ifade etmek için kullanılır. Edebi anlamda ise Tanzimat dönemi yaklaşık olarak bu dönemin sonlarında başlar; 1875'den sonra yazılan eserleri, çıkarılan gazeteleri, dergileri kapsar. Zira dönemin reformlarının edebi etkilerinin bu tarihte başladığı kabul edilir (Findley, 2008, 11). Aynı şey Meici dönemlendirilmesi için de kullanılır. Meici Dönemi siyasi anlamda 1868-1912 arasını ifade etmekle beraber dönemi yansıtan edebi eserler ancak bu dönemin son yirmi yılında verilmeye başlanmış ve bir sonraki siyasi dönem olan Taişo Dönemi'nin başına kadar sarkmıştır.

Askeri, siyasi, kültürel anlamda yaptığı reformlar nedeniyle kendisine Gâvur Sultan denilen II. Mahmut'un ölümüyle birlikte, Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın güçlenip neredeyse imparatorluğu ele geçirebilecek pozisyona geldiğı bir dönemde, Batı'nın da desteklediğı Sultan Abd÷lmecit 16 yaşında tahta çıkıp, Batı'nın talep ettiğı ve Mustafa Reşid Paşa, Fuad Paşa gibi önde gelen Osmanlı devlet adamlarının da istediğı bir reform hareketine girmişti. Yeni siyasi düzenle birlikte devlet okullarında eğitim alan ve Batı dillerini öğrenen bir grup yetişti. Çeviri romanlar ve gazeteler aracılığıyla yeni bir entelektüel çevre oluştu. Yeni Osmanlılar kapsamında siyasi olarak da örgütlenen bu grup, birinci neslin aşırı Batılılaşmasından hoşnutsuzdu. Kendileri de Batı'dan etkilenen ve Batı'yı takdir eden bu grup, aristokratlara karşı halkın da desteğini almak üzere aristokrat sınıfın aşırı Batılılaşmasını hicvetme amacıyla bu sınıfı yeren yazılar yazdı. Bu süreçte kadın-erkek ilişkilerini, kadının toplumdaki yerini, kölelik meselesini, ekonomik sıkıntıları, babasızlık sembolü üzerinden siyasi anlamda bir "başsız"lığı sorguladı. Neredeyse hiçbir zaman Batı'da yükselen liberalizm, sosyalizm gibi siyasi akımlar bu

topraklarda yaygınlık kazanmadı. Bu seçkin erkek sınıfı, eski patrimonyal düzenden uzakta, kendi erkekliğini sorgulayıp inşa etmeye ve makbul olanla olmayanı ayırmaya başladı. Bu süreç boyunca toplumda bir hegemonik erkeklik oluşmamıştır. Bunun yerine çatışan, çatışırken her gün yeniden inşa edilen erkeklikler söz konusu olmuştur.

Meici Restorasyonu ise, donanmalarıyla gelen ve ekonomik ayrıcalık isteyen Amerika Birleşik Devletleri'ne ticari ayrıcalık verilmesi sonrasında başka Batılı ülkelerin de benzer ayrıcalıkları talep etmesiyle başladı. Bir büyük restorasyon girişimi sonucu yönetim yetkisi şogundan imparatora geçti ve şogunluk kaldırıldı. Bu güçlü Batılı ülkeler karşısında çok güçsüz olduğunu idrak eden Japonya, Batı'da neler olup bittiğiyle ilgilenmeye başladı. Temel ilgisi, askeri odaklı teknoloji, sanayileşme, üretim ve bilim üzerine olsa da, 1871 yılında bir heyeti Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'daki devlet, hukuk, aile, eğitim gibi kurumları incelemeye gönderdi. Bir restorasyon sürecine rağmen soylu samuray aileleri uzun bir süre daha kayırmaya devam etti. Oğulları devlet desteğiyle Avrupa'ya eğitim almaya gönderildi. Toplumdaki kast sistemi kaldırılırken eğitim reformuyla birlikte ülkede Batılı okullar, üniversiteler açıldı. Bu dönemde özellikle Hristiyan misyonerler tarafından kurulmuş okullar, Batı'ya gidemeyen Japon erkekler için birer Batı deneyimi sunmuştur. Bu süreçte, tıpkı Osmanlı'da olduğu gibi, çeviri romanlar, roman yazımı ve gazete çıkarma gibi girişimler hız kazandı. Hak talepleri doğrultusunda oluşmuş siyasi hareketler ortaya çıkmış olsa da, Batılı anlamda bir siyasi fikir dünyası oluşmamıştır. Bu dönemde devlet eliyle ticaret ve sanayi girişimleri olmuş ancak çok da başarılı olamamıştır. Merkezileşme amacıyla ise pek çok düzenleme getirilmiştir.

Üçüncü Bölüm'de (Modernleşme Krizinde Çatışan Erkeklikler: Roman Analizleri) ise üçü Japonya'dan üçü Osmanlı'dan olmak üzere, Tanzimat ve Meici Dönemleri'ni temsilen altı kitap analiz edilecektir. Bu analizler söylem analizi ve

karşılaştırma yöntemiyle, modernleşme teorisi, roman teorisi, feminist teori ve erkeklik teorileri odaklı olarak yapılacaktır. Ele alınacak romanlar şunlardır: Ahmet Mithat Efendi'den *Felâtun Bey ve Râkım Efendi*³ (1875), Namık Kemal'den *İntibah*⁴ (1876), Recaizade Mahmut Ekrem'den *Araba Sevdası*⁵ (1889), Şimazaki Toson'dan *Bozulan Yemin*⁶ (*Hakai*-1906), Natsume Soseki'den *Küçük Bey*⁷ (*Botchan*-1906), Mori Ogai'den *Vahşi Kazlar*⁸ (*Gan*-1911). Meici Dönemi'nde yazılmış üç roman İngilizce çevirisinden okunmuş, alıntılar Türkçe olarak, tarafımda çevrilerek yapılmıştır. Tanzimat Dönemi'nde yazılmış üç romanın tez içerisindeki alıntıları ise günümüz Türkçesine uyarlanmış hallerinden yapılmış, orijinal metinlerin latin alfabesiyle yazılmış halleri kullanılmamıştır. Buradaki amaç, tezin diğer bölümlerinde kullanılan günümüz Türkiye Türkçesi ile tutarlılık sağlamak ve okumayı kolaylaştırmaktır. Modernleşme dönemi Japon edebiyat akımları 2.2.2.3. *Modernleşme Dönemi Japonya Edebiyatı Akımları* başlıklı bölümde, Japon roman yazarları da 2.2.2.4. *Teze Konu Olan Modern Japon Romanı Yazarları* başlıklı bölüm içerisinde tanıtılmıştır. Ayrıca Ek-1'de, altı romanın kısa özetlerine yer verilmiştir.

Romanlar üç ana tema altında incelenmiştir. Bunlardan birincisi, Jale Parla (2009), Nurdan Gürbilek (2004) vd. yazarların, edebiyat ve erkeklik ilişkisi

³ Kitaptan alıntılarda; "Ahmet Mithat Efendi. (2012[1875]). *Felâtun Bey ve Râkım Efendi*. Günümüz Türkçesine uyarlayan Nuriye Bilici. İstanbul: Say Yayınları." kullanılacak olup, alıntılarının sonunda sadece sayfa numarası belirtilecektir.

⁴ Kitaptan alıntılarda; "Namık Kemal. (2016[1876]). *İntibah*. Günümüz Türkçesine uyarlayan Nuriye Bilici. İstanbul: Say Yayınları." kullanılacak olup, alıntılar için sadece sayfa numarası belirtilecektir.

⁵ Kitaptan alıntılarda; "Recaizade Mahmut Ekrem. (2014[1889]). *Araba Sevdası*. Sadeleştirerek yayına hazırlayan Fatih Altuğ. İstanbul: İletişim Yayınları." kullanılacak olup, alıntılarının sonunda sadece sayfa numarası belirtilecektir.

⁶ Kitaptan alıntılarda; "Shimazaki Toson. (1974[1906]). *The broken commendment*. Çev. Kenneth Strong. Tokyo: University of Tokyo Press." kullanılacak olup, alıntılarının sonunda sadece sayfa numarası belirtilecektir.

⁷ Kitaptan alıntılarda; "Natsume Soseki. (1919[1906]). *Botchan*. Çev. Yasotaro Morri. Feedbooks, Gutenberg Project." kullanılacak olup, alıntılarının sonunda sadece sayfa numarası belirtilecektir.

⁸ Kitaptan alıntılarda; "Mori Ogai. (1959[1911]). *The wild geese*. Kingo Ochiai & Sanford Goldstein (Çev.) Rutland: Charles E. Tuttle Co." kullanılacak olup, alıntılarının sonunda sadece sayfa numarası belirtilecektir.

çerçevesinde incelediği *babasızlık* konusudur. Roman kahramanı yetim oğulların babasızlıkları; baba, çocukluk ve ikame babalık kavramları çerçevesinde incelenecektir. İkinci tema ise *kadının/ötekinin inşası* konusudur. Erkek roman yazarının metinlerinde kadın kurgusu ve kadının yeniden inşası irdelenecektir. Üçüncü tema ise *erkekliklerin inşası* konusudur. Siyasi iktidar mücadelelerine paralel olarak inşa edilen erkeklikler homososyalleşme ve züppe kavramları çerçevesinde incelenecektir.

Birinci tema olan *babasızlık* kapsamında ele alınacak ilk kavram *baba* kavramı olacaktır. Tarihsel olarak inşa edilmiş, iktidar ilişkileri üreten babalık kurumu, kendisine yüklenen sembolik anlamlarla birlikte hükümdarı, devleti, hatta Tanrıyı bile ifade etmek için kullanılabilir. Ataerki de zaten kelime anlamı olarak *babanın yönetimi* demektir. Bir baba olarak erkek hem erkeği hem kadını yönetir. Ancak Fransız Devrimi'nin getirdiği erkek kardeşler arası sözleşmeyle birlikte sembolik babayı alaşağı ederek kurulan iktidar “babanın” iktidarından çok daha fazlasını içerecek şekilde, “eril iktidarı” kurmuştur. Doğu toplumlarında ise sembolik baba, bir erkek kardeşlik anlaşmasıyla, tabandan gelen bir baskıyla ölmemiş, Batı'nın etkisi ve içerdeki yöneticilerin üstenci modernleşme planlarıyla bulanıklaşıp kaybolmuş, başka formlarda yeniden üretilmiştir. Osmanlı ve Japonya gibi ülkelerde, dönemin roman ve gazete yazarı da hem babayı hem çocuğu aradığı bir yolculuğa çıkmıştır. On dokuzuncu yüzyılda “çocuğa nasihat” benzeri metinler aracılığıyla bir yandan modern çocukluk kavramını inşa etmeye başlar, bir yandan da ikame baba arayışına girer.

Hem Tanzimat hem Meici yazarı, “babasız evi” sorgulamıştır. Bunun fiilen kişiye ve aileye, sembolik olarak da topluma, devlete ve geleneklere ne tür zararlar verebileceğine değinmiştir. İkame baba olarak öne sürülen, geçmişin gelenekleri ve değerleri, aslında yine o yüzyılda icat edilmiş yeni gelenekler ve değerlerdir. Tanzimat yazarı bir yandan saray dilini sadeleştirmeye çalışırken bir yandan da

romanlarında yetim erkeğin “kendi diline” tutunması gerekliliğini konu olarak işlemiştir. Meici yazarı ise bir yandan Çin kültürünün ve Çince’nin tahakkümünden kurtularak Batı formunda roman yazarken, bir yandan da kendi yarattığı, Çin hikâyelerini okuyan karakterleri övmüştür. Gelenekleri temsil eden yaşlı ve Doğulu dadılarına, onların değerlerine tutunan karakterler, yine tam da bu geleneklere aykırı şekilde eğitimin herkes için yaygınlaşmasının önemini vurgulamıştır. Kendisine bir ikame baba bulamayan, Batı’dan ve Batılı geleneklerden “aşırı etkilenen” erkek karakter ise züppeleşmiş, kendine ve ailesine, dolayısıyla devlete zarar vermiştir.

Roman incelemelerinde ikinci temayı *kadının inşası* oluşturmaktadır. Özellikle Tanzimat yazarının ana konularından biri kadının toplumdaki yeri olmuştur. Seçkin Müslüman erkek yazar, bir Pigmalion⁹ misali, modern kadını inşa etmeye soyunur. Bir “öteki” kurma süreci olan erkeklik, modern kadını kendi suretinden çizmeye çalışır. Önce kadını kuracaktır ki sonra kendisini inşa edebilsin. Zira ötekisi olmayan özne var olamaz. Hem Tanzimat hem Meici roman yazarı, modern kadını kurmaya girişse bile, kadının geleneksel formlar içerisinde, itaatkâr ve kontrol altında tutulabilenini makbul görür. İnşa edilmeye uygun görülen kadınların, hem sembolik hem de fiziksel anlamda “beyaz”lığına yapılan vurgu, iki farklı Doğu toplumunun erkek yazarının romanlarında muhakkak yer almaktadır. Diğer bir vurgu da, Tanzimat romanında köle kadına yapılan vurgudur. Köle kadın, erkek için makbul kadındır ve makbul âşk da onunla yaşanır. Tanzimat yazarı, kölelik konusunda Batı’dan gelen eleştirilere cevap verircesine “efendisine âşık, Batı tarzı eğitim almış ama aynı zamanda da Doğu terbiyesi almış köle kadınlar” inşa eder. Bu kadınlar efendileriyle çok mutludur. Roman kahramanı kadınlar okuma yazma öğrenebilir, Batılı adetlere de hâkim olabilir ama erkeğin mutlak kontrolü altında olmalıdır ki özne değil nesne olarak kurulabilsinler. Özne olan, seçim yapabilen,

⁹ Antik Yunan’da yaşamış, Kıbrıslı heykeltıraş. *Kadının/Ötekinin İnşası* başlıklı bölümde hikâyesi ayrıntılı olarak anlatılmaktadır.

kamusal alanda serbestçe dolaşabilen, yani esasen modern kadının gerçek hali olan kadın ise fahişelikle, metreslikle, gayrimüslimlikle, Avrupalılıkla özdeşleştirilir; ikiyüzlü, para düşkünü, şehvet düşkünü ve aldatan kadın olarak resmedilir. Toplumsal ayrımları keskin sınırlarla çizilmiş geleneksel bir dönemden, erkekler arası bir eşitlik dönemine geçişte, erkeğin en azından kadın üzerindeki iktidarını pekiştirmek üzere kadın-erkek ayrımı sorgulanmıştır. Modernleşme projeleri ve “vatandaşlık” uygulamaları, soyadı, eğitim gibi haklar ve kılık kıyafet eşitleyici yönetmelikler kapsamında, erkekler arası eşitlik ilkesinin, en azından kâğıt üzerinde mecburi tutulduğu bir dönemde, erkeğin kadın üzerindeki mutlak iktidarı yeniden kurulmak istenmiş, kadının eşitsizliği vurgulanmıştır. Ancak, Batıyı görüp tanıma fırsatı yakalayan erkek yazar bir ikircik içerisindedir. Özne kadını hem arzular, hem de ondan korkar. En başta kendisini bu ikircikten kurtarmak için de, kendisini ikna etmeye çalışırcasına, evde varlığını sürdüren, kontrol edilebilir kadını aşk nesnesi olarak kurmaya çalışmıştır. Bu konuda her zaman başarılı olduğu da söylenemez.

Roman analizlerinde üçüncü tema ise *çatışan erkeklikler* temasıdır. Burada ilk önce modernleşme, homonormatif düzenden heteronormatif düzene geçiş kapsamında ele alınacaktır. Günümüz cinsellik algısının on dokuzuncu yüzyılda inşa edilmiş olması, önceki yüzyıllardaki cinselliği bugünün perspektifinden bakarak algılamamızı zorlaştırmaktadır. Hem toplumsal cinsiyet sistemini hem de cinsel yönelimi o günün yapısı içerisinde ele almak, geçmişini anlamayı kolaylaştıracaktır. Bu bölümde özellikle pederastinin (oğlancılığın) toplumsal kabulü ve yaygınlığı, iki toplumda da benzer yapıda olması ve bu durumun edebiyata, sanata yansımalarına yer verilecektir. Antik Yunan’da vatandaşlığın yaşlı erkekten genç erkeğe aktarılan bir değerler bütünü olmasına paralel gelişen homonormatif düzen, bu genç erkeği, eğitilen, cinselliği kullanılan bir çırak olarak kurmuştur. “Aktif-pasif” rol diyalogundaki pasif-genç erkeğin yaş almasıyla birlikte, erişkin erkek olarak artık görevi, kendi öğrendiklerini, toplumsal anlamda bir simbiyotik ilişki çerçevesinde genç erkeğe aktarmaktır. Benzeri sistemler Doğu toplumlarında da bulunmaktadır.

Meici öncesi dönemde Japonya’da da benzeri bir uygulama vardır. Yaşlı samuray genç samurayı eğitir, terbiye eder ve arzularının da nesnesi haline getirir. Yaşlı samurayla genç samuray arasında “akıl hocalığı-çıraklık” ikilisini oluşturan *şudo* geleneğinde erkekler arası bilgi ve arzu temelli iktidar ilişkisi kurulur. Yaş almayla birlikte bu ilişki Antik Yunan’daki gibi dönüşür. Erkeklik teorilerinden “yaşam seyri yaklaşımı”na göre, yaş hiyerarşisinin var olduğu toplumlarda, günümüzde bile, bir erkeğin erkekliği; kimliği, sınıfı, yaşadığı ekonomik-siyasi-toplumsal düzen değişmese bile, yaşıyla birlikte değişir. Osmanlı’da ise, bir bilgi iktidarı ilişkisi kurulmadan, arzu ve cinsellik ilişkisinin kurulduğu “oğlancılık” pratiği günlük hayatta sürdürülür, sufi metinlerde, edebiyatta ve sanatta yaygın olarak kullanılırdı. İslami açıdan kötü bir şey olarak nitelendirilmeyen cinsellikle ilgili pek çok metinde, bugünden bakınca homoerotik olarak nitelendirilebilecek, ancak yetişkin bir erkeğin başka bir yetişkin erkeğe değil de, “genç, tüysüz bir oğlan”a duyduğu âşk anlatan metinler mevcuttur.

On dokuzuncu yüzyıl Batı’da da Doğu’da da, ekonomik, siyasi ve toplumsal değişimlerin fazlasıyla hızlandığı bir dönemdir. Bu dönemde, özellikle Batı’da sınıfsal dönüşüm ve çatışma ortaya çıkmış, erkekler arası homososyal bağlar dönüşüme uğramıştır. Modern anlamda inşa edilen yeni kurumlar sadece devlet kurumlarıyla sınırlı değildir. Aile kurumu, aşk, cinsellik, çocukluk, din, bilim, tıp vb. kurumlar da bu kapsamda modernleşme projelerinden nasibini almıştır. Artık bilimsel bir yaş sınırı ile çocuklukla yetişkinlik birbirinden ayrılmış, aşk ve cinsellik sadece erkeğin kadına duyduğu bir aşk ve cinsellik olarak tanımlanmıştır. Her iki toplumda da, devlet eliyle yürütülen değişiklikler ancak bir dereceye kadar karşılık bulabilmiştir. Tanzimat ve Meici yazarı, bir yandan erkeğin kadına aşkını anlatırken diğer yandan da bir erkek gözünden hep diğer erkeği kıskanmaya, erkeği en yakını olarak görmeye, erkeği etkilemeye çalışmaya devam etmektedir.

Bir hayranlık kaynağı olarak Batı'dan aşırı etkilenmekten korkan Tanzimat ve Meici yazarı, aşırıya kaçmayı züppelik olarak inşa eder. Metinlerinde bol bol züppe karakterler kurar, bu karakterleri komik hale düşürür, kadınsılaştırır, bazen de bu karakterleri metindeki nefretin hedefi yapar. Tanzimat ve Meici yazarı, gücünü yitirmiş iki imparatorluğun Batı etkisiyle bozulma endişesini, bir yandan kendi bozulmasını da yaşarken yazar. Bu bozulma endişesi, ilk temadaki babasızlık korkusuyla da, ikinci tema olan “kadının kontrolünü elden kaçırma” korkusuyla da bağlantılıdır.

Bu kapsamda üçüncü tema beş alt temaya bölünmüştür. Bunlardan birincisi alafranga temasıdır. Batı'nın dış görünüşünü, adabı muaşeret kurallarını, ev yaşantısını, kamusal alan kurgusunu birebir kopyalamaya çalışan alafranga erkekler, aristokrat sınıfla veya bu sınıfa öykünen, eğitimi veya işi sayesinde aristokrat sınıfa yakın duran orta sınıfla özdeşleştirilir, züppeleştirilerek eleştirilir. Kılık kıyafetleri, alışkanlıkları neredeyse her romanda ayrıntılandırılır ki okuyucu Batı'dan aşırı etkilenmenin ne olduğunu gözünde canlandırıp buna mesafeli yaklaşsın. İkinci alt tema ise para konusudur. Ekonomik olarak çökmüş, Batı'ya karşı ticari anlamda ödünler vermiş iki devlette de en önemli şeylerden biri har vurup harman savurmamak, kazanmak, üretmek, ekonomiye katkı sunmak ve aile servetini tüketmemektir. Tez kapsamında analiz edilen romanların tamamında, bir geçim kaygısı olmaktan ziyade, bir sembol olarak para, paranın nereye, nasıl harcandığı, nasıl kazanıldığı, hangi tür harcamanın kötü olduğu, Batı'nın etkisiyle kaybedilen gücün parasızlığa hangi şartlarda yol açabileceğine dair ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Tanzimat romanlarındaki alafranga züppe tüm parasını, aile servetini, malını mülkünü kaybeder, borca girer. Meici romanında ise yeni düzenle birlikte gücünü kaybetmiş eski samuray aileleri parasızlık nedeniyle ahlaki ikiliklere düşer, yeni düzene uyum sağlayamayanlar sefil olur.

Üçüncü alt tema ise arzu konusudur. Modern birey kendisini kontrol edebilen bireydir. Örnek bir modern erkek olamamış alafranga züppe, kadın peşinde kendisini, ailesini, servetini kaybeder. Dolayısıyla modern erkek modeli hem kendi kontrolünü hem de kadının kontrolünü ele almasını bilen erkektir. Dördüncü alt tema ise eğitim konusudur. Hem eskinin, yani Doğu'nun, hem de yeninin, yani Batı'nın dilini öğrenmek bir şarttır. Ancak sadece Batı'nın dilini önemsemek, eskiyi tamamen unutmak erkeği alafranga züppeleştirir, modernlikten uzaklaştırır. Eğitim, modernlik için neredeyse tek gerekli araçtır. Ancak burada yine dikkat edilmesi gereken, bu eğitim sırasında Batı'dan aşırı etkilenip geleneklerin unutulmamasıdır. Son alt tema ise erkekler arası çatışmanın doğrudan yaşandığı homososyal mekânlar ve erkeklerarası ilişkiler konusudur. Erkekler arası ilişki ya güçlü bir dostluk olarak ya da güçlü bir düşmanlık ilişkisi olarak kurulur. Bu dostluk ilişkisi kapsamında zaman zaman erkekler kendilerine akıl hocaları arar ve hatta zaman zaman onlarla homoerotik anlar yaşar. Düşmanlık ilişkisinde ise çok güçlü ve kötü erkekler, roman kahramanının hayatına, gelirine, aşkına etki etmektedir. Bu iki türlü ilişki de aslında günün sonunda erkeğin, kendisiyle ilgili tüm kurgusunu diğer erkeği gözeterek yaptığını göstermektedir. Sonuç olarak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına tekabül eden yıllarda Osmanlı ve Japonya'da yaşanan hızlı değişimler erkekliklere de yansımış ve erkeklikleri tekrar inşa etmiştir. Bu değişim süreci romanlara yansımış, roman yazarları erkekliklerin inşa sürecini, ürettikleri karakterlerle gözler önüne sermiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK ÇERÇEVE

Bu bölümde, Japonya ve Osmanlı'nın Batılılaşarak modernleşmesini inceleyebilmek ve tez konusu romanların analizini yapabilmek için kullanılacak teoriler üç başlık altında toplanmıştır. Erkeklik, modernleşme ve roman kuramları ayrı ayrı başlıklar halinde incelenecektir.

Birinci bölüm içerisinde analiz edilen birinci teori erkeklik(ler)e odaklanmıştır. Erkeklik teorilerine bakabilmek için öncelikle toplumsal cinsiyet kavramına, bu kavramın temel tartışmalarına değinmek gereklidir. Temel olarak genetik-çevre, akıl-duygu gibi dikotomilerin sorgulandığı toplumsal cinsiyet kavramı, bir cinsiyetin inşasında toplumsal süreçlerin rol oynadığını ön gören bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Tarihsel olarak inşa edildiği için dönüşen, değişen, heterojen bir yapıya sahiptir. Toplumsal cinsiyet çalışmalarının alt dalı olarak ortaya çıkan eleştirel erkeklik çalışmalarıyla erkeklik rolleri, heteronormatiflik ve erkek tahakkümü sorgulanmaktadır. Erkeklik teorilerinden en önemlisi hiç kuşkusuz hegemonik erkeklik teorisidir. 1980'lerde geliştirilen bu teori ile erkeklik çalışmaları hız ve çeşitlilik kazanmıştır.

İkinci teori olarak ele alınan modernleşme teorilerine baktığımızda, Batılı olmayan toplumlardaki modernleşmeye yaklaşımların iki başlık altında toplanabildiği görülür: Weberci yaklaşım ve Marksist yaklaşım. Hem Japonya hem Osmanlı modernleşmesinin analizlerinde, bu iki yaklaşımda da Batı etkisinin yoğunluğu öncelikli sebep olarak ele alınmaktadır. İki yaklaşım da, Batı'nın Doğu üzerindeki etkisini, Doğu'nun iç dinamiklerini göz ardı etmeden ele alır. Weberci çözümlemelerde ikinci plana atılan ekonomik süreçler Marksist çözümlemelerde ön plana çıkmış gibidir.

Bu bölüm altındaki üçüncü teori roman teorisidir. Yirminci yüzyıla damgasını vuran ulus devlet kavramının ve milliyetçiliğin temelleri, roman ve gazetenin yaygınlaşmasıyla oluşan “hayali cemaatlerle” atılmıştır. Batı’da romanın doğuşu burjuvayla eş zamanlıdır. Doğu’da ise, Batılı bir form olan roman, modernleşme hareketleri kapsamında yaygınlık kazanmıştır. Çeviri romanlarla başlayan Tanzimat’ın ve Meici’nin ilk dönemi sonrasında, bu formu okuyup öğrenen, Batılı dillere de hakim pek çok yazar ortaya çıkmıştır. Roman, Doğu’lu toplumda, toplumsal dönüşümün gerginliklerini taşımakta, roman yazarı, yeni değer ve siyasi görüşleri topluma tanıtmayı kendisine misyon olarak görmektedir. Japonya’da 1877-1887 yılları arasında varlık gösteren “Özgürlük ve Toplumsal Haklar Hareketi” kapsamında “siyasi roman” ortaya çıkmış, Osmanlı’da ise Yeni Osmanlıların birinci nesil Tanzimatçılarına meydan okumaları kapsamında, halkı sürece entegre etme “tezli” Tanzimat romanı ortaya çıkmıştır.

1.1 Erkeklik Çalışmaları

Erkeklik çalışmaları, feminist teori ve toplumsal cinsiyet çalışmaları sonrasında, kadın odaklı bir araştırma alanının eksiklerini gidermek üzere ortaya çıkmış çalışmalardır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet çalışmalarının temel tartışmalarından azade dedğildir. Toplumsal cinsiyet çalışmalarının temelini oluşturan tartışma öncelikle genetik/çevre¹⁰ ayrımı ile başlamıştır. “Toplumsal”

¹⁰ İngilizce’de nature-nurture olarak geçen ikilik, kişinin doğuştan getirdiği özelliklerle yetiştiği toplumsal çevrenin inşa ettiği özellikler arasındaki ikiliği vurgulamak üzere geliştirilmiş bir ikiliktir. Bu ikilikteki “doğuştan getirilen özellikler” kavramı da sorunsallaştırılmıştır. Zira modern tıp, genetik biliminin verileri veya “doğal” olarak adlandırılan niteliklerin de toplumsal olarak inşa edildiği de tartışma konusu edilmiştir (bkz. Judith Butler (2010), *Gender Trouble*). Türkçe’ye ise, çeşitli disiplinlerde çeşitli şekillerde çevirisi yapılmıştır: doğa-yetiştirme, doğa-çevre, genetik-çevre vb. Tez içerisinde nature-nurture ikiliğinin Türkçe karşılığı olarak “genetik-çevre”yi kullanacağım.

olarak inşa edilmiş bir cinsiyet¹¹ atfı için çoğunlukla “çevre” etkisi temel alınır. Psikoloji, sosyoloji gibi pek çok bilim dalının tartışma konusu olan bu ikilem özellikle ilk dalga feministlerin taleplerinin ve iddialarının temelini oluşturmaktadır. İlk dalga feminist felsefecilerin bakış açılarını Simone de Beauvoir, *İkinci Cins*’te (1956) şöyle özetler: “Kadın doğulmaz, kadın olunur ” (249). De Beauvoir’a getirilen temel eleştirilerin başında, zihin-beden ikiliğini tekrar yaratıyor olması gelse de cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı ve bu iki kavramın asla kesişmiyor olmasına yönelik tartışmalar bugün de devam etmektedir. Bu bakış açısında “kadın” bir biyolojik varlıkken kadınlık/kadınsılık toplumsal olarak inşa edilmiştir. Dolayısıyla, sabit kadınlıklar ve erkeklikler söz konusu değildir. Bu inşa farklı dönemlerde, farklı toplumlarda, insanın farklı yaşlarında, hatta aynı anda aynı toplum içerisinde yan yana, çeşitlilik üretir ve sürekli değişkendir.

Zaman içerisinde genetik/çevre ikilemi tartışmaları toplumsal cinsiyet çalışmaları yürütenler tarafından geliştirilmiştir. Farklı bakış açılarıyla oluşan farklı yaklaşımlarına rağmen, çoğu toplumsal cinsiyet çalışması biyolojik determinizmin karşısında yer alarak, toplumsal cinsiyet kavramındaki “toplumsal”ı vurgulamaya devam etmiştir. Ancak bu dönem çalışmalarında, toplumsal cinsiyetin temel olarak bir ikilik üzerine, kadın erkek ikiliği/karşıtlığı üzerine inşa edilmesine yönelik eleştiriler çok fazla sorgulanmamıştır. İnşa edilmiş ikiliğin içi, pek çok diğer ikilikle doldurulmuştur. Zihin/beden, Doğu/Batı, mantık/duygu vb. ikilikler kadın-erkek mutlak zıtlığını yeniden inşa eder olmuştur. Postmodern eleştiri, LGBTİQ çalışmaları, cinsellik çalışmaları ve nihayetinde kuir teori işte bu mutlak ikiliklerin varlığını sorgulayacak çalışmalar üretmiş, kadın-erkek mutlak zıtlığını sorgulamıştır. Sabit kimliklere değil, kimliğin doğasındaki çoğulculuğa ve çeşitliliğe odaklanan

¹¹ İngilizce “sex” sözcüğünü Türkçe’ye “cinsellik, cinsel ilişki, cinsiyet, biyolojik cinsiyet” olarak çevirmek mümkündür. Tez boyunca “cinsiyet”i ve toplumsalın karşıtı olarak biyolojinin vurgulanması gereken yerlerde “biyolojik cinsiyet”i, İngilizce sex sözcüğünün karşılığı olarak kullanacağım.

kuir teori; “toplumsal cinsiyet farklılıklarındaki geleneksel göstergelerin doğal olmayan soyut”luğuna odaklanır (Weedon, 1987: 73).

Feministler ve kuir kuramcılar cinsiyet rollerine ilişkin olarak, esasen biyolojik yapının değil toplumsal yapıların belirleyici olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak bu sonuç biyolojik yapının, yani bedenin toplumsal cinsiyet denkleminde her zaman tamamen çıkarıldığı anlamına gelmez. Cinsiyet tartışmalarında genetik/çevre ayrımının ötesine geçmeye çalışan, bu ikiliği üretilmiş/yapay bulan ve genetiğin toplumsal öğelerin tam karşıtı olarak konumlandırılmasını eleştiren Braidotti (1994) bedeni bir “köprü” olarak ele alır; özelde kadın öznelliğinin, genelde toplumsal cinsiyetin verili bir cinsiyet olarak alınmasına da karşı çıkar ve toplumsal cinsiyetin hiçbir zaman tamamlanmayacak bir “süreç” olduğunu iddia eder. Dolayısıyla kadın/erkek ikiliğinin de/zıtlığının da yapay bir ikilik olduğuna dikkat çeker. Bu bakış açısı Foucault, Butler ve Sedgwick’in normal/anormal tartışmalarıyla¹² da paralellik gösterir. Cinsiyet kimliği ve cinsel yönelimle ilgili normal-anormal ikiliği pek çok araştırmacı tarafından sorgulanmıştır. Foucault, Butler ve Sedgwick, farklı bakış açıları ve farklı yöntemlerle cinsel kimlik kategorilerini sorgulamış, tarihsel kimliklerin birer sabit olarak ele alınmasını eleştirmiş, akışkanlığa odaklanmışlardır. Cinsel kimliklerin akışkanlığına odaklanmanın bir sonucu olarak kadın-erkek, heteroseksüel-homoseksüel, normal-anormal gibi ikiliklerin geçişkenliğini, bunların tarihsel olarak sürekli farklılaşmasını tartışmışlardır. Tarihin bir döneminde veya bir kültürde anormal/marjinal olarak tanımlanan, tarihin başka bir döneminde veya farklı bir kültürde anormal/marjinal olarak tanımlanmayabilir.

¹² Normal/anormal tartışmaları için bkz. Foucault, M. (2003). *Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974-1975*. Graham Burchell (Çev.), Arnold I. Davidson (Ed.), New York: Picador; Butler, J. (2010). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. NY: Routledge; Sedgwick, E. (1990). *Epistemology of the closet*. Berkeley: University of California Press.

Judith Butler *Gender Trouble*'da [Cinsiyet Belası] (2010) cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları arasındaki mutlak bağlantısızlığı sorgular. İki kavramın birbirinden koparılmasını, toplumsal cinsiyeti cinsiyetten, bedenden bağımsız düşünmeyi eleştirir. Toplumsal cinsiyet, adı üzerinde, toplumsal olarak inşa edilmiş bir kavram olarak anlaşılırken, biyolojik cinsiyetten tamamen bağımsız olarak inşa edilebilir bir kavram iken, biyolojik cinsiyetin tarihsel olarak inşa edilmiş bir kavram olduğuna değinilmesi gerektiğinin altını çizer: “Peki biyolojik cinsiyet nedir ki? Doğal, anatomik, kromozomsal, hormonal bir şey midir? Feminist bir eleştirmen, bu kavramlarla donatılmış “gerçekler” kurmayı amaçlayan bilimsel söylemleri nasıl değerlendirir? Cinsiyetin bir tarihçesi var mıdır? Her cinsiyet farklı bir tarihçeye veya tarihçelere mi sahiptir? Cinsiyetin ikiliğinin nasıl kurulduğunun bir tarihi var mıdır? Bu ikili seçenekleri değişken bir yapı olarak ortaya çıkaran bir şecere var mıdır?” (Butler, 2010: 9). Bu sorularla birlikte biyolojik cinsiyetin hali hazırda toplumsal olarak inşa edilmiş bir kavram olduğunu öne süren Butler, böylece toplumsal cinsiyet/(biyolojik) cinsiyet ayrımının da anlamsızlaştığını iddia eder. Bedeni sabit sınırlarından kurtardıktan sonra, bedenin limitlerinin akışkanlığına, dönüşebilirliğine dikkat çeken Butler toplumsal cinsiyet rollerindeki “rol” kavramına dikkat çeker ve toplumsal cinsiyetin bir performans olarak ele alınması gerektiğini vurgular (Butler, 2010). Butler’ın toplumsal cinsiyet için geliştirdiği performans kavramından hareketle Edley ve Wetherel (1997: 100) de erkekliğin de kadınlık gibi bir performans olduğunu yineler: “Erkeklik, erkeklerin sahnelemeyi öğrenmek zorunda oldukları bir dizi replik ve rejiyi tasvir eder.”

Toplumsal cinsiyet çalışmaları kapsamında erkeklik çalışmaları nispeten geç gelişmiş bir alt daldır. Heidi Hartmann’ın (1981: 14-15) ataerki tanımı erkeklik çalışmalarının toplumsal cinsiyet dinamiklerini görmedeki önemine vurgu yapar: “maddi temelleri olan, erkeklerin kadınlar üzerinde egemenlik kurmalarını sağlayacak şekilde, hiyerarşik bir yapıda olsa da, erkekler arası dayanışma ve karşılıklı bağımlılık yaratan veya inşa eden, bir toplumsal ilişkiler dizisi. Ataerki

sistem her ne kadar hiyerarşik olsa da, farklı sınıf, ırk ve etnik gruplardan erkeklerin konumları ataerki içerisinde farklı olsa da, kadınlar üzerinde kurdukları egemenlik ilişkisinde ortaklaşırlar, bu egemenliği korumak için birbirilerine bağımlıdır”.

1960’larda, özellikle Birleşik Devletler’de, güçlü bir ikinci dalga feminizm, Vietnam Savaşı ve bunu takip eden toplumsal huzursuzluğun tetiklemesi sonucu, geleneksel erkeklik rolleri sorgulanmaya başladı. 1980’lerde ise, toplumsal cinsiyetin sadece kadınlardan ibaret olmadığı vurgulanarak erkek, erkeklik¹³ farklı sosyal bilim dallarında bir çalışma alanı olarak yaygınlık kazandı (Lemon, 1995; Connell, 1987; Segal, 1992). 1993’te Uluslararası Erkek Çalışmaları Derneği (The International Association for Studies on Men – IASOM) Oslo’da kuruldu¹⁴. Bu dönemde yapılan çalışmalarda çoğunlukla erkeklik rolleri, heteronormatiflik ve erkek tahakkümü sorgulanmış, erkeklik çalışmalarının erkek tahakkümü ile mücadele ettiği vurgulanmış ve 1970’lerdeki öncüllerinin iddiasını (Steinem, 1975) tekraren feminist teorinin müttefiki olduğunun altı çizilmiştir (Kegan, 2002). 1990’larda önce *Journal of Men’s Studies* 1992’de, *Men and Masculinities* ise 1998’de akademik dergi olarak yayın hayatlarına başladı. Yapıçözüm, post yapısalcılık, kuir çalışmaları ve sömürge sonrası çalışmaların yoğunluk kazandığı bu dönemde çoğunlukla “marjinal grup”lar konu edildi. Batılı olmayan erkeklere ve erkekliklere yönelik çalışmalar günümüzde hala az sayıdadır.

Erkeklikler belirli bi zaman diliminde belirli bir toplumda, belirli grup veya gruplardaki erkeklere atfedilmiş toplumsal roller, semboller ve davranışlar

¹³ Türkçe’de erkeklik, İngilizce’deki manhood ve masculinity kelimelerinin ikisinin de karşılığı olarak kullanılabilir. Yalnız tez içerisinde erkeklik sözcüğünü erkek olma durumunu ifade eden manhood yerine bir toplumsal cinsiyet özellikler grubunu temsil eden masculinity yerine kullanacağım, zira erkeklik sadece erkeklere özgü olmak zorunda olmayıp, kadın erkekliğinden (female masculinity) de söz edilebilir.

¹⁴ “Bağımsız, ticari olmayan araştırmacıların girişimidir ve erkeklerle ilgili toplumsal cinsiyet eşitlikçi, eleştirel veya pro-feminist perspektifte çalışmaları destekleyen araştırmacılar ve diğer ilgili profesyoneller için küresel bir ağıdır. IASOM, bu ortak yönelime dayalı geniş kapsamlı araştırma çeşitliliğini desteklemektedir” (IASOM, 1993).

bütünüdür. Erkeklikler, kurumsal yapılar içerisinde, gündelik hayattaki etkileşimler sonucu üretilir (Kimmel, 2004: 503). Kimmel ve Messner (2010[1989])’e göre erkeklik kavramına bakış üç tema altında toplanabilir. Bunlardan birincisi sosyal inşacı bakış açısının benimsenmesidir. Bu bakış açısına göre erkeğin hayatını biyolojik faktörlerden çok onu “erkek” haline dönüştüren toplumsal faktörler etkilemektedir. İkincisi erkeğin çeşitli olması ile ilgilidir. Aynı toplum içerisinde çeşitli erkeklik modelleri bulunur. Dolayısıyla “erkeklik” gibi tekil bir kullanım yerine “erkeklikler” gibi çoğul bir kullanım daha doğru bir kullanım olacaktır. Üçüncüsü ise yaşam seyri yaklaşımıdır. Buna göre erkek, yaşamının farklı yıllarında, farklı yaşlarında, farklı toplumsal yapılarla etkileşimi dolayısıyla farklı erkeklik modellerini deneyimler.

Erkeklik çalışmaları bir yandan çeşitlenirken bir yandan da eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerden birincisi siyasi-ekonomik boyutun, sınıf, etnisite gibi bileşenlerle kesişimsel niteliğinin neredeyse tamamen gözardı edilmesi, sadece kültüre yoğunlaşılmasıdır (Patton, 1990). İkinci eleştiri ise çoğunlukla Batı merkezli olması ve küresel politik-ekonomik yapıyı görmezden gelmesidir. Üçüncü eleştiri ise marjinalleştirilen, ötekileştirilen, cinsel yönelimi nedeniyle kriminalize edilen grupların idealize edilmesidir (Halperin, 1997).

Erkeklik, bir “öteki” kurma sanatıdır (Connell, 1987). Simone de Beavoir *İkinci Cins*’te (1952), kadınlığın toplumsal ikincilliğini anlatırken “öteki” ifadesini kullanır. Ona göre kadının ikincilliği, Hegelyen bir ifadeyle zıt güçlerin karşılıklı etkileşimi temellidir. Erkek kendini özne olarak kurar, öteki hakkında söz söyleme hakkını elinde tutar ve ötekini sorgular, böylece kendi iktidarının konu edilmesini önler. Çünkü her öznenin bir nesnesi olması gerekir ve erkek kendini özne olarak kurduğunda kadını nesne olarak kurar. Kendi kendini inşası her an devam ederken, kendi erkekliğini de, sahip olduğu ve dolayısıyla yitirebileceği bir meta olarak görür. Dolayısıyla erkeklik “sınırları ve kaybedilme koşulları her zaman belirsiz, değişken,

geçişli ve gündemde olan bir iktidar inşa stratejisi olmak durumundadır” (Sancar, 2009: 19).

Alanın en önemli ve en yaygın kullanılan, ayrıca en çok eleştiri almış kuramı hiç kuşkusuz *hegemonik erkeklik* kuramıdır. Kavram ilk kez 1982 yılında, içlerinde Raewyn Connell’ın da bulunduğu bir grup Avustralyalı bilim insanı, sosyal eşitsizlikleri tartıştıkları alan araştırmalarında kullanmışlardır. İzleyen yıllarda Connell kuramı geliştirmiş ve araştırmalarında sürekli olarak kullanmıştır. Connell’in, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* (1987) kitabının son bölümünde netleştirdiği kuram alanın en çok referans verilen kuramı olmuştur. Temel kaynakları ataerkillikle ilgili *feminist teoriler*, Gramsci’nin *hegemoni* kavramı ve Eisenstein’in (1979) *ikili sistem kuramı*dır. Kuram, ilişkisel bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla erkeklik, diğer toplumsal cinsiyet rollerine göre oluşan, sabit olmayan, dönüşen bir yapıdadır. Dönüşüm, çatışma ve kriz erkekliğe içredir. Erkekliklerin çoğul karakterini, bu erkeklikler arasındaki hiyerarşiyi, bir grup erkekliğin nasıl olup da hem tüm kadınları hem de diğer erkeklik rollerini domine ettiğini, bu sürecin nasıl normalize olduğunu ve son olarak hegemonik erkekliğe karşı geliştirilen karşı çıkma mekanizmalarının toplumsal cinsiyet eşitliğine giden yoldaki önemini açıklar (Levy, 2007).

Hegemonik erkeklik kuramı içerisinde Connell (1987) dört erkeklik modeli olduğunu belirtir. Bunlar sırasıyla; *hegemonik*, *işbirlikçi*, *tâbi kılınmış* ve *marjinalleştirilmiş*¹⁵ erkekliklerdir. Bu denklemde hegemonik erkeklik, Weber’in (1948) ideal-tipi kapsamındadır. Bu ideal tipin egemen konumda olabilmesi için kültürel ideal ile kurumsal yapıların, yani sermayenin, ordunun, devletin vb., uyum içerisinde, hegemonik erkekliği onaylaması, sürdürülebilir ve iktidarda kılması gerekir. Bu bir normdur, normaldir, çok küçük azınlık bir grubun elindedir, hatta

¹⁵ Orijinal dilde kullanımı için bkz. “hegemonic, complicit, subordinated, marginal” (Connell, 2009).

çoğu zaman hiçbir erkek bu erkeklik idealine uygun olmayabilir. Bu ideal tip, bir kültür içerisindeki çatışma/yarışma ortamında zaman içerisinde değişkenlik gösterir. Yeni gruplar eski tip hegemonik erkekliğe meydan okuyabilir, yeni bir hegemonik erkeklik formüle edebilirler. Toplumda bu ideal tiple çatışma/yarışma gücünü bulan diğer erkeklikler çoğunlukla *işbirlikçi* erkeklikler kapsamındakilerdir ve işbirlikçi erkeklikler toplumdaki en kalabalık gruptur. Bu grup, hegemonik erkeklikle işbirliği yaparak bir yandan kadın üzerindeki tahakkümün maddi, fiziksel ve sembolik çıkarlarından yararlanırken bir yandan da, ideal tiple yakınlığından dolayı idealize ettiği hegemonikliği deneyimleyerek tahakküm altında hissetmez ve eziliyor olma bilincinden kaçınır. Ayrıca ideal tiple işbirliği sebebiyle diğer gruplar tarafından da ezilmez. Tâbi kılınmış erkeklik, toplumsal yapıdaki kültürel egemen kodlara uygun olarak şekillenir. Örneğin günümüzde neredeyse her toplumda eşcinsel erkekler heteroseksüel erkekler karışığında bu kategoriye alınabilir (Connell, 2004: 509). Eşcinsellik, hegemonik erkeklik nazarında feminenliğe “indirgenip” aşağıda bir pozisyona yerleştirilebilir. Hegemonik, işbirlikçi ve tâbi olan erkeklik çeşitleri toplumsal cinsiyet içi bir sınıflandırmanın ürünüken, marjinalleştirilmiş erkeklikler, toplumsal cinsiyeti kesen, sınıf, etnisite gibi diğer yapılarla ilgili bir kavramdır. Beyaz ırkın diğer ırklardan üstün olduğu düşünülen bir kültürde siyah erkeklikler marjinalleştirilir. Veya kapitalist toplumlarda işçi sınıfı erkekliği, burjuva sınıfı erkekliği karşısında marjinalleştirilir. Toplum dönüştükçe bu ilişkisellik de değişeceğinden, hegemonik erkeklik kuramının sınıflandırdığı her erkeklik dönüşür, diğer erkeklik gruplarıyla ilişkisi yenilenir.

Lynne Segal, İngiltere’deki çatışan erkeklikleri anlattığı “Ağır Çekim” (1992) isimli kitabında on dokuzuncu yüzyıldaki dönüşümü ve erkekliklere yansımaları açık şekilde anlatılmıştır; İngiltere gibi ülkelerde yükselen burjuva sınıfının var olan aristokrasiyle ve gittikçe güçlenen işçi sınıfıyla mücadelesini, bu üç erkeklik modelinin hegemonik erkeklik olmak için verdiği mücadeleyi, erkini elinde tutmaya çalışan erkekliklerle erki ele geçirmeye çalışan erkekliklerin verdiği mücadeleyi

dönemin icat edilen gelenekleri, değişen alışkanlıkları, değişen kurumlarına bağlayarak anlatır. Segal'e (1992: 1) göre on dokuzuncu yüzyıl, "içinde çağdaş erkeklik ve kadınlık anlayışımızın biçimlendirildiği bir pota"dır. Dolayısıyla bugünkü hegemonik erkekliği anlamak için öncelikle onun pişip hazırlandığı on dokuzuncu yüzyılı iyi anlamak gerekir.

1.2 Modernleşme: Yaklaşımlar/Teoriler

Yirminci yüzyıl boyunca, modernleşme kavramı çoğunlukla, tüm toplumların içinden mutlaka geçtiği evrensel bir aşama olarak ele alındı. Sonraki araştırmalarla birlikte geline nokta da tek bir modernleşme kavramı yerine, daha esnek, çoklu modernleşmelerden bahsedilebilir hale gelindi. Farklı rotalar izleyen bu çoklu modernleşmeler aynı zamanda çatışan kimliklerin de kaynağı olarak işlev gördü (Lash & Friedman, 1992). Berman'a (1982) göre modernleşme, farklı sınıflardan, etnisitelerden, milliyetlerden, coğrafyalardan toplulukların tamamında görülür ve insanı ortaklaştırır ama aynı zamanda farklı yollar izler. Eisenstadt'a (1973) göre, Batılı olmayan toplumlarda modernleşme dışardan gelen bir kavram olduğu için, bir itici güce, "yol gösterici"lere ihtiyaç duyar, dolayısıyla modernleşme yukarıdan aşağıyadır, bir elit sınıf tarafından projelendirilir. Bu elit grup başarılı olduğu takdirde otoriter bir yapıya bürünür (Keyder, 2014). Feminist literatür ve sömürge sonrası çalışmalar modernleşme süreçleri ile ilgili çalışmaların Batı merkezçiliğini ve cinsiyet körlüğünü ortaya koymuştur. Göle (2000: 40-55), Batılı olmayan modernitelerle ilgili bir kavramsal farkındalık yaratılması gerektiğini belirtirmiştir. Toplumsal cinsiyet politikaları ve erkeğin kamusal alandaki önceliği modernleşme süreçlerinin erkeklikle doğrudan ilişkisini ortaya koyar (Felski, 1995). Modernleşme ise yeni erkeklikler inşa eder, erkeklikler arasında yeni çatışmalar doğurur, çatışmanın biçimini de yeniler (Mosse, 1998).

Osmanlı-Türkiye modernleşme çalışmaları tarihine bakıldığında konunun makro anlamda ele alınışı çeşitli şekillerde olmuştur. Örneğin Heper (1985) modernleşmenin devlet geleneği üzerindeki etkisine bakarken, Toprak (1981) dini yapıya olan etkisine bakmıştır. Mardin (1962) ve Parla (2009) ise gelenek ve düşünce yapısındaki değişimler üzerindeki etkisine odaklanmıştır. Arat (1989) ve Kadioğlu (1994) ise modernleşmenin toplumsal cinsiyet boyutunu gözetken çalışmalar yapmışlardır. Weberci yaklaşımla (1948) Osmanlı toplumu gelenekçi bir toplumdur, geleneğin kaynağı İslamdır ve iktidarın kişi odaklı kullanımı, yani patrimonyal hükümdar modeli burjuva sınıfının ve kapitalizmin gelişmesinin önüne geçmiştir. İslam ve Orta Doğu bağlamında ele alınan Türkiye modernleşme tarihine bakıldığında, Lewis'e (1961) göre İslam'ın dünyayı darülharp ve darüislam diye şeklinde ikiye ayıran bakış açısı Osmanlı-Batı ilişkilerini belirleyen en önemli etken, Osmanlı'nın Batıya uyum sağlayamamasının sebebi ve modernleşme sürecinin de önündeki en büyük engel. Dolayısıyla Osmanlı-Batı ilişkilerinde Osmanlı'daki Hristiyan azınlıkların devreye girmesinin de etkeni. Gellner (1981) ise İslam'ın burjuva sınıfının veya kapitalizmin gelişmesinin önünde bir engel olmadığını, engelin yönetici sınıftan, yani bürokratik-askerî sınıftan kaynaklandığını belirtir. Akşin'e (1997: 30) göre de Osmanlı Devlet yönetiminde dinsellikten çok geleneksellik etkilidir. Dolayısıyla modernleşmenin üreticisi de, önündeki en büyük engel de geleneksel yönetim yapısı olmuştur. Marksist çözümlemelere baktığımız zaman ise, Weberci çözümlemelerin gözardı ettiği ekonomik süreçlere odaklandığını görüyoruz. Osmanlı da Japonya da asya tarzı üretim biçiminin temsilcileridir. Yönetici sınıf, değişimin engelleyicisi konumundayken değişimin kaynağı sömürgeci Batı'dır (Anderson, 1979). Dünya ekonomik sistemini geliştiren Wallerstein'in (2011) modelini Osmanlı'ya uyarlayan İslamoğlu ve Keyder (1977) Osmanlı'da başlayan değişimin devlet egemenliğinin zayıflamasıyla ilişkili olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla hem Weberci hem Marksist yaklaşımlar Osmanlı'da başlayan

modernleşme ve Batılılaşma süreçlerini doğrudan devletin yapısı ve güç dönüşümüyle ayrıca Batının rolüyle ilişkilendirir.

Berrington Moore, Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri'nde (1989), neo-marksist bir yaklaşımla, sosyal sınıfların ortaya çıkışı ve sınıflar arası ittifaklara odaklanmış, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş için ise üç yol olduğunu belirtmiştir. Moore'a göre bu yollardan ilki kapitalist-demokratik yoldur. Parlamenter demokrasileri içerir. Örnek olarak ise Moore, İngiltere, Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri'ni vermiştir. Bu yolu izleyebilecek toplumlarda köylü sınıfı siyaseten zayıf veya yok edilmiştir; güçlü bir burjuva sınıfı mevcuttur. Aristokrasi ya burjuva sınıfıyla ittifak halindedir (İngiltere veya Fransa'da olduğu gibi) ya da burjuvazinin demokratikleşme çabalarına karşı çıkmakta başarısız olmuştur (Amerika Birleşik Devletleri gibi). İkinci yol olarak Moore kapitalist-gerici yola vurgu yapar. Faşist diktatörlükleri içerir. Örnek olarak Almanya ve Japonya'yı vermiştir. Bu yolu izleyecek toplumlarda köylü sınıfı, burjuva sınıfı ve aristokratlar için bir tehdit oluşturmaktadır. Bu nedenle burjuva sınıfı ve aristokrasi bu tehdidi ekarte etmek adına bir ittifak içerisine girer. Bu ittifak tepeden inme bir devrimle faşist bir lider tarafından kurulan, otonom veya çoğunlukla otoriter bir devleti destekler. Üçüncü yol ise komünist yoldur. Komünist diktatörlükleri içerir. Buna örnek olarak ise Moore Rusya ve Çin'i göstermiştir. Bu gibi toplumlarda bir burjuva sınıfı ortaya çıkmamıştır. Köylü sınıfı, merkezi tarım bürokrasisine karşı aşağıdan bir radikal devrim yapmaya yetecek kadar güçlü ve aristokrasiden de bağımsız bir nitelik taşımaktadır.

Selçuk Esenbel'e göre Japonya ve Türkiye modernleşme tarihi pek çok konuda benzerlik göstermektedir (2000: 18-36). Doğu toplumundaki siyasal-sosyal iktidar konumuna sahip olan elitlerde baskın şekilde Batı kültürü ile benzer bir günlük yaşam kurma sıkıntısı ortaya çıkmıştır. Sıklıkla Batı'ya seyahat eden, Batı kültürünü deneyimleme fırsatı bulan elitler eklektik bir kültür bileşimi modeli

geliştirmiştir. Batı kültür formları yerelle harmanlanmış, bunun sonucunda da modernite doğmuştur. Bu bağlamda Türkiye ve Japonya’da modernite melezdir; ne geçmişe-geleneğe sadık kalınmış, ne de tam bir Batılı olunabilmiştir. “Tam bir Batılı” kavramı ise Batı’nın kendisiyle ilgili bir yanılsamadan ibarettir. Batı’nın da modernleşme sürecinin, yerellikle modernitenin harmanlanması sürecine paralel olduğu, Batı’nın da bir medenileşme sürecinden geçtiği unutulmamalıdır (Weber, 1976). İki toplum da, hem Japon hem Avrupalı veya hem Osmanlı hem Avrupalı olabilmek adına geçmişle Batı arasında gidip gelirken, yeni için sentez yaparken, yeni gelenekleri icat etmiştir¹⁶.

Modernleşme literatürü, gündelik hayatın tarihi, gündelik hayatın sosyolojisi, sözlü tarih, toplumsal cinsiyet çalışmaları, kültürel çalışmalar gibi alanlar geliştikçe ve disiplinler arası çalışmalar arttıkça zenginleşmektedir. “Aşağıdan tarih” yaklaşımıyla birlikte pozitivizmin sıkıntıları ve mikro konuları görmezden gelme sorunu aşılabilir (Navaro-Yashin, 2002). Bu bağlamda yapılması gereken öncelikle Batı literatürünün modernleşme ile ilgili toplumsal cinsiyet körü çalışmalarının üzerinden geçmek, bu çalışmalara yöneltilen eleştirileri tartışmak, sonrasında Türkiye modernleşmesi ile ilgili makro ve mikro yapılaraya yönelik çalışmaları bu kapsamda ve eleştiriler doğrultusunda ele almak gerekmektedir.

1.3 Tarihsel Tanık Olarak Roman Yazarı ve Romanlar

Watt’a (1957: 35-59) göre modern romanın ortaya çıkışı öncelikle, antik dillerin ve kutsal dillerin otoritelerine meydan okunmalar sonucunda oluşan kalabalık ve orta sınıf bir halkın yaygın şekilde okumaya başlaması ile olmuştur. Anderson’a (1983: 24-25) göre yirminci yüzyılda neredeyse dünyanın tamamını oluşturan ulus devletlerin “hayali cemaatleri”nin temelleri Avrupa’da on sekizinci yüzyılda roman

¹⁶ Geleneğin icadı için bkz. Eric Hobsbawm & Terence Ranger (Eds.). (1983). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

ve gazeteyle atılmıştır. Romanların ve gazetelerin okunması ve yaygınlık kazanmasıyla cemaatler bir bütün oldukları hayalini kurmaya başlamıştır. Parla'nın (2009: 9) belirttiği üzere modern bir edebiyat türü olarak romanın Batıdaki hikayesinde, romanın doğuşu ile burjuvalaşma eşzamanlıdır ve “yeni bir ideolojinin (liberalizmin) ve yeni bir epistemolojinin (ampirik pozitivizmin) temel ilkelerini yansıtır”. Bir edebi form olarak roman, döneminin temel gerilimlerini taşımaktadır. Gökner'in (2011: 509) vurguladığı gibi “belki de roman kadar, toplumsal değişimi okuma, direnişi tartma, tarihin ve ideolojinin yerel topluluklar üzerindeki izlerini takip etmeye yarayan bir başka antropolojik ya da estetik eser yoktur”.

1868'de Meici Restorasyonu kapsamında başlayan reformları takiben, 1877-1887 yılları arasında meclisin kurulması ve meşrutiyete geçiş döneminde, politik olarak güçlenen Özgürlük ve Toplumsal Haklar Hareketi içerisinde *siyasi roman* gelişmiş ve edebi açıdan iyi olmasa da halk arasında çok popüler olmuştur (Kosaka, 1969: 191). Tsubouçi Şoyo, edebi niteliği düşük olsa da, bu türün çok popüler olmasını şu sözlerle açıklar:

“Unutulmamalıdır ki, bu yüzyılın [*on dokuzuncu yüzyıl*] ilk yıllarında okuyucu, ne kadar abartılı olsa da, sadece seçkin kitapları satın alabilir ve okuyabilirdi. Kötü romanlar, doğal olarak, iyilerin gölgesi altında kalmışlardı ve çok satılmadılar, elden ele dolaşmadılar, yok olmaya mahrum bırakıldılar. Ya da, bir şekilde basılmayı başardıklarını varsayarsak, çoğu kitap kurtlarına yem oldu. Sonuç olarak, bu tür eserlerin çeşitliliği ve sayısı, şu ankinden daha azdı. Bugün işler oldukça farklı. Her roman, beklenmedik bir hikâye de olsa, kaba saba bir aşk hikâyesi de olsa, tekrar tekrar çevrilmiş veya yeni bir roman da olsa, niteliklerinden veya kalitesinden bağımsız olarak, aynı derecede popülerlik kazanıyor. Bu olağanüstü değil mi? Bizimki gerçekten de roman için eşi benzeri görülmemiş bir refah çağı.” (Şoyo, 1956[1885]).

Osmanlı üzerinde romanına etkisine baktığımızda ise, Batı'dan farklılıklar taşıyor olsa da, toplumu yansıtmaya açısından en değerli kaynaklardan biri olduğunu görüyoruz. Carter Findley (1999: v) “hayal gücüne dayanan eserler yazarların... Türkiye'nin hayatını ve Türkiyelilerin kaygılarını tarihçiler veya sosyal bilimcilerden

çok daha iyi açıklamış oldukları”nı belirtir. Mardin de Türkiye modernleşmesinin incelenmesinde romanın önemini şöyle özetler:

“Osmanlı romanı, Türk modernleşmesini incelemek için az yararlanılmış bir kaynaktır, oysa birçok roman, yazıldıkları zamana ait İstanbul seçkin çevrelerinin durumu hakkında bize önemli bilgiler verir. Bu kaynaklar, ayrıca, Osmanlı aydınlarının sosyal değişimin getirdiği sorunlara nasıl yaklaştıklarını da belgeler. ...İlk Osmanlı romanlarının büyük çoğunluğu toplumsal ve siyasal değişimin yarattığı sorunları inceleyen *tezli* romanlardır.” (Mardin, 1991: 32-33).

Tanzimat roman yazarı Parla’ya (2009: 9) göre Dickens, Balzac veya Stendhal’dan değil Lamartine, Hugo ve Dumas’lardan etkilenmiştir. Meici roman yazarı ise Scott ve Dumas’lar gibi İngiliz ve Fransız roman yazarlarının yanı sıra Schiller, Boccaccio, Pushkin gibi Alman, Rus ve İtalyan yazarlardan da etkilenmiştir¹⁷ (Feldman, 1950: 247). Batılı ve yeni bir edebiyat türü olan, yeni konuları, sosyal sorunları konu edinmiştir. Bu dönemde yazılan romanlar İstanbul seçkinleri, bu seçkinlerin değişimle birlikte gelen kaygıları, bunalımları hakkında bilgi verirken en çok, haklar meselesi, evlilik, toplumda kadının yeri Batı’nın ahlakı-adetleri, ev içi kölelik ve üst sınıf erkeklerin aşırı Batılılaşması konularını işlemiştir (Mardin, 1991[1971]: 30; Parlatır, 1992: 20). Gökner’in (2011: 509) vurguladığı üzere “Avrupa etkisiyle dönüşüm geçiren geleneksel anlatılar bağlamında Osmanlı... romanı, çelişen güçleri uzlaştırma ve yeni özdeşleşme alanları açma işlevi görmüştür.”

Esen’e (2006: 59-72) göre modernleşme projelerinin hız kazandığı dönemlerde, yani tarihsel olarak hızlanmış dönemlerde yazılan edebi metinler, içerdiği değerler ve siyasi görüşler açısından toplumsal değişimden daha hızlı

¹⁷ Pre-Meici olarak tanımlanabilecek Geç Tokugawa, yani erken modernleşme dönemi Japonya’daki çeviriler de Meici Dönemi toplumsal hayatını ve Meici Dönemi yazarını etkilemiştir. Pre-Meici Dönemi çevirileri ve bu çevirilerin ayrıntılı etkileri için bkz. Rebekah Clements. (2015). *A cultural history of translation in early modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.

ilerlemiş olabileceğinden, roman yazarı, bu değer ve siyasi görüşleri topluma tanıtmaya misyonu üstlenir. Bunu yaparken de toplumda yer etmiş belli başlı başkaca değerlere metinlerinde yer vermeyip, esas konu edindikleri değerleri metinlerinde yoğunlukla işleyebilirler. Dolayısıyla bu misyonu yüklenen Tanzimat veya Meici romancısı yazılarında bir “çağdaştırma süreci” işletmektedir.

Roman Osmanlı’da, 1860’lı yıllarda, gazetelerde tefrikalar halinde, şehirli okuyucuyu kitlesine hitaben, onları toplumsal konularda bilinçlendirirken eğlendirmeye yönelik olarak yayımlanmaya başladı. Dilde sadeleşme amacıyla yenilikler yapıldı. Bu edebi form, bir yandan, âşık şiirleri, karagöz oyunları, Kur’an kıssaları gibi kendisinden önceki geleneksel edebiyat biçimlerinden etkilenirken, bir yandan da Batılı çeviri romanlardan, özellikle Fransız romanlarından etkilenmiştir. Moran’ın (1998[1983]: 6-14) belirttiği üzere, Osmanlı entellektüeli için roman, edebiyatta bir Batı formudur, geleneksel formlardan üstün tutulur; geleneksel formları Şemsettin Sami çocukça ve kaba bulur, Namık Kemal gerçekçi olmaması nedeniyle eleştirir, bu hikâyeleri çağ dışı olarak değerlendirir.

Fransızca’dan çevrilen eserlerin üslubundan etkilenen Osmanlı roman yazarı, topluma hem içerden hem dışarıdan bakan, dilini de bunun üzerine inşa eden bir yazar olarak ortaya çıktı. Hem yazar, hem şair, hem gazeteci, hem siyasetçi olan entellektüeller eserlerini, bu ikili konumları gereği, “bölünmüş bir benlik ve kimlik algısı” (Gökner, 2011: 512) içerisinde ürettir. Dolayısıyla Doğu kültürlerindeki edebi modernite sadece “Batılılaşma, Batılı olma”ya indirgenemez; edebi modernite, modernleşme sürecinden geçen Doğu toplumundaki entellektüelin Batıyı ve Doğuyu karşılaştırıp sentezleme, ikisini entegre etme, yeniye inşa etme çabasıdır (Gökner, 2011: 513). Osmanlı entelektüelinin elinde yeni inşa edilmekte olan özne ne sadece Avrupaiydi, ne de sadece Osmanlıydı. Karatani’nin (2011: 108) modernleşme dönemindeki Japon özne için söyledikleri Osmanlı’daki özne için de geçerlidir aslında: “Modern "özne" başından beri var olan bir şey değildir, ancak bir "altüst

oluş" süreci sayesinde ortaya çıkmıştır. Sadece on dokuzuncu yüzyıl Batı modern düşüncesinin ithali yoluyla modern Japon özne asla ortaya çıkamazdı.” Hem Avrupai hem Osmanlı veya hem Avrupai hem Japon olması gereken bu öznenin sentezinin nasıl olacağı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, Doğulu roman yazarları ve gazetecileri arasında büyük bir tartışma konusuydu. Roman yazarı, bir yandan “Avrupai”nin sınırlarını çizerken, diğer yandan, toplumu karşısına almak pahasına Osmanlı’nın Japonya’nın nerede duracağını belirtiyor, bu konuyla ilgili, “ibret dersleri” (Göknar, 2011: 515) vermeyi kendisine iş ediniyordu.



İKİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ARKA PLAN: OSMANLI VE JAPONYA

Osmanlı ve Japonya'nın on dokuzuncu yüzyıldan önce ne tür bir siyasi ve edebi yapıda olduğuna yakından bakmak, Batılılaşma yoluyla modernleşme sürecine geçişlerini okumayı kolaylaştıracaktır. Dolayısıyla 2. Bölüm'de (Tarihsel Arka Plan: Osmanlı ve Japonya), öncelikle Batılılaşma ve Batılılaşma yoluyla modernleşme süreçlerinden geçen Osmanlı ve Japonya'nın siyasi ve edebi yapılarına detaylı bir şekilde, ayrı ayrı yakından bakılacaktır. Sonrasında ise, modernleşme ile birlikte ortaya çıkan yeni düzen, bu yeni düzenin getirdiği iktidar çatışmalarına bakılacaktır.

On dokuzuncu yüzyılda yaşadıkları kader ortaklığı haricinde, on üçüncü yüzyılda kurulmuş Osmanlı Devleti ile iki bin yıl önce kurulmuş Japonya, birbirinden yaklaşık dokuz bin kilometre uzaklıkta, çok farklı coğrafi yapılarda ve birbirine çok yabancı kültürel yapılarda iki ülkedir. Osmanlı, küçük Asya olarak da isimlendirilen Anadolu'da kurulup, sonrasında çevresindeki coğrafyalara doğru genişlemiş, Japonya, Japon adaları üzerinde bir ada devleti olarak kurulup, Asya ülkeleriyle etkileşmiştir. Osmanlı yöneticileri Müslümandır, II. Selim'in halifeliği Mısır'dan alışına kadar heterodoks bir yapıdadır, bu yönetim altında Müslümanlar dışında Yahudi, Katolik, Ortodoks milletler bulunur, Japonya, Şinto ile Budizm ve Konfüçyüsçü öğretiyi harmanlamıştır. Japonya, hem coğrafi gerekçelerle hem de siyasi kararlarla Batı'dan uzak yaşamışken, Osmanlı Batı ile ticaret, savaş ve kültür etkileşimi içerisindeydi. Japon toplumu kastlı bir yapıdan oluşurken, Osmanlı toplumu, yönetici-yönetilen, Müslüman-gayrimüslim, erkek-kadın, tebaa-köle gibi ayrımlara dayalı bir yapıdaydı.

Osmanlı'da edebiyat halk edebiyatı ve saray edebiyatı olarak ikiye ayrılmıştır. Farsça ve Arapça ağırlıklı bir dil olan Saray Türkçe'si Osmanlıca ile

Divan edebiyatı üretilmiştir. Divan edebiyatında zaman içerisinde içerikten çok şekil mühim hale gelmiştir. Halk ise kendi dili ve alfabesiyle sözlü ve yazılı eserlerini üretmiştir. Japonya’da ise, uzun süre, konfüçyüsçülüğün etkisi altında, Çince kutsal dil olarak görülmüş, saray edebiyatı Çince ve Japonca üretilmiştir.

Osmanlı, nispeten merkezi bir siyasi yapıda iken, Japonya Tokugava döneminden, yani on yedinci yüzyılın başından itibaren merkezi bir yapıya dönüşmüştür. Tokugava Dönemi’nde imparator sembolik olarak ülkenin başında bulunurken, ülkeyi esas olarak askeri sınıfın başı olan Şogun yönetmiştir. Osmanlı ise, yıkılana kadar bir tek hanedan tarafından yönetilmiş, yüzyıllar boyunca sultan hem devletin hem yasanın hem ordunun başı olmuştur.

Osmanlı’nın gelir kaynağı savaşlar iken, Japonya’nın, köylülerin ürettiği tarım ürünler ve altın madenleridir. Ticaret uzun yüzyıllar boyunca Japonya’nın önemli bir gelir kaynağı olmamıştır. Tacir sınıfı siyasi güç elde edememiştir. Osmanlı’daki tüccarın da, Japonya’daki tüccar gibi, siyasi olarak güçlenmesi mümkün olmamıştır. İki ülkede de, Batı’dakine benzer bir tüccar burjuva sınıfı oluşmamıştır. Bir sanayi atılımı da söz konusu değildir. Batı, Japonya ve Osmanlı’ya ticari baskı yapana kadar Batılı düşünce akımları bu topraklara sirayet edemez halde idi.

Her iki ülkede de on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren modernleşme çabaları başlamıştır. Bu dönemde Batı’nın doğrudan etkisi henüz siyaset üzerinde baskı kurmaya başlamamıştır ancak dolaylı olarak nefesini hissettirmektedir. II. Mahmut’un ölümüyle birlikte, Mısır’da Mehmet Ali Paşa’nın güçlendiğinde Batı’nın da desteklediği Sultan Abdülmecit tahta çıkmış, Batı’nın talep ettiği, devlet adamlarının da çoktandır istediği bir reform hareketine girişmiştir. Bu kapsamda yeni Batı tarzı okullar kurulmuş, gazeteler çıkmaya başlamış, çeviri metinler çoğalmıştır. Bu süreçte siyasi anlamda bir hareketlilik başlamış, toplumsal açıdan da kadının

toplumdaki yeri, ekonomik sıkıntılar gibi konular gazetelerde işlenir olmuştur. Eski düzenin yok olmasıyla birlikte hegemonik erkeklik yok olmuş, yenisi de henüz inşa edilememiştir.

Meici Restorasyonu ise, Amerikan donanmalarının Japon denizine gelmesiyle ve ülkeyi ticari açıdan tehdit etmeye başlamasıyla girişilmiş bir modernleşme sürecidir. Şogunluk kaldırılmış, yetki imparatora geçmiştir. Güçsüzlüğünü idrak eden Japonya Batı'nın silahlarına, ordusuna, teknolojisine, eğitimine ve sanayisine ilgi duyar olmuştur. Siyasi hakların talebiyle oluşmuş hareketler ortaya çıkmış olsa da, Batılı anlamda bir siyasi fikir dünyası oluşmamıştır. Merkezileşme amacıyla getirilen pek çok düzenlemeyle Batı tarzı okullar ve ordu oluşturulmuş, posta, ulaşım, iletişim kanalları geliştirilmiştir.

Bu bölümde öncelikle Osmanlı'nın, on dokuzuncu yüzyıl öncesi siyasi yapısı, edebi gelişmeleri ve Batılılaşma adımları incelenecek, sonrasında Japonya'nın on dokuzuncu yüzyıl öncesi siyasi ve edebi yapısı ile erken Tokugava Dönemi incelenecektir. Sonrasında ise Modernleşme kapsamında Osmanlı'da Tanzimat Dönemi'ne ışık tutulacak ve Japonya'nın modernleşme süreci ile edebi yapısı incelenecektir.

2.1 Modernleşme Öncesi Osmanlı'da Siyaset ve Edebiyat

Osmanlı siyasi yapısını Anadolu Selçuklulardan miras almıştır. Bunun üzerine ise Moğol egemenlik yapısı eklenmiş, ayrıca İslam'ın kabulü nedeniyle kendisinden önceki güçlü İslam devletlerinin yapısı etkili olmuştur. Devşirme sistemiyle oluşturulan ordu, Müslüman halkın çoğunluğu gibi Bektaşî geleneğinin taşıyıcısıdır. Ordunun başı olan sultan da bundan azade değildir. Merkezin otoritesi güçlüdür, gücünü yitirdiği anlarda da dış güçlerden destek alabilmiştir. Ayanların güçlendiği, merkezin gücünü yitirdiği dönem ise on dokuzuncu yüzyılın başı

olmuştur. Müslüman millet de, diğerleri de ümmet olarak örgütlenir ve bu örgütlenme yapısı bireyselliği ve bunun getireceği ideolojilerin ülkeye girişini engellemiştir. On sekizinci yüzyılda devlet eliyle gerçekleştirilmeye çalışılan ve orduyu, devlet kurumlarını, eğitimi kapsayan reformlar tepki toplamış, bu tepkiler sultanların tahttan indirilmesine sebep olmuştur. Yine de özellikle II. Mahmut zamanında yapılan köklü reformlar kalıcılığını korumuş, Tanzimat ve Islahat Fermanlarının yolunu açmıştır.

Edebi olarak ise ikili bir yapı söz konusudur. Bir andan halk edebiyatı gelişirken diğer yandan Divan Edebiyatı olarak adlandırılan saray edebiyatı gelişmiştir. Halk edebiyatı, farklı milletlerden insanların kendi dillerinde sözlü edebiyat ürettiği bu dönemde saray dili Osmanlı'ca giderek Türkçe'den uzaklaşmış, Farsça ve Arapça'nın ağırlıklı olduğu bir dil haline gelmiştir.

2.1.1 Siyasi Yapı

Daha öncesinde Türk akıncılar Anadolu'ya gelip yerleşmiş olsa da Anadolu'nun Türkleştirilmesinde başlangıç çoğunlukla on birinci yüzyıl olarak kabul edilir (Fleet, 2009: 1-5). Osmanlı Beyliğinin bir beylikten devlete dönüşmesi ise on üçüncü yüzyıla rastlar. On beşinci yüzyılın ortasına gelindiğinde Osmanlı Devleti bir imparatorluğa dönüşmüş, bulunduğu coğrafyada önemli bir güç haline gelmiştir (Fleet, 2013: 19-43). On yedinci yüzyılın başlarına kadar da topraklarını Batı ve Doğuyu kapsayacak şekilde genişletmeye devam etmiştir.

Dokuzuncu yüzyılda İslam'ı kabul eden ve 1. Selim'in Mısır'ı işgaline kadar çoğunlukla Bektaşî anlayışında yaşayan Anadolu halkı ve Osmanlı yöneticileri, hem Anadolu'da var olan hem de işgal edilen topraklardaki kültür, millet ve dinlerle iç içe hale gelmiştir. Mısır'ın işgaliyle ele geçirilen halifelikle birlikte ise Osmanlı sultanlarının sünni İslam'ın temsilcisi haline gelmesine tanık olmuştur (Imber, 2002:

203, 205-240). On yedinci yüzyılın başında Osmanlı'nın geniş topraklarının Viyana'dan Hint Denizi'ne, Karadenizden Nil'e kadar uzanması yönetsel ve ekonomik sıkıntılar doğurmaya başlamış ancak yine de Osmanlı on sekizinci yüzyılın ortasına kadar gücünü ve bölgedeki nüfuzunu sürdürmüştür. Geniş bir alana hükmediyor olması Osmanlı bünyesinde geniş kara ve deniz ticaret yollarının gelişmesini de sağlamış, ticaretin yoğunluğu kültürel renkliliği artırmıştır (Faroqhi, 2006: 3-11).

Osmanlı Devleti kurulmadan önce ve devletin ilk yıllarında dini açıdan topluluğa önderlik eden “baba”ların dine heterodoks yaklaşımları neticesinde Anadolu’da var olan kültürler, gelenekler ve dini ritüeller korunup İslamiyet’le bütünleştirilmiştir. Böylece, yönetme işinin ve yöneticilerin tasavvuf akımlarıyla ilişkisi Anadolu’nun Türkleştirilmesi ve hatta müslümanlaştırılmasında etkili olmuştur. On dördüncü yüzyılda kurulan Yeniçeri Ordusu’nda da bu gelenek devam etmiş, köle olarak alınan gayrimüslim çocuklar devşirilerek Bektaşî olmuşlardır (Küçükyağcı, 2009). Bu aşamada “baba”ya kesin itaat geleneği askeri ve mistik bir erkekler kulübü inşa etmiştir (Saraçgil, 2005: 29). On altıncı yüzyıla kadar cihat politikalarının ve iktidarın askerî unsurlarının hâkim olduğu Osmanlı’da bu yüzyıldan sonra yayılmacı politikalar azalmış, ağırlık iktidarın dini unsurlarına geçmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu’nun kültürel temelleri incelendiğinde öncelikli olarak Türk-Moğol egemenlik yapısı, kendinden önceki Müslüman İmparatorluklar tarafından üretilen kurumsal kültür ve cihad geleneğinin bütünleşmiş bir sonucu olarak ortaya çıkan kendine özgün bir İmparatorluk ideolojisi görülmektedir (Kafadar, 2010). Osmanlı’nın kendine özgü imparatorluk ideolojisinin iki temel özelliği bulunmaktadır. Bunlardan birincisi askerlik, ikincisi ise devletin yapısal olarak tasavvuf akımlarıyla ilişkisidir (İnalcık, 2003: 71-75). “Askerlik” özelliği, imparatorluğun tüm yapılarına içredir. Bu özelliğin geçmişi savaşçı göçebe Türkmen

boylarına kadar uzanır. Ortadoğudaki kabileler genellikle bir ailenin reisi etrafında örgütlenilirken Türkmen boyları bir askeri liderin etrafında örgütlenir. İslamiyet'in kabul edilmesiyle boylar geleneklerini sufi liderlere ve islamiyet'in “yeni” öğretilerine aktarır. Mistik öğretilere askeri nitelik kazandırılır. Anadolu'da yerleşimden sonra siyasi birimlerdeki ve devlet yapısındaki bu askeri nitelik gayrimüslim çocukların devşirilmesiyle oluşturulan Yeniçeri Ordusuyla da devam etmiştir (Imber, 2002).

Osmanlı feodal bir devlet özelliği göstermiyordu (Keyder, 2014: 15-35). Karpat'a (2008) göre on yedinci yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı'da küçük birimlerin birleşerek büyük birimler/cemaatler oluşturması sonucunda büyük bir değişim yaşandı. Bu dönüşümle birlikte devletin merkezi otoritesi zayıfladı ve bölgelerde özerklik arttı. On sekizinci yüzyıl boyunca gücü artan Ayan, sadece kontrolü altındaki toprak üzerinde değil şehirde de söz sahibi olmaya başlamış, loncaları kontrol eder duruma gelmişti (Keyder, 2014: 16).

Merkezin güç kaybedip yerel otoriteler güç kazanmaya başlayınca, özellikle Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın aşırı güçlenip merkeze doğrudan meydan okur hale gelmesi yerel özerkliğin tehlikeleri konusunda dış güçleri kaygılandırmış, bu kaygı nedeniyle merkezi otoriteyi desteklemişlerdir. Bu durum karşısında merkez diğer Ayan'lara karşı da önlem aldı, kimini sürgüne yolladı, kimini ise merkeze çekerek maiyetlerini dağıttı. Böylece merkezin otoritesi tekrar sağlanmış oldu (Keyder, 2014: 24). Yani adem-i merkeziyetçi yapının gelişmesinin sonrasında devlet eskisinden daha merkeziyetçi bir yapıya bürünmek zorunda kaldı. Dolayısıyla Karpat (2008) on yedinci yüzyılı “ulus oluşumun başlangıcı” olarak bile alabileceğimizi belirtir. Karpat (2008) bu durumun Osmanlı ve Japonya arasındaki bir benzerlik olduğuna işaret eder: “Osmanlı Devleti Japonya örneğinde olduğu gibi kültürel, dilsel ve dini birlikten yoksundu. Devlete bağlılığın temeli farklı dini, etnik ve toplumsal grupların

arasındaki karşılıklı denge unsurlarıyla, merkezi ve yerel otoritelerin birbirine olan bağımlılığıyla sağlama almıştı.” (Karpat, 2008).

On yedinci yüzyılın başına kadar uzun yüzyıllar boyunca savaşçı-patriark olan sultan, hanedanlığının başı idi ve elinin altında devşirme askeri sınıftan oluşan yöneticiler ve büyük bir ordu vardı. Tüm Osmanlı halkları kendisinin kuluydu. Örfi hukuk ve şeriatın kurallarıyla yönetilen imparatorlukta sultanın fermanları en temel hukuki meinlerdi. On yedinci yüzyılın başında ise sultanın bu özellikleri neredeyse tamamen kayboldu; sultan sarayında oturan, savaşmayan, sadece yöneten bir kişi haline geldi (Findley, 2006: 65-70). Devlet her ne kadar patrimonyal bir yapıda da olsa bu durum belli başlı ailelerin güçlenmesine engel olmamıştır. Osmanlı’nın patrimonyal, merkezi yönetimi, işlemez hale gelince on dokuzuncu yüzyılın başında ayanlar ile Sultan arasında Sened-i İttifak imzalanmış, merkeziyetçi yapıdan adem-i merkeziyetçi yapıya geçiş olarak nitelendirilen bu durumun, gerilemekte olan devlete yarar sağlayacağı düşünülmüştür (Faroqhi, 2006: 12).

Osmanlı’da müslüman toplum ümmet olarak örgütlenir, bireyselliğe yer yoktur ve kimlik kaynağını bir hayali cemaat olan ümmetten alır. Ümmet içerisinde toplumsal cinsiyetin ayrışması öncelikle dini ritüellere katılımı ile sağlanır (Mernissi, 2011[1975]: 110-121). İslam’da yer alan makbul cinsellikte kadın pasif, erkek aktif olmalıdır. Erkek kadının bedenini kontrol altında tutarak onun fitne yaratmasını önlemeli, ümmetin temizliğini korumalıdır (Mernissi, 2011[1975]: 39-43). Örneğin Patrona Halil İsyanı sırasında ümmetin çürümüşlüğü, kadınların erkekler tarafından denetlenmemesi, kadınların özgürce hareket etmesine bağlanmıştır (Saraçgil, 2005: 42-47). Yine de cinsiyet, aile, mahalle, sınıf, mesleki örgüt vb. kurumlarda karşılıklı kontrol mekanizmaları işletilir ve bu da kimliğin oluşmasında İslam ümmeti kadar etkilidir (Karpat, 2002: 331, 621; Mernissi, 2011[1975]: 28).

Patrimonyal düzende otorite merkeze, yani padişaha yaklaştıkça artar. “İç” padişahın erkekliğinin muhafaza edildiği yerdir ve Sultan Süleyman’a kadar padişah kadınlar ve çocuklardan ayrı bir şekilde yaşamıştır. Bu merkezde padişahın başka yaşayan erkekler “kusurlu” olmak durumundaydı; sağır, hadım, sakalsız-bıyiksız, baba olmaları yasak şekilde. Bu “eksik” erkekler bir çocuk-ergen gibi babalarına, yani padişaha mutlak bağlılık içerisinde olmak durumundaydılar. Hadımlar padişahın özel işlerinden sorumlu saray çalışanlarıdır, yanından ayrılmazlardı (İnalçık, 2014: 183). Bu özellik Osmanlı’nın iç-dış ayırımına dayalı yapısını Batı’nın özel-kamusal alan ayırımına dayalı yapısından ayıran bir özellik teşkil etmektedir (Saraçgil, 2005: 37).

Toplumsal bağlamda, nesiller arası iktidar ilişkisi toplumsal cinsiyetler arası iktidar ilişkilerinden daha önemli bir yer tutmaktadır (Pierce, 1997: 169-196). Kadının toplumsal cinsiyet oluşumuna bakıldığında kadın yaş aldıkça hem toplumsal cinsiyetlendirilmesi gerçekleşir hem de iktidarı artar. Özellikle menapozdan sonra, bedeninin denetiminde ümmet açısından büyük bir özen gösterilmesine gerek kalmayan kadının toplumsal hayattaki özgürlükleri ve gücü artar. Kadın eşin aile içerisindeki ve diğer kadınlar üzerindeki otoritesi erkek eşe yakınlık, evlilik tarihi ve doğurduğu çocukların cinsiyetine bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Kadının bu bağlamda, yaşı ilerledikçe izlediği iktidar ilişkileri erkeğe nazaran çok daha açıktır (Pierce, 1997: 182).

Ümmet içerisinde erkeğin toplumsal cinsiyetlenme süreci ise çetrefilli, süreklilik arz eden, erkekliğin kanıtlanması için büyük mücadeleler gerektiren bir süreçtir. Erkek çocuk, anneye bağımlı olduğu süre içerisinde özel alanda, kadınlarla birlikte, kadınların mahiyeti ve iktidarı altında bulunur. Bu süre zarfında bir yandan gücünü kanıtlamak zorunda hissederken bir yandan da yaş hiyerarşisini bozmamaya çalışan erkek çocuk, anneye karşı gelişleriyle yaş hiyerarşisine karşı gelmekte, bazı durumlarda anne tarafından ezilerek yaşamakta, cinsiyetlendirilmesi süreci daha

başından bocalamalarla geçmektedir. Bu ilk bocalama devri erkek çocuk 7-8 yaşlarında erkekler dünyasına transfer olana kadar devam etmektedir (Saraçgil, 2005: 51).

Geleneksel olarak bu dönemde, erkekliğe geçiş ritüellerine maruz kalan erkek çocuk önce sünnet olur, hem erkekliğin yüceltildiği hem de hadım edilme korkusunun verildiği bu ritüel (Bouhdiba, 1998[1975]: 174-187) sonrasında örneğin bir ustanın yanında çıraklığa başlar. Ustaya yaşı ve emeği dolayısıyla hürmet etmekle yükümlüdür ancak kadın dünyasından koptuğunu kanıtlayabilmek için erkekliğini kanıtlama ihtiyacı duymaktadır. Sakalı bıyığı çıkana kadar kadın dünyasından kopmamış muamelesi görüyor. Sakal İslam inancında erkekliğin ayrıcalığı olarak görülmektedir (Bouhdiba, 1998[1975]: 33). Sakalı olmayan erkek “kadın” statüsünde olduğu için Osmanlı kahvehanelerinde müşteri çekmek için genç erkekler çalıştırılmaktadır (Mikhail, 2007: 133-170). Yine örneğin Osmanlı’da Yeni Çeri Ocağı’na yeni getirilen genç erkekleri diğer erkeklerden korumak için, yüzleri peçe ile örtülürdü (Kandiyoti, 2013[1997]: 223). Bu belirsizlik ve bocalamalar içeren yolculuk sonunda erkeğin varmak istediği nokta ailesinden, aile içi suçlardan sorumlu, ailesini koruyan, ümmetin saygıdeğer bir üyesi olarak yaşlanıp ataerkil sistemin en yetkin, en itibarlı üyesi olmaktır (Saraçgil, 2005: 56). Bu nedenle evin hâkimi olan Müslüman Osmanlı erkeği, kadın üzerindeki hâkimiyetini kurmalı, onun cinselliğini kontrol altında tutmalı ve çok eşlilik, eve kapatma, cariyelik kurumu vb. yöntemlerle üzerinde baskı kurmalıdır (Bouhdiba, 1998[1975]: 215).

Saraçgil’e göre Osmanlı’da modernleşme öncesi ataerkil yapılarla ilgili yazan araştırmacıların yaklaşımlarında iki büyük sorun bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, araştırmacıların, çoğunlukla oryantalizmin etkisinde kalmaları, ikincisi ise “Batı” olarak nitelendirilmeyen Müslüman topluluklarının homojen olarak ele alınması, toplumdan topluma gösterilen değişiklikleri göz ardı etmesi, hatta İslam söz konusu olduğunda topluma bakmak yerine Kur’an’a ve Hadislere odaklanılmasıdır (Saraçgil,

2005: 23). “On dokuzuncu yüzyıl boyunca tarih yazımı ve disiplinin şekillenmesi eril yurttaşlık, kamu işi ve kadınların dışlanması hikâyeleri etrafında formüle edilmiş, tarih Avrupalı erkek elitlerin, diğerlerini nasıl boyunduruğu altına aldıklarının kaydının bilimi olmuştur. Sömürgeleştirilmiş ve yerli kadınlar, proleterya tarihinin nadir olarak öznesi olabilmıştır.” (Çakır, 2011b: 512). Çakır’ın (2011b) belirttiği gibi, hiyerarşik/dikatomik ayrımlar araştırmalara da yansır, bu nedenle araştırmacılar objektif olamazlar. Bu duruma eleştirel yaklaşan feminist tarihçiler ise “geleneksel tarih yazımının eksik ve önyargılı bakışını ortaya” koymuşlardır (Çakır, 2011b: 507).

2.1.2 Edebiyat

On beşinci yüzyıldan itibaren İtalya’da antik metinlerin çevirisi, Gutenberg’in matbaa da kitap basılmaya başlanması ve bu kitapların, küçük bir seçkinler grubunun tekeline çıkıp halka yayılması, Martin Luther’in İncil’i Latince’den Almanca’ya çevirmesi ve kutsal dil Latince’yi anlayamayan halkın Luther ile birlikte Katolik kilisesine karşı çıkmaya başlaması, matbaanın on yedinci yüzyıldan itibaren Avrupa’ya yayılması, Voltaire, Kant gibi düşünürlerin aklı yüceltmeye başlaması, pozitivistin giderek yaygınlık kazanması gibi gelişmeler Avrupa’yı değiştirip dönüştürürken Osmanlı, dini eserlerin basılmaması şartıyla ilk matbaayı ancak 1729 yılında kurdurur (Berkes, 2002: 50-62). On dokuzuncu yüzyılın başına kadar Osmanlı’da matbaayı sadece Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler kullanmış, Müslümanlar matbaayı çok kısıtlı şekilde kullanabilmiştir. On dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren ise, özellikle İstanbul’da Arapça ve Osmanlı Türkçesi baskıları başlamıştır (Göçek, 1987: 108-115). İlk çeviri büroları ise devlet eliyle 1821’de açılır.

Dokuzuncu yüzyılda Türkçe konuşan toplulukların İslam dinini benimsemesiyle birlikte Arap Alfabeti önem kazanmış ve kullanılmaya

başlanmıştır¹⁸. Bu vesileyle çoğunlukla göçebe¹⁹ olarak yaşayan Müslüman Türk halk Türkçe konuşmaya devam ederken, bir elitler dili olan Osmanlıca, Arapça ve Farsça'nın etkisinin ağır olduğu bir saray dili olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlıca'nın güçlenmesi, saray eşrafının sadece Osmanlıca konuşur olması, halk ve seçkinler arasındaki ayrımın belirginleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Osmanlıca konuşan saray çevresi, klasik Fars şiirinin etkisinde kalarak kendi klasik edebiyatını inşa etmiştir (Silay, 1994: 7-22). Divan Edebiyatı olarak adlandırılan bu edebiyat şiirin önemsendiği, nesir örneklerinin neredeyse hiç görülmediği bir nitelik kazanmış, özellikle on beşinci ve on sekizinci yüzyıllar arasında şiirsel dil, şiirin müziği, yani söyleyiş biçimi en önemli ölçüt haline gelmiş ve metnin manası anlamsız hale gelmiştir (İnalcık, 2003: 36-40). On dokuzuncu yüzyılın başlarında Divan şiirinde Vâsf-ı Enderûnî (1771?-1824), İzzet Molla (1786-1829) ve Âkif Paşa (1787-1845), halk şiirinde Emrah (?-1854), Zihnî (1795-1859), Dertli (1772?-1846?), Seyranî (1800?-1866) ve Dadaoğlu (1785?-1868) öne çıkmaktadır (Tanpınar, 2007[1949], 81-109). Divan Edebiyatı'nın tasavvufi özelliği ise halk şiiriyle bir ortak yan olarak karşımıza çıkar. Divan Edebiyatı'nda aşk teması, çoğunlukla ilahi aşkla özdeşleştirilen güzel, yeniyetme erkeklere duyulan eşcinsel aşk²⁰ olarak ortaya çıkmaktadır (Çetin, 2015: 113-150; Schick, 2004: 81-103).

İnalcık'a göre, matbaanın gelişine kadar bilginler ve sanatçılar geçinebilmek için hükümdara yakın olmak zorunda idi, dolayısıyla "patrimonyal devlette yüksek

¹⁸ Arap harflerinin kutsallığıyla ilgili bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, (1969), *Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar*. Yüz soruda dizisi: 15 (143-159). İstanbul: Gerçek Yayınevi.

¹⁹ Yörük olarak isimlendirilen göçebe toplulukların bürokratik bir devlet oluşturma ve merkezileşme adımlarını atan I. Bayezid ve I. Mehmet dönemindeki ekonomik ve siyasi önemi için bkz. Halil İnalcık (1993). The yörüks: Their origins, expansion and economic role. *The middle east and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on economy and society* (106) içerisinde. Bloomington: Indiana University Press.

²⁰ Genel olarak Ortadoğu edebiyatında, özel olarak Nedim'in Divan'ında eşcinsel aşkın işleniş için bkz. K. Silay, *Nedim and the poetics of the Ottoman Court* içerisinde *The lifting of mystical veils: Reflections of homosexuality in the Divan-ı Nedim*, (90-107); Osmanlı toplumunda, sarayında ve edebiyatında eşcinsellik konusu için bkz. Halit Erdem Oksačan. (2014). *Sultanlar Devrinde Oğlanlar*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

kültür yalnızca Yüksek Saray Kültürü olarak var olmuştur” (İnalcık, 2003: 10). Modernleşme öncesi Osmanlısında da sanat, edebiyat ve mimari her zaman sarayın kontrolü ve maiyeti altında idi. On beşinci yüzyılda saray kültürünü ve sanatını etkileyenler ise çoğunlukla Arap ve Acem sanatçıları olmuştur (İnalcık, 2003: 11).

2.1.3 İlk Batılılaşma Adımları

On sekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde Fransız Devrimi’nin etkisiyle Osmanlı’nın Avrupa’ya bakış açısında gözle görülür değişiklikler meydana gelmiştir. III. Selim (1761-1808) daha şehzade iken bile Avrupa’yı çok yakından takip etmiş, tahta çıktığında (1789) da bu bakış açısını paylaşan kişileri önemli pozisyonlara getirmiştir. Rusya ile yapılan savaşın bozgununun hemen ardından III. Selim bir reform programı hazırlamıştır (Nizam-ı Cedid) (Lewis, 1961: 57). Programın amacı Rusya’ya ve içerde gittikçe güçlenen ayanlara karşı devletin gücünü artırmaktır. Öncelikli olarak orduda gidilen yeniliklerle, tüm devlet aygıtlarında yaygınlık kazanmış olan nepotizm ve rüşvetin önlenmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda iş tanımlarının yeniden yapılması, çoğu askerin işten çıkarılması ve katı disiplin kurallarının getirilmesi şeklinde yeniliklere gidilmiştir ancak sistemin içine entegre olan çürümüşlükle baş edilmesi mümkün olmamıştır (Zürcher, 1995: 41). Dolayısıyla yeni bir orduyu sıfırdan inşa etme amacıyla 1807’de, Fransız subayların öncülüğünde, 30 bin askerden oluşan yeni bir ordu kuruldu. Bu yenileşme kapsamında ayrıca modern bir deniz mühendisliği (1773), askeri mühendislik (1793), ve sonrasında II. Mahmut döneminde bir tıp okulu (1827) kurulmuştur. 1827’de dört öğrenci Paris’e gönderilmiştir. 1831-1834 yılları arasında Donizetti Paşa’nın hocalarından olduğu Muzika-i Humayun Mektebi ve Mekteb-i Ulum-i Harbiye okulları kurulmuştur (Lewis, 1961: 83-84). Osmanlı devleti ıslahatları finanse etmekte zorlanmıştır (Berkes, 2002: 101-107).

Her ne kadar III. Selim'in reformları hedeflerine ulaşmasa da, Batı'yla kurulan iletişim ağı Tanzimat'a giden yolda en önemli adım olmuştur. Ülkeye gelen Fransız asker, bilim insanı ve eğitimciler Batı düşüncesini yeni nesillere aşılama konusunda ayrıca Fransızca'yı öğretme konusunda önemli bir işlev görmüşlerdir. Kendilerinden önce, çoğunlukla ticari amaçlarla Osmanlı'ya gelen Batılıların aksine, sadece gayrimüslümlerle iletişim kurmamış, bilhassa Osmanlı'nın Müslüman seçkinleriyle ilişkiler kurmuşlardır (Göçek, 1999; Lewis, 1961: 59-64). Bu süreçte Avrupa'ya gönderilen Osmanlı'lar ve Avrupa'dan Osmanlı'ya gelenlerin sayısında ve diplomasi yoğunluğunda bir hayli artış olmuş, kültürlerin birbirini tanıması hızlanmıştır. Londra (1793), Paris, Viyana ve Berlin'de (1796) elçilikler açılmıştır (Zürcher, 1995: 43). Bu süre zarfında, Napoleon'un Mısır'ı işgaline rağmen, Fransa ile çok yakın ilişkiler kurulmuş, bu durum Osmanlı'nın Rusya ile ilişkilerinin de zayıflamasına neden olmuştu. III. Selim'in bu girişimleri muhafazakâr saray çevresinden, eski ordunun askerlerinden ve ayanlardan tepki gördü. 1807'de Yeniçeri ocağındaki askerler ayaklanmış, bunun üzerine şeyhülislamın fetvasıyla III. Selim tahttan indirilmişti (Lewis, 1961: 72).

Osmanlı'da bu dönemde erkek ve kız çocuklar için seküler bir eğitim geliştirilmemiştir. Eğitim, dini ağırlıklı olarak evlerde, camilerde, memur yetiştirmek için ise medreslerde devam ediyordu. Daha sonra Tanzimat ile birlikte kadınlar için devlet tarafından organize edilecek eğitim, evlerdeki eğitimin ve bu eğitimde uygulanan programın bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır; dolayısıyla yepyeni bir oluşum değildir, bir süreklilik arz eder (Akşit, 2016: 95). Seçkin haneler ağı (bu ağ içerisindeki tüm aileler, akrabalar ve hizmetliler ağı), devlet kadınlar için okul açmadan çok önce de kadınlara sistematik bir eğitim imkânı sunuyordu, hanelerde yaşlı kadınlar genç kadınları eğitiyordu. On sekizinci yüzyıldan itibaren hane içi haremli saray haremli taklit ediyor, bir yandan da saray otoritesine meydan okuyordu (Akşit, 2016: 96). Ayrıca bu dönemde hanelerdeki Batılılaşma etkisi de kadınların bu ağlar içerisindeki eğitimine yansımış, seçkin ailelerdeki kadınlar hem

Batıdaki giysi ve eşya modasını takip eder olmuş, hem yabancı dilleri ve yabancı müzik enstrümanlarını öğrenmeye başlamışlardır.

2.2 Modernleşme Öncesi Japonya’da Siyaset ve Edebiyat

Japonya, Kuzeydoğu Asya’da, Pasifik Okyanusu, Doğu Çin Denizi ve Japon Denizi’ne kıyısı olacak şekilde, Çin’e ve Kore’ye komşu takımadalar üzerinde kurulmuş bir ülkedir. Güney Kore’ye sadece 217 km uzaklıktadır. Çin’e ise 876 km uzaklıktadır. Sadece 630’unda yerleşim bulunan büyüklü küçüklü 6852 adadan oluşmaktadır. Bu adalar arasında dört büyük ana ada mevcuttur. Bunlar Honşu, Kyuşu, Şikoku ve Hokkaido adalarıdır. Adaların iç kısımlarının büyük bir kısmı yerleşime uygun olmayan dağlardan oluşan ülkede, sahillerde kurulmuş şehirlerdeki nüfus yoğunluğu çok yüksektir. Ülke dağlarının büyük kısmı aktif volkanik dağlardır. Volkanik dağların dışında deprem ve tsunami olasılıkları da coğrafyayı yüksek riskli bir alan haline getirmektedir (Brown, 1993a: 1-47).

Japonya’nın yerli halkı olan Kafkas kökenli Ainu’lardan 10.000 yıl sonra Moğolistan ve Malezya’dan gelip Kore üzerinden Japon adalarına geçen halklar Japonlar olarak nitelendirilmiştir. M.Ö. 1000’li yıllarda Japonlar, erkekleri sakallı, kadınları dudakları ve kolları dövme, çoğunlukla mavi gözlü olan Ainu halkını barbar ilan edip katlederek kuzeye sürmüş, adaların verimli ve büyük kısmına yerleşmiştir. 1543 yılında Japonya’ya gelen Hollandıları, sakallı olmaları, her akşam yıkanmamaları gerekçesiyle Ainulara benzetip, barbar muamelesi yapmışlar, saygı duymamışlardır. Ülke bayrağı beyaz zemin üzerine, tam ortaya gelecek şekilde oturtulmuş kırmızı bir daireden oluşmaktadır. Bayrak *hi no maru*, yani güneş çemberi ismini taşır. Ülkenin ismi Japonca’da Nihon veya Nippon şeklinde telaffuz edilir, “güneşin kökeni” anlamına gelir. Batı dillerinde ise ülke ismi, ismin harflerinin Çince telaffuzu olan “Ze-ppen”den dönüşerek “Japan” vb. şekillerde kullanılır (Kidder, 1993: 48-107).

M.Ö. 300'le M.S. 300 yılları arasındaki Yayoi döneminde Kore'den Japonya'nın güneyine doğru büyük göçler gerçekleşmiştir. Sulak alanda pirinç yetiştirme bilgisinden demir ve bronz kadar pek çok şey Japonya'ya bu dönemde gelmiştir. Tarım geliştikçe toprak sahipliği feodal bir sistem doğurmuş, bu sistem, daha sonra askeri-merkezi bir feodalizme dönüşerek Japonya'nın neredeyse tüm tarihi üzerinde hâkim bir sisteme dönüşmüştür. Yerli halk Ainu'nun katledilmesi ve kuzeye sürülmesiyle göçmenler yerleşik ve tarıma dayalı bir hayata geçmiştir. Feodal sistemin yerleştiği bu dönemde topluluklar gittikçe sağlamlaşacak sosyal tabakalar arası kast sistemine geçmiştir. Kabileler ikinci yüzyıl'dan başlayarak beşinci yüzyıl'da Yamato Kabilesi galip gelene ve egemenlik sağlayana kadar, kendi içlerinde sürekli savaşmışlardır. Dördüncü yüzyılda Kofun Dönemi başlar ve altıncı yüzyılın ortalarına kadar sürer. Asuka dönemi'nde Çin'in, Çin geleneklerinin ve Koreli devlet adamları aracılığıyla Çin'den ithal edilen Budizm'in etkisi artmış, bu yenilikler yönetim, sanat, bilim, mimari, etik anlayışı ve eğitimde büyük değişikliğe yol açmıştır. Kabileler arası savaşların bitmesi ve Yamato Kabilesinin galip gelmesiyle kurulan birliğin sürdürülebilir olması için merkeze imparator yerleştirilmiş, Yamato dışındaki topraklar eyaletlere bölünmüş ve bu otonom bölgeler aristokrat aileler tarafından yönetilmeye başlanmıştır. Bu bölgelerdeki gelir bu ailelerde kalınca, saray nispeten fakir ve güçsüz hale gelmiş, bu güçsüz halin giderilmesi için Tang Hanedanı'nın Çin yönetim yapısı örnek alınmıştır. Tang Hanedanı Çin'de, yedinci ve onuncu yüzyıllar arasında, yaklaşık 300 yıl hüküm sürmüş bir hanedandır. Bu dönemde Konfüçyüsçülük prensiplerine dayanacak şekilde ilk Japon anayasası da hazırlanmıştır (Brown, 1993b: 108-162).

Kamakura Dönemi (1185-1333) ile birlikte, İmparator'un yetkilerinin kısıtlandığı ve askeri liderin, yani şogunun esas yönetici olduğu, samurayların çok

güçlü bir sınıf haline geldiği bir yönetim şekli adalara hâkim olmuştur²¹. Bu durum Meici Restorasyonu'na kadar devam etmiştir. Yönetim şekli askeri-merkezi feodalizm olarak adlandırılabilir. Muromaçi Döneminin (1336-1590) sonunda iktidar için birbiriyle savaşan büyük beylikler, topraklarına kaleler inşa ettirince, kasabalar bu kalelerin etrafına konuşlanmış ve süren savaşta samuraylara teçhizat sağlamak üzere zanaatkâr ve tacir sınıfına ait, kentli üretici sayısı bir hayli artmıştır. Bu durum, çoğunluğu köylülerden oluşan Japon toplumunun yapısını tamamen değiştirmeye başlamıştır. Çatışmaların devam ettiği bu dönemde artan giderleri karşılamak üzere geliştirilen toprak işleme teknikleriyle verimlilik artmış, Çinle ticaretin artmasıyla da ekonomi genişlemiş, büyümüştür. Köylülükten yükselerek samuray olan Toyotomi Hideyoşi (1536-1598) beylikler arası savaşlara son vererek birlik sağlamıştır. Siyasi ve ekonomik düzenin sürdürülebilmesi adına köylülerin silah taşımalarını ve bir beylikten diğerine gitmesini yasaklamıştır (Hane & Perez, 2013: 1-5).

Tanrıların Yolu anlamına gelen Şinto, Japonya'nın yerli dinidir. Başlangıçta animistik bir din olan Şinto dininde her kabilenin bir *kamisi*, koruyucu tanrısı bulunur. Kabileler arası çatışmalar sonucunda ülkeyi bir imparatorluk olarak birleştiren Yamato Kabilesinin kamisi, Amaterasu, yani Güneş Tanrıçası idi. Ancak diğer kabileler özgürce kendi kamilerine tapınmaya devam etmiştir. Budizmin ülkeye gelmesi sonrasında Şinto'yu daha felsefik bir din haline getirmek için gösterilen çabalar sonucunda öğretisel Şinto ortaya çıkmıştır. Şinto inancına göre İmparator en üst kademe rahip olduğundan siyasi ve dini yükümlülükleri iç içe geçmiştir.

²¹ Japonya'da kast sistemi, daha önce tohumları atılmış olsa da esasen on ikinci yüzyıl-on dokuzuncu yüzyıl arasında devam etmiş bir sistemdir. Bu sisteme göre toplum, güç sırasına göre; samuray sınıfı, köylü sınıfı, zanaatkâr sınıfı ve tacir sınıfı şeklinde dörde ayrılıyordu. Şogun ve dini lider olan imparator sınıflar üstü iken, burakuminler sınıflar altı bir gruptu. Hem Budizm hem Şintoizm tarafından "canlı öldürmek" yasak olduğu ve öldürenler "kirli" sayıldığı için, ancak bu işleri yapacak insanlara da ihtiyaç olduğu için, sorunu çözmek adına on altıncı yüzyılda Budist ve Şinto rahipleri, kasapları, tabakhane çalışanları, mezarcıları vs. burakumin ismi altında toplayıp sınıflar altına ittiler. Dilenciler, seks işçileri, çöpçüler vs. ise "insan" olarak nitelendirilmedikleri için sınıf sisteminin herhangi bir yerinde yer almıyordu (Yamamura, 1990).

İmparatorun görevi hem tanrılara hizmet etmek hem de tanrılara tapınmak manasına gelen *matsuri* ile ifade edilir. Tanrı kelamı *noru* yasadır. İmparatorun sembolik olarak tahtta oturduğu ve örneğin Fujiwara ailesinin veya şogunluğun ülkeyi yönettiği dönemlerde bile kimse imparatorluk makamını yıkmaya çalışmamıştır. Altıncı yüzyılda Kore üzerinden gelen Budizm, Çin kültürünü ve sanatını ülkeye taşımış, tüm Japon toplumsal yapısını ve kültürünü etkilemiş olsa da Şinto varlığını ve gücünü günümüze kadar sürdürmeye devam etmiştir (Hane & Perez, 2013: 11-13).

Dördüncü veya beşinci yüzyılda Kore üzerinden Çin alfabesinin gelişine kadar Japonya’da yazılı bir metin geliştirilmemiştir. Sekizinci yüzyılda, Heian dönemi öncesinde, Şintoizm’in kutsal metinlerinden *Kojiki* (712), Japon mitolojisi ve halk şarkılarını içeren ve Şintoizm’in diğer bir kutsal metni olan *Nihon Şoki/Nihongi* (720) ve bir şiir antolojisi olan *Manyoşu* (759) yazılmıştır. *Kojiki* ve *Nihongi*, imparatorluk ailesine meşruiyet kazandırmak ve aileyi yüceltmek amacıyla yazdırılmış tarih/mitoloji metinleridir. Japon mitolojisine göre yaratılıştaki kadın (İzanami) ve erkek (İzanagi) vardı. İlk çocuk yapma girişimleri başarısızlıkla sonuçlandı çünkü ikilinin ilk karşılaşmalarında önce kadın konuşmuştu. Daha sonra, önce erkek konuştuğunda, pek çok çocuk (ada ve ilah-tanrı/tanrıça) doğurmaya başladılar. İzanami ateş tanrısını doğururken üreme organları yandı ve öldü. Kanından kusmuşundan yeni tanrılar doğdu. Ağlayan İzanagi’nin gözyaşlarından yeni tanrılar doğdu. İzanagi kendi oğlu olan ateş tanrısını öldürdü. Onun ölümünden, mızraktan damlayan kandan ve öfkeden yeni tanrılar oluştu. İzanagi İzanami’yi aramak için ölümler dünyası olan yer altı dünyasına gitti. İzanami İzanagi’ye artık çok geç olduğunu çünkü çoktan Yomi’nin meyvesini yediğini söyledi. İzanagi yeraltı dünyasından çıktıktan sonra arınmak için nehir kenarında yıkandı (bu arada yeni tanrılar doğdu). Bu arınma ritüelinden üç özel çocuk doğdu; sol gözünden Amaterasu (güneş tanrıçası), sağ gözünden Tsukuyomi (ay tanrısı), burnundan da Susanoo (deniz ve fırtına tanrısı) (Hane & Perez, 2013: 11-13).

Manyoşu ise, henüz Konfüçyüsçülüğün etkisi altına girmemiş Japonya tarihinin ilk edebi metni sayılır. Sekizinci yüzyıldan itibaren Çin stilinde ve Japon stilinde (*vaka*) şiir yazan şair sayısı artar. Çin kültürünün etkisine karşı korumacı davranan bu şairler Japon fonetik alfabesi *katakanayı* geliştirir. Heian Döneminin en önemli eseri ise, dünyanın ilk romanı²² ve en önemli edebi eserlerden biri sayılan *Genji'nin Öyküsü*'dür (Genji Monogatari). İmparatoriçenin nedimelerinden Murasaki Şikibu (978-1016) dönemin saraydaki en güçlü ailesi olan Fujiwara ailesinden bir kadın olarak Prens Genji'nin hikâyesini, saray günlük yaşamı odağında anlatır. Şikibu'nun "rakibim" olarak nitelendirdiği, yine bir nedime ve vaka şairinin kızı olan Sei Şonagon'un (966-1017) tuttuğu günlükler ise (*Yastıkname - Mukara no Soşi*) elle yazılmış haliyle yüzlerce yıl muhafaza edilir ve on yedinci yüzyılda basılır. Japon edebiyatının altın çağı olarak nitelendirilen Heian Dönemi'ndeki şiirlerin, yazıların, günlüklerin, makalelerin yazarları büyük çoğunlukla kadındır. Takip eden Kamakura Dönemi'nde ise çoğunlukla erkek yazarlar, süregiden savaşları konu alan savaş öyküleri yazmıştır (Hane & Perez, 2013: 11-15).

Beyliklerin Japonya'ya egemen olma amacıyla giriştikleri iç savaşlarla geçen ve derebeylerin kolluk kuvveti ve bir savaşçı sınıf olarak Samurayların tarih sahnesine çıkıp güçlendiği, sarayın ve imparatorun öneminin ve gücünün gittikçe azaldığı on ikinci-on yedinci yüzyıllar arasında çoğunlukla savaş hikâyeleri, savaş tarihi ve kahramanlık hikâyeleri yazılmıştır. Saray dışı erkek yazarların baskın olduğu bu dönemde savaş destanları dilden dile dolaşmış, her yazar bu destanlara kendinden bir şey katmış ve eserlerin yazarları genellikle birden fazla sayıda olmuştur. Kadınların hem beyliklerde hem de sarayda değersizleştirilmesi sonucu bu dönemde kadın yazara rastlanmaz (Hane & Perez, 2013: 30). Halk arasında *Renga* (modern haikunun öncülü), *noh* (müzikal sokak tiyatrosu için yazılan metinler, çay

²² Bir sözlü edebiyat ürünü, anonim bir masal olan Prenses Kaguya 10. yüzyıldan önce yazıya geçirilmiştir, dolayısıyla bazı kaynaklarda ilk nesir eser olarak sayılabilir (Shively & McCullough, 1999, 13).

seremonileri, kaligrafi vb. gibi iemoto, yani geleneksel sanatlar içerisinde yer alır), ve *setsuva* (mitler, efsaneler, atasözleri gibi sözlü edebiyat geleneğinin parçalarının yazılı hale getirilmesi) gibi edebiyat çeşitleri ortaya çıkmış ve yaygınlık kazanmıştır. Ortaçağ kahramanlık destanı örneği olarak bu dönemde Japonya'daki egemenlik üzerine Minamoto ve Taira kabileleri arasında süren savaşların konu edildiği *Heike'nin Öyküsü* (1190-1221) yazılmıştır. Savaşlarla birlikte yollar, yol üstü konaklama imkânları ve savaşa dayalı yer değiştirmelerle birlikte bölgeler arası seyahatler yaygınlık kazanmış, pek çok seyahatname yazılmıştır (Kato, 1983a: 267-314).

Heian döneminde, Çin'in etkisiyle uygarlık hızla gelişmiştir. Sekizinci yüzyıl'ın ikinci yarısında, Oşu'daki nehirlerden çıkan altın sayesinde Japon elçiler, öğrenciler ve öğrenci rahipler Tang Hanedanlığı'nın yönetimindeki Çin'e gönderilmeye başlanmıştır. Çin o dönemde dünyadaki en gelişmiş ülke olma özelliğini taşımaktadır, dolayısıyla bu ziyaretler sonucunda Çin uygarlığı Japonya'yı derinden etkilemiştir (Shively & McCullough, 1999).

2.2.1 Tokugava Dönemi

On ikinci yüzyılda Kamakura Şogunluğu'yla başlayan ve imparatorluğun devlet işlerinden uzaklaştırılmasıyla sonuçlanan dönem 700 yıl sürmüştür. Savaşan beylikler dönemini 1590'da tamamıyla bitiren Toyotomi Hideyoşi düzeni sağlamış, ayrıca Kore'yi istila etme amacıyla saldırı düzenlemiştir. 1600'de Tokugava Ieyasu, 268 yıl sürecek Tokugava Şogunluğunu başlatmış, beylikleri uzlaştırma, birleştirme ve askeri hükûmeti merkezileştirme çabalarını yoğunlaştırmıştır. Tüm toplum yaşantısını temelden düzenleyecek kanunlar çıkarmış, başkenti Edo'ya, bugünkü Tokyo'ya taşımıştır. 1639'da Japonya'nın kapılarını dış dünyaya tamamen kapatmıştır (Hane & Perez, 2013: 17-18).

Moore'un (1989: 183) sınıflandırmasına göre Japonya kapitalist-gerici yoldan geçerek modernleşmiş bir toplumdur. Güçlü köylü sınıfı karşısında aristokrasi (daimyo) ve burjuvazi (yani yeni yükselen tüccar sınıfı) işbirliği yaparak, kendilerini imparatorun bürokrasisine teslim etmiştir. Hızlı modernleşme sürecinin hazırlıkları ise Tokugava Barışı dönemindeki modernleşme ve merkezileşme çabalarıyla gerçekleştirilmiştir. On yedinci yüzyılda, tıpkı Çin ve Rusya'da olduğu gibi, Japonya'da da iç savaşları ve kargaşayı bitirecek yönetimler ve yöneticiler başa gelmiştir. Bu bağlamda özellikle 1600'de Tokugava Ieyasu tarafından savaştan derebeyleri döneminin kapatılıp, iç barış döneminin başlatılması, milat niteliğindedir. Tokugava Barışı döneminde, iç barışın korunması amacıyla birtakım uygulamalar getirilmiş, dinî ve kültürel lider olan İmparator'un siyasi ve idari kararlara katılması yasaklanmıştır. Toplum kesin çizgilerle bölünmüş, yönetenlere silah taşıma ve kullanma hakkı verilirken, yönetilenlerin, yani çiftçi, zanaatkâr, esnaf ve tacir'in silah sahibi olması, taşınması yasaklanmıştır. Dış dünyayla ilişkiler de, küçük istisnalar hariç, tamamen kesilmiştir (Moore Jr., 1989: 184).

Tokugava döneminde Konfüçyüsçü değerler ve Samuray değerleri topluma entegre edilmeye başlanmıştır. Toplumun militarizasyonu amacıyla yola çıkan, Konfüçyüsçü değerlerin sistematik olarak topluma işlendiği bu dönemde, Konfüçyüsçü Song okulunun "ataya saygı" kavramı temel toplumsal değer haline gelmiştir. Çin'de "baba-oğul" ilişkisi üzerinden tanımlanan bu ilişki Japonya'ya geldiğinde "bey-tebaa" ilişkisine dönüştürülmüş ve böylece samuray'ın, yani "bey"nin toplumdaki üstün statüsü pekiştirilmiştir. Bunun sembolü ise, samuraylar hariç kuşanılması yasaklanan kılıç olmuştur. Kılıç, samuray için güç, onur ve statü sembolüyken, diğer insanlar için korku unsuru haline gelmiştir (Hane & Perez, 2013: 20-23).

Daimyo, yani feodal bey, doğrudan Şogun'a bağlı bulunuyordu. Daimyo'ların sayısı 1614'te 194 iken, 1868'de 266'dır. Daimyolar desteklenme ve kayrılma

açısından üç grupta toplanmıştır. Dönemin en avantajlı grubu Tokugava'nın akrabaları yani Tokugava Beyliği mensuplarıdır (*şimpan*). İkinci sırada ise beylikler arası savaşı bitiren Sekigahara Savaşı öncesinde Tokugava ailesini desteklemiş olan beylikler (*fudai*) bulunmaktadır. Son sırada ise savaşla birlikte Tokugava beyliğine teslim olmuş veya beyliğe katılma kararı almış beylikler (*tozama*) vardır. Fudailer stratejik amaçlarla, tampon bölgeler oluşturacak şekilde tozama bölgelerinin aralarına konuşlandırılmıştır (Hane & Perez, 2013: 17). Her Daimyo bir fiefin başında bulunmaktadır. Ortalama bir fief, yani tımar toprağı, 70.000 koku pirinç üretme kapasitesine sahipti ve bir milyon koku üreten fiefler de vardı (Moore Jr., 1989: 185). 1664 yılında "Saray Dışındaki Sülaleler" adı altında toplam on altı büyük sülale mevcuttur. Bu sülaleler varlıklarını 1871'e kadar sürdürmüşlerdir. Şogun on yedinci yüzyılın ilk yarısında fieflerin iç işlerine karışsa da ikinci yarısında bu uygulamasından vazgeçmiştir. Bu fieflerin yapısında, Batı'dakinin benzeri bir süzeren-vassal ilişkisi, yani bir koruyanla korunan arası sözleşme ögesi bulmak güçtür (Moore Jr., 1989: 187). Bu fiefler, üzerindeki insanları besleyebilecek, kendine yetebilecek üretim ve donanımına sahiptir (Moore Jr., 1989: 202). Samuray sayısı nüfusun yaklaşık altıda birini oluşturacak şekilde, iki milyon civarındaydı. 1587'de tüm köylülerin silahlarını teslim etmesi istendi ve köylülerin silah taşıması veya silah kullanması yasaklandı. Yasaklar kapsamında, bir "beylikler arası barış" dönemine girilmiş olması gerekçesiyle samurayın toprak ekmesi yasaklandı. Bu yolla, Tokugava Şogunluğu ile birlikte gelen barış döneminde savaşçı işlevini yitiren samurayların kırsal alandaki erk temelleriyle de bağlantısı kesilmiş oluyordu. Maaşlı birer memura dönüşen samuray maaşını koku hesabıyla pirinç olarak alıyordu (Moore Jr., 1989: 186).

Feodalizm Japonya'da on dokuzuncu yüzyıla kadar gücünü korumuştur (Moore, 1989, 183). Japonya'daki feodalizm Avrupa'daki feodalizmden farklı dinamikler taşımaktadır. Japonya'daki feodal bağ yazısız gelenek ve göreneklerle, törensel kurallarla sağlanıyor (Moore, 1989: 184-7). Japonya feodalizmi, Çin'in aşırı

merkeziyetçi feodalizmiyle Avrupa'nın gevşek feodalizmi arasında bir feodalizmdir. Dolayısıyla, var olan güçlü feodalizmi aşındıracak ticaret ve getirdiği yeni kültür/ahlak anlayışına dayanabilecek gücü de bu iki uç arasında bir yerdedir (Moore, 1989: 188). Daha çok askeri-merkezi bir feodalizm olarak nitelenebilecek Japonya feodalizmindeki merkeziyetçilik yüzünden bağımsız kentler gelişmemiştir. Ayrıca, içe kapanma politikalarının bir sonucu olarak yabancı tacirlere getirilen yasaklar sonucunda içerdeki tacir rakipsiz kalmış, rekabet ortamından beslenemeyen tacir kendisini çok geliştirememiştir. Tacir kültürü her ne kadar kendisini göstermeye başlamış olsa da Tokugava'ya tehdit içerecek bir boyuta ulaşmamıştır (Moore, 1989: 191). Bu tacirler, feodal ahlâk anlayışı dışına çıkabilecek yeni bir düşünce akımı geliştirememiştir (Moore, 1989: 192).

Şogunun, göreve gelir gelmez yaptığı ilk düzenlemelerden biri daimyolardan yılın belirli zamanlarını başkent Edo'da, yani Şogun'a yakın geçirmelerini istemesidir. Ayrıca daimyoların lüks ve gösteriş içerisinde bir hayat sürdürmelerini teşvik etmiştir. Bu düzenleme ve pratikler sonucunda Daimyolar beyliklerindeki ve başkentteki iki evi birden açık tutabilmek ve lüks gösterilerini sürdürebilmek için maddi bir yükün altına girmiştir. Lüks hayat standardını koruma mecburiyetiyle fakirleşmiş, zayıflamıştır. Bu ortamdan kârlı çıkan grup ise, toplumsal kastın altında bulunan ve değersiz görülen kent taciri olmuştur (Moore Jr., 1989: 188). Beşinci Şogun Tsunayoşi döneminde şehir hayatı ve kent kültürü gelişmiş, edebiyat da bu doğrultuda dönüşmüştür. Bu dönem Genroku Dönemi (1688-1704) olarak isimlendirilir. Bu döneme yükselen ticaret burjuvazisinin hayat tarzı, zevkleri ve buna bağlı gelişen sanat damgasını vurmuştur. Cinselliğin metalaştırılıp yaygın olarak kullanıldığı ve aşkın övüldüğü eserler görülür. Bu dönem aynı zamanda hazineye ilk bütçe açığının verildiği dönemdir. Sonraki Şogunlar bu açığı kapatmak için çeşitli reformlar gerçekleştirmişlerdir. Sekizinci Şogun Yoşimune, Kyoho Reformlarında, ekonomik kötü gidişata dur demek için kent hayatının ahlaksızlığının bitirilmesine odaklanmış, edebiyata ahlâk sansürü getirmiştir (Hane & Perez, 2013:

20). Devlet gelirlerini artırma adına reformlar yapan her Şogun başarısızlığa uğramıştır. Kansei Reformları (1789-1801) toplumu tutumluluğa sevketmeyi amaçlarken dinde heterodoksiyi yasaklamış, birbirleriyle rekabet içerisinde olan Konfüçyüsçü okulların tamamını yasaklayarak sadece “devlet dini” olarak anılabilecek Zhu Xi okulunun açık kalmasına izin vermiştir. Tempo Reformları (1841-1843) ile de yine tutumlu bir hayat sürülmesi için gerekli yasalar çıkarılmış ve işsizlik, verimsizlik nedeniyle kente göçmüş köylülerin köye dönüşü yolunda düzenlemeler getirilmiştir (Hane & Perez, 2013: 37-40).

Daimyolar, artan masraflarını karşılayabilmek için tacir aracılığıyla pirinç satışına başlamıştır. Gerekğinde borç almak için ise yine tacire başvurmuştur. Tacir, her ne kadar ekonomik anlamda güçlü bir konuma yükselse de siyasi açıdan güçsüz bir konumda kalmıştır. Çünkü bu dönemde Şogun’un ve Daimyo’nun tacirin ve köylünün mallarına el koyma hakkı devam etmektedir ve ayrıca mahkemeler borçlarını ödemeyen Daimyoları görmezden gelmekte, kayırmakta, taciri mağdur etmektedir. Bu nedenle tacirler, mallarını ve çıkarlarını koruyabilmek için güçlü Daimyolarla iş birliği yapmak durumunda kalmıştır. Şogun masrafları karşılayabilmek için samuray maaşlarını düşürmüştür. Böylece toplumsal olarak samuray, saygınlığını ve ekonomik gücünü yitirirken tacir, ekonomik ve siyasi gücünü artırmakta, toplumsal hayatı bin yıldır domine etmiş savaşçılık erdemleri yerini zenginliğe dayalı yeni saygınlık biçimlerine bırakmaktadır. Eski ahlâk anlayışının aşınması, yeni bir düzenin temellerinin atılması, özellikle on sekizinci yüzyılın başlarında, yani Tokugava Barışının sağlanmasından sadece 100 yıl sonra sonuçlarını vermeye başlamıştır (Moore Jr., 1989: 188). Tokugava Barışı ile toplumsal sınıflar arasına çizilen keskin çizgiler, tacir ve daimyonun birbirlerine duydukları ihtiyaçtan doğan karşılıklı ilişkileri nedeniyle bulanıklaşmıştır. İşlevsizleşen, maaşı düşürülen ve barış zamanı çiftçilik yapma pratiği yasaklanan samuray, ekonomik olarak güçsüzleşmiş, yoksullaşmış bir sınıf haline gelmiştir (Moore Jr., 1989: 186). Tacirler, yoksul samuraylara para vererek oğullarını evlat

edinmelerini sağlamıştır. Böylece tacir, oğlunun toplumda saygın bir yer edinmesini sağlamayı amaçlamış, akrabalık ilişkileri nedeniyle tacir siyasi koruma, samuray da ekonomik destek bulabilmiştir. Şogun Yoşimune on sekizinci yüzyılın başlarında “samuraylık statüsünün satılmasını” yasakladıysa da bu yasak fiilen işlevsel olmamıştır. On dokuzuncu yüzyılın başlarına gelindiğinde tacirlerin yaklaşık yüzde yirmisinin ataları samuraylardan oluşuyordu (Hane & Perez, 2013: 62).

Bu askeri-merkezi feodal düzende köylü sınıfı herkesi, hem kendisini, hem samurayları hem de tacirleri besleme işlevi görmüştür (Sansom, 1974: 96-100). Samuraylar arasındaki statü uçurumunu pekiştirmek ve üretimde verimi artırmak adına Hideyoşi köylülerin topraklarını terk etmelerini, sınıflar arası hareketliliklerini, soyadı taşımalarını ve samuray saç şeklini taklit etmelerini yasakladı, gerektiğinde beylerinin talebi doğrultusunda ücretsiz olarak çalışmaları gerektiğine dair yasalar çıkarmıştır. Tüketim yapmamaları için pencereler, kapılar, kız çocukları, giysiler veya inşa edilen ek odalar için köylüden ağır vergiler toplamaya başladı. Köyün sözcülüğünü yapan yaşlı ileri gelenler hariç köylünün eğitilmesi yasaktı. Hideyoşi’ye göre köylü “susam gibi”ydi, “ne kadar sıkılırsa o kadar yağ çıkar”dı (Sansom, 1974: 110).

Budizm inancına ve Konfüçyüsçülüğe göre, bazı mesleklerden insanlar toplumsal sınıfların dışına itiliyordu. Samuraylar, köylüler, tacirler ve zanaatkârlar *ryomin*-iyi insan olarak adlandırılırken parya ise semmin-yani ayaktakımı olarak adlandırılıyordu. Parya olarak nitelendirilen gruplar *burakumin*, *eta*-temiz olmayan olarak adlandırılıyordu. Kasaplar, deri işi yapanlar, ayakkabıcılar, sepet örenler, bambu toplayanlar bu grupta yer alıyordu. Bu gruptaki insanlar, “insan olmayanlar” olarak nitelendirilen dilenciler, seks işçileri veya çöpçülerle bir tutuluyordu. “İnsan olmayan” diye nitelendirilen gruptakilerin ayakkabı giymesi, “insan”ların önünde yürümesi, “insan”lar geçerken kafasını kaldırması yasaktı. 7 tane “insan olmayan”, bir adet “insan”a eş değerd. Üst ve astın mutlak ayrılığına dayalı bir toplumsal

düzenin hüküm sürdüğü Tokugava döneminde özellikle cinsiyet ve yaş hiyerarşisi grupları birbirinden tamamen ayırıyordu. Tokugava öncesinde kadınlar nispeten daha iyi bir toplumsal konumdaydı. Ülkenin kuruluşu bir güneş tanrıçasına ve yine bir kadın olan hükümdar Pimiku'ya dayandırılıyordu. On birinci yüzyıla kadar evliliklerde kadın kendi ailesinin evinde kalır, erkek karısını sadece ziyarete giderdi. On ikinci yüzyıl ile on beşinci yüzyıl arasında ise evliliklerde koca, karısının ailesinin evine geliyordu. On beşinci yüzyıldan itibaren samuray değerlerinin yükselmesi sonucu evlilikte kadın, kocasının ailesine gider olmuştur. Samurayların toplumsal konumlarının güçlenmesi, Konfüçyüsçülük değerlerinin de yükselmesiyle sonuçlanınca cinsiyet, yaş hiyerarşisi toplumsal olarak korunması gereken en önemli değerler haline geldi. Bu dönemde ülkeye gelen Portekizliler kadının toplumda köle olduğunu, sadakatsizlik ihtimaline karşı kocanın karısını öldürme hakkının olduğunu, kocası ölen kadının da intihar etmesi gerektiğini gözlemlemiş ve aktarmışlardır²³ (Hane & Perez, 2013: 28-30).

On yedinci yüzyıldan başlayarak yaklaşık 250 yıl süren ve beylikler arası savaşların son bulup ülkede birliğin tek bir şogunluk altında toplandığı Tokugava döneminde edebiyat çoğunlukla bu barış havasından etkilenmiştir. Edebiyat ve sanat, Tokugava öncesi dönemde üst sınıfın elindeyken, işçi sınıfının ve küçük burjuva sınıfının yavaş yavaş güçlenmeye başladığı Tokugava döneminde halkın eğlencesinin bir parçası olmuştur. Tokugava dönemi ekonomik reformlarının halkın günlük hayatına müdahalesi sonucu sanat, özellikle edebiyat, yer altına itilmiş, kamudan uzak, eğlence mekânlarıyla dolu bölgelerde can bulmuş, çeşitlenmiştir. Fani dünya-fani zevkler (*ukiyo*) edebiyatın konusu haline gelmiştir. Örneğin tacir bir aileden gelen Ihara Saikoku mizahı cinsellikle harmanlayarak romanlar yazmıştır. Bu dönemde iki çeşit tiyatro türü ortaya çıkmıştır. Önce Şinto tapınaklarında dini içerikli

²³ Paryaların Japon toplumundaki konumuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. *Mikiso Hane (1982). Peasants, rebels, women and outcasts: The underside of modern Japan. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.*

olarak başlayan Kabuki (danslı-müzikal tiyatro) doğmuş ve cinsel içerikli dansların da yer aldığı, her türden konuyu içeren bir hale dönüşmüştür. Her kesimden Japon için bir araya gelme, sabahtan akşama kadar zaman geçirme, çay seremonilerine katılma ve yemek yeme mekânları haline gelen Kabuki tiyatroları genellikle resmi genelev mahallelerinde bulunuyordu. Kabuki, modern Japon pop kültürünün de başlangıcı sayılmaktadır. Kadın Kabuki'si 1629'da şogunluk tarafından "fazla erotik" olduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır. Kadınların yerlerine geçen genç erkeklerin oyunculuk yaptığı Kabuki şekli de bir müddet sonra yasaklanmıştır. Yetişkin erkeklerin Kabuki'si ise modern zamanlara kadar yaygın şekilde devam etmiştir. On yedinci yüzyılın sonuna gelindiğinde en tanınmış Kabuki sanatçısı Japonya tarihinin en iyi oyun yazarı, hatta Japonya'nın Shakespeare'i sayılan, samuray ailesi kökeli Çikamatsu Monzaemon (1653-1724) idi. Çikamatsu genellikle aşkları uğruna intihar eden çiftleri konu edinmiştir. Şiir olarak Haiku'nun (5+7+5 düzeninde 17 heceden oluşur) önem kazandığı bu dönemde öne çıkan şair ise yine bir samuray ailesi kökenli olup sonradan Budist rahip olan Matsuo Başı'dur (1644-1694). Kentlilerin plastik sanatı ise bu dönemde tahta baskı ile yapılan resimler (ukiyo-e) olmuştur. Gerçekçi olmayan, gölgesiz, iki boyutlu tahta baskı resimlerde de yine fani dünya (*ukiyo*) konu edilmiştir. Ressamlardan Harunobu (1725-1770) kadınları kırılğan, oyuncağa benzer, anormal şekilde küçük elli ve ayaklı olarak resmederken, Utamaro (1754-1806) erotik şehvetli kadın figürler resmetmiştir. Hiroşige (1797-1858) ise Fransız empresyonistlerine ilham veren ressamdır. Ekonomik krizin hüküm sürdüğü Japonya'da sanat halkın her kesimine ulaşmış, çeşitlenmiş ve çokça üretilmiştir (Hane & Perez, 2013: 31-34).

Yine bu dönemde halk kütüphanelerinin sayısının artması ve okuma yazma oranının yükselmesiyle birlikte çeşitli edebi türlerden pek çok eser verilmiştir. Erken dönem modern romanın gelişmesinde dış etkenler çok kısıtlı olmasına rağmen Çin edebi metinlerinin etkisi yadsınamaz (Jansen, 2007[1989]), 49). On yedinci yüzyılda ilk kez modern roman benzeri metinler Ihara Saikaku'nun (1652-1693) eserlerinde

görülmektedir. Seyahatnamelerin yazıldığı bu dönemde nesir sayısı hayli artmıştır. Bunlardan en önemlisi, Japonya'nın Mark Twain'i olarak bilinen Jippenşa Ikku'nun *Tabanvay* (Tokaidoçu Hizakurige-Şanks' Mare) isimli eseridir. Özellikle *yomihon* (dönemin diğer kitaplarının aksine resimlerden çok metinlerin önem kazandığı, Çin etkisi ağır basan eserler) tarzında edebi eserler verilmiştir. Tokugava döneminde akademik çalışmalar sadece Çince yayımlanmıştır (Jansen, 2007[1989]), 69).

Edo döneminde asker ve çiftçi sınıfının hem sınıfsal hem fiziksel ayrışması gerçekleşmiştir. Samurayların köylerden ve çiftliklerden ayrılıp daimyo üstlerine taşınmaları sonrası köylerin, çiftliklerin yönetimi samuraydan çiftçilerin kendisine geçmiştir. Kendi kendini yöneten çiftçiler vergilerin toplanması, merkeze gönderilmesi ve çiftliklerin yönetilmesi gibi karmaşık organizasyonları resmi kayıtlar tutarak yapmak ve hesap vermek zorunda kalmış, bunun sonucunda da okuma yazma yetkinlikleri gelişmiştir. Eğitim genellikle Budist tapınaklarında alınmaktaydı. Şogunluğun merkezi olma özelliği, samurayların bürokratlara dönüşmesine neden olmuş, bu bürokratlar için sıkı tutulan eğitimler organize edilmiştir. Bugün Tōkyō olarak bildiğimiz başkent Edo'da okuma yazma oranı %80 civarında idi. Kız ve erkek çocukların Konfüçyüsçü eğitim almasının aile içinde ve tapınaklarda yaygın olduğu bu dönemde, başkent dışı diğer bölgelerde, kırsal alanlar dâhil olmak üzere, okuma yazma oranı %50-70 arasında idi (Hane, 1982, 75). Meici öncesi Japonyasında, Batı'da da olduğu gibi, çocukların eğitimi yetişkinlerinkinden farklı ilerlemiyor, 10 yaşını bulmadan çocuklar pek çok dil, felsefe ve temel bilimleri öğreniyorlar, yine o yaşlarda eğitimlerini tamamlayıp Konfüçyüsçü okulda ders veriyorlardı. 1875 doğumlu folklorist Kunio Yanagita, eski zamanlarda çocuklara özel oyuncaklar tasarlanmadığını, farklı yaş gruplarından çocukların birlikte oynayıp eğitildiklerini, yetişkinlerin çocuklardan gizlenmediğini, dolayısıyla çocukların yetişkinleri yakından izleyerek taklit ettiğini ve yetişkinliğe geçmek için can attıklarını, ayrıca halk hikâyelerinin çocuklar için anlatılmadığını belirtmektedir (Karatani, 2011: 141-2). Böyle bir durumda çocuk için ayrı bir edebiyat şekli veya

çocuğa özel sahnelenecek bir oyun düşünülemezdi. Çocukluğun Japon modern edebiyatının Batı'daki modern edebiyattan geç gelişmesi nedeniyle çocuk edebiyatı, çocuk oyunlarının gelişmesi ve çocuğun yetiştikten farklı bir insanlık dönemi olarak inşa edilmesi Batı'dan geç başlamıştır (Karatani, 2011: 138).

2.3 Modernleşme Dönemi Osmanlı ve Japonya

İlber Ortaylı on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı'da gerçekleşen fazla hızlı Batılılaşma ve modernleşme için şöyle der: “Modernleşme olgusu, kaba bir deyişle, var olan değişimin değişmesidir. On dokuzuncu yüzyıl toplumu yeni bir değişim ivmesi kazanmıştır.” (Ortaylı, 2011: 15). Bu yeni değişim ivmesi Japonya'nın on dokuzuncu yüzyılı için de geçerlidir. Bu değişim, her iki toplumda da, öncelikle askeri reformlar için hızlanmış olsa da, askeri reformlar kapsamında devlet yapısında modern anlamda bir merkezîyetçiliği, askeriyedeki dönüşümün gerçekleşmesi için eğitimde reformları ve mali reformları da beraberinde getirmiştir. Batılılaşmanın pragmatik bir nitelik taşıdığına en önemli göstergesi, Batıyı kasıp kavuran ideolojilerin, siyasi hareketlerin ve edebi gelişmelerin Japonya ve Osmanlı'ya geç ulaşması, hatta bu tür gelişmelerin yaygınlık kazanamamasıdır. Her iki ülkede de siyasi bürokratlar iktidarı, neredeyse hiçbir zaman başka bir sınıf tarafından tehdit edilmemiş, kendi iç iktidar mücadelelerini sürdürmüştür. Böyle bir ortamda, kendileri de bürokrat olan veya bu sınıf içerisinde konuşlanan Osmanlı ve Japonya'da aydınlar ve edebiyatçılar dilde sadeleşme, yayıncılıkla uğraşma, gazete çıkarma, Batı dillerinden çeviriler yapma, roman yazma gibi uğraşlara önem vermeye başlamışlardır.

2.3.1 Osmanlı Modernleşmesi ve Edebiyat

Kemal Karpat'a (2008, 8-16) göre on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, devlet tarafından gerçekleştirilen merkezileşme amaçlı reformlar ve

devletin verdiği hizmetlerin artması yeni bir politik ortam yaratmıştı. Osmanlı ekonomisi Batının kapitalizminden yüksek oranda etkilenmiştir. Göçek (1999, 9) “Osmanlı toplumsal değişiminin on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Avrupa’sından kaynaklanan meta, kurum ve fikirlerin etkisi altında gerçekleştiğini” belirtir. Reformlar ve devletin vergi politikalarıyla birlikte mülk sahiplerinin sayısı gittikçe artmıştır. Mülklerini güvence altına almak isteyen bu grup İslam ve Saltanata bağlılıklarını sürdürüyorlardı. Ancak devletin dünya ekonomik ve siyasi ortamını görmezden gelmemesi gerektiğine de emindir (Karpas, 2008, 16-20). Sultan’ın kendisine sadık bürokratların eğitimi için açtırdığı Batı tarzı okulların sayısı arttıkça bu grup ve çocukları devlet dairelerinde önemli pozisyonlarda bulunmuşlardır. Bu bürokratik g memur-aydın sınıfı yaratıp güçlendirmiştir (Davison, 1990, 166-179).

Küçük çiftliklerden oluşan bir tarımsal yapı mlkszleşmiş köylülüğe veya kapitalist tarıma elverişli şartlar taşımıyordu. Küçük reticinin sayısının fazla olması, ürünlerin şehirlere, limanlara ulaşana kadar pek çok küçük tüccarın aracılığına ihtiyaç duyuyor, tüccarın sayısının fazlalığı ve gelirin küçük ve parçalı yapısı büyük ticaret sermayelerinin birikmesinin önüne geçiyordu. Kapitlasyonlarla birlikte yabancı elçilerin kendi tebaalarına ticaret yaptırma ve Osmanlı kanunlarından istisna olma hakkı elde etmesiyle birlikte ticaretin niteliği ve tüccarın kimliği değişmeye başladı. Konsolosluklar özellikle gayrimslmlere kendi ülke pasaportlarını dağıttılar. Ayrıca Osmanlı kanunlarından azade olma ve artan ticaret olanaklarıyla birlikte ticaret yapmak üzere pek çok göçmen Osmanlı topraklarına geldi. Dolayısıyla tüccar Hristiyan bir kimlik kazandı (Keyder, 2014, 40).

Bir yanda kanunlara tâbi olan bir yanda ise istisna olan tüccarın varlığı ikili bir yapı yarattı ve Osmanlı bu ikili yapıyı sürdürme veya reform yapma seçenekleri arasında kaldı. Avrupalı lkeler, Osmanlı’yla artan ticaret nedeniyle altyapıyı iyileştirme çabalarına girişti. Bu bağlamda 1839, 1856 ve 1867 yıllarında gerçekleştirilen reformlarla vatandaşlık hakları, mülk edinme, ibadet özgürlüğü gibi

haklar tanındı. Reformlara rağmen ticaret çok uzun süre Hristiyanların tekelinde kaldı (Keyder, 2014, 41). Gökçek'e (1999, 9) göre, Avrupalıların teşvikiyle oluşup güçlenen gayrimüslim tacir sınıfı karşısında, devlet dairelerinde mevkii sahibi olan bürokratik güç zamanla çoğunluğu gayrimüslim olan burjuva tacir sınıfını alt edecek ve 1908 devrimi ile perçinlediği ulus devletin temellerini atacaktır.

Osmanlı'da memurluk mirasla gelen bir statü değildi; bürokratik bir mevkii idi ve gücünü hükümdardan alıyordu. Hükümdar gerektiği hallerde memuru bir pozisyona atıyor, yine gerekli gördüğü hallerde o memurun işine son verebiliyordu. Adil bir toplum, artığın adil dağılımı hükümdarın düzeni adil biçimde idare etmesine bağlıydı. Dolayısıyla hükümdar her şeye kadir bir güç olarak görülüyordu. Bu da devlet sınıfına "paternalist bir bilgelik" işlevi yüklenmesine yol açar (Keyder, 2014, 39). Bu nedenle sistemde yapılacak iyileştirmeler ve reformlar devletin işlevleriyle, bürokrasinin sistemdeki rolü üzerindeki değişikliklerle sınırlıdır.

Modernleşmenin devlet kurumlarıyla sınırlı olması ve dünya sistemine eklemlenme sürecinin yavaş gerçekleşmesi nedeniyle modernleşme projecileri "Japonların intikamcı davranışına kıyasla" modernleşmeye daha ılımlı yaklaşır. Reform girişimleri daha sert bir karaktere bürünmeye başladığında ise Osmanlı'da bürokrasi sınıfsal ayrıcalığını korur ve bu yönüyle Japonya'dan ziyade İtalyan ve Rus modernleşme modellerine benzer (Keyder, 2014, 41). Osmanlı'nın, modernleşen ülkelerden bir diğer farkı kapitalizmle bütünleşme sürecindeki sınıf çatışmasının dini ve etnik ayrımlara dayanıyor olmasıydı. Geleneksel sistemin temel iki sınıfı bürokrasi ve küçük köylülük varlıklarını devam ettirirken, Müslüman zanaatkâr ve tüccar sınıfının varlığı kapitülasyonlarla yabancılara tanınan haklar, yabancı konsoloslukların Hristiyanlara pasaport dağıtmasıyla yabancılardan yararlanan gayrimüslimlerin güçlenmesi nedeniyle büyüyemeden yok oldu. Ticari gücünü artıran ve etnik/dini temelli burjuvazi bürokrat sınıfını tehdit eder hale geldi.

Bürokrat sınıfın geliri; bütçe krizi, Babiâli'nin iflası, yeni ithal malları tüketimindeki artış ve reformların maliyeti ile birlikte iyice azaldı (Göçek, 1999: 191-260).

Mardin'e (1991[1971]: 24) göre servet farklı toplumsal sınıflara göre farklı anlamlara sahipti. Esnaf için servet sosyal bir fonksiyon iken, Osmanlı seçkinleri için servet siyasi bir fonksiyon idi. Bu iki sınıf da serveti, kapitalizmle ortaya çıktığı şekilde, yani "kendi başına bir amaç" olarak görmemiştir. Osmanlı, Batı'nın geçirmiş olduğu ayanlık, Pazar ve sanayi devrimi süreçlerinden de geçmemiştir (Mardin, 1991[1971]: 27). Tanzimat'la birlikte eşitlik, yurttaşlık gibi evrensel kavramların toplumsal hayata dâhil olmaya başlaması sonucu, dönüşüm süresince geliştirilen sosyal denetim mekanizmaları, "aşırı Batılılaşmış" kişiler üzerinde işlemeye başlamıştır. Batı'da normalize olan servet biriktirme, yeniden üleşim ve tüketim biçimlerinin, "aşırı Batılılaşmış" Osmanlı mensupları tarafından benimsenmesi Tanzimat boyunca garipsenmiştir ve bu kişiler dışlanma/cezalandırılma mekanizmalarına tabii tutulmuşlardır (Mardin, 1991[1971]: 29-30).

Neredeyse on dokuzuncu yüzyıl boyunca, daha fazlasını ödmeden borç alabilen Osmanlı dünya mali kriziyle birlikte borç bulamaz oldu. Dolayısıyla eski borçlarını yeni borçlarla kapatamadı. Vesileyle açılan Düyun-u Umumiye hem merkezi yönetimi destekliyor hem de olası bir ekonomik reformun önüne geçiyordu. Bu durum, yeni ve Batılı kurumlar sayesinde ortaya çıkmaya başlayan ve toplumu gelenekselden farklı bir gözle görebilen kesim tarafından kabul edilemez görülüyordu. Daha sonradan Jön Türklere evrilecek bu grup bürokrat sınıf içerisinde hâkim olan kesime karşı çıkmaya başladı. Bu dönemde yerli bir sanayi söz konusu değildi ve dolayısıyla muhalif bir bujuva fraksiyon çıkıp iktidarı tehdit etmedi (Fortna, 2008: 48).

On dokuzuncu yüzyıl başında Babiâli'ye kaptırdığı gücü tekrar eline alan saray memurları, esasen ordunun modernizasyonu için kurulmuş yeni tip okul

mezunlarından beslenir hale geldi. Bu okullarda ülkenin her yerinden gelenler eğitim görüyor, çağdaş akımlardan etkilenseler de esasen devlete hizmeti kutsal bir amaç gibi görüyordu. Tanzimat romancısı da çoğunlukla bu okullardan mezun olan yazarlardır. Onlara göre devletin “iyileşmesi” sadece devletin ıslah edilmesi yoluyla sağlanabilirdi. İstibdat dönemiyle birlikte izlenilen muhafazakâr politikalar karşısında ise reformcular devletin ıslah edilmesi amacından sapıp radikalleştiler (Keyder, 2014: 71) ve izleyen dönemde Jön Türkler ortaya çıktı. Her ne kadar Almanya’daki ve İtalya’daki milli ekonomi düşüncesinden etkilenseler de Osmanlı’nın özel koşulları gereği kendilerini destekleyecek bir sanayi burjuvazisinden yoksundular. Öncelikleri devleti ele geçirip emperyalist güçlere karşı savunmaktı. Ayrıca bir iktisadi programları da yoktu.

Keyder (2014: 98), Osmanlı bürokrasi ve tacir sınıfı ilişkisini Japonya ile karşılaştırarak şöyle özetler:

“Bürokrasi ile tüccar sınıfı arasındaki ilişki açısından bakıldığında, durum özerk bir devlet sınıfının henüz filizlenen kapitalist gruplar üzerinde vesayetini kurduğu Japonya’ya benzer. Japonya’da kapitalizme geçişin özgüllüğünün, bürokrasinin gerek toprak sahibi sınıfa, gerekse burjuvaziye doğrudan bağımlı olmamasından kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Bu bağımsızlık bürokrasiye yeni iktisadi örgütlenme biçimlerini teşvik edebilmek için devlet kaynaklarını kullanma imkânını sağlamıştır. Osmanlı örneğinde de, dış tehdit ve iç karışıklık nedeniyle harekete geçen bürokratlar, iktidarı ele geçirip devlet aygıtını güçlendirmek amacıyla örgütlenmişlerdi. Japonya’daki benzerleri gibi Osmanlı bürokratları da toprak sahibi bir sınıftan bağımsız hareket edebilme gücündeydiler. Yine Japonya’daki gibi kamu kaynaklarını ticaret sınıfının belli kesimlerini desteklemek ve yönlendirmek için kullanmışlardı. Ama Meici bürokratları köylülüğün proleterleşmesini onaylar ve hızlandırırken, Osmanlı yönetici sınıfı toprakta küçük mülkiyeti korumuş ve dolaylı da olsa desteklemişti. Bir başka deyişle, Osmanlı İmparatorluğu’nda gerçekleşebilecek her türlü kapitalizme geçiş, hâkim ve korunan toplumsal ilişki olan bürokrasi-bağımsız köylülük ilişkisinin kısıyında yavaş yavaş ilerlemek zorundaydı.”

2.2.1.1 Kırılma ve Tanzimat

II. Mahmud Sultanlığı boyunca yenilikler yapmış, ordu ve ulemanın devlet üzerindeki gücünü kırmayı hedeflemiş, gruplar arası farklılıkları yok etmeye çalışıp, böylece Tanzimat döneminin de yolunu açmıştır. Onun döneminde askeri, siyasi, ekonomik, idari, eğitimle ilgili ve hukuki reformlar yapılmıştır. Bu dönemde ilköğretim zorunlu hale getirilmiş, rüştiyeler açılmış, Avrupa'ya ilk defa öğrenci gönderilmiş, Mekteb-i Maarif devlet memuru yetiştirme amacıyla açılmış, ilk resmi gazete olan Takvim-i Vekayi çıkarılmaya başlanmış, (Quataert, 1997). Ona göre modern medeniyetlerin sadece teknolojisi değil alışkanlıkları ve gelenekleri de Osmanlı toplumuna adapte edilmeliydi. Batı tarzı giyimi, Batı'nın zevkleri ve beğenilerini öncelikle kendi üzerinde başlattı, ilk açılış törenini kurdele keserek gerçekleştirdi, uzun sakallara karşı olduğunu açıklayıp, sakallarını kısaltarak portresini devlet dairelerine astırmıştır. Ayrıca devlet memurlarına pantolon, ceket ve bir örnek fes giyme zorunluluğu getirmiş, memurlar arası tarikat, millet farklarını görüntü olarak ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Yine bu dönemde ilk posta teşkilatı kurulmuş, polis yapılandırması hazırlanmış ve pasaport kullanımını gerçekleştirilmişti (Berkes, 1998[1964]: 122). Hem köklü hem de sembolik Batılı reformları nedeniyle kendisine “Gâvur Sultan” ismi takıldı.

Takip eden dönemde, özellikle Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın güçlenip neredeyse imparatorluğu ele geçirebilecek pozisyona geldiği bir dönemde, Batı'nın da desteklediği Sultan Abdülmecit 16 yaşında tahta çıkıp, Batı'nın talep ettiği, önde gelen Osmanlı devlet adamlarının da istediği bir reform hareketine girişti (Akşin, 1997: 214). 1839 yılında Gülhane Parkı'nda ilan edildiği için Gülhane Hatt-ı Humayûnu olarak geçen Tanzimat Fermanı ve 1856'da onun bir devamı olarak daha kapsamlı şekilde ilan edilen Islahat Fermanı ile Osmanlı'da modernleşmeye yönelik bir grup reform gerçekleştirilmiştir. Tanzimat Fermanı ile müslim veya gayrimüslim tüm tebaaya, mülk edinme, çalışma, yaşama gibi temel hakların güvence altına

alındığı bildirilmiştir (Gözler, 2000: 3-12). Bu temel vatandaşlık hakları tabii ki sadece özgür erkek bireylere tanınmış; kadınlar ve köle erkekler kapsam dışında tutulmuştur. Kurumsal reform girişimleri, yeni hukuk anlayışı ve getirdiği yenilikler nedeniyle tepkisini çekmiştir (Akşin, 1997: 125). Bozulmuş, gücünü yitirmiş devlette yapılmaya çalışılan değişikliklerle birlikte padişah yetkilerinden taviz veriyor, daha önce hiyerarşinin alt katmanlarında bulunanlar artık “vatandaşlık” kavramı ile güç kazanıyordu (Tanpınar, 2007[1949]: 127). Tanzimat Fermanı anayasal bir nitelikte değildir; daha çok sarayın halkla yaptığı bir ittifak senedidir (Akşin, 1997: 214). Modernleşmenin bir gereklilik olduğunu ileri sürenler “bozulmuş” sistemi düzeltmeyi amaçlıyor, eski güçlü günlere geri dönüş amacı güdüyorlardı. Nizamın bozulduğunu kabul edenlere göre aslında “bozulma” kavramı, önceki dönemin ideal bir durum olduğunu var sayar. Nizam-ı Âlem; yani değişmez ve ideal olduğu kabul edilen düzen anlayışı söz konusudur. Akşin’e (1997: 30) göre gelenekselliğin ve Doğu despotizminin baskın olduğu Osmanlı rejiminde geleneksellik şöyle ifade edilir:

“[Birinci açıdan] düzen (Osmanlı deyimini ile “nizam”, “âlem” ya da “nizam-ı âlem”) Tanrı tarafından olduğu gibi konmuştur. Değişmez ve değiştirilmemelidir... İkinci açıdan bu tür devleti *kanun-ı kadim* (en eski, ilk kanun) kuramı meşrulaştırır, yani onu Tann’nın koyduğu düzen yapar. Bu, rejimin siyasal ilkesidir ve dinsel ilkesiyle kaynaştırılmıştır... Bu iki ilkenin yol açtığı üçüncü bir ilke Max Weber’in “patrimonializm” dediği yanı tamamlar. Yani Tanrı, âlemin düzenini kurmakla kalmamış, o düzeni tutmak ve yürütmek için padişahı seçerek onu yeryüzünde kendinin bir gölgesi, vekili, halifesi yapmıştır.”

Tanzimatla birlikte başlatılan reformlarda en büyük efor, yeniyi oluşturmaya değil, yeniyi sınırlandırmaya, bu sınırlandırmaları ayet ve hadisler ile pekiştirmeye, yeninin aslında eskiyle uyumlu olduğunu kanıtlamaya sarfedilmiştir (Parla, 2009: 12).

İlk reform döneminden sonra ortaya çıkan ve ilk reformcuları yozlaşmış Batı hayranları olarak gören Yeni Osmanlılar 1860 yılında, İtalyan Karbonerleri gibi gizli örgütlenmelere gitmiş, çoğunlukla gazeteci ve edebiyatçı sivillerden oluşuyordu.

Mardin'in vurguladığı gibi, “Türk aydın sınıfından organize bir grup, ilk kez Osmanlı yönetimini açıkça ve sert bir şekilde tenkit ederek seslerini duyurmak için kitle iletişim araçlarını kullanıyordu” (1962: 11). Amaçları özgürlük, politik katılım hakkı, halktan ve dinden kopuk olmayan modern bir hayat sürmek olan Yeni Osmanlılar, temel olarak İslam'ın ve gücünü yitirmiş Osmanlı'nın yeniden canlandırılması ve elit sarayın halktan kopuşunun önüne geçilebilmesi için “Osmanlıca'nın sadeleştirilmesini hedefliyorlardı” (Saraçgil, 2005: 89). Din ayrımı güdülmeksizin Osmanlıda yaşayan tüm insanların vatandaşlıklarının devlet tarafından tanınmasını, gayrimüslümler için uygulanan *millet* sisteminin kaldırılmasını ve herkes için zorunlu askerlik hizmetinin getirilmesini talep ediyorlardı (Karpat, 2002, 53).

Nergis Ertürk (2011: x), Tanzimat romancısı ve romanı üzerindeki doğrudan Batı etkisi yerine, on dokuzuncu yüzyıldaki Osmanlı Türkçesi'ndeki kelime anlamları ve gramer yapısındaki sadeleşmenin etkisine bakılmasını önerir. Dilde sadeleşmenin tarihini Mardin (1991, 142-175) üç aşamaya böler: 1. On sekizinci yüzyıldaki sözlük ve gramer çalışmaları, İslam klasiklerinden yapılan çeviriler, 2. II. Mahmut zamanındaki sözlük, gramer, çeviri ve ilk gazetecilik çalışmaları, 3. Gazetecilerin konuşma Türkçe'sine yaklaşma çabaları. Tanpınar (2007[1949]: 230-233) 1851-1885 yılları arasındaki dönemin Türk dili ve edebiyatı için sürekli değişimin gözlemlenebildiği yıllar olduğunu belirtir ve bu dönemi de dilde sadeleşmenin yaygınlık kazanması açısından kendi içerisinde ikiye ayırır: 1. Devlet okullarının açılması, Batı'dan ilk çeviriler, 2. 1861-1873: İlk özel gazete niteliğindeki Tercüman-ı Ahvâl'in 1860 yılında Şinasi ve Agâh Efendi tarafından çıkarılışı, sonrasında ayrılan Şinasi tarafından Tasvir-i Efkâr gazetesinin çıkarılışı, Vatan Yahut Silistre'nin sahnelemesi. Tanpınar'a (363) göre gazete ve gazete çevresi, tüm dilsel ve edebi yeniliğin kaynağıdır. Namık Kemal, Ahmet Midhat, Recaizade Mahmut Ekrem gibi şahsiyetler, gazetelerde yetişmiş ve ünlü olmuşlardır. “Gazeteci lisanı” denilen (ve İbrahim Şinasi'nin başlattığı) dilde sadeleşme ve

dönüşümün esas amacı “halka ve geniş kitlelere hitap” edebilmektir. 1870’lerin başından itibaren ise bu misyonu taşıma göre gazeteden romana geçer. Tanpınar’a göre “*İntibah*’ta modern hikâyenin hudutları içinde kalmak şartıyla eski hikâyenin üslubunu yenileştirmeye çalışmakla beraber belki de bu yüzden lisan çok sadedir” (2007[1949]: 363). Tanzimat döneminin bir başka önemli işi ise Batı dillerinden, özellikle Fransızca’dan çok sayıda çevirinin yapılmış olmasıdır. *Paul et Virginie* ve *Atala* gibi Fransız romantizmini temsil eden eserler Türk romantizminin de oluşmasına katkı sağlar.

Recaizade Mahmut Ekrem gençliğinde Yeni Osmanlı görüşüne yakın bir yazar olarak *Araba Sevdası*’nda Bihruz’u ve Bihruz’un karikatürize karakterini, Yeni Osmanlıların “halktan kopuş” eleştirisine örnek olarak inşa etmiştir. Namık Kemal ise Bihruz karşıtlığını, yani aşırı Batılılaşma eleştirisini, daha çok yöneticileri eleştirmek için, yani işlevsel bir amaçla, ayrıca Batılı değerlerin İslami değerlere aykırılığı üzerinden kuruyordu. Bu bakımdan Ahmet Mithat’tan ayrılır. Batı kültürüne de son derece hâkim olan ve Tanzimat’ın ilk kuşağına eleştirel yaklaşan Yeni Osmanlılar, çoğunlukla bürokraside, idari kurumlarda alt kademelerde yer alırken, sünepeliğe, züppeliğe karşı çıkmışlar, halka dönük reform politikaları desteklemişlerdir, hepsi birer “sosyal seferberci”dir. Mardin’e (1991[1971]: 27-29) göre Namık Kemal de Ahmet Mithat da toplumsal seferberliği hızlandırmaya çalışan “toplum hareketlendiricileri”ndendir, romanlarını bu amaç doğrultusunda yazar, karakterlerini bu gaye ile inşa ederlerdi. Modern müslüman Osmanlı erkeği Batılılaşmanın, yani Batı’nın Osmanlı’ya müdahalesinin sınırlarını çizmeyi bilmeliydi. Bu sınırları çizmeyi bilmeyen erkek kendisini hayvandan ayıran iradesini kaybeder ve kadının elinde zavallı bir oyuncığa dönüşür. Aynı zamanda sınırları aşan bu karakterler toplum için bir düşman haline gelir. Ahmet Midhat’ın bu durum için önerisi erkeği çalışma ögesi etrafında reform etmektir. Bu amaçla *Avrupa Adab-ı Muaşeret yahut Alafranga* isimli kaleme almıştır (Saraçgil, 2005: 131).

Dolcerocca'ya (2014: 95) göre muhalif Tanzimat Dönemi yazarı “acele modernleşme parodisi ve kolay bir Doğu-Batı sentezi eleştirisi olarak züppe bir tip yarattı”. Tanzimat yazarının züppeliğe bakışını Tanpınar ise şöyle özetler:

“Ahmet Midhat'ın *Felâatun Bey ve Râkım Efendi* romanı, memlekette Tanzimatla başlayan züppe ve köksüz insanla, memleket şartlarının yetiştirdiği hakikî münevver arasındaki farkı göstermek isteyen bir romandır... Nâmık Kemal'in *İntibâh*'ı bu mevzuun başka türlü ele alınışıdır. Burada vâkıa örfler karşılaşmaz. Fakat sakat ve hissî terbiyenin fena neticeleri görülür. Realist olmak iddiasında bulunan *Araba Sevdası* bir taraftan alafrangalığın, diğer taraftan da yine hissî terbiyenin hicvidir” (Tanpınar, 2007[1949]: 269).

Yeni Osmanlılar, yani toplum hareketlendirici gayesi ile hareket edenler “Bihruz Bey tiplerinin eleştirisini üst bürokrasiye karşı verdikleri mücadelede kullandılar” (Mardin, 1991[1971]: 57-58). Büyük kültürün de küçük kültürün de diline ve yaklaşımlarına hâkim olan, hem halk edebiyatından hem Batı edebiyatına hâkim olan Tanzimat'ın bu ikinci kuşağı, yani toplum hareketlendiriciler, bu yönleriyle edebiyatçı, yazar kimliklerinden çıkıp “aydın” kimliğine dönüştürler (Mardin, 1991[1971]: 61-62).

Ahmet Mithat, ailesinin esnaf olması nedeniyle ve uzun süre fakirlik çektiği için, Nâmık Kemal ve Recaizade Mahmut'a nazaran, Bihruz Beylere karşı daha içten bir tepki veriyordu ve bu tepki daha çok iktisadi bir tepkiydi, toplumsal tüketimin, serveti çar çur etmenin eleştirisiydi. Ona göre Batı'nın teknolojisi, çalışkanlığı alınabilirdi; züppelik, serveti har vurup harman savurmak ise örnek alınacak bir şey değildi, halkın değerlerine aykırıydı (Mardin, 1991[1971]: 57-60). Halkçılık görüşü doğrultusunda kişisel gelişim kitapları yazmış, “hesaplılık, kanaatkârlık, çalışkanlık” gibi konuları işlemiştir. Ayrıca yine halkı eğitmek amacıyla roman yazarlığından daha değerli bulduğu ansiklopedistlik işini icra etmiştir. Aynı zamanda Abdülhamit'e

son derece sadıktır (Mardin, 1991[1971]: 45-60). Findley’e (1999: vi) göre Ahmet Mithat, “her şeyi yazmaya kalkışan, her şeyi bilir “baba yazar” tavrı takınan, yani kendi anlayışı ve davranışında –padişahın sadık kulu olmakla beraber- hüküm sahibi olan bir yazardır.”

Yine aynı dönemde orduyu etkileyecek olan İngiliz ve Fransız subaylarıyla ilişkiler liberal fikirlerin, başarısızlığa uğramış devrim girişiminden kaçan Macar ve Polonyalı subaylarla olan ilişkiler de devrimci fikirlerin genç subaylar arasında hızla yayılmasına sebep olmuştur. Bu dönemde süreli yayınlar hızla çeşitlenip çoğalmış, çok dilli basılmış, çeviri yayınlar yaygınlık kazanmış ve kitapçı sayısı artmıştır (Saraçgil, 2005: 86).

Berna Moran (1998[1983], 45) tanzimat romanında üç önemli anlatım özelliğinden bahseder: iç-çözümleme, iç-monolog, bilinçakışı yöntemleri. Tanzimat yazarları tarafından ilk iki yöntem çok sık kullanılmıştır. Üçüncü yöntem ise, James Joyce’tan bile önce *Araba Sevdası*’nda ve *Müşahedat*’ta kullanılmıştır.

Osmanlı’nın Tanzimatla geçirdiği modernleşme süreci esasen bir Batı etkisi olduğu için ülkenin İslami niteliğine zarar veren bir süreçtir. Laikliğe geçiş süreci kademeli olarak gerçekleşmiştir. Bu süreç içerisinde Osmanlı eski geleneklerini elden geçirip “yeniden üretmek” zorunda kalıyor. Bu yeniden üretim çabası öncelikle seçkinlerin eliyle olmuştur. Osmanlının, dünyadaki değişim dinamiklerine cevap üretme süreci olan modernleşme sürecinde değişimi ilk sorunsallaştıranlar da, değişim biçimleri üzerinde düşünce üretmeye ilk başlayanlar da Osmanlı’nın seçkin/elit tabakası oluyor. Seçkinler, özellikle toplumsal değişim ayağında modernleşme işinin, tabiri caizse yürütücülüğü işini üstleniyorlar. Bu yolda sorunsallaştırılacaklar ve dönüştürülecekler listesinin ilk maddesi ise aile oluyor, bu kapsamda ev, kadın-erkek ilişkileri, kadın hakları vb konular sorgulanmaya başlanıyor. Modernleşmeyle karşı karşıya gelme sürecinin yarattığı sorgulama,

reddetme, travma benzeri etkiler modern edebiyatta karşılığını buluyor. Bu bağlamda modern edebiyat değişimin “hem aracı hem de ürünü” oluyor (Ortaylı, 2011). Bu dönemin edebiyatçısının toplumsal cinsiyet bağlamında, özellikle de erkeklikle ilgili temalarına bakıldığında Saraçgil’e (2005: 79-142) göre üç temel tema göze çarpmaktadır; görücü usulü evlilik ve aşk, kölelik kurumu, yeni baba/erkek figürü ideali.

Fransız İhtilali’nden sonra Osmanlı devleti genç erkekleri Fransa’ya eğitim almaya göndermeye başladı. Eğitim alıp dönen bu erkekler devlet adamı olup reformların mimarı konumuna geldiler (Akşit, 2016: 101). Mardin’e (1991[1971]: 35) göre Tanzimat’ın ikinci nesil erkekleri, züppeleşmiş, şehir yaşamına adapte olup, “çevre”nin tehditlerini üzerlerinde hissetmeyerek “yumuşamıştır”. İlk dönem roman yazarları da bu taklitçi Batıcılığı, romanlarındaki züppe karakteri ve bu karakterin tam karşısında konumlandıkları “doğru Batılılaşan” karakter bünyesinde eleştirir (Ertuğrul, 2009, 635). Züppeyi veyahut aşırı Batılılaşan erkeği erkeklikten dışlamak için, Tanzimat dönemi yazarlarının yaptığı gibi, dışlama pratiğini açıklarken Mardin de “kadınsılaştırma” yöntemi kullanır. Mardin (1991[1971]: 38-39) bu “kadınsılaşma”, dolayısıyla erkek olmama durumunu modernleşmeyle birlikte değişen merkez-çevre ilişkilerine bağlar. Modernleşme ile gelen Batılı adetler karşısında İstanbul’un Müslüman mahalleleri eskide adetlerini sürdürmekte; imam, muhtar, şeyhler, dervişler hatta bekçi mahallede söz sahibidir, evlilik hayatında şeriat kuralları geçerlidir ve harem-selam uygulaması sürmektedir, zaman ezani saatle ölçülürken, yemek yerde oturularak çoğunlukla elle yenmeye devam etmektedir. Bu anlamda, Batı’nın ve Batı’lı adetlerin merkezi konumundaki Beyoğlu, Müslüman mahalle halkı için tekinsiz bir semttir. “Genelevler, Avrupalı kafeler, tiyatrolar, restoranlar, barlar, birahaneler ve müzikholler, Beyoğlu’nu... buralarda yer alan tehlikeli kadın cinselliği nedeniyle, genç Osmanlı erkeği için cazibe ve kaygı merkezi haline getirirken getirir” (Yıldız, 2012: 534).

Saraçgil'in (2005: 180) "çöküş devri edebiyatı" olarak nitelendirdiği Osmanlı'nın son dönem edebiyatı karamsar bir nitelik taşımaktadır. Osmanlı'nın seçkin ailelerinin genç üyelerinin statü kaybına uğradığı bu dönemde örneğin Refik Halit Karay, Tanzimat dönemi edebiyatçıları gibi edebiyatın halkı eğitmesi gerektiğini savunuyor ve "yeni burjuvazinin iç güveysi gibi onursuz" olduğunu iddia ediyordu. Yine bu dönem yazarları arasında farklı bir yerde duran Hüseyin Rahmi Gürpınar sosyal adalet fikirlerini kitaplarında yansıtıyor, fakirin zenginden çalabileceğini söylüyor (Saraçgil, 2005: 182); "doğa kanunlarına insan kanunları nasıl karşı gelebilir" diyerek cinselliğin bastırılmışlığını sorguluyordu (Saraçgil, 2005: 186). *Şipse*'de fakir ve Batılılaşmış Meftun karakteri için Saraçgil "onun Fransızlaşmışlığı kendi toplumunun ahlaki değerlerine karşı gelmek için bahanedir" demektedir (Saraçgil, 2005: 184). Halide Edip'e göre modern, aydın, okullu erkekler kadının dostluğunu kabul etmekten acizdir (Durakbaşı, 2000). *Yeni Turan*'da Halide Edip karşıt görüşlü iki çeşit erkeği, Yeni Turancı Oğuz'u ve Yeni Osmanlıcı Hamdi Paşa'yı karşılaştırarak hangi erkekliğin ideal erkeklik olduğunu göstermeye çalışır (Saraçgil, 2005: 190).

On dokuzuncu yüzyılın kadınları ve çocukları ise erkeği gibi "yenidir". Kadınlar için ilk devlet okulları 1850'lerde Rüştîyelerle başlamıştır. 1860'larda ise Sanayi Mektepleri açılmıştır. 1870'lerde kadınlar ilk kez öğretmen okullarından (Darülmuallimat) mezun olarak işbaşı yapmıştır. Bu okullardaki müzik derslerinde Batılı bir çalgı aleti olan piyano dersi verilir (Akşit, 2016: 97). Akşit'e (2016: 97) göre on dokuzuncu yüzyılın yeni kadın üç özelliğiyle şöyledir: 1.şehirlidir, 2. yaşları ne olursa olsun hepsi birer kadındır, örtünürler ve kadınlar tarafından eğitilirler. Daha geç yaşta evlenip, daha geç yaşta anne olurlar. 3. Eğitim alıp iş hayatına atıldıkları için hane içlerinde özel eğitim alan seçkin aile kızlarından ayrılırlar.

Tanzimat döneminde kadınlar da dergi ve gazete çıkarmaya başlarlar ayrıca ve kadınlar hakkında da dergiler çıkar. Çakır'a göre (2011a: 60), haftalık 48 sayı

olarak *Terakki* gazetesi tarafından çıkarılan *Terakki-i Muhadderât*, ilk kadın dergisi olarak nitelendirilebilir. 1875'te *Vakit yahud Mürebbi-i Muhadderât* ve *Ayine* dergileri, 1880'de Şemseddin Sami tarafından kadınları bilgilendirme amacıyla *Aile* dergisi, 1883'te Mahmud Celaleddin tarafından aynı amaçla *İnsaniyet* dergisi, yine 1883'te çıkarılan pek çok kadın yazarın olduğu *Hanımlar* dergisi, 1886'da sahibi ve tüm yazarları kadın olan ilk dergi *Şükûfezar*, 1887 yılında *Mürüvvet*, 1889'da *Parça Bohçası*, 1895'te ise *Hanımlara Mahsus Gazete* çıkar (Çakır, 2011a: 62-66)²⁴.

Çıkarılan gazetelere çocuklar için ekler de çıkarılır. Örneğin 1869 yılında *Mümeyyiz Gazetesi* çocuklar için ek çıkarırken, 1897 yılında *Hanımlara Mahsus Gazete*, *Çocuklara Mahsus Gazete* ekini çıkarır. Bu ekin 25 Şubat 1897 tarihli sayısında Osmanlı'da modern çocuğun inşasında ilk metinlerden biri olan Baha Tevfik'in *Bir Çocuğun İnsaniyetperveranesi* de yayımlanır (Akşit, 2016: 98)²⁵.

Mardin'in (1991[1971]: 64-69) vurguladığı üzere Yeni Osmanlılar'ın kadınlarla ilgili görüşleri hem İslam'a hem de şeriatı benimsemiş Osmanlı Müslüman toplumuna, halkın değerlerine ters düşüyordu. Toplum hareketlendiriciler, Bihruzlar karşısında halkla görüş birliği içerisindeydi ancak kadınlarla ilgili konularda halkın gözünde Bihruz'la eşdeğerdiler. Ahmet Mithat'ın "milli değerlerini koruyarak Batılılaşma" yanlısı görüşleri kadınlar için de geçerlidir. Osmanlı'da geleneksel olarak, iktisadi veya siyasi bir tehdit söz konusu olduğunda, reformlar yapıldığında, Batılılaşma söz konusu olduğunda, yöneticilere saldırı öncelikli olarak "ahlaki" bahanelerle gerçekleşmiş, ahlak ise "kadınlar" üzerinden tanımlanmıştır. Damat İbrahim Paşa reformlarına karşı çıkış on sekizinci yüzyıl başlarında "mahallede ahlaklı kadın kalmadı" denerek gerçekleştirilirken, yaklaşık iki yüz yıl sonra, Dünya

²⁴ Osmanlı'da kadın hareketini dönemin gazete ve dergileri üzerinden takip etmek için bkz. Serpil Çakır. (2011a). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları.

²⁵ Osmanlı'da çocukluk ve çocukluğun inşasıyla ilgili olarak bkz. Benjamin C. Fortna (Ed.). (2016). *Childhood in the Late Ottoman Empire and After*. Boston: Brill.

Savaşı sırasında İttihat Terakki'nin ilk işlerinden biri kadınların eğitim kurumlarını kapatmak ve etek boyu ile ilgili düzenlemeler getirmek olmuştur.

Osmanlı toplumunda, kadınlarla serbest ilişkilerin toplumsal anlamda yıkıcı etkileri olduğu düşünüldüğünden evlilik öncesi ilişkiyi geçelim, akraba veya evli olmayan kadınla erkek arasındaki iletişim bile hoş karşılanmıyordu. Böyle bir dönemde evliliğin aşk ve sevgi üzerine kurulmasını savunmak da roman yazarlarının amaçlarından biri olmuştur. Aşksız, sevgisiz ilişkilerin yıkıcılığı, aşkın ve sevginin nasıl olması ve hangi şartlar altında ortaya çıkabileceği, hangi kadınların makbul olduğu, hangi kadınların erkeğe ve topluma tehdit olacağı da bu romanlarda ayrıntılı olarak işlenmiştir. “Kadınlarla ilişkilerde duygululuk, geleneksel tavırların zayıflamasının ilk ürünlerinden biridir” (Mardin, (1991[1971]: 71). Şinasi *Şair Evlenmesi*'nde ve Şemseddin Sami – *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat* ile görücü usulü evliliklerin getirdiği yıkımları konu etmiştir. Yine Şemseddin Sami – *Kadınlar* adlı denemesinde evliliğin aşk üzerine inşa edilmesi gerekliliğini savunmuştur (Saraçgil, 2005: 97-107). Ancak evliliklerin aşk ile kurulmasından doğan sorunlar da büyük çapta konu edinilmiştir. Örneğin, eğer eş aşk ile seçilecek olursa ailelerin elinden erkek evlada eş seçme hakkı alınacak, aile otoritesi silinecekti. Bu, cemaatin birey üzerindeki kontrol mekanizmalarına ve aileye karşı bir başkaldırı olarak nitelendiriliyordu (Saraçgil, 2005: 107). Evliliklerin aşk ile kurulması gerekliliğini kabul edenlerin akıllarında ise başka sorular ortaya çıkmıştı. Kime âşık olunabilecek, bu aşk nasıl bir kamusal alanda ortaya çıkabilecek, kendisine âşık olunacak kadın bu kamusal alanda iffetini nasıl koruyacak ve benzeri sorular, evliliklerin aşkla kurulması gerekliliğini yürekten savunanlar için bile cevaplanması zor sorular idi (Saraçgil, 2005: 108). Roman kahramanları çoğunlukla üzerinde iktidar kurabileceği odalıklarına karşı aşklar geliştiriyor, romantik aşk ancak köle-efendi arasında yaşanabiliyordu (Saraçgil, 2005: 113).

Modern edebiyat örneklerinin dert edindiği ikinci kurum ise kölelik kurumu olmuştur. Osmanlı'da kölelik sistemi, ülkenin kuruluşundan itibaren var olan bir sistem olup, kabaca iki grupta toplanabilir: kul sistemi ve ev içi kölelik (az da olsa tarım işçiliğinde kullanılan köleler ev içi köleliğe dahil edilebilir). Kul sistemi'nde çoğunlukla Ortodoks tebaadan devşirilen, Müslüman yapıp eğitilen ve askeriye, bürokrasi gibi alanlarda istihdam edilen erkek köleler bulunurken, ev içi kölelik sistemi içerisinde ise çoğunlukla Afrikadan veya Arap Yarımadasından gelen siyah kadın köleler, Balkanlardan ve Kafkasyadan gelen beyaz kadın köleler bulunuyordu; ev içi kölelerden erkek olanlar ayak işlerine bakıyor, kadın köleler çoğunlukla odalık ediliyordu (Toledano, 1993: 483). Toledano'ya (1982) göre, Batı'da başlayan ve hızla diğer coğrafyalara da yayılan kölelik karşıtı hareket ve sonucunda ortaya çıkan politikalar, özellikle İngilizlerin Osmanlı üzerindeki baskısı²⁶, Tanzimat dönemi devlet adamlarını ve entellektüellerini de etkilemiş, bunun sonucunda, öncelikle bir takım kanunların çıkmasına sebep olmuş, ayrıca entelektüel hayatın tartışmalara yol açan önemli bir konusu haline gelmiştir. Osmanlı devlet adamları, hemen Gülhane Hattı Humayun'u sonrasında başlayacak şekilde 1840'lardan itibaren, Yeni Osmanlılar 1860'lardan itibaren ve Tanzimat dönemi edebiyatçıları da 1870'lerden itibaren Batı'dan gelen köle karşıtı lobiye cevap verme gereği duymuştur. Toledano'ya (1993) göre grupların üçü de Osmanlıdaki köleliğin Batıdaki imajından rahatsızlık duyuyor ve dış dünyaya karşı aynı stratejiyle hareket ediyorlardı: harem/kul köleliğinin Osmanlıdaki tek kölelik şekli olduğunu gösterme.

Osmanlıda yüzyıllardır var olagelen kölelik kurumu hem toplum hem de İslam dini tarafından desteklenen ve düzenlenen bir kurumdu. Toledano'ya (1993,

²⁶ Osmanlı bürokrasisi üzerinde kölelik konusuyla ilgili İngiliz baskısı için bkz. Ehud Toledano. (1982). *The Ottoman slave trade and its suppression* içerisinde Chapter VIII: Some general aspects of British pressure and Ottoman reaction, 249-279; Y. Hakan Erdem (2004), *Osmanlıda köleliğin sonu 1800-1909* içerisinde IV. Bölüm: İngiliz politikası ve Osmanlıda kölelik, 91-122; İsmail Parlatır, (1992), *Tanzimat edebiyatında kölelik* içerisinde 1. ve 2. Bölüm.

493) göre “1870’lerde, vatanperver, Batılılaşmış Osmanlılar kendilerini, yükselen kölelik karşıtlığı ve gurur duymaya devam ettikleri kendi sosyo-kültürel mirasları arasında ikilemde kalmış buldular. Bu, bazı tarihçilerin “kültürel müdahaleye direnme” dedikleri şeye klasik bir örnektir”. Dolayısıyla Batıdan gelen baskılara rağmen yasaklar köleliğin yasaklanması şeklinde oluşmadı. Bu durum sonucunda İngiliz diplomatlar kölelikle ilgi girişimlerini köleliğin tamamen kaldırılmasından ziyade köle ticaretinin yok edilmesine yoğunlaştırdı ve Osmanlıda kölelikle ilgili yasaklar uzun yıllar boyunca sadece ticaretin yasaklanması ve köle pazarlarının lağvı şeklinde gelişti (Toledano, 1993: 487-495). 1847’de başlayan düzenlemelerden bir kaç şunlardır: İstanbul Esir Pazarı’nın lağvı (1847), siyah köle ticaretinin imparatorluk genelinde yasaklanması (1857), siyah köle ticaretini önlemeye yönelik İngiliz-Osmanlı Konvansiyonu (1880), 1890 Brüksel Konferansı’nda benimsenen kararlarla birlikte Osmanlı Esir Pazarlarının tamamen kaldırılması (Erdem, 2004: 123-190)²⁷.

Kölelikle ilgili bürokratik düzenlemeler devam ederken, Batı’daki kölelik karşıtı, hürriyetçi akımları yakından takip eden Tanzimat edebiyatçısı konuya eserlerinde yer vermiştir. Köleliği konu edinen Tanzimat dönemi eserlerine romanlardan *Dünyaya İkinci Geliş*, *Hasan Mellâh*, *Hüseyin Fellah* (Ahmet Midhat, 1874), *Felâatun Bey ile Râkım Efendi* (Ahmet Midhat, 1875), *İntibah* (Namık Kemal, 1876), *Sergüzeşt* (Samipaşazade Sezai, 1889), *Muhadarat* (Fatma Aliye Hanım, 1892), *Zehra* (Nabi-zade Nâzım, 1894); hikâyelerden *Esaret* (Ahmet Midhat, 1870), *Firkat* (Ahmet Midhat, 1870), *Ölüm Allah’ın Emri* (Ahmet Midhat, 1873), *Faik Bey ile Nuridil Hanımın Sergüzeşt* (Emin Nihat Bey, 1873), *Düğün* (Samipaşazade Sezai, 1887), *Mihriban* (Samipaşazade Sezai, 1898) tiyatro oyunlarından *Vuslat* (Recaizade Mahmut Ekrem, 1874), *Sebr ü Sebat* (Abdülhak Hamit, 1874), *Kara Bela*

²⁷ Daha ayrıntılı düzenlemeler, fermanlar, kanunlar, ülkeler arası anlaşmalar için bkz. Hakan Erdem (2004). *Osmanlı’da köleliğin sonu 1800-1909 içerisinde* V. ve VI. Bölümler.

(Namık Kemal, 1875), Bedriye (Abdülhalim Memduh, 1885) örnek olarak verilebilir (Parlatır, 1992).

Her ne kadar köleliği eserlerine konu etseler de, dönemin Tanzimat yazarları her zaman kölelik karşıtı bir görüş benimsememiştir. Çoğunlukla “Batı karşısında köleliği savunmacı” olarak nitelendirilebilecek bir yaklaşımları vardır. Dönemin etkileyici entelektüellerinden Ahmet Midhat’ın, Abdülhak Hamit’in ve Samipaşazade Sezai’nin de annelerinin de Çerkes köle olduğu unutulmamalıdır. Onların anneleri de, tıpkı hikâye ve romanlarındaki cariyeler gibi, bir zamanlar efendilerine odalık yapmış, erkek çocuk doğurarak hane içerisinde değerli hale gelmişlerdir. Annelerinin köle olduğu, köleliğin kötü olduğu gerçeğiyle yüzleşen Osmanlı entelektüeli, hürriyet aleyhtarı düşünceleriyle çelişen bir toplumsal ve psikolojik yapı içerisinde edebiyat üretmiştir. Örneğin Ahmet Midhat’a göre hürriyet insanın doğasında vardır ve medeniyet hürriyetin koruyucusudur ancak bu düşünceyle çelişecek şekilde Kafkasya’daki esareti olumlar; ona göre erkek köle koca ve baba olarak mutludur, efendisi ile de tarımsal anlamda iş ilişkileri vardır, bunun kölelik olarak adlandırılması üzücüdür (Parlatır, 1992: 35-37). Tanzimat entelektüeli her fırsatta Osmanlıdaki kölelik kurumunun Batıdakinden daha yumuşak bir kurum olduğunu dile getirir.

Tanzimat edebiyatçılarının metinlerinde küçük yaştan itibaren satın alınmış köle kadınlar efendilerinin isteğine göre Fransızca ve Piyano eğitimi alıyor, maddi anlamda rahat ettiriliyor ancak kendilerinden mutlak itaati sürdürmeleri bekleniyordu. Anılan yazarların eserlerinde çok eşlilik erkeklerin fuhuş eğiliminin önlenmesi açısından takdir ediliyordu. Dönemin bakış açısına da paralellik gösteren bu durumu Max Müller (1978[1897]: 150) bir bakanın karısının ağzından şöyle aktarmıştır: “Evet ama biz sizden daha mesuduz. Zira bizim kocalarımız tanıdığımız cariyelerimizden birini alabilir. Hâlbuki sizin kocalarınız hiç tanımadığını bir Fransız artisti ile ilişki kurabilir”. Odalık kurumu yoksul kadınlar açısından bir lütuf olarak

görülyordu. Ahmet Midhat bu görüşünü Râkım Efendi'nin ağzından Canan'a şöyle söyletmişti: "Gençsin, güzelsin, zekisin, yeteneklisin, gideceğin yerde mutlaka seni odalık ederler. Hazır zengin olacaksın." (Ahmet Midhat, 2012[1875]: 87). Gerçi Ahmet Midhat'ın *Acaib-i Âlem'de* Suphi'ye söylettiği gibi resmi nikâhlı eşlerin de aslında köle kadınlardan pek bir farkı yoktu (Parlatır, 1992: 43-44). Köle dadılar ise, tıpkı Râkım Efendi'nin Sadık Fedayisi gibi sadakatleri ve özverileriyle takdire şayandı (Saraçgil, 2005: 112).

Jale Parla Türk romanının tanzimat döneminde aşamadığı sorunları şöyle özetlemiştir:

- “1. Bilgi kuramı açısından bakarsak, Tanzimat romanındaki gerçekçilik İslâm felsefesince içerilmiş mutlakçı ve apriorist bir epistemolojinin gerçekçilik anlayışıdır. Yani gerçek verilmiştir; ona ulaşma yolları ise İslâm epistemolojisiyle belirlenmiştir.
2. Kişileştirme açısından bakarsak roman kişileri, toplumsal törelere sıkı sıkıya bağlı, camiacı bir kültürün üyeleridir. Romanlar, aksine davrananların ibret verici öyküleriyle doludur. Kişileştirmeler davranışçı ilkeler ışığında değil, ideal kültürel tiplere ve alegorik modellere göre yapılır.
3. Romanlarda egemen olan izlek açısından bakarsak duyusallık iyiyle kötünün çatıştığı bir dünya görüşünde hep kötüyü temsil eder ve teknik amaçlarla değil (anlatım, imgelem, kişilik betimlemesi gibi) ahlâksal amaçlarla kullanılır.
4. Anlatı açısından bakarsak Türk romanındaki müdahil yazar, Batı romanındaki müdahil yazara göre, metne çok daha egemendir. Müdahale etmek uğruna kendi *roman* kurgusu ve kişileştirmeleriyle çelişkiye düşebilir. Çünkü anlatıyı yönlendiren nedensel değil alegorik mantıktır.” (Parla, 2009: 21)

Modernleşme süreçleri her tür kurum içerisindeki iktidar ilişkileri açısından çok etkilidir. Modernleşme sürecinden geçen toplumlarda sosyo-kültürel hayat büyük değişimler geçirecek şekilde baskıya uğrar, bu baskılar değişim ve aynı zamanda direnç geliştirir (Saraçgil, 2005: 9). Modernleşmenin, tüm kurumlar ve yerleşik sistemler üzerindeki değiştirme etkisi çok güçlü olsa da, ataerkil sistem gibi “özümsemiş kültürel oluşumlar” üzerindeki etkisi o kadar güçlü olamaz, dolayısıyla bu tür yapıların değişimi diğerlerine göre daha zor, daha sancılı ve daha geç

olacaktır; “özümsemiş kültürel oluşumlar”ın hem somut deneyimler hem de sembolik düzeyde değişmesi gerekecektir (Saraçgil, 2005: 11).

2.3.2 Japonya Modernleşmesi ve Edebiyat

1868 yılında Meici'nin (tam ismi Mutsuhito) tahta çıkması ile 1912'de imparator Meici'nin ölmesi arasındaki döneme Meici Dönemi denir. Bu süre zarfında, kısa sürede tüm toplum hayatını, siyasi ve ekonomik yapıyı değiştirecek reformlar gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle dönem Meici Restorasyonu olarak adlandırılır. Yaklaşık 250 yıl süren Tokugava izolasyon dönemi, Amerikan gemilerinin on dokuzuncu yüzyılın ortasında Japonya açıklarında demirlemesi sonucunda bitmiştir. İzolasyonun bitirilmesi ve kapıların dış dünyaya açılması sonrası “Batı” tüm gücüyle ülkeye nüfuz etmeye başlamıştır. Geleneğin ve Batı'nın aynı anda etkilediği ekonomi-siyaset ve kültürel hayatında modern Japon edebiyatı da bu dönemde doğmuştur. Öncesinde elit bir grubun ve şehirlielerin elinde olan edebiyat geniş halk kitlelerine yayılmıştır.

2.3.2.1 Tokugava Şogunluğunun Çöküşü

1639'da Japonya'nın kapılarını dış dünyaya kapatan Tokugava yönetimi, Rusya'nın on sekizinci yüzyılın sonunda gemilerle gelip ticaret yapma talebi tacizleriyle karşı karşıya kalmıştır. On dokuzuncu yüzyılın başında ise İngiliz ve Amerikan bandıralı, ticaret veya balina avcılığı için gelen gemilerin ihtiyaçlarını sağlamak üzere adalara yanaşmaya başlamıştır. 1825'te Şogunluk, yaklaşan tüm yabancı bandralı gemilerin zorla tahliyesi için yasa çıkarmıştır. Yüzyılın ortalarında Birleşik Devletler savaş gemilerini adalara göndermeye başlamış ancak hiçbir Japonya'nın dışa kapalı durumunu değiştirmeye yetmemiştir. 1853'te Tuğamiral Matthew Calbraith Perry (1794-1858) komutanlığındaki Birleşik Devletler bandıralı gemi, Şogunluğun politikasını değiştirmesi için ultimatom verdikten sonra ülkeye

kabul edilen ilk yabancı gemi olmuştur. Perry, Birleşik Devletler Başkanı Fillmore'un ticari anlaşma talep eden mektubunu yetkililere iletmiş ve takip eden yılın başında döneceğini belirtmiştir. Ekonomik ve askeri açıdan zayıf olduğunun bilincinde olan Tokugava yönetiminin gücü, farklı fikirlerin çatışması ve özellikle imparatorluk sarayından yardım istenmesi sonrası iyice azalmıştır. 31 Mart 1854'te, Birleşik Devletlere tanınan ticari ayrıcalıklarla ilgili anlaşma iki ülke arasında imzalanmış, ardından İngiltere, Fransa, Rusya ve Hollanda da benzer anlaşmaları Japonya'ya imzalatmıştır. Batılı güçlere karşı koyamadığı için tepki toplayan Şogunluğun muhalifleri güçlenmeye başlamış, zamanla dışa açılma taraftarı haline gelen Şogunluğun karşısına bir de, Batıya karşı tavır alınması gerektiğini düşünen danışmanlarla çevrelenmiş İmparator çıkmıştır. Bu nedenle, Çin'den ticari bir zaferle çıkarak Japonya'ya gelen Fransa ve İngiltere'nin talepleri, İmparator'un imzası olmadan, sadece hükümet tarafından imzalanmıştır. Eyaletler bir bir ticarete ve yabancılara, dolayısıyla yabancılara verilen haklara, ayrıca yabancı etkisine açılmıştır (Hane & Perez, 2013: 63-66).

Bu gelişmeler sonucunda pek çok liman Batı kültürünün merkezi haline gelmiştir. 1860'larda Batı'ya gönderilen entellektüeller Batı tarzı kurumların bir an önce Japonya'da da kurulması düşüncesiyle ülkeye dönmüştür. Zaman içerisinde Japonya'nın Batı'yla ticaret hacmi artmış ancak bu durum, sanayinin gelişmesine doğrudan bir etkide bulunmamıştır. Altın-gümüş paritesinde dünya ortalamasından farklı iş yapan Japonya, altınlarının büyük kısmını yabancı tacirlere kaptırıp ekonomisini zedelemiştir. Siyaseten iç çatışmaların başgösterdiği Şogunluğa karşı, ekonomik olarak Batı'nın boyunduruğu altına girdiği gerekçesiyle tepki büyümüştür. Batı karşıtlarının güçlerini İmparator'a sunmasıyla birlikte ülkenin merkezi, Şogunluğun merkezi Tokyo'dan, İmparator'un bulunduğu Kyoto'ya kaymıştır (Hane & Perez, 2013: 66-69).

Sonno Joi! (İmparatoru say, barbarları kov!)²⁸ sloganı etrafında birleşenler çoğunlukla düşük rütbeli samuraylar ve politik vizyondan yoksun aşırılıkçı Batı karşıtlarıydı. Özellikle Perry'ye boyun eğmesinden sonra bu Batı karşıtlığı Şogun karşıtlığına dönüşmüştür. Bir yanda mutlak Batı karşıtları bir yanda da Batı'nın teknolojisini, özellikle askeri ve deniz kuvvetleri açısından teknolojisinin ülkeye adapte edilmesini, Batının teknolojisini alınıp ahlâkının alınmaması gerektiğini savunanlar bulunuyordu (Hane & Perez, 2013: 69-72). 1863'te aşırılıkçıların barınağı olan Şogunluk karşıtı Çoşu eyaletinin ayaklanması bastırılınca Şogunluk ve saray arasındaki ilişkiler güçlenmeye başladı. Şogunluk imparatora yabancı güçleri ülkeden atacağına dair söz vermişti. Özellikle askeri alanda Batıdan geri olduğunu kabul eden, Batının askeri teknolojisini bir an önce adapte etmesi gerektiğine inanan Japonya'da bu teknolojinin ülkeye hızlı girişi, Batılılara karşı verilen mücadele sırasında değil, ülkeyi yönetecek siyaseti ve eyaleti belirleyecek iç çatışmalar esnasında olmuştur. Bu durum askeriye'nin hızlı bir şekilde modernizasyonu sağlamış ancak aynı zamanda eyaletlerin ekonomisine de büyük darbe vurmuştur; silah ithalatı için gerekli parayı karşılayabilmek adına samurayların maaşları düşürülmüş, köylüye daha verimli üretim yapması için baskı yapılmış, eyalet yöneticilerinin haberi olmadan üretim yapan ve tacire satanlar cezalandırılmaya başlanmıştır. Bir yandan üretimi artırırken diğer yandan askeri modernizasyonunu hızlandıran Satsuma ve Çoşu eyaletleri ise Şogunluk ve İmparatorluk için tehdit oluşturmaya başlamıştır (Hane & Perez, 2013: 72-78).

Giderek büyüyen Şogunluk ve Batı karşıtı tehditi savuşturabilmek adına diğer eyaletler, güçlenen eyaletler karşısında merkezin güçlenebilmesi için, yeni seçilmiş Şogun Keiki'yi ikna ederek yetkilerini tahta yeni çıkmış olan genç İmparator Meici'ye devretmesini sağladılar. Böylece Tokugava beyliğinin 260 yıl süren

²⁸ Sonno joi sloganı Neo-Konfiçyüsçü felsefe ve hareketin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Keene, 2002: 54-64).

egemenliği resmi olarak tamamen son bulmuş oldu. Ancak Meici Restorasyonu döneminde ortaya çıkan yeni sosyal ve ekonomik düzen aslında Tokugava'nın son dönemlerinde yaptığı yeniliklerin üzerine inşa edilmiştir. Ayrıca modernleşme sürecine giden Japonya'nın son iç çekişmesi yine eski ve güçlü hanlıkların feodal güç savaşları şeklinde gerçekleşmiştir. Çok açıktır ki Meici Restorasyonu bir burjuva devrimi değildir. Köylü sınıfının veya tüccarın siyaseten güçlenmesi, yükselmesi, bir ticari kapitalizmin oluşması söz konusu olmamıştır. Varolan köylü ayaklanmaları²⁹ siyasi güç kazanma amacından çok ekonomik baskıya karşı çıkış amacı güdüyordu. Sonuç olarak, Japonya'nın modernleşmesinin ilk adımları Tokugava döneminde atılmış olsa da, esas olarak Batılıların gemilerle gelip ülke kara sularına girmesiyle başlamış sayılabilir (Hane & Perez, 2013: 78-82).

2.3.2.2 Meici Restorasyonu ve Yeni Düzen

1868 sonbaharında Edo şehrinin ismi Tokyo olarak değiştirilerek hükûmetin merkezi haline getirildi. Devlet, geleneklerini sürdürerek, eski güç odakları olan büyük eyalet hanları tarafından yönetilmeye başladı. *Daijokan* olarak adlandırılan bir ilk dönem yönetim organı kuruldu ve anayasa hazırlandı. Ancak esasen ülkeyi, üç parçalı bir yapı olan daijokan'ın bakanları değil, çoğunlukla Satsuma ve Çoşu hanlarından oluşan imparatorun danışmanları yönetiyordu (Beasley, 2007: 618-73). Dönemin güçlü siyasi figürlerinin yanı sıra kültürel bir hareket olarak ortaya çıkan “medeniyet ve aydınlanma” (*bunmei kaika*) ve toplumsal bir siyasi hareket olarak ortaya çıkan Özgürlük ve Toplumsal Haklar (*jiyu minken*) hareketler de toplumun modernleşmesi yolunda dönüşüm için güçlü figürleri bünyesinde barındırıyordu. Bu seçkin kişilerin amaçları veya görevleri devleti güçlendirmek ve zenginleştirmek

²⁹ Köylü ayaklanmalarıyla ilgili bkz. “Selçuk Esenbel, 2012, *Japon modernleşmesi ve Osmanlı*. İstanbul: İletişim Yayınları” içerisinde “*Günümüz köy yaşamında çağdaş bir travma: Takayama köyünde 1871 Nakano ayaklanması anısı* (197-231)”; Mikiso Hane (1982). *Peasants, rebels, women and outcasts: The underside of modern Japan*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.

(*fukoku kyohei*), Japonya'nın uluslararası arenada büyük güçlerle eşit muamele görmesini sağlamaktı. Yönetimdekiler, Batılı çağdaşlarıyla hemfikir olarak, askeri güç ve ekonomik gelişme açısından geri kalmış bir devlet olduklarını kabul ediyorlardı. Batı karşıtı güçleri arkasına alarak kurulan yeni düzende *fukoku kyohei*, yani devleti güçlendirmek ve zenginleştirmek prensibi, ironik bir şekilde, Batılılaşma ve modernleşme demektir.

Devleti zenginleştirmek için Batı tarzı bir sanayi ve tarımsal üretime, ayrıca kontrol edilebilir, yüksek ve ihracat odaklı bir dış ticaret hacmine ihtiyaç vardı (Hane & Perez, 2003: 83-90). Japonya, geleneksel bir ekonomi için fazlasıyla verimli bir ülke idi. Halkın eğitim seviyesi yüksek, üretim gücü yüksekti ve ayrıca diğer geleneksel ekonomilerle karşılaştırıldığında ticaret güçlüydü. Tüm bu olumlu yönlere bir de feodal dönemde bile düzgün işleyen bir vergi sistemi eklendiğinde, Japonya önündeki pek çok engeli, özellikle Batılı devletlere verilmiş kapitülasyonlara rağmen, ekonomik bir modernleşmeyi gerçekleştirmek için uygun bir durumdaydı. Ancak henüz, sanayileşmiş bir toplum için gerekli alt yapıya sahip değildi. Büyük sermayedarların var olmadığı ülkede devlet ulaşım ve iletişimi geliştirmek adına demiryolu, telgraf hattı, yaygın posta hizmetleri inşa etme ve etkin bir bankacılık sistemi kurma gibi alt yapı çalışmalarına girişti, ipek fabrikası kurdu, kalifiye eleman yetişmesi için teknik okullar açtı. Ayrıca yabancı firmalarla rekabet edebilsin diye, büyük tacir ailelerinden kayırdıklarını destekledi. Ülkenin sanayileşme girişimleri, yükselen bir sanayi burjuvazisi ile değil, devlet eliyle gerçekleşti (Hane & Perez, 2003: 96-100).

Siyasi açıdan yeni düzenin karşısına çıkan en büyük engel muhalif iç güçlerdi. Bazı savaşçı gruplar (en ünlüsü Şogatai idi) devleti tehdit etmeye devam ediyordu. Ayrıca yönetimde olmayan ve otonom kimliklerini sürdüren feodal beyler merkeze tehdit teşkil ediyordu. Süreç içerisinde önce büyük beyler sonra daha küçük beyler beyliklerini restorasyon için imparatora teslim etti. İmparator bu destek

karşısında restorasyona destek veren beyleri, daha büyük arazileri kontrol etme ve toprakların gelirinin yüzde onunu maaş olarak alma hakkıyla ödüllendirdi. Ancak 1871’de eski sistemin devamı gibi görünen hanlık sisemi tamamen kaldırıldı, eyaletlerin yönetimine merkezî Meici hükümetinden yöneticiler atandı. Böylece modernleşmenin önmeli ilk adımlarından biri atılmış oldu. Hemen ardından ise Ivakura heyeti Batı’yı, Tokugava döneminde imzalanan ikili anlaşmalardan çekilmeye ikna etmek üzere Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa’ya gönderildi. Batıyı ikna etmede başarısız olan heyet, Batı sanayisi ve teknolojisinden, özellikle de Bismark Almanya’sından çok etkilenmiş olarak döndü (Beasley, 2007: 618-673). En çok Almanya’dan etkilenilmesini Karatani (2011: 221-22) şöyle açıklar: “"modernite"nin vasıfları, Batı’da çok uzun bir süreye yayıldığı için gizlenirken, sözgelimi Japonya’da yoğunlaştırılmış ve tüm alanlarla bağlantılandırılmış bir şekilde teşhir edilir... Bir anlamda, 18. yüzyıl ila 19. yüzyılda Almanya’da, İngiltere’nin aksine, "modernite"nin yoğunlaştırılmış ve dramatik bir şekilde sergilendiğini gözleriz. Modern Japonya’da, hukuk sistemi ve felsefede her şeyden önce Almanya’nın model alınmış olması rastlantı değildir.”

Ayrıca toplumda var olan, dinle ve yasalarla korunan kast sistemi, modernleşme önünde dev bir engeldi (Hane & Perez, 2003: 83-90). Kast sisteminin kaldırılması yolunda ilk adımlar 1869’da atıldı. Daha önce samuray sınıfının tekelinde olan soyadı alma, at sırtında seyahat etme, kılıç taşıma gibi ayrıcalıklar hızlıca tüm halkı kapsayacak şekilde yeniden düzenlendi. Uzun yıllar Japonya’nın yönetici sınıfı olarak varlığını sürdüren samuraylara darbe vuran ve bu sınıfı yok etmeye yönelik uygulamalar sergileyen Meici Dönemi’nde ilk işlerden biri samurayların saç topuzlarını yasaklamak oldu. Samuraylar topuzlarını sadece onurlarını kaybettiklerinde kesen, saç topuzunu bir iftihar kaynağı olarak taşıyan bir sınıftı. Samurayların iktidarını kaybettiğini sembolik olarak kanıtlamaya çalışan Meici Dönemi reformcuları bu topuzları kesmiş, samuray sınıfının artık var olmadığı, samurayların artık güç sahibi olmadığı bilgisini, bizzat samurayların

bedenlerinde sergileyerek halkla paylaşmıştır (Kunio, 1957; Lebra, 1993). Bu dönemde ayrıca samuraylara da çiftçi, tacir veya zanaatkâr olma hakkı tanındı. Dörtlü kast sisteminin dışında tutulan ve toplumun en alt kademesinde bulunan sınıfa da, yani burakuminlere/etalara da yasal olarak tüm haklar tanındı. Ancak bu sınıfın toplumsal olarak dışlanmışlığı devam etti. Yasalara rağmen bu dışlanmışlık günümüzde bile devam etmektedir (Rozman, 2007: 505-533).

Gelirin dağılımına ilişkin getirilen yeni yasalarla birlikte, doğrudan imparatorluğa giden toprak gelir ve vergilerinin bir bölümünün, eski toprak beyleri ve samuraylara verilmesi düzenlemesi getirildi. İmparatorluk gelirinin neredeyse yarısı feodal dönemin ayrıcalıklı kişilerine dağıtılır oldu. Bu durumun sürdürülemez olduğu ortaya çıkınca bu aylıklar, hükümet bonolarıyla takas edildi. Kast sisteminin kaldırılması ve aylıkların takasına dayalı sistem samurayların durumlarında gerilemeye neden oldu ve 1870’li yıllar boyunca pek çok yerde samuray ayaklanmaları ortaya çıktı. Var olan samurayların sadece yüzde 10’u devletteki görevlerini korurken geri kalan samuraylar eğitim, kolluk kuvvetleri gibi nispeten samurayların deneyimli olduğu alanlara veya tarım, ticaret, zanaatkârlık gibi hiç bilgileri olmayan alanlara yöneldiler. Yeni ekonomik düzenle birlikte özellikle vergi yükü altında ezilen ve yoksulluğa sürüklenen grup ise çiftçiler oldu. Hem gelirleri düşen hem de modernleşme projeleri kapsamında zorunlu eğitim ve zorunlu askerlik nedeniyle işgücünü kaybeden çiftçilerin haklarını savunmak adına köy temsilcileri birer birer Özgürlük ve Toplumsal Haklar (*jiyu minken*) hareketine katılmaya başladı (Hane & Perez, 2003: 90-94).

Batılılaşma projeleri kapsamında emniyet teşkilatı kuruldu ve askere alımda zorunluluk uygulaması getirildi. Düzeni, yasaları ve insanları korumak amacıyla kurulan emniyet teşkilatının etkinlik alanları kısa sürede, içişleri bakanlığının “güçlü Japonya” vizyonu ve polis devleti kurma maksadı doğrultusunda genişletildi ve düzen düşmanlarının etkisiz hale getirilmesinden kadın-erkek karma hamamların

basılmasına kadar pek çok alanda polis, kendisinden yardım istenen değil, kendisinden korkulan bir profile dönüştü. Batılılaşma kapsamında ayrıca, milli ordu kurma amacıyla askerlik, her erkek vatandaş için zorunlu hale getirildi. Bağlı oldukları eyalete sadık ama henüz “milli bilinci” inşa edilmemiş kişilerin zorla askere alınması nedeniyle toplumun her kesiminden tepki toplayan bu uygulama her şeye rağmen bir süre sonra oturdu ve yerleşik hale geldi. (Hane & Perez, 2003: 95-96). Zorunlu askerlerden oluşan ordusuyla Japonya Çin-Japon Savaşı’nı (1894-1895) ve Rus-Japon Savaşı’nı (1904-1905) gerçekleştirmiştir.

Meici döneminde gerçekleştirilen pek çok reformla birlikte eğitim reformu da gerçekleştirildi. Fukuzava Yukiçi (1835-1901) önderliğinde 1869’da başlatılan reformlar kapsamında Batıyı örnek almak isteyen devlet 1872 yılında 8 yıllık ilköğretimi herkese zorunlu hale getirdi, Batı tarzı öğrenme ve düşünme biçimleri bu eğitim kapsamında teşvik edildi. Yine bu dönemde Fukuzava Yukiçi’nin *Öğrenmenin Teşviki* (Gakumon no Susume - An Encouragement of Learning) isimli 17 ciltlik eseri 35 milyonluk Japonya’da 220.000 adet basıldı. Yukiçi’ye göre Batının gelişmişlik seviyesinde “eğitim, bireysellik ve rekabet” esas unsurlardı. Fukuzava Yukiçi’nin bakış açısı doğrultusunda eski eğitim sisteminde yer alan, klasik Çince edebiyat, şiir gibi “günlük hayata ve milli gelişmeye” katkısı olmayan unsurlar ilköğretim müfredatından çıkarıldı. Milli eğitimin yapılanması Fransız sistemini kendisine örnek almıştı. Bu kapsamında tüm ülke 8 üniversite bölgesine, bu bölgeler 32 orta eğitim bölgesine ve 210 ilkokul bölgesine bölündü. İlkokul müfredatı için ise Amerikan eğitim sistemi örnek alınmıştı. Ders kitapları, fen bilimleri ağırlıklı olacak şekilde, ya Fukuzava Yukiçi’ye benzer zihniyetteki Japonlar tarafından yazılmış ya da Batı okul kitaplarından, özellikle Amerikan kitaplarından çevrilmişti (Hane & Perez, 2013: 100-101).

Eğitim, zorunlu olmasına rağmen, kalabalıklar için hala masraflı bir şeydi ve katılım oranı çok yüksek olmadı. Eğitim Bakanı Tanaka Fujimaro (1845-1909)

öncülüğünde, eğitime katılımı artırmak için 1879’da sistem revize edildi. Rutgers Üniversitesi’nden Prof. Dr. David Murray danışmanlığında zorunlu eğitim dört yıla düşürüldü. Yerel seçimlerle okul yönetim kurulu oluşturuldu. Böylece merkezi ve milli eğitim sistemi, Fransız eğitim yapısından uzaklaşarak Amerikan sistemini andıracak şekilde adem-i merkeziyetçi bir biçim aldı. Okul yönetim kurulları okulları “yüksek giderler” nedeniyle kapatmaya başlayınca eğitim bakanının işine son verildi, muhafazakâr bir tutumla tüm eğitim sistemi tekrar merkezileştirildi. Zorunlu eğitim üç yıla düşürüldü ancak bir eğitim yılı 4 aydan 8 aya çıkarıldı. 1880’den itibaren, bireyci, liberteryan değerler üzerine inşa edilmiş milli eğitim, bu değerlerden arındırılıp imparatora sadakat, aileye saygı, hayırseverlik, dürüstlük gibi “milli değerler” eklendi. Yine de Batının etkisi ağırlıklıydı ve Konfüçyüsçü veya Şinto temelli ahlak öğretisi yerine Batı tarzı bir ahlak dersi tasarlandı ve zorunlu hale getirildi. Bu değişiklikler eğitimin birey için değil devlet için olduğu fikriyle yapıldı. İleride devlete hizmet edecek bu öğrencilerin öğretmenlerinin eğitimi de büyük önem taşıyordu. Öğretmenlerin eğitiminde “itaat, arkadaşlık, itibar” önemli değerler oldu. Çoğunlukla öğretmenlik yaparak hayatını kazanan 1890’lar sonrası entellektüelleri, gazete yazılarında ve romanlarında çoğunlukla bu değerleri konu etmişlerdir. 1880’lerde başlayan muhafazakâr eğilimle birlikte Amerikan değerlerinden ve modelinden tamamen uzaklaşıldı. Yeni örnek Almanya oldu. Gelenekçilerin Batıya tepkisi ve Konfüçyüsçü değerlere duyulan özlemle birlikte eğitimde, doğru ve yanlışın ayrımını merkeze alan filozof Johann Friedrich Herbart (1776-1841) örnek alındı (Hane & Perez, 2013: 102-104).

1860’da doğmuş yazar ve düşünürler Tokugava döneminden kalma, Çin klasikleri temelli bir ilköğretimden geçip Batı tarzı üniversitelerde yetişmişlerdi. Örneğin Natsume Soseki (1867-1916), Meici döneminde açılan özel okullarda 14 yaşından itibaren klasik Çince, 16 yaşından itibaren ise İngilizce eğitimi almıştır. Üniversite eğitimini ise Tokyo İmparatorluk Üniversitesi’nin İngilizce Bölümü’nde tamamlamıştır. O dönemde Japonya’daki tüm üniversiteler Tokyo’da bulunuyordu.

Yani tüm ülkeden öğrenciler, önce kendi şehirlerinde Çince ve İngilizce öğrenip, sonrasında üniversite eğitimi almak üzere Tokyo'ya geliyordu. Tsubouchi Şoyo, Mori Ogai, Tayama Katai, Şimazaki Toson gibi dönemin pek çok yazarı bu süreçten geçerek eğitim görmüşlerdi. Dolayısıyla Meici dönemi edebiyatçılarının en büyük ortak özelliği, bir önceki eğitim sistemini de yeni eğitim sistemini de görmüş, bir geçiş döneminde eğitilmiş olmalarıdır. 1867 doğumlu Soseki Çince şiirler yazıyorken, 1892 doğumlu Akutagava Ryunosuke Çince okuyabiliyor ama yazamıyordu. 1918 doğumlu Nakamura Şiniçiro ise Çince'yi ne okuyabiliyor ne de yazabiliyordu. Meici Restorasyonu ile yeni eğitim sistemi adım adım eskisinin yerini almıştı (Kato, 1983b:, 107-108).

Bu dönüşüm döneminde Japonya, özgürlük, insan hakları, Japonya'nın uluslararası arenada saygıdeğer bir ülke konumuna yükseltilmesi, Batı'nın üstünlüğünün kırılması gibi taleplere de sahne olmuştur. Bu ani sosyal kırılmalar dönemi “medeniyet ve aydınlanma” dönemi olarak veya Batı modellerinin denenmesi ve başarısızlığa uğraması dönemi olarak da adlandırılabilir (Kato, 1983b, 109). Reformların ilk 10 yılı, medenileşmek, güçlenmek ve zenginleşmek için, Batılı kavramların, malların, icraatların Japonya'ya adapte edilmesi çabalarıyla damgalanmıştır. “Medeniyet ve aydınlanma” devletin tüm kademelerinde birincil hedef halindedir. Öğrenciler Batı'ya gönderildi, Batılı araştırmacılar ve uzmanlar ülkeye çağrıldı (Hane, 2013: 104). 1871 yılında Iwakura Tomomi'nin başkanlığında Iwakura Misyonu olarak isimlendirilen heyet, 1871-1873 yıllarını kapsayacak şekilde bir Batı turuna çıktı. Bu tur kapsamında heyet Amerika Birleşik Devletlerini ve Avrupa'nın çeşitli ülkelerini ziyaret etti. Hatta heyetten bir kişi, Naito Çişu, hukuki sistemi incelemek üzere İstanbul'a da gönderildi ve 20 gün kaldı³⁰ (Esenbel, 2012: 345). Batı metinleri hemen Japonca'ya çevrildi, Fukuzava Yukiçi gibi araştırmacılar

³⁰ 1892'de Yamada Torajiro, İstanbul'a gelecek ve Nakamura Ejiro ile 20 yıl boyunca İstanbul'da bir Japon dükkanı işletecekti (Esenbel, 2012).

Batı'yı tanıtıcı kitaplar hazırladı (Hane, 2013: 104). Bu dönemin öne çıkan siyasi grubu ise hiç kuşkusuz, eğitimci Fukuzava'nın önderliğinde oluşan, Meiroku Zasshi dergi çevresi olarak örgütlenen *Meici Altılısı* (Meirokuşa) olmuştur (Kato, 1983b: 141). Meici Altılısı üyelerinden Nakamura Masanao John Stuart Mill'in *Özgürlük Üzerine*'sini çevirmiş, Nişi Amane faydacılık ve pozitivizmi tanıtmıştır, Mori Arinori, muhafazakârlar eğitim sisteminde baskın hale gelmeden önce bir dönem eğitim bakanlığı yapmıştır, Kato Hiroyuki ise sonradan sosyal darvinizmci ve Alman devletçisi olmuştur. Yine bu dönemde basılan gazete ve dergi sayısı hızla artmış, bu yayınlar devletin ve muhalefetin siyasi meselelerine odaklanmıştır. Hem yurt dışına giden öğrenci sayısı hem de ülkede açılan yabancı dil okulu sayısı hızla artmıştır. Sadece 1874'te yaklaşık 90 tane yabancı dil okulu bulunmaktaydı. Özellikle Amerika'dan gelen Protestan misyonerler Batı'yı ülkeye taşımış, yurt dışına çıkamayan öğrencilere İncil ve Amerikan anayasası eğitimleri sunmuştur (Hane, 2013: 105). Eski feodal sisteme duyulan öfke ve Batı'nın yüceltilmesi sürecinde gelenekler kötü muamele görmüş, kaligrafinin değerli bir sanat olduğu ülkede alfabenin latin alfabesiyle değiştirilmesi gündeme gelmiş, eski feodal düzenin uzantısı olarak görülen dinî mekânlar tahrip edilmiştir. Bu duruma tanık olan, yeni dünyaya adapte olmakta zorluk çeken veya adapte olmayı reddedenlerin tepkisi ise gün geçtikçe büyümüştür. Bu tepki ileride ortaya çıkacak ve Batılılaşmanın “doğal” olmadığını iddia edecek muhafazakârlaşmaya ön ayak olmuştur (Hane, 2013: 106).

Esenbel (2000: 24), Meici Restorasyonu söz konusu olduğunda kadınların da erkeklerin de birer sembole dönüştüğünü ancak erkeklerdeki keskin görsel ve davranışsal reformun kadınlar için geçerli olmadığını belirtir:

“Japon kadınının erkeklere oranla daha “yumuşak inişli” bir reform sembolü olduğu aşikârdı. Aslında saç biçimi, balo dansları tartışmalarına rağmen, Meici yönetimi, kıyafet kanunu ile öngördüğü reformu daha ziyade erkeklerin temsil ettiği anlayışını sergiliyordu. Meici dönemine genel olarak bakıldığında, devlet ve toplum için çağdaş Japon kadını, erkeğe oranla toplumun tanıdık, geleneksel yüzünü temsil etmektedir. Devlet, ortalama

Japon kadınının eğitilmiş bir iyi anne ve eş olmasının yanısıra, geleneklerin güzel unsurlarını güzel bir kimono kıyafetine bürünerek yeni nesillere aktarmasını istemektedir. Ancak zarif hanım kimonosu bile Batılılaşmaya tabi olacaktır. Meici kadınının kimonosu “reform” geçirmişti. Tokugava soylu kadınlarının malikânelerde salınarak gezindiği renkli ve brokarlı kimono, çağdaş Meici toplumunun orta sınıf idealleri ve kamusal faaliyetleri için uygun değildi. Batılılar’ın bu konulardaki görüşleri de Japonları etkiliyordu. O dönemin püriten Batılı gözlemcileri için Tokugava kimonosu, güzel bir boynun dekoltesini gösterdiği ve daha da vahimi, uzun eteklerinin önden hafifçe açılmasıyla hareket halindeki bir hanımın ayak bileklerini ortaya koyduğu için fazla erotik havalıydı. Böylece Batılılar’ın “medeni” davranış fikirlerine duyarlı olan Japon reformcuları, daha iddiasız, koyu renkleri ihtiva eden, vücuda sıkı sıkıya sarılmış, yürümeyi kolaylaştırmak için de etekleri nispeten kısaltılmış, böylece erotizmi törpülenmiş bir “çağdaş kimono”nun icat edilmesinde ön ayak oldular. Japon kadını ise kimono ile sadece çağdaş bir anne ve ev kadını olarak “özel” alanı, “duygusal”ı ve geleneği temsil edecekti.”

Washburn’e (1995: 3) göre Meici Dönemi romanını üç özellik belirler. Bunlar kuşkuculuk, özbilinç ve içerdelik. Bu özelliklerin oluşmasının da iki nedeni vardır. Birincisi Batı nüfuzu karşısında ortaya çıkan şiddetli kültürel marjinalleşme, ikincisi ise Meici yazarları gecikmişlik duygusunu aşmaya çalıştıkça ortaya çıkan kültürel sentezdir. Dönemin roman yazarlarının gelişmelerle ilgili gözlemleri, kaygıları ve tepkileri, durumu özetler niteliktedir. Natsume Soseki modernleşen Japonya’daki sosyal değişimin içeriden değil dışardan etkiyle gerçekleştiğini ve yüzeysel bir değişim olduğunu söyler (Kato, 1983b: 141). Ogai ve Soseki yazılarında genellikle, toplumsal kaygıların da bir yansıması olarak, Batılılaşma ve geleneksel hayatın ilişkisini konu edinmiştir. Ayrıca yine bu dönemde sanayileşmenin hızlanması için toplanan yüksek oranlı vergiler, toprak kiralalarının hızlı artışı ve genel gelir seviyesindeki düşüş yoksulluğun hızla yaygınlaşmasına sebebiyet vermişti. Tanaka Shozo, Uchimura Kanzo ve Kinosita Naoe gibi yazarlar da bu duruma, yani toplumsal yoksullaşmaya karşı çıkışı konu olarak işlemiştir (Kato, 1983b: 109). Bu dönemde ortaya çıkan ve genellikle 1870’lerde doğmuş olan bazı roman yazarları ise toplumsal sıkıntılara Marksist roman yazarları gibi politik olarak doğrudan karşı çıkmamış olsa da yazarların kaygıları yazılarına sinmiş, yazarlar toplumsal sıkıntıları

bilinçsizce konu edinmişlerdir (Kato, 1983b: 109). Kısacası, Meici dönemi roman yazarlarının tamamı Batı kültürüne hâkim, Japon kültürü ve geleneklerine hâkim, ayrıca tanıklığını yaptıkları kültürel değişimin etkileri nedeniyle kaygı duyan yazarlardı.

2.3.2.3 Modernleşme Dönemi Japon Edebiyatı Akımları

Bu dönem yazarlarını beş grupta toplamak mümkündür; *gelenekselciler*, *kültürel geleneği nesneleştirenler*, *kültürel yüzleşmenin sanatçıları*, *Hristiyanlar* ve *sosyalistler*, *taşradan gelen genç erkekler* ve *natüralizm* (Kato, 1983b: 110).

Gelenekselciler, Batıcılığa karşı çıkan, Tokugava dönemi yöneticilerinin çocuklarıdır. Koda Rohan (1867-1947), Ozaki Koyo (1867-1903) ve Izumi Kyoka (1873-1939) bu grupta yer alırlar. Her şeyin hızla dönüştüğü bir dönemde klasik Japon edebiyatı örnekleri üretmeye devam etmişlerdir. Çoğunlukla Konfçyüsçü bir bakış açısı ile ürettikleri metinlerde “erkeklerde sadâkat, kadınlarda iffet” teması vardır. Muhafazakâr bir bakış açısıyla kadının toplumdaki yerinden, Japonya’daki hamam kültürüne pek çok geleneksel konuyu işlemişlerdir. Bu romanlarda “yeni olan” kötücüdür, Daha çok Tokugava dönemi romanlarından etkilenen ve *Inkston’un arkadaşları* (Kenyuşa) olarak bilinen grup *Garakuto Bunko* isimli bir dergi çıkarmıştır. Yine bu grubun romanları tefrika halinde *Yomiuri Şinbun* gazetesinde de yayımlanmıştır. Dönemin en bilinen kadın yazarı ise, Batı edebiyatından hiç etkilenmeden yazan Higuçi İçiyo’dur (1872-1896) (Kato, 1983b: 116-124).

Kültürel geleneği nesneleştirenler kendi içlerinde iki gruba ayrılır. Birinci grup, Batı kültürüne maruz kalmaktan kaynaklanan bir savunma mekanizmasıyla, Japonya kültürünü Batılılara pozitif bir içerikle anlatma gereği duyanlardan oluşmaktadır. İkinci grup ise Batının ön yargılı bakış açısının değişmesi durumunda

Japonya'nın kültürel açıdan olumlu değerlendirilebileceğini iddia edenlerden oluşur. Bu akımın en önemli temsilcisi Okakura Kakuzo'dur (Okakura Tenşin-1862-1913). Şarkiyatçı Amerikalı Ernest Fenollosa ile Tokyo İmparatorluk Üniversitesi'nde birlikte çalışmıştır, bir Batılının gözünden Japonya kültürünün nasıl görüldüğünü yakından gözlemleme fırsatı bulmuştur. Suzuki Daisetsu (1870-1966) da zen, Budizm ve Japon kültürüyle ilgili yazılarını, dil farkının algılamada sorun yaratabileceğini vurgulamak amacıyla yarı Japonca yarı İngilizce yazmıştır. Yanagita Kunio (1875-1962) ise, Batılılaşma döneminden geçen bir halkın geleneklerinin nesneleştirilebilmesi için İngilizce yazmaya gerek duymamış, Japonca yazdığı metinlerde halk hikâyelerini, festivallerle ve diğer geleneklerle ilgili bilgileri sistematik olarak toplamış, sınıflandırıp analiz etmiştir (Kato, 1983b: 111-113).

Mori Ogai *kültürel yüzleşmenin sanatçıları* kategorisindeki yazarları, iki kültürün çatışmasından açığa çıkan enerjiden beslenen ve bu enerjiyi bir yaratım sürecine dönüştürenler olarak tanımlar. Melez bir kültürün ürünü olarak tanımlanabilecek bu romanların yazarlarından örneğin Ogai, Batı nesrinde yazmanın tüm inceliklerini öğrenmiş, Çin edebiyatının retorikini ve kelime dağarcığını kullanmış ve eserlerini Japonca üretmiştir. Natsume Soseki ise, Batı romanındaki birey inşa modellerini örnek alarak insan hayatlarını anlattığı yeni bir Japon romanı yaratmıştır. Dönemin en etkili gruplarından biri olan bu grup içerisinde sayılabilecek diğer yazarlar şunlardır: Nagai Kafu (1879-1959), Kinoshita Mokutaro (1885-1945), İshikawa Jun (1899-1987), Nakano Şigeharu (1902-1979) (Kato, 1983b: 113-114).

Meici dönemiyle birlikte Batıya serbest ticaret hakkı verilmesinin yanında misyonerlerin faaliyet yürütmesine de izin verildi. Restorasyonla birlikte genç Japonlar ya yaşadıkları bölgelerdeki okullarda öğretmenlik yapan Amerikalı öğretmenlerden ya da misyonerlerden İngilizce öğreniyor, böylece çoğunlukla Amerikan Protestanlığı temelinde Hristiyanlıkla doğrudan ilişkilileniyorlardı. Bu dönemde ayrıca, Nijima Jo (1843) ve Uchimura Kanzo (1861-1930) gibi kültürel

açından ve siyaseten etkili Hristiyan Japonlar da vardı. Savaş dönemlerinde pasifist tutum sergileyen de, anti-otoriter sosyalist örgütlenmelerin başını çeken de bu kişilerdi. *Hristiyanlar ve sosyalistler* olarak adlandırılan bu gruptaki önemli iki yazar Tukotomi Roka (1868-1927) ve Kitamura Tokoku'dur (1868-1894) (Kato, 1983b, 114-115).

Natüralist ekol taşralı erkek yazarlardan oluşuyordu. Bu kategorideki önemli yazarlar Tayama Katai (1872-1930), Kunikida Doppo (1871-1908), Tokuda Şusei (1871-1943), Masamune Hakuço (1879-1962) ve Şimazaki Toson'dur (1872-1943) (Kato, 1983b: 115-116). Ailelerinden uzak olmanın getirdiği özgürlük ve kendilerine para gönderen ailelerinin ekonomik baskısı arasında kalmışlar, bu yönüyle başkentte büyüyen akranlarından farklı bir ikiliğe maruz kalmışlardır. Tokyo'da özgür ilişkiler yaşarken, evlilik konusunda ailelerinin tercihlerine itaat etmek durumunda kalmışlardır. Bu ikilik ve baskılardan kurtulma hissi genç yazarların yazılarına konu olmuştur. Ben-romanı³¹ olarak adlandırılan bu romanların yazarları, her ne kadar sosyal kaygılarla yazmıyor gibi görünseler ve kendilerini Meici devletiyle özdeşleştirmiyor olsalar da aslında eserleri kültürel dönüşümün ağırlığın taşımaları açısından dönemin önemli eserlerindendir.

Tokugava döneminin kültürel geleneğinden azade şekilde yetiştirilmiş *natüralist* yazarların Batı algısı ve Batı'ya maruz kalma şekilleri Ogai veya Soseki gibi *kültürel yüzleşmenin sanatçılarından* farklıydı. Tokyo'da üniversite okuyan her

³¹ Ben-romanı'nda (şi-şosetsu) yazar kahramanla aynı kişidir. Modern kurguya engel olduğu gerekçesiyle eleştirilir. İtiraf romanı olarak da tanımlanabilir. Natüralistlerin kiliseyle olan ilişkisi düşünüldüğünde bu itiraf kavramı daha çok Hristiyanlıktaki günah çıkarma ile benzeşir. Natüralist yazarlarda beden, Hristiyan öğretiler doğrultusunda cinselliğin bastırıldığı, tenselliğin yok sayıldığı bir bedendir. Foucault Hristiyanlıkta cinselliğin "saklanan şey" değil "itiraf edilen şey" olduğunu söyler, bu bağlamda, örneğin Eski Yunan'daki "bilginin bedenden bedene aktarılması" durumuyla taban tabana zıt olduğunu belirtir (Karatani, 2011: 93-99). "Gizlenmesi gereken "içselliği", itiraf etme zorlanması üretir. Sonra bu durumun kendisi tamamen unutulur." (Karatani, 2011: 99). "İtirafıta bulunan kişi, zayıf bir haldeyken "özne" olmayı, başka bir deyişle egemen olmayı hedeflemektedir" (Karatani, 2011: 108).

genç gibi onlar da Batı'ya ilgi duymuştur. Taşrada doğup büyüyen, ilk eğitimlerini buralarda gören ve sonraki eğitimleri için başkente gelip özel üniversitelerde okuyan genç erkekler, başkentte büyüüp eğitim alan, aristokrat samuray ailelerinde yetişen ve yine başkentte devlet üniversitelerinde eğitim alan genç erkeklerden farklı özellikler taşımaktaydı. Hükümet sadece devlet memurlarını ve devlet üniversitelerinde okuyanları bursla yurt dışına gönderiyordu. Bu taşralı gençlerin Ogai ve Soseki gibi Avrupa'yı Avrupa'da öğrenme şansı yoktu. *Naturalistlerin* Batı'sı "kilise" olmuştu. Çoğunlukla Amerikan protestan kiliselerine giren ve Hristiyan olan bu gençler Batı kültürünü yakından deneyimleme ve dilini öğrenme şansı elde ettiler. Sonrasında ise neredeyse hepsi kiliseden ayrıldı (Kato, 1983b: 159). Karatani'ye (2011: 106) göre *natüralistler* samurayın yolu olarak bilinen ve bir dizi ahlaki, pratik kuraldan oluşan buşidoyu Hristiyanlıkla bağdaştırabilmişlerdir. Böylece hem geleneğe hem yeniye eklenilebilmek için bir yol bulmuşlardır. Meici döneminde, özellikle taşralı gençler arasında Hristiyanlığının kitleselleşememesinin gerekçesi budur.

Kelime anlamı olarak da akım olarak da *naturalizm* Avrupa'dakinden farklıdır. Fransızca *naturalismen*in karşılığı olan Japonca *şizenşugi* kullanılmıştır. Ancak Fransızca'da doğa anlamına gelen bu kelime daha çok doğal bilimlerin konusu olan *doğaya* işaret ederken, Japonca versiyonu *kendindenlik* veya *yapaylığın zıttı* anlamına geliyordu. Hatta bu ekolün akıl hocası Şoyo'ya göre "şeyleri olduğu gibi ele almak" manasına geliyordu. Dolayısıyla Japon natüralistler Avrupa'daki Emile Zola gibi yazarlardan da farklı bir bakış açısına sahiptiler. Avrupa'daki yazarlar sanayileşme deneyimi ve bilimin hızlı gelişimine doğup büyümüşlerdi. Bilimsel gelişmelere umutla bakıyorlardı. Maddi unsurların insan düşünce ve duyguları üzerinde belirleyici bir etki yarattığını düşünüyorlardı. Japon natüralistler ise, Japonya'daki genel duruma paralel şekilde bilime çok da ilgi duymuyorlardı. Genellikle atalarının topraklarını, köylerini, kırsal aile yaşamını, hamasi duyguları ve bunlara ilaveten Tokyo'da bir yazar olmayı, o yazarın evini, karısını, metresini,

beslemesini, başkentte yaşayan bu yazarın kırsaldan gelen akrabalarıyla ilişkisini konu ediniyorlardı. Ayrıca başkente gelen yazarlar memleketlerini (*furusato*) Bu konular genellikle hastalık, yoksulluk, kıskançlık, intikam, yas gibi durumlar çevresinde şekilleniyordu. Başkahraman genelde yeteneği, zekâsı, değeri anlaşılamamış, bu nedenle kötü hisseden bir erkek yazar oluyordu. Roman kuramcısı üniversitesi hocaları Tsubouçi Şoyo'nun yolundan gidiyor, didaktiklikten kaçıp insan ruhunu açıkça ortaya koymayı hedefliyorlardı. Konularına işçiler, hızla gelişen teknoloji, bürokratlar, üniversiteler dâhil değildi. Yani toplumun büyük kısmından kopuk konular işliyorlardı. (Kato, 1983b: 158-170).

2.3.2.4 Teze Konu Olan Modern Japon Romanı Yazarları

NATSUME SOSEKİ (1867-1916)

Natsume Kinnosuke ismiyle ailesinin beşinci ve son çocuğu olarak dünyaya gelen Soseki, evlatlık olarak başka bir aileye verilmiş ve bir süre sonra ise eski ailesine geri dönmüştür. Evlat edinen aile ile geçirdiği mutsuz yıllar 1915 tarihli otobiyografik romanı *Miçikusa*'ya (Yol Üstünde Biten Otlar) konu olmuştur. İlk ve orta eğitim hayatında Çince ve İngilizce eğitim aldıktan sonra, 1884 yılında önce ailesinin baskılarıyla Tokyo İmparatorluk Üniversitesi'nin mimarlık bölümüne, 1890 yılında ise kendi tercih ettiği İngilizce Bölümüne girmiş, 1893'te mezun olmuş, aynı bölümde lisansüstü programa kaydolmuş ve Tokyo Yüksekokulu'nda da ders vermeye başlamıştır. Japonca Bölümünde eğitim alan Masaoka Şiki (1867-1902) ile üniversitede tanışmış, yakın arkadaş olmuşlardır. Benzer geçmişlere ve edebi yaklaşımlara sahip iki yazardan Şiki tüberküloz nedeniyle okulu bırakmış, 1902 yılında da hayata veda etmiştir. Üniversiteden sonra Soseki, Matsuyama'da (Tokyo) öğretmenlik yapmıştır. Matsuyama'daki öğretmenlik deneyimi hem 1906 tarihli romanı *Küçük Bey*'e (*Botçan*) konu olmuştur. 1900 yılında hükümet tarafından "Japonya'da Japon olan ilk İngiliz edebiyatçısı" sıfatıyla İngiltere'ye gönderilen

Soseki 2 yıl boyunca İngiltere’de kalmıştır. 1902’ye kadar haiku ve Çince şiir yazmıştır (Kato, 1983b: 133).

1902 yılında Tokyo İmparatorluk Üniversitesi’nde İngiliz edebiyatı dersleri vermeye başlayan Soseki 1907’de *Bungakuron*’u (*Edebiyat Kuramı*) yazdı (Kato, 1983b: 134). Kendi edebi kuramını oluşturmaya çalışan Soseki bu incelemesinde edebiyatın iki temel özelliğinden bahseder; algı ve duygu. Ona göre duygusuz algı sadece algıyken, algının olmadığı yerde duygu sadece edebiyat öncesi dönemlerde geçerli olabilir (Biddle, 1973). 1909’da ise *Bungaku Hyoron*’da (*Edebiyat Eleştirileri*) on sekizinci yüzyıl İngiliz edebiyatını incelemiş, dönemin anlaşılabilmesi için on sekizinci yüzyıl Londra’sına, dönemin felsefi gelişmelerine ve güzel sanatlar eserlerine yer vermiştir. Bu eleştiri kitabında son olarak Joseph Addison, Richard Steele, Jonathan Swift, Alexander Pope ve Daniel Defoe’ya yer vermiştir (Kato, 1983b: 137-8). Sonrasında üniversiteden ayrılıp bir gazetede (*Asahi Shinbun*) öyküler yazmaya başladı. Sıklıkla depresyondan muzdarip olan Soseki pek çok romanını ülsere yakalandıktan sonra yazmıştır (Kato, 1983b: 134). Üniversite yıllarında yakın arkadaşı ve edebi kimliği üzerinde büyük etkisi olan Şiki gibi Soseki de haikular yazmıştır. İngiliz edebiyatı eserlerinin Japonca’ya çevirilerine katkı sağlamış, edebi açıdan değerlendirmeler içeren önsözler yazmıştır (Kato, 1983b: 136).

1905 yılından önce bir edebiyat kuramcısı olarak eserler üreten Soseki’nin romanları yaşamının son 11 yılında yazılmıştır. Eserleri geliştirdiği kuramıyla doğrudan bağlantılıdır (Karatani, 2011: 195). İlk dönemlerde yazdığı romanlardan *Ben Bir Kediym* (Wagahai Wa Neko De Aru) hem Tokugava döneminin hem Swift’in mizah anlayışının bir uzantısı olarak nitelendirilebilir (Kato, 1983b: 138). 1906’da *Küçük Bey*’i (Botchan), 1914’te ise *Gönül*’ü (Kokoro) yazar. İki bölümden oluşan *Gönül*’de birinci bölüm, hayranlık besleyen bir öğrencinin gözünden hocası (Sensei) anlatılırken ikinci bölümde hocanın uzun intihar notu yer alır. *Ve Sonra*

(Sorakara, 1909) ve *Kapı*'da (Mon, 1910) olduğu gibi, *Gönül*'de de bir aşk üçgeni söz konusudur. Bu romanlarda kadın karakterler ahlaki veya duygusal bir ikiliğe düşen kahramanın hayatı için işlevsel bir yapıda olmak dışında önemsizdir (Viglielmo, 1966).

MORİ OGAI (1862-1922)

1862'de doktor bir babanın en büyük oğlu olarak doğdu. Geleneksel yöntemle başladığı eğitim hayatına öncelikle 6 yaşında, kendisinden önceki nesillerin yaptığı gibi, Çince metinleri yüksek sesle okuyarak başladı. 8 yaşında Flemenkçe, 10 yaşında Almanca öğrendi. 1877 yılında 15 yaşındayken Tokyo Tıp Okuluna girdi ve 4 sene sonra 1881 yılında Japon Ordu'sunda doktor olarak görev yapmaya başladı. 1884 yılında hükümet tarafından, tıbbi araştırmalar yapmak üzere Almanya'ya gönderildi. 30'lu yaşlarında iki yılını İngiltere'de geçiren Soseki'ye nazaran, Ogai'nin Almanya'da geçirdiği sürenin hem siyasi hem bilimsel anlayışı hem de edebi kimliği üzerinde büyük etkisi olmuştur. Batı'nın biliminin, sadece ürünlerinin değil, anlayışının, felsefesinin ve yönetmlerinin de Japonya'da adapte edilmesi gerektiğini savunmuş, bunun hayata geçirilmesi için de bir bürokrat olarak çaba göstermiştir. Almanya Ogai için Prusya bürokrasisi ve ampirik bilim demekti. Almanya'dan döndükten sonra Japonya'daki ilk işi iki tıp dergisi çıkarmak, bu dergilerle ampirik bilim yaklaşımını yaygınlaştırmaya çalışmak oldu (Kato, 1983b: 142). Tokugava döneminde Hollandalı misyonerler aracılığıyla Japonya'ya gelen anatomi kitaplarının ürettiği Hollanda tıbbı ile Çin-Japon tıbbı rekabet halindeydi ancak Çin-Japon tıbbı egemenliğini koruyordu. Batı'nın gelenekleri karşısında Japonya'nın geleneklerini savunan Ogai'ye göre tıp söz konusu olduğunda Batı tıbbı dışında bir tıp bilimsel değildi (Kato, 1983b: 145).

Ogai Almanya'dayken, *Allgemeine* gazetesinde, Japonya'da 10 yıl yaşamış bir Alman olan Edmund Naumann'ın, Japonya'nın geri bir toplum olduğuna,

Batı'nın hem teknolojisini ve hem geleneklerini ithal ettiğine ve dolayısıyla zayıfladığına, Japonların kendi saygıdeğer kültürlerini küçümsediklerine dair bir yazısı yayımlanır. Ait olduğu toplumu savunma amacıyla karşı yazı yayımlatan Ogai, uzun yıllar boyunca, Edmund Naumann şahsiyetinde Batı'nın bu bakış açısına karşı Japonya'yı savunma refleksiyle yaşar, yazar (Kato, 1983b: 144). Yıllar sonra *Hülyalar'da* (Moso-1911) Japon halkının kökenlerine dönmesi gerektiğini ve Batılı kılık kıyafet kurallarına referansla “ödünç alınmış kıyafetler”den kurtulunması gerektiğini söyler. Eserlerinde modernleşme sürecinden geçmekte olan Japon toplumundaki tüm sorunlar işlemiştir ve bu açıdan döneminin özeti gibidir (Kato, 1983b: 142).

Almanya'dayken bir Alman kadına âşık olan Ogai, kendisiyle Japonya'ya gelmesine rağmen âşık olduğu kadınla, ordudaki üsleri ve ailesinin baskısı nedeniyle evlenememiş, bir yıl sonra Japon bir kadınla evlenmiş ancak Almanya'daki aşkını hiç unutmamıştır. Bu aşk edebi eserlerine de yansımış ve Almanya'daki bir Japon öğrencinin Alman bir kızla olan aşkını konu edinen öyküsü *Dansçı Kız'ı* (*Maihime*) yazmıştır (Kato, 1983b: 144). *Dansçı Kız*, Madame Butterfly'ın Japonca versiyonu gibidir (Karatani, 2011: 63).

Siyasi olarak Ogai, her ne kadar liberal düşüncelere sahip olsa da, meşruti monarşi fikrine her zaman sadık kalmıştır (Kato, 1983b: 145). Soseki'nin aksine her zaman Meici devletinin üst kademelerine yakın yaşamıştır. Soseki gibi o da (Kato, 1983b: 114). Devlete karşı eleştirel anlamda belki de tek karşı çıkışı, imparatora suikast düzenleyecekleri gerekçesiyle sosyalist Kotoku Şusui ve 11 kişinin tutuklanması sonrasında yazdığı *Sessizlik Kulesi'dir* (*Çinmoku no to*). O dönemde Japon ordusunun Sıhhiye Sınıfı'nın başında olan Ogai için bu tarz bir eleştiri büyük cesaret gerektiriyordu. Tutuklanan sosyalistlerin idam edilmelerinden 10 yıl sonra 1921'de Ogai, Avrupa sosyalist düşüncesinin tarihini anlattığı *Eski Bir Defterden* isimli kitabı yazacaktı (Kato, 1983b: 146).

Ogai Japonya'ya döndükten sonra çeviriler yaptı. Çevirdiği yapıtlar arasında Andersen'den *Doğaçlamacı* (1892-1901) ve Goethe'den *Faust* (1913) Meici dönemi entelektüel hayatında çok etkili olmuştur (Kato, 1983b: 143). Ogai'nin kendi eserleri üzerinde de Batı edebiyatının etkileri net bir şekilde görülür. Bu çeviriler ve okuduğu diğer Batı edebiyatı eserleri sayesinde Ogai'nin karakterleri çok çeşitli ve canlı olmuştur. Romanlarında ve hikâyelerindeki konular “ilk aşktan cinsel deneyime, gelin-kaynana rekabetinden bir sanatçının hayatına, toplumsal eleştiriden otobiyografik hatıralar”a kadar çok çeşitlilik göstermektedir. Japon edebiyatına psikolojik romanı Soseki kazandırdıysa, geniş konu kapsamını Ogai kazandırmıştır. Önceleri vakalar da yazan Ogai, İmparator Meici'nin ölümü ve yakinen tanıdığı General Nogi ve karısının intiharından³² sonra tarihi roman yazmaya başlamıştır. Bu intiharın etkisiyle yazdığı *Yagoemon Okitsu'nun Vasiyeti* (*Okitsu Yagoemon no isho*) Soseki'nin *Gönül*'ünden farklıdır. Romandaki başkahraman Kokow'un intiharı samuray değerlerini Meici Japonyasına taşır. Ogai'ye göre asıl mesele modernleşme bunalımıdır. Modernleşme dönemlerindeki çalkalanan toplumlar için eski gelenekler iyileşmeye yardımcı olmaktadır. Bu manada aslında Ogai, yıllar önce Alman Naumann'a veremediği cevabı vermiş olur. İki yıl sonra yazdığı *Sakai Olayı*'nda (Sakai jiken) ise bir samuray, bir Fransız subayın karşısında, Fransız denizcilere verdiği zararın kefareti için intihar eder. Batının şahitliğinde Japon geleneklerinin değerini yeniden takdir eder. Ogai bu amaçla zaman içerisinde tarihi roman yazımından biyografi yazımına kayar (Kato, 1983b: 146-8).

ŞİMAZAKİ TOSON (1872-1943)

³² Rus-Japon savaşında ülkesini hayal kırıklığına uğrattığını düşünen General Nogi Maresuke İmparator Meici'den intiharı için izin ister ancak İmparator izin vermez. İmparator Meici'nin cenaze töreninin gerçekleştirildiği gün, 30 Temmuz 1912'de, efendisinin ölümünden sonra intihar eden bir samuray misali seppuku ritüeliyle intihar eder. Samuray gelenekleri ve Budizm öğretileri kadının da kocası öldükten sonra ölmesini gerektirdiği için, General intiharını karısıyla birlikte gerçekleştirir (Fukuchi, 1993, 469).

Japon natüralistlerinden olan Şimazaki Toson, Şimazaki Haruki ismiyle 1872’de, tam da Meici hükümetinin ay takviminden güneş takvimine geçtiği yıl doğdu. Bu nedenle doğum günü ve ayı net değildir. Babası 17. nesilden şoya-köy reisiydi ve oğlunun da aile işini sürdürmesini bekliyordu. Köyde, dönüşen Meici Japonya’sına uygun bir okul bulunmadığından Toson, 9 yaşındayken, dadısı ile birlikte Tokyo’ya gönderildi³³. Burada uzaktan akrabası olan bir ailenin yanında 10 yıl kaldı. Bu ailenin yanında yaşarken kompozisyona merak saldı, Çin klasiklerini okudu ama ilgisi Batı edebiyatına kaydı. 1884’te uzun yıllar sonra babasıyla görüştü. Babası, Japonya’nın dönüşümüne uyum sağladığını ve feodal geçmişinden koptuğunu göstermek için saç topuzunu kesmişti. Babasının izniyle İngilizce eğitimine başladı. 1887’de Tokyo’daki özel bir Hristiyan Okulu olan Meici Gakuin’e kaydoldu. 1888’de Kimura Kumaji (1845-1927) tarafından vaftiz edilerek Hristiyan oldu. Burada Batı kültürü, felsefesi ve diline ilgisi giderek arttı. Bu dönemde Lord Byron, Ralph Waldo Emerson, and Thomas Carlyle’dan etkilenerek yazan Kitamura Tokoku’nun Toson üzerinde büyük etkisi olmuştur (Andersson, 2000: 45-54).

1891 yılında Meici Gakuin Üniversitesi’nden mezun olan Toson aynı yıl Ivamoto Yoşiharu’nun aracılığıyla Meici Kız Okulu’nda öğretmenliğe başladı. Ivamoto, *Kadın Eğitimi Dergisi*’nin (*Jogaku Zasshi*)³⁴ editörüydü. Bu dergide yer alan bir grup yazar ile birlikte daha sonra Meici döneminin en önemli edebiyat dergisi olan *Edebiyat Dünyası*’nı (*Bungakukai*)³⁵ çıkarmaya başladı. 22 yaşındayken Meici Kız Okulu’ndaki varlıklı bir aileden gelen öğrencisine âşık olur ve bu imkânsız aşkı nedeniyle 9 ay kadar Kansai bölgesini yaya olarak dolaşır. Aynı yıl,

³³ Toson dadısı O-Maki’nin hayatında ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu *Çocukluk Günleri*’nde (Osanaki Hi-1912) anlatır. Köyün en pis adamı olarak nitelendirilen kuaförün kızı olan O-Maki ve ailesinin “pis” denilerek dışlanması Toson’un *Bozulan Yemin*’inde (Hakai-1906) de önemli yer tutacaktır (Andersson, 2000: 47).

³⁴ Jogaku Zasshi, kadınlar için üretilip kitlesel olarak dağıtılmış, 1885 yılından başlayarak 17 yıl boyunca yeni düzenin fikirlerini yaymış önemli bir yayın organıdır (Brownstein, 1980: 319).

³⁵ Bungakukai, Meici döneminde kadınların gelişiminde önemli yer tutan bir dergidir. Erken Meici faydacılığı ve Meici romantizm arasındaki geçişte köprü işlevi görmüştür (Brownstein, 1980).

başına pek çok trajik olay gelir. Önce Tokoku kendisini asarak intihar eder, sonra ağabeyi tutuklanır, âşık olduğu öğrencisinin öldüğünü öğrenir, Magome'deki mülklerinin yanıp kül olduğunu öğrenir. Bu dönemde akıl sağlığını koruyabilmesini Jean-Jacques Rousseau'nun *İtiraflar*'ına borçlu olduğunu belirtir. Sendai'de, başkent ortamından uzak bir yerde Kimura Kumaji sayesinde öğretmenlik yapmaya başladığında da koleraya yakalanan annesini kaybeder ve Sendai'de geçirdiği yılları, başkentin kültürel ortamından, arkadaşlarından, diğer edebiyatçılardan uzak yılları, hayatının en kötü yılları olarak nitelendirir. Bu dönemde çoğunlukla doğadan ilham alarak romantik şiirler yazar. 1899'da varlıklı ve açık görüşlü Hata Keiji'nin kızı Hata Fuyuko ile evlenir (Andersson, 2000: 55-68). Yeni evli çift Komoro'ya taşınır. Komoro *Bozulan Yemin*'e konu olur, başkahramanın memleketidir. Bu dönemde doğayla içiçe bir yaşam sürer, şiir yazmaya devam eder, Tolstoy, Dostoyevski, Ibsen, Flaubert gibi Batılı roman yazarlarını okur, şiirin kalıplarından sıyrılıp sanatını roman alanında daha özgürce icra edebileceğini düşünür. Modern bir roman yazmak için hazırlık yapan Toson, zaten düşük olan gelir kaynağı öğretmenliği de bırakarak tam zamanlı roman yazarı olmayı seçer. Hem sorumlusu olduğu kardeşlerinin hem de eşinin ve çocuklarının giderlerini karşılamak için eşinin babasından ve bir arkadaşından para alır. Düşük geliri nedeniyle hem eşi hem de çocukları yetersiz beslenmek durumunda kalır. Yazdığı romanı *Bozulan Yemin*'i bastırmak için de borç alır. Romanın yazılışı ve satışı süresince 3 çocuğu yetersiz beslenme sebebiyle ölür. Çocuklarının ölümünü "kitap için yapılmış fedakârlık" olarak nitelendirir (Strong, 1974). 1908 yılında, bir grup genç yazar olarak Bungakukai'yi çıkardıkları yılları anlatan otobiyografisi *Bahar*'ı (*Haru*), 1910 yılında ise *Aile*'yi (*İe*) yazar. Büyük ağabeyinin kızıyla yaşadığı ilişkinin sonucunda yiğeni hamile kalınca Fransa'ya kaçar ve 1913-1916 yılları arasında Paris'te yaşar. Yiğeniyle ilişkisini ve sonrasındaki süreci anlattığı, itiraf niteliğindeki, neredeyse otobiyografik romanı *Yeni Bir Hayat* (*Şinsei*) Japonya'da tepkilere yol açar. Fransa'dan döndükten sonra Vaseda Üniversitesi'nde çalışmaya başlar. 1932-35 yılları arasında, Meici

Restorasyonunu aktivist Kokugaku'nun gözünden anlattığı, iki ciltlik *Şafaktan Önce*'yi (*Yoakemae*) yayımlar. 1943 yılında kalp krizi geçirerek ölür (Kato, 1983b: 162-170).



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERNLEŞME KRİZİNDE ÇATIŞAN ERKEKLİKLER - ROMAN ANALİZLERİ

“Kimimiz Ahmet Bey,
Kimimiz Ahmet Efendi;
Ya Ahmet Ağayla Ahmet Beyfendi?”

(Orhan Veli, *Ahmetler*, 1949)

Nurdan Gürbilek’in *Kör Ayna, Kayıp Şark*’ta (2004) Doğu-Batı gerginliğinden doğan huzursuz metinlerin oluşturduğu modern Türk edebiyatının doğumu için söyledikleri, modern Japon edebiyatının doğumu için de söylenebilir:

“Modern Türk edebiyatı, özellikle de Türk romanı bir kadınsılaşma endişesine, bir efemineleşme korkusuna, Cemil Meriç’in sık sık tekrarladığı sözcükle söylersem "virilite"yi, yani erilliği kaybetme korkusuna doğmuştu. Erilliği kaybetme korkusu ise hemen her zaman erişkinliği yabancıya kaptırma, bir başka deyişle çocukluğa çakılıp kalma korkusunu içinde taşıyordu.” (10)

Bu metinlerde Batı’dan aşırı etkilenme erkeklik için bir tehdit olarak ortaya çıkarken, bir “baba” sorunu, daha doğrusu bir “babayı kaybetme-babasız kalma” sorunu ortaya çıkmaktadır. Babasız erkekler büyümemekten, kontrolü kaybetmekten korkarken, ikame babalar aramaktadırlar. Bu ikame babalar bazen Râkım Efendi’ninkiler gibi geleneksel değerler, bazen kimliğini gizlemekten korkmayan idealist roman yazarları, kimi zaman da din ve dil olmaktadır. Yeni babaya tutunabilen yetim erkekler sağlam kalmakta, yıkılmamakta, çocukluktan ve kadınsılıktan kurtulmakta; babasız, dilsiz, geleneksiz kalanlar ise züppeleşip harap olmaktadır.

Karatani (2011: 146) Meici Dönemi natüralistlerinin lirik şiirden nesre ve romana geçmelerini Japon edebiyatında çocukluktan olgunluğa geçiş olarak

nitelendirir. Dönemin siyasi gelişmelerinin yarattığı romantizm düşüncesi erkek edebiyatçılarda “olgunlaşma”yı beraberinde getirmiştir. Osmanlı’ya baktığımızda ise, Tanzimat dönemi romanı yetim oğulun erilleşme mücadelesini yansıtan erkek roman olarak tanımlanabilir (Gürbilek, 2004: 143). Yetim oğulların okuduğu Batılı romanlarda romantik aşklar erkeklerle kadınlar arasında yaşanmaktadır. Hem Osmanlı hem Japon toplumlarının da geleneğinde yer alan erkekler arası aşk, cinsellik, bu aşk ve cinselliğin yaşandığı homososyal mekânlar, ilişkilene ve bu aşkla cinselliğin yansıdığı metinler modernleşmeyle birlikte sekteye uğramaktadır. Modern yazarın metinlerinde erkek kahramanlar artık kadınlara âşık olmalıdır. Bu metinlerde kadınlar ya yontulacak güzel bir fildişi taş, ya güzelliğiyle tehlike oluşturacak bir fahişe, ya da kaybedilen babanın yerine konmaya çalışılan fedakâr bir dadı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dönüşen bu toplumlardaki siyasi iktidar gerginliği erkekliklere yansımaktadır. Tanzimat Dönemi sonrasında, özellikle 1908 devrimiyle birlikte ortaya çıkacak hegemonik erkeklik şekli olan Türk milliyetçisi-asker erkek henüz oluşmuş değildir³⁶. Veya Meici sonrası, Taişo Döneminde temelleri atılacak militarist-kalkıncı Japon milliyetçisi erkek (Hane & Perez, 2013: 257-285) de henüz hegemonik erkeklik olarak nitelendirilemez durumdadır. Siyasi geçiş döneminin bulanıklığının yansıdığı erkeklikler, bir önceki hegemonik erkeklikten de yoksun şekilde henüz bir çatışma döneminde gibidir. Bir yandan çatışmakta, bir yandan da kendilerini yeniden inşa etmektedirler. Bu inşa süreci başlı başına bir siyasi mücadele sürecini ortaya çıkarmaktadır. Bu romanlarda yetim oğul kendini, toplumda kadının yerini, toplumsal ve siyaseten ötekiyi inşa etmekte, Batıyla aşk-

³⁶ Türkiye’de erkeklik-askerlik ilişkisi için bkz. Ayşe Gül Altınay. (2001). *Making citizens, making soldiers: Military service, gender and national identity in Turkey*. Yayımlanmamış doktora tezi, Department of Cultural Anthtopology, Duke University; Nurseli Yeşim Sünbuloğlu. (Der.). (2013). *Erkek millet asker millet: Türkiye’de militarizm, milliyetçilik, erkek(lik)ler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

nefret ilişkisi kurmakta, Doğuyla Batıyı sentezlemekte, geçmişini tamamen silip onu yeniden kurmakta, gazetelerle, romanlarla yeni gelenekler icat etmekte, bu arada içindeki züppeleşme korkusuna karşı da büyük bir mücadele vermektedir. Romanlar, ölümü yıkım getiren babaların hayaletleriyle, baba diye yaslanılan din-eğitim-ideolojilerle, itaatkâr kadınlar, tehditkâr metresler ve fedakâr analarla; feminen züppeler ve adam gibi adamlarla dolmaktadır.

3.1 Babasızlık ve İkame Babanın İnşası

Değişimin hızlandığı, bilinen iktidar şekillerinin dönüştüğü, yok olduğu bir bilinmezlikler döneminde yazılan eserlere yansıyan ilk özellik başkahramanların babasızlıkları, bu babasızlığa vurgu ve babasızlığın tüm kurmacanın merkezine oturmasıdır. Babalık kurumu tarihsel bir inşa ile oluşmuş, sembolik değeri yüksek bir kavramdır. Ataerkil sistemin en önemli kurumlarından biri olan babalık kurumu dönüştükçe, *babanın* anlamı ve temsil ettikleri değiştikçe aslında çocukluk da değişir. Bu nedenle, babasız başkahramanlar yaratan Tanzimat ve Meici entelektüeli, aynı zamanda çocuğu da inşa etme misyonunu yüklenmiştir.

Seçili romanlardan beşinin başkahramanı ve hatta diğer kahramanları babasızdır. Babasızlığın bir problem olduğunu özellikle Tanzimat yazarı romanlarında açık açık belirtir ve hikâyesini bunun üzerine kurar. Bu başkahramanlar yolculukları boyunca kendilerine ikame babalar arar. Bu erkek kahramanlara yazarlar, geleneğe göre göre tutunmalarını salık verir. Bazı romanlarda ise baba, hikâyede varlığını fiilen korumaya devam ederken gücünü tamamen yitirmiş durumdadır. Meici romanında, özellikle kadın kahramanların babaları tam bir düşkünlük içerisinde ve yazarlar bu babaları, kızlarının fedakârlıkları sayesinde hayatını, “onursuz” bir şekilde devam eden kişiler olarak kurar. İki toplumda da henüz milliyetçilik, ulus-devlet gibi modern kavramlar güçlü tabanı olan ideolojik bir yapı haline gelmemiştir. Dolayısıyla belli belirsiz, bulanık bir kimlik inşa sürecinden

geçmekte olan iki toplum, tutunacak tek değer olarak geçmişini bulur. Ancak bugünle örtüşmeyen, bugün işlevsiz olan geçmiş de yeniden icat edilmiştir. Erkek roman yazarı bir yandan romanlarında Çince ve Osmanlıca'yı överken, diğer yandan gazete yazılarında dilde sadeleşmeyi savunmaya devam etmiştir.

3.1.1 Babalık ve Çocukluk Kavramları

Baba veya babalık, “doğal” veya “biyolojik” olmaktan ziyade bir kurumdur, tarihsel olarak inşa edilmiştir, cinsiyetlendirilmiştir. Irk, etnisite, sınıf gibi yapılarla kesişir, iktidar ilişkileri üretir (O'Brian, 1981; Hearn, 1987). Babanın aile kurumu içerisinde inşa ettiği iktidar ilişkileri de doğrudan, tüm kurumlarla olduğu gibi, devlet kurumlarıyla bağlantılıdır (Hearn, 2004: 245). Ataerkinin kelime anlamı *babanın* veya *babaların yönetimidir*. Dolayısıyla toplumsal cinsiyetler arası iktidar ilişkilerinin odağında öncelikle erkek değil, baba vardır. İkinci dalga feminizmle birlikte ataerki kavramı, kelime anlamından uzaklaşarak, erkeğin toplumsal, ekonomik, politik ve kültürel hâkimiyeti anlamını kazanmıştır (Walby, 1990). Bu tanım da, sadece babalık kavramına ve babaya odaklanan bir önceki tanıma göre daha kapsayıcı olsa da, erkekliği tekil bir kavram olarak ele aldığı için, tarihsel olarak inşa edilmişliğini görmezden geldiği için, erkekliği erkeğe indirgediği yani cinsiyeti toplumsallığından arındırdığı için, biyolojiyi öncelediği, kadınların direniş ve inisiyatifini yok saydığı gerekçesiyle eleştirilmiştir (Hearn, 2004: 247). Günümüzde ataerkinin tanımlanmasında artık sadece babaya ve babalık kurumuna iktidar atfında bulunulmazken, yine de babalık kurumunun erkekliğin büyük bir bileşeni olduğu kabul edilmektedir. Ataerkinin yapısının, erkek egemenliğinin ve erkekliğin babalık kurumuyla ilişkisini konu alan çalışmalar çoğunlukla yirminci ve yirmi birinci yüzyıl odaklıdır. Hem bir kurum olarak ailenin, hem de özel ve kamusal alanının yeniden inşa edildiği on dokuzuncu yüzyılda babalık-toplumsal cinsiyet kesişimine ilişkin, özellikle Batı dışı toplumlarla ilgili çalışmalar sayıca azdır.

Hem erkeklikler arası iktidar ilişkilerinin hem de erkeklerin, diğer erkekler ve kadınlar üzerindeki hegemonyasının yeniden inşa edilmeye başlandığı on dokuzuncu yüzyılda erkeklik kavramını, özelde de babalık kavramını anlayabilmek için aydınların görüşlerine başvurulabilir. Bu seçkin sınıf, özelde de roman yazarı, içinde bulunduğu cemaati/toplumu çocuk, kendisini de baba olarak görmeye başlayan veya topluma bir baba arayan, en iyi babanın nasıl bir baba olması gerektiğine dair kafa yoran, örgütlenen bir sınıf olarak karşımıza çıkıyor. Modernleşme dönemleri, toplumsal olarak inşa edilmiş babalık kavramına atfedilen değerlerin sarsıldığı, dolayısıyla siyasi iktidarla birlikte babalık kavramının da, babanın da sorgulandığı, hatta soyut babaların öldükleri dönemlerdir. Bir figür olarak “baba” ve içini dolduran tüm anlamlar bulanıklaşır. Babalığa atfedilen değerlerin sembolik olarak kullanıldığı, hükümdar, efendi, devlet, tanrı, ahlâk gibi kurumlar da sarsıntıdan ve sorgulamadan payını alır. Batı toplumlarında toplumsal sözleşme sonucu erkek kardeşlik oluşur ve erkekler birleşerek sembolik anlamıyla babayı yok eder. Osmanlı’da veya Japonya’da ise, iktidarın/babanın travmatik bir şekilde yok olması sonucu toplum babasız kalır ve yerine ne koyacağına karar veremez.

Dönemin roman yazarı, bir kurum ve sembol olarak babayı kabetmişken, özellikle Batı’daki inşasından esinlenerek, kendi toplumlarındaki çocuk kavramını da yitirip, “çocuğu” yeniden inşa etmeye girişmiştir. Bugünkü anlamıyla çocukluk zaten yakın zamanda inşa edilmiş bir kavramdır. Aries’e (1962) göre çocukluk modern bir keşiftir, çocuk on dokuzuncu yüzyılda hâlâ minyatür bir yetişkindir. Yetişkin ve çocuk arasındaki fark, orta çağ ve öncesinde yok denecek kadar azdır. Çocuk sadece yetişkinin bir boy küçüğüdür; çocuk kıyafetleri yetişkin kıyafetlerinin bir boy küçüğüdür, çocuğun iş yükü yetişkinlerden çok da farklı değildir, ressamlar için çocuk nispeten küçük bir ölçekle resmedilen yetişkindir, çocukların ihtiyaçları yetişkinlerinkinden kesinlikle farklı değildir. Cinsellikle ilgili bilgiler öğrenmenin, hatta cinsellik yaşamının veya şiddete tanık olmanın çocuğa zarar vereceği düşünülmez. Her ne kadar Pollock (1983) ve Archard (1993), on sekizinci yüzyıl

öncesi dönemde de çocuk ve yetişkin arasında belirgin farklar olduğunu iddia ederek Aries'i eleştirirler de, günümüzdeki anlamıyla kavramsallaştırılmış bir çocukluktan bahsedilemeyeceğini vurgulamıştır³⁷. Bugünkü anlamıyla bir çocukluk kavramı inşa edilmemiş olsa da, çocuğun erişkinden farkları, özellikle “erişkinliğe geçiş” ritüelleri kapsamında ortaya çıkar. Bu ritüeller toplumdan topluma farklılaşır; bir toplumda sünnet olarak, diğerinde saç, kılık-kıyafet şekli değişimi veya dövme olarak ortaya çıkabilir (Karatani, 2011: 147). Modern dünyada olduğu şekliyle fizyoloji, psikoloji gibi bilimsel bir geçişten veya yasal geçişten söz edemeyiz. Bu ritüeller çoğunlukla, bıyıkların çıkması, göğüslerin büyümesi gibi fiziksel değişime işaret eden ritüellerdir.

Batı'da on sekizinci yüzyılda, aydınlanma dönemiyle birlikte, Jean-Jacques Rousseau, John Locke gibi düşünürler çocukluk döneminin yetişkinlik döneminden tamamen farklı bir dönem olduğuna dair metinler üretmişlerdir. Philippe Aries'a (1962) göre bebek ölüm oranlarındaki azalma, eğitim sisteminde dönüşüm, toplumun sınıfa göre yeniden örgütlenmesi, ailenin geniş toplumsal ilişkiler ağından, yani kamusal alandan özel alana çekilmesi gibi etkenler nedeniyle bugün taban tabana zıt iki kavram haline gelen yetişkin ve çocuk arasındaki ayrımın temelleri atılmıştır. Orta çağda, yaşını bilmek bir insan için anlamsızken, modernleşme dönemlerinde

³⁷ Daha fazla bilgi için Shulamith Shahar. (1997). *Growing old in the middle ages: 'Winter Clothes us in shadow and pain'*. NY: Routledge; Margaret Hewitt & Ivy Pinchbeck (1969). *Children in English society*. London: Routledge; Margaret Mead and Martha Wolfenstein (Ed.). (1955). *Childhood in contemporary cultures*. London: University of Chicago Press; Ruth Benedict. (2016). Continuities and discontinuities in cultural conditioning. *Psychiatry*, 1(2), 161-167; sınıfsal farklılıkların çocukluğun kavramsallaştırılmasındaki doğrudan etkisi, orta sınıf ailelerde çocukluk inşa edilirken işçi sınıfı ailelerin çocuklarının yetişkinlerle ayrımlarının bulanıklaşması için Delia Davin. (1987). China: The new inheritance law and the Chinese peasant household. *Journal of Communist Studies*, 3(4), 52-63. Osmanlı ve Türkiye'de çocukluğun inşası için Güven Gürkan Öztan. (2012). *Türkiye'de çocukluğun politik inşası*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları; Benjamin C. Fortna. (2012). *Childhood in the late Ottoman Empire and after*. Boston: Brill. Japonya'da çocukluk inşası için Kojin Karatani. (2011). Çocuğun keşfi. *Modern Japon edebiyatının kökenleri* içerisinde (135-158). İstanbul: Metis Yayınları.; Brian Platt. (2005). Japanese childhood, modern childhood: The nation-state, the school, and the 19th-century globalization. *Journal of Social History*, 38(4), 965-985.

zaman çizelgesinde ilerleme algısının yerleşmesi sonucunda, insanların tam yaşlarını belirleme amacıyla doğum tarihleri dini veya devlet kurumlar tarafından dikkatle kaydedilir olmuştur³⁸. Gençlik kavramı ise, çocukluk kavramının inşa edildiği ve bu kavramın yetişkinlikten, olgunluktan keskin çizgilerle ayrılmaya başladığı döneme paralel olarak gelişmiştir (Karatani, 2011: 141).

Bir mutlak metin olarak Kur'an-ı Kerim, mutlak egemenlik sahibi olup, Osmanlı Müslüman toplumunda bireysel bilincin gelişmesini imkânsız kılıyordu (Saraçgil, 2005: 95). Klasik Konfüçyüsçü Çince yazılmış ve Çince okunan metinler de benzer etkiler yaratır. Bu metinlerde bireysel bilincin yerini bir toplumsal “kolektif” bilinç alıyordu (Platt, 2005: 965-985). Devletin başında güçlü ve rehber bir padişahın, şogunun var olması talebinin aileye yansması, toplumun en küçük birimi olan aileye devletsî bir özellik yükleyerek, babanın iktidarının şeklini belirliyordu. Tanzimat ve Meici Dönemi edebî eserlerinde, göze çarpan en önemli nokta, roman kahramanlarının çoğunun babalarının ölmüş olmasıdır. Bu, başka türlü düşünölmeyecek şekilde, Batılılaşma sürecinde ortaya çıkan bir iktidar yitiminin, romanlardaki sembolik ailelere yansmasıdır. Romanlardaki olay örgüsünde baba ya ölmüştür ya da romanın hemen başında ölür. Olayı takiben karşımıza çıkan ikinci durum ise babasızlık, babasızlığın getirdiği karmaşa, yok oluş veya bu karmaşanın üstesinden gelebilmek için bulunan ikame babaların irdelenmesi oluyor.

İkame babanın nasıl bir baba olacağı önemli bir konudur. Zira eski “babalar” ne Tanzimat ne de Meici dönemi yazarı için doğru baba değildir. Yenisi inşa edilmelidir. Dilde sadeleşme ve edebiyatta yeni türlerin, biçimlerin denenmesi taraftarı olan Tanzimat Dönemi edebiyatçıları, divan edebiyatının hegemonisini

³⁸ Daha fazlası için J. H. Van den Berg. (1961). *The changing nature of man: Introduction to an historical psychology*. H. F. Croes (Çev.), NY: Norton & Co.

kırmayı amaçlar, meydan okur ve baba olarak kendilerine Halk edebiyatını uygun görür. Divan edebiyatına meydan okuma sürecinde, büyük oranda Batı'dan etkilenilir, aynı zamanda da yeni yazım teknikleri denenir. Eski babanın tüm kuralları alt üst edilir. Yeni babayı inşa etme görevini üstlenen yazar, yani dönemin aydını, entellektüeli, yeni baba gelene kadar, yani aslında yeni baba kurulana kadar kendisini geçici baba olarak ilan eder. Yazar-baba, metindeki olay örgüsü ve karakterlerin duygu/düşün hayatıyla ilgili her şeyi bilir, okuru eğitmeyi amaçlar, metinlerini bir konu hakkındaki yargılarını okura ulaştırmak için kullanır (Parla, 2009: 51).

Babayı inşa etme sürecinin bir sonucu olarak yazarlar genellikle, Parla'nın (2009: 9-22) dediği gibi "babasız ev"i sorgulamış, Batı'daki meslektaşlarının aksine babayı öldürme gibi bir amaç gütmedikleri gibi babadan, yani padişah'tan veya büyük devlet otoritesinden yoksun kalan oğulun, yani toplumun, evi yani devleti yıkıma götürmesi olasılığından duydukları korkuları konu almıştır. Bu korkulara göre babanın yokluğunda, yani otorite olmayan bir ailede yetişen oğullar benmerkezci olur, aciz, korunmasız şekilde kendilerinin veya kadınların ihtiraslarına hedef hale gelir (Saraçgil, 2005: 119). Acilen yeni babaya ihtiyaç vardır. Padişahın, yani babanın, otoritesini yitirdiği, var olmadığı bu dönemde, onun yerini alacak, babasızlığın getireceği tehlikelerden çocuğun korunmasını sağlayacak yeni unsurlar bulunmaya çalışılmıştır. Yazarların kendi inşa ettikleri yeni ahlak anlayışı ve "doğru" bir din eğitimi yol gösterici olarak sık sık karşımıza çıkar. Bu nedenle bu dönemde "oğula nasihat", "çocuk terbiyesi" vb. kitaplar yaygın olarak yazılmıştır (Parla, 2009: 29). On dokuzuncu yüzyılın son yıllarını "1876 Anayasası'ndan çok Mehmed Said Efendi'nin *Ahlâk-ı Hamid*'i temsil etmiştir" (Parla, 2009: 53).

3.1.2 Romanlarda Baba ve Babasızlık

Ahmet Mithat Efendi'nin yazılarında erkek kahramanlar/çocuklar, babasız oldukları halde ahlaka tutundukları takdirde belalardan kurtulmuştur. Ahlâka

tutunmayanların başı ise beladan kurtulmaz. Yazar, *Felâtn Bey ile Râkım Efendi* (2016 [1875]) romanında, ideal erkeği, romanın başkahramanı olan Râkım Efendi özelinde inşa ederken, karakterin antitezi olarak da Felâtn Bey'i kurgular. Yoğunlukla Râkım Efendi'ye odaklanılmasına rağmen, roman da, romanın ismi de ideal erkeğin ötekisiyle, Felâtn Bey ile başlar. Zira ideal erkek kurgusu, ötekisi var olmazsa var olamayacaktır. Maksat ötekine, tehlikeye işaret etmek, okuyucuyu uyarmaktır. Yazar, Felâtn Bey'i tanıtabilmek için gerekli gördüğünü belirterek babası Mustafa Merakî Efendi'nin geçmiş bilgilerini ayrıntılı olarak verir. Felâtn Bey'in babası genç yaşında iki çocuğuyla dul kalır. "Son yüzyılın medeniyet anlayışı İstanbul'da bir adamın bekâr yaşayabilmesine uygun olduğundan" (6) tekrar evlenmez, malını mülkünü satarak Beyoğu'na yerleşir, "son derece alaturkalıktan son derece alafrangalığa atlamış" (7) bir kişidir. Ev hizmetlerini gayrimüslüm kadınlara gördürür, çocuklarına Fransız hocalar tutar. Tüm alafranga alışkanlıklara merak saldığından lakabı Merakî olmuştur. Kızı Mihriban Hanım üzülmesin diye kızının her yaptığını över. Ancak, bir Tanzimat romanı babası olduğu için Merakî Efendi ölür. Öldüğünde oğu alafranga usulle yas tutar, karalara bürünür. "Biz, yani Türkler bu âdete uymaya mecbur değiliz. Cuma geceleri bir yasin-i şerif ile ölülerimizi anmak [yetelidir]" (91) diyen Râkım Efendi'ye, kendisini bu şekilde yas tutmaya zorlayanın Fransız aktrist sevgilisi olduğunu açıklama gereği duyar. Namık Kemal'in *İntibah*'ta (1876) belirttiği gibi baba, rehber olması gereken kişi iken Felâtn Bey'in babası yaşarken bile bir rehber değildir zaten. Öldüğünde de oğu yolunu tamamen kaybeder, kendisine bir baba-rehber bulamaz, kültürünü-geleneklerini tamamen Batı'ya kaptırır, ilerleyen aşamalarda tüm servetini de Batı'ya kaptıracaktır.

Romanın esas kahramanı Râkım Efendi'nin babası ise eski bir Tophane bekçisidir ve o henüz bir yaşındayken ölür, karısına ve çocuğuna mal olarak kötü bir ev ve "bir Arap cariye" bırakır. Arap cariyenin ismi Fedâî'dir. İsmine yakışacak şekilde kendisini feda ederek, çalışıp didinerek Râkım'a bakar, onu namuslu,

çalışkan ve geleneksel değerlere saygılı yetiştirir. Râkım onun ahlâki liderliğinde ve kendi çalışkanlığıyla Doğu'nun ve Batı'nın tüm önemli eserlerini okur ve İslam Hukuku'ndan, Fransızca'ya, Fizik ve Kimya'dan devletlerarası anlaşmalara kadar her konuya hâkim olur. Çalışır, para kazanır, parasını har vurup harman savurmaz. Râkım Efendi'nin babası ölünce Fedaî, Râkım Efendi için babalık görevini üstlenmiştir; onun ahlak pusulası, rehberi konumundadır. Romanın sonunda Felâtun Bey karakteri varını yoğunu kaybedip, ailesinin dağılmasına sebebiyet verip, İstanbul'dan uzakta bir işi kabul etmek zorunda kalıp uzaklaşırken, kayıplara karışırken, Râkım Efendi, Müslüman erkek Osmanlı yazarının inşa etmek istediği karakterde adeta bir zafere ulaşır: Batı ve Doğu'nun verimli bir sentezi.

Osmanlı modern edebiyatındaki en önemli temalardan biri manevi değerlerin yitirilmeden yenilenmesi gerekliliğidir. Dönemin ünlü isimlerinden Şinasi, Şemseddin Sami, Namık Kemal ve Ahmet Midhat yazılarında hep maddi hayatı değiştirmeye ama manevi hayatı koruma altına almaya yönelik konular işlemişlerdir (Saraçgil, 2005: 94). Osmanlının yeni baba figürünü hayata geçirecek olan erkek, ilk dönem reformcularının aksine Fransızları örnek almamış, Fransızları kadınsılaşmış, nazik, kibar bireyler olarak yadsımış, yerine ise model olarak İngilizleri, İngilizlerin çalışkanlığını ve rasyonelliğini almıştır. Bu bağlamda Râkım Efendi İngiliz aile ile iyi ilişkiler kurarken Felâtun Bey Fransız aktrist tarafından kandırılmaktadır.

Babasızlık, ailenin dağılması, bir dadının ahlâki rehber olmasıyla ilgili Felâtun Bey ve Râkım Efendi ile paralellikler kurabileceğimiz, Meici Dönemi'nde yazılmış en önemli romanlardan biri Natsume Soseki'nin *Küçük Bey*'idir. *Felâtun Bey* ve *Râkım Efendi*'de babasızlık, yolunu kaybetmiş ve yolunu bulmuş iki ayrı kişilikte irdelenirken *Küçük Bey*'de babasızlık ve yeni baba-rehber arayışı aynı kişi üzerinden tartışılır. Romanındaki olaylar Soseki'nin üniversiteden mezun olur olmaz öğretmen olarak çalışmaya başladığı Matsuyama'da geçer. Küçük Bey (Botçan) romanın başkahramanı ve anlatıcısının takma ismidir. Kitapta gerçek ismi anılmaz.

Bu hitap, seçkin ailelerin erkek çocukları ve bir türlü olgunlaşmamış yetişkin erkekler için kullanılır. Kullanan kişiye göre sevgi dolu bir anlam da içerebilir. Küçük Bey ailesi tarafından hiç sevilmez. Hayırsız evlat olarak görülür. Küçük Bey'in önce annesi sonra babası öldüğünde, ailenin gözdesi olan abisi de ona babalık yapmaz. Kardeşine biraz para vererek ondan uzaklaşır. Eğitim ve iş arasında kalan Meici dönemi genci olan Küçük Bey “eğitim”i seçer. Küçük Bey, Bihruz Bey gibi dilde kaybolmuştur. Bihruz Bey Divan Edebiyatı için “Çince” tabirini kullanırken, Küçük Bey Meici döneminin yeni şiir dili için “Yunanca” tabirini kullanır. Böylece aslında Bihruz Bey Batı özentisi bir züppe olarak Divan edebiyatını anlayamamışken Küçük Bey, “yeni”yi benimseyememiş ve yeniden, yani aslında Bihruz Beyler'den hoşlanmayan biri olarak, yeni şiir karşısındaki duruşunu belirterek gelenekselden yana durmuştur. Kitabın yazarı Soseki'nin bir şair olarak Çince şiir ve haikular yazdığını hatırlamak da Küçük Bey'in yeni şiire karşı alerjisini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Yazarın başkahraman için Küçük Bey hitabını kullanması esasen ona bu şekilde hitap eden kişi ile doğrudan alakalıdır: Kiyo, yaşlı dadı, ailede Küçük Bey'i seven, koruyan ve küçük bey tarafından da sevilen tek kişidir. Modernleşme projelerinin hayatın her alanına sirayet ettiği bir dönemde, geçmişi, geçmişin ahlâki değerlerini taşıyan kişi yaşlı ve sadık Kiyo'dur. Râkım Efendi'nin Fedai'si gibi Kiyo da Küçük Bey'e karşı sadakati, fedakârlıkları ve koşulsuz sevgisiyle, modernleşmenin korkuttuğu babasız genç erkeklerle tanıdık, güvenli geçmişi taşır, ahlâki pusula işlevi görür. Kiyo (saf, temiz, iffetli anlamına gelir), asil bir ailenin kızıyken Meici Dönemi'nin yasalarıyla ailesi güç kaybetmiştir. Bir ailenin yanına verilip dadılık yapmak zorunda kalmıştır. Fedaî gibi gerçek bir köle olmasa da bir nevi Küçük Bey'in ailesinin kölesi gibidir. Feodal dönemdeki ekonomik, siyasi ve toplumsal gücünü Meici döneminde neredeyse tamamen kaybeden samurayların ve

onların değerlerinin ayaklı temsilcisi gibidir. Kitapta, Küçük Bey tarafından kendisine takma isim takılmaz³⁹. Kendi ismiyle var olur. Bu anlamda roman kahramanları arasında tektir. Roman boyunca kendisine bir rehber-baba arayan Küçük Bey romanın sonunda, Kiyo'yu, onun değerlerini, yani gelenekselin kuytusunu, sıcaklığını kendisine rehber olarak alıp yetişkinliğe erişir.

Recaizade Mahmut Ekrem'in *Araba Sevdası*'nın başkahramanı Bihruz Bey, Râkım Efendi veya Küçük Bey'i geleneksel öğretilerle yetiştiren dadılarının aksine, Batı'yı temsilen bir Fransız hoca tarafından eğitilir. Bihruz Bey, babasını kaybettikten sonra, "mutlak metnin" korumasından uzakta "metinsel rehberini kaybetmiş ve yanlış metinler arasında kaybolmuştur" (Parla, 2009: 34). Bihruz Bey, Tanzimat Fermanı ile başlayan, bazı grupların takındığı "yüzeysel Batılılaşma tavrının" (Mardin, 1991: 37) özeti gibidir. Mardin'in Tanzimat romanında sık sık karşımıza çıkan, Batılılaşmayı yanlış anlamış, yolunu kaybetmiş ve mağdur olmuş, ancak bir yandan da "modernleştiricileri" etkilemiş "Batılılaşmış züppe" kavramını açıklamak için kullandığı "Bihruz Sendromu"na isim babalığı yapar (Mardin, 1991: 81). Yine Mardin'e (1991: 37) göre Bihruz Bey "bir Türk Oblomov'u sayılabilir". Alaturka söyleyişle "efendi" değil, alafranga betimlemeyle "bey"dir. Recaizade

³⁹ Kitaptaki takma isimler ve anlamları şöyledir: Okul Müdürü için Porsuk: Japon halk edebiyatında düzenbaz karakterleri sembolize eder. Müdür yardımcısı için Kırmızı Gömlek: sürekli kırmızı bir gömlek giyen, modern dünyanın gösterişine uygun bir hayat sürmek istemeyen ancak esasında farklı bir karakteri olan müdür yardımcısı, toplumun, gerçek karakterini gizlemek amacıyla şaşalı modern dünya adetlerini benimsemelerini sembolize eder. Bu bağlamda Osmanlı züppesinin yüzeysel modernizmine paralellik gösterir. Resim öğretmeni ve Kırmızı Gömlek'in sağ kolu Yoşıkava için Soyta (Nodaiko) takma ismini kullanır. Kabukilerden genelevlere kadar, eğlendirici kişiler için kullanılan nodaiko kelimesi, aynı zamanda bu kişilerin dalkavuk ve asalak karakterlerine de göndermedir. İngilizce öğretmeni Koga ise Yeşil Balkabağı (Uranari Hyotan) olarak adlandırılır. Tadını kaybetmiş, zamanı geçmiş bu balkabağı ismini, sonradan kitapta saygı duyacağı iki erkekten biri için kullanır. Koga, Küçük Bey'e göre, şansı hiç yaver gitmemiş, doğruluk timsali biridir ve tam bir beyefendidir. Matematik öğretmeni Hotta ise saç şekline atıfla Oklu Kirpi (Yamaaraşi) takma adını alır. Asabi, inatçı karakterine uygun görmüştür. Kiyo'dan başka romanın tek kadın kahramanı olan Madonna'nın da takma ismi yoktur. Her ne kadar Madonna da saflığı temsil etse de, Batı'dan gelen bu isim, Kiyo'nun köklü değerlerinin zıttı şekilde, yapmacıklık ve "şıllıklık" ifade ediyor, bunlar da anlatıcının çok hızlı gelişen modernleşme sürecine bakışını özetliyordu.

Mahmut Ekrem'in küçük kardeşi olan Recaizade Mehmet Celal'in *Hayâl-i Celâl*'indeki (1873) Şeyda Bey, Ahmet Mithat'ın Felâtun Bey'i, Hüseyin Rahmi'nin *Şık* (1889) romanındaki Şöhret Bey'i, Nabizade Nazım'ın *Zehra* (1896) romanındaki Suphi ve Ömer Seyfettin'in Efruz Bey'i (1919) Bihruz Bey Sendromundan muzdariptir.

Bihruz Bey bir vezirin oğludur. Romanda baba ile ilgili verilen ilk bilgi vezir olduğu, ikinci bilgi ise ölmüş olduğudur. Kitapta babanın ismi belirtilmez. Bihruz Bey, isimsiz babanın görevi nedeniyle vilayet vilayet gezer ve 16 yaşına kadar düzgün bir eğitim alamaz. Vezir baba görevden alınınca İstanbul'a gelen Bihruz Bey eğitime rüştiyeye kayıt olarak devam eder. Vezir baba görevlendirilerek tekrar İstanbul'dan ayrılacak olunca Bihruz Bey, eğitime devam edebilmesi için annesiyle birlikte, babasından uzakta, İstanbul'da bırakılır. İki sene sonra İstanbul'a dönen baba, oğlunu imtihan eder, kendince oğlunun örgün eğitimini yeterli bulan baba oğluna bir devlet dairesinde iş bulur. Birinci derece önemli Fransızca ile ikinci derecede önemli Arapça ve Farsça'yı öğrenebilmesi için eve hocalar getirir. Bihruz Bey'in "eğitimsizliği" önce iş yoğunluğu, sonra yanlış kararları nedeniyle babanın suçudur. İşe gitmez, araba kullanmak, alafranga beylerin hepsini taklit ederek onlardan daha süslü gezmek, çalışanlarla yarım yamalak Fransızca konuşmak gibi alafranga alışkanlıklar geliştirir. Babası ölünce de büyük bir servete konar. Babasının ölümünden sonra annesi herhangi bir otorite sergileyemez. Bihruz Bey tam anlamıyla babasız, kontrolsüz kalmış, kendisine bir rehber bulamamış ve alafranga alışkanlıkların esareti altında tam bir mirasyedi olmuştur. Kitap boyunca araba, Batının, Batılılaşmanın, Batıyı taklidin, Batıyı algılamanın, yüzeyselliğin sembolüne dönüşür. Batının maddi yönüne olan tutkusu evindeki düzeni de etkiler: evde bir yemek odası (*salle à manger*), bir Fransızca Hocası ve Rum olan ancak yemeğin hazır olduğunu Bihruz Bey'e Fransızca bildirmekle yükümlü bir uşağı (*valet de chambre*) vardır. Babanın yokluğunda Bihruz, bir Batı âdetinin, arabanın ve güzelliğinin esiridir. Baba, oğluna düzgün eğitim veremeyerek, fiilen varlığını

sürdürse de, sembolik olarak yok olur. Babanın ölümü ile Farsça ve Arapça'yı, yani eskiyi öğrenmeyi es geçip, yeniyi, Fransızca'yı öğrenmeyi tercih eden Bihruz Bey, bu dili de tam manasıyla öğrenemez. Râkım Efendi gibi, kendisine İslamı ve kültürünü öğretecek bir dadıdan yoksundur, metinsel rehberini kaybeder, dili kaybeden Bihruz, metinler arasında kaybolur (Parla, 2009: 34). Aşkını ifade etmek için Osmanlıca'yı hor görüp yetersiz bulan Bihruz, aşkını dile getirmek için yazdığı mektubunda Fransızca'yı kullanmayı tercih eder. *Blonde* Periveş Hanım'a yazacağı aşk mektubundaki şiir için Divan Edebiyatına başvurur, dili anlayamaz, Çince diye nitelendirir, sarışın bir kadın olan Periveş Hanım'a mektupta “siyeh-çerde”, yani esmer-yüzlü diye seslenir. Babayı kaybeden Bihruz, dili, kimliğini ve gerçekliğini yitirmiştir.

Bir ben-roman örneği olan *Bozulan Yemin*'de başkahraman, *Küçük Bey*'in başkahramanı gibi kendini keşfetme ve babayı arama yoluna girer. Başkahraman Segava Uşimatsu, öğretmenlik yaptığı okulda gece nöbetindeyken, başka bir kasabada yaşamakta olan babasının ruhunun kendisine seslendiğini duyar ve bu doğaüstü olay karşısında buz keser. Olayın sabahında babasının öldüğünü öğrenecektir. Babası, Meici ile gelen yasal haklar dâhilinde soyadı edinmiş, eskiden yaşadığı köyden taşınmış ve geçmişini silip yeni hayatına başlamak isteyen bir paryadır, burakumindir, etadır (Japonya'daki kast sistemi ve toplumsal sınıfların dışında tutulanlar için bkz. [tez içerisinde] sf. 54). Oğluna, eta olduğunu kimseye söylememesi için yemin ettirmiştir. Meici Restorasyonu sürecinde getirilen yasalarla kast sistemi yıkılmaya çalışılmış, bu eşitlik ortamında baba, bir eta geçmişi olmasına rağmen, oğlunu iyi şartlarda yetiştirebilmiş, eğitilmesini sağlamış, onun öğretmen olabilmesinin yolunu açmıştır. Hamlet'in hayalet sahnesini andıran olay, gittikçe ağır bir yüke dönüşen yemini nedeniyle Uşimatsu'nun vicdan azabını pekiştirir. Uşimatsu, modernleşme ile üstü örtülen ancak toplumsal kültürde var olmaya devam eden geçmişin, yani eski düzenin kölesine dönüşmeye karşı çıkan, karşı çıkmak isteyen bir kuşağın temsilcisidir. Kimliğini açıkladığı anda geçmiş günleri yaşamak

zorunda kalacağı bir toplumu kabullenemez. Herkesin geçmişine rağmen kabullenileceği bir bugün ve gelecek hayal eder. Bu hislerle babasının cenazesine gider. Hayvancılık yapan babası, sürünün en güçlüsü olan ve çok da sevdiği bir boğa tarafından öldürülmüştür. Ölmeden önce son sözleri Uşimatsu'ya yemininin hatırlatılması ile ilgilidir: “Eve geldiğinde, ona unutmamasını söyle. Unutmasın, hepsi bu” (80). Etaların, diğer insanlarla birlikte mezarlığa defnedilme hakkı yoktu. Meici reformlarıyla yeni bir düzene geçilmiş olsa da, Eta kimliğini asla unutamayan baba, mezarlığa gömülmeyi haketmediğini düşünür ve talebi üzerine üstünde çiftçilik yaptığı kendi toprağına gömülür. Cenazeye gelenler şehirliler gibi hakama değil, gündelik kıyafetlerini giymişlerdir, kadınlar kafalarına beyaz bez bağlamıştır; günlük hayatta, ritüellerde geleneksel düzen sürmektedir. Uşimatsu'nun neslinin gücünü ve bu neslin sonunda babayı öldüreceğini sembolize edecek şekilde babayı öldüren boğa, cezalandırılmak amacıyla gözler önünde kesilir. Yazar boğanın kesim sahnesini sayfalarca anlatır. Bu kesim sahnesinde boğa, güçlü ve onurlu bir duruş sergiler. Bu sahne babayı-atayı-geleneği öldürene ne olacağına dair bir ipucu gibidir. Uşimatsu, bu sondan kaçışın yolunu bulmak zorundadır. Babasının cenazesine giderken tren seyahati sırasında, bir eta olduğunu gizlemeyen yazar Inoko Rentaro karşılaşmıştır. Hayranı olduğu bu yazara nereye gidiyor olduğunu söyleyen Uşimatsu, Rentaro'nun cenazeye katılması sonucu güç bulur. Rentaro, boğanın kesiminde de Uşimatsu'ya eşlik eder. Ölen babanın yerini yavaş yavaş başka bir baba, bir akıl hocası almaktadır. Bu akıl hocası, yeninin tuzağına düşmemiş bir yazar, Rentaro'dur. Uşimatsu'nun yemini bozup, kimliğini açıkça dile getirmesine vesile olur. Uşimatsu, üzeri “yasal haklar” örtüsüyle örtülmüş toplumsal eşitsizliklerin gerçekten ortadan kaldırılması için dile getirilmesi, yazılması gerektiğini düşünmektedir. Özgürlük ve hakların kullanımı ancak bu şekilde adilane bir ortamda mümkün olacaktır ve modern, eğitilmiş erkeğin de yapması gereken budur. Ancak gerçek eşitliğin sağlanabilmesi için tabandan gelecek bir istek ve güç yoktur. Uşimatsu da, döneminin diğer “okumuş”ları gibi bunun farkındadır. Yaşanan

tek “eşitlik”, yasal eşitliktir. Modernleşme sadece yüzeysel anlamda gerçekleşmiştir. Yüzeyin altında ise onca ağırlığıyla geçmiş kaynamaktadır.

İntibah’ta Namık Kemal Tanzimat ve Meici Dönemi romanlarındaki baba ölümünün sonuçlarını özetlemiştir:

“Yirmi yaşında babası öldü Ali’nin. O baba kendisinin her şeyiydi; öğretmeni, eğitmeni, arkadaşı... Babası öldükten sonra Ali Bey’in yaşamında büyük değişimler başladı. Artık belâlar da geliyordu başına...” (22)

İntibah, Recaizade Mahmut Ekrem’in *Araba Sevdası*’nda olduğu gibi, Çamlıca’nın tasviriyle başlar, Çamlıca’da gezen erkeklerin alafranga alışkanlıklarını küçümsemekle devam eder. Zengin bir ailenin tek çocuğu olan başkahraman Ali Bey’in babası, çocuğunun değerini bilen, ona özel eğitimler aldırır, daha on yaşına gelmeden birkaç dil öğrenmesini sağlayan bir babadır. Çocuğun babası sayesinde iyi eğitim aldığını Namık Kemal, kültür ve eğitimin bilirkişisi olarak belirlediği “yazarlar”a onaylatır:

“Ünlü yazarlar çocuğu çok beğeniyorlardı. Küçük Ali’nin kültür alanında oldukça yetenekli olduğunu ileri sürüyorlardı. Küçük Ali, babasının, ülkemizde az görülen yumuşaklığı ve yakın ilgisi sayesinde çok terbiyeli bir çocuk görünümündeydi. Zaten yaradılışında da var olan güzel dararılarını görenler, kendisini bir melek sanıyorlardı... Çocuğun inatçılık huyunu silmek için onu eğitim ve öğretim alanlarına sevk ederek, yararlı bir silâhın sahibi olmasını istedi. Ali babasının sağlığında, on dört, on beş yaşlarına geldiğinde, kültür dışında sevinecek, uğraşılacak bir şey bulamaz olmuştı.” (21-22)

“Yazarlar” tarafından onaylanan modern çocuk ve modern babanın nasıl olması gerektiğini Namık Kemal, işte yukarıdaki tasvirle özetlemiştir. Baba, eğitim ve kültür konusunda oğulun önünü açmalıydı, oğulun da birkaç dil öğrenmesi ve kültür dışında bir uğraşısının olmaması gerekmekteydi. Oğulu kültüre, eğitime yöneltecek bir babanın var olmaması durumunda oğulun başına geleceklerse *İntibah* romanında Ali Bey’in başına gelecek dram dolu olaylarla özetleniyor: bir yosmanın peşinde harap olmak, varını yoğunu kaybetmek, aile düzenini bozmak, anneyi zor durumda

bırakmak ve hatta iki kadının, ayrıca kendisinin ölümüne sebep olmak. Ali Bey, Felâatun Bey veya Bihruz Bey gibi karikatürize edilmeyip, bir trajedi kahramanı olarak tasvir edilmiştir. Sonradan rehberini bulan Küçük Bey ve Uşimatsu'nun aksine, rehberini hikâyenin ortalarına doğru bulan Ali Bey, bir süreliğine de olsa aile düzeninin, annenin, cariyenin değerini bilmiş, işine gücüne sarılmıştır. Ancak bu kısa sürmüştür çünkü ortada bir rehber-baba hala yoktur. O olmayınca da, zar zor da olsa doğru yolu bulan Ali Bey, kendisini tekrar kaybetmiştir. Uşimatsu'nun vicdan azabıyla babasına ettiği yemini hatırlaması misali, Ali Bey de, eve geç gelip annesine yalan söyledikten sonra babasının sözünü hatırlar, kendisinden utanır, pişman olur:

“Halka söylemekten bile utanacağın bir işi yapmaktan nasıl utanmazsın? Sen herkesten daha alçak bir kişi misin ki, yaptığın herhangi bir işi başkalarının bilmesinden utanıyorsun?” (34)

Rehberini kaybetmiş oğlu babasının hayaleti rahat bırakmamaktadır. Ancak, uygun rehberi bulamayan oğul, babasının verdiği eğitime, kültüre, öğrendiği dillere rağmen yolunu kaybeder. Namık Kemal varlıklı, devlet adamlarından oluşan bir ailede, dedesinin sağladığı özel hocalar sayesinde iyi eğitim alarak bir yerlere gelirken Ahmet Midhat, yoksul bir ailede yetişmiş, eğitimi de, modernleşmenin göstergesi olan eğitimde merkezîyetçilik sonucu ortaya çıkan seküler rüşdiyede almıştır. Bir baharatçıda çalışırken kendini eğitmiş, hatta Arapça öğrenmiştir. Râkım Efendi Ahmet Midhat'ın kendisinin idealize edilmiş versiyonudur. Ali Bey ise, Namık Kemal gibi iyi eğitim almış, ancak Namık Kemal'in rehberinden, yani dinden ve geleneklerden yoksundur. Namık Kemal, modern dönemde “yazarlar” tarafından çok övülen kültür ve eğitimin, İslam'dan, gelenekten uzak olursa anlamsız olacağını düşünmektedir. Namık Kemal'e göre hayattaki en iyi insan Müslüman erkektir. Parla (2009: 40), Ahmet Midhat ve Namık Kemal'in romanlarında ideal erkek olarak kendilerini inşa etmeleri durumu Tanzimat dönemi erkek narsisizmi olarak özetler. Dolayısıyla ideal erkeğin de, yeni toplumun da rehber-babası aslında Tanzimat yazarının kendisidir.

Mori Ogai *Vahşi Kazlar*'ı 1904-5 Rus-Japon Savaşından döndükten sonra yazmıştır. Olaylar 1880 sonbaharında, Tokyo'da geçmektedir. Meici Dönemi'nde gençler arası aşkları anlatan bir üçlemenin ikinci kitabıdır⁴⁰. Kitabı Almanya'da hastanelerde hijyen konusunda eğitim alıp döndükten sonra yazmıştır. Atalara saygı, sadakat gibi, Japon kültürüne işlemiş Konfüçyüsçü değerlerle pozitif bilimsel bakış, kolektif bilinç, bireyin özgürlüğü gibi Batılı fikirleri, Batılı bir form olan roman içerisinde, ancak şiirsel ve sembolik bir dille, yani Japon estetik anlayışına uygun bir şekilde buluşturmaya çalışmıştır. Teze konu olan 6 roman arasında başkahramanlarından biri kadın olan tek romandır (Tüm ağırlığına rağmen Mahpeyker, Ali Bey'in başkahraman olduğu *İntibah*'ta bir yan karakterdir). Anlatıcı olayları sadece uzaktan izler ve aktarır. Anlatıcı gibi üniversite öğrencisi olan başkahraman Okada, tarihi aşk hikâyeleri okumayı seven genç bir erkek tıp öğrencisidir. Anlatıcı aracılığıyla yazar, Meici Dönemi Tokyo'suna, dönüşen Japonya'ya hem metnin içinden hem de dışından bakmaktadır. Seçilen diğer beş romanın aksine bir baba-oğul ilişkisi veya erkeğin babasızlığı teması yerine, babası işlevsizleşmiş kadının kapatılmışlığını anlatır. Burada baba, Otama'nın yani kadının babasıdır ve fiziken yok olmaz ancak gücünü yitirir. Meici Restorasyonu ile birlikte gücünü yitirmiş bir baba, kızını kurtarmaktan, kızına doğru kocayı bulmaktan acizdir. Bilakis, babasına yük olmamak ve ona bakabilmek için kızı Otama kendisini feda eder. Babasızlık bu romanda tamamen sembolik olarak, babanın eski dönemdeki gücünü yitirmesi üzerinden işlenmiştir.

Vahşi Kazlar'daki güçsüz baba-fedakâr kız ilişkisi Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sındaki baba kız, Marmaleadov-Sonia ilişkisini andırmaktadır. Benzeri bir ilişki, *Bozulan Yemin*'de de karşımıza çıkmaktadır. Başkahraman Uşimatsu'nun biricik aşkı, genç O-Şio da, babası alkolik öğretmen Keinoşin'in kaybolan ekonomik

⁴⁰ Üçlemenin ilk kitabı *Seinen* (Gençlik) 1911 yılında, ikinci kitap *Gan* (Vahşi Kazlar) 1912 yılında yayımlanmıştır. Üçüncü kitap olan *Kaijin* (Yıkımın Külleri) ise tamamlanmamış olarak 1913'te yayımlanır.

gücü ve aile içi iktidarsızlığı nedeniyle bir eve besleme/köle olarak gitmiştir. Geçmişin gücünü tamamen yitirmiş baba Keinoşin, fiilen varlığını sürdürse de, sembolik babalık gücünü tamamen yitirmiştir. Aslında Felâtun Bey'in kızkardeşi Mihriban Hanım da ölen babasının ardından Batı etkisiyle güçsüzleşen bir abinin etkisi altındadır ancak ailenin erkek büyüğü haline gelen abiyi kurtarmak için herhangi bir fedakârlıkta bulunamayacak kadar Batı'dan "aşırı etkilenme" hastalığından muzdariptir. Meici romanlarındaki fedakâr kadınlar gibi geleneğine, atasına bağlı bir kadın değildir. Meici yazarının romanlarında, ortadan kaybolan siyasi iktidarın aileye yansması, ölen veya ölmese de sürünen babalarla, bu babaların oğullarının bir baba arayışı yolculuğuna çıkmasına veya kızlarının kendilerini feda etmeleriyle sonuçlanır. "Güçsüzleşen baba ve fedakâr kızları" konusu kendi başına, başka bir araştırmanın konusu olabilecek kadar önemlidir.

3.2 Kadının/Ötekinin İnşası

*"...fakat erkek tam bir Narkissos'tur; dünyanın her yerini kendisi için bir aynaya dönüştürür"*⁴¹

(Goethe, *Seçilmiş Yakınlıklar*, 1809)

Şair Ovidius, sekizinci yüzyılda yazdığı *Dönüşümler* isimli on beş kitaplık şiirinde Kıbrıslı heykeltıraş Pigmalion mitini de anlatır⁴². Hikâyede Pigmalion, kötü kadınlar (Propoetides) tarafından incitilmiş, kadınlara küsmüş, kendisini sanatına vermiştir. Tam istediği görünümde, dünyadaki tüm kadınlardan daha güzel, aynı zamanda mütevazı, bembeyaz bir kadın heykeli yapar. Ona âşık olur, hediyeler verir, onu yatağına götürür, hatta öper. Onu kraliçeler gibi giydiren, ona yüzükler takar, elmaslar, altınlar, inciler verir. Giyinik hali güzeldir ama heykel esasen geceleri

⁴¹ Johann Wolfgang von Goethe. (2005[1809]). *Elective Affinities*. NY: Penguin, 50.

⁴² Bölümün iç anlatıcısı Orfeus'tur. Orfeus karısını yitirmiş, onu bir daha geri alamamıştır. Pigmalion ise bir kadın heykeli yapar, ona can verir, onu karısı yapar. Bu bağlamda Ovid'in hikayeti Orfeus'a anlattırması önemlidir.

yatakta çıplak olarak parlarken güzeldir. Ovidius Venüs’e gider, yakarır, ondan heykeline can vermesini ister. Eve döndüğünde heykeli tekrar öper, heykel ısınmaya başlar, tekrar öper ve göğsüne eller, heykel canlanır, utanır ve kızarır, yanakları pembeleşir, hemen evlenirler, Pafos isimli bir kızları olur (Ovid, 1958[8 A.D.], 277-279).

Pigmalion, elindeki kusursuz ve bembeyaz fildişinden malzemeyi, yeteneği ve azmiyle önce kusursuz bir heykele, bu heykeli de, inancı, aşkı, armağan ettikleri, erkekliği ve cinselliğiyle bir kadına dönüştürür. Bir sanatçı olan heykeltıraş için doğanın yarattığı gerçek kadındansa kendi yarattığı sanat eseri yeğdir. Heykeli en saf ve beyaz fildişinden yapmış, kendi suretinde bir kadın olarak yontmuştur. Goethe’nin her erkeği Narkissos’a benzetmesi misali, Pigmalion da, sanatçının Tanrı-Baba kimliğine bürünerek, kendi suretine âşıktır, kendi suretinden de âşkını, kendi kontrolünde yaratır. Mükkemmel ve makbul kadının var oluşu için önce erkek, sonra erkeğin sureti, emeği, inancı, erkekliği ve cinselliği (Sharrock, 1991).

Pigmalion hikâyesi eski zamanlardan kalan bir mittir ancak Çakır (2011b, 508-510) mitlerin modern tarih yazımını nasıl etkilediğini şöyle özetler:

“Modern tarihin içine, geçmişin mitleri de yerleştirilmiştir. Bu mitlerde kadınlar Meryem ya da fahişe, melek ya da öldüren cazibe olarak ikili zıtlıklar biçiminde temsil edilmiştir. Erkek tutum ve çıkarlarının kişiselleştirilmesinden doğan bir kadın düşmanlığı, tarih yazımına da ciddi bir şekilde yansımıştır. Kadınlar iyi ve kötü olarak yan yana konulmuş, doğası ve erdemi birlikte düşünülmüştür. Kullanılan dil erildir... Roma’nın düşüşünde kadınların olumsuz rolüne ilişkin yapılan vurgu, Osmanlı tarihçileri tarafından da paylaşılmış... Örneğin, Hürrem Sultan gibi dönemin öne çıkmış saray kadınları, Osmanlı’daki siyasal bozulmanın ve İmparatorluğun gerilemesinin başlıca nedeni olarak sunulmuşlardır.”

Erkeklik, bir “öteki” kurma sanatı (Connell, 1987) olarak, kendisini özne, kadını nesne olarak kurar. Erkeklik eğer “belirli bir kültürel veya örgütsel bölgedeki erkeklerle özdeşleştirilmiş feminen olmayan davranış, konuşma şekli ve

alışkanlıklar” (Whitehead & Barrett, 2001: 15) şeklinde tanımlanıyorsa burada önemli olan erkeğin “öteki” üzerinden, “kadın olmama” üzerinden tanımlanıyor olmasıdır. Kimmel (1994: 119-141) de erkekliği, feminenlikten kaçış, homofobi ve tüm ötekilerle arasına net sınırlar çizme olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla erkeklik, kendisini inşa edebilmek için öncelikle kadını yontmalı, inşa etmelidir.

Tanzimat ve Meici dönemi erkek yazarları da, kendilerini birer Pigmalionmuşçasına modern kadını inşa etmeye adar. Bu narsisizm de yazarların kadını kendi imajlarından üretmesine yol açar. Pigmalion’un hikâyesindeki gibi kadınlar iki türlüdür: Dışardaki kadın kötüdür, içerdeki/evdeki/kontrol altındaki/itaat eden kadın iyidir. Tanzimat yazarlarından Ahmet Mithat, hem erkek hem kadın karakterleri ikilikler üzerinden inşa ettiği, bu ikilikleri yarıstırıp iyi olanı kazandırdığı romanı *Felâhun Bey ve Râkım Efendi*’de iyi/makbul erkeği temsil eden Râkım Efendi’ye bir köle/cariye aldırır.⁴³

“Dadısı bazı tanıdığı esircilere sipariş etmiş olduğu yönle öteden beriden bir kaç Arap cariyeye geldiyse de Fedâyî bunları bir nihayet iki gün tecrübe eder, beğenmez, yine gönderirdi. Bir gün Râkım Efendi Tophane’den Beyoğlu’na çıkmak için Kumbaracı yokuşuna kestirmeden varmak üzere Karataş’tan geçerdi. Uğursuz dere üzerinde ihtiyar aksakallı bir Çerkesin yanında bir kız olduğu hâlde bir kapıyı çaldığını gördü. Kıza dikkatle baktı. Baktığı anda yüreği kıza aktı ise de "Adam neme lâzım? Dadım beyaz istemiyor, arap istiyor, bu bizim işimize elvermez" diye başını alıp yürüyüvermişti. Zira aksakallı ihtiyarın yanında bulunan kız beyaz, hem de güzel bir Çerkeşti.”
(25)

⁴³ Ahmet Midhat özel hayatında Fatma Aliye’yi bir heykel gibi inşa ettiğini düşünmektedir. Ahmet Mithat. (2016[1893]). *Fatma Aliye Hanım yahut bir muharrir-i Osmaniye’nin neşeti*. İstanbul: Dergah Yayınları. Ayrıca, Fatma Aliye Hanım’ın Ahmet Midhat ve Ahmet Cevdet Paşa tarafından “baba-kız” ilişkisi kapsamında yetiştirilip inşa edilmesi ile ilgili olarak bkz. Defne Karakaya. (2009). *“Patriarchal bargain: Fatma Aliye’s strategies of writing in Ahmed Cevdet Paşa and His Time. CEU, Gender Studies*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Modern kadını inşa sürecinin sadece aşk, cinsellik ve kölelik doğrultusunda olması gerekmez, bu durum Râkım Efendi’nin İngiliz ailenin kızları Can ve Margaretle kurduğu ilişki üzerinden, yani öğretmenlik ilişkisi üzerinden de tartışılabilir.

Râkım Efendi, yazar Ahmet Midhat'ın annesi gibi Çerkes olan cariyeyi kendi suretinde, modern, hem Avrupai hem de Osmanlı olacak şekilde yontup, makbul modern kadın yapacaktır. Dolayısıyla yontacağı, inşa edeceği nesneyi kaliteli ve beyazlar arasından kendi elleriyle seçer. Seçimi başkasına, geleneksel olarak bu işle görevlendirilmiş dadısı Sadık Fedayi'ye bırakmaz. Bu çocuk-köleyi Râkım Efendi çok beğenir, parası çıkışmamış olmasına rağmen ve hatta dadısına danışmamış olmasına rağmen satın alır. Ahmet Midhat, karakterlerini cariyenin fiyatıyla ilgili konuştururken "hürriyet"in önemine binaen hafif bir dokundurma yapmadan da geçemez: "Satılan şey bunun hürriyetidir. Hürriyetin cihanlar degeceğini teslim ederim" (26).

Tanrı kendisine beyaz bir cariyeye bahşetti diye, Venüs'e minnettar olan Pigmalion misali, sevinir, sevincinden ağlar.

"Kızın cariyeye ve satılık olup olmadığını sordu. Cariye satılıkmış. Görmek isledi. Gösterdiler. Uzun boylu, kara gözlü, kara kaşlı, ufak ağızlı, güzel burunlu, hâsılı kusursuz bir güzel... neydi kızda o baygın bakışlar? Neydi o harika tebessümler?.. Heriften fiyatını sordu. "Yüz altın" demesin mi [beyaz Çerkes bir cariyeye için çok düşük bir fiyat]? Herif, kızın değerinden bahseder. Ya Râkım ne yapar? Râkım çocuk gibi ağlar. Ay kıza ne oldu? Zira o da Râkım'a karşı ağlamaya başladı! ... Râkım âdeti Cenâb-ı Hakk'ın kendisi gibi bir öksüze böyle beyaz cariyeye karşılık verdiği kadar yardımını bildirip buyurduğunu bakışı şükranı almış olduğundan sevinçle ağladı." (26)

Pigmalion'un fildişini seçip yontmaya başlaması misali Râkım Efendi'nin de artık terbiye edeceği beyaz⁴⁴ bir çocuk-kadını vardır. *İntibah*'ta anne Fatma Hanım

⁴⁴ Batı metinlerinde *beyazlık* ve *eleştirel beyazlık çalışmaları* için bkz: Theodore Allen. (1996[1976]). *The invention of the white race*. London: Verso; Toni Morrison. (1992). *Playing in the dark: Whiteness and the literary imagination*. New York: Vintage; Valerie Babb (1998). *Whiteness visible: The meaning of whiteness in American literature*. New York: New York University Press; Kim F. Hall. (1996). *Things of darkness: Economies of race and gender in early modern England*. Cornell, NY: Cornell University Press; Richard Dyer. (1997). *White*. London: Routledge; Margo Hendricks and Patricia Parker. (Eds.). (1994). *Women, 'race' and writing in the early modern period*. New York and London: Routledge; Peter Erickson. (2002). Can we talk about race in Hamlet? Arthur Kinney (Ed.). *Hamlet: New critical essays*, (207-213). London: Routledge; Joyce Green MacDonald. (2002). *Women and race in early modern texts*. Cambridge: Cambridge University Press. Tim Engles, et al

oğluna “terbiye edeceği” bir cariye seçerken de az çok Canan’ın kız kardeşini seçmiş gibidir; Dilâşûb da bembeyaz bir kız çocuğudur, yanakları da Pigmalion’ın canlanan heykeli gibi pembedir:

“Yanılmaz bir anne dikkatiyle [Fatma Hanım], iki üç gün sabahtan akşama kadar ev ev dolaştıktan sonra paraca çok büyük fedakârlıkta bulunarak Dilâşûb adlı, arzusuna uygun ve tasavvurundan daha güzel bir kız tedarik etti. Dilâşûb’un saçları sırma gibi parlak sarı; alnı duru beyaz, kaşları kavisli ve kalınca, tatlı mavi gözleri en duygusuz kalplerde bile sevda uyandıracak derecede mahmurdu. Çehresi soluk beyaz üzerine gül pembesi gibi tatlı bir renkтейdi. Çenesi, henüz yapraklan dağılmamış bir beyaz katmer gül sanılırdı. Hele gerdanı, şeffaflığından dolayı, damarlarının dışı akseden lâtif rengiyle, tasvir edilemeyecek kadar güzeldi.” (95)

Vahşi Kazlar’da başkahraman, tıp öğrencisi Okada, tefecinin ev açtığı metresi Otama’yı penceresinde oturmuş dışarı bakarken ilk görüldüğünde, yazar Mori Ogai’nin yaptığı tasvirde de, birkaç hafta sonra Okada, tanımadığı halde sürekli camda gördüğü Otama’ya selam verdiğinde yapılan tasvirde de, hatta kötü adam Suezo’nun, Otama’yı metres yapacağı zaman kurduğu cinsel fantazilerde de Otama’nın beyaz tenliliğine ve erkekleri görünce yanaklarının kızarmasına vurgu yapar yazar:

“Aniden, bitkinin üst tarafından, gri bir karanlık içerisinden beyaz bir surat belirir... [Okada’yı görünce] Onun [Otama’nın] soluk beyaz suratı kızardı ve kimsesiz tebessümü ışıltılı bir hal aldı... [Suezo’nun Otama için kurduğu fantazide Otama] Her şeye utanır... ve kızarır... [sevişirken onun] titreyen beyaz derisi.” (19, 20, 28)

Romanlardaki kahramanların âşık olduğu “Kötü kadın”lar da hep beyaz tenlidir ve beyazlar giyerler. Ancak beyaz taşı ancak makbul erkek yontabileceğinden bu kötü kadınlar yontulmaz, yontulamaz, bilakis erkeği dönüştürür, erkeğe zarar verir. Örneğin *İntibah*’ta Mahpeyker Hanım hem beyazdır, hem hep beyazlar giyer. *Araba Sevdası*’ndaki Periveş Hanım ise bir *blond*’dur:

(2017). *Towards a bibliography of critical whiteness Studies*. The Center on Democracy in a Multiracial Society.

“En ince nev’inden yaşmağı tozpebembesi rengindeki yanakları üzerinde yeni açmış bir güle *süs veren güzel buhar* hükmünü verir ve yaşmağın iki yanından haylazcasına dışarıya sarkmış olan ve *en hafif bir esinti* ile hemen oynamaya başlayan sırma teller ise beyaz bir bulut parçasına *yansıyan güneş ışıklarını* andırırdı.” (37)

Yine bir kötü kadın olarak anılan *Küçük Bey*’deki Madonna da beyaz tenlidir.

“Uzun boylu, beyaz tenli güzel bir kız, saç şekli Batı tarzında yapılmış şekilde, biletinin önünde 45-46 yaşlarında bir kadınla birlikte duruyordu.” (71)

Bozulan Yemin’de Uşimatsu çocukluk aşkını gördüğünde önce beyaz kollarına odaklanır, Uşimatsu’yu tanıdığında ise kadın hemen kızarır:

“[O-Tsuma’nın] Beyaz kolları elbisesinin kollarının tam nereden kıvrıldığını belli ediyordu... [O-Tsuma] “Uşimatsu, büyümüşsün” der ve kızarır.”

Râkım Efendi beyaz Çerkes cariyesini yontmaya başlar. Öncelikli olarak yapılacak iş isim vermek olur. İsim verme, sahipliğin, iktidarın kimde olduğunu belirten, özneye nesneyi, aralarındaki hiyerarşiyi ortaya çıkaran bir pratik olarak özellikle çocuklar, kadınlar ve köleler üzerinde uygulanır (Althusser, 2014[1971], 188-194). Satın alınan köle artık Râkım Efendi’nin malıdır, kendi adı üzerinde söz söyleme hakkı olmayan bu köleye bir isim konmalıdır. Batılı modern erkeğin eşini seçme hakkının altını çizmeye çalışan Ahmet Midhat, Doğu toplumunun kamusal alanda eş seçemeyeceği gerçeği nedeniyle en azından cariyesini/kölesini seçme hakkını Râkım Efendi’ye teslim etmiştir. Ancak Doğu’nun geleneklerinden çok da uzaklaşılması ve Fedayi’nin, ikincil derecede de olsa, eve gelen cariyeye üzerinde otoritesi olduğunun iyice anlaşılabilmesi yeni kölenin ismini, aslında başka bir köle olan Fedayi’ye koydurtur. Fedayi cariyeye, Pigmalion’un dualarını kabul eden Venüs misali “can” verir, ismini Canan koyar: “(Fedai) Sen bana bunu can yoldaşı diye almadın mı? Adı Canan olsun!” (27).

Osmanlı kamusal alanındaki yasal, dini ve toplumsal kısıtlamalar doğrultusunda bir kadınla bir erkeğin romantik ve/veya cinsel ilişki yaşamasında kısıtlamalar vardır. Akraba olmayan Müslüman erkek ve kadın kamusal alanda bir araya gelip birbirlerini tanıma fırsatı bulamadığından romanlardaki romantik ve/veya cinsel ilişkiler Müslüman erkek ile bir fahişe veya bir cariye arasında geçmektedir. Cariyeler etnik azınlıklardan gelir. Fahişeler veya metresler de ya Mahpeyker (*İntibah*) gibi Müslümandır ya da çoğunlukla Yozefino ve Polini (*Felâatun Bey ve Râkım Efendi*) gibi gayrimüslimdir⁴⁵; ya azınlıktır veya İstanbul’da yaşayan Avrupalılardandır.

Eisenstadt (1973: 132-133) patrimonyal rejimlerde, merkezi iktidarın gücünü sürdürmesinde sembollerin işlevselliğinden bahseder. Osmanlı’da kılık kıyafet ve saç sakal kişilerin dini ve sosyal durumlarının sembolü halindeydi. Kılık kıyafet farkları toplumdaki cinsiyete dayalı, dini ve sosyal ayrılıkları pekiştiriyordu. Sembollerle görünür hale getirilmiş bu açık farklılık toplumda iktidar sahibi grupların diğerleri üzerinde üstünlük kurmasını sağlıyordu. Hem yasalar hem de bu sembollerle erkekler kadınlardan, Müslümanlar gayrimüslimlerden ve yönetici sınıf yönetilenler net bir şekilde ayrılıyor, otoritelerini pekiştiriyordu. Oysaki Batılılaşma-modernleşme projeleri ile birlikte, eşitlik prensibi sebebiyle, özellikle kıyafetlerde ayrılık neredeyse tamamen bitirmeye çalışılıyordu (Quataert, 1997). Özellikle fes uygulamasıyla birlikte tüm Osmanlı milletleri, hatta tarikatlar aynı başlık altında, aynı frak ile kamusal alanda yer alıyor, toplumsal farklılıklar, modern kılık kıyafet yoluyla, aynı Meici Dönemi’nde olduğu gibi, görsel olarak yok edilmeye çalışılıyordu. Bu süreçte, toplumsal hiyerarşisi “eşitlik” ilkesiyle alt üst olmayan tek ikilik kadın erkek ikiliği idi. Kadın ve erkek görsel olarak birbirinden tamamen farklı görünmeye devam ediyordu. Hatta müslim-gayrimüslim ayrılığı da kadın kıyafetleri

⁴⁵ Romanlarda Rum kadınların temsili ile ilgili bkz. Herkül Millas. (2000). *Türk romanı ve “öteki”*: *Ulusal kimlikte Yunan imajı*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.

odağında farklılığını koruyordu. Tanzimat Dönemi romanında, üniforma vari kıyafetle üstü örtüler sosyal ayrılıkların pekiştirildiği hikâye örgülerinde, Yıldız’a (2012) göre, eşler ve odalıklar ev içi alandaki cinselliği temsil ederken gayrimüslimler ev dışı cinselliği temsil etmektedir; ev içi alan erkek için korunaklı alan iken ev dışı alan, “öteki”nin tehdit unsuru oluşturduğu bir alandır. Kadının ataerkil sistemdeki toplumsal konumunun, erkeğin hiyerarşik olarak üstünlüğünün, kadının birey olarak sayılmamasının garantisi olan, Carole Pateman’ın (1988) ifadesiyle “cinsel sözleşme”, ev içine hapsedilmiş ve sahibi bilinen kadınları “doğru/makbul kadın” olarak kurarken, ev dışında serbest hareket halindeki kadını “kötü kadın” yani “tehdit” olarak kurmuştur. Tanzimat Dönemi Müslüman erkek roman yazarı için bu tehdit öncelikle İslam’a, Müslüman erkeğin aile değerlerine, sonra işine, sonra da gelirine yöneliktir. Avrupa seyahatnamesi olan *Avrupa’da Bir Cevelan*’da Ahmet Midhat (2015[1892]: 1012-1013) şarkıcı veya aktrist olmak için evlerinden ayrılan Avrupa’lı kadınların bir süre sonra para kazanamayıp “sokağa düştüğünü” öğrenir. Hatta “Fevc fevç İstanbul’a gelip oradan da İzmir’e, Selanik’e, Suriye’ye yayılan bu Avusturyalı çalgıcı ve şarkıcı kızların sebep-i intişarları şimdi anlaşıldı” diyerek Osmanlı’ya gelen Batılı “düşkün” kadınların durumunu Avrupa toplumunun ahlaksızlığına bağlar. “Sokağa düşmek” tabirinin erkek değil kadın için bir aşağılama olmasının temelinde de kadının “dışarda” olanının makbul olmaması yatar. Zira erkeğin sokağa düşmesi herhangi bir toplumsal anlam içermemektedir.

Bu bağlamda, gücünü kaybederek iflas eden bir devletin birliğine, varlıklarına ve kültürel değerlerine doğru Batıdan gelen tehdit algısı “fahişe” veya “metres”in hane içine yönelttiği tehdit algısı üzerinden somutlaşarak Tanzimat romanının konusu olmuştur. Bu tehdit karşısında Felâton Bey veya Ali Bey’in aileleri, kendileri ve maddi varlıkları, birikimleri harap olurken, Osmanlı-Müslüman değerlerine sınıksız sarılan ve Batıyı da çok iyi öğrenen Râkım Efendi yıkılmamıştır. Beyoğlu’nun veya Çamlıca’nın sunduğu bu “tehdit” ortamı, Doğu değerlerini

yitirmiş, Batıyı öğrenememiş, kimliksizlikte kaybolmuş Bihruzları kendisine çekip, öğütmektedir.

İntibah'ın başkahramanı olan Ali Bey'in annesi Fatma Hanım oğluna, çok yüksek bir ücret ödeyerek aldığı Dilâşûb, alafranga adetlere hâkim bir cariyedir. Ali Bey, Çamlıca'da görüp tanıştığı, “düşkün” bir kadınla, Mahpeyker ile ilişki içerisinde. Babasızlıktan dolayı yolunu kaybetmiş Ali Bey, annesinin bulduğu cariyeye burun kıvrır çünkü, aldığı onca eğitime ve kültür birikimine rağmen, gerçek bir rehberin eksikliğinde yoldan sapmıştır bir kere. Makbul olmayan erkek hane içerisindeki makbul kadına (bu durumda cariyeye kadına) ilgi duymaz. Onu inşa etmez. Ancak ne zaman kötü yoldan dönüp ev içine döner, işte o zaman Ali Bey Dilâşûb'a bir proje olarak bakmaya başlar. Cariyelerin, evin erkeği tarafından “terbiye edilecek bir insan formu” olarak kullanılacağını en güzel Ali Bey'in annesi Fatma Hanım açıklar:

“Cariye ne yapılır ayol? Neredeyse, yirmi iki yaşına geleceksin... ev-bark sahibi olmanın zamanı geldi artık... hatta geçiyor diyebilirim. Şimdi sana yüksek ailelerden birinin kızını bulsam, evleninceye dek acı duyacaksın. Ayrıca evde iki hanım olacak. Belki gelin-kaynana geçimsizlikleri başlayacak, arada yine sen sıkıntı çekeceksin. Bunlar olacak. Ama bu cariyedir, hoşuna giderse koynuna alıp onu terbiye edeceksin.” (97)

Bu romanlardaki iki kadın formu makbuldür. Bunlardan birincisi makbul annedir. Diğer de makbul eştir. Ali Bey'in annesi Fatma Hanım ile Bihruz Bey'in annesi, güçsüz, ne yapacağını bilemeyen bir konumdayken, Râkım Efendi'nin annesi konumundaki Sadık Fedayi güçlü, zorluklarla nasıl başedeceğini bilen, maddi olarak evi geçindirebilecek kadar yetenekli ve bundan gocunmayan, Râkım'a dini ve geleneklerini öğreten, Râkım'ı, kendisini tüm tehlikelerden (alafranga yaşamdan ve kötü kadınlardan) koruyabilecek şekilde eğiten bir kadındır. Makbul erkek olabilmek için annenin de makbul anne olması gerekir. Makbul eşi ise en iyi Fatma Hanım özetler. Fatma Hanım bir yandan Dilâşûb'u överken, bir yandan da modern Osmanlı

erkeğine yakışacak kadında olması gereken özellikleri sıralamaktadır. Ali Bey gibi erkekler ise, doğru kadını takdir etme yetilerinden de yoksundur:

“Sadece güzel değil oğlum. Terbiyesi güzelliğinden de üstün. Az çok okuyup yazması var. Sesi çok güzel. İyi piyano çalıyor. İğne işlerinin hepsinde Avrupa kızları kadar marifetli. Hele tabiatı, melek gibi.” (98)

Mahpeyker’in güzelliği için sayfalar ayıran Namık Kemal Dilâşûb’un güzelliğini anlatırken kısa tanımlarla ve Mahpeyker’in güzelliğine atıfla anlatır. Kötü kadın Mahpeyker’i aşkla yaratan Namık Kemal bu aşk karşısında ne yapacağını bilemez, zira iyi kadını modern Osmanlı erkeğinin eşi yapmalıdır ancak kötü kadından da vazgeçemez gibidir. Bu durumu Tanpınar şöyle özetler:

“Fakat Namık Kemal her defasında onun [Mahpeyker’in] sözünü keser yahut en kati hükümlerle ve en ağır kelimeleri kullanarak çerçeveler. Hiçbir romancı onun kadar kahramanının açıktan açığa düşmanı değildir... O kahramana kirli mazisi için düşmandır... Daha başta onu bize “gayet alçak bir aile” içinde yetiştirmiş diye takdim eder... Mamefih bu aile muhiti de epeyce şüphelidir. Meselâ Mahpeyker’in biz şair Leylâ Hanım tarafından yetiştirilmiş okuryazar bir kadının ahababı olduğunu biliyoruz... Namık Kemal’in Sünnî ahlakı, içtimaî hayatı evin ve aile bağlarının etrafında toplamak arzusu düşmüş bir kadını haklı çıkaramazdı. O halde ne yapacaktı; kendisine *La dame aux Camelias*’dan gelen Mahpeyker’in şahsiyetini ikiye böldü... Dilâşûb’da Mahpeyker’in devamından başka bir şey göremezsiniz.” (Tanpınar, 2007[1949], 373-365).

Namık Kemal kötü kadından iyiyi çıkarmakta çok da başarılı sayılmaz ama bunun suçu Ali Bey’e aittir. Zira Ali Bey, Doğu ahlakı almış, Avrupa kızları kadar marifetli modern kadını terbiye edip kendisine eş edebilecek biri değildir; o bir züppedir. Hikâyenin sonunda züppe de, Namık Kemal’in bir türlü başa çıkamadığı kötü kadın da, kötü kadından doğurtulmaya çalışılmış iyi kadın da ölür. Modern erkek oluşmadığı için modern kadın da oluşamaz. Bu roman örgüsünü sekteye uğratan tek an, kısa bir süreliğine de olsa Ali Bey’in Dilâşûb’a ilgi duyması ve “yuvasına” dönmüş olmasıdır. Ali Bey bu kısacık zaman diliminde hayatının her aşamasında kazançlı gibidir. İyi erkeğin, kendisine uygun bir cariye ile annesinin de

içinde olduğu mutlu yuvada ne kadar mutlu olacağına dair Namık Kemal şu kısmı yazar:

“Ali Bey, böylece Dilâşûb'la evlenmiş; bu izdivaç ile hayatı da düzene girmişti. Gündüzleri muntazaman vazifesine devam ediyor; geceleri de kültürünü artırmak için geç vakitlere kadar çalışıyordu. Etrafında pervane gibi dönen genç ve güzel karısı, vücuduna sanki yeni bir ruh ilave etmiş, zekâsını, enerjisini ve başarısını kat kat artırmıştı... Zavallı genç, gerçek saadetin mânâsını şimdi anlıyordu.” (123)

Ama tabii ki Ali Bey'in bu mutlu günleri kısa sürer çünkü kendisi bir züppedir ve eninde sonunda bir çuval inciri mahvedecektir. Bihruz Bey de aslında Ali Bey gibidir; sadece uzaktan gördüğü bir kadın formu ile hayallerinde bile makbul bir kadın inşa edemez. Dolayısıyla üç tanzimat romanında toplam bir adet makbul erkek vardır, o da Râkım Efendi'dir; onun Sadık Fedayi'si de, cariyesi Canan da makbul kadınlık halleridir.

İntibah'ta Dilâşûb, metres ve anne'den sonra önem olarak üçüncü sıradayken *Felâtun Bey* ve *Râkım Efendi*'de Canan neredeyse birinci sıradadır (*Araba Sevdası*'nda Periveş, *İntibah*'taki Mahpeyker'in karakter kardeşi olmasına rağmen kitapta sadece ruhu dolaşır). Canan birinci sırada olsa da romanda Râkım Efendi'yle karşılaşan tüm kadınlar da birer makbul kadına dönüşür (hatta erkekler de makbul erkeğe dönüşür). Onun eğittiği, öğretmenlik yaptığı İngiliz kızları Can ve Margaret, Batı toplumunun ahlakına rağmen makbul birer kadındır (Bu noktada Ahmet Midhat'ın, özellikle kölelik konusunda hesap vereceği ve ikna edeceği aileyi İngiliz olarak kurguladığına dikkat çekmek gerekir. Zira Osmanlı-İngiltere arası siyasi ilişkilerde kölelik ve köle pazarları konusu öne çıkmakta, bu konuda iki ülke arasında pazarlıklar devam etmektedir), çok iyi eğitim alırlar, Doğu edebiyatını överler ve hikâyenin sonunda ailelerinin onayıyla kuzenleriyle evlenirler. Râkım Efendi'nin Metresi Yozefino “Doğu ahlakına bir tehdit olmak” şöyle dursun, Râkım'a pek çok yardımları bulunan bir dost olur (Bu noktada *Felâtun Bey*'in Fransız aktrist Polini'nin elinde oyuncak olduğunu, tüm servetini ona kaptırdığını, Batı karşısında

züppenin kaybettiğini hatırlamak gerekir). Râkım Bey gibi iyi bir Doğulu karşısında Batılı Yozefino tam bir teslimiyet halindedir, iyi kadını tekrar tanımlar:

“Yozefino- Seni kim sevmez a deli? Ben sana kendimi sevdirmekle kendimi mutlu saymalıyım. Fakat ben senin ömrüne ortak olmaya lââyık kadın mıyım? Ben kırkıma giriyorum, sen henüz yirmibeş yaşında bir delikanlı çocuksun. Sizin memleketinizde olup da onbeş yaşında kocaya varmış olsaydım, şimdi senin kadar oğlum olurdu.

Râkım - Hayır, ben seni kendi değerimden fazla bile...

Yozefino- Sus! Ben öyle olmayacak lakırdıları dinlemem. Olacaksan benim dostum ol! Ahbabım ol! Sana lââyık kadın bu âlemde Canan'dan başkası olamaz. Zavallı kızcağız! Ne kadar da sevimli. O hüzünlü yüz, o hüzünlü tavır. Râkım! Râkım! Sen beni gerçekten tiyatro oyuncusu mu zannettin? Bende yürek vardır, yürek, içerisi de his doludur. Ben, Canan'ı senin sevdiğinden daha çok severim. Sevmesem bile Allah için hak sözü söylemekten çekinmem. Bu kızı eğer hüzünlü bırakırsan, seni vallahi adam yerine koymam.” (76)

Kadınlarla ilişki söz konusu olduğunda Tanzimat yazarının “Batı’ya hesap verme” ajandasında birinci sıradaki konu kölelik konusudur. Üç tanzimat romanı içerisinde modern Osmanlı erkeğini tek temsil eden Râkım Efendi, yaratıcısı Ahmet Midhat gibi, çok eleştirilen Osmanlı’da kadın köleliğinin çok da kötü bir şey olmadığını Avrupalılara anlatma derdindedir. Bunun için öncelikle Yozefino ile aralarında Canan’ı başkasına satmakla ilgili şu konuşma geçer:

“Râkım- O şöyle bir lakırdıdır ki, Canan hâlâ bana odalık veyahut karı olmak için bir ümit almadı. Karı değil mi? Elbet kendisine bir koca dahi ister. Eğer ileride kendisini benden başka bir efendiye odalık olarak kabul ettirebilmek isteğinde ise satmam. Zaten kendisinin takımı filânı olarak bir hayli serveti olmalıdır. Bir de üzerine bin beşyüz lirayı ekler de Canan'ı iki bin liralık bir hanım edebilirsek fena mı olur?

Yozefino- Ay! Bin beşyüz lirayı yine Canan'a mı vereceksin?

Râkım- Ya kendi cebime mi koyacağım? Sen beni o kadar açgözlü, o kadar gaddar mı zannedersin? Ben bir adamın özgürlüğünün bedeli olan parayı nasıl yiyebilirim?” (74)

Râkım Efendi öncelikle bir kadının elbette evlenmek isteyeceğini tespit eder. Bir kadın evli olmalıdır. İkincisi, Râkım Efendi, kölesi de olsa, kız kardeşi, kızı veya

akrabası gibi, evin içindeki cariyyeden sorumludur ve ona iyi davranır. Hatta kölenin satışından kazandığı parayı yiyemez ve o parayı da köleye verir. İşte Osmanlı erkeği kölesine böyle iyi davranmaktadır. Bu iyi davranışı daha da pekiştirmek için Ahmet Midhat İngiliz aileyi Râkım Efendi'nin evine konuk olarak getirtir. Canan üzerinden kölelik konusunu konuşurlar. Ahmet Midhat burada sınırlarını aşp, Osmanlı köleliğini heves edilecek bir şeymiş gibi sunar:

“Can- Hapis gibi evin içinde kapalı oturmasam, Türk hanımı olmaya razı olurum.

Râkım - Türk hanımı değil a, işte Canan gibi bir esir bile ev içinde mahpus olmuyor. Her istediği yere gezmeye gidiyor.

Margrit- Hem baba, kızın üzerinde bir kaç bin şilinlik elmas var.

Râkım - Gördünüz mü bir kere? Ne kadar iyi şey. İşte sizin de öyle bir kaç bin liralık elmasınız olur.

Ziklas- Lâkin Râkım Efendi! Köleliği bir anlatıyorsunuz ki, benim bile köle olarak satılmaya heves edeceğim geliyor.” (139)

Felâtun Bey köle ile aşk yaşanamayacağını düşünür. Râkım Bey ise onunla aynı fikirde değildir:

“Felâtun - Artık bizim gibi serbest, hür adamlar bir esirden ne tat alabilir? Kim bilir gönlü kimdedir? Esirin olduğu için sana köle olmaya mecburdur.

Râkım- Hey şaşkın, esirde yürek yok mudur? Beş on kuruşa bir kızın hürriyetini satın almak işten bile değildir. Onun yüreğini satın al da bak sana ne kadar yâr olur. Ah benim Canan-cığım! Zavallı kızcağz!.." (97)

Râkım Efendi Canan'ın, yanında Fedayi olması şartıyla, gezmesine izin verirken bir yandan da Canan'ın eğitimi devam etmektedir. Kendisine piyano alınır, Fransızca öğrenmeye başlar, evde iş yapmaz, dikiş nakışla uğraşır, son moda giysileri giyer, değerli mücevherlerden takılar takar.

Var olmayan babaların ve makbul olmayan annelerin elinde büyüyen kız çocukları da erkek kardeşleri gibi, ne alafranga olabilmışler, Doğu'da büyümelerine rağmen ne de alaturka olabilmışlerdir. Felâtun Bey'in kız kardeşi Mihriban Hanım da aynen böyledir:

“Diğer kızlar gibi Mihriban Hanım oya yapmasını bilmez. Zira alafrangalarda oya yoktur. Kese, çorap ve saire örmesini dahi bilmez. Çünkü onları modist kızları örer. Nakışı da onlar işler. Yapma çiçekler Beyoğlu'nda çok! Bunları yapmak için niye zahmete girsin? Çamaşır yıkamak, ütölemek hizmetçilerin ve yemek pişirmek de aşçının işidir. Hatta kendi başını taramak bile alafrangada olmayıp özellikle peruktan kan gelir gibi tarar. Alafrangada kızlar için okumak, yazmak, öğrenim gerekirse de biçare kızcağız öksüz büyüdüğünden başarılı olamadı. Babası muzıka öğrenmesi için kalite bir piyanocu madam getirmişti. Lâkin madam kendisi çalıp babası dinlediği için Mihriban Hanım; "Taş altında bir yılan kaşları durur divan" şarkısından başka bir şey öğrenemedi.” (17)

“Çok havalı” olan Mihriban Hanım koca adaylarını da beğenmez. Ancak tüm işler ters gidip, Felâtun Bey paraları har vurup harman savurunca makbul bir erkekle evlilik yaparak hayatını kurtarır:

“Babasının ölümünden sonra Felâtun Bey artık eve barka uğramamaya başlayınca konu komşu, kıza öğüt vermeye başlayarak, otuz yaşında, aklı başında, mektepten çıkmış, âlemin her köşe ve bucağını öğrenmiş bir asker yüzbaşısına varıp, kocası, önce kızcağızı pek hoppa bularak sevmemiş ve beğenmemişse de, terbiye kabul etmeye yeteneğini görünce bu biçare kıza terketmek, terbiyesine yardımcı olmak kadar mertlik olmadığına hükümle kıza nice baba öğütleri, nice kardeş tavsiyeleri, ne kadar sadık bir koca yakınlığı göstererek hoppalığı bütün bütün gidermekten başka, kendisini de bir sevgili dost olmak üzere kıza sevdirmiştir. Şimdi Mihriban Hanım, babasından kendi payına düşen ve kocasının yönetimi altında bulunan servete tamamiyle sahip olarak kadın kadıncık yaşamaktadır.” (129)

Araba Sevdası'nda Periveş Hanım, bir hayal olarak kurulmuştur; Doğulu bir züppe için Batı'nın hayali. Bu nedenle ulaşılamaz, sahip olunamaz, bilinemez, dolayısıyla Doğulu, eğer modern bir Osmanlı erkeği değilse, Bihruz Bey gibi bir züppeyse, onun aklını, dilini, değerlerini, servetini kaybetmesine, bir karikatüre dönüşmesine neden olur. Dolayısıyla sokaktaki kadın ve Batı birer tehdit olarak

kurulmuş, zavallı özentî gencin hangi hallere düşeceği Araba Sevdası'nda ayrıntılı olarak verilmiştir. Roman içerisinde Periveş Hanım, Bihruz Bey'in dünya görüşü kapasitesiyle sınırları çizilmiş olarak yaratılır. İsmi değil cismiyle anılan Periveş Hanım (ismi öğrenilene kadar kendisinden sıklıkla *blond* diye bahsedilir) sarışın bir Batı sembolü olarak kullanılırken örneğin Kadıköy'e yakıştırılmaz. Zira Kadıköy'de o dönemde aristokrat aileler değil burjuvalar, yani gayrimüslim tacirler oturmaktadır. Blond'unun orda yaşıyor olabileceğine ihtimal bile vermez:

“[Bihruz Bey kendi kendisine] “Ne münasebet?.. Kadıköyü gibi burjuva mahallede bu derece şık bir ekipaj bulunsun. Ne münasebet?” Landoyu Kadıköyü'ne yakıştıramıyordu.” (31)

Bihruz Bey'e göre Batı, sarışın bir aristokrattır. Fransızca konuşması gerekir. Recaizade Mahmut Ekrem, Batı'yı tanıyamamayı, Batı'ya ulaşma, onu elde etme hayalini ve Batı'yı taklit etmeye çalışırken dilde kaybolmayı, bunu da bir alay konusu etmeyi, landolarda dolaşan sarışın, kötü kadın üzerinden aktarmak istemiştir. Sürekli gezen kadın, Osmanlı'ya, Osmanlı devletine ve hanesine yönelik “Baticılık” tehdidini anlatmak için Ekrem tarafından iyi bir sembol olarak görülmüştür.

Mori Ogai, romanlarının çoğunu, bir kadın odağında gelişen olaylar etrafında kurar. *Vahşi Kazlar*'da inşa ettiği Otama karakteri eve hapsedilmiş bir metrestir, kafesteki kuş ile sembolize edilir. 1880'ler Japonya'sında geçen romanda Otama, özgür olmak isteyen, ancak gelenek ve kaybedilmiş ekonomik güç ve onurun birleşmesi sonucu hapsedilmiş bir kadın suretinde dönemin Japonyasını temsil etmektedir. Tıpkı Recaizade Mahmut Ekrem gibi Mori Ogai de kadını bir milletin-kültürün sembolü olarak kurmuştur. Ekrem sembolü Batı kültürünü temsilen kurarken, Ogai sembolünü Doğu kültürünü anlatmak için kurmuştur⁴⁶.

⁴⁶ Kadının, özellikle ulus-devlet döneminde, milletle-devletle-vatanla ilişkilendirilmesi için bkz. Kumari Jayawardena. (1986). *Feminism and Nationalism in the third World*. London: Zed Books.

Otama, Meici Restorasyonu ile ekonomik ve toplumsal gücünü yitirmiş bir babanın tek kızıdır. Annesi onu doğururken ölmüştür. Çok güzel ve namuslu bir genç kadına dönüşen Otama'nın taliplerini baba beğenmez. En sonunda bir polis memurunun teklifini ise kabul etmek zorunda kalır, bir polis memuruna hayır demeye korkar. Yalnız polis memuru zaten evlidir ve Otama ile babasını kandırmıştır. Bunun sonucunda evlenmeden bekâretini yitiren Otama, babasına daha fazla yük olmamak için bir tefecinin metresi olmayı kabul eder. Maddi durumu iyi ve evli olan tefeci Otama'ya ayrı babasına ayrı ev açar. Otama iyi bir metres olarak hayatına devam ederken bir gün üniversite öğrencisi olan Okada ile karşılaşır, aralarında platonik bir aşk başlar. O günden sonra Okada, Otama için bir kurtarıcı rolündedir. Burada, Japon milletini temsil eden Otama, Tokugava dönemini ve dönemin şogunlarını temsil eden polis memuru tarafından aldatılmış, tefeciye yani Tokugava döneminde yükselen burjuvaya metreslik yapar. Sonunda ise kurtuluşu Batılı eğitim almış bir üniversite öğrencisi tarafından temsil edilen Meici dönemi aydınında arar. Ancak özünü yitirmiş üniversite öğrencisi de Otama'yı, yani Japonyayı kurtarmak için yeterli değildir. Ogai, siyasi olarak Meici Dönemi'nin sonuna geline yıllarda, dönemin ortalarında Batı tarzı eğitim, ahlâk ve siyaset anlayışından umulan medetin hayal kırıklığını Otama'nın hayatı çevresinde anlatır. Dolayısıyla yazar, kadını bir metafor olarak kullanmıştır.

Otama, Mahpeyker gibi inisiyatif alabilecek güçtedir, “kötü yol”a hayat şartları nedeniyle düşmüştür, Meici Dönemi'nin değişen koşullarında ekonomik ayrıcalıklarını kaybeden bir babanın kendisine bakamaz hale gelmesi sonucunda “fedakârlık” yapmıştır. Üstelik romanın genel akışında yazarın Otama'yı kötü kadın olarak resmetmediğini, hatta âşık olunacak iyi kadın olarak resmettiğini, okuyucuda Otama'nın makûs talihine acıma hissi yarattığını görüyoruz. Bir metres olarak

Nira Yuval-Davis. (2014). *Cinsiyet ve millet*. İstanbul: İletişim Yayınları; Ayşe Gül Altınay (Der.). (2016). *Vatan millet kadınlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

bulunduğu evin penceresinden yeni dönemin temsilcileri olan erkek öğrencileri izler; erkekler kadın bakışının nesneleridir. Yazar, Otama'nın gözünden modern erkeğe bakar. Otama, pozisyonu gereği kaybedilen geçmişi sergiler. Batılılaşmanın getirdiklerine uzaktan, geçmişten, Japon kültüründen bakmak isteyen yazar “geleneği” temsil etmesi için, kaybetmiş ve kapatılmış bir kadını seçer, onun gözünden sokağa bakar. Ancak yine de kadın ev içerisinde konumlandırılmıştır.

Namık Kemal, yaklaşık otuz yıl önce yazdığı *İntibah*'ta Otama'nın durumunu özetler gibidir. Geçmişe, edebi atasına, divan ozanlarının dünya görüşlerine meydan okuyan, hürriyeti vurgulayan modern dönem edebiyatçısı Namık Kemal'in satırlarında, Otama'nın esasen neye âşık olduğunu görür gibi oluruz. Otama, Namık Kemal'in bülbül tasviri misali, Okada'ya değil, özgürlüğe âşıktır, kafesten kurtulmak istemektedir:

“Genellikle divan ozanlarımızın iddialarının tersine, bülbülün güle sevdalanmadığını bilirim. Ama o zavallı kuşun, sevdalı duruşuna baktıkça, minicik yüreğinde, yüce bir sevginin gizlenmekte olduğuna inanmaktan da kendimi alamam. Eğer bülbül gerçekten sevdalıysa, bu özgürlüğe olan sevdadır. Çünkü güller arasında rahat rahat dolaşır, güzel güzel öterken, zavallı bülbülü yakalayıp bir kafese koyarlar.” (14)

Okada ise Otama'ya bir nesne olarak âşıktır. Çin klasiklerini ve o hikâyelerdeki aşkları seven ve kendisi için de böyle bir aşk arayan Okada, bu hikâyelerdeki kadın imajını kurmuştur kafasında: “Okada'ya göre bir kadın sadece güzel, sevilebilir, her durumda güzelliğini ve sevilebilirliğini ayakta tutan bir objedir.” (20). Mori Ogai hikâyeyi sadece Okada'nın gözünden kurmuş olsaydı, yazarın modern kadını Çin hikâyelerindeki aşk nesnesi olarak inşa ettiğini düşünebilirdik. Oysaki Ogai romanda Otama'nın hikâyesini, Otama'nın duygu ve düşünce dünyasını da işin içine katarak uzun uzun anlatıyor. Yine de Otama'nın sokakta salınan özgür bir birey olmadığı da Otama'nın babası tarafından vurgulanır. Otama'yı metres olarak alacak tefeci Suezo ile ilk buluşmalarında Suezo Otama'ya en sevdiği tiyatro aktörünün kim olduğunu sorar ve Otama da buna “bir favorim yok”

şeklinde cevap verir, babası da hemen kızıyla övünür: “Hiç tiyatroya gitmedi!... Evimizin hemen yanında bir tane tiyatro var, mahalledeki bütün kızlar oyunları izlemeye gider ama benim kızım gitmez!” (37).

Burada durup Batılılaşarak modernleşen Doğu’da erkeğin kamusal alanda artık daha sık karşılaştığı kadından kaynaklanan gerginliğine değinmek gerekir. Huyssen’e (1984: 44-64) göre, on dokuzuncu yüzyılda kadının şehir hayatında görünür olması toplumsal açıdan büyük gerginlik kaynağıdır, özellikle toplu taşıma araçları bu gerginliğin temel sebebidir. Tanzimat yazarının yaşadığı devirde henüz tren gibi toplu taşıma araçları olmadığı için, kişiler hususi araçlarında seyahat ediyorlar ve kadınlar, bu arabaların içinde de olsa, erkeğin mekânsal olarak çok sık kesişmediği bir şehir düzleminde yaşıyorlardı. Buna rağmen, içinde kadın olan özel araçların sokaklarda gezmesi erkekte gerginliğe sebep oluyor, toplumsal bir gerginlik ve tehdit kaynağı olarak algılanıyordu. Beyoğlu’na kötü kadınları görmek için gidiliyordu. Bihruz Bey kötü kadın Blond’u, yani Periveş Hanım’ı Çamlıca’da bir lando içerisinde görüyor, bu durum romana ismini veren bir araba-kadın-Batı sevdasına dönüşüyordu. Ali Bey ise kötü kadın Mahpeyker’i yine Çamlıca’da arabada görüyordu. İyi kadınlar evde oturuyor, kötü kadınlar arabalarda geziyordu. Meici dönemi yazarları ise, dönemin modern şehirli kadını toplu taşıma araçlarında (trende), iş yerinde ve sokakta görmeye başlamışlardı. *Bozulan Yemin*’de başkahraman Uşimatsu’nun çalıştığı okulda kadın öğretmenler vardı, *Vahşi Kazlar*’da da Otama’nın yan komşusu bir kadın öğretmendi ve kadın öğrencileri vardı. Ancak kamusal alanda, şöyle veya böyle rastlanan bu kadınlar, yazarların nezdinde, ya görmezden gelinerek konu edilmeyecek kadınlardı ya da kötü kadınlardı. Dolayısıyla âşık olunacak kadınlar değillerdi. Hepsi devlete, haneye ve erkeğe birer tehditti.

Ogai modern kadını iki imajın bileşimi üzerinden, geçişken bir imaj olarak kurgular. İmajlardan birincisi, Tanzimat romancısının da kurguladığı şekilde saf ve

temiz genç kız, ikincisi ise baştan çıkarıcı bir cinselliğe sahip olan orta sınıf ev hanımıdır (Thouny, 2014, 298). Bu iki karakteri bünyesinde taşıyan Otama'nın, Ogai tarafından, bir metres olmasına rağmen "kötü" karakter olarak kurgulanmamasının sebebi budur. Otama, geleneksel makbul genç kızdaki, Batılı "femme fatale"e geçiş evresinde, arada bir yerde kurgulanmıştır, her ikisini de bünyesinde taşır. Ogai, tamamen Batılı bir modern kadından korkarken, bir yandan da onu arzu eder. Burada Ahmet Midhat'ın metresi Fransız Yozefino'yu iyi bir kadın olarak kurup, onunla olan cinsel ve dostluk ilişkisini meşru hale getirdiğini, ayrıca Namık Kemal'in *İntibah*'ı neredeyse tamamen Mahpeyker'e olan arzusu üzerinden kurduğunu da hatırlamak gerekir. Dolayısıyla, modern kadın, erkek yazarlar tarafından inşa edilirken yazarı iki itici güç yönlendiriyor: Birincisi geleneksel kadından, yani evde, kontrol altındaki kadın modelinden uzaklaşmaktan korkmak, ikincisi ise, özne olabilen ve kamusal alanda var olan kadından cinsel olarak etkilenmek ki ikincisi de bir korku sebebi oluyor. Modern erkek henüz kadını kurmakta ikircikte kaldığından kendisini de tam inşa edemiyor, hegemonik erkeği de kuramıyor.

3.3 Çatışan Erkekliklerin İnşası

Kuir kuramcılarının en önemli isimlerinden Eve Kosofsky Sedgwick *Between Men* [*Erkekler Arasında*] (1985) isimli çalışmasında, İngiliz kültürüne ışık tutabilmek amacıyla on dokuzuncu yüzyılın ortasından yirminci yüzyılın ortasına kadar yazılan İngiliz romanlarını inceler. Ekonomik ve ideolojik değişimlerin damgasını vurduğu bu dönemdeki toplumsal cinsiyet rollerinin/algısının ve bunların dile yansımalarının değişimine romanlar aracılığıyla ışık tutar. Ona göre erkekler arası ilişkilerdeki değişim de bu dönem içerisindeki büyük dönüşümlere, özellikle sınıfsal dönüşüme göbekten bağlıdır ve bu bağ kadınlardan ve genel olarak toplumsal cinsiyet sisteminden bağımsız düşünülemez.

Homososyal, aynı cinsiyetten kişiler arasındaki sosyal bağlar olarak tanımlanabilir. Köken olarak bir yandan homoseksüelliğe gönderme yaparken bir yandan da bu kavramdan farklılığa vurgu yapılmaktadır. Bourdieu'ye göre (2001), ataerkil yapının nasıl işlediğini anlamak için, siyasi iktidarın üzerine inşa edildiği yapıların erkeklerarası ilişkilerdeki habitusuna, yani erkeklerin homososyal mekânlarının habitusuna bakılmalıdır. Butler'ın (2010) ve Foucault'un (1990) belirttiği şekilde, hem bir cinsiyeti performe ederken hem de arzularını gerçekleştirmeye çalışırken erkek, homososyal mekânın habitusunda yaşadığı siyasi iktidar çatışmaları doğrultusunda toplumsal cinsiyetini her gün tekrar tekrar inşa eder.

Sedgwick (1985: 1) homososyal ve homoseksüel kavramları arasında, bugün kopmuş gibi görülse de, bir süreklilik olduğunu varsayar. 1890'ları bir kırılma noktası olarak alarak, bu tarihin günümüzdeki cinsiyet ve cinsellik anlayışını ve bunları karşılamak için kullanılan dili dönüştürdüğünü iddia eder (Sedgwick, 1985: 21). Ona göre, bugünkü algılarımızı şekillendiren ikilik, normalize edilen heteroseksüellik ve marjinalleştirilen homoseksüellik şeklindedir. Oysaki Batı'da, on

dokuzuncu yüzyıl öncesindeki cinsellik algısının nasıl farklı olduğu, zaman içinde nasıl dönüştüğü, antik döneme ve Hristiyanlığın yaygınlaştığı döneme bakılarak açıklanabilir.

Antik dönemde cinsellikle ilgili ikilik, günümüzde olduğu gibi heteroseksüellik-homoseksüellik temelinde değil, pasiflik-aktiflik üzerinden kurulur. Aktif rol, yani *penetre etme* hakkı, toplumsal anlamda iktidar sahibi olan erişkin/yaşlı erkek yurttaşların tekelindeyken, genç oğlanlar, köleler ve kadınlar pasif roldedir. “Akıl hocalığı-çıraklık” müessesesiyle yaşlı yurttaşlar genç yurttaşlarla çiftler oluştururlar. Genç oğlan, yurttaşlığı öğrenirken, eğitiminin bir parçası ve hiyerarşideki pasif pozisyonu gereği akıl hocasının her türlü talebini yerine getirmek durumundadır. Bu genç oğlanlar, yaşlandıklarında pasiflikten aktif hale geçecekler, yani hem toplumdaki iktidar konumlarında hem de cinsellikteki pozisyonlarında bir dönüşüm geçireceklerdir (Sennett, 2001: 39-42). Bu dönemdeki cinsellik tanımı gereği en az bir aktif/fallik, bir pasif taraf gerektirdiğinden toplumsal olarak en aşağıda konumlandırılmış olan kadınlararası bir cinselliğin veya iktidarı elinde tutan iki erişkin/yaşlı yurttaş arasındaki cinselliğin kavramsallaştırılması da zordur. Ayrıca erişkin erkek bir yurttaşın cinsellikte pasif bir rol oynaması da söz konusu olamaz. Cinsellik üzerinden kurulan bu düzen toplumsal hiyerarşinin ve siyaseten iktidarda olanın tekrar tekrar onaylandığı bir düzenin kurulmasını gerektirir.

Batı’daki cinsellik-siyaset ilişkisi incelendiğinde, Antik Yunan sonrasındaki en baskın ilişki türünün Hristiyan öğretisi üzerinden oluştuğunu görmekteyiz. Hristiyan öğretilerine bakıldığında ikiliğin “zevk için cinsellik”-“üremek için cinsellik” şeklinde oluştuğunu görüyoruz. Hristiyan öğretilerinde, üremeye yönelik olmayan, mastürbasyondan hayvan tecavüzüne, oral seksten eşcinsel ilişkiye kadar her türlü cinsellik hem dini hem de toplumsal olarak reddediliyor hem bir günah olarak görülüyor, hem de çoğu toplumda yasal olarak suç ilan ediliyordu. Hristiyan öğretisinin gücünü yitirdiği dönem ise Aydınlanma dönemi olmuştur. Aydınlanma

sonrası Avrupa’ında “zevk için cinsellik” karşıtlığı hem dini anlamda, hem de toplumsal ve yasal olarak hızla azalmıştır. Ayrıca bu dönemde kilisenin sözlerinin etkisi zamanla azalıp yok olurken tıbbî söylem değer kazanmaya başlamıştır (Edwards, 2009: 22).

Erken modern dönemde Avrupa’daki eşcinsel erotizmin farklı sınıflar için farklı anlamlar taşıdığını söyleyen Sedgwick, asilzade sınıfının eşcinselliğinin züppelikle, orta sınıf eşcinselliğin daha çok eski klasik model eşcinsellikle, işçi sınıfının eşcinselliğinin ise daha çok yasal bir zeminde ele alınarak, “cinsel saldırı” ile özdeşleştirildiğini belirtir (Sedgwick, 1985). Batı dünyasında ve Batılılaşma süreci geçirmiş Doğu toplumlarında, günümüzün cinsiyet ve cinsellik algısının ve hatta kelime dağarcığının oluştuğu pota olarak nitelendirilebilecek bu dönemde, yani on dokuzuncu yüzyılda, üç önemli modelin ortaya çıkmıştır ve bugün de bu modeller varlığını baskın şekilde sürdürmektedir. Bunlardan birincisi, erotik tercihlerimizin kimliğimizin esasını oluşturduğu düşüncesi etrafında şekillenen *cinsellik söylemidir*. İkincisi *translık/ibnelik (inversion)*, yani “erkek bedenine hapsolmuş kadın” veya “kadın bedenine hapsolmuş erkek” kavramıdır. Sonuncusu ise *homo/bi/heteroseksüellik*, yani bu üç kategorinin en yaygın cinsel yönelim modelleri olması ve cinselliğin aynı veya karşıt toplumsal cinsiyetle gerçekleştirilmesinin en çok kabul gören cinsel yönelimler olması. Sedgwick geçmişten gelen erotik seçeneklerin bu üç kategoriyle birlikte yok olmadığını, bu üç kategorinin, baskınlığına ve çelişkilerine rağmen varlıklarını sürdürdüklerini belirtir (Sedgwick, 1990).

Sedgwick’e göre modern anlamada cinsellik tanımı küçük bir grup olan eşcinsel azınlığın sorunu değildir. Yaşamın tüm alanına yayılmış bir koddur. Yirminci yüzyılı şekillendiren tüm tartışmaların kökeninde on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış modern ve belirgin bir şekilde erkeğin odağında olduğu homo/heteroseksüel tanımı yer almaktadır. Dolayısıyla “bu karakter veya yazar

eşcinsel mi yoksa heteroseksüel mi?” şeklinde bir soru sormak yerine “bu olay, durum veya deneyim ne açıdan heteroseksüel veya eşcinsel olarak adlandırılabilir?” sorusu sorulmalıdır (Edwards, 2009: 44-45).

Foucault *Cinselliğin Tarihi*’nde (1990: 3-10), on dokuzuncu yüzyıl öncesinde gayet şeffaf olan cinsellik pratiklerinin yerini bir “arzu söylemi”ne bıraktığını iddia eder. On dokuzuncu yüzyılla birlikte Batı artık, bu söylemin getirdiği şehvet metinleriyle birlikte yepyeni bir cinselliğin şekillenmesine, yeniden inşasına tanık olmaktadır. Ona göre bugünün cinselliği de, Sedgwick’in de tekrarladığı şekilde, on dokuzuncu yüzyılda şekillenen yeni cinselliktir. Ze’evi (2005: 34-36) bu durumun Osmanlı coğrafyası üzerinde Batı’dakinden farklı bir şekil aldığını, Osmanlı coğrafyasında on dokuzuncu yüzyıldan önce de güçlü bir cinsellik söylemi olduğunu iddia eder. Ze’evi’nin (2005: 37) belirttiği üzere, Orta Doğu’daki tıbbi metinler, on dokuzuncu yüzyıl öncesinde de cinsiyet ve cinsellik tartışmalarıyla doludur ve bu metinlerde cinsellikle ilgili tavsiyeler bile verilir. Benzeri şekilde tasavvuf metinleri, rüya tabirleri kitapları, şiir ve hukuk, cinselliğin ne olduğu ve nasıl olması gerektiğiyle ilgili açık ve yaygın görüşleri barındırır. Nesir halde yazılan *bâhnâmeler*de, cinsellik, doyurulması gereken güzel bir ihtiyaç olarak tasvir edilirken, cinsel ilişki pozisyonlarından, cinsel güç artırıcı tariflere ve erotik hikâyelere kadar pek çok metne, on beşinci yüzyıldan itibaren yer verilmiştir. On dokuzuncu yüzyıl öncesi şiirde yüzlerce yıl boyunca konular çoğunlukla homoerotiktir. Hamamlarla ilgili yazılmış kitaplar ise tamamen erkekler arası erotik ve cinsel ilişkileri anlatır ve homososyal bir dünyaya odaklanır. Dönemin çeviri kitapları da orijinallerinden farklı olarak cinsellikle süslenir. Divan edebiyatı eserlerinde temel konu hep aşktır. Bu aşk çoğunlukla derin bir arzu ve kısmen de açık açık erotizm içerir. Şair kadın da olsa divan şiiri erkek diliyle yazılır ve aşk nesnesinin cinsiyeti de belirsizlikler içerir (Schick, 2004: 85).

Ancak bu metinler, hem okuma yazma oranının çok düşük olması hem de matbaanın var olmaması nedeniyle geniş kalabalıklara ulaşabilen metinler değildi. Ancak çok küçük bir grup bu metinleri üretiyor ve okuyabiliyordu. Tabii ki cinsellik söyleminin bu dönemdeki tek kaynağı yazılı metinler değildir. Halktan kişiler Karagöz, meddah ve ortaoyunları aracılığı ile on dokuzuncu yüzyıl öncesi cinsellik söylemine dâhil olmuşlardır. Avrupa’lı seyyahlar seyahatnamelerinde kadının cinsel köleliğinden, kadın kapatılmışlığından ve açık saçık Karagöz oyunlarından bahsederler. Dönemin en yaygın tiyatrosu hiç kuşkusuz gölge tiyatrosudur. Bu tiyatrolarda hiciv ve komedi, “açık saçık” konular ve sözler ekseninde kurulur (Schick, 2004: 92-103).

On dokuzuncu yüzyılla birlikte ise, Ze’evi’ye (2005: 46) göre, cinsellik söyleminin dönüşümüne en büyük katkısı, Avrupa’dan gelip Osmanlı’yı gezenlerin yazdığı seyahatnameler ile Avrupa’ya giden Osmanlı’ların yazdığı seyahatnameler yapmıştır. Sonradan Osmanlı donanmasında amiral olan İngiliz amiral Adolphous Slade’in, İstanbul’da çok popüler olan ve çok okunan seyahatnamesinde Osmanlı seçkinleri kendilerinin “sapkın” olarak resmedildiğini ve ayrıca bu sapkınlıkla birlikte de Doğu’nun eşcinsel ilişkilerinin, homoerotik pratiklerinin, modernleşme ve siyasi çöküşle ilişkilendirildiğini gördüler (Lewis, 1961: 173; Ze’evi, 2005: 48). Avrupa’ya giden Osmanlı seyyahlar ise seyahatnamelerinde Avrupalı kadının özgürlüğünü övmekten geri duramamaları da Batı toplumunu ahlaki açıdan aşağılık olarak yansıtmak için büyük çaba sarfetmişlerdir. Örneğin, Ahmet Midhat, Avrupa’nın maddi anlamda gelişmişliğini överken ahlâki olarak düşük bir toplum tasvir eder (Ahmet Midhat, 2015[1892]).

Burada önemli olan nokta, Avrupa’lıların tuttuğu aynada kendisine bakan Osmanlıların o aynada gördüğünden hoşlanmayıp, aksini kanıtlamak üzere kendi cinsel söylemini yeni baştan üretmesi olmuştur. On dokuzuncu yüzyılda homonormatif söylemlerle kurulmuş bir cinsellik söyleminin, divan edebiyatının,

tasavvuf metinlerinin, “sapkın” karagöz, meddah, orta oyunlarının yerine heteronormatif bir söylem kurma amacıyla, yeni ve Batılı bir edebi formda, roman formunda, cinsellik söylemini yeniden kurmaya girişmiştir. Laqueur’a (1990: 1-24) göre, Batı’da söylemin değişiminin sebebi kıtayı çalkalayan siyasi ve kültürel değişimlerdir. Kamusal alan, özel alan, kadınlık ve erkeklik rolleri, sanayi devriminin doğurduğu ihtiyaçlara göre ve tetiklediği dönüşümler doğrultusunda değişmiştir. Doğu’da ise söylemin dönüşümünde, özellikle heteronormatifleşmesinde itici güç önce Batı, sonra ise Batı’yı gören, Batılılaşmak isteyen Osmanlı aydını olmuştur.

Meici öncesi döneme, özellikle Tokugava dönemine baktığımızda, *şudonun*, yani pederastik ilişkinin-arzunun, erkekler arası cinsel arzuyu olumlu olarak ele aldığını görüyoruz. Şudo geleneğinde, tıpkı yetişkin ve bilge bir erkek samuray ile *vakaşu*, yani genç erkek arasındaki arzu ve bilgi ilişkisi kuruluyordu. Antik Yunan’daki uygulamanın benzeri olarak Japon samurayı yetişkin erkek, himayesi altına aldığı vakaşu için bir efendi, akıl hocası, yol gösterici ve usta oluyordu. “Eğitimi” süresince her vakaşu efendisine mutlak bir itaatle bağlanıp, her isteğini yerine getirirken, cinsel arzu veya cinsel ilişki, bu taleplerin önemli bir parçasını oluşturuyordu. Her yetişkin erkeğin, hayatının bir döneminde vakaşu olarak yaşaması ve böylece yaş almayla birlikte her erkeğin aktiflik-pasiflik düzleminde pasiflikten aktifliğe doğru bir dönüşüm geçiriyor olması, erkekte yaşın, cinsel kimlik ve yönelimde, ayrıca toplumsal hiyerarşide, akışkanlığı sağlayan bir kritere dönüşmesi durumunu ortaya çıkarıyordu. Bu da aslında Kimmel ve Messner (2010[1989])’in erkekliklerin inşasına uyguladıkları “yaşam seyri yaklaşımı”na uygun olarak, farklı yaş grubundaki erkeklerin farklı erkeklik durumlarını deneyimlediklerine yönelik önemli bir örnek değeri taşımaktadır.

Hem Antik Yunan’daki hem de modern dönem öncesi Japonya’sındaki bu toplumsal pratiğin temelinde, çağlardan beri devam eden ve her toplumda

görebileceğimiz bir yaş hiyerarşisi yatmaktadır. Tokugava Japonyasında, modern çocukluk inşası geçirmemiş her toplumda olduğu gibi, gençlikten erişkinliğe geçiş için sabit bir yaş olmadığını, yasal yaş sınırı uygulaması yerine fiziksel görünüme, kılık kıyafete, saça dayalı bir yaş algısı⁴⁷ olduğunu da hatırlatmak gerekir (Roberts, 2017). Antik Yunan’da erkeğin erişkinliğe geçişi için yüz kıllarının çıkması bir kıstasken, Tokugava Japonya’sında bu daha çok *genbuku (genpuku)* kapsamında yetişkin saç ve yetişkin kimonosu giymeye başlamak şeklinde gelişmiştir (Pflugfelder, 2012: 966). Günümüzün eşcinselliğinden farklı olarak, dönemin erkekler arası eşcinsel arzusunun dile ve pratiklere yansımada erkekler arası farklar ve hiyerarşi merkeze konmuştur. Genç erkekle yetişkin erkek arasındaki fark net olarak belirlendiği için ve erkekler arası cinsel ilişki sadece ve sadece yetişkin erkekle genç erkek arasında yaşanabildiği için, şudoyu bugünün modern terimleriyle eşcinsel bir cinsel yönelim olarak adlandırmak eksik ve yanlış bir tanımlama olabilir. Zira iki erkeğin, yaş farkından dolayı ortaya çıkan toplumsal kimliklenmelerinden dolayı, toplumsal olarak üçlü bir cinsiyet kimliği modeli oluşmaktadır: yetişkin erkek-genç erkek-kadın. Erişkin erkek genç erkeğe, yani farklı bir cinsiyete arzu duyduğundan, ayrıca bu erkeklerin cinsiyet kimlikleri yaşla birlikte akışkanlaşıp değiştiğinden, günümüzün ikili cinsellik modeli de (homoseksüel-heteroseksüel) bu ilişkiyi tanımlayamıyor.

Meici döneminde, Tokugava Döneminden kalma, hiyerarşik yaşa dayalı yaş/cinsiyet/cinsel yönelim tanımları ve bunların temelini oluşturan yaş/toplumsal cinsiyet sistemi önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Meici Restorasyonu sürecinde ortaya çıkan “medeniyet ve aydınlanma” kapsamında oluşturulmaya çalışılan yeni

⁴⁷ Geç Tokugava dönemine kadar erkek çocuklar, vakaşu olana dek yuvarlak kahlul bırakırlar, erişkinler gibi biri uzun diğer kısa iki kılıç yerine sadece bir adet kısa kılıç kuşanırlarken ve kol kısmı açık kimono giyerken, özellikle geç Tokugava döneminde, dört beş yaşındakileri bile iki kılıç kuşanmaya, kahlullerinin kenarlarını kesmeye ve yetişkin kimonosu benzer kimonolar giymeye başlamışlardır (Roberts, 2017: 41).

Japonya’da, hem tıbbi olarak hem de yasal alanda, kast sistemi, “insan olmayan” uygulaması, yaş hiyerarşisi, samuray sınıfı ayrıcalıkları vb. ayrımlar silinerek tüm vatandaşları kapsayan kategoriler, temel iki kategoriye indirilmiştir: kadın ve erkek. Böylece iki sınıflı bir “vatandaşlık” sistemi oluşmuş ve bu sınıflar arası hiyerarşi erkekler lehine tekrar düzenlenmiştir. Buna göre; kadınlar ve erkekler, miras, siyasi haklar, zorunlu askerlik, çalışma alanları ve eğitim hakları konusunda net bir şekilde ikiye ayrılmıştır. Devletin yasal düzenlemelerinin en büyük destekçisi de, cinsiyetler arası çelişkiye düştüğünde (interseks, hermafrodit-han’in’yo kişilerin durumlarında olduğu gibi) bilgisine başvuru tıp doktorları olmuştur. Böylece toplum, devlet eliyle, bilimsel ve yasal kategorilere, yani Batılı kıstaslara göre oluşturulmuş kategorilere kavuşarak modernleşmenin adımlarını atmış oldu. Daha öncesinde kılık kıyafet-saç şekli gibi kıstaslara dayanarak oluşturulan yaş kategorileri de yine bilimsel ve yasal kategorilere kavuşturuldu, çocuğun ergenliğe ve yetişkinliğe geçişine dair bilimsel kriterler belirlendi, ayrıca çocukluktan erişkinliğe geçerek kazanılan haklarla ilgili yaş sınırları devlet eliyle sabitlendi (Pflugfelder, 2012: 970-971).

Tüm bu bilimsel ve yasal çabalara rağmen erkekler arası yaşa dayalı erotik ilişkiler ve arzu söylemi kaybolmamıştır. Meici öncesinde, bir genç erkeğin cinsel olarak çekici bulunmasını sağlayan kıyafet ve saç modelleri ortadan kaybolunca bunun yerini “öğrenci” imajı doldurdu ve özellikle erkek öğrencilerle bahriyelilerin giydikleri üniformalar ve taktıkları başlıklar erkekler arası yaşa dayalı erotizmin sembolleri haline geldi (Pflugfelder, 2012: 973).

Bu noktada iki soru öne çıkıyor. Batı’nın yoğun etkisi ile birlikte, hem Osmanlı’da hem de Japonya’da, cinsiyet kimliği ve cinsel yönelim söylemlerinde gerçekleşen dönüşümler, erkekler arası ilişkileri, erkekliği nasıl dönüştürmüştür? Siyasetin toplumsal cinsiyet dinamikleri üzerindeki etkisi Batılılaşma projelerine

maruz kalan Doğu toplumlarında nasıl bir görüntü arz etmektedir? Yani “züppe” Doğu toplumlarında siyaseten neyi ifade etmektedir?

Segal’e (1992: 1) göre, erken modern dönem Avrupa’sındaki aristokrat sınıfı, feminen soslu bir züppelikle özdeşleştirilmekte, burjuva ve işçi sınıfının iktidar mücadelesi karşısında yüzlerce yıllık gücünü yitirmektedir. Bu çatışma sürecinde önce burjuva sınıfı güçlenmiş, sonrasında ise işçi sınıfı güçlenmeye başlamıştır. Sınıflararası bu çatışma, özellikle on dokuzuncu yüzyılda bir erkeklik mücadelesine dönüşmüştür. Ortaya çıkışlarıyla birlikte, hegemonik erkeklik taşıyıcısı aristokrasi tarafından hakir görülen burjuva ve işçi sınıfı erkekliği hegemonik erkekliğe dönüşme yolunda aristokrat erkeği “kadınsılaştırarak” aşağılama çabasına girişmiştir. Diğer erkeği kadınsılaştırma durumunu Solomon-Godeau (1997: 99-175) “iç cinsiyetlendirme” [internal gendering] olarak isimlendirir. Buna göre, erkeklik de kendi içerisinde erkeklik ve kadınlık olarak ikiye ayrılır. Özellikle metinlerde ve konuşmalarda erkekler erkeklikleri “maskülen” ve “feminen” olarak ele alır. Erkekler, öteki erkeği yargımlarken kendisini maskülen, ötekini ise feminen olarak kurar. Burada bir ara form bulunmamaktadır. Hem Sedgwick’in (1985) hem Segal’in (1992) aynı isimlendirmeyi kullanmadan tasvir ettiği bu modelde, Batı’nın modernleşmesi sürecinde, ideal erkeklik olan aristokrat erkeklik, gücünü kaybettikçe, rakipleri tarafından “züppe” olarak tasvir edilip, feminenleştirilip, hatta eşcinselleştirilip aşağılanmıştır.

Ancak bu denklemde, özellikle Osmanlı ve Japonya düşünüldüğünde, Doğu’nun Batı’dan çok temel iki farkı vardır. Birincisi, Batılılaşarak modernleşen bu iki ülkede Batılı anlamda bir burjuva ve işçi sınıfı oluşmamış, oluşan ticaret burjuvazisi iki ülkede de siyaseten cılız kalmıştır. Dolayısıyla aristokratla veya eski düzenin güçlü sınıfıyla mücadele eden gruplar, Batılı anlamda modernleşme ve sanayileşme kapsamında ortaya çıkması gereken burjuva veya işçi sınıfı değildir. Hem Osmanlı’da hem Japonya’da, dönüşümün etkili unsuru olan Batı, içerdeki

dönüşüm dinamikleriyle eklemlenerek öncelikle aristokrasiyi ikna etmiş, aristokrasiyle işbirliği yapmıştır. Japonya’da imparatorun tekrar güçlenmesini sağlayan feodal beyler Batılılaşmanın taşıyıcısı konumuna gelirken, Osmanlı’da da benzer şekilde öncelikle sarayda ve saray bağlantılı seçkin ailelere sirayet etmiştir. Her iki ülkede de aristokrasi, Batılı alışkanlıkları günlük hayatlarına kazandırma ve ülkelerinin toplumsal yapısını bu yeni Batılı geleneklere uygun hale getirmeye çalışmıştır (Esenbel, 2000: 18-36). İktidarı elinde tutan bu gruplar, reformlar yapmış, ayrıca Batı’yı şeklen taklit etmiştir. Bu iki toplumda aristokrasi, Avrupa’daki sınıfdaşları gibi geleneklerine sıkı sıkıya bağlı oldukları için değil, Batıyı “aşırı” taklit ettikleri için muhalifleri tarafından eleştirilip züppeleştirilirler. Bu muhalif gruplar ya samuray beyleri gibi, reformlar nedeniyle eski güçlerini kaybeden gruplardır veya reformlar sayesinde güç kazanan, örneğin eğitim sayesinde dil öğrenip devlet işine giren gruplardır. Bu gruplar, Japon beyefendisini, dendisini kadınsılaştırırken, Batı’nın maddi kültürünü reddeden kendilerini ideal erkek olarak tanımlayıp, maskülinize etmişlerdir (Karlin: 2002, 42).

Tanzimat yazarları züppeye aynı şekilde yaklaşmamışlardır. Ahmet Midhat ve Recaizade Mahmut Ekrem züppeyi karikatürize etmişler, Namık Kemal etmemiş. Recaizade Mahmut Ekrem ve Namık Kemal züppeyi eleştirmiş ama yeni Osmanlı erkeğinin nasıl olması gerektiğine dair bir örnek erkek inşa etmemişlerdir. Ahmet Midhat ve Namık Kemal ahlâkî ders verme niyetiyle yazarken Recaizade, Fransa’da olduğu gibi, uzun zaman önce bırakılan ahlâkî edebiyat akımını bırakmış, realist romanlara yaklaşmıştı (Dino, 1954: 62).

Nurdan Gürbilek (2004, 51) züppenin hikâyesini şöyle özetler:

“Yabancı arzuların peşinde bir ucubeye dönüşen züppenin hikâyesi, kudretini yitirmiş imparatorluk topraklarında gecikerek modernleşmenin yol açtığı bozulma endişesinin, kültürel melezleşmenin doğurduğu kendini kaybetme korkusunun hikâyesidir. Ama züppe figürüne daha yakından baktığımızda, bu ulusal endişenin bir cinsel endişeyle iç içe geçmiş olduğunu fark ederiz.

Erilliğini kaybetmiş ya da bir türlü erilleşememiş oğulun, hadım edilmiş ya da kadınsılaşmış genç erkeğin, yani bir kadın-adamın hikâyesidir aynı zamanda züppenin hikâyesi.”

Bu dönemin romanlarında züppeler, babadan kalma serveti har vurup harman savururken ve Batılı adetleri uygularken komik duruma düşen karikatürize karakterlerdir. Veya bu züppeler, servet sahibidir, eğitim alır, önemli pozisyonlara gelir, Batılılar gibi şık şık giyinir ve kötülük yaparlar. Züppeliğin en önemli göstergesi dış görünüş ve para harcamadır. Moran’ın (1977) deyişiyle alafranga züppe, Tanzimat romanında henüz “alafranga haine” dönüşmemiştir, karikatürize edilip hafife alınabilir. Mardin’in (1991: 23-81) belirttiği üzere, Yeni Osmanlı’lar sonradan, halk içerisinde iyice yerleşen Bihruz Bey düşmanlığını, bu halk kitlelerini harekete geçirip, kendi izledikleri siyaset doğrultusunda, alafranga züppeyi alafranga haine dönüştürmek, “yerli” değerleri yeniden iktidara taşımak için kullanacaklardı. Meici romanında ise alafranga züppe, bir hain değilse de kötü karakterdir, karikatürize edilmeye çalışılsa da çoğunlukla korkulan bir yapıdadır.

Gürbilek’in (2004: 147) belirttiği gibi, Tanzimat yazarı, Batıdan aşırı etkileneni kadın okurlarmış gibi gösterse de, öncelike roman yazarının kendisinin Batı romanından etkilendiği unutulmamalıdır. Roman yazarı, bir edebi tür olarak romanı ortaya çıkaran Batıdan doğrudan etkilenmiş, dil bildiği için Batılı romanları okumuş, Bihruz Bey gibi yazarı da Batılı türde ürün vermektedir. Böylece, züppeyi yererken kendisi de züppe olarak nitelendirilme endişesiyle roman yazmaktadır. Belki de züppeyi bu kadar ön plana almasındaki sebep kendisinin de toplum nezdinde züppe olarak damgalanacağı korkusudur. Nihayetinde, “roman yazma arzusunun da bir “araba sevdası” olduğunu hatırlamak gerekir (Gürbilek, 2004: 73).

3.3.1 Romanlarda Erkeklik İnşası

Homonormatif düzenden heteronormatif düzene geçiş dönemi olarak tanımlayabileceğimiz on dokuzuncu yüzyıl Osmanlısı ve Japonyasında züppeleştirme aşırı Batılılaşma ve Batı'nın maddi yönlerini alma üzerinden inşa edilmiştir. Bu bölümde, tez kapsamında incelenen altı roman *alafrangalık*, *para*, *arzu*, *kültür* ve *dost-düşman ikiliği* başlıkları altında analiz edilecektir.

3.3.1.1 Alafrangalık

*Hanpatsu saç kesimli bir kafaya vurduğunuzda,
“tereddütlü kararsızlık” sesi çıkar.
Sōhatsu saç kesimli bir kafaya vurduğunuzda,
“imparatorluk hükümlerinin restorasyonu” sesi çıkar.
Cangiri saç kesimli bir kafaya vurduğunuzda ise,
“medeniyet ve aydınlanma” sesi çıkar.⁴⁸*
(Anonim bir şarkı sözü, 1871)

Esenbel'e (2000: 23) göre, Meici seçkinleri, kılık kıyafet açısından ikili bir görüntü sergiliyordu. Japon erkekleri bu dönemde kamusal alanda Batılı kıyafetlerle yer alıyor, özel alanda ise *hakama* (erkek kimonosu) giyiyordu. Batılı kıyafetleri yerel kıyafetleriyle sentezlemiyordu. Aynı şekilde, özel alan olan evin içi geleneksel bir Japon evi gibi idi ancak bazı görüşmeler, evin kamusal alanı olarak sayılabilen ve Batılı tarzda masa ve sandalyelerle donatılmış yemek odasında yapılıyordu. Görgü kuralları için ise bir dizi yasa çıkarılmış, ayrıca yaygın-örgün eğitim aracılığıyla da toplumun Batılı muaşeret kurallarına uymasının sağlanması amaçlanmıştı. Burada reformcuların esas hedef kitlesi, nüfusun büyük kısmını oluşturan köylü sınıftır. Bu dönemde, devlet ve özel kuruluşlarca görgü kurallarıyla ilgili binlerce kitap

⁴⁸ Meici Dönemi siyasi gruplarının saç kesimlerine göre ayrışması ve çatışmasının ayrıntıları için bkz. Suzanne G. O'Brien. (2008). Splitting hairs: History and the politics of daily life in nineteenth-century Japan. *The Journal of Asian Studies*, 67(4), 1309-1339.

çıkarılmıştır⁴⁹. Osmanlı’da ise, kamusal alanda seçkin erkekler Batılı kıyafetler giyiyor olmalarına rağmen bu kıyafetleri Doğulu aksesuarlarla sentez haline getirmişlerdi. 1829’da II. Mahmut tarafından çıkarılan yasayla, sivillerden ayrılışınlar diye, devlet memurlarına, rütbe gözetmeksizin bir örnek fes takma zorunluluğu getirilmişti. Ancak süre içerisinde, kamusal alanda giyilen Batılı kıyafetler de değişikliğe uğramış, “alafranga züppe”ler Batı’daki her modayı çok daha yakından takip eder ve Batı’yı taklit için yarışırken, Doğu’nun değerlerinin de korunması gerektiğini savunan modernleşmeci seçkinler kıyafetleriyle, ev eşyaları ve kamusal alandaki alışkanlıklarıyla birbirlerinden ayrılmaya başlamıştır. Ev içerisinde ise, aile ne kadar Avrupai olursa olsun yalnızca kadınlara ait olan harem bölümü bulunmaya devam etmiştir. Selamlık olarak nitelendirilebilecek odalar ise Avrupai, son moda eşyalarla süsülenmiştir (Esenbel, 2000: 23-26).

Ahmet Midhat Efendi, Felâton Bey’i neden “sevmememiz” gerektiğini romanın sonlarına doğru açıkça şöyle özetler: “Hem Felâton Bey’e bu kin nereden çıktı? Yoksa herifin şu alafrangalığını çekemez mi oldunuz?” (166). Zira Felâton Bey, hoppadır, kılık kıyafetine, aksesuarlarına çok düşkündür ve aynaların önünde kendini hayranlıkla seyreder, Fransızca bilir, Fransızca kitapları okur. Aldığı kitapları ciltlettiğinde sırtlarına Ahmet Felâton Bey’i temsilen A ve P harfleri bastırır, zira Felâton’un Fransızca hali Platon’dur. Felâton Bey’in işlerini gören kişi kölesi değil, alafranga usulü uşağıdır. Uşağı kendisine Pantolon Bey der. Yazar komedi unsuru katarak Felâton Bey’in Batı özentiliği sonucu kullandığı Platon adıyla dalga geçmektedir. Felâton Bey’in uşağı Mehmet, bir uşak olarak beyi tarafından alafranga adaba uygun olarak eğitilmektedir. Anonslarını Fransızca yapmakla

⁴⁹ Meici dönemi kılık kıyafet uygulamaları, ev içi düzen ve görgü kurallarıyla ilgili ayrıntılar için Selçuk Esenbel. (2000). Türk ve Japon modernleşmesi: ‘Uygarlık süreci’ kavramı açısından bir mukayese. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 84, 18-36; Basil Hall Chamberlain. (2007[1904]). *Things Japanese: Being notes on various subjects connected with Japan*. California: Stone Bridge Press.

yükümlü hale gelir. Burada yaptığı hatalar da yine komedi unsuru olarak metne yansır. Yazar alafranga insan ilişkilerini ikiyüzlülük ve namertlik olarak özetler:

“Alafrangalık hali malum ya! Herkese alçakgönüllülük göstermeye, herkesin yüzüne gülmeye insan mecburdur. Hatta bazı kere Felâtun Bey’in yanında bulunan uşağı kendi beyini bir adam ile gayet tatlı ve nazikçe ve saygıyla konuşuyor görünce, “Bu efendi bizim beyin pek dostu olmalıdır” diye düşünürdü. Lakin o adamdan ayrıldıktan sonra beyefendinin hiddetinden çıldırmak derecesine geldiğini ve hatta sövüp saydığını görünce ve işitince uşak şaşkınlıktan ne düşüneceğini dahi bilemezdi. Eski fikirde olan kişiler, sonra arkasından sövüp sayacağı bir adamın yüzüne karşı böyle nezaket göstermeyi kendi mertlik anlayışlarına uygun bulmazlar ise de alafranga olanlar dahi mertlik adeta ahmahlıktan ibarettir diye hükmederler.” (11)

Felâtun Bey’in kıyafetleri ise son modadır. Beyoğlu’nda vitrinlerde bulunan resimlerin birebir kopyası olabilmek için Felâtun Bey boy aynasının karşısında saatlerce çalışır. İki gün aynı kıyafeti üst üste giymez. Bihruz Bey de, dönemsel kardeşi Felâtun Bey gibi kılık kıyafete, gezmeye tozmaya, Franzıca’ya ve tabii ki arabalara çok düşkündür. Büyüdüğünde alacağı tavır daha çocukluğundan bellidir:

“Çocukluk âleminde gençlik âlemine geçince beyefendi önce araba sevdasına düştü. Ardından alafrangalık hastalığına yakalandı. Daha sonra bunlara diğer hevesler de karıştı. Peder paşa ölmekle başa bir de mirasyedilik çıkınca türlü türlü eğlenceler, israflar yol aldı.” (181-182)

Alafranga alışkanlıkları da özellikle İstanbul’a geldikten sonra iyice rafine bir hâl alır.

“Vilâyetlerde bulunduğu zaman en büyük zevki, sırmalı esvap içinde, midilli veya at üzerinde, arkasında çifte çifte uşaklarla sokak sokak gezip dolaşmaktan ibaret olan bu beyin İstanbul’a geldikten sonra merakı üç şeye yöneldi ki birincisi araba kullanmak, ikincisi alafranga beylerin hepsinden daha süslü gezmek, üçüncüsü de berberler, kunduracılar, terziler ve gazinolardaki garsonlarla Fransızca konuşmak idi.” (24)

Recaizade Mahmut Ekrem, Bihruz Bey’in kıyafetleriyle arabacısının kıyafetlerini şöyle tarif eder:

“Mevsimin modasına göre bazen koyu, bazen açık renkte gayet dar elbisesi, bal renginde eldivenleri, ufarak fesi ile yan taraftan simasının bir yarısı frenk gömleğinin dimdik duran yüksek yakasıyla örtülmüş, bileğinden aşağı ellerinin yarısından ziyadesi yine o gömleğin uzun kolları içinde saklanmış olduğu hâlde Bihruz Bey arabanın ön tarafında bulunarak hayvanların terbiyesini tutar, parlak düğmesi, lacivert setresi, malta renginde açık ve dar pantolonu, diz kapaklarına kadar çıkan uzun konçlarının yukarıdan tersine kıvrılmış tarafı beyaz, oradan aşağısı siyah çizmeleri ve beyinkinden daha açık büyücek fesi ile seysis de kendisine ayrılmış yerde oturarak beyefendinin hareketlerine dikkat ederdi... Bihruz Bey kaleme gittiği günler giydiği siyah redingotu, siyah jilesi, siyah boyunbağı ile selâmlığa çıktı.” (28, 132)

Bihruz Bey örneği üzerinden, alafranga özentisi bir erkeğin diğer giysileri, aksesuarları ve alafranga alışkanlıklar arasında neler olduğunu Mahmut Ekrem bir bir anlatır: “arpa suyu” içmek, giysilerini “Mir”den, ayakkabılarını “Heral”den almak, sivri burunlu parlak bot giymek, bağı saplı gümüş markalı baston taşımak, bu baston üzerine isminin baş harflerini latin alfabesiyle yazdırmak, “uçları altınlı bir siyah ipek şeride bağlı mineli saat” takıp, bu saati beyaz yeleşinin cebine koymak. Bihruz Bey terini silmek için “markalı mendil” kullanır, vezir çocuğu olduğu için dadı kalfası tarafından bebek gibi bakılır, annesini nadiren görür, Franzıca bilir, Fransızca gazete okur, “frenk sigarası” içer, fesini takar, boyun bağı düzeltir, potinlerinin tozunu arabacısına aldırır (22, 33, 109, 133, 181, 221).

Asilzade Bihruz Bey’in uzantısı olan devlet memuru çocuğu Keşfi Bey’in alafranga alışkanlıkları ise şöyledir:

“Şu hikâyeyi teşkil eden olaylar ve durumların geçtiği zaman olan bundan yirmi beş otuz sene önceleri Avrupa görmüş bazı gençlerden oluşan [Bihruz Bey gibi] incelik sahibi zengin çocuklarına ve sonraları hâl ve [Keşif Bey] vakitleri ikinci derecede bulunan devlet adamlarının çocuklarının kabiliyetlerine bulaşan eden alafrangalık hastalığına eğilimi dolayısıyla Keşfi Bey de düşmüş ve pederinin güç ve mevkiinin yettiği çerçevede olmak üzere alafranga süslü gezmek, Fransızca okumak, “Bonjur! Bonsuvar! Vuzalle biyen?” demek için Beyoğlu’nda adam aramak, Türkçe lâkırdı ederken araya Fransızca lâfızlar katmak, koltuğunun altında roman taşımak, israf ve sefahate, borç etmeye özenmek ve Türkçe’yi edebiyatsız, kaba bir lisan sayıp bu lisanın cahili bulunmakla iftihar etmek gibi alafrangalığın o zamanca ve belki hâlâ bile merasim ve gereklerinden sayılan fikir ve davranışlar ve

bilgilerde, kısacası millî ülkülerden mümkün olduğu kadar sıyrılmak hususunda bu da akranı mertebesine yetişmiş idi.” (170)

İntibah’ta Namık Kemal Çamlıca züppesini ne Mahmut Ekrem’den ne de Ahmet Midhat’tan farklı anlatır. Yalnız Namık Kemal, diğer iki Tanzimat yazarından farklı olarak doğrudan kendi yargılarını metne entegre eder. Züppeye ne Mahmut Ekrem gibi uzaktan bakar ne de Ahmet Midhat gibi onunla dalga geçer. Bilakis hoşnutsuzluğunu açık açık dile getirir:

“Dinlenme günlerinde, boyunlarında, boyanmış cellât iplerine benzer kravatlar takıp, ayaklarına da daracık bir potin giyerek, sabahtan akşama dek gezinti arabalarının arkasından kaldırım mühendisliği yapan çapkınlar, ne zevk alırlar, bilemem. Çünkü, sonra da akşamdan sabaha dek boğaz ağrısıyla, nasır acısıyla boğuşurlar.” (18)

Küçük Bey’in ağabeyi, kardeşinin tarifiyle neredeyse Bihruz Bey veya Felâtun Bey’i andırır. Japon yazarın Tanzimat yazarlarından farkı, züppeyi tanımlarken doğrudan “kadınsılığına” değinmesi, bunu ima etmeye çalışmakla zaman kaybetmemesidir. Örneğin *Küçük Bey*’de anlatıcı, sevmediği ağabeyini ve okulun başöğretmeni Kırmızı Gömlek’i “kadın gibi” diyerek tanımlar:

“Ağabeyimin suratı soluk beyazdı, neredeyse bir tiyatro aktristi gibiydi. İngilizce çalışmaya çok zaman ayırırdı ve bir iş adamı olacağını söylerdi. Doğası gereği bir kız gibiydi ve o kadar şımarıktı ki asla anlaşılamazdık, her on günde bir kavga ederdik.” (5)

“Okulda tanıştığım kişiler arasında başöğretmen Bay Blank de vardı. Lisans mezunu imiş. Garip, kadın gibi bir sesle konuşuyordu. Beni en çok şaşırtan da kırmızı pazen gömleğiydi. Ne kadar ince olursa olsun yılın bu zamanında pazen gömlek çok sıcak olur. Onu nasıl giyiyorsun, seni öldürmüyor mu?” (17). “Kırmızı Gömlek, bir kadın kadar kibar olabilir.” (50)

Mori Ogai, başkahramanı Okada’nın yakışıklılığını överken, dönemin züppeleriyle karıştırılmaması için özen gösterir çünkü Okada bir züppe değildir. Bir yandan züppenin fiziksel özelliklerini de sıralar:

“...çok yakışıklıydı ama soluk benizli, kırılgan bir şekilde zayıf ve uzun manasında yakışıklı değildi. Teni sağlıklı bir renkteydi ve güçlü bir yapısı vardı. Yokluk ve acı içerisinde ölen genç Bizan Kavakami’yi⁵⁰ andırıyor.” (14)

Okada’nın karşısına konan, Otama’yı metresi olarak eve kapatan yurt hizmetlisi ve tefeci Suezo ise kılık kıyafetine aşırı düşkündür ve görgü sahibidir:

“Yurttaki hizmetliler genellikle yüksek sesle konuşan, çalı gibi sakalla gezerken Suezo hep traşlı ve sessizdir. Diğerleri kaba pamuktan kirli kıyafetlerle gezerken Suezo her zaman temiz giyinir, hatta bazen işe ipek kıyafetlerle gelir.” (21)

Bozulan Yemin’de de Batılı züppe olarak çizilen öğretmen Bunpei, diğer öğretmenlerden başkahraman Uşimatsu ve yakın arkadaşı Ginnosuke’nin hem giyim tarzının hem de dünya görüşünün tam zıttı olarak kurgulanmıştır. Hem kadınlar (hem de aslında yazar) görsel olarak züppeyi beğenir, ondan gözlerini alamazlar:

“Bunpei, yepyeni Batı tarzıyla ve süssüz gravatıyla, güzel, bakımlı, siyah saçları, yanaklarında gençliğin ışıltısı, hızlı, derinlikli, kırıp kırıp gözleri ve her şeyiyle akıllı ve alımlı. Kısacık kesilmiş saçları, kırmızı kırmızı yanakları, düzgün toplanmamış elbise kollarıyla, her konuşmasında kıkırdamasıyla, iri yarı Ginnosuke’yle ne kadar da tezat oluşturunyorlar. Kadın öğretmenlerin gözleri hemen Bunpei’ye odaklanıyor.” (22)

Başkahraman Uşimatsu, devletin yasal zorunluluk olarak tuttuğu Batılı kıyafeti giymekten, Batılı takım elbise giyse de ayakkabıları ve aksesuarlarını ona uyduramamaktan ve bakımlı olamamaktan rahatsızlık duyuyor, Batılı takım elbiseyi üzerine tam oturtamıyordu:

“Okuldan çıkar çıkmaz doğrudan tapınağa gitmişti, dolayısıyla eski püskü Batılı takım elbisesi tebeşirden ve tozdan geçilmiyordu. Altına da Japon takunyaları giymişti. Bir elinde, içinde kitap ve defterlerinin bulunduğu bohçası, diğer elinde de sefer taşı vardı. Her türden insanın olduğu bir grup

⁵⁰ Bizan Kavakam, Meici dönemi Kenyuşa yazarı. Kenyuşa yazarları Tokugava dönemi eserlerini kendilerine örnek almıştır.

içerisindeki tüm işçiler gibi o da görüntüsünden utanç duyar şekilde Takaco caddesindeki evinin yolunu tutmuştu.” (6)

Batı özentisi züppelerin kılık kıyafetinin şatafatını eleştiren Doğulu yazarlardan Ogai, esasen bu şatafatın Batı ile de ilgisi olmadığını altını çizmeyi de unutmaz. Ne de olsa, Râkım Efendi’nin ağzından konuşan Ahmet Midhat gibi Ogai de Batıyı görmüş, tanımış ve Batı özentilerinin asla bir Batılı olamadıklarını onlara anlatmayı kendilerine ödev olarak görmüştür. Okada, eski ve soylu samuray aileleri gibi hükümet tarafından kayrılan ayrıcalıklı bir aileden gelmemektedir, yani Bihruz Bey veya Felâton Bey gibi değildir, ama Râkım Efendi gibi, önüne çıkan fırsatları değerlendirip Batı’yı öğrenmeyi olumlu bir fırsat olarak nitelendirmektedir. Bir doktor aracılığıyla Avrupa’ya gitme şansı elde eder. Batılı elbiseleri ise Japonyada diktirmeyecektir, Avrupa’ya gidince oradan alacaktır:

“Ama bu şansı kaçırsam, bir daha Avrupa'ya asla gidemem. Hükümetin kanalıyla yurt dışına çıkabilmem şüpheli... Yurt dışına çıkmak bana daha iyi nitelikler kazandıracak - bu dünyadaki tek ayrıcalığım. ... [seyahati için hazırlık yapıp yapmadığını soran arkadaşına cevaben] Hayır, bu kıyafetlerle gideceğim. Doktor bana Japon terzilerin diktiği Batılı takımların Avrupa’da işe yaramayacağını söyledi.” (114)

Ogai, Otama’nın babasıyla yaşadığı mütevazı Doğu evinin, Otama’nın bir polisle evlendirilmesiyle nasıl Batılılaştığını ise şöyle anlatır.

“...ve her zaman mütevazı olan ev ve çevresi aniden moda deyimle “medeniyet” olarak adlandırılanın saldırısına uğramış gibi görünüyordu... Suezo kapıda bir çift Batı tarzı ayakkabı fark etti... Kısa bir süre sonra ise bir polis memurunun ismini taşıyan yeni isim plakası kapıya yerleştirildi... Yaşlı adama göre... Otama’yı korkunç görünümlü bir polis memuruna vermek, onu bir canavara kaptırmak gibiydi.” (23)

Batı’nın şatafatlı ev ortamına Ogai’nin getirdiği eleştiri benzeri, Ahmet Midhat’ta d bulunur. Ahmet Midhat, Batı özentiliğinin tam karşıtı olarak kurguladığı Râkım Efendi’nin evini, Ogai’nin Otama’nın evi için kullandığı “mütevazı”

kelimesiyle ifade eder. Râkım Efendi mütevazı, kanepeli, duvarları resimli ve piyanolu olmasına rağmen alaturka sayılabilecek evinde oturmaktadır. Yazar bu evi, planını çıkarırcasına 3-4 sayfa uzunluğunda anlatır. Alafranganın belli başlı özelliklerini alsa da alaturka olan bu evi mutlu ve sıcak bir yuva olarak tasvir eder.

Râkım Efendi'nin, İngiliz aile Ziklas'lar ile çıktığı kayık sefasında içki içişinden de bahseder. Hatta tekne içerisinde Ziklas ailesinin kızlarıyla kucak kucağa da oturur. Aynı sandal sefalarında Felâtun Bey'in, sandal biraz sallandığında nasıl korktuğu ise yazar tarafından yine bir komedi unsuru olarak anlatılır. Korkan Felâtun Bey "Anacığım! Anacığım!" diye bağırır. Felâtun Bey çocuksulaştırılmaktadır. Yazar roman boyunca aslında Felâtun Bey'in alafranga özentiliğiyle dalga geçerken, Mehmet Bey'in cahilliği ve alafranga adetleri hiç bilmemesiyle de dalga geçiyor. Bu iki komedi karakterin karşısına da hem alafranga adetleri bilen ve gerektiğinde garipsemeden uygulayan hem de alaturkayı yücelten Râkım Bey'i koyuyor. Yazar, Müslüman ve doğruluk timsali Râkım Efendi'nin alafranga ailelerle alafranga adetleri rahatlıkla yaşamasına değinir. Alafranga adetlerle sorunu yoktur, komik duruma da düşmez.

"Vay! Râkım'da böyle hevesler de vardır ha! Niçin olmasın? Size Râkım'ı yemez, içmez, erkeklik ve dişilik onda yoktur diye mi tanıttılar? Kaldı ki Râkım'ın aldığı lezzet bütün bütün duygusal ve vicdani bir şey olup, bu vicdani lezzetin maddiyata dökülmesini asla aklına bile getirmediği için analarına babalarına en küçük bir şüphe vermez idi." (46)

Râkım, Yozefino ile geçirdiği zamanlarda da rakı içer. İçki içmeyi bir alafranga gelenek olarak göstermemek adına yazar Yozefino'ya rakıyı övdürür:

"Yozefino: Vallahi efendim, sizin memleketinizin en güzel şeylerinden biri de mastikadır. Ben pek seviyorum. Hem size bir sırrımı açayım ki, her akşam Türkler gibi ben de mastika içiyorum, ama az! Üç dört kadeh kadar. Râkım: Fena etmiyorsunuz efendim. Az içilirse güzel şeydir." (57)

"Felâtun'un dans edişine söylenecek söz yoktur. Zaten ayağında bumbar gibi bir pantolon olup, pantolonun izin vermeyişinden dolayı asla eğilmeyerek

mum gibi dans eder idi. Ancak oyun arasında nasılsa kazara Margrit'in ayağına bastığında derhal kendisini toparlamak için hareket edince arka tarafında bir cayırtı hissedildi... Gayet dar ve siyah olmasında dolayı çürük bulunan pantolonun kıcının boylu boyunca yırtılmasından başka bir şey değil idi. Arkasındaki gayet kısa ceket kapatmak için yeterli olmadığından pantolonun kusuru meydanda idi. Bereket versin ki, o akşam ayağında iç donu var idi. Zira Felâtun Bey, pantolonunun düzlüğü bozulmasın diye böyle büyücek bir yere geldiği zaman pantolonunu donzu giymek, -zira alafrangalığın gereği budur- alışkanlığı olduğundan eğer yine bu adete uymuş olsa idi, işin içindeki en büyük sakatlık o zaman ortaya çıkar idi.

Can: Felâtun Bey salon adamı değildir.

Margrit: Kahvehanede bulunacak olsa, oraya en uygun adam kendisi olur idi...

Râkım: Çocuktur.” (63)

Felâtun, sevgilisi Fransız aktrist Polini'yi Râkım'la tanıştırmak ister. Râkım Efendi, Polini ile tanışmak istediğini ancak bir kadını yabancı bir erkekle tanıştırmak isteyen Felâtun'u garipsediğini belirtir:

“Felâtun: Peh! Adam sen de. Hala kaba Türklük ediyorsun be! Alafrangada öyle şeyler var mıdır?

Râkım: Ben nasılsa bir türlü alafrangaya kendimi alıştıramadım.” (91)

Tüm alafranga adetlerden haberdar olan ve yeri geldiğinde gayet güzel yerine getiren Râkım Efendi, bir Müslüman erkeğin kendisiyle sevgilisini tanıştırmak istemesi karşısında aniden “alafrangaya alışamamış” bir hal alır. Felâtun Bey babasını kaybettiğinde, siyahlar giyinip yas tuttuğunda da Râkım Efendi onu garipsemiştir ve alaturka âdetin ne olduğunu kendisine hatırlatmıştır. Râkım Efendi alafrangaya alışmıştır alışmasına ama sadece “alafranga” kişiler arasında alışmıştır. Ahmet Mithat bu yolla, bir Müslümanın alaturka adetleri sürdürmesi gerektiğinin altını tekrar çizer.

3.3.1.2 Para

Berna Moran'a (1977: 7) göre alafrangalıkla para harcama arasında sıkı bir bağ vardır. Örneğin Ahmet Midhat, hem Râkım Efendi'nin hem Felâtun Bey'in gelir giderini, kalem kalem, ayrıntılı olarak yazar. Râkım Efendi'nin gideri gelirine göreyken, Felâtun Bey, tüm parasını yiyip bir de 150.000 kuruş borca girer. Tanpınar (2007[1949]) durumu şöyle açıklar: "Râkım Efendi hesaplı adamdır. Adı bile bu mânâyâ gelir". Râkım'ın mütevazılığı vurgulanan evi de zaten bu hesaplılığının bir göstergesidir. Yine de Canan gibi değerli, beyaz bir Çerkez cariyeyi 100 altın gibi düşük bir fiyata alması, tutumlu olanın şanslı da olduğunun altını çizmek için kurgulanmıştır. Züppe borçlarıyla Yine Recaizade Mahmut Ekrem, Keşfi Bey'inde muzdarip olduğu alafrangalık hastalığının özelliklerini sayarken "israf ve sefahate, borç etmeye özenmek" (170) maddelerini de ekler. Bir kadın uğruna evini barkını yıkıp, annesinin perişan olmasına sebep olmuş ve borç batağına düşmüş Ali Bey'e arkadaşı Atıf Bey yardım etmektedir.

"Son derece kardeşçesine ve gayet şefkatlice hatırlatmalar ve uyarılarla dolu uzun bir mektubun sonunda içinde bulunduğu maddi sıkıntının haber alındığından bahsederek borç alarak kendisine her ay sarraftan alınmak üzere bin kuruş havale ettiğini..." (154)

Bu durumda, alafranga züppenin en önemli özelliklerinden biri de şatafatlı hayat, israf ve borçtur. Bihruz Bey'in arabası borcu ödenmediği için haciz edilir, Ali Bey yaşamını sürdürebilmek için arkadaşından borç almak zorunda kalır, Felâtun Bey borçlarını ödeyebilmek için uzak bir memlekette memurluğu kabul eder. Osmanlı İmparatorluğunun ekonomik şartlarıyla Tanzimat'ın ilk dönem züppesi arasındaki bağlantıyı Moran şöyle kurar:

"Osmanlı İmparatorluğu'un Batı kapitalizmine kapılarını açtığı ve bir Türk ticaret burjuvazisinden yoksun olduğu günlere ait ilk züppe tipi etken bir ekonomik işlev yüklenmez; tüketim ekonomisinin akıntısına kapılmış, komik bir budala olarak, israf ve borç politikasıyla çıkar karşımıza." (1977: 16).

Mori Ogai, Meici Dönemi Batı hayranı yazarlarını da züppe klasmanına sokmak için benzer bir yöntemle israflarından ve borçluluklarından dem vurur:

“Fukuçi benzeri adamlar gibi, parayı çarçur etmek ne kadar da ahmakça. Suezo aniden komşusu Fukuchi'nin sokaklarda çalım satarak yürüdüğünü ve ardından da pahalı geyşalarının onu izlediğini gördü. Öğrenciler yazarını görür ve kıskanırlardı, ama Suezo züppenin aslında beş parasız olduğunu biliyordu. Akıllıca bir adam olmalıydı, bir yazardı. Peki, gerçekten akıllı mıydı? Bir memur Fukuchi'nin kalemiyle çevirdiği dolapları çevirse hemen işten atılır.” (28)

Meici Dönemi yazarlarının Tanzimat Dönemi yazarlarından farklı olarak iki tür züppe kurguladığını görüyoruz: Birincisi Suezo ve Küçük Bey'in ağabeyi gibi, kafası ticarete basan, cimri, paraya aşırı değer veren karakterler, ikincisi ise yazar Fukuçi gibi parasını Batılı eğlencelerde ve alışkanlıklarda harcayarak borçlanan bir karakter. Hatta Batılı yeni dünyaya ayak uyduramayan ama örnek alınması gereken Doğunun değerlerini yücelten karakterleri de borç içerisindedir. Onların borçlanmasının sebebi ise eskinin yitirilmesi, eski güç ve ekonomik gelirin yitirilmesi, alışkanlıkların pahalılaşması üzerinedir. Örneğin köklü bir samuray ailesinden gelmesine rağmen Küçük Bey, züppe ağabeyi tarafından kandırıldığı için beş parasızdır, buna rağmen her gün hamama gitme alışkanlığından vaz geçemez, maaşının büyük bölümünü hamama verir. Veya kitap almak için para harcamayı tercih eden Uşimatsu da, hamama gidecek parası olmadığı için çok üzülür. Bir de aile geçindirmek zorunda olan ama eski ekonomik gücünü yitirmiş, karakter olarka örnek ancak yeni düzene uyum sağlayamadığı için zavallı durumda olan erkekler vardır. *Vahşi Kazlar*'da Otama'nın tarih kitapları hayranı babası zar zor geçinebilmektedir, Otama babası için fedakârlık yaparak önce kötü bir adamla evlenmek, sonra kötü bir adamın metresi olmak zorunda kalır. *Bozulan Yemin*'de borç batağında yaşlı bir ayyaş öğretmen olan Keinoşin, çocuklarına bakamaz haldedir ve Otama gibi O-Şio da babası için fedakârlık yaparak bir aileye besleme olarak gider.

Dolayısıyla, Batı etkisiyle kapitülasyonların hedefi olan iki, siyasi yapısı değişen, bu değişimlerle birlikte toplumsal yapısı da değişmekte olduğundan, para da el değiştirmekte, çalışıp para kazanan ve parayı elinde tutabilenler Tanzimat romancısı tarafından övülmektedir, ekonomiye katkı sağlamayan züppe ise yerilmektedir. Meici romancısı ise, Bunpei ve amcası gibi, Porsuk ve Kırmızı Gömlek gibi yönetici öğretmenlerle Suezo gibi tefecileri, para kazanmak için türlü dolaplar çeviren, yeni sistemin ürünü züppeler olarak göstermektedir.

3.3.1.3 Arzu

Modernizm bireyi, bilen, mantıklı düşünen, yaptıklarını ve aldığı kararları kontrol edebilme yetisine sahip olan kişi olarak tanımlar. Dolayısıyla modern birey arzuyu kontrol edebilir, bastırabilir (Deleuze & Guattari, 1987). Tanzimat romanındaki züppe ise çoğunlukla arzusunu kontrol edemediği için kadınlar tarafından aldatılan, dolandırılan ve geleneklerinden uzağa düşen insan olarak resmedilmiştir. Dolayısıyla modern olmaktan çok uzaktadır. Örnek Osmanlı erkeği kadını kendisi kontrol eder, kadınlar tarafından kontrol edilmez, bu nedenle kadınlar onun etrafında pervane olur:

“Felâtun: Şu matmazeller için söylüyorum. Seni ağızlarından düşürmüyorlar. Kadınlara çatmak da sana mahsus bir başarı. Canına yandıgım! Ben ne yapsam yaranamayacağım vesselam!
Râkım: Öyle ise ben size bir akıl öğreteyim.
Felâtun: Vallahi lütfetmiş olursunuz.
Râkım: Ben kadınlara asla yaranmak hevesinde olmadığım için beni seviyorlar. Eğer siz de bu şekilde davranırsanız başarılı olursunuz.” (49)

Felâtun Bey ve Râkım Efendi'nin kadınlar ilişkileri taban tabana zıttır. Örneğin Râkım Efendi'nin metresi Yozefino, Râkım'dan maddi olarak faydalanmayı düşünmez. Râkım'ı öper, sevişirler, Râkım işi bittikten sonra çıkar işe gider, akıllı Yozefino'da kalmaz (58). Felâtun Bey ise İngiliz ailenin aşçısıyla sevişmiştir. Aşçı Felâtun Bey'in parasından hoşlanmıştı. Üzerlerine mayonez dökülür. Yazar

Râkım'ın metresiyle sevişmesini çok seviyeli bir şekilde anlatırken ("ihtimal odur ki okurlardan bazıları söz konusu olay üzerinden geçen bir saat sürede nasıl sohbet edilmiş olduğunu sorarlar. Ancak hikâyede meselelerin bu boyutu söylenmez. Yazılmaz da." (58)), Felâtun'un aşçıyla olan sevişmesini "mercimeği fırına vermek" ve "Felâtun Bey mutfağı ziyaret edip aşçı hanımla sevişmeye başladığında" gibi ifadelerle açık açık dile getirmektedir. Râkım Efendi metresiyle ihtiyaç giderir: "Adam, kadının [Yozefino] hakkı var ya, bizim muamelemiz bir çeşit ihtiyaç gidermekten ibaret idi" (82). Ayrıca Râkım Efendi cariyesi karşısında bile arzularını kontrol edebilmektedir, sabretmeyi bilir:

"(Canan'ın satılma meselesinde Râkım ve Canan ağlaya ağlaya konuştuktan sonra) Bana kim engel olabilir? ... diye bir arzuya düşer idiyse de bu hal ve tavırdaysan dahi, kendisini diğer bir derin düşünceye kaptırarak "Hayır! Sabır lazım sabır! Acelem ne? İşte yanımda yatıyor. Ne zaman olsa benim değil mi? Acele işin pişmanlığı sonra tamir kabul etmeyecek kadar büyüktür" diye garip bir üzüntüyle yatağa girer idi. İşte bu ıstıraplı durum içinde sabahı buldu." (87)

Râkım Efendi şehvetin, arzusun getireceği yıkımdan haberdardır. Bu hastalığa tutulmuş Felâtun Bey'e akıl verebilecek büyüklükte bir insandır. Alafrangalığı, alafranga kadının verebileceği zararlardan haberdardır:

"O şehvet denilen şey yok mu? Pek murdardır. Ama gerçekten murdardır. Aşkın ruhu denilen hayali varlığın temiz eteği, murdar şehvet ile kirlenince zevki kaçır. Ancak o zaman açgözlülük insanın gözlerine perde çektiği için, adam o lekeyi göremez." (88)

"Efendim, bir alafranga adam, bir Frenk kızıyla sevişmeyi kızıştırıp kadın, adamı tam olarak kendine bağladığını görünce, araya böyle bir dargınlık sokar. Zira aşkı bir kat daha kızıştırmak ve dolaylı olarak edilecek yararı hakkıyla elde etmek için yol budur." (127)

İntibah'ta Ali Bey, tam anlamıyla arzusun esiridir. Hem kendi hem aile yıkımını hazırlar. Daha bu arzu yeni alevlenmeye başladığında Ali Bey biraz şüpheye düşer ve hislerinden korkar: "[Ali Bey'in kafasını allak bullak eden üç sorun]kadın peşinde koşmak, yalan söylemek ve annesinde ikbal hırsı görmek." (35).

Ama “Bir araba göründü uzaktan. Evet, gelen araba o günkü arabaydı. Zavallı delikanlının tüm emelleri araba biçimine girmiş, kendisine doğru geliyordu... Araba bir emeldi kendisi için, o da onun peşinden koşan bir sevdalı.” (39).

Başka bir araba sevdalısı da Bihruz Bey’dir. Para sever Fransız Hoca’sı bir gün kendisine sevdıyla ilgili şunları söyler:

“La Bruyère mi yoksa La Rochefocauld mu, bilmem hangisidir, der ki: “İptilânın [*düşkünlüğün*] her türlü, erbabına türlü maskaralıklar ettirir, hususiyle aşk ve sevda insanı hepsinden ziyade maskara eder.” Manasını iyi anladınız ya?” (60)

Manasını anlayamaz ki kendisi de aynen kendisini bir sevdanın arkasında maskara olur. Yazar Bihruz Bey’in içine düştüğü durumu şöyle özetler:

“Sevda –ki bir insanın yalnız gönlüne değil, akıl ve fikrine, iradesine, velhasıl bütün duygularına hâkimdir– daima şüpheler ve kuruntular içinde bulunmaktan hoşlandığından, kulak ve göz her işittiği, her gördüğü şeyi onun mizacına göre işitip görmeye, akıl kuvveti her hükmünü onun arzusuna göre vermeye mecburdur.” (174)

İntibah’ta Namık Kemal, olgun ve örnek erkek Mesut’un ağzından, arzusun esiri olmuş erkekler için annelere eve cariye almaları tavsiyesini veridirir. Ona göre, doğru kadın, yanlış kadının gücünü azaltacaktır:

"Evinizde Ali Bey'in huyuna uygun düşecek bir güzel cariye bulundurmak. Şeytana üstün gelmek için melekten yardım istemek gerekliliği gibi kötü yola düşüren bir güzelliğin tesirini olsa olsa masumiyet rengiyle süslenmiş bir güzellik etkisiz hâle getirebilir." (94)

Meici yazarlarında ise, arzuya kendini kaptırıp sefil olan karakter bulunmaz. *Bozulan Yemin*’de Uşimatsu, âşık olduğu kadınla Amerika’ya kaçır, *Vahşi Kazlar*’da Okada, eğitimi ve çalışmak için Almanya’ya gider, *Küçük Bey*’de ise bir sırrı ortaya çıkarmak için çevirdikleri dolaplar sonucu Küçük Bey ile Oklu Kirpi’nin kasabadan kaçtıkları görülür.

3.3.1.4 Kùltür

Tanzimat yazarı, zùppenin Osmanlıca bilmemesini ve Fransızca konuşmaya çalışmasını tiye alır. Örneğın hem Felâtun Bey hem de Bihruz Bey (ki ikisi de Efendi değıl, Ali Bey gibi “bey”dir) esmerlik-sarışınlık kavramları ve kelimeleri arasında kaybolurlar. Ne Doğuyu ne Batıyı bilmenin en renkli hali, zùppenin dilde ve kadın güzelliğinde kaybolduğı bu haldir:

“Felâtun Bey... bu şarkının ilk mısrasının “Ey saba esme nigarım” diye başlamadığını “Ey saba esmer nigarım” diye başladığını söyleyerek esmer kelimesinin Fransızcasının “blonde” demek olduğunu ekledi... Baron T: “Blonde” demek, Türkçe “kumral” ve “sarışın” demektir, “esmer” sözcüğü “ebrun” lafının çevirisi olabilir.” Felâtun bunun üzerine rezil oldu.” (61-62)

Bihruz Bey de sarışın aşkı Periveş Hanım’a, yazdığı mektubunda, Osmanlıca’yı bir türlü anlayamadığı için “siyeh-çerde”, yani esmer yüzlü, karayağız olarak seslenir. Burada Bihruz Bey’in cahilliğini ortaya çıkaran Defterci Naim Efendi, aslında Râkım Efendi’nin gerçekçi versiyonudur, dalkavuk olmadığı için Râkım Efendi gibi hayatta başarılı olamamıştır:

“Defterci Naim Efendi Arabîyi, Farişîyi iyi bilir, edebiyata, musikiye meraklı, çeşitli bilimlere, Fransızca’ya ve hatta Almanca’ya, İtalyanca’ya da aşına elli beşlik bir zat idi ki, kalemin gerçekten allâmesi ve belki ayaklı kütüphanesi sayılırdı. Hoşsohbet, şakacı, dalkavukluktan uzak, kalender mizaçlı bir adam olduğundan kalemde hemen bir on beş seneden beri görev yaptığı deftercilikten ileriye gidememiş, ileri gitmeyi de doğrusu pek arzu etmemiş idi. Lisanca, edebiyatça her müşkül için arkadaşları buna müracaat ederler, o da kendisine arz olunan güçlükleri bilgince çözer ve açıklardı.” (141).

Recaizade Mahmut Ekrem, Bihruz’un cehaletiyle dalga geçse de, bir erkek için kültürlü olmanın erkeklik yarışını kazanması için yeterli olmadığının altını çizmek için yaratmıştır Defterci Naim Efendi’yi. Yine de bir devlet kapısında işi vardır ve bu o dönem için çok değerlidir. Namık Kemal bunu *İntibah*’ta şöyle

özetler: “Ülkemizde herkes, başta da kadınlar, büyük adam olmanın, ancak devlet kapısında çalışmakla olası olduğuna inanırlar.” (34).

Meici yazarları, Tokugava edebiyatını, Çin edebiyatını öven olumlu karakterler yaratmışlardır. Örneğin *Vahşi Kazlar*’da Okada, kitaplara düşkün, çalışkan, disiplinli bir genç olarak Çin edebiyatı okur, bu hikâyelere ilgi duyar. Otama’nın babası da Çin tarihi okur, romanlara burun kıvrır:

“Herkes Batı roman çevirilerini yayınlayan Kagetsu Şinşi gibi dergiler okurken Okada, klasik Çin edebiyatında neler varsa onları okurdu. (16). Okada’nın eski çin romantik hikâyelerine ilgisi onu askeri sporlara ilgi duymaya itmişti. (20). [Otama’nın babası] Romantik süprizlerle dolu tarihi romanlar ve biyografiler ödünç aldı. Her iki tür kitap da standart hatla yazılmıştı. Kütüphaneci kurgu kitaplar gösterip önerse hemen cevabı yapıştırırdı: “Ne? Hepsi yalan dolan!” (99)

Bozulan Yemin’de de kitap okumanın güzellikleri sık sık övülür. Başkahraman Uşimatsu, aç kalacak olmasına rağmen son kuruşunu kitaba yatırır. Kitap onun için kendisini ve yeni dünyaları bulabilmesi için bir araçtır:

“Okuma, öğrenmeden duyduğu mutluluğu nasıl inkâr edebilirdi? Bizim genç adamlarımız için, bilgi, açlıktan ölenler için besin neyse odur. Uşimatsu kırk yenini çıkardı ve [ünlü eta-yazar Rentaro’nun açık açık eta olduğunu itiraf ettiği *İtiraflar* isimli] kitabı satın aldı. Bütün parası gitti ama ruhsal açlığının yanında maddi ihtiyaç neydi ki? (6-7). Okudukça kendisini yeni bir dünyanın içine çekiliyor gibi hissetti. Bir eta olarak uyanışı başlıyordu.” (11)

Bozulan Yemin’de toplumun okumuş kişiye bakışı da net bir şekilde yansıtılır. Dönemin Japonya’sındaki insanların, iyi eğitim almış, düzgün konuşan bir kişinin toplumun alt tabakalarından geldiğine inanmaları mümkün değildir. Kastlar altı etaların-burakuminlerin toplum içinde saygı görmesi imkânsızken, bir de öğretmen olması inanılacak gibi değildir:

“Bir öğretmen kast dışı biri olsun... dedikodu yayıldıkça insanlar şoke oldular ve bilginin gerçekliğinden şüphe etmeye başladılar. Çoğu insan [eta olduğunu itiraf eden Rentaro’nun] bir eta olduğuna inanmayı reddetti çünkü öyle karakterli bir adam, üstü başı, eli yüzü düzgün bir adam veya böyle zeki ve eğitilmiş bir adam kesinlikle eta olamazdı.” (12)

Modernleşme projeleri kapsamında Batılılaşan Osmanlı ve Japonya’da kültürsüz ve eğitimsiz bir erkek düşünülemez. Artık aristokrat babadan kalma mal mülk değil kültür ve eğitim erkeğin sermayesidir. Tanzimat Dönemi erkeğinin her iki kültürü, yani hem Batı hem Doğu kültürünü ve dillerini iyi bilmesi gerekir. İkisini de öğrenemeyen züppe dilde kaybolur, efemineleşip züppeleşir, Bihruz Bey olur, Felâtnun Bey olur. Modern zaman erkeğinin toplumsal anlamda karakterini bulabilmesi de yine kitaplar yoluyla olur. Yine de yeterli değildir. Bu kültürel sermayeyi kullanmayı bilmek, yeni düzenin şartlarına uyum sağlamak gereklidir. Suezo gibi tefeciler ve Bunpei gibi züppeler maddi konumlarını sağlamlaştırırken, diğerleri, Defterci Naim Efendi gibi hak ettiği yerden çok uzakta durur.

3.3.1.5 Dost-Düşman-Homoerotizm

Erkeklerin erkeklere ihtiyacını, kamusal alanda ve özel alandaki ilişkilerini hem Tanzimat romanı hem Meici romanı konu edinmiştir. Bu ilişki çoğu zaman bir akıl hocası, bir arkadaş, yani yitmiş babanın yerine konabilecek birinin arayışı sonrası ortaya çıkar. Kalabalık erkek grupları içerisinde kahramanlar kâh akran baskısıyla istemediği şeyler yapar, kâh evlerde, hamamlarda yakınlaşırlar. *İntibah*’ta Ali Bey kalabalık erkek ortamından etkilenir, kendisini onlar gibi davranmak zorunda hisseder. Bu davranışının bedelini de kötü kadın Mahpeyker’e tutularak öder. Aşk acısına tutulduğu zaman ise yanına bir erkek arkadaş arar, kendisine iş arkadaşı Atıf Bey’i bulur, birbirlerine yatıya kalıp dostluklarını pekiştirirler. Mahpeyker’in acısını biraz da olsa Atıf Bey’le dindirir Ali Bey:

“Ali Bey’in arkadaşları çevrelerindeki kadınlara lâf atıyorlardı... Böylesi davranışlar Ali Bey’in aldığı eğitime çok tersti... Ali Bey de, akşama dek arkadaşlarının yaptıklarından dolayı çok üzüntü duydu. Ama çoğunlukla katılarak içindeki acıyı belli etmedi... arkadaşlarından öğrendiği gibi, oradan geçen bir arabaya, içindekilere hiç dikkat etmeden selam verdi (26). [Ali Bey] Uzun uzadıya vakitlerden, tecrübelerden sonra dostluk kurmak için kalem arkadaşları arasında kendisiyle aynı yaşta ve bir dereceye kadar aynı yaradılıştaki olan Atıf Bey’i seçti. İki delikanlı hemen hemen sürekli beraber

gezerler ve iki günde bir yekdiğerinin evinde buluşurlardı (60). Atıf Bey'in yanında bulundukça o kadar şiddetli bir eleme saklamak için zihnini son derece meşgul etmeye mecbur olduğundan can yakıcı, korkunç hayalleri ara sıra unuttur gibi olurdu.” (71)

İntibah'taki ilginç erkek karakterlerden biri de, Mahpeyker'in diğér sevgilisi Suriyeli tacir Abdullah Efendi'dir. Taciri ve Ali Bey'in rakibini resmederken Namık Kemal, neredeyse modern öncesi dönem Gulyabani hikâyelerinden bir canavarı çalmış gibidir. Abdullah Efendi, tabii ki çok kötü karakterli, düzenbaz biridir ve korkunç çirkindir. Yazar, Ali Bey'le özdeşleşerek Mahpeyker'i o kadar kıskanır ki Abdullah Efendi'yi, gündüz vakti yüzüne bakılmayak kadar korkunç resmeder:

“Mehpeyker'e son derece tutkun olan bu herif, Suriyenin belki en ahlâksız, en alçak adamlarından biriydi. Ortak olduğu birkaç büyük tüccarı, binbir hile ve düzenbazlıkla batırarak çok para kazanmış ve bilhassa Mısır'la yaptığı ticaret işlerinde yanümaz bir maharet ve azalmaz bir gayret göstererek servetini kat kat arttırmış, Suriye'nin sayılı zenginleri arasına girmişti. Yaşı yetmiş geçtiği halde kadın, kız peşinde koştırmaktan hâlâ kendini alamıyordu. Yüzüne bakılamayacak derecede suratsız, çirkin bir herifti... Yüzü çiçek bozukluğundan delik deşik, rengi zenci kırması denilebilecek derecede koyu esmerdi. Birkaç defa (Mısır göz ağrısı) denilen hastalığa tutulduğu için gözleri hem perdeli, hem de çipildi. Göz kapaklarında kırpık diye bir şey kalmamıştı. Alt kısmı frengiden dökülmüş çentik, yarım burnu; fırça yüzü görmemiş paslı, çürük dişleri, daima açık duran yayvan, salyalı ağzı; uyuz hayvan tüyü kadar seyrek bıyık ve sakalı, yüzünün letafetini (!) bir kat daha arttırıyordu. Karakterinde ahlâksızlığın her çeşidi mevcuttu.” (100)

Bihruz Bey'in en yakın arkadaşı Keşfi Bey ise katıksız bir yalancıdır.

"Yalanı kimseye zarar vermek düşüncesiyle söylemez. Ancak söylediği yalanların sonucunun bir kimse için zararlı olup olmayacağını da düşünmez. Onun içindir ki iş arkadaşlarıyla diğér dostları kendisini "Kırk yalan veya yalancı yahut şakacı Keşfi Bey" diye anarlar (162). Birinci görüşmeden önce 'Periveş Hanım'ı tanırım, bizim köyden belki de bizim mahalledendir.' sözü yalandı... Bihruz Bey bahçede Periveş Hanım'ı izlerken 'Haset, haset!' diye haykırması da sırf yalandı... 'Bu gece mehtap pek parlak olacak.' demesi de gerçek değildi... Periveş Hanım'ın tifoya tutulup vefat ettiğini, ailesinin Kızıltoprak'ta kira ile bir köşkte bulunduklarını, kendi kardeşinin köşke gidip hanımla görüştüğünü söylemesi de koca kafalı ve elli ayaklı yalandı.” (164-165)

Keşfi Bey, Bihruz Bey gibi aristokrat bir aileden gelmez; devlet memuru çocuğu olduğu için saf ve temiz bir insan değildir. Bihruz Bey İstanbul'u semt semt insani niteliklerine göre ayırır ve aristokratlar hariç tüm insanları, dolayısıyla tüm erkek ve kadınları aşağılar:

“Çünkü pek alafranga beylerle arkadaşlığı sayesinde kazanmış olduğu bazı tuhaf düşünceler nedeniyle Bihruz Bey İstanbul ile çevresindeki bölge ve mahalleleri –birincisi kendisi gibi noblese, yani soylu ve seçkinlerden oluşan medeni sosyete, ikincisi burjuva sınıfına yani medenî fikirlerden o kadar nasibini almamış kaba tabiatlı, orta hâlli halka, üçüncüsü esnaf takımına mahsus olmak üzere– üç sınıfa ayırmış ve Kadıköyü'nü birinciye geçirmek lâzım gelirken her nasılsa ikinci sınıfa ithal etmiş idi.” (31)

Her ne kadar tüm erkek arkadaşlık ilişkilerinde homoerotizmin izlerini bulsak da bunların en açık işlendiği iki roman *Küçük Bey* ve *Bozulan Yemin* olmuştur. İki romanda da başkahramanlar yitik babalarının yerine kendilerine yol gösterici, nispeten yaşlı erkek arkadaşlar-akıl hocaları bulmuşlardır. Japonya'nın modern öncesi dönemde normal karşıladığı *şudo* ilişki tarzını andırır samuray efendi ve vakaşu ilişkisini bu iki romanda net bir şekilde görebiliyoruz. Öğretmen olan Küçük Bey, yine bir öğretmen olan Oklu Kirpi ile aşk-nefret ilişkisi inşa ederken, önceleri bir küs bir barışık olarak devam ilişkide çok yakın iki dosta dönüşüp, ortak düşmanları Kırmızı Gömlek'e karşı, neredeyse iki oğlan çocuğu gibi birlikte suç işler ve kasabadan kaçarlar. Küçük Bey, Oklu Kirpi'nin fiziksel gücüne hayranlığını kendisine de söyler:

“Konuşurken gömleğinin kollarını kaslı kollarını açığa çıkaracak şekilde sıvadı. Bu arada ben de ona jiu-jitsu bilip bilmediğini sordum zira kolları çok güçlü görünüyordu. Sonra önkol kaslarını sıktı ve dokunmamı söyledi. Hamam taşı kadar sert, şişkin kaslarını hissettim. Bu aşırı güçten çok etkilenmiştim, birkaç yumrukla Kırmızı Gömleği alaşağı edip edemeyeceğini sordum. “Tabii ki ederim” dedi ve kolunu arkaya doğru kıvrıp uzattı, kasları top top ortaya çıktı, izlemesi çok zevkliydi.” (88)

Bozulan Yemin'de ise başkahraman Uşimatsu ile hayranın olduğu yazar ve akıl hocası Rentaro birlikte hamama giderler.

“Batan güneş ışığı pencereden süzölmektedir. Her yer kıpkırmızı olmuştur ve buhar her yeri kaplamıştır, sanki alev alev yanıyolarmış gibidir. Rentaro yıkanmak için havuzdan çıkar, bir süreliğine Uşimatsu tüm dertlerini unuttur. “Efendim, sırtınızı yıkamama izin verin” der. Rentaro’nun arkasında yere çömelir. Uşimatsu, hayranı olduğu bir adama bu kadar yakın olduğu için mutluluktan ölecek gibidir. İkisi de dostluklarının giderek derinleştiğini hissetmektedir. “Şimdi de senin sıran” der Rentaro. Kovaşını temiz suyla dolduru. “Benden iyi hamamcı olur değil mi Uşimatsu?” der Rentaro. Uşimatsu’nun sırtını yıkamaya başlar ve Uşimatsu’nun itirazlarına rağmen uzun bir süre sırtını yıkamaya devam eder.” (100)

Dostluk, düşmanlık ekseninde kurulan erkekler arası ilişki, iki ülkenin romanlarında da kendisine yer bulur. Tanzimat romanında daha çok dostlar ve düşmanlar çerçevesinde kurulan erkekler arası ilişki, Meici romanında da bir yandan düşmanlıklar ve dostluklar, bir yandan da şudo geleneğinin devamını işlercesine “hoca-öğrenci” ilişkisi olarak kurulmuştur.

SONUÇ

Bu doktora tez çalışması, birer Doğu toplumu olarak ele alınan Osmanlı ve Japonya'nın sosyal, siyasi ve ekonomik düzlemlerde modernleşme ve Batılılaşma sürecindeki, on dokuzuncu yüzyıl özelinde, erkeklikler üzerinden, romanlar aracılığıyla, farklılık ve benzerliklerini ortaya koymuştur. Tanzimat ve Meici Dönemlerindeki erkeklik inşası, farklı boyutlarıyla ele alınarak incelenmiştir. İki ülkenin modernleşmesi hem dışarıdan hem içeriden kaynaklanan etkiler sonucu olsa da, özellikle Batılılaşma, Batı'nın yoğun etkisinden kaynaklanmıştır. Güçsüzlüğünü kabullenip değişimi hızlandırmaya karar veren Doğulu yöneticiler, dönüp Batı'ya bakmışlar, askeri, siyasi, ekonomik, toplumsal kurumlarını kendilerine örnek almışlardır. Batı, iki farklı Doğu toplumunda da neredeyse aynı etkiyi yaratmıştır. Bu etki sonucu toplumsal yapı dönüşmüş, toplumsal cinsiyet rolleri de, diğer kurumlar gibi yeniden inşa edilme sürecine girmiştir. Hegemonik erkeklik kaybolmuş, meydan, çatışan erkeklerin meydanı haline gelmiştir.

Tanzimat ve Meici dönemlerindeki değişimin erkeklik inşasına etkisini takip edebilmek için tez kapsamında üçü Tanzimat üçü Meici Dönemi'nden olmak üzere altı kitap incelenmiştir. Tezde, on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı ve Japonya'daki modernleşme sürecine erkeklikler üzerinden bakılırken odağa altı roman alınmış ve bu romanlar üç ana tema etrafında incelenmiştir: *babasızlık*, *kadının/ötekinin inşası* ve *erkekliklerin inşası*. Tez kapsamında ele alınan temalardaki bulgular incelendiğinde, Batılılaşmanın hem Osmanlı hem Japonya üzerindeki etkisinin, iki toplumun farklılıklarına rağmen, büyük oranda benzer olduğu görülmektedir.

Babasızlık teması, altı kitapta da, siyasetle bağlantısı ve toplumsal sembolik anlamı üzerinden takip edilebilmiştir. Reformlar sonucunda, uzun süre gücünü sürdürmüş kutsal ve mutlak devlet erkinin yitmesinin, devletin aşama aşama gücünden ve yetkilerinden fedakârlık etmesinin, sembolik olarak babasızlık kavramı

çerçevesinde işlendiği bu romanlarda neredeyse tüm başkahramanlar babalarını kaybetmişlerdir veya kahramanların babaları güçsüz düşmüştür. Babasızlık teması çerçevesinde Tanzimat ve Meici yazarının aynı “kaybetme” hissine sahip olduğu aşikârdır. Babayı kaybetmişlik hissiyle birlikte, dayanağını, geleneğini, geçmişini kaybetmiş yazarlar, birer baba arayışı içerisinde. Arayış süreci tüm romanlara sinmişken, “bulmak” her roman karakterine nasip olmaz. Babanın koruması, otoritesi, rehberliğinin kaybolduğu bir dünyada Batı’dan aşırı etkilenme endişesi etrafında şekillenen babasızlık; kadınsılaşma ve/veya erişkinleşememe endişesini de beraberinde getirir. Bu otorite yokluğunda kendisini toplumun babası olarak gören, toplumu ikaz etme ve inşa etme misyonunu yüklenen Tanzimat ve Meici yazarları aslında bu güçlerini Batılı eğitimden, Batı dillerini bilmekten almaktadır. Böylece içinde bulundukları topluma hem içeriden hem dışarıdan bakarlar. Babasız kalışla birlikte, Batıdan aşırı etkilenmiş, Bihruz Bey sendromundan muzdarip karakterler yollarını, dillerini kaybetmiştir. Dadısı sayesinde geleneğe sarılan Râkım Efendi daha hikâyenin başında ve Küçük Bey ise sonradan aklı başına gelince kendisini kurtarır. İdeolojik olarak etkilendiği yazar Rentaro sayesinde Uşimatsu da kendisini kurtarır. Bir yandan Çince hikâyelere tutunan bir yandan da Avrupa’da eğitim şansını reddetmemesi gerektiğini bilen Okada da kendisini kurtarır. Aşırı etkilenmiş babasız Bihruz, Felâtun ve Ali Bey ise kendilerine ve ailelerine yıkım getirir. Râkım Efendi’nin kardeşi olan, *Araba Sevdası*’nın Defterci Naim Efendisi ise kendisini kurtaramaz. Bu da aslında romanlardaki karakterlerin çoğunlukla idealize karakterler olduğunu, gerçeklikten uzak olduğuna dair güzel bir göstergedir. Otama ve babası da aslında eski geleneğin değerlerine tutunmalarına rağmen kaybetmiş karakterlerdir. Otama’yı kandırıp onunla evlenen polis de, daha sonra Otama’yı metres olarak alan tefeci Suezo da alafranga tiplerdir. Hem güçlü hem para sahibidirler. Tam bir erkeklik çatışması içerisinde, “aşırı etkilenmiş” alafranga erkekler yeni sisteme tutunmuş olduklarından aslında hâlâ fazlasıyla güçlüdür ve Felâtun veya Bihruz Bey’in karikatürize edilmeleri bu güçlerine bir saldırıdır.

Burada çok açık bir şekilde Osmanlı'da Yeni Osmanlılar'ın, Japonya'da da Özgürlük ve Toplumsal Haklar Hareketi'nin, siyaseten güçlenmeye çalıştığı dönemde hangi iktidar grubuyla çatıştığını, sürdürdükleri erkeklik savaşını takip ederek görebiliriz. Reformlarla birlikte değişen siyasi iktidar ve iktidar olma biçimi, Batı'ya tanınan toleranslar, iki ülkeyi de mutlak bir kurtuluşa götürmemiş, ekonomik sıkıntılar katlanarak artmıştır. Halkta ortaya çıkan tahammülsüzlüğün hedefi alafrangalık ve alafranga yaşam tarzlarıyla ekonomik güçlerini sürdüren kişiler olmuştur. Kendileri de aslında alafranga olan ve Batı'dan beslenen roman yazarları ise halktaki bu tahammülsüzlükten beslenerek, var olan siyasi iktidara muhalefetlerini alafranga kişi ve alışkanlıkları “babasızlık” konusu üzerinden yerme yoluyla yapmıştır.

Tez kapsamında incelenen ikinci tema olan *kadının/ötekinin inşası* kapsamında Tanzimat ve Meici yazarı, özellikle kadının kontrol edilebilir olması gerektiğiyle ilgili hem fikirdir. Reformlar kapsamında kadının iş hayatına katılmaya başladığı, daha çok eğitim alabildiği bir dönemde, Tanzimat ve Meici yazarı bu tarz bir kadını kendisine dost veya eş olarak görmez. İki ülke arasında “toplumda kadın/kadının inşası” konusunda çok açık iki fark bulunmaktadır. Birincisi kölelik meselesidir. Osmanlı'da evde, erkeğin cinsel ihtiyaçları için bulundurulmuş cariye(ler)/odalık(lar) vardır. Hem devletlerarası ilişkilerde Osmanlı yöneticileri, hem de günlük hayattaki karşılaşmalarda Osmanlı seçkin erkeği, Batılı kişilerden kölelik konusunda sıklıkla eleştiri almaktadır. Dolayısıyla Tanzimat yazarının misyonu, kadın kölenin, bir erkek için en doğru seçenek olduğuna, kölenin kölelikten dolayı çok mutlu olduğuna ve efendisine âşık olduğuna, sadık olduğuna öncelikle kendisini sonra Batıyı ikna etmektir. Meici Japonyası'nda böyle bir durum söz konusu değildir. Her ne kadar ailenin sadık ve ayrılmaz bir çalışanı olsa da örneğin Kiyo bir köle değildir.

İki ülke arasında kadın konusuna dair ikinci büyük ayrım ise kadının kamusal alanda yer alması, eğitim alması ve iş hayatına katılmasına ilişkindir. Japonya, samuray ailesindeki kadınların eğitim alabildiği bir kültürden Meici Restorasyonuna geçmiştir. Dolayısıyla Meici erkeği özel alanda karşılaştığı eğitim almış kadını kanıksamıştır, kamusal alanda kadın çalışanların varlığından haberdardır ancak onları görmezden gelmektedir. Tanzimat erkeği ise, seçkin aile içlerinde eğitim alsın da çalışma hayatına dâhil olmamış kadınla kamusal alanda tanışma olanağına sahip değildir. Dolayısıyla, Tanzimat erkeği, modern kadını inşa ederken Râkım Efendi'nin Canan'la yaptığı gibi kendi elleriyle eğitimine imkân sağlar, Batı adetleri ve dillerini öğrenmesine yardımcı olur veya okuma yazma bilen, Avrupalı olarak eğitilmişini takdir eder. Meici yazarı ise çalışan kadını ve kadının eğitimini neredeyse tamamen görmezden gelir. Meici yazarlarının yarattığı başkahramanlar “tutsak” kadınlara âşık olurlar. Yani aslında Tanzimat yazarı gibi köle kadını tercih ederler. Ancak bu tutsak kadınları eğitime gibi bir misyon üstlenmezler. Böyle bir şey söz konusu bile olmaz.

Makbul kadın olarak resmedilen kapatılmış, çok güzel, itaatkâr kadının romanlarındaki varlığına rağmen, satır araları okunduğunda, roman yazarlarının Batılı kadınlar gibi daha özgür, daha serbest kadınları cazip bulduğunu, arzuladığını görebiliriz. Her ne kadar kötü kadın olarak inşa edilmiş olsa da, hem Mahpeyker hem Madonna, güzelliklerinin yanı sıra, kendi kararlarını kendileri alabilen ve inisiyatif alabilen karakterlerdir. Râkım Efendi'nin “dostu” Yozefino da özgür bir kadındır. Ahmet Midhat, bir misyon çerçevesinde ideal kadını köle Canan olarak kursa da, Râkım Efendi'yi kırk yaşındaki Fransız Yozefino'nun aşkından mahrum bırakmaz. Otama ise Yozefino ile Mahpeyker'in bir karışımı olarak çıkar ortaya. Bir yandan cinselliğiyle Suezo'yu, bir yandan aşkıyla Okada'yı etkilemektedir. Saf ve temiz bir kadın olarak kurgulanmış bir metrestir. Ama günün sonunda o da bir metrestir, dolayısıyla modern erkek Okada'nın aşkına layık olamaz.

Tez kapsamında incelenen üçüncü tema olan *çatışan erkeklikler* temasındaki incelemeler sonucu ortaya çıkan bulgular, aynı dönüşüme maruz kalan iki toplumun nasıl benzeştiğini gözler önüne sermektedir. Batılılaşarak modernleşen iki ülkede homonormatif düzenden heteronormatif düzene geçiş döneminde, bir iç cinsiyetlendirme şekli olarak ‘kadınsı erkek-erkeksi erkek’ ikiliği tekrar kurulmuştur. Alafranga züppe olarak inşa edilen ve kadınsılaştırılan erkek eleştiri oklarının tek hedefi gibidir. Ekonomik olarak Batı’nın kontrolü altına girmiş gibi görünen iki devlette, bu erkek, kötü yöneticilerin sembolü gibi, parasını çarçur edip, servetini tüketmiştir. Tanzimat romanındaki versiyonu çalışıp üreterek ekonomiye katkı da sağlamaz. Ancak Meici versiyonunda bu erkek çalışmakta, yeni düzene uyum sağlamış şekilde iyilik timsali roman başkahramanlarından daha iyi sosyal statülere sahip olup, daha iyi gelirler edinmektedir. Yani aslında Tanzimat romancısı alafranga erkek için kendi umduğu sonu yazarken, Meici roman yazarı alafranga züppeye daha gerçekçi yaklaşmıştır. Tanzimat romanında alafranga züppe, modern bir erkek olamadığı için arzularının esiridir ve kadın peşinde koşarken ailesine zarar verir. Meici romanında arzu meselesi farklı ele alınmıştır. Alafranga züppe dâhil kimse arzusunun esiri olmaz. Modern erkekse, her iki toplumda da arzuyu alt edebilmiş, gerektiğinde kadından uzak durmuş güçlü erkektir.

İki toplumda da alafrangalık iki türlü gerçekleştirmiştir. Birincisi kılık-kıyafet, ev eşyası gibi materyallerde Batı modasının takibi şeklindedir. İkincisi ise Batı’nın gelenekleri, adab-ı muaşeret kuralları, dili çerçevesinde oluşmuştur. Özellikle kamusal alanda neredeyse herkes için alafranga kılık-kıyafet yaygınlık kazanmış, bu alanda aşırıya kaçan ve modayı çok yakından takip eden erkekler alafranga züppelikle tanımlanmış ve suçlanmıştır. Özel alanda ise alafranga züppe kesinlikle Batılı eşyalar ve alışkanlıklarla yaşarken geleneksel erkekler Batılı eşya ve alışkanlıklarda mümkün mertebe uzak kalmış ancak modadan tamamen de geri kalmamıştır. Osmanlı’da ideal erkek olarak inşa edilen muhafazakâr, geleneklerine düşkün Râkım Efendi’nin evinde kanape, piyano ve duvarlarda asılı olarak çerçeve

içerisinde resimler vardı. Cariyesi Fransızca öğrenir, piyano dersi alır. Bir öğretmen olan Uşimatsu, işten çıkıp tapınağa giderken üzerinde biraz eskimiş Batılı elbiseler olduğu için toplum içerisinde utanç duyarken, alafranga züppe Bunpei ise son moda Batılı saç şekli ve kıyafetleriyle başı dik bir şekilde tüm hayranlıkları üzerinde topluyordu. Alafranga züppenin diğer özellikleri, Osmanlıca'sının içine Fransızca kelimeler, kalıplar katmak, Hristiyanlar gibi yas tutmak, güzel arabalara düşkün olmak, İngilizce öğrenip iş adamı olmak istemek, tiyatro aktristleri gibi çıt kırıldım davranmak, son moda Avrupai kıyafetler giymek, Batı'dan gelen kitapları okumak, tiyatroya gitmek gibi özelliklerdir.

İki ülkenin giderek kötüleşen ekonomik durumuna, bunun da kötü yöneticilere ve baskıcı Batılılara bağlanmasına paralel olarak, alafranga züppe kesinlikle çok para harcayan, parayla ve gösterişle var olan bir karakterdir. Tanzimat romanında çok para harcama, ekonomiye katkı sağlamama, ailesinin servetini tüketme ve borca girme alafranga züppenin en belirgin özelliklerindendir. Meici romanında ise sisteme uyum sağlayan alafranga züppe, çalışır, işinde başarılı olur, çok onurlu olmayan yollarla da olsa para kazanır ve harcar. Hatta iş yerindeki güç ilişkilerinde de güçlü olan taraftır. Meici romanında, sisteme uyum sağlayamayan, eski usul yaşamaya devam eden kişiler ise güçsüzleşir, ayyaş olur, tüm parasını ve ailesini kaybeder, kızlarına sahip çıkamaz.

Modern erkek arzularının esiri olmayan erkektir. İki ülkenin romanlarında da modern erkek olarak kurgulanan erkek arzularının peşinden gitmez, sabreder, kadınların arkasında gezerek harap olmaz. Oysaki alafranga züppe, Tanzimat romanında arzularının esiridir. Bir kadının veya birçok kadının peşinde koşarken geleneğinden, ailesinden, işinden kopar. Ali Bey gibi cinayet işleyip hapse de düşebilir, Bihruz ve Felatun Beyler gibi aile servetini tamamen yiyip bir de borç harç içerisinde harap olabilir. Râkım Efendi'nin de metresi vardır ama bu onun gözlerini kör etmez çünkü esas eş evdeki cariye olmalıdır. Okada da arzularını kontrol

edebilir. Otama'nın muhteşem güzelliği büyüleyici olabilir ama o, yolunu değiştirmeye kolayca karar verebilir, eğitimi için Avrupa'ya gitmek için ikinci bir kez düşünmeye ihtiyaç bile duymaz.

Modern erkek, iki kültürü de tanıyan, Batı'nın iyi yönlerini takdir eden, ancak aşırı Batılılaşmayı yeren erkektir. Romanlar, kültürlü olanın kazandığı ve kaybettiği romanlar olarak ikiye ayrılabilir. Bu açıdan hem Tanzimat romanında hem Meici romanında ikisi de mevcuttur. Realist romanlarda kültürlü olan erkek, Defterci Naim Efendi gibi, yeni sistemde de devam eden nepotizme, iktidara yalakalanmaya uyum sağlayamadığı için arka planda kalır. Ahmet Midhat veya Mori Ogai gibi yazarların kahramanları ise Râkım Efendi gibi iki kültürü de çok iyi öğrenir ve sistemin güçlü karakteri haline gelir. Kültür, *İntibah*'ta Ali Bey'in babasının nitelendirdiği gibi bir "silah"tır. Erkeğin edinmesi gerekir. Ayrıca kültür erkek için iş kapısı açar. Tanzimat Dönemi'nde büyük adam olmak devlet kapısında çalışmaktan geçer. Meici Roman kahramanları kitap sevgileriyle övülür. Öğrenci veya öğretmen olmak toplumda saygıdeğer bir pozisyona kavuşmak demektir. Yine de kültür her zaman güçlü olmak demek değildir. Defterci Naim Efendi de, Keinoşin de kültürlü, bilgili kişiler olarak, yeni sisteme uyum sağlayamadıkları için kenarda köşede kalmış karakterlerdir.

Romanlarda erkekler arası ilişkiler dostluk ve düşmanlık ekseninde kurulur. Ali Bey, dertlerine ortak edecek bir arkadaş olarak Atıf Bey'i seçer, Bihruz Bey'in arkadaşı yalancı Keşfi Bey'dir, Uşimatsu Ginnosuke'siz düşünülemez, Okada ise romanın anlatıcısı olan pansiyon odası komşusuyla arkadaşır. Râkım Efendi ise Felatun Bey'le mesafeli bir arkadaşlık içerisinde. Bu arkadaşlık ilişkilerinin bir kısmında ise akıl hocası-öğrenci ikiliği üzerinden kurulur. Uşimatsu, hayranı olduğu Rentaro'yu babası yerine koyarken, Küçük Bey de Oklu Kirpi'yi baba yerine koymuştur. İki karakter de ikame babalarıyla homoerotik bir ilişki kurarlar. Böylece Japon şudo geleneğinin devamını sağlarlar. Ali Bey'e babacan davranan Mesut Efendi (Bey değil Efendi olduğuna dikkat çekilmeli) Atıf Bey'in dayısıdır. Ali Bey'e

yol gösterebilecek niteliktedir. Hatta Ali Bey'in annesi Fatma Hanım aracılığıyla dolaylı yoldan Ali Bey'e yardım etme amacıyla tavsiyeler verir. Fakat Ali Bey babasızlıkta ve arzunun yoldan çıkarmışlığında kaybolmuştur, Mesuf Efendi'nin Ali Bey'e etkisi ancak kısıtlı şekilde olabilir.

Sonuç olarak, on dokuzuncu yüzyıldaki modernleşme ve Batılılaşma projeleri çerçevesinde Doğu toplumlarında kaybolan hegemonik erkekliğin yerinin doldurulması için sahneye çıkan farklı toplumsal gruplar, birbirlerine siyaseten ve erkeklik bağlamında meydan okumaktadır. Batı'ya çok fazla ödün verildiğini düşünen roman yazarları, aşırı Batılılaşmayı “kadınsılaşma endişesi” çerçevesinde okumuş, bu minvalde roman karakterleri yaratmıştır. Alafranga züppe ve onun toplumsal gücüyle ilgili muhalif tavır takınan gruplara siyasi olarak entegre olan Tanzimat ve Meici yazarı, alafranga züppeyi kadınsılaştırarak, devlete, ekonomiye ve topluma bir tehdit olarak kurmuşlardır. Züppe ile çatışan ve onun yerine “makbul Doğulu erkeği” kurmaya çalışan roman yazarı, geleneği ve Doğu'yu yeniden icat etmeye girişmiş, buna paralel olarak da bir yüzyıl sonra hegemonik hale gelecek olan erkeği kurabilmek için züppeyle çatışmaya başlamıştır.

Değişimin hızının arttığı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına tekabül eden bu dönem, iktidarın netliğini kaybettiği ve akışkanlaştığı, bir önceki yüzyıldan bir yüzyıl sonraya geçişin yaşandığı bir dönemdir. Yirminci yüzyılın siyasetini, devlet yapısını, kimliklerini, dolayısıyla erkekliklerini ve tabii ki hegemonik erkekliğini kuracak bir dönemdir. Tez kapsamında, bu dönemin erkekliklerin inşası açısından biricik bir dönem olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bakımdan literatürdeki bir boşluğu doldurmaktadır. Zira benzer konulardaki çalışmalarda bu dönem erkeklikler açısından ya “milliyetçilik-ulus devlet-militarizm” benzeri kavramlarla incelenmiş, ya da modernleşme öncesi dönemin “geleneksel toplum yapısı” bağlamında incelenmiştir. Dönemin bir geçiş dönemi olarak ele alınması, hegemonik erkekliğin varlığının sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Tez kapsamında incelenen

romanlarla elde edilen bulguların da gösterdiği gibi hegemonik erkeklik bulanıklaşmış, yerini hegemonik erkeklik tahtı için çatışan erkekliklerin savaşına bırakmıştır.

Tez kısıtlılıkları nedeniyle hiç veya yeterince değinilmeyen ancak özellikle toplumsal cinsiyet-modernleşme ilişkisi çerçevesinde değinilmesine ihtiyaç duyulan bazı konular ise şöyle sıralanabilir:

Bu tez kapsamında erkeğin kadını inşasında sadece anne ve eş/âşk teması kullanılmıştır. Ahmet Midhat'ın ve Ahmet Cevdet Paşa'nın Fatma Aliye ile ilişkisine benzer bir erkek öğretmen-kadın öğrenci ilişkisi romanlarda yer almamıştır. Oysaki erkeğin modern kadını kurarken üstlendiği görevlerden biri de öğretmenliktir. Dolayısıyla baba-kız, öğretmen-öğrenci ilişkileri çerçevesinde, cinsellikten arındırılmış bir modern kadın inşası incelenmesi gereken bir konudur.

Tez kapsamında incelenmeyen ancak ayrıntılı incelenmeye muhtaç olan konulardan biri de gücünü kaybetmiş baba ile kızının ilişkisidir. Seçili romanlardan ikisinde, modernleşme ile birlikte güç kaybeden, iktidarını yitiren babanın kızı, baba için “fedakârlık” yapmak zorunda kalır. Bu kızlar çalışan kadın olma seçeneği göz ardı edilerek başka bir ailenin veya erkeğin himayesine girerek kendisine ve babasına maddi anlamda destek olur. Daha çok roman incelenerek bu temanın daha ayrıntılı incelenmesi, erkek-kadın ilişkileri kapsamında önemli bir araştırma olacaktır.

Tez kapsamında Tanzimat Dönemi'nden, Arap Alfabetiyle ve Türkçe olarak, Müslüman erkekler tarafından yazılmış romanlar seçilmiştir. Oysaki gayrimüslimler de bu dönemde kendi alfabeleriyle veya Arap alfabesiyle, hatta Türkçe olarak eserler vermişlerdir. Bu eserlerin ayrıntılı incelenmesi ve modernleşmeyle ilişkisi, özellikle Müslümanların yazdıkları romanlarla karşılaştırmalı olarak ele alınırsa dönemin anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır.

Tez kapsamında değinilse de çok irdelenememiş konulardan biri de Doğu toplumlarında beyazlık konusudur. Beyazlık konusu Doğu toplumları açısından az çalışılmış bir konudur⁵¹. Beyazlık kavramının özellikle toplumsal cinsiyet ve kölelikle ilişkilendirilmesi ve kimlik inşasında kullanımı derinlemesine çalışılmaya muhtaç bir konudur.



⁵¹ Türkiye’de beyazlık, Türklük ve ırk konusuna dair bir inceleme için bkz. Murat Ergin. (2008). ‘Is the Turk a white man?’ Towards a theoretical framework for race in the making of Turkishness. *Middle Eastern Studies*, 44(6), 827-850. Japonya’daki beyazlık çalışmaları için bkz. Takao Fujikawa. (2008). Whiteness studies in Japan: Types of whiteness, visible and invisible. *Journal of History for the Public*, 5, 1-13.

KAYNAKÇA

- AHMET MİTHAT EFENDİ: 2012[1875] **Felâtun Bey ve Râkım Efendi** (Günümüz Türkçesine uyarlayan Nuriye Bilici), İstanbul, Say Yayınları.
- 2015[1892] **Avrupa’da Bir Cevlan** (Günümüz Türkçesine uyarlayan Arzu Pala), İstanbul, Dergâh Yayınları.
- 2016[1893] **Fatma Aliye Hanım Yahut Bir Muharrir-i Osmaniye’nin Neşeti**, İstanbul, Dergah Yayınları.
- AKŞİN, S.: 1997 **Türkiye tarihi 3 – Osmanlı Devleti 1600-1908**, İstanbul, Cem Yayınevi.
- AKŞİT, E.: 2016 “Being a Girl in Ottoman Novels”, Ed. By Benjamin C. Fortna, **Childhood in the Late Ottoman Empire and After**, pp. 93-114, Boston, Brill.
- ALLEN, T.: 1996[1976] **The Invention of the White Race**, London, Verso.
- ALTHUSSER, L.: 2014[1971] **On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses**, London, Verso.
- ALTINAY, A. G.: 2001 **Making Citizens, Making Soldiers: Military Service, Gender and National Identity in Turkey** (Yayımlanmamış doktora tezi), Department of Cultural Anthtopology, Duke University.
- (Der.) 2016 **Vatan Millet Kadınlar**, İstanbul, İletişim Yayınları.
- ANDERSON, B.: 1983 **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, New York, Verso.
- ANDERSON, P.: 1979 **Lineages of the Absolutist State**, London, Verso.
- ANDERSSON, R.: 2000 **Burakumin and Shimazaki Toson’s Hakai: Images of Discrimination in Modern Japanese Literature**, Lund

- University Press.
- ARAT, Y.: 1989 **The Patriarchal Paradox: Women Politicians in Turkey**, New Jersey, Fairleigh Dickinson University Press.
- ARCHARD, D.: **Children: Rights and Childhood**, New York, Routledge. 1993
- ARIES, P.: 1962 **Centuries of Childhood: A Social History of Family Life**, New York, Alfred A. Knopf.
- BABB, V.: 1998 **Whiteness Visible: The Meaning of Whiteness in American Literature**, New York, New York University Press.
- BEASLEY, W. G. “Meiji Political Institutions”, Ed. By Marius B. Jansen, 2007[1989] **The Cambridge History of Japan, Volume 5, The Nineteenth Century**, pp. 618-673, New York, Cambridge University Press.
- BENEDICT, R.: “Continuities and Discontinuities in Cultural Conditioning”. **Psychiatry**, Vol. I/2, 161-167. 2016
- BERKES, N.: 2002 **Türkiye’de çağdaşlaşma**, İstanbul, YKY. 1998[1964] **The Development of Secularism in Turkey**, London, McGill University Press.
- BERMAN, M.: 1982 **All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity**, Verso, London.
- BIDDLE, W. W.: “The Authenticity of Natsume Soseki”, **Monumenta Nipponica**, Vol. 28/4, 391-426. 1973
- BOUHDIBA, A.: **Sexuality in Islam**, Oxon, Routledge. 1998[1975]
- BOURDIEU, P.: **Masculine Domination**, Cambridge, Polity Press. 2001

- BRAIDOTTI, R.: **Nomadic Subjects: Embodiment and sexual difference in Contemporary Feminist Theory**, NY, Columbia University Press.
1994
- BROWN, D.: 1993a "Introduction", Ed. By Delmer Brown, **The Cambridge History of Japan, Volume 1, Ancient Japan**, pp. 1-47, New York, Cambridge University Press.
- 1993b "The Yamato Kingdom", Ed. By Delmer Brown, **The Cambridge History of Japan, Volume 1, Ancient Japan**, pp. 108-162, New York, Cambridge University Press.
- BROWNSTEIN, M. C.: 1980 "Jogaku Zasshi and the Founding of Bungakukai", **Monumenta Nipponica**, Vol. 35/3, 319-336.
- BURLER, J.: 2010 **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**, NY, Routledge.
- CHAMBERLAIN, B. H.: 2007[1904] **Things Japanese: Being Notes on Various Subjects Connected with Japan**, California, Stone Bridge Press.
- CLEMENTS, R.: 2015 **A Cultural History of Translation in Early Modern Japan**, Cambridge, Cambridge University Press.
- CONNELL, R. (W.): 1987 **Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics**, Cambridge, Polity Press.
- CONNELL, R.: 2004 "Masculinities, Relations Among", Ed. by Kimmel, M. S. & Aronson, A. B., **Men & Masculinities: A Social, Cultural, and Historical Encyclopedia**, pp. 507-510, California, ABC-CLIO Ltd.
- 2009 **Gender in World Perspective**, Malden, Polity Press.
- COPELAND, R. L.: 2000 **Lost Leaves: Women Writers of Meiji Japan**, Hawai'i, University of Hawai'i Press.
- ÇAKIR, S.: 2011a **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul, Metis Yayınları.
- 2011b "Feminist Tarih Yazımı: Tarihin Kadınlar İçin, Kadınlar

- Tarafından Yeniden İnşası”, Der. Serpil Sancar, **Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar**, 1, s. 505-533, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları.
- ÇETİN, H.: 2015 **İslâm ve Eşcinsellik: Tasavvuf, Tarih, Edebiyat ve Fıkıh Açısından**, İstanbul, Etkin Kitaplar.
- DAVIN, D.: 1987 “China: The New Inheritance Law and the Chinese Peasant Household”, **Journal of Communist Studies**, Vol. 3/4, 52-63.
- DAVISON, R. H.: 1990 **Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923: The Impact of the West**, Austin, University of Texas Press.
- De BEAUVOIR, S.: 1956 **Second Sex**, London, Lowe & Brydone.
- DİNO, G.: 1954 “Recaî-zade Ekrem’in Araba Sevdası Romanında Gerçekçilik”, **Türkiyat Mecmuası**, Sayı XI, 57-74.
- DELEUZE, G., F. GUATTARI: 1987 **A Thousand Plateaus: Capitalizm and Schizophrenia**, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- DOLCEROCCA, Ö. N.: 2014 “Imitative Desire and Homoerotics in Tutunamayanlar”, **Journal of Turkish Literature**, Sayı 11, 89-106.
- DURAKBAŞA, A.: 2000 **Halide Edib – Türk Modernleşmesi ve Feminizm**, İstanbul, İletişim Yayınları.
- DYER, R.: 1997 **White**, London, Routledge.
- EDLEY, N., M. WETHEREL: 1997 “Masculinity, Power, Identity”, Ed. By M. M. A. Ghail, **Understanding Masculinities**, 97-114, Buckingham, Open University Press.
- EDWARDS, J.: 2009 **Eve Kosofsky Sedgwick**, NY, Routledge.
- EISENSTADT, S. N.: 1973 **Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism**, Beverly Hills, Cal., Sage

Publications.

- EISENSTEIN, Z. R.: 1979 **Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism**, New York, Monthly Review Press.
- ENGLES, T.: 2017 **Towards a Bibliography of Critical Whiteness Studies**, The Center on Democracy in a Multiracial Society.
- ERDEM, H. Y.: 2004 **Osmanlıda Köleliğin Sonu 1800-1909**, İstanbul, Kitap Yayınevi.
- ERGIN, M.: 2008 “‘Is the Turk a White Man?’ Towards a Theoretical Framework for Race in the Making of Turkishness”, **Middle Eastern Studies**, Vol. 44/6, 827-850.
- ERĞİNCİ, E.: 2007 **Öteki Metinler, Öteki Kadınlar: Ermeni Harfli Türkçe Romanlar ve Kadın İmgesi** (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Türk Edebiyatı Bölümü, Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilkent Üniversitesi.
- ERICKSON, P.: 2002 Can We Talk About Race in Hamlet? Ed. By Arthur Kinney, **Hamlet: New Critical Essays**, 207-213, London, Routledge.
- ERTUĞRUL, K.: 2009 A Reading of the Turkish Novel: Three Ways of Constituting the “Turkish Modern”. **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 41/4, 635-652.
- ERTURK, N.: 2011 **Grammatology and Literary Modernity in Turkey**, New York, Oxford University Press.
- ESEN, N.: 2006 “Ahmet Mithat’ta Anlatıcı ve Muhatabı”, Der. N. Esen, E. Köroğlu), **Merhaba Ey Muharrir! Ahmet Mithat Üzerine Eleştirel Yazılar**, s. 59-72, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- ESENBEL, S.: 2000 “Türk ve Japon Modernleşmesi: ‘Uygarlık Süreci’ Kavramı Açısından bir Mukayese”, **Toplum ve Bilim Dergisi**, Sayı

84, 18-36.

- 2012 “İstanbul’da fin de siecle bir Japon Romantik: Yamada Torajiro’nun Yaşamı ve Eseri Toruko Gakan”, **Japon Modernleşmesi ve Osmanlı: Japonya’nın Türk Dünyası ve İslam Politikaları**, s. 341-370, İstanbul, İletişim Yayınları.
- FAROQHI, S. N.: “Introduction”, Ed. By Suraiya N. Faroqhi, **The Cambridge History of Turkey, Volume 3, The Later Ottoman Empire, 1603-1839**, pp. 3-17, New York, Cambridge University Press.
- 1950 FELDMAN, H. Z.: “The Meiji Political Novel: A Brief Survey”. **The Far Eastern Quarterly**, Vol. 9/3, 245-255.
- 1995 FELSKI, R.: **The Gender of Modernity**, Cambridge, Harvard University Press.
- 1999 FINDLEY, C. V.: **Ahmed Midhat Efendi Avrupa’da**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- 2006 “Political Culture and the Great Households”, Ed. By S. N. Faroqhi, **The Cambridge History of Turkey, Volume 3, The Later Ottoman Empire, 1603-1839**, 65-80, New York, Cambridge University Press.
- 2008 “The Tanzimat”. Ed. By Reşat Kasaba, **The Cambridge History of Turkey, Volume 4, Turkey in the Modern World**, pp. 11-37, New York, Cambridge University Press.
- 2009 FLEET, K.: “Introduction”, Ed. by Kate Fleet, **The Cambridge History of Turkey, Volume 1, Byzantium to Turkey, 1071-1453**, pp. 1-5, New York, Cambridge University Press.
- 2013 “The Ottomans, 1451-1603: A Political History

- Introduction. Ed. By S. N. Faroqhi, K. Fleet, **The Cambridge History of Turkey, Volume 2, The Ottoman Empire as a World Power, 1453-1603**, pp. 1-5, New York, Cambridge University Press.
- FORTNA, B. C.: “The Reign of Abdülhamid II”, Ed. By R. Kasaba, **The Cambridge History of Turkey, Volume 4, Turkey in the Modern World**, pp. 38-61, New York, Cambridge University Press.
- (Ed.) 2016 **Childhood in the Late Ottoman Empire and After**, Boston, Brill.
- FOUCAULT, M.: **Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974-1975**, Trans. by G. Burchell, Ed. By A. I. Davidson, New York, Picador.
- 1990[1984] **The History of Sexuality: An Introduction**, New York, Vintage Books.
- FUJIKAWA, T.: “Whiteness Studies in Japan: Types of Whiteness, Visible and Invisible”, **Journal of History for the Public**, Vol. 5, 1-13.
- FUKUCHI, I.: 1993 “Kokoro and ‘The Spirit of Meiji’”. **Monumenta Nipponica**, Vol. 48/4, 469-488.
- GELLNER, E.: 1981 **Muslim Society**, Cambridge, Cambridge University Press.
- von GOETHE, J. W.: **Elective Affinities**, New York, Penguin.
- 2005[1981]
- GÖÇEK, F. M.: 1987 **East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century**, Washington D.C., Oxford University Press.
- 1999 **Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü: Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme**, Ankara,

- Ayraç Yayınevi.
- GÖKNAR, E.: 2011 “Türkçe Roman: Anlatı Geleneğinden Nobel Ödülü’ne”, Der. Reşat Kasaba, **Türkiye Tarihi, 1839-2010: Modern Dünyada Türkiye**, s. 509-546, İstanbul, Kitap Yayınevi.
- GÖLE, N.: 2000 “Global Expectations, Local Experiences: Non-Western Modernities”, Ed. by W. Arts, **Through a Glass, Darkly: Blurred Images of Cultural Tradition and Modernity Over Distance and Time**, pp. 40-55, Leiden: Brill.
- GÖLPINARLI, A.: 1969 **Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar**, Yüz Soruda Dizisi: 15 s. 143-159.
- GÖZLER, K.: 2000 **Türk Anayasa Hukuku**, Bursa, Ekin Yayınları.
- GREEN, J.: 2002 **Women and Race in Early Modern Texts**, Cambridge, Cambridge University Press.
- GÜRBİLEK, N.: 2004 **Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe**, İstanbul, Metis Yayınları.
- GÜRPINAR, H. R.: 2014[1889] **Şık**, İstanbul, Özgür Yayınları.
- HALİL, İ.: 2003 **Şair ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme**, Ankara, Doğu Batı Yayınları.
- HALL, K. F.: 1996 **Things of Darkness: Economies of Race and Gender in Early Modern England**, New York, Cornell University Press.
- HALPERIN, D.: 1997 **Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography**, Oxford, Oxford University Press.
- HANE, M.: 1982 **Peasants, Rebels, Women and Outcasts: The Underside of Modern Japan**, Oxford, Rowman and Littlefield Publishers.

- HANE, M., L. G. **Modern Japan: A Historical Survey**, Boulder CO, PEREZ: 2013 Westview Press.
- HARTMANN, H.: “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union”, Ed. by Lydia Sargent, 1981 **Women & Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism**, pp. 1-41, Montreal, Black Rose Books.
- HEARN, J.: 1987 **The Gender of Oppression: Men, Masculinity and the Critique of Marxism**, Brighton, Wheatsheaf.
- 2004 “Men, Fathers and the State: National and Global Relations”, Ed. By B. Hobson, **Making Men into Fathers: Men, Masculinities and the Social Politics of Fatherhood**, pp. 245-272, Cambridge, Cambridge University Press.
- (Eds) HENDRICKS, **Women, ‘Race’ and Writing in the Early Modern**
M., P. Parker: 1994 **Period**, New York and London, Routledge
- HEPER, M.: 1985 **The State Tradition in Turkey**, Huntington, Eothen Press.
- HEWITT, M., I. **Children in English Society**, London, Routledge
- PINCHBECK: 1969
- (Eds) HOBSBAWM, **The Invention of Tradition**, Cambridge, Cambridge
E., T. Ranger: 1983 University Press.
- HUYSENS, A.: **After the Great Divide: Modernism, Mass Culture,**
1986 **Postmodernism**, Bloomington, Indiana University Press.
- IMBER, C.: 2002 **The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power**, New York, Palgrave MacMillan.
- İNALCIK, H.: 2003 **Osmanlı İmparatorluğu, Klasik Çağ (1300-1600)**,
İstanbul, YKY.
- 1993 “The Yürüks: Their Origins, Expansion and Economic

- Role”, **The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society**, pp. 106, Bloomington, Indiana University Press.
- 2014 **Seçme Eserleri II, Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İSLAMOĞLU, H., Ç. “Agenda for Ottoman History”, **Review**, Vol. 1/1, 31-55.
- KEYDER: 1977
- JAYAWARDENA, K.: 1986 **Feminism and Nationalism in the Third World**, London, Zed Books.
- JANSEN, M. B.: 2007[1989] “Japan in the Early Nineteenth Century”, Ed. by M. B. Jansen, **The Cambridge History of Japan, Volume 5, The Nineteenth Century**, pp. 50-115, New York, Cambridge University Press.
- KADIOĞLU, A.: 1994 “Women’s Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?”, **Middle East Journal**, Vol. 48/4, 645-660.
- KAFADAR, C.: 2010 **İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu**, Ankara, Birleşik Dağıtım Kitabevi.
- KANDİYOTİ, D.: 2013[1997] **Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler**, İstanbul, Metis Yayınları.
- KARAKAYA, D.: 2009 **Patriarchal Bargain: Fatma Aliye’s Strategies of Writing in Ahmed Cevdet Paşa and His Time** (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), *Gender Studies, CEU*.
- KARATANI, K.: 2011 **Derinliğin Keşfi: Modern Japon Edebiyatının Kökenleri**, İstanbul, Metis Yayınları.
- KARLIN, J. G.: 2002 The Gender of Nationalism: Competing Masculinities in Meiji Japan. *Journal of Japanese Studies*, 28(1), 41-77.
- KARPAT, K.: 2002 **Studies on Ottoman Social and Political History:**

- Selected Articles and Essays**, Leiden, Brill.
- 2008 **Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus**, Ankara, İmge Kitabevi.
- KATO, S.: 1983a **A History of Japanese Literature: The First Thousand Years (Vol. 1)**, London, The Macmillan Press.
- 1983b **A History of Japanese Literature: The Modern Years (Vol. 3)**, London, The Macmillan Press.
- KEENE, D.: 2002 **Emperor of Japan: Meiji and His World, 1852-1912**, New York, Columbia University Press.
- KEYDER, Ç.: 2014 **Türkiye’de Devlet ve Siyaset**, İstanbul, İletişim Yayınları.
- (Ed.) KEGAN, J.: 2002 **Masculinity Studies and Feminist Theory: New Directions**, New York, Columbia University Press.
- KIDDER, J. E.: 1993 “The Earliest Societies in Japan”, Ed. by Delmer Brown, **The Cambridge History of Japan, Volume 1, Ancient Japan**, pp. 48-107, New York, Cambridge University Press.
- KIMMEL, M. S.: 1994 “Masculinity as Homophobia: Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity”, Ed. by H. Brod, M. Kaufman, **Theorizing Masculinities**, pp. 119-141, California, Sage Publications.
- 2004 “Masculinities”, Ed. by M. S. Kimmel, A. B. Aronson, **Men & Masculinities: A Social, Cultural, and Historical Encyclopedia**, pp. 503-507, California, ABC-CLIO Ltd.
- (Eds.) KIMMEL, M. S., M. A. MESSNER: 2010[1989] **Men’s Lives**, Boston, Allyn & Bacon.
- KOSAKA, M.: 1969 **Japanese Thought in the Meiji Era**, Tokyo, The Toyo Bunko.

- KUNIO, Y.: (1957) **Japanese Manners and Customs in the Meiji Era**, Tokyo, Obunsho.
- KÜÇÜKYALÇIN, E.: 2009 **Turna'nın Kalbi: Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik**, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- LAQUEUR, T. W.: **Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud**, Massachusetts, Harvard University Press.
- LASH, S., J. **Modernity and Identity**, Oxford, Basil Blackwell.
- FRIEDMEN: 1992
- LEBRA, T. S.: 1993 **Above the Clouds: Status Culture of the Modern Japanese Nobility**, University of Berkeley, California Press.
- LEMON, J.: 1995 "Masculinity in Crisis?", **Agenda: Empowering Women for Gender Equity**, Vol. 24 (Monitoring the Changes), 61-71.
- LEVY, D. P.: 2007 "Hegemonic Masculinity", Ed. by M. J., Flood, K. Gardiner, B. Pease & K. Pringle, **International Encyclopedia of Men and Masculinities** pp. 253-255, Oxford, Routledge.
- LEWIS, B.: 1961 **The Emergence of Modern Turkey**, Oxford, Oxford University Press.
- MARDİN, Ş.: 1962 **The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas**, Princeton, University Press.
- 1991 **Türk Modernleşmesi**, İstanbul, İletişim Yayınları.
- MAX MÜLLER, G.: **İstanbul'dan Mektuplar**, İstanbul, Tercüman Gazetesi 1978[1897] Yayınları.
- (Eds.) MEAD, M., **Childhood in Contemporary Cultures**, London, M. WOLFENSTEIN: University of Chicago Press.

1955

MERNISSI, F.: **Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Muslim Society**, London, Saqi Books.
2011[1975]

MIKHAIL, A.: 2007 “The Heart’s Desire: Gender, Urban Space and the Ottoman Coffee House”, Ed. by D. Sajdi, **Ottoman tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century**, 133-170, London: Tauris.

MILLAS, H.: 2000 **Türk Romanı ve “Öteki”**: Ulusal Kimlikte Yunan İmajı, İstanbul, Sabancı Üniversitesi Yayınları.

MORAN, B.: 1977 “Alafranga Züppeden Alafranga Haine”, **Birikim**, Vol. 27, 6-17.

1998[1983] **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış: Ahmet Mithat’tan A. H. Tanpınar’a**, İstanbul, İletişim Yayınları.

MORRISON, T.: **Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination**, New York, Vintage.
1992

MOSSE, G.: 1998 **The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity**, London, Oxford University Press.

MOORE, B. Jr.: **Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World**, Middlesex, Penguin University Books.
1989[1966]

NABİZADE **Zehra**, İstanbul, Bordo Siyah Yayınevi.

NAZIM: 2003[1896]

NAMIK KEMAL: **İntibah** (Günümüz Türkçesine uyarlayan Nuriye Bilici), İstanbul, Say Yayınları.
2016[1876]

NAVARO-YASHIN, Y.: 2002 **Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey**, Princeton, Princeton University Press.

O’BRIEN, M.: 1981 **The Politics of Reproduction**, London, Routledge and Kegan Paul.

- O'BRIEN, S. G.: "Splitting Hairs: History and the Politics of Daily Life in Nineteenth-Century Japan", **The Journal of Asian Studies**, Vol. 67/4, 1309-1339.
- OGAİ, M.: **The Wild Geese**, (Trans. K. Ochiai, S. Goldstein), Rutland, 1959[1911] Charles E. Tuttle Co.
- OKSAÇAN, H. E. **Sultanlar Devrinde Oğlanlar**, İstanbul, Agora Kitaplığı. (2014)
- ORTAYLI, İ.: 2011 **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, İstanbul, Timaş Yayın.
- OVID: 1958[8 A.D.] **The Metamorphoses**, New York, The Viking Press.
- ÖZTAN, G. G.: 2012 **Türkiye'de Çocukluğun Politik İnşası**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- PARLA, J.: 2009 **Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri**, İstanbul, İletişim Yayınları.
- PARLATIR, İ.: 1992 **Tanzimat Edebiyatında Kölelik**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- PATEMAN, C.: 1988 **The Sexual Contract**, Stanford, Stanford University Press.
- PATTON, C.: 1990 **Inventing AIDS**, New York, Routledge.
- PFLUGFELDER, G.: 2012 "The Nation-State, the Age/Gender System, and the Reconstitution of Erotic Desire in Nineteenth-Century Japan", **The Journal of Asian Studies**, Vol. 71/4, 963-974.
- PIERCE, L. P.: 1997 "Seniority, Sexuality and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society", Ed. by Madeline C. Zilfi, **Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era**, pp. 169-196, Leiden, Brill.
- PLATT, B.: 2005 "Japanese Childhood, Modern Childhood: The Nation-State, the School, and the 19th-Century Globalization", **Journal of Social History**, Vol. 38/4, 965-985.

- POLLOCK, L. A.: **Forgotton Children: Parent-Child Relations From 1500-1900**, Cambridge, Cambridge University.
1983
- QUATAERT, D.: “Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-1829”, **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 29/3, 403-425.
1997
- 2005 **The Ottoman Empire: 1700-1922**, Cambridge, Cambridge University Press.
- RECAİZADE **Araba Sevdası**, İstanbul, Özgür Yayınları.
MAHMUT EKREM:
2012[1889]
- RECAİZADE **Hayal-i Celâl**, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları.
MEHMET CELAL:
2017[1873]
- ROBERTS, L. S.: “Growing Up Manly: Male Samurai Childhood in Late Edo-Era Tosa”, Ed. by S. Srühstück, A. Walthall, **Child’s Play: Multi-Sensory Histories of Children and Childhood in Japan**, pp. 41-59, California, University of California Press.
2017
- ROZMAN, G.: “Social Change”, Ed. by M. B. Jansen, **The Cambridge History of Japan, Volume 5, The Nineteenth Century** pp. 499-568, New York, Cambridge University Press.
2007[1989]
- SANCAR, S.: 2009 **Erkeklik: İmkânsız İktidar - Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler**, İstanbul, Metis Yayınları.
- SANSOM, G.: 1974 **A History of Japan, 1615-1867**, Tokyo, Charles E. Tuttle Company.
- SARAÇGİL, A.: **Bukalemun erkek**, İstanbul, İletişim Yayınları.
2005
- SCHICK, İ. C.: 2004 “Representation of Gender and Sexuality in Ottoman and

- Turkish Erotic Literature”, **The Turkish Studies Association Journal**, Vol. 28-1/2, 81-103.
- SEDGWICK, E.: **Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire**, New York, Columbia University Press. 1985
- 1990 **Epistemology of the Closet**, Berkeley, University of California Press.
- SEGAL, L.: 1992 **Ağır Çekim: Değişen Erkeklikler Değişen Erkekler**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- SENNET, R.: 2001 **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, İstanbul, Metis Yayınları.
- SEYFETTİN, Ö.: **Efruz Bey**, İstanbul, Timaş Çocuk. 2016[1919]
- SHAHAR, S.: 1997 **Growing Old in the Middle Ages: ‘Winter Clothes Us in Shadow and Pain’**, New York, Routledge.
- SHARROCK, A. R.: “Womanufacture”, **The Journal of Roman Studies**, Vol. 1991 81, 36-49.
- SHIMAZAKI, T.: **The Broken Commandment** (Trans. K. Strong), Tokyo, 1979[1906] University of Tokyo Press.
- SHIVELY, D. H., W. H. McCULLOUGH: “Introduction”, Ed. by D. H. Shively, W. H. McCullough, **The Cambridge History of Japan, Volume 2, Heian Japan**, pp. 1-19, New York, Cambridge University Press. 1999
- SİLAY, K.: 1994 **Nedim and the Poetics of the Ottoman Court: Medieval Inheritance and the Need for Change**, Indiana, Indiana University Turkish Studies.
- SOLOMON-GODEAU, A.: 1997 **Male Trouble. A Crisis in Representation**, New York, Thames and Hudson.
- SOSEKİ, N.: **Botchan** (Trans. Y. Morri), Feedbbbooks, Gutenberg 1919[1906] Project.

- SÖNMEZ, E.: 1969 “Turkish Women in Turkish Literature of the 19th Century”, **Die Welt des Islams**, Vol. 12-1/3, 1-73.
- STEINEM, G.: 1975 “Introduction”, Ed. by M. F. Fasteau, **The Male Machine**, xi-xv, New York, Dell.
- STRONG, K.: 1974 “Translator’s Introduction”, S. Toson. **The Broken Commandment**, vii-xxv, Tokyo, University of Tokyo Press.
- (Der.) **Erkek Millet Asker Millet: Türkiye’de Militarizm**, SÜNBÜLOĞLU, N. **Milliyetçilik, Erkek(lik)ler**, İstanbul, İletişim Yayınları. Y.: 2013
- ŞOYO, T.: “The Essence of the Novel”, Ed. by Donald Keene, 1956[1885] **Modern Japanese Literature**, pp. 55-58, Tokyo, Charles E. Tuttle Company.
- TANPINAR, A. H.: **XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul, YKY. 2007[1949]
- THOUNY, C.: 2014 “Encounters With the Planetary: Mori Ōgai’s Cartographic Writing”, **Discourse**, Vol. 36/3, 283-308.
- TOLEDANO, E. R.: **The Ottoman Slave Trade and Its Suppression**, 1982 Princeton, Princeton University Press.
- 1993 “Late Ottoman Concept of Slavery (1830s-1880s)”, **Poetics Today**, Vol. 14/3, 477-506.
- 1997 “The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1800): A Framework for Research”, Ed. by I. Pappé, M. Maoz, **Middle Eastern Politics and Ideas: A History From Within**, pp. 145-162, London and New York, Tauris Acad.
- TOPRAK, B.: 1981 **Islam and Political Development in Turkey**, Leiden, Brill.
- UTKU GÜNAYDIN, **Kadınlık Daima Bir Muamma. Osmanlı Kadın**

- A.: 2017 **Yazarların Romanlarında Modernleşme**, İstanbul, Metis Yayınları.
- VAN DEN BERG, J. H.: 1961 **The Changing Nature of Man: Introduction to an Historical Psychology** (Trans. by H. F. Croes), New York, Norton & Co.
- VELİ, O.: 1996[1949] **Orhan Velî: Bütün şiirleri**, İstanbul, Adam Yayınları.
- VIGLIELMO, V. H.: 1966 “The Hero in Natsume Soseki’s Novels”, **The Journal-Newsletter of the Association of Teachers of Japanese**, Vol. 4/1, 1-18.
- WALBY, S.: 1990 **Theorizing Patriarchy**, Oxford, Basil Blackwell.
- WALLERSTEIN, I.: 2011 **The modern world-system III: The second era of great expansion of the capitalist world-economy, 1730s-1840s**, California, University of California Press.
- WASHBURN, D.: 1995 “Manly Virtue and the Quest for Self: The Bildungroman of Mori Ogai”, **The Journal of Japanese Studies**, Vol. 21/1, 1-32.
- WATT, I.: 1957 **The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding**, LA, University of California Press.
- WEBER, E.: 1976 **Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914**, Stanford, Stanford University Press.
- 1978 **Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology**, Berkeley, University of California Press.
- WEBER, M.: 1948 **Essays in Sociology**, Ed. by H. H. Gerth, C. W. Mills, London, Routledge.
- WEEDON, C.: 1987 **Feminist Practice and Poststructuralist Theory**, New York, Blackwell.
- WHITEHEAD, S.: “The Sociology of Masculinity”, Ed. by S. M. Whitehead,

- M., F. J. Barrett: F. J. Barrett, **The Masculinities Reader**, Malden, MA, 2001 Blackwell Publishers.
- (Ed.) YAMAMURA, **The Cambridge History of Japan, Volume 3, Medieval Japan**, New York, Cambridge University Press.
- K.: 1990
- YILDIZ, H.: 2012 “Limits of Imaginable in the Early Turkish Novel: Non-Muslim Prostitutes and Their Ottoman Clients”, **Texas Studies in Literature and Language**, Vol. 54/4, 533-562.
- YUVAL-DAVIS, N.: **Cinsiyet ve millet**, İstanbul, İletişim Yayınları.
- 2014
- ZE’EVI, D.: 2005 “Hiding Sexuality: The Disappearance of Sexual Discourse in the Late Ottoman Middle East”, **Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice**, Vol. 49/2, 34-53.
- ZÜRCHER, E. J.: **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, İstanbul, İletişim Yayınları.
- 1995

EK-1: KONU EDİLEN ROMANLARIN KISA ÖZETLERİ

1. FELÂTUN BEY VE RÂKİM EFENDİ – AHMET MİDHAT EFENDİ (1875)

Hali vakti yerinde olan Mustafa Meraki Efendi'nin Felâtun Bey adında bir oğlu, Mihriban Hanım adında bir kızı vardır. Çocuklarını alafranga yetiştirir ama eğitimleriyle çok ilgilenmez. Az Fransızca konuşan çocuklar, son moda giyinir, Avrupai alışkanlıklar edinirler. Râkım Efendi bir kavasın oğlu olarak mütevazı bir aileye doğar. Babası genç yaşında ölür, mekruh bir ev ve bir Arap cariye miras kalır. Annesi de bir süre sonra ölünce Arap cariye Sadık Fedayi Râkım Efendi'ye oğlu gibi bakar, çalışır kazanır, Râkım Efendi'ye yedirir. Râkım Efendi çok akli başında ve çalışkan bir genç olarak hem Doğu hem Batı dillerini öğrenir. Maaşı vardır, çeviri yapar, özel ders verir. Bir gün kendisine çok ucuza bir Çerkes cariye satın alır. İsmi ni dadısıyla birlikte Canan koyarlar. Râkım Efendi Canan'ı eğitir, maddi olarak rahat ettirir, bu arada elini bile sürmez. İngiliz Ziklas ailesi ve kızları Margaret ile Can, Râkım Efendi ve Felâtun Bey'in ortak doslarıdır. Râkım Efendi kızlara ders vermektedir. Felâtun Bey'in babası ölünce tüm varlığı oğluna kalır. Felâtun Bey sermayeyi yer içer, Fransız aktrist Polini'ye de yedirir ve servetini tüketir. Râkım ise sürekli para kazanır, parasını biriktirir. Onun da bir metresi vardır; Yozefino. Ama Yozefino Râkım'dan para almaz, bilakis Canan'a bedava piyano ve Fransızca dersi verir. Ziklas ailesinin kızlarından Can Râkım Efendi'ye âşık olur, yataklara düşer ancak Râkım Efendi kızı kırmadan reddeder. Canan'la evlenir. Çok mutlu olur. Sefalet içindeki Felâtun Bey uzak memleketlere çalışmaya gider. Kız kardeşi Mihriban Hanım bir zamanlar burun kıvırdığı evliliğe evet der. Kocasının kontrolünde mutlu olur. Ziklas'ın kızları da kuzenleriyle evlenip mutlu olur.

2. İNTİBAH – NAMIK KEMAL (1876)

Varlıklı bir ailenin iyi eğitim görmüş oğlu Ali Bey babasını kaybeder. Bu duruma çok üzülen Ali Bey avunmak için iş arkadaşlarıyla Çamlıca'ya hoş vakit geçirmeye gider. Arkadaşlarına uyup çapkınlık yapmak üzere önlerinden geçen ve içinde kadın bulunan bir arabaya selam verir. Arabanın içinde Mahpeyker isimli dünyalar güzeli deneyimli bir fahişe vardır. Ali Bey Mahpeyker'le tanışır, kara sevdaya düşer. Mahpeyker de Ali Bey'i arzulamaktadır. İlişkileri yoğunlaştıkça Ali Bey annesine yalan söyler ve eve gitmez olur ancak Mahpeyker'in kötü kadın olduğunu henüz bilmemektedir. Aşkını sadece iş arkadaşı Atıf Bey'e açar. Atıf Bey'le çok yakın arkadaş olurlar. Atıf Bey'in Mesut Efendi isimli bir dayısı vardır. Mesut Bey Mahpeyker'in kötü kadın olduğunu Ali Bey'e söyler ancak Ali Bey yine de aşkını dindiremez, Mahpeyker'le görüşmeye devam eder. Ali Bey'in annesi Fatma Hanım tüm olanları öğrenir. Mesut Efendi'ye akıl danışır ve bunun üzerine eve, Avrupai geleneklere hakim, çok güzel, Dilâşûb isimli bir Çerkez cariye alır. Ali Bey'in gözü bir süre Dilâşûb'un güzelliğini görmez. Mahpeyker'in masraflarını çeken Suriyeli tacir Abdullah Efendi İstanbul'a geldiğinde Ali Bey kıskançlık krizi geçirerek Mahpeyker'le ayrılır. Dilâşûb'la evlenir ve bir süre mutlu olur. Kıskançlık krizi geçiren Mahpeyker, Abdullah Efendi'nin de desteğini alarak Ali Bey'i üzme ister. Türlü dolaplarla Ali Bey'i Dilâşûb'un kendisini aldattığına inandırır. Ali Bey Dilâşûb'u döver ve Dilâşûb satılığa çıkarılır. Planları işleyen Mahpeyker Dilâşûb'u satın alır ve Ali Bey'i öldürmeye karar verir. Cinayet planını öğrenen Dilâşûb, Ali Bey'e durumu haber vermek için beklerken onun paltosunu giyer. Katil geldiğinde Ali Bey sandığı Dilâşûb'u öldürür. Olan biteni öğrenen Ali Bey gidip Mahpeyker'i öldürür. Hapse düşer. Hapis hayatına çok dayanamaz. O da ölür.

3. ARABA SEVDASI – RECAİZADE MAHMUT EKREM (1889)

Bihruz Bey, şık giyinmeyi seven, alafranga adetleri uygulamaya özen gösteren, Mösyö Pier isimli bir Fransız Hoca'dan ders alan varlıklı bir ailenin oğludur. Çamlıca'da uzaktan gördüğü, güzel bir landonun içerisindeki sarışın kadına âşık olur. Lando içerisindeki kadın Periveş isimli bir fahişedir, yanında daha yaşlıca bir kadın vardır. Bihruz Bey onların gelecek Cuma tekrar geleceklerini öğrenir. O arada yanına gelen Keşfi Bey'i gören kadınlar hızlıca ayrılırlar. Bihruz Bey blonde diye tabir ettiği Periveş Hanım'ı unutamaz. Aşkına bir mektup yazar, mektuba bir de şiir ekler. Şiiri kendisi yazmamıştır, Osmanlıca'yı doğru düzgün bilmediği için sarışın manasına geldiğini sandığı kelimeler içerisinde kaybolur, blonde aşkına esmer olarak seslenir. Hatasını öğrenir ve kahrolur. Bu arada servetini har vurup harman savurduğu için borç batağına düşmüştür. Köşkü satmasına annesi izin vermez. Tam bu sırada Keşfi Bey Bihruz Bey'e blonde'un öldüğünü haber verir. Bihruz Bey kahrolur, ağlar. Bir gün kaçırdığı Üsküdar vapurunda oturanlardan birinin Periveş Hanım olduğunu görür. Keşfi Bey gördüğü kişinin blonde'a çok benzeyen bir çalışanı olduğunu söyler. Bihruz Bey tekrar kahrolur. Alacaklılar da kapısına dayanmıştır. Arabacısının hatası nedeniyle araba tamire gider. Arabanın borcunu tahsil edemeyen kişi arabaya ve atlarına el koyar. Bir gün Bihruz Bey çarşıda gezerken Keşfi Bey'in kendisine blonde'un çalışanı olarak tanıttığı kadını uzaktan görür. Aşkının mezarının yerini sormaya yanına gider. Yaklaştıkça onun bir çalışan değil blonde'un ta kendisi olduğunu fark eder. O güzel arabayı kiraladıklarını, aslen zengin olmadıklarını öğrenir. Bihruz Bey bir daha yıkılır.

4. BOZULAN YEMİN (HAKAI) - ŞİMAZAKİ TOSON (1906)

Uşimatsu Segava, bir okul öğretmeni olarak atandığında kimse onun bir burakumin olduğunu bilmemektedir. Bu sırrı kimseyle paylaşmayacağına dair babasına söz vermiştir. Okula atandığı sıralarda çok sevdiği yazar ve burakumin

hakları aktivisti Rentaro Inoko'nun *İtiraflar* isimli yeni kitabı çıkar. Kitap Uşimatsu'yu çok etkiler ve her günü kimliğini açıklayıp açıklamama gerginliğiyle geçmeye başlar. Atandığı okulda Ginnosuke isimli bir öğretmen arkadaş edinir. Ayrıca yaşlı, ayyaş ve bunalımdaki öğretmenlerden Keinoşin'le de yakınlaşır. Keinoşin parasız olduğu için büyük kızı O-Şio bir ailenin yanında besleme olarak yaşamaktadır. Uşimatsu O-Şio'ya aşık olur. Bir yandan da Keinoşin'e yardım etmeye çalışmaktadır. Okuldaki bir gece nöbeti sırasında babasının hayaleti kendisine gelir. Olayın sabahında babasının öldüğü haberi gelir. Babasını, çok sevdiği bir boğa ağır yaralamıştır. Ölmeden önce babanın son sözleri "Uşimatsu'ya hatırlatın, verdiği sözü unutmayın"dır. Herkesten gizlese de, bir eta olduğunu asla unutamayan baba, kendisinde normal mezara gömülme hakkı görmemiştir ve tarlasına gömülmek ister. Uşimatsu babasının cenazesi için yola çıkar. Yolda trende şans eseri Rentaro Inoko ve eşiyle tanışır. Rentaro babasının cenazesine de katılır. Babayı öldüren boğa kesilir. Uşimatsu okula geri döner. Okul içi iktidar kavgalarında sırrının ortaya çıkacağından korkar. Rentaro'nun sayesinde Amerika'ya gitme imkânı bulur. O-Şio ile birlikte Amerika'ya gider.

5. KÜÇÜK BEY (BOTCHAN) – NATSUME SOSEKİ (1906)

Küçük Bey, ağabeyiyle birlikte yaşadığı evde hiç sevilmeyen bir çocuktur. Varlıklı ailesine hizmet eden Kiyo hariç mahalledeki ve ailedeki herkes Küçük Bey'in yaramazlıklarından, komşulara zarar vermesinden ve saygısızlığından şikayetçidir. Anne ölünce Kiyo kendisini tamamen Küçük Bey'e adar. Aile büyük oğullarını kayırmaktadır. Büyük oğul sessiz sakin, "kız gibi", İngilizce öğrenmeye hevesli, iş adamı olmayı planlayan bir gençtir. Baba ölünde ağabeyi tüm serveti alıp kardeşine 600 yen para verir. Küçük Bey bu parayla iş kurmak yerine eğitimine devam etmeyi seçer ve 3 sene daha fizik okumaya karar verir.

Lise eğitimini tamamladığında beş parasızdır. Matsuyama’da bir ortaokulda matematik öğretmenliği yapmak teklifini kabul eder. Burada toplam iki ay kalacaktır ve adaya adımını attığı andan itibaren sürekli olaylar yaşar. Öğrenciler Küçük Bey’i sevmezler ve onun her hareketini takip ederek öğretmenlerini sistematik olarak taciz ederler. Okuldaki öğretmenler de iki kampa ayrılmıştır. Ahlaken düzgün olan Oklu Kirpi ve Yeşil Balkabağı bir yanda güçsüzce durmakta, ikiyüzlü ve düzenbaz okul müdürü Kırmızı Gömlek ve diğerleri diğer tarafta giderek güçlenmekte ve güçsüzlere meydan okumaktadır. Yeşil Balkabağı’nın nişanlı Madonna isimli öğretmeni de kendi tarafına çeken Kırmızı Gömlek Madonna ile gizli bir ilişki yaşamaktadır. Kırmızı Gömlek çevirdiği dolaplarla Yeşil Balkabağı’nı başka bir kasabaya öğretmen olarak gönderir. Oklu Kirpi ve Küçük Bey’e de tuzak kurar. Oklu Kirpi ve Küçük Bey de intikam amacıyla Kırmızı Gömlek’in Madonna ile ilişkisini ortaya çıkarır ve Tokyo’ya döner. Küçük bir iş kurup akrabalarıyla yaşayan Kiyo’yu yanına aldırır. Kiyo ölünce onu kendi aile mezarlıklarına gömer.

6. VAHŞİ KAZLAR (GAN) – MORİ OGAİ (1911)

Anlatıcı, bir öğrenci pansiyonunda yaşamaktadır ve yan odasında romanın başkahramanı Okada kalmaktadır. Okada da anlatıcı gibi öğrencidir, çok çalışkan değildir ama düzenlidir, Çin edebiyatı okur, Tokyo sokaklarını gezer, ikinci el kitapçılarda zaman geçirir. Bir gün gezerken sokaklardan birinde pencerede duran Otama’yı görür. Otama Suezo isimli bir tefecinin metresidir. Suezo okulda hademedir. Öğrencilere borç vere vere zengin olmuştur, hatta ipek gömlekler giyer. Metres olmadan önce bir polisle evlenmiştir. Babasının maddi durumunun iyi olmaması sebebiyle Otama Avrupalı giyinen ve kötü bir adam olan polisin evlilik teklifini kabul etmiştir. Ancak sonradan ortaya çıkar ki adam zaten evlidir. Böylece Otama’nın evlilik dışı bir ilişki yaşamış olduğu ortaya çıkar. Artık temiz bir evlilik yapamayacağından Suezo’nun metresi olmayı kabul eder. Önceleri bulunduğu pozisyonunu kabullense de bir süre Suezo’nun pis bir tefeci olduğunu ve evli

olduğunu öğrenir. Kendisini kapana kısılmış gibi hissetmeye başlar. Her gün camının önünden geçip giden erkek öğrencilere bakar. Onların arasından bir kahraman çıkıp çıkamayacağını merak eder. İşte tam o sırada Okada'yı görür. Bir süre sadece selamlaşırlar. Sonra bir gün Otama'nın evine yılan girip kafesteki kuşlarından birini öldürür. Otama'nın yardımına önce yan komşusu olan öğretmen kadının kız öğrencileri gelir. Sonra yoldan geçen Okada yardım eder. Konuşurlar. Otama ve Okada arasında bir aşk ortaya çıkar.

Okada Avrupa'ya gitme şansı elde eder. Hükümetin kayırdığı eski samuray ailelerinden birinin çocuğu olmadığı için Avrupa'ya gitme şansı çok düşük olmasına rağmen eline böyle bir fırsat geçmiştir. Gitmeden önce yazar ve üçüncü bir arkadaşlarıyla beraber gece dolaşmaya çıkarlar. Üçüncü arkadaş göletteki vahşi kazlardan birini öldürecekler. Kazları korkutup kaçırarak kurtarmayı planlayan Okada kuşlara bir taş atar. Attığı taşlardan biri kazlardan birinin kafasına gelir ve kaz oracıkta ölür. Üçüncü arkadaş gölete girerek kazı oradan çıkarır. Okada'nın geniş kollu gömleğinin içine saklarlar. Dönüş yolunda Okada uzaktan Otama'yı görür. Otama bütün gün konuşabilmek için Okada'yı beklemiştir. Okada Otama için hem aşk hem de kurtuluş demektir. Ancak gömleğinin içinde kaz olan Okada ve arkadaşları başka bir yöne saparak giderler. Yazar, Okada'yı tanınmaktadır. Otama'nın hikâyesini ise Okada yurt dışına gittikten sonra Otama ile yaşadığı ilişki sırasında öğrendiğini söyler.

ÖZGEÇMİŞ

1982 yılında Afyon’da doğdu. İlköğrenimini Ordu’da, orta öğrenimi İzmir’de, Karşıyaka Anadolu Lisesi’nde tamamladı. Lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Uluslararası Ticaret Bölümünde; ilk yüksek lisans eğitimini Central European University Gender Studies Bölümünde, “Being a Conscientious Objector in Turkey: Challenging Hegemonic Masculinity in a Militaristic Nation-State” başlıklı teze, ikinci yüksek lisans eğitimini ise, İstanbul Üniversitesi Kadın Çalışmaları Bölümü’nde “Türkiye’de Erkekliğin Kurgulanışında Askerliğin Yeri” başlıklı teze tamamladı. 2012 yılından beri Kırklareli Üniversitesi’nde öğretim elemanı olarak çalışıyor.