

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

2000 SONRASI TÜRK ROMANINDA TAŞRA
SÖYLEMİNİN İNŞASI

Amine Kübra COŞKUN

2501171275

TEZ DANIŞMANI

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin BALCI

İSTANBUL – 2020

ÖZ

2000 SONRASINDA TÜRK ROMANINDA TAŞRA SÖYLEMİNİN

İNŞASI

AMİNE KÜBRA COŞKUN

Modern hayat “bugün”ün “şimdi” sinde olmak ile ilgilenir. Batı önderliğinde başlayan bu hayat modeli, Batı dışı toplumlara örnek teşkil etmiştir. Bu toplumlardan biri olan Osmanlı İmparatorluğu modernleşme serüvenine başlamış lakin devamında siyasi aladan yaşadığı sıkıntılar sebebi ile rejim değişikliğine uğramıştır. Yeni kurulan Cumhuriyet sistemi, Osmanlı modernleşmesinden devam etmiş lakin sürecin tıkanacağını düşündüğü için yeni sisteme has “yerel modernleşme” sürecini başlatmıştır.

Yerel modernleşme kent ve köy ayrılığı üzerinden merkez-çevre ilişkisini temellendirmiştir. Modern hayatın köylerde benimsenmesini isteyen merkez, çevre ile ortak dil inşa edemediği için istediği “çağdaşlaşma” seviyesine ulaşamamıştır. Yerel modernleşme, kent ve köy arasında yaşanan kültür savaşının arasında kalmıştır. Her iki kültür alanı da kendi içine dahil etmek istemediği yaşam tarzını taşralaştırmıştır.

Bu çalışmada öncelikle taşralaştırma eyleminin nasıl gerçekleştirildiği söylemler üzerinden incelenmiştir. Söylemlerin incelenmesinde veri kaynağı olarak modernleşmede etkin bir role sahip olan edebiyatın roman türü seçilmiştir. Roman, modernleşme serüvenin başlarında toplumlara nasıl yaşanılması gerektiğini gösteren bir rehber görevi görmüştür. Modern hayat toplumun geneline yayıldıkça var olan yapıda parçalanmalar yaşanmış ve bu parçalanmaların sonucunda toplumda yeni yapılar ortaya çıkmıştır. Geleneksel modernlikte ideal hayat modeli belli bir mutlaklığa sahipken; sürekli kendini yeniden üreten modernleşmede çeşitli ideal

hayat anlayışları ortaya çıkmıştır. Çeşitlenen yapılar sayesinde taşralı olmanın artık kentten uzak bir köyde yaşamaktan bir anlam barındırdığı ortaya çıkmıştır.

Taşra kavramının içinde barındırdığı müphemlikten yola çıkan çalışmamız müphemliğin izlerini sürebilmek adına öncelikle tarihselliğin içinde bu müphemliği hazırlayan söylemleri incelemiştir. İncelemeyi başlatmak adına modernleşmenin seyri için zamansal olarak Osmanlı'nın son dönemleri ve Erken Cumhuriyet baz alınırken, mekânsal olarak da İstanbul ve Ankara seçilmiştir. İki kent arasında yaşanan taşralaştırma durumuna seçilen romanlar üzerinden bakılacaktır. Daha sonrasında çalışmanın odak noktası olan 2000 sonrasında taşra söyleminin yeniden nasıl inşa edildiği incelenecektir. Bu incelemeyi gerçekleştirmek adına; Mustafa Kutlu ve Orhan Pamuk'tan her yazardan birer tane olmak üzere iki roman seçilmiştir. Araştırmada yazarların ürettikleri taşra ve kent olgusunu anlamlandırma adına Michel Foucault'un söylem metaforundan yararlanılacaktır. Buna ek olarak ele alınan romanlar Terry Eagleton'un edebi yorumlama biçiminden yararlanılarak incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Modernleşme, Kent, Taşra, Kurgu, Geleneksel

ABSTRACT

THE ESTABLISHMENT OF COUNTRY DISCOURSE IN THE TURKISH NOVEL AFTER 2000s

AMİNE KÜBRA COŞKUN

Modern life is concerned with being in the "present" of "today". In the Western example, modern life knocked on the door of the Ancient Period to prove itself. It has regenerated itself by taking advantage of this system of thought in innovation circumstances, which is the outcome of modernity, on the path of its past by adopting the thought system. Even Though there is no forced rule or legal code requiring ideal modern life to be Western-style, most of the societies outside the West, followed the pattern of the Western modernization. The Ottoman Empire, one of these societies, has created a plan for the sake of modernizing its power against the West, even the Empire was not influenced by the West. Although the Ottoman Empire was no longer the subject in the continuation of this road, the republic system endeavored the progress from the same map. Yet, both of those systems tried to find the problem of not being able to modernize, in their self.

It is a general conviction that in Turkish modernization, the satisfactory level of “modernization” could not be reached. The conviction, seeking the reason for its backwardness based on traditional life, actually built its style of modernity while facing its past. Local modernization aims to meet the people of that life to modernity by recognizing the lifestyles as traditional which are deemed to prevent progress in its reckoning with itself. Corresponding to this goal, while the place of traditional life in villages, the place of modern life revealed as cities. Local modernization straddled between the cultural war between the city and the village. Both cultures ruralized the lifestyles which they did not want to put in themselves.

While cultures forming themselves, they countrified the cultural fundamentals that they do not want to be included in the divisions of city-village, center-periphery. This paper firstly examines how discourses are created to materialize the rurality. The novel genre of literature has an active role in modernization, is chosen as the data source in the study of discourses. The novel functioned as a guide to show communities how to live at the beginning of the modernization adventure. In time this function changed its shape.

As modern life spreads to all levels of societies, it resulted in a structural fragmentation in the existing structure, this fragmentation leads to the emergence of new structures in society. Whilst the ideal life model in traditional modernity has an absolute manner; Various ideal life conceptions have emerged in the modernization that constantly reproduces itself. Continuous changing of non-ideal has impacted on novel world in this variety. The novel has begun to indicate the diversity that exists in this diversity rather than the ideal life.

By the diversified structures, being rural now means more than living in a village far from the city. The novels, which were written based on their rurality and distance from the center in the period until the 1980s, place the rural in a dubious fiction, both everywhere and nowhere.

To trail the ambiguity, this study will first examine the discourses that prepare this ambiguity within history. For the way of modernization, the last periods of the Ottoman Empire and the Early Republic period were selected, and Istanbul and Ankara were chosen as places. The rurality between the two cities will be examined through the selected novels. Further, the reconstruction of rural discourse after 2000, which is the focus of the study will be elaborated. To achieve this purpose, these two novels, one from each author, were selected from Mustafa Kutlu, and Orhan Pamuk. One of the tools to be used in the examination of these structures is the place of the concept of discourse in the sociological field. In addition to this concept of discourse which will be explained benefit from Michel Foucault, Terry Eagleton's way of interpretation of literature will be adopted. These discourses

produced by the authors of the novels discussed will be tried to explain by the method of interpretation.

Keywords: Modernization, City, Country, Novel, Conventional



ÖNSÖZ

Toplumun ne olduğu veya nasıl olması gerektiği sosyoloji biliminin çözmesi gereken bir sorun gibi görülür. Şahsi sosyolojik serüvenimizde bu sorulara ek olarak “Neden gelişmiş bir toplum olamıyoruz?” veya “Neden Batı gibi modernleşemedik?” soruları eklenmektedir. Bu sorular etrafında şekillenen bu çalışma Türk Modernleşmesinin uygarlaşmak için sarf ettiği çabaya mekânsal, zamansal ve uzamsal yönden bakmayı amaçlamaktadır. Değişimin getirisi olan çözümler zaman mekân ahengini bozarken, zamanı da dinamik bir uzamın içine yerleştirir. Değişimin mekânı olan kentler modernleşme ile kentsel karakteristik özelliklerini yitirmiştir. Bir ön kabul olarak kentli olanın modern olduğu düşünülürse kentin dışında kalan her yer modern olmayan yerlerdir. Modern olmayanı tanımlamak için üretilen söylemleri irdelemek adına *taşra* kelimesi seçilmiştir. Taşra, kelime manası olarak merkeze ve başkente olan uzaklığı ifade eder. Fakat bu uzaklığın niceliksel yönüne bakıldığında somut bir tanıma ulaşılammamaktadır. Taşra’nın nüfusu veya yüzölçümü veya iklimsel özellikleri mutlak manada tanımlanamamasına rağmen *taşralı* diye adlandırılan öznel etiket sabit birtakım özelliklere işaret eder. Çalışmanın odak noktası herhangi bir yerde taşralı olmanın sabit bir mekânı olmamasına rağmen giyilen kıyafet, kullanılan bir araba, sahip olunan yaşam tarzı ya da içselleştirilen yerel ifadeler sayesinde oluştuğunu göstermektir. Çalışmanın özgün ve heyecan verici kısmı taşranın barındırdığı müphem manasından beslenir. İstenmeyen veya burunlamak için kullanılan taşra ifadesi yeri geldiğinde övgü ifadesi olarak bile kullanılabilir. Bu müphem ifade rüstik ile mistiklik arasında gidip gelerek söylemin içini ve dışını gönüllü bir kapatmaya maruz bırakır. Taşralı olmak ve taşralı olmamak arasında kalan merkez sürekli kendini yeniden üretmek zorunda kalır. Bu zorunluğun ürettiği gösterge düzeni edebiyatın roman türü üzerinden gösterilecektir. Romanlar, modernleşme sürecinde yapılan değişiklikleri veya vazgeçilen geleneklerin neler olduğunu topluma yansıtmak için kullanılan bir araçtır. Türk modernleşmesinde de hem modern yaşam tarzını öğreten hem de modernleşmemenin sıkıntılarını gösteren çifte bir görev üstlenmiştir.

Türk Modernleşmesi gibi uçsuz bucaksız veri kaynağına sahip bir alandan kafamda oluşan soruları ortaya koymamda yardımcı olacak noktayı belirleyip o noktaya odaklanmak heyecanlı olduğu kadar yorucu bir süreçti. Bu süreçte gerek tavsiyeleri, gerek sohbetleri, gerekse de sonsuz destekleri ile yanımda olan insanlara teşekkür etmek çalışmanın sayfalarını açacaktır. İlk olarak, kafamda uçsuz sonsuz fikirlere karşı sorduğu sorularla ve yönelttiği eleştirilerle sürekli bu fikirleri somutlaştırmamı sağlayan danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin Balcı'ya emekleri için teşekkür ederim.

Kendisi fark etmese de bu çalışmanın fitilini Türk Modernleşmesine getirdiği yorumlarla ateşleyen Prof. Dr. İsmail Coşkun hocama teşekkür ediyor ve öğrenim hayatım boyunca gösterdiği babacan tavrından dolayı kendisine şükranlarımı sunuyorum. Yanına gitmeye cesaret bulduğum anlarda sabırla beni dinleyen, düşüncelerinden faydalanmak için fırsat kolladığım hocam Prof. Dr. Yücel Bulut'a katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Ders çalışma molalarımızın sayılı dakikalarında hem düşünsel hem de ruhsal anlamda tıkanıp, yolumu kaybettiğim anlarda desteklerini bir an bile eksik etmeyen dostlarım Feyzanur Kalaycı ve Kübra Karşı'ya müteşekkirim. Bu zorlu süreçte desteğini her daim hissettiğim yol arkadaşım Melike Halide Ekinci'ye çok teşekkür ederim. Her sohbetimizde sabırla fikirlerimi dinleyen, kafalarında oluşan soruları çekinmeden ortaya koyarak bana yol gösteren dostum Hanife Ayaz'a ve kardeşim Zümer Özmen'e gösterdikleri katkı ve destekten dolayı minnettarım.

Hayatım boyunca iyi ki dediğim her şeyin izinde gölgesi olan aileme, bu dönemde gösterdikleri anlayış, destek ve bitmeyeceğinden emin olduğum sabırları için bu çalışmayı vesile ederek teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Amine Kübra COŞKUN

Nuriosmaniye, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	i
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM:

MERKEZ VE ÇEVRENİN KEŞİŞİMİ: TAŞRA

1.1.Modernliğin Sahnesi	9
1.2.Çevrenin Merkez Sevdası	15
1.3. İdeallığe Bir Yolculuk: Taşralı Paris.....	28

İKİNCİ BÖLÜM:

YEREL MODERNLEŞMENİN İZLERİ

2.1. Osmanlı Modernleşmesinde Kurmacanın Rolü	45
2.2. Züppe ile Aydın Karşı Karşıya	50
2.3. İstanbul'dan Kaçış.....	56
2.4. Ütopya mı, Başkent mi?	67
2.5. Merkez Eski Sahibine Kavuşuyor	73

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TAŞRANIN KURGU MEKANI: MODERNLEŞEMEYEN KÖYLER

3.1. Yaban Bakış	90
3.2. Sahipli Köy.....	92

3.3. Oralı Olamayan “O”	96
-------------------------------	----

3.4 Gölgelelerin Gücü Adına	104
-----------------------------------	-----

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İKİBİNLERDE TAŞRANIN İZLERİ

4.1. Yönteme Yönelik	112
----------------------------	-----

4.1.1. “Taşrada” Kesişen Yazarlık Kariyerleri.....	116
--	-----

4.2. Merkezin “Yeni Kentlisi” ile “Taşralısı” Karşı Karşıya	118
---	-----

4.2.1.Kafası Tuhaf Mevlut:	119
----------------------------------	-----

4.2.2 Masum Suna:.....	125
------------------------	-----

4.2.3.Taşra Söyleminin Edebiyat Dışı Üretimi:	133
---	-----

SONUÇ	136
--------------------	------------

KAYNAKÇA	144
-----------------------	------------

KISALTMALAR LİSTESİ

Bkz.	: bakınız
Çev.	: çeviren
Dlr.	: derleyen
Dzl.	: düzenleyen
Ed.	: editör
Haz.	: hazırlayan
s.	: sayfa
vb.	: ve bunun gibi

GİRİŞ

İnsanın kendini öteki üzerinden konumlandırma yatkınlığı “*insanlık tarihi kadar eski*” bir anlayışa sahiptir. Yaradılıştan gelen cinsiyetçi ikilik insanın kendini tanımlarken karşısındakinden farkını bir haslık olarak sunmasını sağlar. İkiliğin en saf hali olan bu durum insanlığın üreyip çoğalması sonucunda parçalanarak birçok ikilemin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Var olan tekliklerin birbirleri ile benzerlikler taşıdığı fark edilmesi benzer yapıların bir araya gelmesine olanak tanır. Ortaya çıkan yapılar, diğer yapılardan kendilerini ayrı konumlandırmak adına bir arayışa girer. Yapılar arasında alıp -verme eyleminin bir çıkar savaşına dönüşmesi beraberinde insan kanının dökülmesi ile sonuçlanan savaşların ortaya çıkmasını sağlar. Bu dönüşümden sonra yapılar birbirlerini egemen olan ile güçsüz olan üzerinden ötekileştirmeye başlar. Egemen olanın gücünü muhafaza etme sevdası ve zayıfın güç kazanmak adına kendine benzemeyenlerle ittifakı, yapılar arasındaki benzerliklerin pratikte buharlaşıp yok olmasına sebep olmuştur.

Modern dönemi modern öncesi dönemden ayıran nokta aşkın bir hakikat anlayışının hakikatler çeşitliliğine dönüşmesidir. Bu hakikatlerden hangisinin geçerli olduğunu belirlemek ise Foucaultvari bir yaklaşım ile açıklanırsa hakikatin nasıl bileneceğine karar verme pratiği yani söylem üretme gücüne bağlıdır. Söylem, farklı yapıları müşterek bir kökene dayandırarak toplumu/ötekileri ikna etme süreci olarak tanımlanabilir. Bu süreçte söylem onu elinde tutan egemen fikir veya kişilere göre değişiklik gösterirken her değişim söyleme yeni bir mutlak hakikat fikri yükler.

Modern kavramı köken olarak “*modernus*” kelimesinden türetildiği için zaman çizelgesinde şimdinin içinde bulunur. Her toplumun şimdisi kendine göre farklı şartlara sahip olduğundan dolayı modernlik söylemi farklı dinamikleri beraberinde getirir. Modernliğin bu yönü, ortaya konan egemen fikirlerin sabit kalmayarak sürekli değişmesini sağlar. Egemen fikirlerin kendi hakikatlerini ortaya koymaları için söylemlerin de yeniden üretilmesi gerekmektedir. Yeniden üretimde bu üretimi sağlayacak araçlardan birisi de edebiyat ailesinin kadim üyesi romandır. Gerek dünya gerekse Türk edebiyatında roman var olan, istenilen veya istenmeyen hayatları kurgusal bir şekilde topluma tanıtmaya amaçla kaleme alınmış bir tür olarak

tanımlanabilir. Bu amaç doğrultusunda kurgunun ortaya koyduğu yaşamlarda parçalanmış ikilemler ortaya çıkmaktadır. Bu ikilemlerden biri de modern olan ve modern olmayan yaşamların kurgusudur. Her kurgunun bir mekâna ihtiyaç duymasından dolayı iki hayatın iki ayrı mekânı olması gerekir. Kurguda modern hayatın ideal mekânı kent olurken kentin dışında kalan yerler modernliğe engel olacak yaşam tarzının yaşandığı yerleri temsil etmektedir. Roman modern kent hayatı ile içe içe gelişirken, bu hayatın dışında kalan mekânlar modernliğin dışına atılarak bir nevi taşralaştırılmaktadır.

Bu çalışmanın amacı Türk modernleşmesinin ana meselesi olan merkez – çevre ilişkisini **taşra** söyleminin gelişimi üzerinden incelemektir. Türk modernleşmesi başlangıçtan itibaren yaşadığı olaylar ve geçirdiği değişimlerle katmanlı bir gerçeklik barındırmaktadır. Modernleşme sürecinin daha sağlıklı anlaşılması için farklı katmanların araştırılarak birer yorum nesnesi haline dönüşmesi gerekmektedir. Çalışmamızın bir yüksek lisans tezi olarak hem zamansal hem de acemilik olarak belli sınırlara tabi olması bizi bu katmanlardan çok küçük bir parçayı seçmeyi mecbur bırakmıştır.

Modernleşme süreci dış dünyaya yetişmeye çalışırken toplumun iç dünyasında kimi parçalanmaları beraberinde getirmiştir. Modernleşmenin yerel dalgalarını anlamakta roman türü kendine özgü bir yere sahiptir. Örneğin Osmanlı ve erken Cumhuriyet romanlarında sık sık işlenen züppe ve aydın tiplmesi arasında gelgitler değişimin hedef ve sapmalarını gözler önüne serer. Züppe karakteri Batı yaşam tarzını kes yapıştır şekilde benimseyen bir tipolojiye karşılık gelmektedir. Aydın tipoloji ise modernliği eğitim ile kazanılacak yüksel bilinç ve çalışma ahlakı olarak görmektedir. Züppe ve aydın gerilimi Osmanlı dönemi sonrası yeniden üretilerek yeni züppe ve aydın anlayışlarının ortaya çıkması ile devam etmiştir. İstanbul caddelerinde başlayan modernleşme macerası milli mücadele hareketi ile Anadolu'nun bozkırlarına doğru rota değiştirmiştir.

Siyasi alanda iki merkeze bölünen modernleşme süreci artık söylemsel olarak da iki başlı ilerleyecektir. İstanbul'a karşı Anadolu'nun içinden Ankara kenti seçilmiş ve kozmopolit modernleşme deneyimi daha ulusal bir söyleme kavuşmuştur.

Yeni söylem, 1920'lerden itibaren Batı ve Osmanlı geçmişinden sıyrılarak Türk toplumuna has yerel bir değişim sürecinin takip edilmesini hedeflemiştir. Bu hedef doğrultusunda yeni modernleşme hareketinin siyasal olduğu kadar edebi merkezi de Ankara olmuştur. Anadolu'ya yönelirken kırsal hayat öncelikle bakir bir güzelliğe sahip olarak kurgu nesnesi haline getirilmiştir. Saflığın ve temizliğin mekânı olan köyler eğitilmiş sınıfın kendilerine öğreteceği yeniliklere açık bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu kurgu bir anlamda aydın sınıfın kırsal toplumu uygar/seküler hayat modeline kavuşturma tasarılarını yansıtmaktadır.

Gerçek ile kurgu arasında konumlanan modernleşmeci romanların birinci görevi egemen söylemin dayandığı hakikatin içselleştirilmesini sağlamaktır (Moran, 1987: 36-39). Ulusal modernleşmenin romanlara biçtiği bu görev, İstanbul veya Ankara'nın belli kesimlerinde karşılık bulmuştur. Lakin okur yazarlık oranlarının düşük seviyede kaldığı bu dönemde yazılan romanların köylerde tesirinin görülmesi için belli bir zamanın geçmesine ihtiyaç vardır. Bu sebeple söylemin telkin ettiği hayat modeli kırsal hayatın ortalama bireyinde bir karşılık bulmamıştır. Modernleşmeci söylem, gündelik rutinleri değiştirme gücünü edinmemesinin ardından Ankara merkezli yenileşme hareketi yeniden İstanbul'a kaymaya başlayacaktır. Modernleşme söylemindeki bu rota değişikliği Ankara'da oluşamayan kültürel hayatın belli oranda İstanbul'da hali hazırda olmasından kaynaklanır.

İstanbul'da yaşanan durum sıfırdan bir başlangıç olarak düşünülse de yerleşik kültür kodları, tedavüldeki söylemin içinde kendini yeniden üretmiştir. Ticari ağları sayesinde kültürel söylemin hamisi konumunda bulunan İstanbul, metropoliten Paris yaşamına göre düzenlenmeye başlanmıştır. İstanbul'a yönelmenin bir diğer sebebi de milli mücadele hareketinde İstanbul ile Mustafa Kemal arasında yaşanan gerginliğin Mustafa Kemal'in ölümü ile son bulmasıdır. 1940'lardan itibaren İstanbul, yeniliğin mekânı olarak merkeze yerleşirken, İstanbul dışında kalan yerler genel olarak taşralı olarak adlandırılmıştır. Köylü hayatı gelişmenin veya dönemin dili ile modernleşmenin önünde bir engel olarak görülmesinden dolayı hor görülmüş ve bu anlayışı desteklemek açısından taşralı veya köylü gibi sıfatlar bir ötekileştirme aracına dönüşmüştür. Öte yandan millî mücadele hareketinde merkezi bir konumda

yer alan köylerin tekrardan çevreye atılmaları modernleşme karşıtı bir söylemle gerçekleşmiştir.

Taşra söylemindeki kritik bir referans da Demokrat Parti’li yıllarda yaşanan gelişmeler oluşmuştur. Hem İstanbul hem de kırsalın tevecühünü kendinde toplamaya çalışan bu parti zamanla bu iki yaşam alanını kendi söylemi içinde nesnelleştirmeyi başarmıştır. 1950’lerin ayrıcalıklı önemi erken Cumhuriyet kadroları tarafından seküler hayat tarzını öğretmek amacı ile açılan okullarda eğitim görenlerin gördükleri eğitimi köylerde yaşayanlara aktarmaya başlamalarıdır. Kentlerde köylerin yaşam şartlarını bilmeden yazılan romanlara karşın artık köylerin iç dünyasının şartları okuyucuya sunulmaya başlanmıştır. Köylerin içine bakmak, 1960 askeri darbesinin siyasi etkisi ile kesintiye uğramıştır. 1950’lerde köy romanları yükselişe geçerken yaşanan siyasi, askeri ve toplumsal olaylar sadece köylülerin dışındaki farklı kesimlerin de egemen söylemin dışına atılmasına zemin hazırlamıştır. 1960’a kadar siyasi ve toplumsal yapının çözülmesi merkez-çevre geriliminin de farklı kurgu mekânlarına ve bireysel kimliklere aktarılmasını getirmiştir.

Bu çalışmanın varmak istediği sonuç, yaşanan parçalanmaların sonucunda ortaya çıkan yeni algıların 2000 sonrasında nasıl bir söylemde birleştiğini göstermektir. 2000 sonrasına odaklanılmasının amacı geçmişin şimdisinde yer alan bir söylemin kendini ortaya koyma araçlarını değiştirerek bugün’ün şimdisinde nasıl ayakta kaldığını ortaya koymaktır. Çalışmanın tüm bölümlerinde modern kent algısının dönemsel olarak nasıl oluştuğu ve bu oluşumda kentin dışına atılanların nasıl taşralaştırıldığı incelenecektir. İlk bölümde Türk modernleşmesinin başlangıç itibari ile modern kent örneği olarak seçtiği Paris ve Paris’in taşralıları incelenecektir. İkinci ve Üçüncü bölümlerde Osmanlı Modernleşmesi ve devamında Türk Modernleşmesinin iç dinamiklerine odaklanılmıştır. Bu dinamiklerin merkezini temsil eden İstanbul – Ankara arasında yaşanan merkez – çevre kavgasına taşra söylemi üzerinden bakılacaktır. Çalışmanın nihai hedefi olan 2000 sonrasında taşralılık kavramının değişen söylemler nezdinde kendini yeniden nasıl ortaya koyduğu, 2000 sonrasında Mustafa Kutlu’nun “*Sevincini Bulmak*” ve Orhan Pamuk’un “*Kafamda Bir Tuhaflık*” romanları üzerinden incelenecektir. Taşralı

olmanın artık coğrafi bir özellikten ziyade yaşamsal, kültürel özellikler barındırdığı düşünülmektedir. Bu çalışmanın sonunda taşranın merkeze olan uzaklığının fiziksel olarak azalsa da göstergesel şekilde devam ettiğini göstermek amaçlanmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM:

MERKEZ VE ÇEVRENİN KEŞİŞİMİ: TAŞRA

“I’m an Englishman in New York”¹ şarkısının klibinde şarkıyı seslendiren Sting, elinde baston olarak kullandığı şemsiyesi ile New York caddelerinde bir hayalet gibi dolaşır. Klibin Sting harici sahnelerinde yaşlı bir adam ön plana çıkar. Bir kafeye giden bu adam kahve yerine çayını içer ve kendini dinleyen biri olmasa da sürekli konuşur. Kendini *“legal alien”* olarak tanımlayan bu adam² New York’un hızlı caddelerinde ağır adımlarla dolarken arka fonda *“be yourself no matter what they say”* (Onların dedikleri önemli değil kendin ol) sözleri Amerikan bayrağının gösterildiği bir sahnede³ duyulur. *Kim ne derse desin kendin ol* cümlesi kendi olmanın her yerde kabul görülmeyeceğini düşündürür. 2015 senesinde Amerikalı Cristian Cabrerizo Sting’in English Man in New York şarkısına yeni bir klip çekmiştir. Sting’in şarkıya çektiği klip siyah-beyaz temaya sahipken, Cris Cab⁴’ın klibi bir Amerikalı’nın siyah-beyaz ışıklı caddelerde dolarken iletişime geçtiği insanlar sayesinde renklenmiş caddeleri gösterir. İngiliz adamın tercihi olan *“I like my toast done on one side”* cümlesine zıt olarak bu satırların geçtiği sahnede Cris Cab Amerika’nın meşhur sokak yemeği olan hot dog siparişi verir⁵ ve sahne renklenir. Aynı şarkıya on altı yıl arayla çekilen bu iki klipe bakıldığında siyah-beyaz temanın içinde bir İngiliz’in hayalet gibi caddede dolanmasının aksine, yaşanan kentin kültürüne uyum sağlayan bir Amerikalı ortamın renklenmesine neden olur. İngiliz

¹ Birleşik Krallık doğumlu İngiliz şarkıcı Sting’in “Live at the Universal Amphitheater: 10/29/99”

tarifli albümünden English Man in New York şarkısının sözleri not: Şarkının tüm sözleri değildir:

“I don’t take coffee, I take tea, my dear, I like my toast done on one side.

And you can hear it in my accent when I talk, I’m an Englishman in New York. See me walking down Fifth Avenue, A walking cane here at my side. I take it everywhere I walk. I’m an Englishman in New York. If “manners maketh man” as someone said

He’s the hero of the day. A gentleman will walk but never run. Be yourself no matter what they say.

Oh, I’m an alien, I’m a legal alien. I’m an Englishman in New York.

² Metnin ilerleyen satırlarında kullanılan *İngiliz Adam* kavramı bu karaktere göndermek yapmaktadır.

³<https://www.youtube.com/watch?v=d27gTrPPAyk> : 3.27. saniyede

⁴ Cristian Cabrerizo’un sahne adı.

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=IiLY0wzqEAE> : 0:24. saniyede

adamın New York caddelerinde Amerika'nın geleneksel yemeği sosisli yemekten İngiliz tostı yemesinin karşılığında renksiz kalması "be yourself no matter what they say" cümlesindeki *they (onlar)*'lerin etkin eleman olduklarını gösterir. New York'un içindeyken hayalet İngiliz'in metropoldeki yalnızlığı kendi kültürü ile kentin içinde dolanamamasından kaynaklanır.

Bu çalışmada merkezin dışarısında olanı adlandırmak için kullanılan taşra kavramının somut bir gönderimden soyut bir söyleme dönüşme süreci ele alınacaktır. Kentin içinde gezen, alveriş yapan hatta kentli gibi görünen lakin kültürü, dili veya sadece dış görünüşü ile merkezin taşralısı olmanın oluşum süreci incelenecektir. Taşra "*Bir ülkenin başkenti veya en önemli şehirleri dışındaki yerlerin hepsi, dışarlık*" (TDK, 2020) anlamındadır. Taşralı "*taşrada bulunan, dışarıklı*" anlamının yanında "*Davranışlarında taşraya has bir tutukluluk, beceriksizlik görülen*" (Çağbayır, 2007: 4633) manalarını taşımaktadır. Merkez-çevre ilişkisinde taşralı kavramı, modernliğin kentin sınırlarında başlaması sebebi ile kentin dışında kalanı adlandırmada kullanılır. Söz konusu sözlük anlamlarından da anlaşılabilceği gibi taşranın neresi olduğu kentin neresi olduğuna bağlıdır.

Şehir kelimesi Farsça kökenli "*şahr*" kelimesinden türemiştir. Şahr, eski Farsça da devlet, krallık anlamlarına gelmektedir. Devlet veya krallık Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması olarak görülür. Bu görüş şehrin ezelden beri var olduğu görüşünü ortaya koyar. Varoluşunda yer alan Tanrısal özelliği modern süreçlerle birlikte sekülerleşir. Öte yandan aynı anlama işaret eden kent kelimesi köken olarak farklı bir dil ailesinden gelir. Soğdca⁶ kökenli kent kelimesi kale manasını taşıyan "kand" kökeninden türemiştir. Kale, belli bir alanı dışardan gelecek saldırılara karşı korumak için inşa edilmiş bir yapı olduğundan, kentin içindekini muhafaza eden ve dışardan gelen tehlikeyi püskürten bir alandır. Şehrin tanrısal özelliği ile kentin dışlayıcı özelliği zamanla birleşip aynı manaya gelerek birbirlerinin yerine kullanılmaya başlanmıştır. Bu geçiş ile farklı kökenlerden beslenen kent ve şehir⁷

⁶ Soğdca dili İpek yolu üzerinde ticaretin yapıldığı zamanlarda yaygın olarak konuşulan bir dildir.

⁷ Çalışmanın amacında bu iki kavramın nasıl aynılığı ve farklılığı barındırdığı yer almamaktadır. Çalışma seyrinde kent kavramı modernliğin getirisi sanayi devrimi ile bağlantısı sebebiyle sonradan inşa edilen alanları tanımlarken kullanılacaktır. Şehir kavramı geleneksel bağların öne çıktığı anlarda

kavramları zamanla yoğun tanımlamalara maruz kalmıştır. Birbiri yerine sürekli kullanılan bu iki kavram benzerliği ve farklılığı bünyesinde barındırmasından dolayı bilim dallarından, edebiyata, siyasal söylemden halk söylemine kadar birçok alanın konusu olmuştur. Modern dönemin toplumsal yapısını inceleyen sosyolojik çalışmalar şehrin kapsayıcı özelliğinin yanında kentin dışlayıcı özelliğini incelemişlerdir. Zamanla bu iki kavramın birbiri yerine kullanılmaya başlanmıştır. Sosyal bilimlerde yer alan bazı düşünürler bu kullanım ortaklığının içinde ince farkların yattığını göstermeye çalışmıştır. Robert E. Park ve Ernest W. Burgess'in “Şehir” (1925) çalışması kentleri çağdaşlık üzerinden ele alırken; şehirleri daha doğal yapılar olarak göstermişlerdir:

“Şehir, daha ziyade bir ruh hâline, birtakım gelenek ve âdetlere ve bu âdetlerin özünde yer alan düzenlenmiş davranışlara ve duyarlılığa karşılık gelir” (Park&Burgess, 2016: 37).

“Ulaştırma ve iletişim, tramvaylar, telefonlar, gazeteler ve reklamcılık, çelik inşaat ve asansörler (...) kentin ekolojik düzenlemesinin birincil etkenleridir” (Park&Burgess, 2016: 38).

Sosyolojinin kurucu isimlerinden Max Weber'e göre “şehir konusundaki pek çok tanımın yalnızca bir ortak boyutu var: Şehir, basit olarak, evler kümesinden oluşur ama görece kapalı bir yerleşim bölgesidir” (Weber, 2015: 73). Weber'in bu yalın tanımı, evler kümesinden oluştuğunu anladığımız şehir yapısını köyde var olan evler kümesinden ayıran özelliğin sorgulanmasına götürür. Tanımdan devam edildiğinde şehrin görece kapalı yapısı kentin her gelene açık olmadığı ya da kapalılığın içinde yer etmenin kurallara bağlı olduğunu gösterir (Weber, 2015: 73). Weber'in kent tanımı adeta Soğdca dilindeki anlamın izlerini taşır. Tanım yelpazesinden Karl Marx'ın şehir tanımına baktığımızda, şehrin fizik dışı boyutu ortaya çıkar: “Şehirin şehir olarak varlığı, bağımsız evlerin sıradan toplamından farklı birşeydir. Bütün, burada parçalarından meydana gelmez, bir çeşit özerk

geçmiş ile ilişkili olarak modern öncesi ile sonrası arasındaki bağlantıyı gösteren ifadelerde kullanılacaktır.

organizmadır” (Marx, 1976: 19). Şehri bir organizma olarak betimleyen bu tanımda kavrama bir özsellik yüklendiği söylenebilir

Çalışmanın bu bölümünde, Weber ve Marx’ın şehrin ne olduğuna dair ortaya koydukları tanımları baz alarak modern kent anlayışının çıkış noktası incelenmeye çalışılacaktır. Modernliğin başlama süreci olarak Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi merkeze alınacak ve bu iki devrimin sonucu olarak toplumsal yapıların nasıl oluştuğuna bakılacaktır. Bu oluşumda toplumların içlerine neleri dahil edip neleri dışarıda bıraktığı irdelenecektir.

1.1.Modernliğin Sahnesi

Modernliğin bir getirisi olarak yeni olana duyulan arzu, eskinin üzerini beyaz bir çarşafı örtmüştür. Öncesi ile bağlarını koparan bu yeni süreç, yeni bir yaşam tarzını ve bu yaşam tarzını özümseyen bireyleri kentte toplar. Sayı doğrusunun sonsuzluğunda eksi ile artı kuvveti birbirinden kılıç gibi ayıran sıfır’ın görevini toplumsal yaşamda modern dönem almıştır. Fransızcada modern kelimesi *bugüne ait olana* işaret ederken, Latince de ise *zamana göre, usule uygun* anlamını taşır (Nişanyan Sözlük, 2019). Ortaya çıktığı toplumlarda kendinden önce var olan düzeni çözen modernlik, kendi düzenini kurmak için eski geleneğin yerine kendi geleneklerini icat eder. Merkezi Batı Avrupa olan modernlik serüveni, bireyin sanat alanı üzerinden kendini ortaya koymasını sağlayan Rönesans Devriminin fitili ile ateşlenmiştir. Süreci, kilise merkezli toplumsal yaşamdan ayrılmanın başlangıcı olan 16. yüzyıl Reform Hareketleri izlemiştir. Tanrı, yaşamın merkezinden kopararak göğe hapsedilmiştir. Tanrının dünyadan çekilmesi ile yeryüzünün akla teslim edilme süreci 18. yüzyıl Aydınlanması ile zirveye çıkmış, Tanrının kuşatmasından kurtulan toplumsal düzen 1789 Fransız Devrimi ile modernleşme sürecinin siyasi ayağını gerçekleştirmiştir.

Sayılan devrimler toplum ve birey arasındaki uçurumu kapatan sembolik köprüleri temellerinden sarsar. Eski geleneklerin yeni hayat koşullarında zaruri olarak terkedilmesi gerektiği inancı yaygınlaşır. Yozlaşan gelenek mekanik toplumun bütünsel anlayışında çeşitliliği ve nedenselliği içermeyecek şekilde bir zihniyete dönüşmüştür (Bloch, 2015: 198). Yaşanan devrimler sonucu bireyin merkeze

alınması ile terkedilen eski gelenek yerini akıl ile açıklanabilir yeni bir modele bırakmıştır. Modern dönem kendini sürekli yeniden üretebilen bir sisteme sahiptir. Bu yeniden üretimde amaç hep bugünde var olmaktır. Geleneksel dönemin bütüncül anlayışının aksine, modern dönem bireyi merkeze alan bir yaşam modeli tasarlamıştır. Bu tasarısını gerçekleştirirken zamanla bireyi merkezi konumdan çıkartmış ve yeni yaşam modelinin bekası adına nesnelleştirmiştir. Nesnelleşen birey modern dönemde kendini yeniden üretmek zorunda kalmıştır.

Bireyin kendini yeniden üreteceği mekân modern dönemde kent olmuştur. Kentin hem içeri alma hem de dışarı atma özelliğinden elde ettiği bu özellik modernliğin bugün ile kurduğu ilişki sayesinde. Modern dönem toplumlara yeni bir yaşam modeli sunmaktadır. Bu yaşam modelinin içeriğini Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi belirlemiştir. Bireyi merkeze alan modern dönem, kendi özerkliğini ilan etmek için geleneksel yaşamdan sıyrılmaya çalışmıştır. Bu yeni modelde eski toplumların toprak anlayışından ziyade sanayi kaynaklı, üretim odaklı bir yaşam tarzı yer almaktadır. Sanayinin bu denli ön planda olması insanları, fabrikalarda kullanılan birer araca dönüştürmüştür (Mumford, 2007: 554). Sanayi Devrimi'nin başkenti Londra merkezli başlayan sanayileşme süreci, modern olma sürecine giren her toplumun yaşayacağı bir evre gibi düşünülmüştür.

Modern kentin geleneksel şehir hayatından bir farkı da toplumsal tiplerinde yaşanan değişimdir. Tanrı'yı tahtından indiren insan, Tanrı'nın yeryüzünde ki gölgesi Kralı ve Kralın çevresi aristokrasiyi devre dışı bırakmanın çaresi olarak birey anlayışını öne sürmüştür. Birey, kendi aklı ile kendini yönetecek insanı seçecek gücü barındırmaktadır. Siyasi alanda yaşanan değişimlerin fitilini ateşleyen Fransız devrimi insanın aklı ile kendi gücünü gösterdiği bir devrim olarak zaman içinde sembolik bir güce sahip olacaktır. Fransa bireysellik savaşı içindeyken, İngiltere aklı sanayisel üretim mekanizmasında merkezi güç olarak kullanmaya başlamıştır. Londra merkezli Sanayi Devrimi, toplumların modern üretim sektöründe ağır çalışma şartlarından dolayı ağır kayıplar yaşamasına neden olmuştur. Eliot'ın *Çorak Ülke*'deki kaleme aldığı sahnenin dönemine girilmiştir, ölen insanlara karşın modernliğe akın akın yürüyen insan topluluğunun Avrupa sokaklarına gölgeleri düşmeye başlamıştır. Modern şair Eliot'a göre:

“ Bir kalabalık görüyorum, halka halinde yürüyen.

(...) İnsan bugünlerde çok dikkatli olmalı.

Hayal Kent

Siyah sisi altında kış sabahının,

Akıyordu kalabalık, Londra Köprüsü’nden, öylesine çok,

Hiç düşünmemiştim, ölümün yıkıma uğrattıkları öylesine çok.” (Eliot, 2011: 16-17).

Yaşanan Fransız ve Sanayi Devrimi, modern dönemin tarihsel açıdan başlangıcı olurken, bireyin yeni bir söylem işlevine dönüşmesini sağlamıştır. Paris, siyasal kentli bireyin mekânı olurken, Londra sanayi alanında üretim yapan bireyin mekânı haline dönüşmüştür. “*Modern birey nasıl bir kentte yaşamalıdır?*” sorusu bu iki kentin alt kümesinin birleşiminden ortaya çıkacaktır. Kümenin dışında kalanlar bu noktada elzem bir öneme sahip olacaktır, çünkü dışta kalanlar içte kalanların tipolojisini oluşturmakta ana kaynak görevi üstlenecektir. Kentin içinde ve dışında kalanları belirleyen faktörler, kamusal alan ve özel alanın modern dönem ile kazandığı çağrışımlarda aranabilir. Ortaçağda sokağa hakim olan insan doğallığını sokakta yaşamaktayken, modern dönem ile gelen toplumun kamusal ve özel ayrımı kamunun sahnesi olan sokakları, caddeleri doğallıktan arındırarak insanın sokağa olan doğallığını yapay bir hale dönüştürmüştür. Kamunun ve özelin birincil ilişkiler ile birbirine bağlı olduğu *Gemeinschaft* (cemaat) yaşam tarzından *Gesellschaft* (cemiyet)’a geçiş yapılmıştır. Tarihsel bir kopuş olan bu geçiş *Gemeinschaft* yaşam tarzını şehirden kopararak şehrin ötekisi olan köyün yaşam tarzına dönüştürmüştür. *Gesellschaft* yaşam tarzının kente yayılması için modern dönem, geleneksel yaşam tarzının eşyalarını arşive kaldırmıştır (Tönnies, 2019: 67-69). Kamusal alan 18. yüzyıl ile yeni nesne ve simgelere kavuşmuştur. Yeni oluşan bu alanın bireyi, taşıdığı simgelerle nasıl olması gerektiğini göstermekten öte kime benzemediğini gösterir.

Erken modern dönem ile şehir, her bireyin kendi statüsünü sergileyeceği alanı oluşturur. Bu sahnede oynanan roller kadar o rolleri icra ederken giyilen kostüm ve kullanılan aksesuarlar da önemlidir. Şehir farklılıkların bir araya gelerek benzer

kümeler oluşmasını sağlar. İlişkilerin ilerlemesi için kendi benzerini arayan birey bu kostüm ve aksesuarlardan yararlanır. Köy insanı ise birbirinden farklı değildir. Her bir köylü diğer bir köylüye baktığında aynada kendi suretini görmüş gibi olur. Ortak iş birliği içinde aynı eylemleri gerçekleştirir. Toprakla bağlantıları kuvvetli olan bu insanların yaşamlarını idame ettirecek eylemleri, toprağın verdiği zaman ile sınırlıdır. Aynılıklar içinde yaşanan hayat nasıl başlayıp nasıl biteceği kaleme alınmış bir senaryo gibidir. Senaryonun akışını bozan dışardan gelen bir misafir veya dışarıya yapılan ziyarettir. Köy senaryosunun doğaçlaması doğanın şartlarına göre gerçekleşirken, kentin senaryosunun gelişmesi köyden farklıdır. Kent dışardan gelen veya dışarıya yapılan ziyaretler yüzünden senaryosunda bir sorun yaşamaz bilakis senaryo gücünü kentin içine dahil olan yabancılardan veya kentlinin dışarıya yaptığı seyahatlerden alır. Kent modernliğin sahnesi olma özelliğini oyuncuların ve seyircilerin sürekli bir değişim içinde olmasından alır. Tiyatro sahnesi gibi kent caddeleri ve sokaklarıyla oyuncu ve seyircinin göz göze gelip birbiri ile paslaştığı alandır. Göstergelerin belli nesnelere ait olması kenti izleyen modern izleyiciler için sınırların keskin hattını gözler önüne sermektedir.

İlerleme ve değişim ile başlayan, sürekli kendini revize eden modern dönemde nesnelerin mutlak bir çağrışım taşımamaları kültürün de yeniden üretilmesini sağlar. Lakin, bu üretim söylemin kullandığı nesnelerin ayrılığı ile değil kavramsal tarafın sabitliği ile gerçekleşir. Sennett'in “*“Simge” modern anlamıyla, belli bir şeyin ya da şeylerin yerine geçen işarettir*” açıklamasından yola çıkarak simgenin kavramsal olarak içeriğinin ne ile doldurulduğundan ziyade dışa yansıtılan katı bir çekirdek yapısının olduğu düşünülebilir (Sennett, 2016: 110). Kent kavramının simgesi sabittir. Müphem olan şey ise dönemsel değişimlerde bu simgenin hangi göstergeye işaret edeceğidir. Göstergeler savaşının yaşandığı kent sahnesinde sahnenin dışında yer alanlar, öteki olanın simgelerini taşır. Modernliğe can veren damarların modern olmayandan beslenmesi sosyal bilimlerin dünyasında kendini öteki üzerinden kurma açıklamasına dayanır. Modern dönem elde var olan verileri sınıflandırarak farklılıklar üzerinden ilerleyen bir epistemoloji kullanır. Bir şey olmak için olunmak istenen şey'in ne olmadığının belli olması gerekir. Modern olmak için modern olmayan bir modele ihtiyaç vardır. Modernliğin gelişi ile ortaya

çıkmaya başlayan zihniyet kendinden öncesi ile ayrımını yapmak için *ben ve öteki* retoriğini inşa edecektir. Buradaki *ben* kentte olandır yani medeni olan, *öteki* ise köyde olanı yani medeni olmayanın göstergelerini taşıyandır.

“Öteki, başka bir yere aittir ya da öyle kabul edilir. Başka bir deyişle, ötekini öteki olarak tanımlayabilmemizin yegâne nedeni mesafedir. Mutlak yakınlık, yani samimiyet, ötekini aynı biizm gibi olana, tanıdığa, tanınabilire dönüştürür. Demek ki birisini ötekiliğiyle birlikte kabul etmek istiyorsak, onunla aramızdaki mesafeyi yok etmemeliyiz” (Stavrides, 2016: 117-118).

Modern dönemin topluma yansıması belli araçlar üzerinden gerçekleşmiştir. Halkın var olan değişimleri kabullenmesi, oluşan yeni tipleri yaşamında bir yere konumlandırması için bir rehber ihtiyacı vardır. Roman bu ihtiyacı karşılayarak kurgusal özelliği sayesinde halkın gördüğü yenilikleri doğallık içinde kabullenmesini sağlar. Edebiyatın modern bir türü olan roman kurmaca bir dünya inşa ederek toplumsal hayatın hem mevcut yapısını hem de nasıl olması gerektiğini gösterir. Roman sadece yazınsal anlatımı değil görsel anlatımı da içinde barındırır. Kelimelerin ve nesnelerin uçtuğu bu yazılarda okuyucu bir anda sahnedeki olaydan sıyrılıp olayın detaylandırıldığı nesnelere odaklanır. Nesne ve yazısal mekân arasındaki ilişkide iki taraf birbirine yaklaştığında anlatıda bir anlık sıyrılma yaşanır ve görsel anlatıma geçiş ile kelimeler sahneden iner (Foucault, 2018: 113). “*Şeyleri” görüyorsak, kelimeler eksik olduğu içindir; şeylerin varlıklarının saçtığı ı ışık, dilin yıkılıp içine çöktüğü alev alev kraterdir*” (Foucault, 2018: 158). Romanın toplumu şekillendirmedeki görevi bu nesneleri doğru sahnelere yerleştirmesi ile gerçekleşir. Honoré de Balzac meşhur üçlemesi olan **Sönmüş Hayaller** eserinde Paris’i onu bilenler Parislilerden çok bilmeyen taşralılara sunmaya çalışmıştır. Paris sokaklarında gezinen taşralı şair Lucien, kendini Paris elit sınıfına dahil etmek için önce ilk görüldüğü anda dikkat çekecek köylü kıyafetlerini değiştirmiştir. Lakin modern Parisli olmanın sadece köylü kıyafetlerden kurtulmak olmadığını Paris’in dışlayıcı sokaklarında keşfedecektir.

Sanayi devrimi ile başlayan teknolojik ilerleme ve matbaanın da gelişmesi, romanın toplumun geneline yayılmasını sağlamıştır. Bireyin toplum sahnesinde öne çıkışı açısından modern dönemde roman, yazıldığı döneme ayna tutmaktadır. Modern dönemin bireye biçtiği görev şudur: yeni oluşan yapıya uyum sağlaması ve bu yapının yegâne taşıyıcısı olmayı üstlenmesidir. Bu görevin gerekliliği olarak birey yaşayacağı yeni yapının kültürünü göstermesi için bir mekâna ihtiyaç duymuştur. Kent modern bireyin yeni kültürünü göstereceği sahnesi olmuştur. Bu sahne kurmacada işlenerek toplumun geneline yaşadıkları toplumun öyle olmalıymış gibi sunulmasını sağlar. Kentin ve bireyin birbirlerini nasıl dönüştürdüklerini sembolik bir uzamda gösteren romanlar modern dönem ile başlayan toplumsal sürecin değişimini bir dönemsel geçiş olarak göstermektedir.

Roman hem ele aldığı dönemin dünya görüşünü yansıtmaları açısından hem de toplumu dönüştürmesi açısından bir araçtır. Romanın ne söylediğinden ziyade neyi nasıl söylediğinin incelenmesi ele aldığı dönemin kılcal damarlarına müdahale etmeyi kolaylaştırır. Geçmişe dönük bir okuma olmaktan ziyade geçmişin izlerinin bugüne nasıl geldiğini göstermesi açısından roman, ortaya koyduğu kurguda geçmiş ve bugün ile arasındaki kurduğu bağın art zamanlılığından beslenir. *“Üstelik bir roman olayı hiçbir zaman kendi içinde anlamlı değildir; kendinden daha büyük bir olay örgüsünün art zamanlılığı içinde anlam kazanır”* (Moretti, 2018: 302). Bir tren istasyonunda iki sayının arasında yeni bir vagonun açtığı yol ile ütöpik dünyaya adım atan film kahramanı gibi romanlar, okuyucusu için geçmiş ve gelecek arasındaki bağlantıyı sağlayan bir pasaj görevini görür. Roman türünün farkı ele yazıldığı dönemin öncesi ve sonrasında yaşanan çürümeleri, yozlaşmaları, değişimleri veya hareketlenmeleri bir bütün haline getirerek kurgu içinde eritebilen bir yapı olmasıdır (Williams, 1973: 13-18).

Romanın kurgusu ya birey odaklı olarak insanlar etrafında ya da yapı odaklı olaylar üzerinde inşa edilir. Kurmaca karakterler üzerinden toplumun genelini okumak nesnel eksiklikler barındırabilir. Romanın gerçeklik ve kurgu arasında yaptığı geçişlilik modern dünyada kendine ait bir alan tahsis etmesi ile gerçekleşir. *“Roman, modern çağın başından beri insana sürekli olarak ve sadakatle eşlik etmektedir”* (Kundera, 2017: 17). Kundera’nın dikkat çektiği gibi roman modern

olanın sadık bir dostudur. Bu dostluğun izleri en iyi ortaya çıkardığı karakterler üzerinden anlaşılır. Don Kişot'un yer değirmenleri ile olan mücadelesi gerçek dünyada bir zorluğa karşı verilen mücadeleyi anlatırken, dünyanın eski gelenekten ne denli koptuğu Faust'ta toprakta kalan son eski evi yıkma arzusu üzerinden anlaşılabilir. Ne Faust ne de Don Kişot karakterden öte bir somutluğa sahip olmamasına rağmen gerçek dünyada bir durumu anlatmak için yararlanılan bir argümana dönüşür. Charles Taylor, Defoe'nun meşhur kurmaca karakteri üzerinden yeni dünyanın birey modelini “ *Bir birey olmak Robinson Crusoe olmak değildir; diğer insanların arasında belli bir biçimde yer akmaktır*” şeklinde tanımlayarak kurmacanın realiteye dönüşümünü gösterir (Taylor, 2006: 72).

Bu doğrultuda çalışmanın seyri merkez ve çevrelerin oluşumunda somut örnek olarak seçilen kır-kent, şehir-köy ayrımları üzerinden çeperde kalan taşranın ve taşralının izlerini aramaya devam edecektir. Merkezin ve çevrenin sabit kavramlar olarak içlerinin zamanla nasıl doldurulduğu ve bu süreçte yeniden üretim sirkülasyonunun nasıl oluştuğu romanlarda ele alınan olaylar ve kahramanlar üzerinden irdelenecektir.

1.2.Çevrenin Merkez Sevdası

Modernleşme sürecinde modern olabilen ile modern olamayan arasında sürekli bir çatışma hâkimdir. Bu çatışmada modernlikle özdeşleştirilenler merkezi bir konuma yerleşirken, modernleşemeyen taraf merkezin çevresini yusufçuk böceği gibi dolaşır. Merkez ve çevreyi birbirinden ayıran çeper ise ne merkeze ne de çevreye aittir. Bu iki tarafa da ait olamamak her ikisinde de var olabilmeyi düşündürür. Ömer Hayyam'ın “*Bir çember çizilse merkezinde ben, kenarında sen. Sen döndükçe beni ; ben döndükçe seni görsem. Öyle bir an gelse ki ; yarıçap sıfır olsa.....*” satırları ile ifade ettiği gibi modernliğin taşralıları yarıçapın sıfır olması için çevrenin etrafında çevre çizer. Yarıçapın sıfır olması taşralının kendini var olduğu alanın içerisinde hissetmesiyle gerçekleşir. İçeride ve dışarıda ayrımında metaforik olarak çeper görevi gören pencere içerisi ile dışarısının kendi dilleri ile iletişim kurmasını sağlar. İçeride olanın perde arkasından dışarıyı gözetleme gibi bir fonksiyonu vardır. Perdenin arkasının merkez, dışarısının çevre olduğu durumda içeriden yanan bir

ışığın veya perdenin aralanması dışarıya “burada” olduğunu gösteren bir mesaj iletilir. Mesajlar içeriden dışarıya içeride olanın rızası ile gider. Lakin pencere dışında kalanın iletişimi bu noktada bir şarta bağlıdır. Dışarıdan pencereye taş atılsa veya gürültü yaparak içeride olanı rahatsız etmeye çalışsa da mesajı ancak içeride olanın ona tepki vermesiyle anamlanır. Bu diyalogta bir tarafın rıza ile ürettiği mesaj varken diğer tarafın şarta göre oluşturduğu mesaj vardır. Bu duruma başka bir açıdan yaklaşırsa merkezin rıza ile ürettiği mesajlara karşın dışarıdan bir tepki alamaması iletişimin seyrini diyalogtan monoloğa çevirir. Merkez ile çevrenin sahip oldukları statüyü korumaları için aralarında bir diyalog olması şarttır. Bu sebeple her iki tarafta mesajlarına karşılık bulamadığı durumlarda mesaj içeriğini yeniden üretmek zorundadır. İçeridelğin ve dışarıdalğın mekânsal ayrılığı bu iki alanın sakinlerinin birbirlerini tanımadığı veya birbirlerini reddettikleri anlamına gelmez. Var olan tanışıklık modernliğin oluşturduğu çeşitlilikten kaynaklanır. Bu çeşitlilik modern dönemin “*değişim hızı*” (Giddens, 2014)’ndan yola çıkarak açıklanabilir. Dünya bir sis bulutu gibi düşünülürse her keşif, icat, savaş, barış veya diyalog bu sis perdesini bir nebze aralar ve bulutların ardında yatan somutluğ ulaşılır. Weber’in *büyüsü bozulan dünyası* veya Marx’ın *katı olan her şey buharlaşıyor* iddiası bu sis bulutunun aralanmasından beslenmektedir. Her yeni olanın kendinden sonraki yeninin genlerinde olması değişimin bir süreklilik içinde güncel kalmasını sağlamıştır. Modernliğin yeni ile olan ilişkisi bugün’ün zaman diliminde yer almasına bağlıdır.

Sis bulutunun hakim olduğu modern dönem öncesinde var olan yapılar “*kesiksiz bir bütün olarak*” (Everdell, 2018) ele alındığı için çeşitlenmelere olanak tanıyan doğal bir ortam oluşmamıştır. İçerde yer alma şartının dışarıda yer almamak olduğu tezinden ilerlenirse, bu şartları sağlayacak toplumsal tiplerin sınıflandırması bütünlükler üzerinden yapılmaktadır. Dönemin merkezinde kral, asker ve rahip sınıfı yer alırken, çevrede krala bağlı halk bütünlüğü yer almaktadır (Pernoud, 1991: 121). Modernliğin kendinden öncesi ile olan ilişkisini bir nebze devam ettirdiği savunulmaktadır. Fakat bu devamlılığın parçalanması sonucu oluşan her yapı kendi yapısal özelliğini üretmek zorunda kalacaktır. Bu noktada her yapının ürettiği özellik iktidar anlayışlarının kullandığı söylemler üzerinden okunabilir. İktidar söyleminin

var olan toplumdan ziyade var olması istenilen toplumun üretilmesi yönünde değişmesi, süreklilik teşkil eden bir yapının ortaya çıkmasını sağlar. İnsan üretimi olarak değerlendireceğimiz bu durum hakkında Immanuel Wallerstein şu ifadeleri kaydeder: “*Modern dünyanın “halkları” her zaman mevcut değildir. Bu halklar yaratıldı. Ve bazıları yaratılırken, potansiyel başka halklar ezilip parçalandı, kırılıp döküldü veya batırıldılar*” (Wallerstein, 2015: 169).

Modernleşmenin bitmeyen bir yolculuk olma özelliğinden yararlanarak toplumların uygar, uygar olmaya müsait veya uygarlaşma yoluna daha çıkmayan olarak üç tür gruba ayrıldığını düşünebiliriz. Modern toplum kurucularından Jean - Jacques Rousseau’ya göre: “*Bir parça toprağı çitle çevirerek “Bu benimdir” diyen ve ona inanacak denli saf başkalarını bulan ilk insan uygar toplumun ilk kurucusu oldu*” (Rousseau, 2011: 63). Uygar dünyayı aydınlanmacı bir bakış açısı ile eleştiren Rousseau bir düzen anlayışından yanadır (Touraine, 2018; Sennett, 2016). Bu düzenin oluşması için “*toplumsal sözleşme*” gerekmektedir. Sözleşme en yalın anlamı ile iki tarafın karşılıklı kendi şartlarını muhafaza ederek ortak bir karara bağlanmalarını ifade eder. Rousseau’nun sözleşmesi halk ile hükümdar arasında imzalanacak ve her iki tarafında kendi şartlarını sunacağı maddeleri içerecektir. İnsanların birbirlerinden farklı olduğunu savunan Rousseau, insanın “*ne olduğuna ilişkin*” ortaya koyduğu davranışların azlığından sebep dünyaya karşı “*yabancı*” kaldığını düşünür (Berman, 2011: 94-99). Rousseau’nun eleştirel bakışı yabancılık düşüncesinden beslenir. Şöyle ki; her insanın aynı kalıptan dökülmediğini düşünen Rousseau, farklılıkların kabullenilmesinden yanadır. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta Rousseau’nun 16. yüzyılının ortalarında geliştirdiği düşüncesinde toplumda var olan farklılıkların daha belirginleşmediği hatta modern sıfatının daha yeni kullanılmaya başlandığıdır. Modernliğin köklerine ilişkin bir çalışma yürüten Willam R. Everdell’in şu ifadesi bu noktada önemlidir:

“(...) biz Batı’da kendimize en az on altıncı yüzyıldan beri “modern” demektediriz. Geçmişimize karşı zarıftan de öte bir jest yaparak, bir yüzyıl önce, on dördüncü yüzyıldan beri başımıza gelen her şey için “modern” terimini kullanmaya başladık” (Everdell, 2018: 18).

Rousseau'nun uygarlık eleştirisi, uygarlığın tıpkı bir eve kapı ve pencere yapmak gibi bir alana çeper çizmek ile başladığı düşüncesinedir. Çünkü çeperin çizilmesi ile var olan hayat tarzları birbirinden ayrılmamaktadır. Çeperin dışı ile içinin uygarlık öncesi zıt hayatlardan ziyade bir birliktelik oluşturmaktadır (Mumford, 2007: 168). Bu birliktelik aynı hayat tarzlarına ait olmalarından değil farklılıklarına rağmen birbirlerini kabullenmelerinden beslenir. Öyle ki Antik dönem aileleri çeper olarak görülen taşralarda ikame ederek Ortaçağ aileleri ile benzerlik göstermektedir. Weber bu durumu şu şekilde özetler: “*Kural olarak, ileri gelen ailelerin en azından taşrada villaları vardı*” (Weber, 2015: 171). Uygarlığın izlerini geçmişe dönerek açıklamaya çalışan isimlerden biri olan Umberto Eco'ya göre Orta çağ sürekli dışardan gelen baskılara karşın merkezde yer alanların çepere kaçıklarına şahit olunan bir dönemdir (Eco, 2015: 55-60). Bu kaçışın özneleri kraliyet tarafından barbarlar olarak görülmüştür. Barbarların gittikleri yerlerde kendilerine bir merkez oluşturma çabaları kraliyetin çepere itilme korkusu ile karşılaşmasına sebep olmuştur. Merkezi gücünü kaybetmek istemeyen kraliyet, barbarlar ile uzlaşmak için onları merkeze bağlayacak görevlere getirmiştir. Barbarların merkezi yerleşimlerine kraliyet tarafından bulunan *feodera* pratiğine göre; “*(...) Barbar halkları, imparatorluğun belli bir bölgesine, bir kralın imparatorun vekili olduğu bir bölgeye yerleştirilir ve Barbar birlikleri Romalı feoderati (feodera antlaşmasına taraf) birlikleri sayılır*” (Eco, 2015: 53). Egemen güç, merkezi yapının dilini oluşturup muhafaza etmesi için çeperlerin dışında yer alan çevrenin de dilini kendi ile iletişim kurması sebebiyle inşa etmelidir. Barbar olanın merkez ile gireceği bu diyalogta, merkez tarafından baskılanmanın ötesinde bir anlaşma ile ortak bir dil inşa ettikleri görülür. Merkez ve çevrenin çatışma içinde olduğu fikrini çürüten bu anlaşma, çatışmanın reddine değil gerekliliğini ortaya koyar. Modernlik Avrupa'da kendi içinde bir birlikteliği doğurmaktadır. Merkez ve çevre arasındaki ayrıma çatışmacı bakış açısından ziyade birbirlerini beslediklerini düşünen Ulrich Beck'e göre:

“20. yüzyılın acı, kanlı öğretisi şudur: Modernleşme ve barbarlığın modernleşmesi birbirini dışlamadığı gibi, -belki de!- birbirini tamamlar ve kimi durumda içiçe de geçer. (...). Nitekim, karşı modernliğin geleceği de, durmadan devam eden çizgisel modernleşmenin -aslında

güzel de olan- çocuk masalı düşünden sıçrayarak uyanan bir toplumbilimin konusudur”(Beck, 2005: 94).

Başlangıcını Rousseau’dan aldığımız ve Eco’nun örneklendirdiği anlaşıma fikrine göre taraflardan birinin merkezi olma özelliğini koruyabilmesi için çevrenin dilini de anlaması gerekir. Modern dönem içe kapanık hayat tarzının parçalanması ile oluşan farklı yaşam tarzlarını var olan ayrımlara göre sınıflandırmış ve aralarında bir anlaşmanın oluşmasını sağlayacak zemini hazırlamıştır. İnsanlık tarihi kadar eski toplumsal düalizm tarafları birini etken diğerini pasif konuma yerleştirir. Bu düalizmlerin eril – dişil, merkez – çevre veya yapı – fail olarak adlandırılmasından öte içeriklerini oluşturmada kullanılan dil önemlidir. İçeriği sürekli değişse de bu düalizmi oluşturan dil, toplumların egemen anlayışına veya kültürel yaşayışına göre sürekli değişir. Toplumlara birbirinden ayıran bu düalizm bir uçağın kanatları gibi denge içinde olmalıdır ki yoldan çıkma veya yere çakılma gibi bir durum ile karşılaşılmasın. Bu noktada sorulması ihtimal olan sorular vardır; iki kanadında eşit rolü olduğu bir görevde diğerini öbüründen üstün tutan veya geri plana atan durum nasıl oluşmaktadır? Ortak bir vücuda bağlı kanatların ortaklığı merkez, yapı veya eril taraf değilse nedir?

Modernleşme düşüncesi, sadece merkezin zihniyetini öne çıkaran bir içeriğe sahip olsaydı merkezin ötekisi olarak bir çevreye ihtiyaç duyulmazdı. Avrupa’da başlayan modernleşme sürekli şimdi de kalma özelliğine doğuştan sahiptir (Giddens, 2014; Bauman, 2003). Bu şimdiliği ürettiği söylemler üzerinden kazanmaktadır. Söylemleri nasıl ürettiğine geçmeden üzere modernleşme serüveninin tüm Avrupa çapında evrensel bir başlama mekânı ve zamanı olmadığını belirtmemiz gerekir. Modernliğin Avrupa merkezli başladığı genel bir kabuldür lakin bu kabulün gölgesinde serüvenin başlangıcında dışarıda bıraktığı üyeler mevcuttur. Modernliği inceleyen bir çok isim iki büyük devrim ile modernliği temellendirmektedir: Siyasi söylem nesnesini Fransız Devrimi’nde, ekonomik söylem ise nesnesini Sanayi Devrimi’nde bulur. Bu noktada bu iki devrimin dışında kalarak kendine ayrı bir söylem inşa edip modernleşme sürecinde yer edinmeye çalışan Almanya’ya değinmemiz faydalı olacaktır.

Bu iki devrimin dışında kalan Almanya modernliğin çıkışında kendine başat bir rol edinmek için başka bir devrimin çıkış noktası olarak kendini konumlandırmayı başarmıştır. Bir taşralılık hikayesi olabilecek bu çaba dışarda kalanın içeride olana göz koyması olarak okunmalıdır. Bu iddia bir örnek üzerinden açıklanmayı hak etmektedir. Almanyanın modernlik serüveninde geç kalma gerekçesini araştıran ve bu iddiayı çürütmeyi hedefleyen Norbert Elias “*Uygarlık Süreci*” (1939) metninde “*her toplum aynı anda modernleşemez*” söylemini inşa ederek gelecekte batı gibi veya bir yer gibi modernleşemediğini düşünen toplumlara açık bir kapı bırakacaktır. Elias çalışmasında modernleşme kıyaslamasını Fransız toplumunun siyasi modeli üzerinden yapar. Fransız toplumu saray merkezli bir yapıya sahiptir. Saray dışında yer alan derebeylikleri sarayda toplayarak gücün tek bir kaynaktan toplanmasını sağlamaktadır. Almanya ise birden fazla sarayın hakimiyeti altında olduğu için bir merkeze sahip değildir (Elias, 2016: 70-72). Siyasi alanda oluşturamadığı merkezi siyasetin dışında aramaya başlamıştır. Elias bu arayışın sonuçlarını Mozart⁸ üzerinden gösterir.

Almanya geç kaldığı yarışa “*kültür*”⁹ alanından katılarak modernlikte kendine ayrı bir statü sağlamıştır. “*Alman olan nedir?*” sorusunu sorarak bir nevi Alman olmayan nedir’in cevabını arar (Elias, 2016: 76). Uygarlaşmanın şartlarından birinin Fransız veya İngiliz olmaktan geçmediğini göstermeye çalıştığı sorusunun cevaplarını, kültür söyleminde bulmuştur. Lakin Elias’ın bu söylemine karşın neredeyse aynı dönemde yaşamış bir başka düşünür olan Georg Lukács, ne yapılsa yapılsın bir Alman kültürünün İngiltere veya Fransa kültürü ile yarışamayacağını belirtmesi Almanya’nın taşralılığını yeniden üretmiştir (Lukács, 2016: 20-24). Bu örnekten anlaşılacağı üzere içerinin dışarıya karşı merkezi özelliğini koruma amacı ile ürettiği argümanların yanında dışarının da içeriye olan uzamsal mesafesini

⁸ Norbert Elias, Wolfgang Amadeus Mozart’ın hayatını “*Bir Dâhinin Sosyoloji*” (1991) başlığı altında sosyolojik bir araştırma nesnesi haline getirerek; mikrodan makroya bakış yöntemi ile Almanya’nın modernlik tecrübesinde geri kalmışlığını sürecin içindeki doğal bir durak olarak göstermeye çalışır. Elias’ın bir kum tanesinden yola çıkarak çölü yorumlama çabası yapı – fail gibi keskin ayrımlar arasında nasıl bir bağ kurulabileceğini göstermesi açısından önemli bir eserdir.

⁹ Kültür kelimesinin taşıdığı anlamların içinde “toprağa ekip biçme” kavramı da vardır. Toprak ile bağlantılı kavramın Elias tarafından kullanılması dikkat çekicidir. Her toprağın her ürünü vermeyeceği gerçeği göz önünde bulunduran Elias, modernliğin Almanya topraklarından kültür ürünlerini toplayacağını göstermeye çalışır.

anlamlandırma açısından ürettiği savunmalar karşılıklı diyalogda yer alabilme adına söylem üretme çabasıdır. Almanya'nın Avrupa modernleşmesinde taşralı olduğunun doğruluğu kadar dünya modernleşmesinde içerinin elemanı olduğu gerçeği de hesaba alınmalıdır.

Yeniden üretmenin modernleşen yeni dünya sistemindeki yeri tartışılması gereken bir konudur. Elias'ın ifadesi ile uygarlaşmanın bir süreç olması beraberinde sürecin dışına atılma tehlikesini barındırmaktadır. Modern dönemin çeşitliliklere olanak sağlaması her ne kadar tekliği mümkün kılarsa da bu teklikler genel birtakım ortaklıklara sahiptir. Yeniden üretim algısı bu ortaklıkların içeriği değişse de sürekli kendini güncelleyerek var olan yeni duruma göre kendini şekillendirir. Bu şekillenmede kullanılan araçlardan biri de kent ve kentin dışıdır. Kentin bu araçsallığa dönüşümü modernliğin çıkış noktasında aranmalıdır. Avrupa devletleri dünya tarihinde Doğu toplumları ile girdiği savaşlarda kaybettiği toprakların yanında ticari alanda da kayıplar vermiştir. Bu kayıplar ile kendini yeniden kurmanın yollarını arayan Batı Avrupa çareyi yeniden doğuş fikrinde bulmuştur. Avrupa Doğu'nun karşısında Batı'nın temsili olarak Antik yaşam felsefesini merkeze alarak yeniden doğuşunu hazırlamaya başlar. İnsanları düşünen insan ve düşünmeyen insan olarak ayıran Antik Dönem'de zenginlik ve fakirlik düşünce kabiliyeti üzerinden ölçülmekteydi. Şimdinin maddi sınıfsal ayrımlarının dönemin antik dünyasındaki öneminin ne denli az olduğu Lewis Mumford'un değerlendirmesi üzerinden anlaşılabilir: *“Atina'daki ev yerleşimine dair söylenebilecek en iyi şey zenginlerle yoksulların evlerinin yan yana oluşu ve evlerin boyutları ve döşenişi dışında aralarında çok fazla fark olmamasıdır”* (Mumford, 2007: 207). Ekonomik ayrımın iktisadi alandan ziyade zihinsel alanda yer alması, Antik dünyanın merkez noktasının mekânsal olarak neresi olduğu sorusunu sormayı mümkün kılar. Antik dünyanın başkenti Atina insanın zihinsel yetisi ile ortaya koyduğu düşüncelerin önem gördüğü bir mekândır. Atina bir şehir modeli olarak antik düşünürlerin ideal şehir nasıl olmalıdır sorusuna cevap buldukları yerdir.

Antik dünyanın önemli isimlerinden Aristoteles'in *“birbirine benzemeyen parçalardan oluşur”* olarak tanımladığı şehir anlayışından yararlanarak şehrin farklılıklara açık bir yer olması fikrine ulaşılır (Aristoteles, 1983). Bu farklılıklar

Atina’da düşünce çeşitliliği ile sağlanırken ileride oluşturulacak modern kentlerin çeşitliliği farklı noktalardan beslenecektir. Bu kısa bilgiden sonra düşünme eyleminin son derece aktif olduğu Atina’da yaşamın ilerlemesi için gereken üretim ihtiyacı kimin karşıladığı Avrupa için önemli bir sorudur. Düşünen insana karşı düşünmeyen insanın kimlerden oluştuğu, bu insanların nasıl bir hayat tarzına sahip oldukları Batı Avrupa’nın kendini inşa sürecinde gerekli malzemeyi sağlayacaktır. Atina’da düşünürlerin dışında özgür olabilmenin şartı cinsiyet ve ekonomik alanda belli farklılıklara sahip olmaktan geçiyordu. Antik dünyada özgür olmak için cinsiyetin erkek olmasının yanında mülk sahibi olma gibi şartlara uyulması gerekliydi (Holton, 1999). Atina’da var olan özgürlük anlayışının hangi temele dayandığını göstermek adına Mumford’un düşüncesine bakılırsa:

“ ...MÖ 480 ve 430 yılları arasında- polis ilk kez kendini daha önceki köy ve kentlerden ayıran ideal bir biçime büründü. (...). Bu yeni bir kent düzeniydi, çünkü Yunanlar kente eski kültürlerin bilmediği, keyfi bir iktidara veya gizli bir otoriteye sahip her sistem için tehlikeli olabilecek yeni bir unsur eklediler; özgür yurttaş kavramını ortaya attılar” (Mumford, 2007: 203).

Batı Avrupa özgür bireylerin kentlerde olabileceği fikrini elde ederek Antik dönem dünyasından ayrılmıştır. Batı Avrupa’da kent olgusunun önemine geçmeden önce var olan kent yapısının içeriğine bakılması faydalı olacaktır. Kentin öneminden önce aydınlatılması gereken nokta insanın üretimdeki potansiyel özelliğidir. Üretim piyasasında insanı insan olmayandan ayıran en basit şey ürettiği nesnesinin içeriğidir. İnsan olmayan, ürettiğini doğaya karşın değil doğa ile gerçekleştirirken, insan üretirken hem doğayı yeniden üretir hem de doğaya karşı şeyler üretir ve bu durum insanın aklını merkezi konuma yerleştirilmesinin sonucudur. İnsan ürettikleri ile doğayı dönüştürmeye yani ona hükmetmeye başlar. İnsanın kent ile olan ilişkisi bu hükmetme ile anlaşılabilir. Kentin doğa içinde bir mekân olması beraberinde onun da insan elinden yeniden üretilmesini gerekli kılacaktır. Batı Avrupa’nın antik dünyadan elde ettiği bilgilerin arasında düşünebilme yeteneğinin öne çıkması ile akıl

merkezi bir konuma yerleşmiştir. Akla sahip insan modernliğin çıkış mekânı olarak kenti seçmiştir (Marx, 2016: 55-57).

Modern kentin geleneksel şehir anlayışından temel farkı faaliyet alanlarının ayrı olmasıdır. Modern kent Henri Lefebvre'ye göre sanayi devrimi ile ortaya çıkarak tarımsal ifadeleri asimile etmiştir (Lefebvre, 2019: 111-129). Tarımın kentin dışına atılması, kentin hangi sermaye alanının yeniden üreticisi sorusunu beraberinde getirir. Marx'ın üretim anlayışını kent üzerinden okuyan David Harvey'in kente biçtiği anlama bakıldığında; *“Kent bir geçici sermaye dolaşımı sürecinde istihdam edilen emeğin oluşturduğu bir üretici güçler topluluğudur”* düşüncesi ortaya çıkar (Harvey, 2016: 317). Kentin tarım dışı üretim alanında bir güç merkezi olması kentin dışında kalan alanların tarımla alakalı olduğunu ortaya çıkarır. İnsan üreten bir varlıktır ve ürettiği nesne yaşadığı mekân ile alakalıdır. Kent fabrikalaşarak sanayi piyasası için üretim yeri haline gelmiştir. Bu noktada devreye tarımsal faaliyetin yürütüleceği alan olarak kentin ötekisi devreye girecektir. Kent kelimesinin çağrışımında *“sanayinin olması”*, *“tarımsal faaliyetlerin yer almadığı alan”* ve *“emeğin güç oluşturduğu alan”* düşüncelerinin yer alması kentin ötekisinin neye benzediğini ortaya koymaktadır. Üretme eylemini toprak üzerinden gerçekleştiren köy hayatı kentin ötekisi olarak konumlandırılmıştır.

“Yönetim biçimi, toplumsal ve ekonomik özellikleri, nüfus etkinlikleri yönünden şehirden farklı, halkı çoğunlukla tarımsal faaliyetlerle geçimini sağlayan, konutları ve tarımsal yapıları ile bu hayatı yansıtan kır yerleşmesi düzenindeki konutlar topluluğu ve yerleşim birimi.”
(Çağbayır, 2007: 2807)

Köy, kentin ötekisi olarak kentin dışarıda bıraktığı alışkanlıkları taşıyan bir vücut gibi nefes almaktadır. Modern dönem öncesi köyler kentlere göre daha merkezi bir pozisyona sahipti. Roma döneminde köylerin şehirlere nazaran daha kurucu görevde yer almalarına değinen isimlerden biri olan Rousseau şehrin saraylarında kırsalın izlerini sürerek köy hayatına önem verir (Rousseau, 2014: 125). Roma döneminde vatandaşlık kırsal hayatın şartları ile harmanlanırken, siyasi otorite gücünü köyün toprak ile ilişkisinden alıyordu. Modern dönemin aksine kentin

“aylak” ve “sefihil” hayatına karşılık köy yaşamının “sade” ve “faal” hayat şekli saygın yurttaş tanımını belirliyordu (Rousseau, 2014: 146-149). Faal hayat yaşayan köylüler, zamanlarını toprağa göre ayarladıkları için zaman algısı doğanın merkezinden kopunca köylü de kente nazaran sahip olduğu ideal vatandaş kavramından kopmuştur. Değişen bu duruma Mumford şöyle değinmiştir:

“İnsan enerjilerinin yayılması, insan egosunun büyümesi, ortak insani faaliyetlerin belki de ilk kez mevcut komünal kılıfından ayrılarak özelleşmiş meslekler haline gelecek şekilde farklılaşmaya uğraması ve bu büyüme ve farklılaşmanın kent yapısının birçok noktasında açığa vurulması, bütün bunlar tek bir dönüşümün görünümleriydi: Uygarlığın ortaya çıkışının” (Mumford, 2007: 48).

Ticarette “uygarlığın ortaya çıkışı”nı dışarı açılma politikası sağlamıştır ve bu dışarı açılma ile topraktan gelenin üretim piyasasındaki yeri değişmiştir. Köylerin üretim dünyasında taşralaştırılması uygarlığın değişim hızının eseridir. Demiryollarının genişlemesi sonucu ulaşım merkezinde yaşanan değişimler kentlerin köylere nazaran ticarette atağa geçmesini sağlamıştır. Köylerde üretilen ürünler sermaye sahibinden çok trenlerin ürünleri götürdüğü zenginleştirmiştir (Weber E., 2017: 275). Her ne kadar kentlinin köye bağımlılığı devam etse de yeni düzende ticaret piyasasının öznesi kentlidir. Köyler değişimin hızı ile modern dünyada kentlinin taşralısı olarak konumlanırken, ekolojik alanda kentten daha üstün oldukları bir gerçektir. Doğanın çıplaklığında bir kentlinin mi yoksa bir köylünün mü hayatta kalma mücadelesini kazanacağı sorusuna Lewis Mumford’un cevabı şöyledir: “Eğer biri diğeri olmadan yaşamaya devam edebilecekse, ayakta kalan taşra olur, kent değil; yaşamaya devam eden çiftçi olur, kent sakini değil. (...). Taşra, kent tarafından yarım akıllı bir bağımlı ya da daha kötüsü bir yabancı olarak görülüyordu” (Mumford, 2007: 421).

Taşranın doğal hayat ile olan uyumu sayesinde kente karşı kazandığı üstünlük modernliğin karşısında kentin ötekisi olmasını değiştirmemiştir. 19. yüzyılın değişim ve ilerleme yolunda gelişmesi, köylerin bu yolda kentli olmayan tarafın temsili olması ile sonuçlanmıştır. Modern dönemin bir handikapı olan ben ve öteki ayrımı

kent ve köy ayrımında ortaya çıkacaktır. Ticaretin yaygınlaşması fabrikaların fazlalaşma ihtiyacını doğurmuştur. Fabrikaların açılması ise modernleşme serüvenine giren her toplum gibi köylülerin kente göç etmesini sağlamıştır. Yaşanan bu hareketlenmeler, her iki alanında kendini yeniden üretmesini gerekli kılacaktır. Kent dışardan gelene karşı kendini muhafaza etmeye çalışırken, kentin yeni sakinlerini oluşturan göçmenler kent hayatına uyum sağlama mücadelesine girmiştir. Bu noktada kentin yeni sakinleri ile kurduğu iletişime bakmadan önce kentin dışında yer alan kırsal hayatın nasıl taşralaştırıldığına değinmemiz faydalı olacaktır.

Kentlerde yaşanacak değişimler ile kentin yerlileri ile yeni sakinleri arasında merkez-çevre çatışmasının yaşanması kaçınılmazdır. Yeni gelenin kültürünü kente taşıması, var olan kültürle uyum problemi ortaya çıkaracaktır. Kentin içinde bunlar yaşanırken kentin dışının bu çatışmadaki rolü ne olacak sorusu gündeme gelir. Kentin yeni sakinlerini konumlandığı yer, kentin dışında kalan taşralının da konumunu belirleyecektir. Kentin sanayi piyasasının merkezi olması, durmadan çalışmanın ve sınırsız üretimin insanlar üzerinde bir baskı oluşmasını sağlamıştır. Bu baskıdan kaçış, doğal hayatın mekânı olan kırsal hayata yeni bir görev biçecektir. Taşralı, kentin içinde taşralaştırılırken, taşra da kentin dışında inziva yeri olarak taşralaştırılmaktadır. Taşra değişmeyen bir doğa yaşamına sahip olmalıdır. Kente sığamayan kentlinin bir süreliğine nefes alabileceği bu yerler, dışardan gelenin bir daha ki gelişine kadar yolunu gözleyerek beklemelidir. Doğal hayatın taşra merkezinde yeniden yoğunlaştırıldığı doğrudur lakin bu hayat köylü insandan ziyade kentli bireyler içindir. Kentin hızından yorulan insanın taşraya yönelmesi eski zamanlarda taşrada evleri olan saray mensubu üyelerin saraydan kaçıp taşraya çekilmelerine benzer. İktidar gücünün kraldan toprak sahibine ondan da üretim gücüne sahip olana geçmesi krala ait bir istek olan saraydan uzaklaşma eylemini, kentten uzaklaşma eylemine dönüştürmüştür. Kentte yorgun düşenin taşraya sığınmasında bir ortaklık olduğu aşıkardır fakat taşraya bakışlarında farklı nüanslar vardır.

Modern kentin insanı için taşra yabancısıdır. Modern dönemin dışarda bıraktıklarını içeriye dahil etme derdinde olan romantik söylemin bir sonucu olarak

yeni kentli Sennett'in pastoralizm olarak değerlendirdiği duruma uygun olarak: “(...) taşranın doğal ortamında kendilerini “yeniden bulma” girişimleriyle” hiç tanımadığı yerleri keşfetmeye çalışır (Sennett, 2016: 103). Taşra dışındaki insanların, çalışma veya gezme amacı ile taşraya yönelmeleri taşranın doğal bir güzellik mekânına dönüşmesini sağlamıştır (Williams, 1973:13-34). Şiirlerin, romanların nesnesi olan taşra Raymond Williams'ın ifadesi ile “huzur”, “masumluk” ve “erdem”liğin merkezidir (Williams, 1973: 2-5). Taşra, modern dönemde sadece kentlinin kaçacağı bir yer olmaktan çıkmıştır. Kente çalışmaya giden taşralılarda kentin yorgunluğundan taşranın doğallığına sığınır. İkili bir romantik anlayış söz konusudur. Kentli hiç tanımadığı yerlerin hasretini çekerek taşraya giderken, kente göç eden köylü de bildiği ama hasret kaldığı bir ana kucağı olarak taşraya gider:

“Taşra, yerinde duramayan, gözü pek insanlara el değmemiş vahşi doğanın o romantik çağrısıyla yeni yerler fethetme ve sömürgeleştirme; daha evcimen, tefekkürü seven insanlarıyla balık tutma, dolaşma, bitki toplama, ailece pikniğe çıkma veya tek başına ormanda gezinme imkânı tanıyordu” (Mumford, 2007: 588-589).

Modern dönemin en büyük silahı yeniden üretimdir. Modern kent hayatı insanın doğallığını elinden almış ve ona kendini yeniden doğal hissedebileceği mekânlar üretmiştir. Bu yenidenlik insanın öyleymiş gibi olan durumları sahici olan gibi algılamasını sağlar. Sürekli olarak kendinden alınmış nesnelerin yerine yenisinin yeniden üretilmesi modern insanın orijinal olanın ne olduğunu unutup bir huzursuzluğa kapılmasını sağlamıştır. Romantik söylem tam da bu huzursuzluk noktasında devreye girmektedir: “*Romantik düzen, düzene karşı bir ayaklanmaydı. İnsan, monoton ve aşırı hizaya sokucu günlük rutinin amansız zorunluluklarından kurtulmalıydı.*” (Mumford, 2007: 596). Köy veya taşra kentin yaşayanları için değişmemesi ve doğallığını koruması gereken bir yer olmuştur. Lakin bu değişmeme var oldukları gibi kalmak değil sürekli olarak doğallığını yeniden üretmesi ile ilişkilidir.

Modern dönemin aynılıkları parçalayarak çeşitlenmelere yol açması bu noktada önemlidir. İnsanlar sabit bir yerde kalan biblolar olmaktan çıkmış ve yer

değiştirmeye başlamıştır. Bu sebeple insanların kendinden olmayanı ötekileştirmek için başvurduğu ben ve öteki ayrımı köylü, kentli, taşralı, fakir, zengin gibi net sıfatlarla anlaşılmamaktadır. Kentin içinde yer alanların kendilerini yeni gelenlerden ayırt etmeleri için yeni göstergelere ihtiyaçları vardır. Fransız köylülerinin nasıl modernleştiklerini inceleyen Eugen Weber'in ifadesi bu noktada önemlidir:

“Kasaba ve kır arasındaki tezdı esas ortaya koyan, kendilerini “mavi gömlekli, kaba konuşan, görgüsüz ve patoisant” köylülerden ayırt etmek için takım elbise giyip caka satan bu son gruptu. (son grup olarak bahsedilenler, küçük esnaf ve zanaatkarlar)” (Weber E. , 2017: 327).

Karşılıklı oluşan bu iki alan kendi bireyini yeni bir söylem üzerinden oluşturur. Kentli bireyin söylemi modernliğin yenilik anlayışından nemalanırken, köylü birey söylemini geleneksellik üzerinden inşa eder. İki tarafta kendi varlıklarını diğerinin yoklukları üzerinden kurarak birbirlerini taşralaştırmaktadır.

İki tarafın diyaloguna geçmeden önce birkaç hususa tekrar bakalım. Batı Avrupa, modernleşmek için Antik dünyaya geri dönmüş ve modern kent olarak da Atina'yı örnek almıştır. İdeal mekânın ideal bireyleri de tıpkı özgür Atinalılar gibi kendilerini Atina dışından ayrı gösterecek özelliklere sahip olmalı ve kent ideal olanın yeri ise kentte yaşayan ideal insandır bağlamında bir denklem ortaya çıkmaktadır. Çalışmanın seyrinde değinilen devrimlerin sonrasında ortaya çıkan değişimler bazı şehirlerin ön plana çıkmasını sağlamıştır. Bu şehirlerden birisi de Paris'tir.

Paris'in modernleşme serüveninde kendi söylemini inşa ederken, kentin dışını nasıl konumlandığı önemlidir. Paris, Avrupa modernleşmesinde Asuman Soner'in de dikkat çektiği gibi; “Avrupa başkentleri “parıltılı camekânlara” dönüşürken en fazla ışık saçan şehir Paris olacaktır” (Suner, 2018: 21). Paris modern dönemde ayrıcalıklı bir statüye sahiptir. Paris'i *modernliğin merkezi* olarak gören Manuel Castells'e göre bu merkezilik tüm Fransa'ya hatta Avrupa dışını da kapsayacak genişliktedir (Castells, 1997: 197-200). Kimilerine göre “*Modernitenin Başkenti*” (Harvey, 2003) kimilerine göre de “*Ondokuzuncu yüzyılın Başkenti*” (Benjamin,

1982) olan Paris, sadece bilim insanlarının değil “ ... *düşünce dünyasının başkenti olan Paris, başarılarınızın sahnesi* ” olarak merkezi bir alan oluşturmuştur (Balzac, 2017: 168). Paris bir merkez olarak kendi dışında modern olmak isteyen diğer toplumların masalarını iştah açıcı bir yemek misali süslemektedir. Honoré De Balzac’ın romanlarına konu olan Paris’in modernleşmedeki rolüne odaklanarak çalışmamıza devam edeceğiz.

1.3. İdeallığe Bir Yolculuk: Taşralı Paris

“Küçük bir şehirde sararıp solan yeteneği ne mevki ne de itibar arayıp bulur. Hem saysanıza bana taşrada meydana getirilmiş güzel eserleri”

(Balzac, 2017: 168)

Bir çok ismin modern dünyayı incelerken örnek olarak seçtiği Paris önemini Fransa’da yaşanan siyasi devrim hareketinden alır. Walter Benjamin’in bir yüzyılın başkenti olarak seçtiği Paris, Richard Sennett’in de modern kamusal hayatın izlerini incelerken geçtiği duraklardan biridir. Sennett’e göre Paris, kent ile kırsalın arasında yaşanan gerilimlere ek olarak yeni ortaya çıkan toplumsal gerilimlerin de merkezi konumundadır (Sennett, 2016: 165-169). Paris, Fransa sınırlarını aşarak tüm Avrupa’ya yayılacak olan bu gerilimlerin nasıl olmasını belirleyecek merkez konumundadır: “*Sanki Avrupalılar Paris’te tüm yaşamlarını kemiren bir hastalık görüyorlardı, ama bir yandan da gözlerini bu hastadan alamıyorlardı*” (Sennett, 2016: 171).

Paris, taşralaşarak modernleşmiştir iddiasında bulunabilmek için öncelikle bu sürecin nasıl geliştiği göstermemiz gerekmektedir. “*Paris ‘merkezliliğin’ gelişmesi ve bir anlamda kutsanması, giderek kentin bütününe, bölgeye ve ülkenin bütününe yayılmakta ve Avrupa da buna dahil olmaya başlamaktadır.*” (Castells, 1997: 131). Fransa’nın devrimler ülkesi, sanatın merkezi veya modernliğin başlangıç noktası olarak adlandırılmasını sağlayan söylemler modernleşme sürecinde ayrı bir temsile işaret ve bu temsil Paris üzerinden anlaşılabilir. Söylemin bireyleri hem etken hem de edilgen yapma özelliği Paris’in içinde yaşayacak insanların da belli bir programa tabi

tutulması ile sonuçlanır. Şehir sanki bir yüz nakli geçirir gibi kent imajına bürünürken, sınırlar birbirine şehir taslağı üzerinden bağlanacaktır. Paris tecrübesiz bir canlı gibi doğar ve varoluşsal bir çabanın gücünden yararlanarak yaşadığı deneyimler ile *metropol olma*'ya başlar. Bu süreçte Paris, yaşanan olayları daha önceden deneyimlemediği için tecrübesiz bir kenttir. Kent'in doğumu şehirde ortaya çıkan *siyasal birey* ile başlar ve kent, tecrübesizliğini göstermeden ortaya çıkan yenilikleri iç dünyasında muhafaza ederek ilişkilerini yeniden üretir (Sennett, 2013: 169). Paris şehir olarak yaşadığı devrimler sonucunda yeniden inşa edilmesi gereken bir kent modeline dönüşür.

1789 sonrası Paris kaosun ve fakirliğin baskın olduğu bir sürece girmiştir. Bu süreci takiben yaşanan sıkıntılar ile çaresiz bir duruma düşen Parisliler dünya genelinde özgürlük ayaklanması olarak gerçekleştirilen 1848 devrimi ile yüz yüze gelmiştir. 1848, David Harvey'in "*sıra dışı*" olarak tanımladığı olayların yaşanması ile başlamıştır. Bu durum çevrenin merkezine karşı bir ayaklanması olarak da okunabilir. Halkın içinde bulunduğu sefalet, iç ayaklanmayı beraberinde getirmiştir. 1848'in şubat ayında Paris'te gösteri için toplanan gruba müdahale sonucunda sivililerin hayatlarını kaybetmesi, 1789'dan beri yaşanan olumsuzlukların dışa vurulup bir devrime dönüşmesi ile sonuçlanmıştır (Harvey, 2019: 7-32). Bireysel devrim olarak adlandırılan bu devrim siyasi gücün kendini yeniden biçimlendirmesini sağlayacaktır. Çevrede yaşanan olaylara göre merkezin çevreye geliştirdiği yaklaşımlara örnek olarak Ortaçağ kraliyet anlayışının barbarlara karşı geliştirdiği feoderati anlaşması gösterilebilir.

1848 Fransa'sında yaşanan olayların barbarların Ortaçağ'da yaptıkları ayrıkçı hareketten bir farkı yok gibi görülebilir lakin modern dönemin yaşanan gelişmelerle değişen toplumsal hayatta kurduğu bağ geçmişten farklıdır. Modernliğin bugün ile olan ilişkisi gelecekteki yaşanacak olan bugünlere karşı önlem almasını sağlayacaktır. Paris'in sokakları yaşanan olaylardan dolayı darmaduman olmuş ve bu durum ile sadece siyasi alanın dikkatini çekmemiştir. Gelecekte romanlarına konu olacak sahnenin gerçekliği ile göz göze gelmek için olayların merkezi Paris'in sokaklarına koşan isimlerin arasında Honoré De Balzac ve Guvtave Flaubert vardır (Harvey, 2019: 12). Paris'in toplumun hemen her alanında bu denli ilgi görmesi

siyasi otoritenin yeni bir söylem üretmesini gerekli kılacaktır. Halkın ayaklanması karşısında yenilgiyi kabul eden İmparatorluk sürgüne yolladığı III. Napoléon olarak bilinen Charles Louis Napoléon Bonaparte'ı meclise davet etmiştir. Bu davetin sonucunda kendi bağımsız sistemini kuran Napoléon için Paris gelecekte bir daha bir ayaklanmaya merkez olamayacak şekilde yeniden tasarlanmalıdır. Bu düşünce doğrultusunda Paris vali olarak görevlendirilen Georges Eugène Haussmann'a emanet edilmiştir (Harvey, 2019: 14-17). Günümüzde bilinen Paris görüntüsü Haussmann'ın taşra olan Paris'i modern kent yapısına dönüştürmesi sonucu oluşmuştur.

Georges Eugène Haussmann, Paris'i dümdüz ederek sıfırdan bir kent tasarlamıştır. Kente dışarıdan gelen saldırılara ek olarak iç ayaklanmalar için de korunması dönemin belediye anlayışının başgörevini oluşturmaktadır. Bu sebeple kentin üstü kadar yeraltı da değişime maruz kalmıştır. Antik Roma tahayyülünden beslenerek kentin içinde var olan binalar yıkılıp yerine antikeyi andıran yapılar birbiri ile uyumlu olacak şekilde inşa edilmiştir (Suner, 2018: 22). Yeni görüntüsüne kavuşan Paris kendi insanının oraya taşralaşmasına sebep olmuştur¹⁰. Şöyle ki; Paris devrim öncesinde belli sınıfların temsili insanların bir arada yaşadığı bir yapıya sahipti. Zenginlerin çok zengin, fakirlerin ise çok fakir olduğu Paris'te "*middle class (orta sınıf)*" temsilini yansıtacak tipoloji yoktu. Middle class kavramının toplumdaki kullanımı 1700'lerin başına dayansa da asıl yaygın kullanımı 1840'lardan itibaren gerçekleşmiştir (Williams, 2016: 73-84). Kavram, hiyerarşik bir yapıya tekabül ettiği için alt sınıfların daha çok çalışıp bir üst sınıfa yükselme hayallerini yansıtırken, üst sınıflarında kendi statülerini kaybetmeme uğruna var olan konumlarına asılmalarını sağlar. Kavramın toplumlar arası dengede ikili bir pozisyonu vardır. Paris'te bu dengenin olmaması bir sorun teşkil eder. Sorunları çözmek için kurulan yeni sistem Paris'te yer alan sınıfları tasfiye edip içini modern dünyanın yeni sınıf çeşitliliği ile dolduracaktır. Tasfiye etme durumu somut bir şekilde kentin dışına atılmayı

¹⁰ Taşralaşma kavramı dışarıdalık anlamından destek olarak kullanılmaktadır. Taşralı kavramının yerine "yabancı" kavramının kullanılması tercih edilmemiştir. Yabancı'nın "*yerli gibi olmaya çalışan ecnebi*" olarak tanımlanmasından yola çıkarak, taşralının yerliye benzeme çabası göstermemesi iki kavramın aynı nüansa sahip olsalar da birbirlerinden farklı kanallardan beslendikleri ortadır. Bu iki kavramın kullanım amacı ile detaylı bilgi için Asuman Suner'in "*Hong Kong-İstanbul Şehri Şahsileştirmek*", 2018, Metis Yayınları, İstanbul metnine bakılabilir.

içerminin yanında kentin içinde yer alan insanların yeni sınıfsal düzene geçmesine sebep olur.

Şehir geçmişten gelen yapısal özelliği ile her insanın yerinin belli olduğu bir düzene sahiptir. Sınıfsal ayrımların keskinliği eşitlik mücadelesinden çok bu ayrımların doğallaşmasına zemin hazırlar. Modern dönem ile çeşitlenen sınıfsal ayrımlar kentlerin içinin daha çok bölünmesini gerekli kılmıştır. Yeni düzen ilk olarak Paris'in yerlisi olan köylü sınıfı kentin çeperine doğru tasfiye ederek işe başlar. Paris'in modern kent Paris olabilmesi için taşralılığından kurtulması gerekmektedir. Paris'in köylüleri, devrim sırasında Napoléon taraftarlarının sarayı devirmek için ellerine silahlar verip öne sürdüğü insanlardan oluşur. Bu insanlar, bir daha tehlike unsuru olmamak için Haussmann'ın kent planında merkez dışına atılmıştır. Haussmann'ın Paris planında merkez dışının yani çevrenin ayrı bir önemi vardır. Çevre bir futbol takımının yedek kulübesi görevini üstlenerek kentte ihtiyaç olan insanların yetişmesini sağlayacaktır. Paris'in reddetmek için mücadele ettiği taşraya bağlılığı Haussmann'ın kent planında avantaja dönüşmüştür (Harvey, 2019:47). Sadece mimari yapılara odaklanmayan Haussmann, Paris'in içini mimari yönde dümdüz ettiği gibi ideal Parisli için Paris'in toplumunu da dümdüz etmiştir. Paris'in dışında yer alan üst sınıf mensubu insanları Paris'e dahil ederek yeni bir kent modeli tasarlamıştır. Bu dahil olma durumu mimari yapıların Paris dışında dikkat çekmesi ile başlamıştır. Devlet dairelerinden, sanat binalarına kadar her nokta ile en ince ayrıntısına kadar ilgilenen Haussmann, Paris'in içinde yer almasını istediği sınıfların ilgisini çekebileceği binalar tasarlamıştır. Yeni gelenlerin kentin yerlilerine karşı gösterdikleri tahammülsüzlük kentin yerlisinin Paris'e taşralaşmasına sebep olmuştur:

“Olması gereken yerde olmayan karakterler ekolojik uyumu bozar, ahlak düzenini lekeler ve bedelini ödemelidir. Bu kenti tehlikeli bir yer haline getirir, çünkü içinde kaybolmak, hızlı akışında sürüklenip gitmek ve kendini yanlış yerde bulmak çok kolaydır” (Harvey, 2019: 57).

Modernliğin çıkış mottolarından biri olan “*Düzen ve İlerleme (ordre et progres)*” bir yapıyı düzene soktukten sonra ilerleme fikrinden ziyade düzen içinde ilerleme söylemini barındırır. Modern dönem başından itibaren bir düzen oluşturma derdindedir. Lakin bu düzen geleneksel dönemin düzeninden farklıdır. Geleneksel dönemde toplumda boy gösterilen farklılıklar ya reddedilir ya da yok edilirdi. Toplum, bu iki seçeneğin farkında kalarak bastırılmış veya kabulleniş içine girerek yaşamını idame ettiriyordu. Düzene karşı çıkmalar sonucu modern dönemin doğuşunu sağlayacak devrimler yaşanmıştır. Modern dönem geçmişinden ders alarak kendini farklılıklara karşı güncelleyerek ayakta tutmayı başarmış, her yeni ayaklanma veya farklı düşünceyi düzenine katark ilerlemeye devam etmiştir. Harvey’in değindiği ekolojik düzeni bozacak uyumsuzlukların Paris’ten dışarı atılması bu mottounun tezahürüdür. Düzeni sadece kent odaklı düşünmeyen Haussmann, taşralıları gerektiğinde kente dahil etmek üzere dışarı atarak kentin içi kadar dışını da yeniden üretmiştir (Harvey, 2019: 70-75).

Modern kent modelinin ideal kent insanı için tasarlandığı fikrinden yola çıkarak bu ideal insanın kim olacağı önemlidir. Batı Avrupa kendini yeniden inşa ederken geçmişinin kapısını çalmıştır. Modern dönem toplumları modern kentli tip için de geçmişinden yardım almış ve Ortaçağ döneminden kalan kent soylu “*Burjuva, Burgenses*” anlamını taşıyan tipi yeniden sahneye koymuştur (Pirenne, 2016: 113). Bu kavramın kent soyluyu ifade etmede kullanılması kentin içinde ikame etmesinden kaynaklanmaz. Şehrin içinde yer alan sınıfların aksine kendilerini şehrin dışında konumlandıran Ortaçağ bujuvası, Umberto Eco’nun dikkat çektiği üzere:

“Burjuva ne üretim araçların sahibidir, ne aristokrasinin veya proletaryanın sınıf düşmanıdır; burjuva, dışardan gelendir, borgada, yani ortaçağın merkezi kısmında kentsel büyümeyi en iyi şekilde gösteren, surların hemen dışındaki ilave bölgede yaşayandır” (Eco, 2016: 226).

Özgürlüğü kentin dışında bulan Ortaçağ burjuvası modern dönemde yeniden üretilerek özgürlüğün kentin içi veya dışı fark etmeksizin her yerde bulunabileceğini gösterecektir. Eski bir Alman atasözünün “*Kent havası özgür kılar*” düşüncesinin

tersine burjuva her yerin içinde özgürlüğünü kuracaktır. Eski burjuva ile yeni burjuvanın farkı da bu noktadadır. Son tahlilde her yerde özgür olabilmenin yeni bir sınıf olan burjuva üzerinden topluma sunulması ortaya çıkabilecek kaos ortamını engelleyecekti. Eğer kent dışardan yaşayanlara karşı içinde özgürlüğü barındıran bir yer olarak kalsaydı özgürlük mücadelesine girenlerin istilasına uğrayacaktı. Modern kente özgürlük arayışı içinde yola çıkanların ayağı özgürlüğün her yerde olabileceği anlayışı ile sekteye uğramıştır. Bu durum özgürlüğün her bireye koşulsuz sunulduğu anlamına gelmemektedir. Modern dönemin kendi içinde barındırdığı çeşitliliklere rağmen kendine has bir düzeni vardır. Birey ister kent olsun ister kent dışı olsun özgür bir birey olabilmek için yeni kent düzenine uyum sağlamalıdır. Bu düzeni anlamak adına kentin yeni tipolojisi olan burjuva sınıfını incelemeye devam edelim.

Burjuvayı modern kentin bireysel sembolüne dönüştürmek için devrimlerin yaşanması, eski düzenlerin yıkılması ve arta kalanların kendilerini ellerinde kalanlar ile yeniden kurması gerekmiştir. Kentin yeni öznesi olan burjuva, kendini salt kentlilik üzerinden kurar. Burjuva kentin insanıdır, fakat bu kent modernliğin ortaya çıkmasını sağlayan kentlerden biri olmalıdır. İlk örnekleri olarak bilinen Paris veya Londra'nın aksine Avrupa'nın diğer kentlerinde neden modernliğin ortaya çıkmamasını William R. Everdell'in Viyana örneği üzerinden anlayabiliriz. Modernliğin insan aklını öne çıkarması fikrinden yola çıkan Everdell, Viyana'nın dünya çapında gelişmiş üniversitelere sahip olduğunu ve bireyin kendini ifade etme aracı olarak gördüğü sanat dünyasının da Viyana'da geliştiğini öne sürer. Fakat bu olanaklara sahip olmanın modernliğin ortaya çıkışı için yeterli olmadığının da altını çizer. Viyana “*yüzü geleceğe dönük kentlerden biri*” olmadığı için modernliğin ortaya çıkmasında merkez görevi görmemiştir. Yüzünün geleceğe dönük olmamasından kastı yaşanacak yeniliklere uyum sağlamada Viyana'nın yaşayacağı zorluğu hatta imkansızlığı göstermektir (Everdell: 2018: 34-59).

Kendini taşradan ayrı bir yerde konumlandırmak isteyen Paris için burjuva sokaklarını emanet edebileceği bir toplumsal tipti. Burjuvanın hangi kentin insanı olduğundan önce bir kentin insanı olma özelliğini öne çıkaran isimlerden biri olan Werner Sombart'a göre: “*Burjuva'nın Floransa doğumlu olduğunu söylememize yol açan şey onun XV. Yüzyıldan itibaren bu kentte yaşamış olduğunu gösteren belge*

bolluğudur” (Sombart, 2008: 115). Aynı düşüncenin bir diğer dikkat çeken ismi Regine Pernoud’a göre: “*Burjuva kentte oturur, onu esas olarak herhalde bu belirlemektedir. (...). Bütün hayatı kentte geçmektedir, bizzat varoluşu, kentin gelişmesine bağlıdır*” (Pernoud, 1991: 29). Her iki ismin düşüncesinde burjuvanın yeri kentin içi olarak sunulmuştur. Fransız kaynaklı “*bourg*” terimi, etrafı sularla kaplı kent anlamını 11. yüzyıl itibari ile kazanmıştır. 13. yüzyılın dördüncü çeyreğinden itibaren ise burjuva kelimesi kentlerde “*mal sahibi*” olan bireyi tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır (Pernoud, 1991:30-38).

Modern kentlerde mimari yönde yaşanan değişimlerin temelinde sanayi yönünde ilerlemenin izleri görülür. Sanayinin toplumun her alanına yayılması, kentlinin kentin içinde fabrika dumanından sıyrılmak için kaçacağı yerlerin gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Doğaya yönelmenin, kentten taşraya nefes almaya gitmenin modern kentli için bir kaçış seçeneği olduğu bilinmektedir. Bu seçeneğe ek olarak kentin içinde de kentli insanı üretimden koparmayacak, lakin taşranın doğallığını yansıtacak kent içi mekânların gereksinimi ortaya çıkmıştır. Kentler yeni yaşamda değişimin simgesini temsil ederken; taşra kendi doğallığını muhafaza edecektir. Taşra, kentte büyük binaların arasında yok olan doğal manzaranın sahibi olarak kentin ötekisi konumundadır. Taşrada hayat stabil ilerlerken, kent mimari alanda çeşitlenmeye başlamıştır. Sanat aktivitelerini içeren binaların yanında insanların oturup sohbet edeceği bir nevi kendini kamuya göstereceği alanlar kentin sokaklarında boy göstermeye başlamıştır. Kent ile taşranın arasında oluşan mimari ayrılık iki alanın ayrı statülere ait olmasından kaynaklanır. Taşra yaşamı, Ortaçağ kentlerinin ıssız ve güvensiz ortamına nispeten güvenli ve bilindik dünyası ile iktidar söyleminin kullandığı bir yapıdır. Merkez gücünü saraydan taşraya giden prenslerin halk ile arasında kurduğu ilişkiden sağlamaktaydı. Halkın topraktan kazandığını kendini geçindirecek kadarını ayırdıktan sonra bağlı olduğu Prens sarayına vermesi merkez ile çevre arasında karşılıklı bir bağlılık oluşturuyordu. Bir prens için taşrada görev yapmak ve oranın huzurunu saraya yansıtmak asil kraliyet kanını layıkıyla taşıdığını göstermenin kanıtıydı. Devlet binalarının kentlere taşınması ile taşrada yer alan presnlerin statülerinde bir kayıp yaşandı. Çünkü kent merkezi bürokratik aygıtın mekânı haline geliyordu. Kırsalda her eylem geleneğin bir parçası iken tam aksine

kent tam bir serbestliğe ev sahipliği yapıyordu. Kentin taşradan mekânsal olarak bu sert kopuşu, burjuvanın kendi gelenekselliğini kentin yaşam tarzı olarak kurmasını sağlamıştır (Weber. E, 2017: 631).

Gelenek kavramı kelime anlamı olarak “bilgiyi aktarma” ve “bir öğretiyi aşılama” manalarına gelir (Williams, 2016: 386). Burjuva, kendi öğretisini aşılacağı bilgi birikimini aristokrasinin dışında yer almasından sağlayacaktır. Artistokrasi Haussmann’ın ele aldığı Paris’in yıkılmasına sebep olan yaşam modelidir. Zenginlerin aşırı zengin oldukları aristokratik dünyada doğuştan gelen asaletin hakimiyeti ön plandadır. Bu asaletle doğuştan kavuşamayacağını anlayan burjuva *kıskanç* bir tavır ile kendine saray üyeleri tarafından elde edilemeyecek bir asalet kazandırmanın arayışına girmiştir. Bu arayışın izleri olarak Pernoud’un dikkat çektiği gibi “*Burjuvazinin ana hedefi, doğumdan gelen veya mertebeden kaynaklanan ve her zaman kıskandığı ayrıcalıkları*” kaldırmak ve farklılıklara odaklanmaktır (Pernoud, 1991:90). Burjuva, yaşanan devrimler sonucu dünyayı kendinden öncekilerden daha iyi tanıyabileceğini öne süren bir anlayış ile farklılığını söyleme dönüştürmeye başlamıştır.

“Dünya bilgisi soylu doğumdan gelen bir yetenek, anne sütünden emilmiş veya kan yoluyla aktarılmış bir bilim değilse, talihin zarif bir endamlai hatlarda bir seçkinlike, bir ses rengiyle desteklenmesi gereken bir eğitimidir. David bütün bu irili ufaklı şeylerden yoksunken, doğa bunları dostuna bağışlamıştı” (Balzac, 2017:81).

Paris’te yaşanan kaos, edebiyat dünyasının ilgisini çekmiştir. Theodor W. Adorno’nun “*Edebiyatta belki de ilk Paysen de Paris (Parisli köylü)*” olarak tanımladığı Hoderé De Balzac Rusya yolculuğunu erteleterek Paris sokaklarında yaşanan hareketliliği görmek için “*Tuileries Sarayı*”na gitmiştir (Adorno, 2015: 45). Gördüklerini romanlarında kurgulayarak gerçek ile kurmacanın arasında bir bağ kurmuştur (Harvey, 2019: 12). Taşralı bir şairin Paris sokaklarında yaşadığı

deneyimleri kaleme aldığı “*Sönmüş Hayaller*¹¹” romanı bir taşralının kent sokaklarında yaşadığı yabancılığı anlatmaktadır. Paris’in taşrasında Lucien Chardon ve David Séchard isimli iki arkadaşın hayatını konu edinen romanda David taşrada kalmayı tercih ederken, Lucien Paris’e giderek kendini edebiyat dünyasına kabul ettirmeye çalışmıştır. “*İki Şair*” bölümünde Paris’te var olan yeniliklere karşın taşranın mallarının değerliliğini savunan bir taşralı “*“Hah! Hah! taşra taşradır, oğlum, Paris de Paris”*” diyerek halkın var olan mekânsal ayırmadan haberdar olduğunu gösterir (Balzac, 2017: 29).

Bu ayırımın ortadan kalkması için bir sıfır noktasına ihtiyaç duyan burjuva, merkezinde kendisi olmak şartı ile kenti yeniden üretir. İdeal kentin ve ideal bireyin bulunduğu sıfır nokta olan Paris, burjuvanın doğumuna gebe dir. Bu doğumda dünyaya gelecek çocuklar için tıpkı Paris’in sokaklarında boy göstermek için Lucien’a yardım eden David gibi birtakım fedakarlıklar yapmak şarttır. Doğuştan sahip olduğu şairlik yeteneği ile Paris’te kendine bir edinmek uğruna çıktığı yolculukta David’in görevi taşrada kalıp Lucien’ın maddi ihtiyaçlarını gidermek için çalışmaktır. Balzac taşraya bir kentlinin kentte rahat yaşamasını sağlama görevini biçmiştir. David Lucien’e para gönderirken bunu bir çaba olarak görmektedir: “*Paris’te hayat pahalıdır, onun orada yaşamasını sağlamak için üçümüzün elbirliği fazla gelmez. (...). Ona faydalı olmak ve sizi mutlu etmek için göstereceğim çabayı görerek sonraları belki beni seversiniz*” (Balzac, 2017: 127). Balzac Lucien’in doğuştan gelen şiir yazma yeteneğini ön plana çıkarıp yeni kent modelinin içinde taşradan gelene bir kapı aralamıştır. Taşradan gelen veya kentte kendine yer edinmeye çalışan zümre yeni bir sınıf yapısının doğumudur. Doğum her ne kadar yeni bir canlının dünyaya gelmesini ifade etsede, eskinin genini taşıdığı unutulmamalıdır. Yeni ve eski birbirine zıt iki kelime olmanın aksine içinde süreklilik barındıran bir müphemliğe sahiptir. Yeni eskinin geçtiği yoldan geçerek bugüne gelir ve yürüdüğü yolda eskinin gölgesini taşır. Eski ile yeninin devamlılığı modern dönemin öncesi ve sonrasında ilişki bağı arayan düşünürlerin başvurduğu temalardan biridir. Toplumlari ekonomik alanda

¹¹ Honoré De Balzac “*Sönmüş Hayaller*” romanını üç döneme ayırır: “*İki Şair*” bölümünde Paris’te olmanın hayallerini kuran iki arkadaşın taşradaki hayatlarını konu edinir. İkinci bölüm “*Taşralı Bir Büyük Adam Paris’te*”de Paris’e gelmeyi başaran Lucien’in kendini Paris sosyetesine kabul ettirme çabasını ele alır. Son bölüm olan “*Bir Yaratıcının Çektikleri*”nde Paris’te kendine yer edinemeyen Lucien’ı taşrasına geri döndürerek karakterinin hayatı ve Tanrı’yı sorgulamasını işler.

inceleyerek modern dönemin nasıl bir mefhum olduğunu anlamak isteyen isimlerden birisi olan Karl Marx, kapitalizm sonrası gelecek olan komünist toplumu: “*eski toplumun doğum lekelerini taşıyan bir komünist toplumdur.*” diyerek tanımlar (Marx, 2017: 26). Modern dönemi edebiyat dünyasından incelemeye çalışan Franco Moretti’nin yeni olana bakışı da bu minvalde önemlidir: “*Fakat hiçbir yeni adam kolay bir biçimde “yeni” oluvermez.*” (Moretti, 2015: 173). Farklı zamanlarda farklı alanlarda kaleme alınan bu düşüncelerin ortaklığı yeni olanın, aslında yeni olmadığıdır. Dünyaya gelen her yeni canlı gibi var olmasını eskinin genlerine borçlu olan burjuva, kanında taşıdığı geleneği Paris’in yeni binalarının temeline gömecektir.

Karl Marx’ın eski ile yeniye bakışında görülen doğum lekesi kavramı üzerinde durulmayı hak etmektedir. Doğum lekesi, hamile bir annenin aşermesi sonucu istediği yiyeceği yiyemediğinde bebeğinin vücudunda o yiyeceğin lekesinin oluşması ve büyüdükçe yok olması gibi anonim bir anlatıya sahiptir. Anonim bir bilgi olmasından sebep bilimsel nitelik içermediği bilinmektedir. Lakin içinde barındırdığı sebep sonuç ilişkisi modern dönemde yeninin, hem yeni hem de eski olma özelliğini açıklamaktadır. Eski olanın değişme arzusu belli engellere takılınca içindeki istek bir haza veya dürtüye dönüşür. Bu dönüşmenin sonucunda nerede çıkacağı belli olmayan bir patlama yaşanır ve içteki dürtü dışarıya çıkar. Bu patlamanın sonucu dürtüsel eylem gündelik bir eyleme dönüşür ve kendi içinde gelecekteki yenisine leke olacak hazzını üretmeye başlar.

Burjuva, aristokratik hayatın sahip olduğu doğuştan gelen asalete karşı bir kıskançlık hisseder. Burjuva’nın bu kıskançlığı bir haz gibi modern kentin sokaklarında ortaya çıkar. Burjuva, kendi söylemini kentin üzerinden oluşturacağı için tarih boyunca ticaret merkezi olarak bilinen kentlere kıskanç burjuvanın dahil olması bu durumu daha radikal bir hale getirecektir: “*Şehirler bize giderek genişleyen ama aynı zamanda tahakkümcülerin giderek gasp ettikleri insan olasılıklarının ve gücünün tarihini gösterir; ki bu, sonunda bütün olarak yaşamın ve topluluğun üzerinde kurulan burjuva tahakkümüne varır*” (Lefebvre, 2012: 237). Şehirlerin radikal bir ticaret merkezi haline dönüşerek kentleşmeleri paranın meta mübadelesinin yerini alması ile gerçekleşmiştir. Modern dönemde, toprağa bağlı yaşamın insana bağlı yaşama doğru evrilmesi var olan geleneksel yapıların da

değişimine sebep olmuştur. Toprak alınan kiralılar, ekilen ürünler kadar saray ve teba arasında var olan bir bağı da temsil eder. Köylülerin topraktan elde ettikleri ürünleri kentlerde ihtiyaç duydukları malların karşılığında mübadele etmesi veya para ile satıp ihtiyacı olan nesneleri alması paranın araçsal bir nesne olduğunu gösterir. İhtiyacın amaç, paranın araç olduğu bu dönemin yavaşça toprağa bağlı üretimden insana bağlı üretime geçmesi sonucu toprak sahipliği, romantik arsitokratik hayatın sembolü haline gelmiştir (Marx, 2016: 55-71). İhtiyaç dışı üretimin başlaması paranın statüsünü değiştirecektir. Para bir araçtan amaca dönüşerek ihtiyacı araştıracaktır. Bu değişimi kapitalizm tarihi olarak gören Karl Marx, tarihin artık yaşamımızı sürdürmek için fiziksel olarak ürettiğimiz şeylerin üzerinden yazılacağını düşünür (Marx&Engels, 2017: 33-37).

Ticarette ihtiyaçlar üzerine yapılan içe bağımlı modelden, para üzerinden gerçekleştirilen dışa bağımlı modele geçilmiştir. Modern dönem öncesinde ortaya çıkan bu modelde ihtiyacın giderilmesi bir nesneye bağımlıydı. Değişim üzerinden yapılan ticarette nesnenin nesne ile değişimi, üretmenin fazlalığını gerekli kılmıyordu. İnsani beceri sayesinde üretilen çeşitli mallar birbiri ile mübadele edilmektedir. Leo Huberman'ın *şarap&palto* değişimi bu ticaret anlayışını ortaya koymak için ele alınabilir. Becerisi ve gerekli malzemesi olmayan bir insanın palto ihtiyacını gidermesi için kendi becerisinden ürettiği şarabı palto karşılığında değiştirmesi mümkündür (Huberman, 1976:28). Sanayinin gelişmesi ile demiryollarının yayılmasının aynı senkronizasyonda ilerlemesi sonucu ihtiyaçlar birden çok nesneye gerek duymuş ve nesnelerin aynılığına rağmen ihtiyaç algısı parçalanıp ihtiyaçlara dönüşmüştür. Verdiğimiz örnekten devam edersek paranın her şeyi nesnelleştirmesi sonucu "*palto ve şarap*" ilişkisini "*paltolar ve şaraplar*" ilişkisine döndürmüştür. Bu nesneler sirkülasyonunun sağlanması için mekânsal görev kente düşerken, mekânın aktif kullanıcısı görevi de bireye yani burjuvaya düşmektedir.

Burjuva ne kentli ne de köylü olmadığı için taklit edeceği insan tipi de yine kendisi olacaktır. "(...): *Aristokrasi utanıp sıkılmadan, kendisini bir salon dolusu cesur şövalye ile mükemmelleştirmişken, burjuvazi kendisi için böyle bir mit üretmemiştir. (...). Bir burjuva, şövalye ile karşılaştırıldığında dikkat çekmez ve tarifi zordur; herhangi bir başka burjuvaya benzer*" (Moretti, 2015:25-26). Bir

burjuvalının sürekli kendisi olması, kendini sürekli yeniden üretmesini gerekli kılmıştır. Taşradan kente giden burjuva, taşrada kalanlara bir örnek teşkil eder. Taşralı burjuva, kentte ki burjuva olmak için kente gider. Honoré De Balzac'ın Lucien'ı Paris sokaklarına gittiğinde ilk olarak bir burjuvaya benzemesi gerektiğini biliyordu. Bunun için dış görünüşünü değiştirmek amacı ile terzilerin kapısını çalmıştır (Balzac, 2017b:14-25). Bir burjuvalının ulaşmak istediği hayat, bir başka burjuvalının ulaşıp yaşadığı hayattır. Burjuva bireysel bir yaşam figürü olarak kentin sokaklarında boy gösterirken, bireyselliğin kamuda sergilenen bir durum olduğu ortaya çıkar. Burjuva kentte ikame eden ve kentin vitrinlerinde sergilenenlerin taşıyıcısıdır (Stavrides, 2016: 91). Franco Moretti'nin ilk burjuva olarak ele aldığı Robinson için belirttiği gibi: *“sanki bir başkasıymışçasına kendi için çalışmak, Robinson'un yaptığı şeydir.”* (Moretti, 2015: 40). Popüler bir burjuva modeli olan Robinson, aslında kurmacanın yaşanan olayların içinde aktif bir rol aldığını göstermektedir.

Paris'in Georges Eugène Haussmann tarafından modern bir kente dönüştürülme çabası kentin toplumsal tipinde de belli dönüşümlerin gerçekleşmesini sağlamıştır. Paris üzerinden başlayan modernleşme serüveninde ilerleme adına yapılan yıkımlar sonucu kentin dışarıya atılmayan sakinleri yeni kente nostaljik bir bakış açısı ile bakmaya başlamıştır. Nostaljik bakış için Paris, *“Modernliğin Başkenti”* olma yolunda Parisliliğinden vazgeçerek orijinalliğini kaybetmiştir. Kentin büyük yapılarından biri olan Eiffel Tower modern Paris'in simgelerinden biridir. Üç yüz metrelik bir kulenin 1889 senesinde şehrin göbeğine dikilmesi şehrin Parislileri tarafından hoş karşılanmamıştır: *“Kentin simgesi Notre Dame de Paris katedrali bu adanın üzerindedir (kentnin simgesi Eiffel kulesi değildir, bu paslı, çirkin demir yığını endüstri devriminin Fransa'ya da kısılcasına almasının simgesidir ve iyi bir turist tuzağıdır”* (Kılıçbay, 2000: 32). Paris'in maruz kaldığı Eiffel manzarasının yarattığı düş kırıklığına dair Roland Barthes'in yorumlarına bakılacak olursa Kule'nin toprakta biten ot misali bir doğallığa sahip olması dışardan gelen bir yadsınmaya maruz kalacaktır:

“Gerçekten de Paris’te Kule’yi görmemek için bitmez, tükenmez önlemler almak gerekir; (...) Kule oradadır; öylesine girmiştir ki gündelik yaşama, bundan sonra artık Kule için özel bir nitelik yaratmamız olanaksızdır; sadece varlığını sürdürmekte inatçıdır o, taş gibi ya da ırmak gibi; tıpkı anlamı pekâlâ sınırsızca sorgulanabilen ama varlığı tartışılmayan bir olgu gibi gerçektir o” (Barthes, 2015: 13).

Barthes, Eiffel’in Paris’in orijinalliğine zarar verdiğini iddia ederek gerçek bir Fransız’ın Eiffel’i görmek istemediğini savunmuştur. 14 Şubat 1887’de kulenin başlaması ile kentin silüetinin bozulacağını düşünen bir grup sanatçı bir araya gelerek bir bildiri yayınlamıştır. Bildiride “*Paris’in ayıbı*” olarak isimlendirilen kulenin Fransa ile bağdaştırılmasının imkansızlığına değinilmektedir. Sanatçılar, Paris’i Fransa’dan ayrı bir yerde konumlandırırlar ve Paris’in bu kule ile kültürel fonksiyonunu kaybederek ticari bir metaya dönüşeceği kaygısını taşırlar. Sanatçıların içinde yer alan ve burjuva hayatını romanlarında kaleme alan Guy De Maupassant’ın kuleyi görmemek için öğle yemeklerini kulenin içinde yemesi trajikomik bir olaydır (Barthes, 2015:11-39). Mimari bir nesnenin kentin içinde bir taşrılaştırma görevi görmesi modern dönemin meta üzerinden bir söylem ortaya çıkardığını gösterir. Paris, Georges Eugène Haussmann ile başlayan modernleşme serüveninde dışarıda bıraktıklarını taşrada romantikleşerek kentliye sunarken; kentin içinde de farklı bir romantikleşme anlayışı ile şehirliyi taşrılaştırmaktadır. Taşra, mekânsal olarak kentin dışındaki yerlerin tanımlanması için kullanılan bir kavramdır. Modern kentin değişme hızına karşı taşra yavaşlığın ve sakinliğin yeri olarak modern dönem tarafından romantik söylemin nesnesi haline gelmiştir.

Bu bölümde modern dönemin her alana yayılan yenilikleri barındırdığını ticaretin değişen nesnesi üzerinden göstermeye çalıştık. Kent ile taşra arasındaki modern olma ve doğal olma durumu bir tür modern dönem söylemidir. Paranın her şeyi nesneleştirilmesi sonucu ihtiyaçların parçalanması insanların birbirlerini de nesneleştirmesini sağlar. Kentlinin kendini doğal hissedeceği alan için taşraya ihtiyaç duyması, taşralarında dışardan gelene olan ihtiyacı, bu iki alanın kendi doğallıklarını inşa etme ve muhafaza etme zorunluluğunu gerekli kılmıştır. İkili bir söylem olarak taşra ile kent birbirini taşrılaştırmaktadır. Çalışmanın bundan sonraki kısmı

modernleşme serüveninde kendi toplumunuzun seyrini inceleme açısından Osmanlı Modernleşmesi ve devamında Türk Modernleşmesi'ni irdeleyecektir.



İKİNCİ BÖLÜM:

YEREL MODERNLEŞMENİN İZLERİ

Modernliğin oluşum sürecini, kent ve kentin dışına atılanlar üzerinden incelediğimiz birinci bölümde modernliğin ortaya çıkmasında kentin bir tiyatro sahnesi gibi kurulduğunu, sahnenin oyuncularının nasıl bir hazırlık aşamasından geçtiğini Paris üzerinden göstermeye çalıştık. Osmanlı ve akabinde Türk modernleşmesinin dinamiklerini inceleyeceğimiz bu bölümde İstanbul'un, Osmanlı modernleşmesinde nasıl bir konuma sahip olduğuna değindikten sonra yeni siyasi yönetim şekli olan Cumhuriyet'in Ankara aracılığı ile İstanbul'u modernleşme sürecinde nasıl taşralaştırdığını ele alacağız. Ankara'nın bürokrasi alanında gösterdiği gelişmelere nazaran kültürel yaşamda istenilen karşılığı verememesi modernleşme sürecin de Ankara'yı merkeze alan anlayışta bir kırılma yaşatacaktır. Bu kırılma sonucunda İstanbul, yeniden sürecin merkezine yerleşecektir. Çalışmanın bu bölümünde İstanbul-Ankara-İstanbul arasında yaşanan siyasi olayların toplumdaki karşılığı irdelenecektir.

Batı Avrupa'nın dünya siyasi hayatında belli kayıplar yaşaması, kendi modernleşme sürecini başlatmasına sebep olmuştur. Bu kayıplar doğrultusunda geçmişe bakış anlayışı ile Antik dönemin zihniyet sistemini yeniden yorumlaya çalışmıştır. Bu yorumlama sonucu yeni bir yaşam ideolojisine ihtiyaç duyulmuştur. Bu yaşam ideolojisinde insan aklı merkezi bir konumda yer alacaktır. Bu yeni düzenin oluşumunda mekânsal olarak öne çıkan modern kent algısını Paris üzerinden incelediğimizde kentin içi kadar dışının da önemli bir söyleme sahip olduğunu ortaya çıkar. Öncelikle kendi içine kapanık bir modernleşme yaşayan Avrupa'nın derdi içindeki ötekileri ortaya çıkarmaktır. Oluşturmak istediği bu yeni yaşam düzeyi içine dahil etmek istemediği yapıları öteki olarak dışsallaştırmıştır. Taşralısını kendi içinde kuran Batı Avrupa dünya genelinde sanayi, kültür, bilim gibi alanlarda öne çıkarak ben ve öteki ayrımında kendini ben olarak söylemin öznesi haline getirmiştir. Bu

durum sayesinde batı dışında yer alan toplumlar Batı'nın ötekisi olarak konumlanmıştır.

İnşa sürecinde aklın önderliğinde ilerleyen modernlik, var olan eski yapıların üzerinden bir silindir gibi geçerek yeni düzene alan tahsil etmiştir. Yeni düzenini düşünen insan- düşünmeyen insan ayrımından yola çıkarak kurmaya çalışan batı modernleşmesinde akıl, siyasal bir güç haline gelmiştir. Bu durum var olan geleneksel siyasi söylemlerin toplum düzeninde dışarıda kalmasını ya da kendisini bu yeni düzene göre yeniden üretmesini mecbur kılmıştır. Bu sebeple eski feodal kentler değişen güç söylemlerinin eşliğinde şehirsel özelliklerinden sıyrılarak bambaşka bir yapıya kavuşmuştur. Üretim araçlarının gücüne sahip olan tarafın söylemi üretme yetkisine sahip olması siyasal bir durumdur. Söylemin sabit bir hakikat anlayışını topluma yansıtabilmesi için var olan dönemin kültürel, ideolojik, toplumsal alanlarına nüfus etmesi gerekir.

19. yüzyılı “mekân yüzyılı” olarak tanımlayan Michel Foucault’a göre modernleşme, mekânın geleneksel dönemdeki yerini parçalayarak uzamsal bir anlama geçmesini sağlamıştır. Galileo’nun dünyanın güneşin etrafında dönmesini bulması ile mekân için bilinen sabitlik fikri yıkılıp, bir uzamsallığa kavuşmuştur. Mekânın uzamsal bir anlatım içermesi, modern dönemin kendini güncel tutma şartlarından biri olan söylem üretme aracını devreye sokmasını gerekli kılmıştır. Çünkü mekânların kendi yaşam modellerini ortaya çıkarmaları gerekli hale gelmiştir (Foucault, 2011: 291-302). Modernliğin inşasında mekânların bu denli işlevsel bir görevinin olması örnek olarak seçilen Paris’te olduğu gibi modern yaşamın izlerini taşıyacak alanların ayrıcalıklı bir konumu vardır. Modernliğin başkenti olarak adlandırılan bu kent, coğrafi sınırlılıkları aşarak bir sürecin gidişatında içerde ve dışarda kalanları belirleyerek gücünü elde etmiştir. Bu güç ona somut bir merkezden öte soyut bir merkez olma özelliğini katmıştır. Bu nedenle modern dünyada cazibe merkezlerinden biri olan Paris, modernleşen toplumlara kendi cazibelerini kurmalarında politik ve estetizasyon bir model olmuştur. Çalışmanın önceki bölümünde Paris’in Osmanlı modernleşmesinin çıkış noktasında yeni kent modeli için modelleştirildiğine değinmiştik. Şimdi bu modelliğin başlangıç sürecine odaklanalım.

Osmanlı modernleşmesi, dünya siyasetinde geri kalmışlığını kapatmak adına batı modernleşmesine odaklanmayı tercih etmiş ve kendi modernleşme sürecini bu yönde başlatmıştır. Bu noktada yanlış bir intiba oluşmaması gerekir, çünkü Osmanlı modernleşmesi, batı modernleşmesini direk kopyalayıp uyarlamaya çalışmamıştır. Modernleşmenin yeni bir yaşam tarzı olması anlayışından yola çıkmış ve Batı'nın bu tarza sahip olmak için hangi aşamalardan geçtiğine odaklanmıştır. Merkezinde yer alan geleneksel düşünce anlayışının yerine, batı gibi insan aklını merkeze alan bir model arayışı içine girmiştir. Osmanlı'nın saray merkezli bir yaşam tarzına sahip olmasından sebep değişiklikler, saray içinde başlayıp payitaht sınırlarını aşmıştır. Değişim bir nevi, sınıfsal olarak üstten aşağıya doğru ilerleyerek yayılmıştır (Mardin, 1990: 10-12). Devlet tarafından yeni yaşam tarzı için gerekli mühimmatın toplanması adına bilimsel alanda neler olup bittiğini anlamak için Batı'ya öğrenci göndermeleri ve modern Avrupa'nın öne çıkan kentlerinin mimari ve yaşamsal tarzını incelemek adına seyyahların Batı Avrupa'ya seyahatleri başlamıştır. Batı Avrupa'yı görüp gelen seyyah ve öğrenciler, eski gelenekten tamamen kopma konusunda hem fikirlerdir. Bu sebeple toplumun ileri gelenleri tarafından Osmanlı yaşam tarzı tamamen dışlanmaya hatta topyekûn reddedilmeye başlamıştır. Bu reddedilme beraberinde yeni bir toplumsal tipi gerekli kılmıştır. Nasıl Paris'in sokaklarında burjuva sınıfı modernliğin bir temsili olarak boy gösteriyorsa, modernleşme sürecinin sekteye uğramaması için İstanbul'un sokaklarında da burjuva-vari bir sınıf oluşması gerekliydi. Paris burjuvası kentin ötekisi olarak söylemini üretmişti. Osmanlı modernleşmesi de kendi söylemini bir karşıtlık üzerinden inşa etmek zorundaydı. Modern İstanbullunun ötekisi olarak bir taşralıya ihtiyacı vardı. Çalışmanın devamında romanlar üzerinden İstanbul sokaklarında karşılaşılan yeni modern İstanbullu birey ile toplumun ötekisi olarak söylemselleştirilen İstanbul taşralısını irdelemeye çalışacağız.

2.1. Osmanlı Modernleşmesinde Kurmacanın Rolü

Batı modernleşmek isteyen toplumlar için bir model olma seviyesine geldiğinde Osmanlı'yı dünya sahnesinde hasta adam söylemi ile ötekileştirmeye başlamıştır. Dünya sahnesindeki yeni konumundan ötürü Osmanlı modernleşme sürecine dışsal bir zorunluluk sonucu dahil olmuştur (Önen & Reyhan, 2011: 15-17). 18. yüzyılda padişah tarafından batıya gönderilen elçilerin seyahat anlatıları batı ile karşılaşmada önemli bir noktadadır. Lakin önemini kurumsal yönden ziyade yaşamsal yönden kazanmaktadır. Batı Avrupa'ya giden elçilerin aktardıkları hususların genellikle şehir hayatının gündelik yaşamdaki yansımalarından ibaret olması kurumsal alanda yapılacak ilerleme çabalarını eksik bırakacaktır (Ergur, 2009: 927-929). Kurumsal alanda ilerleme yönünde yapılacak düzenlemelerin eksik kalması istenilen süreçte istenilen noktaya varılamamasına sebep olmuştur. İstenilen noktaya varılamamasının sonucunda gündelik yaşamı öne çıkaran elçilerin notları bir kurgu özelliği kazanmıştır. Örnek olarak seçilen Paris sokakları ve Londo caddelerinde var olan yaşam modelleri incelenmiş ve saray merkezli başlayan modernleşme hareketinin bu incelemeler doğrultusunda başlamıştır.

Payitaht, Avrupa'da yaşanan ilerleme anlayışını öğrenme amacı ile gönderdiği insanlardan gelen yorumları merkeze alarak yenileşme hareketine girişmiştir. Bu noktada yenileşme hareketlerinin çıkış noktasında askeri alanda yapılan düzenlemelere değinmemiz gerekir. Osmanlı, dünya sahnesinde hasta adam olarak adlandırılmadan önce Batı'da yer alan ilerlemelerden haberdardı. Bu sebeple de kendini yenilemeye ilk başta askeri alanda gerçekleştirdi. Lakin askeri alanda yapılan düzenlemelerin yetersiz kalması yeni bir yaşam modeline ihtiyaç duyulmasını sağlamıştır. Batı'nın gerek ekonomik gerek bilimsel olarak Osmanlı'dan ileri bir seviyede olması ideal olanın batı gibi olma düşüncesini gündeme getirmiştir. Fakat yaşanan değişimlerden ötürü toplumda yaşanacak herhangi bir olumsuz düşünceye karşı önlem arayışına girilmiştir. Toplumların kendilerine has yaşam kodlarını içeren kültür kavramı öne sürülmüş ve Batı'dan her şeyin örnek alınmayacağı düşüncesi topluma yansıtılmaya çalışılmıştır. Kültürü Osmanlı

modernleşmesinde ayrı bir konuma yerleştiren isimlerden Ziya Gökalp'tir. Gökalp, Batı'nın diğer dünya ülkelerinden öne geçmesini sağlayan teknolojik, ekonomik ve bilimsel ilerlemeleri medeniyet başlığında toparlamıştır. Batı'dan salt medeniyet alanındaki gelişmelerin alınıp kültürün muhafaza edilmesi ile kendi modernleşmemize has bir program tasarlamıştır (Gökalp, 1968).

Osmanlı, modernleşme sürecinde hem yeniliklerin benimsenmesini hem de var olan yönetim şeklini muhafaza etmek istiyordu. Bu istek doğrultusunda yönetimde yer alanlar modernleşmenin getirisi olan yeni hayat tarzını ilerlemenin bir şartı olarak kurma çabasına girişmişlerdi. Bu noktada yeni düzenlemelerin içselleştirmesinde oluşabilecek bir taklit veya kopyalama algısı ortaya çıkmayacaktır. Osmanlı'nın modern olabilmek için sarfettiği eforu bir taklid anlayışı içinde değerlendirmek eksik ve yargılayıcı bir itham olacaktır. Osmanlı'nın modernleşme süresine askeri alanda yapılan düzenlemeler üzerinden bir başlangıç kazandığı dönemin düşünürlerinden Niyazi Berkez tarafından eksik görülmüştür. Berkes, modernleşme çabalarında Osmanlı için *“Halbuki Türkiye'nin asıl meselesi harplerde yenilmek meselesi değildi. Askeri veya siyasi yenilgi gibi şeyler nedenler olmaktan çok bir takım nedenlerin sonuçlarıdır”* (Berkes, 1964: 9) satırlarını yazarak askeri alanda yapılmaya başlanan yenilikleri yetersizlikten öte gereksiz bir çaba olarak göstermektedir: *“Avrupa'da yeni bir uygarlık doğuyordu. Bu uygarlık yeni ekonomik ve teknolojik temellere dayanıyordu”* (Berkes, 1964: 9) cümlesinden de anlaşılacağı gibi var olan yenilik çabalarının yanlış kaynaktan beslenerek atıldığını düşünmektedir.

İstanbul payitaht yaşantısına ev sahipliği yapması sebebiyle içinde var olan kültür sarayın sermayesinden beslenerek ortaya çıkmıştır. Sarayın dışı kapalı hayatı, saray dışındaki her yerin taşralaşmasına sebep olmuştur. Siyasi dengede gücünü koruyamayan sarayın zamanla devre dışı kalması var olan eski ve sert yapıların parçalanmasına sebep olmuştur. Osmanlı'nın Fransız siyasi yönetim şekli ile benzerlikler taşıması imparatorluğun yerine yeni bir yönetim şekli arayışını gerekli kılmıştır. Bu noktada geriye dönük bir bakış açısı ile sarayı devre dışı bırakmak adına Türklük ideolojisi devreye sokulmuştur. Osmanlı'nın kurulmadan önceki beylik yaşantısında bulunan bu anlayışı detaylandırmak çalışmamızın ana meselesine

ket vuracağı için Osmanlı dışında bir kültür anlayışı olarak Türklük ideolojine sığınmanın bilinmesi yeterli olacaktır.

Siyasal alanda yaşanan güç kaybı toplumda yeni tiplerin oluşmasına neden olmuştur. Bu noktada var olan gelenekten kopuşun ve yeni tiplerin halka tanıtımı için araçsal görevi romanlar görmektedir. Saray kültürünün topluma uzaklaştırılması bir nevi taşralaştırılması için romanlar, saray yaşantısına ait üyeleri züppe tipolojisi üzerinden aktarırken, yeni ideal tipi de eğitim sermayesine sahip bireyler gibi kurgulamıştır. Modern eğitim üzerinden kurgulanan bu tip toplumdaki gücünü iktisadi başarısından ziyade bilimsel bilgisinden almaktadır. İdeal aydın ve ötekileştirilen züppe tipi aynı mekân olan İstanbul caddelerinde, sokaklarında kurgulanmıştır. Kent olgusunun modernleşme sürecinde kamusal alan olma gücü İstanbul'u adeta bir tiyatro sahnesine dönüştürecektir. Bu sahnenin başrolü eğitim alanında kendini geliştirmiş ve yenilikleri kendi kültürünü muhafaza ederek kabul eden aydın sınıf olacaktır. Paris'in sokaklarında gezen burjuvanın amacını taşıyan bu aydın sınıfın varlığı Osmanlı modernleşmesinin ben ve öteki söylemini üretecektir. Osmanlı modernleşmesi sarayı sürecin taşralısı olarak ötekileştirecektir. Osmanlı yönetiminde ticaret, eğitim, din, aile hayatı gibi yapılar sarayın kontrolü altındaydı. Modern düşüncenin gelenekten kopma amacı saraya bağlı olan bu yapıların parçalanmasına ve yeni oluşan aydın sınıfın bu yapıların merkezini ele geçirmesine sebep olacaktı. Oluşan bu eğitimli sınıfın Batı'da nasıl bir karşılık uyandırdığına bakmak adına Samuel Huntington'un düşüncesinden yararlanabiliriz: *“Batılı olmayan toplumların elitleri, geçmişte ekseriye Oxford, Sorbonne veya Sandhurst'ta eğitilmiş ve Batılı tavır ve değerleri sindirmiş, Batı ile alâkalı insanlardır”* (Huntington, 1995: 18).

İstanbul, geçirdiği siyasi dönemin hareketliliği ile bir yandan siyasi söylemin merkezi olurken diğer yandan da modern söylemin oluşmasını sağlayacak mekânsal boyutun temsilcisi olmuştur. Bu mekânın ideal bireyi olan aydın sınıf üyeleri, kendilerini *“avam” – “havas”* ayrımından yararlanarak inşa etmeye başlamıştır. Lakin bu noktadaki ince nüans, avam'ın kim olduğu ile havas'ın kim olduğudur. Saray şairlerinin dönemin seçkinlerini havas, halkını da avam olarak adlandırmalarından yola çıkarsak, Osmanlı'da yeni aydın sınıf toplumun avam

kısımında yer alırken gözüne merkezi kestirmiştir. Avrupa’da eğitim alan bu aydın sınıf Meltem Ahıska’ya göre: *“Batı olma konusunda Batı’yla özdeşleşip halktan farklılaşmaya, Türk olma konusunda ise kendilerini Batı’nın tehlikelerinden ve tehditlerinden ayıştırmaya çalışmışlardır”* (Ahıska, 2006: 87). Saray merkezli başlayan Osmanlı modernleşmesi, sarayı taşralaştırma yoluna evrildiğinde havas sınıfı toplumda kullanım dışı olacaktır. Yeni söylem saray kültürünü muhafaza edenlerin modernliğin getirisi olan yenilikleri, bir yaşam tarzından öte gösteri aracına dönüştürdüklerini züppelik üzerinden gösterecektir. Levent Cantek’in ifadesi ile: *“Züppelik, Bihruz Bey ya da Bobstil olmak, kültürüne inkâr etmek demektir ki, bu vatana ihanettir ve “felaketi” getirir. Bunu gören, uyarın ve toplumsal ahlâkı temsil eden entelektüeller (denetleyici kuşak) bir üst – ben gibi hareket etmektedir”* (Cantek, 2008: 102).

Taşra’nın İstanbul dışında her yer olması bir kenara bırakılarak, yeni havas kendi avamını yani taşralısını oluşturmada önce öncelikle İstanbul içindeki istenmeyen sınıfların tasfiyesini yapacaktır. Aydın sınıf, merkeze yerleşmek için asil kan üzerinden elde edilen statüyü, safkan olan Türklük üzerinden elde edilecek bir statüye çevirecektir. Edip Cansever’den yola çıkarak; *“İnsan yaşadığı yere benzese de”* ya *“benzeme arzusu”* ya *“terketme güdüsü”* ya da mekânı *“kendine benzetmek”* arasında bir yol edinir; aydın sınıf İstanbul’u kendine benzetme amacı ile çıktığı yolda Cumhuriyet’in ilanı ile bambaşka bir yola sapacaktır (Cansever, 1974). Bu yola sapmadan önce aydın sınıf, havas sınıf tarafından dışarıda tutulmasından beslenerek havas olmanın anlamını yeniden üretmiştir. Osmanlı modernleşminde taşra yeri geldiğinde vücuttan atılan pis kan, yeri geldiğinde ise vücudu ayağa kaldıracak taze kan görevi görecek. İstanbul merkezinin tasfiye edilme sürecinde taşranın konumu havas sınıfının Osmanlı kültüründen kurtulmasını sağlayacak safkan’ı temsil etmesidir. Osmanlı modernleşmesi, saray ile başlayan bir geçmişe sahip olsa da dünyada gelişen olaylar karşısında var olan siyasi gücü parçalanmıştır. Bu parçalanma iktidar mekanizmasının egemen söylem gücünü yitirmesine sebep olmuştur.

İktidar mekanizmaları söylemini inşa ederken öncelikle toplumun bu söyleme inanması için bir hakikat anlayışı üretmelidir. Modernleşme sürecine Batı'dan ayrı bir zamanda dahil Osmanlı aydınları, bu eş zamansızlığı açıklamak için bir hakikat üretme arayışına girmiştir. Bu arayışın sonucunda Osmanlı saray kültürünü benimseyen sınıfı modernleşmenin önünde bir engel olarak göstererek toplumdaki tasnif etmeye çalışacaktır. Bu aydın sınıf kültürel sermayesini eğitim üzerinden oluşturarak kendini yeni bir toplumsal tipe dönüştürmüştür. Aydın'ın havas'tan farkı doğuştan elde edilen imkanların yerine amiyane tabirle dişi ile tırnağı ile kazandığı imkanlara sahip bir toplumsal tip olmasıdır. Bu doğrultuda halkın bu aydın sınıftan haberdar olması adına devreye romanlar girecektir. Roman yazarı, modern toplum sahnesini inşa ederken bir çatışma anına ihtiyaç duyar. Karşılıklı inşa edilen diyalogların olduğu sahnede ya da nesnelerin dile geldiği, sözsüz inşa edilen anların sonunda kimin kazanacağı tutulan takımın tarafgirliği ile kurgulanır. Osmanlı kültüründen ayrılan söylemin toplum nezdinde kabul görmesine yardımcı olacak romanlar, öne sürdükleri ideal yaşamı bir tarafgirlikle olması gereken gerçek yaşam modeli olarak işlerler.

Saray kültürünü topluma vazgeçilmesi gereken bir yaşam modeli olarak yansıtan eserlerin ortak amacı, züppe karakterini aydın sınıfının ötekisi olarak tipileştirmek ve bu iki karakteri İstanbul sokaklarında karşılaştırmaktır. Bu durumun sahne arkasında şöyle bir düşünce yatmaktadır: aydın sınıfının toplumu geliştirme amacı taşıyan bir hedeflerinin olduğu ve buna ek olarak bu aydınların hayatları, yaşanılması gereken ideal hayat modeli olarak görülür (Kılıçbay, 1997: 52-57). Osmanlı saray kültürünü merkezden dışlamak için kurgulanan bir çok romanın züppe karakteri, modernleşmeyi batılılaşma olarak algılayan ve batı da ne varsa onu benimseyen bir karakter olarak kurgulanır. Bu benimsemenin izlerinin okuyucuya sadece karakterin dış görünüşü ile aktarılması dikkat çekici bir ayrıntıdır.

Roman dünyasında bu görüntüyü sunan metinlere örnek olarak; Ahmet Mithat Efendi'nin "Felâtn Bey ve Rakım Efendi (1875)"si, Mehmed Murad ın "Turfanda mı Yoksa Turfa mı (1892)" adlı eseri, Recaizade Mahmut Efendi'nin "Araba Sevdası (1898)", Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın "Şık (1889)"ı gösterilebilir. 19. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınan bu romanların ortak amacı modernleşmenin

batılı olma hevesinden ayrı bir amaç teşkil ettiğini okuyucuya “*modern-miş*” gibi kurgulanan züppe karakterinin karşına avam tabakasının aydınlarından birini çıkartarak göstermektir (Alver, 2010: 257). Çalışmamızın amacı Osmanlı modernleşmesinin taşralaşmasını gösterip daha sonrasında İstanbul’un merkezden kovulmasına odaklanmak olduğu için örnek olarak gösterilen tüm romanların züppe karakterini incelemek çalışmayı bağından koparacaktır. Bu sebepten dolayı içlerinden Ahmet Mithat Efendi’nin “Felatun Bey ve Rakım Efendi” romanı seçilmiştir.

2.2. Züppe ile Aydın Karşı Karşıya

Modernleşme sürecinin dünyada yaygınlaşması ile toplumların yönetilmesi eskisinden daha farklı bir boyuta evrilmiştir. Geleneksel dönemde yönetim krallık, imparatorluk veya dini otorite gibi tek bir merkeze bağlı olduğundan güç halka bu merkezden dağılıyordu. Modernliğin getirisi olarak gücün tek bir merkezde toplanma şekli parçalanmıştır. Parçalanmış güce sahip olan iktidar mekanizmaları geleneğe karışmamak için sürekli kendilerini yeniden üretmek zorunda kalır. Bu yeniden üretimde toplumların ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarında da değişimler gerçekleşir. Elde olan yapıların kavramsal özelliği baki kalırken kavramı dolduracak argümanlar değişime uğrar. Söylem bu yeniden üretimde var olan gücün aktif hakikatini temsil eder. Her iktidar yapısı kendi hakikatini topluma söylemler inşa ederek sunar. Romanlar da bu inşa sürecinde toplum ile iktidar arasında bir iletişim sağlar.

Felâtun Bey, modernliği sadece batı tarzı kıyafetler giyerek yaşanılacağını zanneden “*alafranga meşrepli*” bir babanın oğludur. Rakım Efendi ise kendi eğitimini kendi olanakları ile almış bir bekçinin oğludur. Birinin havas, diğerinin avam sınıfına ait olduğu metin, avam tabakasının kendi merkeziliğini nasıl inşa ettiğini gösterecektir. Ahmet Mithat Efendi, iki karakterini aynı mekânlarda karşı karşıya getirerek, topluma ikisinin de benzer olaylara karşı verdikleri tepkileri göstermektedir. Felâtun Bey ile Rakım Efendi’nin girdiği bir diyalogda Rakım Efendi’nin var olan eski gelenekleri alafranga gören üslubu ve kendini onlardan

ayırarak “*biz yani Türkler bu âdete uymaya mecbur değiliz*” şeklinde konumlandırması 19. yüzyılda Osmanlı’da yaşanan parçalanmaların sonucu olarak Türk ve Osmanlı gibi farklı söylemlerin ortaya çıktığını gösterir (Efendi, 2017: 25-27).

İki karakterin ortak tanıdığı olan İngiliz “*Ziklas Ailesi*” İstanbul’un seçkin ailelerinden olmanın yanında batılı tarzı bir hayat yaşamaktadır. Bu ailenin iki karakter ile hangi amaç ile görüştüğüne değindiğimizde asil kan anlayışının safkan anlayışına nasıl dönüştüğünü göreceğiz. Ziklas ailesi için Felâton Bey, babasından gelen ilişkilerin bir taşıyıcısı olarak görülmektedir. İstanbul’da yaşamalarından dolayı benzer ev, benzer eşyaların getirdiği ortaklıktan dolayı bu aile için Felâton Bey, var olan düzenin bir simgesi olarak temsil edilir. Batı modernleşmesinin nasıl bir seyir halinde olduğunu incelemek için Avrupa’ya gönderilenlerin uğrak yeri olan Londra’nın nasıl bir yaşantı sürdüğü Ziklas ailesi üzerinden anlatılır. Ailenin Rakım Efendi ile münasebeti Felâton Bey ile ilişkisinin tam zıttı olabilecek minvaldedir. Rakım Efendi kendi sermayesi olan eğitim aracılığı ile aileye girmiş ve ailenin kızlarının hocası oluşturur. Eğitimin ve öğrenmenin sürekli önemini vurgulayan yazar, bilgi ve bilgisizliğin arasındaki farkı Felâton Bey’i alaycı bir duruma düşererek yapar. Ziklas ailesinin sandal gezisine her iki karakterin de eşlik ederken ortaya koydukları tavır yazarın dönemin idealini oluşturmasında ait olduğu söylemi gösterir:

“Bir gün Felâton Bey de Ziklas ailesiyle sandal gezisine çıkmış idi. O gün hava biraz lodos olup Adalar açıklarında biraz büyücek dalgalar oluşturduğundan ve volta vurdukları esnada denizin sandalı karpuz gibi kaldırıp kaldırıp da yere vurması İngilizler için en zevkli şey olduğu halde, Felâton Bey’in canını başına sıçratmış ve hele bir defasında “Anacığım! Anacığım!” diye bağırılmış idi. İngilizler (...) bu durumla eğlenmişler ve bunu Rakım’ım kulağına kadar ulaştırmışlar idi” (Efendi, 2017:47).

Çıktıkları gezide Felâton bey’in ortaya koyduğu korkak tavırlara karşın Rakım Efendi’nin dümeni kullanabilecek bilgiye sahip olması Ziklas ailesi tarafından takdire uğrayacaktır. Felâton Bey ile Rakım Efendi sanki bir tiyatro oyununun seçmelerinde kendilerinden istenilen oyunu sahnelemiş ve Rakım Efendi göz

dolduran performansı ile baş rolü kapmıştır. Lakin bu noktada dikkat edilmesi gereken bir nokta yazarın Rakım Efendi'nin sandal kullanacak bilgiyi nereden ve nasıl edindiği hakkında detay vermemesidir. Bu durum dönemin merkezi söyleminde eğitim sermayesinin nasıl kazanıldığının bir yeri olmadığına düşündürür. Eğitim önemlidir ve insan akla sahip olması ile her şeyi öğrenebilir düsturu ile hareket eden bu söylemin eksik kaldığı nokta, bu eğitimlerin nerede alınacağıdır. Avrupa'nın ilerleme seviyesini görmeye gidenlerin kurumsal incelemeden ziyade yaşam tarzını incelemelerinin modernleşmedeki olumsuz etkisi, Ahmet Mithat'ın karakterlerini inşa ederken eksik bıraktığı noktadan anlaşılmalıdır (Moran, 2000: 40).

Geleneksel yönetim şeklinin bir aktörü olarak kurgulanan Felâton Bey, yeni yönetim modelinin asıl kan reddiyesinin somut bir örneğidir. Lakin 1910'da Ebubekir Hazım Tepeyran tarafından kaleme alınan Küçük Paşa romanı, Osmanlı'dan gelen asil kan geleneğini reddederek eğitim ile ideal toplum modeline ulaşılacağı düşüncesine karşı bir söylem geliştirir. Ebubekir Hazım Tepeyran'ın taşralaştırmak istediği mekân köylerde var olan yaşam tarzıdır. Osmanlı modernleşmesinde, Osmanlı kültürünün terk edilerek Türklük anlayışının ortaya çıktığına değinmiştik. Türk olanın da Anadolu topraklarında yer alan köylülerden oluştuğunu iddia eden bu düşünce tarzına göre köyler eğitilerek ideal modern insan modeline dönüştürülebilirler. Lakin bu yeni düşünce tarzının köylerde yer alan hayat tarzından bihaber olduğunu Tepeyran'ın eseri üzerinden görebiliriz. Osmanlı döneminde köyler neredeyse sadece devlet erkanında yer alanların gidip gördüğü yerlerdir. Tepeyran'ın köylere bağlanan umuda karşılık köyleri umutsuz bir vaka olarak görmesi Osmanlı döneminde bakanlık yapmasından kaynaklanmaktadır.

Tepeyran, Küçük Paşa aracılığı ile köylerde yaşanan hayata bir ayna tutar ve kendi söyleminin taşralısını ortaya koyar. Paşa konağına süt anne olmak için giden bir annenin çocuğu olan Salih, konakta büyümesi ve çocuksuz bir Paşa'ya baba duygusunu hissettirmesi ile konağın Küçük Paşa'sı olmuştur. Paşa'nın ölümü ile köyüne giden Salih, köylü yaşamın zorluğu ile kendini köylü hissedemeyişinin sancılarını yaşar. Bu noktada yazar Salih'i ikili bir hayata sıkışmış gibi kurgular: ne konak hayatına aittir ne de köy yaşamının şartlarını kaldırabilecek güce sahiptir. Konak hayatında paşa gibi hürmet gören Salih'in eğitime karşı olan isteksizliğini

“Okumakta, yazmakta kabiliyetsizliğiyle beraber hevessizliğine bakan mürebbiye, atavizm denilen, yani irsi meyil ve kabiliyete Salih’i tam bir örnek olarak” gösterir (Tepeyran, 2011: 54). Salih’in ne köye ne de konağa ait hissedememesini vurgu yapan yazar, bir bireyin içinde yaşadığı dönemin kültürünü taşımadığında taşralı olacağını göstermektedir. Konakta olan Salih’in gitmediği köyü özlemesi, köyde olan Salih’in alıştığı konağı özlemesi Salih’i iki tarafında taşralısı yapmaktadır: *“(…) cüssesine rağmen cüce değil çocuk olduğu anlaşılan bu bahtsız mahluk, yalnız bu köye değil, bütün dünyaya yabancı, her şeyden hatta kendi mevcudiyetinden de nefret etmiş gibi geziniyordu”* (Tepeyran, 2011: 22).

Cumhuriyetin ilanından önce kaleme alınan bu eser dönemin modernleşme algısının anlaşılmasına yardım edebilir. Metnin kaleme alındığı 1910’lu yıllar Osmanlı’nın siyasi süreçte modernleşme ve geleneksel arasında kalarak merkez – çevre çatışmasını yeni gelecek olan siyasi yönetim biçimine devir ettiği döneme tekabül etmektedir. Tepeyran’ın 1910’da kaleme aldığı eser 1875 yılında Ahmet Mithat Efendi’nin Felâtun Bey ve Rakım Efendi eserinde merkezi konumlandığı alandan oldukça farklıdır. Mithat Efendi ve Tepayran aracılığı ile aynı dönem insanların kurguyu araçsallaştırarak birbirine benzemeyen söylemlerin ortaya çıktığı görülmüştür. Felâtun Bey’in doğuştan gelen sarayvari konak yaşantısının Ahmet Mithat Efendi’de dönemin taşralısı olarak kurgulanmasına karşın, Ebubekir Hazım Tepeyran’ın Küçük Paşa’sında tam tersi olarak kurgulanmıştır. Eğitim ve öğrenme süreci ile Tepeyran’ın *atavizm* olarak adlandırıldığı özelliklere katkı sağlamak Ahmet Mithat Efendi için imkansız değil bilakis bir ihtiyaçtır. Ahmet Mithat Efendi’nin eserinin bir diğer özelliği de dönemin değişen yapısını yazarın isminden okuyabilmemizdir. Romanın Osmanlı dünyasına girişi, gerçeği olduğu gibi gösterme hedefi taşımaktadır. Nükhet Esen’in Ahmet Mithat Efendi’nin kullandığı *“Efendi”* kavramının dönemsel geçirdiği dönüşüme dikkat çekmesi gerçeğin yeniden üretimi noktasında önemlidir.

“Ahmet Mithat Efendi’ye verilen “Efendi” payesi 19. yüzyıl sonlarında saygınlık işaretidir. Ancak Cumhuriyet döneminde bu anlam kaybolmaya başlar. İstanbul’da üst düzey erkeklere “Bey”, Anadolu kökenli olup

bedensel işlerde çalışanlara “Efendi” deniyor olması, başka hiçbir yazar için kullanılmayan “Efendi” sözcüğünün zaten “avam” sayılan Ahmet Mithat’ın saygınlığını zedeleyen bir unsur olduğu da düşünülebilir” (Esen, 2017: 15).

Ahmet Mithat Efendi’nin yeni merkez karakterini tanımlarken kullandığı **Efendi** kavramı zamanla **Bey** kavramına dönüştüğünde efendiliğin, artık merkezi söylemin ifadesi olmadığı anlaşılabacaktır. Rakım Efendi’nin Rakım Bey’e dönüşmesi veya Felâtun Bey’inde Felâtun Paşa’ya evrilmesi şaşılacak bir sonuç olmayacaktır. Hatta bir adım ileri gidilerek Felâtun Bey’ başka bir dönemde başka bir romanda Rakım Efendi’nin karşısına merkezi bir karakter olarak çıkabilir. Modernliğin sürekli olarak kendini yenileyen ve yeniledikçe de kendinde var olan bazı noktaları dışarıda bırakma yönü halkın kendi gelenekselliğini oluşturmada da etkili olmuştur. Modernleşme süreci siyasi yönetimin üstten baskıcı olarak ilerlediği bir programa dönüşmüştür. Şehir halkı ise bu baskının göstergelerini üzerinde taşıması gereken tebaadır. Sürekli değişen sirkülasyon içinde şehir halkının, köy halkının ya da Türk halkının nasıl olması gerektiği sürekli bir sorun teşkil etmiştir.

“ Meselâ karşımda kalabalığın içinde bir zat görüyorum (eliyle işaret ederek). Başında fes, fesin üstünde yeşil bir sarık, sırtında bir mintan, onun üstünde benim sırtımdaki gibi bir ceket, daha alt tarafını göremiyorum. Şimdi bu kıyafet nedir?Medeni bir insan bu alelâcîp kıyafete girip dünyayı kendine güldürür mü? (Evet güldürür, sadaları)” (Atatürk, 1989: 226).

Modernleşmenin her döneminde değişimin halk için olduğu iddia edilirken, halk adeta bir hayalet gibi dolaşmaktadır. Fes zorunluluğuna göre İstanbul halkının başına taktığı diğer nesnelerin hiçbir önemi veya aidiyetliği göz önüne alınmadan reddedilmiştir. Bu reddediliş bir halk tipini ideal olarak tayin ederken, neredeyse bir yüzyıldır fesi kullanan insanları ideal olmayan, gericiliğin temsili olarak ayırtmıştır. Yeni gelen siyasi sistem “*Türkiye halkının umumi serpuşu*” olan şapka zorunluluğunu uygulamaya başlamıştır. Fesin yıkılması gereken geleneklerin sembolü olarak görülmesi modernleşme anlayışının bireyin dış görünüşü ile ilgilendiğini gösterir. Osmanlı döneminde fes takarak toplumda kendine bir yer edinen bireyin yine fes taktığı için elde ettiği yerden olması, toplumda var olan

kuralların somut bir yapıya sahip olmadığını gösterir. Şükrü Argın'ın halkı tanımlamada kaleme aldığı satırlar meramın anlatılmasında yardımcı olacaktır:

“Halk sözcüğü bizde, sadece temaşa sanatının perdesinde değil, politik literatürde de büyük ölçüde müphem bir kavrama delalet eder. Bir kere tuhaf bir kapsama alanına sahiptir; daha doğrusu, tuhaf bir biçimde herhangi bir kapsama sahip değildir. Duruma göre genişler ve daralır. İkincisi ve daha da önemlisi, esasen boş bir gösterendir.: Herkesin ağzındadır; ancak kimse ona dahil değildir” (Argın, 2009: 88-89).

Var olan siyasi güçler, iktidara gelmek için halkı araçsallaştırırken “*her şey halk için*” sloganının görünmeyen noktasını ortaya çıkarmaktadır. Her şey hangi halk için? Bu halkın kimlerden oluştuğunun önemi kadar topluma örnek olacak bu halkın toplum ile tanışması nasıl olacaktır sorusu da önem kazanmaktadır. Romanlar, bu tanışma eyleminde başat görevi görür.

Romanlar, fantastik dünyaları değil içinde bulunulan dünyayı kaleme alarak halkı olmayacak hayellere kaptırmak yerine var olan gerçek ile yüzleştirme görevini görecektir. Gerçek ile kurmak istediği kuvvetli bağ için roman “*Osmanlı kamuoyuna gerçek, gündelik yaşamı yansıttığını iddia eden bir tür olarak girmiştir*” (Esen, 2017: 28). Şerif Mardin’e göre romanlar, seçkin sınıfının drumunun nasıl olduğunu anlamanın ötesinde edebi eserleri kaleme alan aydın sınıfın topluma bakışını anlatmak için de önemlidir. Roman, Türk modernleşme sürecinde entelijansiyanın ideal düzeni kurmak için halkı biçimlendirdiği bir araç olarak bilimsel bilgi ile benzer bir işlevi paylaşır (Mardin, 1990: 21-32). Felâtnun Bey’in İstanbul’un taşralısı, Rakım Efendi’nin merkezi olduğu dönemin söylemi Cumhuriyet’in ilanı ile kendini yeni bir yapının içinde bulacaktır ve her yeniliğin getirdiği yenileşme zaruryeti ile yeni bir merkez ve taşra ortaya çıkacaktır. Rakım Efendi’nin aydın olarak toplumu kurtaracak özelliklere sahip olması dünyada yaşanacak savaşın etkisi ile sekteye uğrayacak ve Rakım Efendi, İstanbul’un olmasa da yeni yapının merkezinin dışında yer alacaktır.

Bölüm boyunca modernleşmenin Osmanlı ayağına odaklanmaya çalıştık. Var olan yapıların çözüldüğünü ve bu çözümlerin sonucunda toplumda yer alan bireylerin yeni yapıya göre nasıl uyum sağladığına değindik. Modernleşmeyi, batı gibi olma şeklinde anlayan birey tipini Felâtnun Bey üzerinden görürken, yaşamın her alanına tesir edebilecek şekilde modern olabilmenin tek şartının seküler eğitim ile mümkün olacağını düşünen tarafın temsilini Rakım Efendi'nin karakter özelliklerinden anladık. Osmanlı'nın yıkılması ile Cumhuriyet'in ilanı var olan yapılara yeni çeşitlenmeler katacaktır. Cumhuriyet'in ilanı ile var olan modern kent İstanbul merkezi özelliğini kaybedecek ve yeni merkez arayışı saray dışında aranacaktır. Modern kent artık Anadolu topraklarında oluşacaktır ve Ankara söylemin merkezi olarak devreye girecektir. İstanbul – Ankara arasında yaşanacak olan merkez kapma oyununu göstermek adına o dönemde kaleme alınan romanların ortaya koyduğu söylemin dilini irdelemeye devam edelim.

2.3. İstanbul'dan Kaçış

İstanbul'un başkentlik macerası Osmanlı ile başlayıp Cumhuriyet ile biten bir kronoloji takip etmez. Tarihte üç imparatorluğa başkentlik yapan İstanbul, bu imparatorlukların siyasal güçlerini mekân üzerinde göstermede kullanılan siyasi bir güç aracına dönüşür. Osmanlı ile bir imparatorluğa başkentlik yapma görevini sonlandıran İstanbul, Osmanlı'nın son dönemde yaşadığı siyasi sıkıntılar sonucu yeni oluşan siyasi güç tarafından modern sürecin dışında tutulacaktır. İstanbul'un Osmanlı dışında da bir öneme sahip olmasının sebebi geçmişinde barındırdığı gelenek tortularıdır. Bu tortulardan sebep kentin kendine has kozmik bir özelliği vardır. Lakin Osmanlı merkezli başlayan modernleşme süreci siyasi yönetimin değişmesi sonucu İstanbul'u bir kenara bırakmış ve yeni bir merkez arayışına başlamıştır. Bu yeni merkez arayışı rotasını Anadolu topraklarına çevirmiştir. Anadolu'nun bu süreçteki önemi ulaşımı bir nebze kolaylaştıran kara ve demiryollarına sahip olmasıdır. Anadolu şehirlerinden hangisinin başkent olacağına dair yapılan toplantıların sonucunda Ankara olması için bir mutabakata varılmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu daha yıkılmadan yönetim, İstanbul ve Ankara hükümetleri olarak ikiye ayrılmıştır. Bu durum alınacak siyasi kararların, katılması icap edilen siyasi toplantıların akıbetinde düzensizlik yaratmıştır. Yaşanan işgaller ve sonrasında barış görüşmeleri için düşman devletlerin hem İstanbul hem de Ankara hükümetlerini görüşmeye çağırması siyasi bir adım olmanın ötesinde kültürel bir anlama sahiptir (Koloğlu, 2003:13). Kentli İstanbullu ile taşralı Ankaralıyı karşı karşıya getiren bu çağrı, iki yapının bir nevi Felâtn Bey ile Rakım Efendi'nin Ziklas ailesinin evinde karşılaşmalarında olduğu gibi performanslarını sergilemelerine olanak sağlamıştır. Düşman devletlerin nezdinde İstanbul, Ankara'ya bırakılamayacak kadar kıymetli bir tarihe sahiptir ve Anadolu özelinde Ankara, savaş döneminde gösterdiği performans ile öne çıksa da *“uysal aptallıklara”* sahip *“basit köylüler”* olarak görülmektedir (Koloğlu, 2003: 9-28). İstanbul'a karşı kendini sıfırdan kurmaya çalışan Ankara, her ne kadar Anadolu'nun gözündeki üst sınıfa ait olsa da İstanbul nezdinde geri kalmış olmanın korkusunu taşımaktadır. Orhan Koloğlu'nun aktarımı ile bir İngiliz Maliye bakanı'nın Ankara hükümetinin adamlarını *“köylü politikacılar”* olarak adlandırması Osmanlıyı hasta olarak gören Batı'nın yeni siyasi yapıyı da köylü olarak gördüğünü göstermektedir (Koloğlu, 2003:15). Ankara hükümeti, Anadolu'da kültürel alanda gelişmiş bir örnek teşkil ediyordu. Lakin İstanbul'u gören ve İstanbul hükümetini tanıyanlar göz önünde bulundurulduğunda Ankara, İstanbul'un şahsına münhasır elit yaşamından çekiniyordu (Öngider, 2003: 70).

Köylüler olarak görülen Ankara askeri başarıları sayesinde merkezi bir öneme sahip olmaya başlasa da dünya siyasetinin içinde siyasi gücün taşralısı olarak görülmektedir. Bu taşralılıktan sıyrılmak için İstanbul ile bir savaşa girmeyi göze alan Ankara, İstanbul'u Padişah ile bütünleştirip vatana ihanet eden bir başkent konumuna sokacaktır: *“Milli mücadelenin bundan sonraki hikayesinde Ankara merkez olacak, İstanbul ise sadece işgal altında değil, padişahla birlikte ihanet içinde olan başkent olarak gösterilecektir”* (Öngider, 2003: 63). Osmanlı, modernleşme serüveninde modern bireyin nasıl olması gerektiğini ortaya koyarken toplumun üst sınıfını merkeze almıştır. Modernleşme, üstten aşağıya doğru yayılan bir izlek ile gerçekleşeceği için İstanbul dışının modernleşmenin başlangıcında belli

fonksiyonu yoktu. Osmanlı'nın içinde var olan siyasi yönetimden umudu kesen yeni yapı “*milli mücadele*” sloganı ile modernleşmeye Osmanlı'dan ve doğal olarak Batı'dan daha farklı yaklaşmayı hedefledi (Öngider, 2003: 63-65).

Erken Cumhuriyet modernleşmesi, kendini merkezi konuma yerleştirirken ötekisi olarak seçtiği İstanbul'u merkezin dışına atmak için İstanbul'u kötülüğün simgesi olarak göstermeye çalışmıştır. Anadolu'yu, Ankara özelinde saflığın ve ahlaki temizliğin mekânı olarak göstermek için İstanbul kötüleşmiş, yozlaşmış hayatı yaşayanların kenti olacaktır. Bu söylemin şekillenmesinde ve topluma yansıtılmasında roman yine bir araç olarak ortaya çıkmaktadır. Ankara ve İstanbul savaşında İstanbul'un modernleşme sürecinden dışarı atılarak nasıl bir taşralıya dönüştüğünü Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Sodom ve Gomore metninden yararlanarak göstereceğiz. Bu süreci kaleme alan birçok romanın içinden Sodom ve Gomore'in seçilme amacı yazarın modernleşme sürecini İstanbul – Ankara – İstanbul döngüsünde ele alan üçlemeli sayılabilecek metinlerinin olmasıdır.

İstanbul, Osmanlı'nın yönetim şeklinden dolayı içinde bir çok kültüre ait toplumları barındırmaktadır. Siyasi açıdan Osmanlı'nın gücü bu farklılıkların birarada yaşamasını mümkün kılmıştır. Lakin siyasal gücün çözülmesi ile İstanbul'un barındırdığı farklı toplumlar kendi bağımsızlıklarını ilan etme mücadeleleri girişmiştir. Bu mücadeleye destek vermek isteyen düşman ülkeler de şehrin içinde kendilerine bir alan tayin etmeye çalışmıştır. Batılılaşma İstanbul çevresinde yanlış anlaşılmış ve erken Cumhuriyet kadroları, modernliği batı üzerinden ele alarak kendine bir gelenek inşa edecektir. Başkent'in İstanbul'dan alınıp Ankara'ya verilmesini *radikal* bir karar olarak yorumlayan İlhan Tekeli'ye göre: “*İstanbul ülkenin Batı'yla en sıkı eklemlenmiş, bir bakıma en çok batılılaşmış kesimidir; reddedilmiş olması, Osmanlı Batılılaşması'nın yozlaşmış olarak görülmesi, yeni ya da “gerçek” bir batılılaşma modelinin aranmakta olmasıyla yakından ilişkilidir*” (Tekeli, 1999: 145).

Osmanlı döneminin merkezini payitaht ve çevresini de payitaht dışı olarak tasavvur edersek İstanbul sınırlarının dışı çevrenin de çevresi olmuştur. Cumhuriyetin ilanı ile İstanbul dışında bulunan merkezin yeni çevresi İstanbul

olması, çevrelerin birbirine karışmasına sebep olmuştur. Öncelikle İstanbul'un merkezden çevreye dönüşümünün izlerine göstermek adına **Sodom ve Gomore**'u irdelemeye çalışalım. 1928 senesinde Yakup Kadri Karaosmanoğlu tarafından kaleme alınan Sodom Gomore, İstanbul'un millete ihanet eden bir başkent olarak nasıl söylem nesnesine dönüştüğünü göstermektedir. Yazar, İstanbul'a yozlaşmış hayatından dolayı başkent statüsünü kaybettirir, bu kaybın boşluğunu da okuyucuya romanda öncelikle ismini telaffuz etmediği bir Anadolu kenti üzerinden doldurur. Bu kentin zamanla Ankara olduğu okuyucuya "*Ankara'da olma*" arzusu üzerinden gösterilir. Roman, adeta Tanzimat züppesi Felâton Bey tiplemesinin işgal zamanında birer vatan haini olarak gösterilen İstanbullu züppeye dönüşüm sürecini ele almaktadır¹².

İngilizlerle yakın ilişkisi olan, "*alafranga emekli bir tip*" Sami bey ve İstanbul'un renkli gecelerinde boy gösteren kızı Leylâ yozlaşmış batılılaşmanın örnekleridir. Leylâ karakteri, Osmanlı'da görülen yozlaşmış batılılaşma modelinin bir örneğidir (Tekeli, 1999). Görünüşü itibari ile sürekli yazar tarafından tasvirlenen Leylâ, renkli İstanbul gecelerinin kaleme alındığı satırların başrol oyuncusudur:

"Leylâ kenarları ince bir herminle çevrilmiş hafif bir yazlık kapı omuzlarından atıyor; mübalağalı bir gece kıyafetinin ortaya serdiği o çapkın çıplaklığıyla üstünde kızıl bir abajurun aydınlığı yayılan masanın başına oturuyor. (...). O vakit Leylâ hayasızca boyanmış dudaklarının arasından ona tatlı bir gülümseyiş gönderiyordu" (Karaosmanoğlu, 2018: 169).

Ülke'nin merkezi olarak seçilen Anadolu, yazarın kalemi ile İstanbul'un taban tabana karşıtını temsil eder. Ankara, Leylâ gibi boyalı kadınların değil savaşa yardım eden kadınlar ile doludur. Osmanlı içinde oluşan aydınların, modernleşmeyi sadece batı tarzı giyim, kuşam şeklinde algılayanlara karşı geliştirilen karşıt düşünceler yeni bir Rakım Efendi'nin sahneye çıkması ile gerçekleşecektir. Leylâ'nın gayri resmi

¹² Züppelik kavramına odaklanılmasının sebebi dönemin yazarlarının bu kavram etrafında dolanarak metinlerini ortaya koymalarıdır. Berna Moran, Birikim Dergisi'nin 27. Sayısında "*Alafranga Züppeden Alafranga Haine*" başlıklı yazısında züppeliğin Tanzimat döneminde yanlış modernleşme algısı ile algılanan karakterler üzerinden kurulduğunu iddia eder (Moran, 1977).

nişanlısı Necdet, 1920'lerin Rakım Efendisi olarak İstanbul sokaklarında gezerek okuyucuya yaşanan olayları yansıtacaktır. Necdet, Avrupa'ya öğretim amaçlı gidip geri döndüğünde toplumda yaşanan sorunları farklı bir perspektiften yorumlayan aydın sınıfın kurgudaki karşılığı olacaktır. Necdet bu aydın sınıfın bir üyesi olarak İstanbul'da yaşanan renkli hayatın içinde hayalet gibi dolanmaktadır. İstanbul gecelerinin kurgulandığı sahnelerde İstanbul'da olmanın huzursuzluğunu yansıtırken, Anadolu'nun gidişatını gösteren sahnelerde orada olamamanın susuzluğunu çeker:

“Orada, buranın Leylâ'larına, (...) karşılık babaları savaşa gitmiş yavrularının beşiğini sallayan temiz ve sabırlı kadınlar, vücutlarını Allah tarafından kendilerine teslim edilmiş bir kutsal emanet gibi saklayan genç kızlar, bunların üstüne şefkatle titreyen nur yüzlü nineler ve Anadolu'ya dair son iyi haberleri bildiren gazeteyi bir muska gibi devşirip cebine yerleştirdikten sonra sanki kendisini bütün dünyanın hazinelerine sahip bir adam kadar mesut hisseden fakir vatandaşlar vardı. Necdet, hemen onlara doğru gitmek için yüreğinde ateşli bir arzu duydu” (Karaosmanoğlu, 2018: 192-193).

Modernleşme sürecinde ana sorun merkez – çevre veya kent – taşra çatışmasından ziyade bu çatışmanın ardındaki siyasal güce göre değişen söylemlerdir. Osmanlı döneminin merkezi olan İstanbul'a karşı İstanbul dışı taşra iken, yeni siyasi anlayış tam zıttında bir söylem inşa etmiştir. Cumhuriyet dışlanan taşrayı Anadolu'dan başlayan milli mücadele söyleminin içine alarak yeni yapının merkezi tayin etmiştir. Lakin burada gözden kaçırılmaması gereken noktalardan biri bu yeni mücadeleyi İstanbul aydınları gerçekleştirmektedir. Bu aydınlar kendi ideolojilerinin temelini Anadolu topraklarında atmayı hedeflemiştir. Anadolu savaşın yükünü omzunda taşıyan bir mekân gibi temsil edilirken, Ankara bu mekânın bir merkezi haline gelmiştir. Savaşın tesiririni halka yansıtmaya çalışan bu metin anlatı noktasında İstanbul'un neden dışlandığını Necdet'in Ankara'dan gelen arkadaşına karşı duyduğu utanç ile açıklar: “– İki gün oluyor; Ankara'dan geldim... Doktor Cemil Kâmi'nin bu “Ankara'dan geldim,” sözünde âdeta bir gurur tonu vardı. Necdet bunu hissediyor, bir parça utangaç başını eğip...” (Karaosmanoğlu, 2018: 260).

İstanbul, var olan geleneğin en büyük ibaresi olan geleneğe de saygısı kalmayan bir yozlaşmanın içine düşmüştür¹³. Necdet ve Leylâ'nın da katıldığı özel bir davette İngiliz işgal kuvvetlerinden bir üyenin İstanbullu bir aileye ait olan eve el koyması ve evin yeni düzeni yazarın İstanbul'a bakış açısını ortaya koymaktadır. Eski sahipleri tarafından ibadethane olarak kullanılan bir odanın yeni sahibi tarafından fantezi odasına dönüştürülmesi okuyucuyu şaşırtıcı bir tahayyüle zorlamaktadır:

“Major Will, burasını şehvetli resimler ve heykellerle dolu bir çeşit yatak odası haline sokmuştu. Meselâ mihrabın içine on yaşlarında birer çocuk büyüklüğünde birbirlerine sarılmış, dudak dudağa öpüşen çıplak bir çiftin heykeli konulmuştu” (Karaosmanoğlu, 2018:103).

Yazarın bu denli sert bir fantezi anlayışını kaleme alması doğruluğundan öte böyle bir anlatıma neden ihtiyaç duyduğuna karşı merak uyandırır. Yakup Kadri'nin İstanbul'u dini yaşam kodlarından yararlanarak bu denli yozlaşmış göstermesi geleneksel yaşamı farklı bir perspektifle okuyucuya yansıtmaya çabasıdır. Osmanlı yönetim şeklinin merkezinde yer alan geleneksel anlayışın ekarte edilmesi aydın sınıf için toplumda Osmanlı'nın saf dışı bırakılmasına eş değerdi. Bu sebeple gelenek, milli mücadele anlayışı için yeni merkez olan taşraya ait olmalıydı. Yakup Kadri'nin Allah'ın yardımının Anadolu'dan gelen haberlere bağlaması bu düşünceden yola çıkılarak anlaşılmalıdır. Yazar tarafından İstanbul'da yer alan konağın mescidine konulan heykellerin amacı dinin artık İstanbul özelinde alay konusu haline geldiğini göstermektir. İstanbul dışında kendine bir merkez inşa etmeye çalışan Anadolu, konakların hâkim sürdüğü bir geçmişe sahip değildir. Bu yoksunluğu işlevsel şekilde değerlendirerek kendine şahsi bir tarih kazandırmalıdır (Koloğlu, 2003:15). Milli mücadele destekçileri Allah'ın yardımını Anadolu'dan gelen zafer üzerinden okuyup yeni tarihsel süreçte Osmanlı'ya yer vermemektedir:

“Önce heyecanlı, heyecanlı bir sessizlik, sonra bazı kaygılı uğultular. İstanbul, asırlar var ki, bir zafere inanmak hassasını kaybetmiştir. (...).

¹³ İlerleyen satırlarda aynı yazar tarafından kaleme alınan Ankara romanında geleneğe bakış açısı Sodom ve Gomore'da ele alınanın tam tersi olarak kurgulandığı görülecektir.

Bilmiyor ki, bu sefer sunulan ve fakat her gözde, her sözde hissedilen zafer Osmanlı saltanatının tarihi değildir” (Karaosmanoğlu, 2018:269).

Zaferin bu denli coşkun kutlandığı satırlarda okuyucuya zorluklar karşısında bitmeyen bir ümidin yeni bir dünyada var olduğunu gösterilir. Bir taraftan da bu ümidin evrensel boyutunu okuyucuya yansıtmak için yerli karakterlerin yanında, yabancı karakterlere de yer verir. Bir söylemin ikna edici olması için bir iktidar diline sahip olması gerekir. İşgal kuvvetleri tarafından İstanbul çevresinin sarılmasını ele alan yazar, konağın ibadethanesine büstler yerleştirilen yeni evin sahibini bir İngiliz olarak kurgular. Yazarın bu kurgusu, düşman devletlerinin vatan toprağına sömürge zihniyeti ile yaklaştıklarına dikkat çekme çabası olarak yorumlanabilir. Ankara bakir bir kara parçası olarak yeni oluşan düzenin ideal mekânı olacaktır. Bu ideallik doğrultusunda öncelikle *halka rağmen, halk için* anlayışı çerçevesinde yeni bir halk kültürünü inşa etmek gerekecektir. Ankara’nın eski merkeze olan uzaklığı yeni siyasi merkez açısından sıfırdan bir mekân inşa etme açısından avantaj olarak görülmektedir. Bu avantajı kullanmadan önce siyasi iktidar, Ankara’nın doğal hayatına dikkat çekmek için taşralılığını öne çıkarmıştır. Ankara güvenli sokakları ile çocukların bile rahatça dolaşabileceği güveni taşıyan taşra kentidir (Koloğlu, 2003:14). Bu noktada Ziya Gökalp’in dikkat çektiği aydın sınıfın halka yönelme durumuna değinmek faydalı olacaktır. Bu aydın sınıf üyelerini “*Güzideler*” olarak tanımlayan Gökalp, güzidelerin halka modern dünyanın uygarlığını gösterip, var olan kültüre bu uygarlığın tohumlarını serpmeye görevini biçer (Gökalp, 1968:42-46).

Halka doğru ideolojisi, İstanbul’un kültürel yozlaşmasını eleştiren ve teknolojik, bilimsel yenilikleri yerli kültürle birleştiren bir eğitim sürecinden oluşur. Asım Karaömerlioğlu’nun erken Cumhuriyet’teki köycü söyleminde incelediği “Köycüler Cemiyeti” bu noktada önemli bir kaynaktır. Cemiyetin başlıca amacı, halkını yakından tanımak ve eski yapılanmalar karşısında *model köyler*¹⁴ oluşturmaktır. Bu oluşum ile köyler, bir nevi bir kimyagerin inceleyeceği nesnesini

¹⁴ Asım Karaömerlioğlu, çalışmasında seküler eğitim almış bireyler tarafından eğitime amacı ile bazı köylerin seçilip birer model olarak nesnelleştirilmesine dikkat çeker. İdeal köy nasıl olmalı sorusundan beslenen bu yaklaşım hakkında detaylı bilgi için Karaömerlioğlu’nun “*Orada Bir Köy Var Uzakta*” metninin *Osmanlı’nın Son Döneminde ve Genç Cumhuriyet’te Halkçılık* bölümüne bakılabilir.

laboratuvar ortamında mercek altına alması gibi ele alınmıştır. Şöyle ki; Anadolu insanı var olan eski merkezler tarafından bilinmediği gibi yeni yapının da tanıdığı bir toplum değildir. Milli mücadele her ne kadar sıfırdan bir yapı olarak ortaya çıksa da bu yapı İstanbul'da merkezi konumda kendine yer edinemeyen insanların kendilerine bir yer edinme mücadelesidir. Bu sebeple Anadolu milli mücadele tarafından da tanınmamaktadır. Lakin merkez olarak Anadolu'nun seçilmesi milli mücadele açısından Anadolu insanını tanımayı mecbur kılmıştır (Karaömerlioğlu, 2017:21-42).

Çalışmamızda modernliğin gelişi ile toplumlarda benzeme, terk etme ya da kendine benzetme güdülerinin ortaya çıktığını görülmüştür. İstanbul içinde filizlenen milli mücadele hareketi İstanbul'u terk ederek Anadolu insanını kendine benzetme yolunu tercih etmiştir. Bu tercihin sonucunda hareket taşralı insanın kültürünün ne olduğunu öğrenmek yerine sıfırdan bir kültür ile taşralıyı tanıştırmaya çalışmıştır. Aydın sınıfın taşralıya bu şekilde yaklaşması aydınların nesnesini laboratuvar ortamında inceleyen bilim insanına dönüştürür. Bu noktada kurgunun deneysel özelliğini netliğe kavuşturalım. Émile Zola bilim dünyasında kurgunun da bir yerinin olması için romanların bilimsel tarafını ortaya koymaya çalışmıştır. İnsanların toplu halde yaşayan canlılar olması, tıpkı bir arada yaşayan hücreler gibi incelenecek bilgileri taşımaktadır. Bu incelemeleri toplumları gözlemleyerek yapan yazarlar elde ettikleri bulguları kurguya dökerek toplumu hem aydınlatmayı hem de yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Nasıl ki bir kimyager iki farklı elementi karıştırıp ortaya sıfırdan yeni bir element çıkarıyorsa roman yazarları da gözlemledikleri farklı toplumlarda yer alan tiplerini aynı kurguda harmanlayıp bambaşka bir tipten çıkararak toplumda yeni tiplerin oluşmasını sağlar. Kendini deneyci romancı olarak tanımlayan Zola'ya göre: *“Doğaya hükmedebilmek için bilinenden hareketle bilinmeyene uzanmak”* gerekmektedir (Zola, 2017:36-37).

Aydın sınıf için model köyleri inşa edecekleri yer olarak seçilen Anadolu, ellerinde olan seküler bilgiden beslenerek sıfırdan bir kültür oluşturacakları ütopyadır. Modern eğitilmiş aydın sınıf, adeta geri kalmış yerlileri nasıl uygarlaştırabilir, hangi gelişmişlik faktörünün ne kadar yüklenmesi gerekir gibi kimyasal sorulara cevap aramaktadır. Karaömerlioğlu'nun çalışmasında halkevlerinin köylere gerçekleştirdiği gezileri, mühendislik uygulamalarına

benzetmesi Zola'nın edebiyata biçtiği bilimsel role benzer: “Köy gezileri bile son derece bürokratik bir zihniyet içerisinde düzenleniyordu. (...). Ayrıca Halkevleri üyelerinin çoğu, köylüye sanki bir toplumsal mühendislik nesnesiymişçesine yaklaşıyordu. Onlar bir mühendis, köylü bir projeydi adeta” (Karaömerlioğlu, 2017:63).

“Halkevleri”, “Köycüler Cemiyeti” veya “Köycülük Kolları” gibi kuruluşlar köylüyü mahrumiyetinden kurtarma amacı taşısa da kullanılan dil, aydın ve köylü tabakalarının ayrı dünyalara ait olduğunu gösterir. Merkez ile taşra arasında bu noktada natamam bir diyalog çıkmaktadır. Meltem Ahıska “Merkezsiz Çevre” kavramı ile bu yarım kalan diyalogu ele alır. Meltem Ahıska'nın “çevresiz merkez” iddiası modernleşme sürecinde uzun bir süre merkezin çevre ile girdiği diyalogu bilimsel bir dille sürdürmememesi nedeniyle batı benzeri bir merkez-çevre anlayışına sahip olunmadığı düşüncesini öne sürer. Batı, modernleşme sürecinde merkezini yeniden ürettiği gibi çevresini de yeniden üretmeye çalışmıştır. Ahıska, Türk toplumunda batıdaki gibi keskin merkez-çevre ayrımının mümkün olamayacağını çünkü merkezin çevre ile iletişime geçme adına bir dil inşa edemediğini ileri sürer. Bu noktada yeterli dilin oluşmamasının sebebini merkezin çevreye yaklaşırken çevre hakkında elinde yeterli bilimsel bilginin olmamasına bağlar. Şöyle ki merkez çevreye gitmiş ama onu tanımadığı için değişimin gerekliliğini topluma anlatamamıştır. Osmanlı modernleşmesinde üstten gerçekleştirilen yenileşme hareketlerinin bir benzeri olarak çevreye yaklaşılması Ahıska için istenilen çevrenin oluşmamasını sağlamıştır (Ahıska, 2006:11-29). Lakin Ahıska'nın merke-çevre ilişkisini inceleme çabası bir nevi Doğu'yu inceleme nesnesi haline getiren oryantalist bakış açısına benzemektedir. Taşrayı bilimsel araştırmanın nesnesi yaparak araştırmanın sonuçlarına göre çevrenin orijinal kimyasını değiştirmeyi hedefleyen bu söylem oryantalist nesneleştirme süreci ile benzer bir anlayışa sahiptir. Bu durumu bir nebze anlamak için oryantalist bakış açısına getirdiği farklı bakış ile öne çıkan Edward Said'e değinmemiz faydalı olacaktır.

Edward Said, Batının şarklılaştırma süreçlerini ele aldığı “Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları” çalışmasında bilimsel açıklama ve tarihsel söylem arasında oluşan dilin gramerini ortaya koymaya çalışmıştır. Said'e göre Batı, Doğu

karşısında kazandığı gücü kaybetmeme uğruna şarkiyatçılık bilimini inşa etmiştir. Bilimsel söylemde şarkiyatçı, şarklıyı yaşadığı yerde inceleme ve bu incelemeler doğrultusunda modern dünyanın nimetleri ile tanıştırma rolünü üstlenir. Said, Batı'nın asli amacını şarklıyı tanımak değil, şarklılığı inşa etmek olduğunu Michel Foucault'dan yola çıkarak söylem analizi tekniği ile ortaya koymuştur: “*Şarkiyatçı, temsil edici bir fragmanlar dizisiyle, yeniden yayımlanan, tefsir edilen, notlarla açıklanan, gene bir takım fragmanlarla kuşatılan fragmanlarla Şark'ı sunmak için gereklidir*” (Said, 2016b:139). Ortaya konulan eserler sayesinde şarkın tüm temsiliyetine sahip olarak, söylemin yaratıcısı sıfatına kavuşan şarkiyatçı böylece şarklının ne olduğundan öte ne olması gerektiğine karar verir. Said'in çalışması genel olarak bir doğu tahayyülüne uyarlanabilmekle birlikte özellikle İslam dünyasının ötekileştirmesine odaklanır: “*Onlar için temel mesele, Şark ile İslamı Beyaz Adamın denetimi altında tutmaktı*” (Said, 2016b:250).

Meltem Ahıska'nın merkeziz çevre iddiası şarkiyatçıların Doğu'yu inşa etme çabalarından anlaşılmalıdır. Ahıska, modernleşme sürecinde Türk aydınların taşraya yönelmesinde, taşrayı tanıyarak dönüştürme anlayışından uzakta olmalarından dolayı istenilen çevrenin oluşmadığını iddia eder (Ahıska, 2006:19-20). Said'in Batı'nın Doğu'yu nesnelleştirirken filolojik¹⁵ araştırmaların amacına dikkat çektiği nokta Ahıska'nın iddiası açısından önemlidir. Doğu konuşulduğu anlaşılmayan bir toplum olduğu için “*Beyaz Adam*” önce onun dilini çözmüş sonra da onu temsil edeceği bir dil inşa etmiştir. Ahıska'nın eksik gördüğü çevrenin oluşamaması çevrenin merkez tarafından oluşturulan bir dile sahip olamamasından gelir. Çevresiz merkez tartışmasını yaparken çevrenin dilsizliğine değinen Ahıska, Ziya Gökalp'in güzideler aracılığıyla topluma yaklaşma önermesini eleştirmiştir (Ahıska, 2016:28). Bu eleştirinin arka planında Ahıska'nın Gökalp'i erken Cumhuriyet döneminin politik bir öznesi olarak görmesi vardır. Lakin Gökalp'in güzidelere biçtiği rol ile Ahıska'nın çevrenin dilinin bilimsel bir nesne olarak incelenmesini talep etmesi arasında tarihsel farklılık haricinde bir ayrım yoktur. Hatta daha ileri gidip

¹⁵Edward Said, Batı'nın Doğu'nun dilini tayin ettiğini “*Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*” metninin ikinci bölümünün üçüncü alt başlığı olan “*Silvestre de Sacy ve Ernest Renan: Akılcı Antropolojik ile Filoloji Laboratuvarı*” ayrımında ele almıştır (Said, 2016b:134-159).

Ahıska'nın merkez-çevre ilişki anlayışının genel bir sömürgecilik arka planı içerdiğini iddia edebiliriz.

Sömürgeciliğin modern döneme göre kendini yeniden üretmesi sonucu, eski sert görüntüsü dönüşmüş ve sanki daha esnek bir hâle dönüşmüştür. Artık sömürge zihniyeti egemen gücün kendine ait olmayan bir toprağa giderek, gittiği yerin yerlisine işgencevari bir tutum sergilemesi ile ortaya çıkmamaktadır. Sömürgeci ile sömürülenin arasında değişmeyen tek faktör sömürgecinin hangi döneme aitse o dönemin söylemi ile yerliyi yeniden üretmesidir. Sömürgecilik zihniyetine ten renginden dolayı maruz kalan Franz Fanon için: *“Sömürgeci ile yerli eski tanışlardır. Aslında sömürgeci “onları” iyi tanıdığını söylerken haklıdır. Çünkü yerliyi vareden ve varlığını devam ettiren sömürgecidir”* (Fanon,1994:30). Sömürgeci ile yerli arasındaki tanışıklığa değinen Fanon'un düşüncesinden yararlanarak yerli aydınların sahip olduğu köylülük fikrinin, milli mücadele sonrası benzer göstergeler taşıdığını iddia edebiliriz.

Yerli, köylü, yaban ve taşralı gibi sıfatların aracılığı ile tasvirlenen halkların ortak özelliği merkezin dışında yer almalarıdır. Kendini zamanın, mekânın veya ait olduğu kültürün dışında hissedenlerin ortak noktası, idealize bir şimdije ait olamamalarıdır. Taşralı, mekânsal olarak merkeze uzaklık ile tanımlanırken, bu merkezin hangi merkez olduğu sorusuna bir cevap verilmemiştir. Belli bir merkezin olmaması iki tarafın bireylerinin de sürekli bir değişime maruz kalmalarını sağlamıştır. Rakım Efendi ile Felâton Bey'in arasındaki çatışmanın bir benzeri Cumhuriyet'in ilanı sonrası romanlarda İstanbul ve Ankara arasındaki gerilim olarak kendini göstermiştir. İstanbul yaşamı Felâton Bey gibi züppeliği temsil ederken, Ankara yaşamı Rakım Efendi gibi dönemin ideal aydın temsiline ev sahipliği yapar. İstanbul hükümeti ve Ankara hükümeti arasında var olan gerilime, düşman ülkelerin yapılan toplantılara her iki hükümetin temsilcilerini çağırarak katkıda bulunduğunu söylemiştik. Lakin İstanbul hükümetinin kaybettiği gücü geri kazanamaması ve Cumhuriyet'in ilanı ile bu ülkeler bir tavır değişikliğine giderek aradaki gerginliğe Ankara tarafında olmak şartı ile katkıda bulunmaya devam etmiştir. Düşman ülkelerin gazetelerinde yer alan haberlerde 1923'te köylü kokan Ankara, 1926'da masalları süsleyen bir başkente dönüşecektir (Koloğlu, 2003:20-21).

2.4. Ütopya mı, Başkent mi?

Dışlama, dışarda tutma Michel Foucaultvari bir ifade ile kapatılma aslında ben ve öteki arasında hem sürekli kendini yenileyen süreç hem de iki tarafın birbirlerini tanıyabilmeleri için gerekli bir eylemdir. İstanbul ile Ankara arasında vuku bulan gelgitli ilişkinin içinde her iki tarafta kendi kapatılma dillerini oluşturmuştur. Yakup Kadri Karaosmanoğlu 1934 senesinde kaleme aldığı **Ankara** romanında Sodom ve Gomore'da işlenen sapkın, yoldan çıkmış, nankör İstanbul'a karşı Ankara'yı ideal bir kent olarak konumlandırır. Metin perdesini tahta kuruları nedeniyle uykusu kaçan İstanbul kızı Selma Hanım'ın Ankara'daki evinin penceresinden ev sahipleri ile ortak paylaştıkları avluyu izleme anı ile açar. Bu avlunun önemi iki farklı kültüre sahip aileleri birleştirmesinden gelir. Her iki aile de birbirlerinin yaşamlarını yadırgarlar. Bu ikili yadırgama durumu, milli mücadele döneminde Selma Hanım'ın bankacı eşine rağmen Ankara'yı bırakıp kaçmaması ev sahibi tarafından şaşkınlıkla karşılanmıştır. Akabinde yadırgama durumu çözülmüş ve avlu ortaklığın mekânı haline gelmiştir. Roman, Ankara'ya eşinin devlet görevi ile tayin edilmesi Selma Hanım'ın ev kadınlığından sıyrılıp topluma yön verecek bir aydına dönüşmesini konu edinmiştir.

Yakup Kadri, İstanbul karşısında siyasi merkez olma gücünü kazanan Ankara'nın bu zaferi hak etmesini milli mücadelede gösterdiği performansa bağlar. İstanbulluların bu zaferde bir yerlerinin olmadığını göstermek için de İstanbul için Ankara'ya gidenlerin ayrı bir yerinin olduğunu "*milli hareket kahramanları*" kavramını kullanarak belirtir. Milli mücadele etkisinde Ankara'nın siyasi gücü Ankara dışına yayılmıştır. Bu gücün bir göstergesi olarak toplumun herhangi bir yerinden olan kişiye Ankara'dan bir haber gitmesi bu kişiyi yer aldığı toplumda siyasi gücün temsiline çevirmektedir. Aynı şekilde haber alan kişi için de haberin içeriğinden ziyade gönderenin adresinde Ankara yazması bir önem taşımaktadır (Solak, 2014:73). Ankara bir ülkenin başkenti olarak kabul görmüştür lakin modern bir kent olarak kurulması, İstanbul karşısında geleneksiz bir yapıya sahip olmasından dolayı sürekli sekteye uğramaktadır. Yakup Kadri bu sekteleri Selma Hanım'ın dahil olduğu ortamlarda yaşadığı şaşkınlıklar üzerinden göstermeye çalışmıştır. Selma Hanım eşi ile evlerine konuk oldukları aile üyelerinin evde teneke teneke rakı

olmasından övünmesine karşın; “*Rakı bulunacağına biraz da iğne iplik bulunsaydı Ankara’da beyefendi...*” diyerek serzenişte bulunmuştur (Karaosmanoğlu, 2016:52). Bu serzeniş, Ankara’nın İstanbul nezdinde bir yoksulluğa sahip olmasını ekonomik alandan ziyade kültürel alana bağlamaktadır.

Merkez Ankara’ya taşındıktan sonra İstanbul’da yer alan siyasi kadrolar bir bir Ankara’ya gitmeye başlamışlardır. Gelenekten gelen yaşam tarzlarını Ankara’da göremeyen bu kadronun insanları Ankara’yı modern kent olma yolunda değiştirmeyi hedeflemişlerdir. Bu hedef doğrultusunda Ankara, bir şehir gibi tarihsel geçmişe sahip olmasa da, başkent olarak modern bir kent silüetine kavuşturulmalıydı. Bu modernleşme atağının ilk adımı olarak İstanbul kökenli siyasi kadro mimarları devreye sokulmuş ve Ankara’ya yeni bir tarz kazandırma arayışı başlamıştır. Mehmet Ali Kılıçbay’ın ifadesi ile: “*Ankara’yı İstanbullular kurdular. Daha doğrusu yeniden kurdular, başkent olma kaderini onlar belirlediler, bu şehri Türkiye’nin sahibi yaptılar*” (Kılıçbay, 2000:83). Mimari tarafta başlayan düşünceler doğrultusunda eski Osmanlı tarzı yapıların tersine yerel modernleşmeye has binaların ortaya çıkarılmasında hem fikir kalınmıştır. Lakin tek sorun, modern bir binanın nasıl olması gerektiği hakkında elde net bir bilginin olmamasıdır. Bu bilgisizlik sonucu Batı’da yer alan mimari akımların örnek alınarak Türk mimari yapısına uygun hale getirilmesi kararına varılmıştır. Kübik tarzı ilerleyen mimari atak Mustafa Kemal’in vefatına kadar devam etmiştir (Bozdoğan, 2015:76-95). Kentin dış görünüşü modernleştirilmeye çalışılırken süreci sekteye uğratan diğer durumları Selma Hanım üzerinden incelemeye devam edelim.

Selma Hanım ideolojik bir müphemliğe sahiptir. Baştan sona yaşanan olayların merkezinde yer alan Selma Hanım, geçmiş ile geleceğin arasında kalarak bugünü temsil etmektedir. Osmanlı ve sonrasında toplumda yaşanan dağılıvermenin tezahürü ile halkın arada kalmışlığı dönem düşünürleri için oluşturulmak istenen düzenin inşasında kullanılacak bir araca dönüşmüştür. Selma Hanım’ın kurgu içinde nelere dikkat ettiği dönemin söyleminin retoriğini ortaya koymaktadır. Anadolu, dünya çapında yaşanan savaşta askeri alanda sahip olduğu merkezi konum sayesinde hem iç hem de dış dünya tarafından dikkat çekmiştir. Askeri karakterlerin kurgu dünyasında kahraman olarak figür haline gelmesi bu söylemin göstergesidir. Yakup

Kadri'nin romanında Selma Hanım ile milli mücadelede rol sahibi Hakkı Bey'in tanışmasını okuyucuya sunması bu söylemin bir tezahürüdür. Hakkı Bey, *“tunçtan bir madalyonun ortasındaki profil gibi hissiz ve hareketsiz”* durarak Selma Hanım'ı etkilemiş ve Selma Hanım, eşinden boşanarak Hakkı Bey ile evlenmiştir (Karaosmanoğlu, 2016:58). Askeri gücün temsili olarak kurgulanan Hakkı Bey, Ekrem Işın'ın ifadesi ile: *“Cumhuriyetçi ütopyanın öngördüğü gündelik hayat biçimini planlayanlar kurmay subaylarıdır. (...) modern Avrupa âdâb-ı muâşeretinin Osmanlı dönemindeki sivil karakterini oluşturan etkenlerin başında üst tabakanın kendi olanakları çerçevesinde Saray'dan bağımsız bir yol izleyebilmesi geliyordu”* (Işın, 1987:14)

Selma Hanım'ın eşi eski düzenin adamı olarak kurgulanırken, Hakkı Bey bu düzenin içinde kaybolan Selma Hanım'ı kurtarıcı role bürünmüştür. Toplumsal değişimde askeri sınıf merkezi bir rol üstlenir. Toplumlar var olan düzenlerinin bir daralmaya girmesi ile çareyi düzenin dışında var olan bir yapıda ararlar. Dışarıda aranan bu yapı geçici olmak şartı ile daralmayı giderir ve toplumu tekrardan bir düzene sokar. Geçici yapının önderi de toplum içinde “karizmatik bir otorite¹⁶”ye sahiptir. Düzen yeniden tahsis edildiğinde bu karizmatik görünüm yok olarak bir sonraki daralmada başka bir figür veya yine aynı temsil ile ortaya çıkar. Erken Cumhuriyet döneminde askeri otorite olarak ortaya çıkan bu karizmatik anlayış toplumda bir düzen kurulduktan sonra rahatsız edici bir unsura evrilecektir.

Cumhuriyet'in ilanından sonra toplumsal hayatın yavaş yavaş bir düzene kavuşması, askeri sınıfın üniformalarını terk ederek sivil bir yaşama geçmelerini sağlamıştır. Bu geçiş ile Askeri üniforma savaş halinde gördüğü değeri kaybetmeye başlamıştır. Yakup Kadri, karizmatik otorite temsiliinin normal hayatın seyrindeki

¹⁶ Max Weber, toplumsal eylemlerin sınıflandırmasını ortaya koyduğu ideal tipler üzerinden yorumlamıştır. Üç tip otorite ortaya koyarak bir nevi bireysel eylemlerin belli bir yapının eylem türü olduğunu göstermeye çalışmıştır. Birinci tip olan rasyonel tip, kararlarını meşru şekilde alan ve belli yasalara göre yaşamını düzenleyen bir modelin temsilcisidir. İkinci tip olarak modern dönem öncesi toplumların egemen anlayışı olan geleneksel tip'tir ve bu tip miras yolu ile sahip olduğu hukuk sistemine aittir. Toplumumuzda yer alan töre düşüncesinin bu tipolojiye girdiği düşünülebilir. Sonuncu tip olan karizmatik otoritenin tipolojisi ise toplum ve liderin karşılıklı alışverişi ile ortaya çıkmaktadır. Rasyonel temellere dayanmanın yanında kahramanlık temasını da barındırmalıdır. Bu sebeple uzun süreli bir somutluğu yoktur. Gerektiği zaman ortaya çıkar, kaos ortamını belli bir düzene sokar ve yine çıkacağı günü beklemeye başlar. (Coser, 2011:206-209). Weber'in düşünce sistemini daha detaylı incelemek için Lewis A. Coser'ın *“Sosyolojik Düşüncenin Ustaları”*, Alan Swingewood'un *“Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi”* metinlerine bakılabilir.

değerini yine Selma Hanım üzerinden gösterir: “*Yarabbi, asker üniforması içinde her hareketi, o kadar şahsi, o kadar kusursuz olan bu adamı, sivil kıyafet, ne kadar acayipleştirmiş, salaklaştırmış, kendiliğinden ayırıp sunileştirmişti*” (Karaosmanoğlu, 2016:117-118). Yazar direk askeri sınıfı belli bir dönemin geçici kurtarıcısı olarak seçtiğini bu satırlarla ifade ederken sonrasında “*toplumun yeni düzenini sağlayacak kim o zaman?*” sorusuna kapı aralar.

Bu soru, aydın sınıfın tekrar devreye girmesi ile cevap bulacaktır. Ziya Gökalp’in güzide tipine uygun bir karakter kurgulayan yazar, toplumun gidişatını askeri figürden çıkarıp genç bir muharrir olan Neşet Sabit’e devretmiştir. Neşet Sabit, ilk olarak bir toplantıda memleket hakkındaki düşüncelerini dile getirirken Selma Hanım’ın dikkatini çekmiştir. Yazar Neşet Sabit’i aralarda Selma Hanım’ın karşısına çıkartmış bir nevi orada bulunduğu bilinen lakin hemen kullanılmaması gereken bir araç gibi tipleştirmiştir. Askeri düzenin genel bir toplumsal hayat anlayışını sağlayamayacağı yazarın Hakkı Bey’i Sodom ve Gomore’da İstanbul saray erkanını kurguladığı sahnelerle benzer bir sahnenin karakteri olarak işlediği satırlarda anlaşılmaktadır:

“Neşet Sabit, buna rağmen: “Oh kurtuldum! dedi”. Hiçbir şey o evdeki azaba benzemez. (...). Ve Selma Hanım’ın salonlarında gördüğü tipler birer birer gözünün önünden geçti. (...); Hakkı Bey’in reveransları, el öpüşleri; bütün bunlar, genç adama, şimdi, kötü bir tiyatro sahnesinin üstünde görülen şeyler gibi sahte, yapmacıklık, iğreti ve uydurma geliyordu” (Karaosmanoğlu, 2016:135).

1928’te kaleme alınan Sodom ve Gomore’in Necdet’i 1934’te Ankara romanının Neşet Sabit’i olarak tekrar ortaya çıkmıştır. Neşet Sabit, Cumhuriyet balolarında yer almanın verdiği sıkıntı ile kendini Ankara sokaklarına atmaktadır. Yapılan savaşların, kazanılan zaferlerin mükafatını balo salonlarında harcanan vakit ile kaybedildiğini düşünen Neşet Sabit, aynı zamanda geleneksel yaşamın halen toplumda egemen güç olduğunu düşünerek vahlanmaktadır. Dansın eğlencenin alanı “*aksa-yı garp*”tan ayrıldıktan sonra yaptığı gezintide dini bir toplanmaya denk gelen Neşet Sabit kendini bir anda *Ortaçağ Asya*’sında bulur, yarım saat arayla içinde

bulunduğu iki alanın da taşralısı olmuştur. Yakup Kadri bu noktada Neşet Sabit'i dönemin bir nevi Rakım Efendisi gibi kurmaya başlar:

“Bu mevlûde gidenler mi haklıdır, o salonda dans edenler mi? Doğrusu, Neşet Sabit, kendisini ne onlardan, ne bunlardan addedebiliyordu. Onun milli idealine göre vücut bulması lazım gelen yeni Türk cemiyetinin üslûbu ne bu kerpiç duvarlar arasında bir örümcek gibi yaşayanlar¹⁷, ne de iğreti bir dekor içinde kurulmuş kuklalar gibi zıplayanlardan örnek alabilirdi” (Karaosmanoğlu, 2016:139).

Cumhuriyet modernleşmesinde Neşet Sabit, halka dayatılan yeni kimliğin taşıyıcısı olarak bir örnektir. Dindar köylünün kabullenmekte zorlandığı ama “(...) *entelektüel çevrelerden oluşan elit kesim tarafından hararetle*” benimsenen bu yeni kimlik dini hayatın toplum genelinde baskın rolünün ekarte edilip seküler eğitimin öne çıkmasını sağlar. Bu kimlik anlayışına göre halk hem islami figürler taşıyarak modernleşmenin doğru şekilde gerçekleşmesini engellemektedir hem de islamı yanlış yaşayarak islamın adına leke sürdürmektedir (Ocak, 2003:104). Bu noktada dikkat çeken ayrıntı milli mücadele döneminde başrol muamelesi gören yerel halk, mücadelenin bitimi ile modernleşme sürecinin yeni mücadele nesnesine dönüşmüştür.

Modernleşme sürecimiz, Osmanlı'dan başlayarak halkı sürekli mücadele edilmesi gereken bir nesne olarak yeniden üretmiştir. Saray mensubu iki ayrı grubun halktan bağımsız gerçekleştirdikleri ideolojik savaş sonucunda yine halktan bağımsız bir şekilde laikleşme zihniyeti öne çıkmıştır. Bu zihniyetin din ve devlet işlerini ayrı alanlara ayırması halkta bir karşılık bulmamıştır. Çünkü halk ne devlet işlerinin içine dahildir, ne de din işlerinin, bu iki alana da dahil olmayan halkın yeni çıkan zihniyeti de benimseyememesi normal bir davranıştır. Lakin erken Cumhuriyet döneminin siyasi ayağında bu normallik modernleşmenin önündeki engel olarak görülerek

¹⁷ Üçüncü dipnotta verilen bilgiye cevaben: Yazarın örümcek gibi yaşayanlar olarak tanımladığı sınıf: “Kadınların hemen hepsinin ayakları nalınlı ve başları peştemallı idi. Hiç konuşmadan, kafaları önlerine eğilmiş ve birbirlerine sokulmuş olarak yürüyorlardı. Erkekler ayrı bir küme halinde idi ve o kadar acele yürüyorlardı ki, bir elleriyle fenerlerini, diğer elleriyle başörtülerinin çene altında çaprazlaştığı noktayı tutan kadınlar, derme çatma ayakkabılarıyla onlara zor yetiştiriyorlardı.” (Karaosmanoğlu, 2016:138). Somom ve Gomore'de Necdet için Anadolu insanı milli mücadele sürecinde başındaki örtü ve derme çatma ayakkabıları ile milletin kurtarıcısı olarak gösterilirken Neşet Sabit için bu insanlar getirilen inkılaplar ile değişeceği ümit edilen bir sınıfa dönüşür.

savaşılması gereken bir durum olmuştur (Ocak, 2003:106-117). Bu engelle savaşma görevi de Neşet Sabit gibi aydınlara düşecektir.

Cumhuriyet'in ilanından on sene sonrasına göz atan Yakup Kadri, Ankara'yı getirilen inkılaplarla değişmiş ideal bir başkent modeline kavuşturmuştur. Neşet Sabit'in görevi ise bu geline dönemin şimdisini geleceğe duyurmaktır. Kılıçbay'ın aydına biçtiği özel görev gibi Neşet Sabit'te toplumu kendi oluşturacağı bir düzene oturtmakla kalmayarak hem düzenin ideolojik olarak aktarılmasını hem de muhafızı haline gelecektir (Kılıçbay, 1997:56). Ütopik Ankara üzerinden bir toplum tahayyülü ortaya koyan yazar gelişmenin, ilerlemenin izlerini Selma Hanım ile Neşet Sabit'e yaptırdığı Anadolu gezilerinde gösterir. Yazar okuyucuya gelişmiş yolları, artan nüfusu, rahat vasıtaların varlığı ile ekonomik gelişmelerin görüldüğü bir toplum sunmaktadır. Toz, toprak olan köyler şehirlileri ağırlayabilecek kırsal düzene ulaşarak; “(...) köylerde köy evlerinde misafirlik, en titiz şehirliler için bile bir cismanî azap olmaktan çıkmış, Virgilus'un Bukokliklerindeki kır safaları gibi bir şey olmuştu” (Karaosmanoğlu, 2016:225). Yakup Kadri'nin köylüye karşı gösterdiği ikili yaklaşım edebiyat eleştirmenleri tarafından eleştirilmiştir. Aynı romanda savaş sahnelerinde adeta bir savaş kahramanı olarak kurgulanan köylülerin savaş bittikten sonra yaşam tarzlarının iktidar tarafından yadsınması ortaya çetrefilli bir durum çıkarmıştır. Bu çetrefilli duruma ek olarak, yazar tarafından Neşet Sabit ve Selma Hanım gibi insanların mücadeleleri ile köylülerin modernleşen bir hayata kavuşmalarının hayal olarak kurgulaması dönemin söyleminin başarısızlığını göstermektedir (Moran, 1987:192; Naci, 2007:71-77).

Bu noktada İstanbul ve Ankara arasında yaşanan merkez – çevre mücadelesi yeni bir biçime bürünerek kent-köy arasında ortaya çıkacaktır. Yeni söylem taşralısını bu iki ana eksen içinde kuracaktır. Cumhuriyet, toplumun her alanına yayılmak için belli bir yaşam tarzının içeriğini barındıran söyleminde bu yaşam tarzına uymayanları sert bir dil ile yadsır. Bu yadsımanın izlerini Niyazi Berkes'in ifadesinde görebiliriz: “*Gericiler dediğimiz zümreler çeşitli sebeplerle toplumsal değişime ve gelişime karşı gelen kimselerdir. (...). Alışkanlıklar insanları her yeni şeye karşı yabanileştirir*” (Berkes, 1964:14). Köyler erken Cumhuriyet modernleşmesinin söyleminde kırsal hayatın romantikliğini taşıırken aynı zamanda

gelişmenin ve değişimin de birer temsili olmalıdırlar. Berkes'in yabanileşen insanı ise yeni söylemin taşıyıcısı olarak hem gerçek hem de kurgu dünyasında kurulacaktır.

Modern kent ütopyası olarak Ankara'nın merkez olma mücadelesine ele alınan roman eşliğinde mimari, kültürel ve siyasal açılardan bakmayı denedik. Ütopyalanan Ankara'nın bir gerçekliği temsil etmediğinin anlaşılması için Mustafa Kemal'in vefatının beklenmesi gerekiyordu. İstanbul ile Mustafa Kemal arasında geçmişten başlayan husumet Mustafa Kemal'in sağ olduğu dönemde İstanbul'a yeniden bir merkez gibi yaklaşılmasını engellemiştir. Lakin karizmatik lider gibi görülen Mustafa Kemal'in vefatı sonrasında yaşanacak değişimlerin başlangıcı olmuştur. Modernleşme sürecinde yer alan bir toplumun sürekli içindeki yapıların parçalanarak yeni yapılar ortaya çıkarması siyasi alanda da gerçekleşir. Ankara'da yer alan tek parti iktidarı Mustafa Kemal'in ölümünden sonra parçalanmış ve kendini farklı gibi gösterme hedefi taşıyan yeni yapılar ortaya çıkmıştır. Bu hedef doğrultusunda her yapının kendi söylemini inşa etmesi gereklidir. Bu bölümün ana yazarı olan Yakup Kadri üzerinden çok partili hayatta nasıl bir söylem üretildiğini incelemeye devam edelim.

2.5. Merkez Eski Sahibine Kavuşuyor

Cumhuriyet'in ilanından sonra toplum siyasi açıdan bir sakinliğe kavuşmuştur. Zamanla bu sakinliğin bir kabullenışten öte sorgulama içerdiği gözlemlenmiştir. Kendini saray kültüründen farklı kurmayı amaçlayan yeni siyasi yapı bu amacını görünürlük üzerinden gerçekleştirmeyi denemiştir. Eskiden padişahı görmek için cuma selamlamısını beklemek gerekirken, yeni düzen lideri toplum içinde görülür bir pozisyonadadır. Bu pozisyonu farklılıktan öte bir zorunluluk olarak yorumlamak mümkündür. Yeni düzen kendini İstanbul dışında kurmak ve saraydan gelecek saldırılara karşı sürekli yer değiştirmek zorunda kaldığı için Anadolu'nun bir çok yerinde bulunmuştur. Lakin zaman içinde kurulan düzenin yerleşmesi, toplum ile yeni siyasi yapı arasında mesafenin girmesini sağlamıştır. Toplum kendisine sunulan modernleşme paketinden kendi yaşam tarzına uygun içeriği alarak gerisini reddetmiştir. Bu noktada bir parantez açılırsa İstanbul

hükümetinden bağımsız lakin İstanbullu bireylerin oluşturduğu Ankara hükümeti ve sonrasında Cumhuriyet kadrosu modernliği kentin içine modern binaları inşa edip o binaları modern bireylerle doldurmakla gerçekleştireceğine inanıyordu. Bu binaların içindeki birey modelini dergi ve gazeteler aracılığı ile halka sunarak istediği modern yaşam tarzını gösteriyordu. Hatta sadece kent merkezli kalmayan bu göstergelerde köylü sınıf bu modernliğin sağlanması için üretim alanında yer alıyordu (Bozdoğan, 2015:149-165). Bu reklamların tersine modern binaların dışında kalan ve binalara bir anlam veremeyen sınıfın üyeleri bu süreçte kaale alınmamıştı. Bu kaale alınmayan üyeler, Yakup Kadri'nin Ankara ütopyasının aksine köylü yaşamlarına devam eden sınıfın temsilcileri oldular.

1950'li yıllar Yakup Kadri'nin Ankara romanında hayal ettiği gibi gerçekleşmedi. 1934'ün ütöpik Ankara'sının aksine Anadolu toprakları ne genişlemiş yollara ne de o yolları süsleyen fabrikalara sahip olmuştur. Modernleşmenin en büyük engellerinden biri olarak görülen geleneksel yaşayış biçiminin inkılaplar ile terkedileceğini düşünen politik gözlemcilerinin aksine gelenek, çevrenin merkezi anlayışı olarak kalmaya devam etmiştir. Yakup Kadri açısından bunun sebebi Mustafa Kemal'den sonra Cumhuriyet ideolojisine sahip çıkmamanın yanında, toplumun hazır olmadığı çok partili hayatın başlamasıdır. Çünkü Mustafa Kemal'in vefatı ile toplumda var olan karizmatik lider kaybı dönemin merkezi söyleminin dışarıda bıraktığı sınıfların içeri girme mücadelesinin başlamasına engel olamamıştır. 1950'lerde yaşanan bu mücadele Serbest Fırka deneyimi ile benzerlik göstermektedir. Şöyle ki; Osmanlı döneminde var olan düzenden rahatsız kesim, rejimin eksikliklerini Cumhuriyet ile gidermeye çalışmıştır. Aynı şekilde Cumhuriyet'in içinde yer alan bir kesim de yeni sistemin dışarıda bıraktıkları ile eksikliklerini gidermek için Serbest Fırka'yı kurmuştur (Zürcher, 2009:263-266).

Hayalini kurduğu ütopyanın gerçekleşmemesi sonucu Yakup Kadri, Neşet Sabit'e emanet ettiği toplumu **Panorama** eserinde ondan geri almıştır. Bu eserde Neşet Sabit'i Cumhuriyete ihanet eden bir züppeye çevirip yeni Rakım Efendi'sini aramaya koyulmuştur. Roman Neşet Sabit'in Ankara'nın zengin ailelerinden Mansurzâde ile gerçekleşen diyalogun aktarımıyla başlar. Cumhuriyet balolarından

kendini sokaklara atarak bir kurtuluş arayan Neşet Sabit, artık kurtarılması gereken bir toplumu düşünmekten ziyade mecliste sahip olduğu sandalyesini muhafaza etmenin derdindedir. Yakup Kadri, Neşet Sabit'i Ankara'nın zengin eşrafı ile muhabbete sokması yeni söylemini güçlendirme açısından önemlidir. Köylünün ekonomik yönden kentten geri olmasından beslenen söyleme karşı Mansurzâde zenginliğine zenginlik katarken köylülük temasından çıkamayan bir karakter olarak kurgulanır. Köylülük temasını yazar koku üzerinden işlemeye çalışır.

Koku metaforu kent ile köyü birbirinden ayırmak için kullanılan bir araçtır. Modern kentlerin kurulmasında mimari planlamanın etkili olduğu aşıkardır. Modern şehirler yaşayacakları değişimlerden önce başlangıçta kötü kokuyordu. Tuvalet ihtiyacının her yere giderilmesi, kenti baskın bir pislik kokusuna maruz bırakıyordu. Şehrin çoğu sakini için kişisel bakımın öncelikli bir konu olmaması kokunun şehrin her köşesine kamu ve özel hayat ayırmaksızın yayılmasını sağlamıştır. (Corbin, 2007:42-51). Zamanla kötü kokunun giderilmesi için bilimsel bir arayışa girilmiştir. Kötü kokunun bastırılması için önce ağır kokuya sahip amber, mis gibi bitkilerden yararlanılırken ağır kokunun kötü olduğu bir sürece geçilmiştir (Corbin, 2007:104). Ağır kokmanın modası yerini hafif kokulu bitkilere bırakmıştır. Metropol hayatında kamusallaşan koku söylemi, kentlerin düzene girmesi ile istenmeyen kokuları eski düzenin göstergesi haline dönüştürmüştür.

Kokunun modernleşmemizdeki fonksiyonu modern kent ve taşranın oluşumunda kendini göstermiştir. Modernleşmenin İstanbul merkezli başlayan macerasının Anadolu'ya kayması, Anadolu'nun modernleşmesini gerekli kılmıştır. Bu gerekliliğe rağmen istenilen yaşam tarzı ortaya çıkmayınca köylerin modernleşmemesinin sebebi yine köy yaşamının içinde aranmıştır. Köylerin tarımsal dünyaya ait olmaları, kırsalın modernleşmemesini açıklama hedefinde olan söyleme malzeme sağlamıştır. Köyler ağır gübre kokusuna barındıran mekân olarak kötü kokunun memba haline gelir. Alain Corbin'in dikkat çektiği gibi: “ *Hassas şehirlerin bu kadar çekindikleri çamur ve pislik bütün kır imgelerini kaplayacaktır. Köylü, geçmişte olduğundan daha fazla, gübre kokusu üzerine sinmiş, sidik ve hayvan pisliğiyle içli dışlı olmuş “taşralı”yla özdeşleşecektir*” (Corbin, 2007:202). Modern kentin içinde istenmeyen koku türü taşralıya ait olarak sunulur. Eğer

herhangi bir söylem değişikliğinde doğanın orijinal kokusuna ihtiyaç duyulursa taşranın kokusu saflığın, doğallığın simgesi olarak yeniden üretilecektir. Bu noktada koku algısının bir önemi yoktur, önemli nokta koku veya başka bir durumun toplumsal gelişmişliğin belirleme kıstası olmasıdır.

Yakup Kadri'nin Panorama'sının kaleme alındığı dönemde köylülerin değişime direnmelerine karşı aydın sınıfın getirdiği eleştirilerin içeriğinde kullanılan kötü koku algısı yazar tarafından ikili bir taşralaştırma hareketi olarak kullanılmıştır. Köylülerin kötü koktuklarını ortaya koyarken bu kötü kokuyu Neşet Sabit'ten aktararak karakterini köylüyü aşağılayan bir tipe dönüştürür. Değişen olaylara göre karakterlerin özelliklerini kendi söylemine göre yeniden üreten yazar 1923 sonrası Ankara ütopyasında başat rol verdiği karakterini, 1950'lerde ütopyaadan gerçeğe dönüşemeyen Ankara'nın var olduğu durumun suçlusu olarak yeniden üretmiştir. Neşet Sabit için Ankara yerlisi kokusu ile varlığını hissettirme özelliğini yitirmemiştir. Köylünün Yakup Kadri tarafından kokusu öne çıkarılarak kurgulanması düşünürün dünyasında değişime kapalı köylüye bakışını yansıtır: *"Neşet Sabit, misafirinin ardından bir müddet sersem sersem baktıktan sonra, "Ooof!" diye geniş bir soluk aldı ve odanın bütün pencerelerini açıp yandaki salona geçti"* (Karaosmanoğlu, 2013:18). Koku üzerinden köye ve köylüye bakışı Yakup Kadri'nin aydına olan bakışını da gösterir. Ankara romanında olduğu gibi aydınlar aldıkları seküler eğitim ile köyleri modern hayat ile tanıştıracaklardı. Modern hayat ile tanışan Anadolu insanı zamanla sanayi, ekonomi veya bilim dünyasında yer alabilecekti. Lakin Yakup Kadri arzu ettiği aydın ve köylü idealine kavuşamadığı için Panorama romanında hem aydını hem de köylüyü kendi çıkarlarını toplumun çıkarlarının önünde tuttukları için ihanet ile suçlar. Panorama metninde sabit bir Rakım Efendi'nin olmayışı da bu ihanet noktasından okunmalıdır. Yakup Kadri, Cumhuriyet inkılaplarına bağlı bir yaşam sürmekteydi. Bu romanında toplumda istenilen modernleşme seviyesine ulaşılamama nedeni olarak inkılapların topluma yeterli tanıtılamaması ve tanıtıldığı kadarı ile de toplum tarafından benimsenmemesini gösterir. Mustafa Kemal'in ölümü ile Cumhuriyet aydınlarının siyasi alanda kendilerine yer bulmak adına başka parti anlayışına yönelmelerinin izlerini gördüğümüz Panorama'da sabit bir Rakım Efendi'nin olmaması yazarın

sosyal yaşamında karşılaştığı durumdan kaynaklanmaktadır. Panorama'nın Rakım Efendi'si ya İnkılap sevdalısı ve bu savdasından dolayı partiden ihraç edilen Halil Ramiz'dir, ya kardeşinin yaşadığı sosyetik hayattan dolayı içine kapanarak kendini felsefeye adanmış Fuat'tır ya da aydın sınıfın temsilcisi felsefe öğretmeni Ahmet Nazmi Bey'dir. Yazarın bu çeşitliliği tek bir merkez olarak inkılap anlayışında toplaması inkılap anlayışına sahip çıkmayan tüm yapıları çevrenin içine dahil etmesine sebep olmuştur. Lakin bu noktada Yakup Kadri'nin tek partili hayattan çok partili hayata geçişte gözden kaçırdığı bir nokta vardır. Modern olmanın bir getirisi olarak yapısal çeşitliliklerin artması ve her çeşidin kendi söylemini oluşturması sonucu çok partili hayata geçişte görülmüştür. Her çeşitlenmenin söyleminde de topluma yön verecek bir aydın sınıfı mevcuttur. Yakup Kadri'nin seküler alana hapsedtiği aydın tipini kentli aydın ve köylü aydın olarak Antonio Gramsci'ye göre:

“Köy tipi aydınlarının çoğu “geleneksel”dirler, yani köy topluluklarına ve kapitalist düzenin henüz değiştirip harekete geçiremediği kentlerin (...) küçük burjuvasine bağlıdır; bu aydın tipi, köylü yığını ile merkez ya da bölge yönetimi (avukatlar, noterler) arasında ilişki kurar ve bu yoldan önemi bir görev yapar” (Gramsci, 1985:35).

Köylü aydının özgün temsillerinden biri Tarık Buğra'nın **Yağmur Beklerken** kitabındaki Rahmi karakteri üzerinden okunabilir. Rahmi kentte okumuş olmanın getirisi ile hem kentli kültüre sahiptir hem de okuduktan sonra köyüne dönüp orada bir hayat kurması ile köylü kültürünü muhafaza etmiştir. Rahmi'nin hem köylü hem de kentli kültürü barındırması Cumhuriyet Halk Fırka'sının köylünün hizmetine sunduğu parkın açılış sahnesinde ortaya çıkar. Parkın açılışını şaşkın bakışlar ile izleyen köylüler merkezinde oldukları köyün bir anda taşralısı olmuşlardır. Köylüleri bu taşralılığa mahkûm eden onlardan bir karşılık uyandırmayan Park'ın içinden meydana yayılan klasik batı müziğidir. Merkezin çevre ile iletişime geçmek için kullandığı dilin çevrede bir karşılığının olmaması var olan diyalogu bir monoloğa çevirmektedir.

Yakup Kadri'nin Ankara Palas'ta köylünün dışarıdalığına¹⁸ cevaben okuyucuya sunduğu satırlar köylünün egemen söyleme neden kendini ait hissetmediğini gösterir niteliktedir. Köylüleri “*bakar körlere*” benzeten hükümet doktoruna Rahmi'nin verdiği cevap, adeta Meltem Ahıska'nın çevrenin dilsizliği hakkında söyledikleri için bir yanıt hükmündedir:

“(…). Dilleri ayrı onların, dilleri. Hepsi de bundan ibaret. Dilleri dediysem yanlış anlama; bakışların , gülüşlerin, ellerin, kolların dillerini diyorum ben. (...): Sen kendini üstün gördüğün için ya da onu küçümseyişinden böyle bakar, böyle gülersin; o da bunu kabul etmediği için senin bakışını, gülüşünü anlayamaz, nasıl karşılık vereceğini bilmez... bilemez; karşılın nedir, çıkaramaz. Bak bana şimdi” (Buğra, 2015:36).

Rahmi bu sahnenin akabinde köylülerle göz göze gelerek onların anlayacağı bir düzeyde sohbet eder. Yağmur Beklerken'in ana teması Cumhuriyet döneminde uzun ömre sahip olmayan Serbest Fırka deneyiminin Anadolu dünyasında olan karşılığını ortaya koymaktır. Bu noktada Fırka'nın kurulduğu yılların işlendiği Ankara romanında, bu temaya hiç değinilmemesi dikkat çekicidir. Yakup Kadri bu eserinde Fırka konusuna yok hükmünde davranmıştır. Çünkü halk halen kendini yönetecek yöneticileri seçecek eğitimden geçmemiştir. Yağmur Beklerken'in kasabası ise direkt bu konuya odaklanır. Kurgunun ana teması, Serbest Fırka'ya izin verip kapatan siyasi rejimin ne yapacağı ve yağmurun toprağa nasıl düşürüleceğidir. Siyasi hadiseleri bir kenara bırakırsak kasaba halkı için yağmur hayatta kalmak demektir. Rahmi'nin şehirden getireceği pompanın Serbest Fırka'dan daha önemli görülmesi aslında köylülerin hayatında siyasi olayların kentte gördüğü değeri görmediğini gösterir. Rahmi hem aktüel siyasetin baş kahramanı hem de yağmur sıkıntısına bulduğu pompa çözümü ile toplumsal kahramandır.

¹⁸ “İçeride, ne yaparlar bilirim emme, söylemem,” diyor ve iki sıra bembeyaz dişlerini gösteren bir gülümsemeyle sırtıyordu. Redingotlu adam, dirseğiyle kasketlinin böğrüne vurdu: “Deyiver, be... Ne biliyon, daha deyiver” (...). Bunlar böyle bağdaşırken bir üçüncü söze karıştı. Bu tıknaz, babacan bir tipti: “Ne var, bunu bilmeyecek be? İşte, ben deyivereyim: İçerde tango var” dedi. “Tango mu? Ne dedin, tango mu? He, he, he...”, “Tango da kim oluyor ki?” (Karaosmanoğlu, 2016:111).

Metinde köylü aydını temsil eden Rahmi'nin yanında Gramsci'nin diğer aydın tipi olarak görülen şehirli aydını tipine uygun Avukat Kenan Bey vardır. Yazar iki aydın tipolojisini aynı tarafın temsili kurgularken bu aydın tipinin ötekisi olarak siyasi rejiminin aktörlerini gösterir. Kenan Bey, Rahmi'ye yağmurun halkın nezdindeki önemini anladığını dile getirir. Lakin halkın içinde hangi sebepten kaynaklandığı belli olmayan bir boşluğun oluştuğunu da dikkat çeker. Ve bu boşluğun halkın karşılanamayan isteklerinin karşısında daha da büyüyeceğinden endişe ederek bir çare arayışına girer. Amacı Rahmi'nin yağmur sorununa pompa ile çözüm bulması gibi bu boşluğu Serbest Fırka'nın yardımı ile çözmektir (Buğra, 2015:101-106). Kemal Bey'in bakış açısında toplumda yer alan boşluğun sebebi, siyasi isteklerin toplumun yaşam tarzında bir karşılığı olmamasıdır. İnkılapların topluma sunduğu yaşam tarzının içinde köylü hayatına ait geleneksel yaşama yer yoktur. Bu yersizlik köylülerin inkılaplara karşı “yaban” bir bakış açısı ile yaklaşımlarını sağlamıştır.

Köy veya kasaba seçim sürecinde kurtarıcı olarak görülen bir oy kaynağına dönüşürken, seçimler dışında uygarlığın hedeflerine ulaşmayı engelleyen bir kitle mekânı olarak iktidar söyleminde şekillendirilmiştir. Kenan Bey üzerinden yazarın göstermeye çalıştığı siyasi alanın toplumda kendi söylemini üretmek için nesneleştirdiği kesim, söylemin üretiminde fayda sağlamayacak hale geldiğinde söylemin ötekisi olarak taşralaştırılan tarafı oluşturur. Muhalafet bu taşralıları kullanarak var olan egemen siyasi söyleme karşı, kendi söylemini inşa eder. Franz Fanon'un dikkat çektiği üzere siyasi alanın aktörleri sıkıştığı noktada “*Kır halkını “başkentin çürümüş politikacılarına ve hainlere” karşı uyadırmaya çalışır. Kırsal kesim insanların cahillik eğilimi son noktasına kadar sömürülür.*” (Fanon, 1994:93). Seyfi Öngider, İstanbul'un “*Kahpe Bizans*”, Ankara'nın “*Mağrur Ankara*” başlıklı yazısında aynı toprağa bağlı iki ayrı şehrin tıpkı köyler gibi söylem aracına dönüşmesini kahpelik ve mağdurluk kavramları üzerinden gösterir (Öngider, 2003). Egemen siyasi söylem kendi merkezini ve çevresini inşa ederken her iki tarafında dilini, kültürünü kendi iktidarını muhafaza edecek şekilde kurar. İki tarafın aynılığından değil farklılığından beslenen bir durum ortaya çıkar. Bu noktada merkezin dışında kalan tarafın başka bir söylemin nesnesi olarak merkezi alana

yerleşmesi, ikili bir taşralılık oluşur. Cumhuriyet'in söylem nesnesi olarak taşranın, geleneğe ait bir konumda tutulması için söylemin belli göstergelere ihtiyacı vardır. Cumhuriyet taşırayı kendince geliştirip, uygarlaştırdığında eski görüntüsünden farklı bir görünüme bürünerek yeniliğin temsili haline gelecekti. Fakat, taşradan istenilen görüntü elde edilemeyince İslam Can'ın ifadesi ile: *“Merkez; Cumhuriyet'i, Kemalizmi, bürokrasiyi, seçkin eliti, siyasal iktidarı, Batı Tipi aydınlanmayı, sahiplenmeyi, kısacası öz olmayı sembolize ederken çevre; demokratlığı, taşralılığı, köylülüğü, oy deposunu, muhafazakarlığı, bir ölçüde dindarlığı ve üvey olmayı simgeler”* (Can, 2017:121).

Hem Panorama hem de Yağmur Beklerken, Serbest Fırka olayına gelecekte bir göz ile bakmışlardır. 1930'larda yaşanan siyasi kopuşa o dönemde yazdığı bir metinde yer vermeyen Yakup Kadri, daha sonrasında Panorama'da Fırka'ya değinerek Mustafa Kemal sonrasında dağılan Cumhuriyet kadrosunun çıkış ideallerinden ilk vazgeçişlerinin Fırka ile başladığını öne sürer. Diğer metin Yağmur Beklerken'in yazarı Tarık Buğra, 1980'lerden Serbest Fırka'nın ait olduğu döneme bakmaya çalışır. Buğra için Fırka, Cumhuriyet ideallerini gerçekleştirecek bir araçtır. Cumhuriyet aydınlarının veya siyasi kadrolarının dışta bıraktığı köylüler bu parti sayesinde siyasi alanın içinde yer alarak dışlanmanın getirdiği negatif enerjilerini boşaltacaklardı. Mehmet Narlı bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: *“Tarık Buğra'nın gösterdiği taşrada, taşralılar, politikanın kendi oylarına duyduğu ihtiyaçtan memnundurlar; merkezin kontrolünden, belli noktalarda toplanmış modernist ilerlemeciliğinden hoşnut değildirler”* (Narlı, 2017:157)

Tarık Buğra'nın köycü söyleminde egemen siyasi anlayış köyün taşralısıdır. Merkezi alanda ise meydana açılan parkı dışarıdan izleyen köy halkı yer almaktadır. Söylemler gücünü kaybedince kendini yok etmez. Koşullara uygun olarak tarihin seyrinin ilerlemesini sağlama hedefi ile kendini yeniden üretir bir nevi yeniden doğar. Söylem bir nevi değişen manzara karşısında manzaraya bakan gözlemcinin o manzarada ne gördüğünü yorumlamasıdır. Bauman ve Mazzeo'nun kurgu ve sosyolojinin diyalogunu ele aldıkları metinde bu iki alanın ortak payesi olarak gördükleri söylemin, biz ve öteki ayrımında nasıl kullanıldığını göstermeleri ilgi çekici bir noktadır:

“Yerkürenin bilinen bölümünü “bizler” ve “ötekiler” şeklinde ayırmak, çok daha eski olduğunu düşünsem de en az insan türüyle yaşıttır. Fakat kimin “biz”, kimin “onlar” olduğu hep daha kısa bir ömre sahiptir; çünkü doğanın kalıcılığı içinde, zamana bağlı kültürel geri dönüşümün ürünü olarak ortaya çıkar” (Bauman,Mazzeo, 2019:29).

Modernleşme hareketine ele aldığımız romanlar üzerinden baktığımızda Anadolu’yu merkeze aldıklarını ve istenilen modernleşme seviyesine gelinmediğini görürüz. Lakin bu noktada romanların dilinde gözden kaçırılan bazı noktalar vardır. Anadolu halkının uygarlığın nimetlerinden faydalanmasını arzulayan modernleşme söylemi, Anadolu’nun şahsına münhasır kültürünü görmezlikten geliyordu. Anadolu kentleri sanki bir mağazanın en kaliteli mallarını sergileyecek vitrin misali Cumhuriyet modernleşmesinin temsili yapılmak isteniyordu. Köylerin bu temsile uygun hale gelmemesi Anadolu’da gerçekleştirileceği ümit edilen yerel modernleşme sürecini sekteye uğratmıştır.

Ankara’nın mimari alanda modern bir kent görüntüsüne kavuşması istenilen modern hayata merkez olamamıştır. Bunun sebebini kentin şehir dokusunu barındırmadığından yola çıkarak açıklamak, İstanbul’un kendine ait bir efsunluğunun olduğuna kapı aralar. Efsunluğun ekonomik ve siyasi boyuttan beslenen tarafı İstanbul’un kent özelliklerini barındırdığını öne sürerken, kültürel ve yaşam boyutundan beslenen taraf ise şehrin romantik, nostaljik geçmişinden destek alır. İsmail Coşkun’un *Edebiyatın Başkenti* olarak tanımladığı şehrin edebiyat dışında da var olan gücünü ortaya koyduğu satırlar bu minvalde değer taşımaktadır.

“Şehir, 1920’lerden itibaren idari merkez olma hüviyetini yitirmiştir. Siyasi kaybına karşılık şehir, örselenmiş ve bereklenmişliğin izlerini bünyesinde taşımasına, 1920’lerde yaşadığı görelî duraklama ve gerilemeye rağmen, nüfus ve iktisadi bakımdan büyümesini sürdürmüştür.” (Coşkun, 2009:328).

İstanbul’un yeniden merkez olarak kendi söylemini inşa edecek gücü bulması Ankara hükümetinin İstanbul hükümeti karşısında hissettiği kültürel yetersizlikte aranmalıdır. İstanbul karşısında bir türlü istediği görünüme sahip olamaması, Ankara kadrolarını bu duruma bir çareye aramaya itmiştir. Murat Gül’e göre; Cumhuriyet

yönetimi her ne kadar bağımsızlık mücadelesi ile ülkenin yabancı ülkeler tarafından işgaline direnen bir güçten beslense, bu gücün halka yansması ağırlıklı olarak imparatorluk mirasının temizlenmesi şeklinde olmuştur. İnşa edilmeye çalışılan yeni tarihsel anlatıda İstanbul bir yok şehir konumundaydı. Şerif Mardin'in deyişi ile "ortak kimlik" oluşumu bu inkılapların ana hedefini oluşturmaktaydı (Gül, 2013:96-106).

Anadolu'yu ihya etmeyi amaçlayan erken Cumhuriyet'in hayallerinde yer almayan İstanbul, hanedanın yurtdışına gönderilmesi ile alafranga kültürün merkezi haline dönüşmüştür. İstanbul'un Osmanlı zamanında içinde çeşitli kültürleri içinde barındırmaktadır. Bu çeşitliliğin içindeki müslaman olmayan teba ve yerli ticaretçiler, Osmanlı zamanından beri ellerinde tuttıkları ticaret ağlarını sanayi ve ulaşım alanında yaşanan değişimler sayesinde genişletmiştir. Bu genişleme ile İstanbul, Türkiye'nin hem yurt içi hem de yurt dışı ticaret sahasında etken bir role sahip olmuştur. İstanbul'da geçmişten beridir devam eden sermaye birikiminin yaşanan gelişmeler ile daha da artması Cumhuriyet kadrosunun dikkatini çekmiş ve 1930'ların ortalarına doğru İstanbul'a yönelim başlamıştır. Hükümet temsilcilerinin Ankara'da istedikleri gelişmeleri İstanbul'da görmeleri İstanbul'u çevre olarak gösterme çabalarını geçersiz kılmıştır. İstanbul'un tekrar eski merkezi pozisyonuna kavuşması için öncelikle mimari alanda düzenlemeler yapılmıştır. Hükümet yetkilileri Fransız tasarımcı Henri Prost ile anlaşmıştır. Geleneksel şehirleri batılı kente dönüştüren tasarımları ile meşhur olan Prost, 1936 ile 1951 yılları arasında, Paris'e Georges Eugène Haussmann'ın örneğini baz alarak düzenleme çalışmalarına başlamıştır (Gül, 2013:123-149).

"Prost şehirde kesintisiz bir trafik ağı kurmaya özel bir önem atfediyordu ve Haussmann'ın Paris'ine benzer nitelikte birçok geniş cadde ve bu caddelerle bağlantılı viyadükler, köprüler, tüneller yapılmasını öneriyordu" (Gül, 2013:126).

1936 ile 1950 arasında İstanbul'un şehir yaşamına kazandırdığı bir çok kentsel düzenlemenin sahibi Prost, Erken Cumhuriyet'in geri plana ittiği İstanbul'u modern bir kent görünümüne kavuşturacaktır. İstanbul'un mimari alanda

düzenlendiği yıllarda Demokrat Parti “*Yeter! Söz Milletin*” retoriğini kullanarak muhalefet koltuğuna oturacaktır. İstanbul’un yeniden merkezin söyleminde yer alması yeni bir çevrenin ve bu çevrenin de taşralısını gerekli kılmıştır. Demokrat Parti’nin kurucusunun taşra kökenli olması çevrenin sözcülüğünü üstlenen bir söylemi temsil ediyordu. Taşra sıfatının mekândan öte bir anlama işaret etmesinde 1950’li yıllar bir başlangıç teşkil ediyordu. Yakup Kadri’nin Panorama’da çoğunlukların içinde yer alan azınlıklar olarak Cumhuriyet aydınlarını kurgulamasının arka planında merkezi bir otorite muamelesi yaptığı bu seçkin azınlığın karşısındaki çoğunluğu taşralı gösterme hedefi vardır.

“Bu halkı kendi arzu ve temayüllerine bıraksan, bilir misin, Büyük Millet Meclisi’ne kimleri gönderirdi? Hani şu bizim il parti başkanı Tahir Bey’in şapka giymemek için itikâta çekilmiş bir babası varmış; işte, tam onun gibilerini gönderirdi. Boş yere kendimizi aldatıp durmayalım; biz tepeden inme bir inkılâbın köksüz öncüleriyiz ve sayımız o kadar azdır ki, her an milyonların içinde kaybolup gitmek tehlikesine maruz kalabiliriz” (Karaosmanoğlu, 2013:57).

Demokrat Parti’nin siyasi alanda elde ettiği atak, Cumhuriyet kadrolarının merkez söyleminde dışarıda bıraktığı iki alandan beslenmiştir. Modernleşme hareketinde ekarte edilen İstanbul’un hem siyasi alanda hem de kültürel alanda merkez olma özlemi taşıdığını fark eden muhalefet, bu noktadan beslenerek İstanbul’a eski önemini hissettirecek icraatleri vaat etmiştir. Bir diğer taraftan yine aynı kadro tarafından taşra söyleminin nesnesi olan köylere yaklaşırken “*Yeter Söz Milletin*” retoriği kullanılmıştır. Köylüler için Serbest Fırka ’da ellerinden alınan söz hakkının onlara geri verileceğini hissettiren bu durum, Demokrat Parti’yi bir nevi Serbest Fırka’nın 1940’larda reenkarne olmuş haline dönüştürür.

Çalışmamızın bu bölümünde şehirlerin modern kent olabilme maceralarında köy hayatının nasıl hangi söylemlere taşralaştırıldığına kent merkezli bir bakış ile bakmaya çalıştık. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde değişmesi gereken köylerin neden değişimin karşısında durduklarını köy romanları üzerinden incelemeye çalışacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TAŞRANIN KURGU MEKÂNI: MODERNLEŞEMEYEN KÖYLER

Türk modernleşmesinin batıdan ithal edilen bir söylemi barındırması zihniyet ve yaşam tarzındaki değişikliklerin sonucudur. Lakin modernliğin şahsına münhasırlığı gizli bir hileye sahiptir. Şimdinin merkezinde olan modernlik herhangi bir yapının o zamanına göre uyarlanır. Batı'dan ithal edilen modernlik düşüncesini bir paket olarak düşünürsek paket açılır açılmaz süreç başlamıştır. Modernleşme izlerinin Osmanlı döneminden başlayarak erken Cumhuriyet ile devam ettiğini önceki bölümlerde göstermeye çalıştık. Payitahtın dışarı kapalı siyaseti modernliği saray ve çevresinde yaşanan yeni bir hayat tarzına dönüştürmüştür. Burada üstünde durulması gereken durum, dışarı kapalılığın dış siyaset ile ilişkili olmamasıdır. Payitahtın dışarı kapalı olması, payitaht dışına kapalı kalmasıdır. Bu kapalılık modernleşmeyi, üst sınıflardan alt sınıflara doğru yayılacak bir sürecin içinde sınırlı tutmuştur. Lakin modernliğin şimdi ile ilgilenmesi ve Osmanlı'nın şimdisinde yaşanan siyasi çıkmazlar payitaht dışında da hareketlenmelerin oluşmasını sağlamıştır. Önceki bölümlerde değindiğimiz milli mücadele hareketinin bireyleri bu süreç içinde ortaya çıkmıştır. Erken Cumhuriyet modernleşmesi, payitaht dışında arı bir hayat tarzına sahip Anadolu Türklerinin muhayyel varlığını devreye sokan bir söyleme yaslanır. Anadolu Türkleri, Yakup Kadri'nin Necdet'inin gitmek isteyip de gidemediği temiz toprakların insanlarıdır veya Ziya Gökalp'in güzidelerinin uygarlığı öğreteceği ve karşılığında kültürü öğreneceği halktır. Bir halk yapısı var ve bu halk temiz topraklarda yaşıyor fikri, bize bu halkın ait olduğu toprağın neresi olduğunu sormamıza olanak sağlar.

Osmanlı'nın ihmal ettiği çorak kırsal hayat, çağdaşlaşmanın yerel önderleri sayesinde yeşerecektir. Osmanlı sonrasında oluşan yeni siyasi anlayışın kadroları her ne kadar Osmanlı'nın izlerini taşısa da eski gelenekten ayrı bir yol izleme çabası içinde Anadolu'ya yönelmiştir. Geleneğin reddiyesi şeklinde rotasını belirleyen bu kadro, kendi gelenekselliğini kırsalın insanı ile gerçekleştirecekti. Kırsal hayatın güzelliği ve saflığından ziyade işlevi üzerinden yeni bir söylem kurulmuştur. Bu

söylemin dilinde, köyler eğitilebilir bireyler olarak görülmektedir. Eğitilen köylüler tarım sektöründe ilerleyerek kentin destekçisi olacaktır. Kurulan söylem orada yaşayan insanlara bihaber oldukları bir konuda görev yüklemiştir. Kır halkı, kendine geleni hem kültürü ile ağırlayacak hem de modern hayatın yeni düzenlemelerini kendi hayat tarzını dışarıda bırakacak şekilde kabul etmesi gereken bir topluluğu temsil etmektedir. Cumhuriyet'in halka karşı başlattığı bu topyekûn mücadele, modernleşmeyi üst sınıftan alt sınıfa yayma amacına taban tabana zıt olarak, önce alt sınıflarda yeniliklerin ve değişimlerin yaşanmasını hedeflemektedir (Karaömerlioğlu, 2017:37).

Fakat atılan tohumlardan istenilen mahsulün alınamaması Anadolu'da kök salan yerel hayatın toplumsal değişimin önünde bir engel teşkil ettiği günümüzde dolaşımda olan söylemlerden biridir. Böyle bir söylem nesnesi olarak halk, köyünde kaldığı sürece köylü olarak adlandırılırken, merkeze yaklaştıkça merkezden uzaklığı vurgulayan taşralı kavramı ile tanımlanacaktır. Modernleşme sürecinde dışarıda bırakılan köy hayatı yeni bir söylemin nesnesi olmuştur. Erken Cumhuriyet'in modernleşme anlayışı başlarda yapısal olarak Osmanlı'ya, mekânsal olarak İstanbul'a bir karşı çıkış hareketidir. Lakin bu karşı çıkış kendini temellendiremediği için zamanla rotasını değiştirmek zorunda kalmıştır. Modernleşmenin merkezi mekânı değişince çevre de değişime tabi tutulmuştur. İstanbul'un çevreden merkeze geçmesi yeni çevrenin Anadolu yani köyler olmasını sağlamıştır. Cumhuriyet'in arzu ettiği modernleşme atağını gerçekleştirmeyen Anadolu'nun taşralaştırılması kaçınılmaz bir son olmuştur. Bu sonu kültürel farkları öne çıkararak adeta kendi eli ile hazırlayan siyasal merkeze Alper Kalibar'e yorumu:

“Moderniteye, (...) homojen ve organik bir ulus inşası yolunda dönüştürülmesiyle ulaşacağını varsayan Cumhuriyet kadroları, taşranın sahip olduğu kültürel çeşitliliği, “çağdaşlaşma” projeleri önünde bir engel, devletin egemen ve ayrıcalıklı özne olma konumunu sarsacak bir tehdit olarak yorumladılar. Taşranın ehlileştirilmesine yönelik bu politikalar, paradoksal olarak merkez-çevre kutuplaşmasını Türk siyasasının asli unsuru haline getirmiştir ” (Kalibar, 2004:111).

Bu nokta da taşra, Türk modernleşmesinde geri kalmışlığın köklerinin veya sebeplerinin araştırılmasında bakılacak mekân anlamına gelmektedir. Etimolojik olarak “dış, dışarı, şehrin dışı veya merkez dışı”¹⁹ anlamına gelen taşra, merkezde olamayanın tanımlanması için kullanılan bir kelimedir. Günlük hayatta kullanıldığı şekli ile taşra kelimesinin kasaba veya köyler için kullanılan “x kentin y köyü” tabirine karşılık “x şehrin y taşrası” olarak kullanılmaması taşra kelimesinin yoruma açık bir içeriği olduğunu ortaya koyar. Raymond Williams’ın edebiyat üzerinden İngiliz modernliğini incelediği “The Country and The City (1973)” metninde taşra için “country” kelimesini kullanması önemlidir. Country kelimesinin hem kırsal bir noktayı işaret etmesi hem de ülke anlamını taşıması kır ile ülke bağlantısını ortaya koymaktadır. “Bazı kullanımlarda **country** daima hükümetten ayırt edilir: (...). “going to the country” (halka gidelim) – seçim çağrısı” (Williams, 2016:98-99). City kelimesini ise modernlikle daha bağlantılı olarak ele alır. Ve bu modern bağlantının 16.yy’dan itibaren başladığına dikkat çeker. “16. yüzyıl itibariyle **city** daha çok Londra’yı anlatıyordu ve 17. yüzyılda **city** ve taşra karşıtlıkları çok yaygındı” (Williams, 2016:69).

City’nin modernlik ile ilişkisinde karşıt anlamı olarak country kelimesinin kullanılıp *peasant* (köylü) kelimesinin kullanılmaması dikkat çekicidir. Williams’ın incelemesinde *peasant* kelimesi kırsal ile olan ilişkiye nazaran toprak ile bağlantıyı anlatmada kullanılan bir sözcükken, 16. yüzyıl sonrası bir topluluğu tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır. 18. yüzyıl ile kelime sanayi devriminin bir sonucu olarak ortadan kalkarak “ (...) yerini mal sahibi, kiracı, işçiden meydana gelen kapitalist yeni ilişkilere” bırakmıştır (Williams, 2016:280). Williams *peasant* kelimesinin zamanla “eğitimsiz” anlamına gelecek şekilde ve gelişmemişliğin bir adlandırması olarak kullanıldığını belirtmiştir (Williams, 2016: 68-70, 97-99, 279-280). Williams country kelimesini hem kırsalda yaşayan toplum hem de ülke manasına gelebilecek denli geniş bir kullanımda olduğunu öne sürer. Halka gitme ifadesinde kullanılan

¹⁹ Nişanyan Sözlükten sağlanan bilgilere göre taşra kelimesi karşıt olarak içre kelimesi ile örtüşmektedir. İçre ve taşra “zaman ve mekân” ifadelerinde kullanılmaktadır. Bu kullanımdan taşranın karşıtı olarak kullanılan içre kelimesinin merkezin içinde olanı ifade ettiği anlamı çıkarılabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz: <https://www.nisanyansozluk.com/?k=taşra>

country kelimesi halkın ülke genelinde siyasi açıdan bir dayanak olduğunu göstermektedir.

Cumhuriyetin kuruluş sürecini hazırlayan savaş ortamı ve sonrasında Anadolu insanının açmazı bir önceki bölümde ele alınmıştır. Anadolu insanı yeni kurulan sistem içinde bir yol ayrımına gelmişti: ya yeni rejimin beklentilerince tamamen şekillendirilecek ya da sistemin umutlarını söndürecek bir gelenekselliğe gömülecekti. Bu ayrım erken Cumhuriyet modernleşmesinin Osmanlı geleneğinden farklı olma ümidi ile inşa ettiği geleneğin tutucu yönünün ağır basması ile ortadan kalkacaktır. Anadolu, modernleşmenin ötekisi olarak gelişmenin önündeki engelleri taşıyan göstergelerin sahibi olacaktır. Bu noktada kurgunun görevi değişecektir. Kırsalın modernleşme önündeki engel olma durumu topluma kurgu aracılığı ile yansıtılacaktır. Türk romanının kökenlerini incelediği eserinde Ahmet Evin kurgu ile gerçeklik noktasına eğilerek “*gerçekliğin ayrıca, edebiyattaki ilerlemenin göstergesi ve koşulu sayıldığına*” dikkat çeker (Evin, 2004:43).

Modernleşmenin Osmanlı ayağında gerçeklik Osmanlı’da yaşanan hayat tarzının bir kenara bırakılıp, bilime, eğitime yönelik bir yeni bir yaşam modelinin benimsenmesini içermektedir. Bu içeriğe uygun olarakta kurgu dünyasında başrol karakterler, ya moderleşen aydınlar ya da yanlış modernleşen züppelerdir. Çalışmada ele alınan Rakım Efendi ile Felâtun Bey bu başrollere birer örnektir. Osmanlı’nın siyasi alandan çekilmeye başlaması ile aydınlık ve züppelik kavramlarının içeriği de değişime uğrayacaktır. Gerçekleşen değişim ile Anadolu insanına modernleşme sahnesinde yer verilmiş ve ortaya koyacağı performansa göre kalıcı veya geçici olmasına bakılacaktır. Bu ikircikli durumu netliğe kavuşturacak olan şey ise eğitimidir. Yeni seküler eğitim anlayışının topluma yayılması için aydınının görevi Anadolu halkı başta olmak üzere toplumu aydınlatmaktır. Reşat Nuri Güntekin’in *Çalılıkusu* eserinde züppe, Feride’nin nişanlısı Kamuran olurken, Feride köy köy dolaşarak çocuklara eğitim vermeyi amaçlamıştır. Feride, Ziya Gökalp’in güzide olarak adlandırdığı eğitimecinin vücut bulmuş hali gibidir. Çocukları eğiten Feride, köy insanından soba yakmayı, şerbet yapmayı, köy ekmeği pişirmeyi öğrenmiştir. Feride’nin köy kadınlarının becerilerini öğrenmesi karakteri hem eğitilmiş hem de bir Anadolu Kadını temsiline büründürür. Gerçekliğin bu değişimi tarihte belli bir

zaman sınırlaması ile açıklanamayacak kadar sosyaldır. Toplumun söylemi ile iktidarın söylemi bir uyumsuzluğa girdiği an veya iktidar yapılarının parçalanması ile merkezi kuvvetlerin söylem çatışması ortaya çıkmaktadır. Ve bu çatışma sonucu var olan anlayışın da değişimi kaçınılmazdır.

Osmanlı modernleşmesi tek bir merkeze bağlı olması ile bilinir. Öte yandan bu merkez, Batı modernleşmesinde örnek teşkil eden Leviathan vari bir merkez değildir. Çevrede yaşanan her gelişmenin merkeze bağlanması ve çevrenin de çıkarlarını koruyan bir sözleşmenin olduğu Leviathan modelinde merkez, egemenliğini daha da güçlendirirken çevrenin haklarını korumaktadır. Bu modelin tersine Osmanlı'nın merkezi yapısında çevrenin haklarını koruyan bir sözleşme yer almamaktadır (Mardin, 1990:31). Solak'ın ifadesi ile; çevre, *“payitahtta saray dışındaki alan, bir çeşit iç taşradır”* (Solak, 2014:31). Osmanlı yönetiminin devre dışı kalması payitahtın mekânı olan İstanbul'un da devre dışı kalmasına sebep olmuştur.

Modernlik kendi içinde farklı bir döngüye sahiptir. Kendi gerçekliğini kurma yolunda olan yapılar şahsi özelliklerini ortaya koymak için ötekileştireceği bir yapıya ihtiyaç duyar. Osmanlı sonrasında gelen yeni yapı İstanbulu ötekileştirip Anadolu'ya yüzünü çevirmiştir. Lakin Anadolu'dan istediği modernlik performansını alamayan Cumhuriyet kadroları tekrardan İstanbul'a yönelmiştir. Ötekileştirdiği İstanbul'u merkeze alarak Anadolu'yu öteki olarak ilan etmesi modernliğin farklı döngüsü sayesinde. Modernliğin öznellik ile olan ilişkine değinen Sibel Bozdoğan'a göre;

“Modernlik, öncelikle, hem ülkeler hem de bireyler düzeyinde tarihe ve değişime, kişinin değişim karşısındaki konumuna ilişkin açık seçik bir özbilinci – kişinin öznelliğini ortaya koymasını ve kişinin kendini temsil etme ve kendini dönüştürme ihtiyacının tanınmasını – içerir” (Bozdoğan, 2015:35).

Osmanlı'dan kendini ayrı konumlandırmak için sıfırdan bir kimlik inşa etmeyi amaçlayan erken Cumhuriyet, değişim sürecinde kat ettiği yol, eklediği ve dışarıda bıraktığı unsurlar başlangıçtaki tasarısından çok farklı durumların ortaya

çıkmasına sebep olmuştur. Cumhuriyet'in telkin ettiği yeni hayat tarzının toplumda karşılığını bulması için yapılan dönemsel inkılaplar, Kemalist ideolojisinin doğmasını sağlamıştır. Kemalizm, egemenliğini muhafaza etmek için modernleşmenin zorunlu kıldığı yapısal değişimde kendi konumunu muhafaza etme çabasına girmiştir. Bu bağlamda Kemalist kültürel söylemde yerel anlayış hem Osmanlı kökenlerinden kopmayı hem de batıdan ayrı bir modernleşme anlayışını ortaya koymak için uğraşır. Sibel Bozdoğan'a göre Kemalizm'in mimari noktada hem Batıya hem de Osmanlıya karşı belli bir mesafede durması aslında erken Cumhuriyet zihniyetinin evrensel modernleşmeye nasıl baktığını ortaya koyar (Bozdoğan, 2015:275-278).

Çağlar Keyder, mimari yönde İstanbul evlerine karşı Anadolu evlerinin ön plana çıkmasını “*İstanbul’dan arınma*²⁰” olarak tanımlamıştır. Lakin İstanbul’un yalılarına karşılık Anadolu’nun bahçeli evlerinin mimari alanda atağa geçmesi İstanbul’un merkezi konumunu tamamen Anadolu’ya kaptırması için yeterli olmamıştır:

“Ne var ki, İstanbul’un konumunun ve ekonomik statüsünün mantığı Kemalistlerin idealinin kısa sürede sulandırılmasını gerektirdi: 1970’li yıllara gelindiğinde İstanbul’un ekonomik üstünlüğü gönülsüzce de olsa kabul edilmişti. Adım adım sulandırılmış olan milliyetçi modernizm, o noktadan itibaren İstanbul’un kültürel mirasına hep damgasını vurmuş olan o tanıdık hâkim diyalektiğe teslim olacaktı. Yani İstanbul’un, bağrında gösterişli biçimde Doğu – Batı ikilemini taşıyan küresel kent statüsü, Kemalistlerin arı Batılılaşma düşlerini paramparça edecekti.” (Keyder, 2009:18).

Erken Cumhuriyet zihniyeti tasarladığı hayat tarzına kavuşamadığı için Kemalizm ideoloji ile topluma yönelmiştir. Şerif Mardin’in dikkat çektiği üzere Kemalizm, Mustafa Kemal’in vefatı ile topluma yansıtılmaya başlanmış ve etkisi çok

²⁰ “*İstanbul Küresel ile Yerel Arasında*” metninde Çağlar Keyder’in dikkat çektiği nokta; İstanbul, Cumhuriyetin ideali Ankara’ya karşı yalnız bırakıldığı dönemde ekonomik ve yaşanan göç dalgaları ile merkezliliğini yeniden üretebildiğidir. İstanbul’un tekrardan edindiği merkezi anlayışın detaylı bilgisi için bkz: Çağlar Keyder, *İstanbul Küresel ile Yerel Arasında*, Metis Yayınları, İstanbul, 2009, ss:9-40.

partili hayata geçişe kadar sürmüştür. Mustafa Kemal'in vefatı sonrasında Kemalizm, toplumun karşısına ideal yaşam kılavuzu olarak sunulmuştur (Mardin, 1990:42-52). Cumhuriyet Partililer, kendilerine muhalafet olacak yapıların önünü kesme uğruna ve toplumda bir liderin ölümünden sonra yaşanacak kaos ortamının oluşmaması adına Kemalizmi, Mustafa Kemal'e sadakat aracına dönüştürmüştür. Lakin çok partili hayatın başlaması ile Kemalizm ideolojisinin temsilcileri siyasi alanda veya toplumsal alanda kendilerinin onaylamadığı her adımı Kemalizme ve modernleşmeye bir engel olarak görmüşlerdir. İslam Can'ın değindiği üzere:

“Merkez; Cumhuriyet'i, Kemalizmi, bürokrasiyi, seçkin eliti, siyasal iktidarı, Batı Tipi aydınlanmayı, sahiplenmeyi, kısacası öz olmayı sembolize ederken çevre; demokratiği, taşralılığı, köylülüğü, oy deposunu, muhafazakarlığı, bir ölçüde dindarlığı ve üvey olmayı simgeler” (Can, 2017:121).

Çok partili hayata geçilmesiyle erken Cumhuriyet, kırsal alan ile yeniden iletişime geçme zorunluğu hissetmiştir. Erken Cumhuriyet, önce Anadolu'ya kucak açmış akabinde bu kucağı çok kısa süre içinde kapamıştır. Bu durum Anadolu'nun Cumhuriyet anlayışına ve Kemalizm ideolojisine sırtını dönmesi ile sonuçlanmıştır. Kemalizm yanlıları kırsal halk ile iletişime geçmek için geleneksel yaşamın liderleri olarak görülen din adamları, yerel eşraf ve şeyhleri aracı kılmıştır (Ahmad, 2006:96).

Merkezin çevre tarafından dışlanması edebiyat dünyasının da ilgisini çekmiş ve bir çok romana konu olmuştur. Bu bölümde çevrenin merkezi kendi topraklarında nasıl dışladığı “Yaban”, “Bizim Köy”, “Hakkâri'de Bir Mevsim - O” gibi farklı dönemlere ait romanlar üzerinden gösterilecektir. Buna ek olarak merkezin, çevreyi dışsallaştırmasını ve taşralılığın temellendirdiği bireyselleşme tarzını anlamak için “Gölgesizler” romanından ele alınacaktır.

3.1. Yaban Bakış

Kırsal hayat kente göre daha sakin ve düzeni doğa zamanına uygundur. Kent ile kırsalda güneşin doğması ile batması arasındaki fark iki ayrı hayat tarzına işaret eder. Kırsalın toprağa bağlı hayat tarzı güneşin veya havanın birer saat gibi

görülmesine sebep olur. Realist bir pencereden bakılırsa toprak işleri insan bedenini yorar. Özellikle makinelerin insan gücünün yerini almadığı toplumlarda aynı işi bir sonraki gün tekrar yapacağını bilincine sahip toprak işçisi, güneşin batması ile bir sonraki gün için dinlenmeye başlar. Modernleşmesi zihniyet, toprak işleri ile insan bedeni arasındaki ilişkiden sebep köy hayatını iç karartıcı bir mekân olarak tasavvur eder. Anadolu hayatını birçok eserinde kurgulayan Yakup Kadri Karaosmanoğlu için köy hayatında “*her akşamüstünde artık dünyanın sonu gelmiştir.*” (Karaosmanoğlu, 1970:25). Yakup Kadri’nin gözünde Anadolu karanlık, yeniliğe karşı hiçbir adım atmayan ve içine girmek isteyen de kabul etmeyen katı bir kabuğun içinde yaşayan insanlardan oluşmaktadır. Yazar, bilinen eserlerinden Yaban (1932)’ın baş karakteri Ahmet Cemal aracılığı ile köy hayatına bakışını ortaya koyar. Aydın sınıfı temsil eden Ahmet Cemal tüm benliği ile kendini köye adanmış olduğunu iddia ederek bir köylü nasıl olursa öyle yaşamayı denemesine rağmen köylüler tarafından kabul görmediğinden yakını. Ahmet Cemal ne köy hayatına karışabilmiş ne de köyde görünmez olabilmiştir. Yazar, köy hayatına yaptığı eleştirilerin yanında Cumhuriyet aydınının konumunu da sorgular. Ahmet Cemal, kendini yerel halktan daha fazla hayvanlarına yakın hisseder (Karaosmanoğlu, 1970:60). Yakup Kadri’nin 1928 senesinde kaleme aldığı Sodom ve Gomora’da Anadolu, modernleşme yolunda bir misyon üstlenmiştir. Lakin yazar, Anadolu’nun bu misyonu kaldıramadığını Yaban eseri ile göstermeye çalışmıştır. Yaban’ın halk ve aydın sınıf arasında var olan problemlere dikkat çektiğini belirten Azade Seyhan’a göre: “*Yaban’ın saydam tezi, Osmanlı hakimiyetinin son yüzyıllardan beri mevcut olan elitlerle halk arasındaki toplumsal ve kültürel uçurumla ilişkilidir*” (Seyhan, 2014: 93). Yazar, kitabına gelen eleştirileri ikinci baskısında cevaplamaya çalışmış ve romanı objektif bir eserden ziyade “*(...) bir ruh sırmasının, birdenbire acı ve korkunç bir gerçekle karşı karşıya gelmiş bir şuurun, bir vicdanın çıkardığı yürek parçalayıcı haykırışıdır*” (Karaosmanoğlu,1970:9) şeklinde tanımlar. Yakup Kadri, bu tanımlaması ile bir nevi Cumhuriyet aydınını eleştirir.

Kırsal hayatı bilmeden tüm umutlarını Anadolu’ya bağlayan aydınların modernleşme planları yarıda kalmıştır. Kırsal hayat, modernleşme sürecine giren toplumlar için önemli bir kaynaktır. Kentin ötekisi olan kırsal hayat, toplumun üretim

alanında atağa geçmesini sağlayacak toprağa sahiptir. Kentin “*tarımsal olmayan işgücü ile yeni bir yaşam biçimi*” yaratması tarım alanlarına muhtaçlığı da beraberinde getirmekteydi (Paul K. 2002:27). Lewis Mumford’un klasik bir atasözünden yola çıkarak ortaya koyduğu düşüncesi bu noktada önemlidir:

“Her ne kadar bir Alman atasözünde söylendiği gibi, “kent havası insanı özgür kılar”sa da hava karın doyurmaz. Bu kentlerin zengin hayatının kökleri taşranın tarımsal gelişimindeydi. Kentin zenginliğini toprağın zenginliğinden ayrı düşünmek safdilce bir yanılsamadan başka bir şey değildir” (Mumford, 2007:325).

Yakup Kadri Ahmet Cemal aracılığı ile kırsal hayatın dinamiklerine bakmaya çalışmış ve kırsalın kalkınma aracı olarak görülmesinin önüne ilk ket vuran isimlerden birisi olmuştur. Kır hayatı gelenekselliğin başkenti olarak görülmeye başlanacaktır. Merkezden kovulan kırsal hayat, gelenekselliğin bir temsilcisi olarak nesnelleşecek ve Anadolu hayatı sakinliğinin, huzurun mekânı olacaktır.

3.2. Sahipli Köy

Köylüye içeriden bakışın bir örneği olan *Bizim Köy*, 1950 yılında Mahmut Makal tarafında kalem alınmıştır. Ulaşımın zorluğuna ek olarak toplumda geçerli bir düzenin oturmaması köy ile kentin arasındaki mesafenin aşılmasını zorlaştırmaktadır. Öğretmen, doktor gibi görev icabı köylere gidenler sayesinde alınan bilgiler, gidenin kentli olmasından ötürü gerçek köy hayatını yansıtmakta yetersiz kalmaktadır. Köy romanları çoğunlukla kentten köye giden ya da köy enstitüleri vasıtasıyla köylere öğretmenlik yapmaya giden aydın sınıf tarafından kaleme alınmıştır. Mahmut Makal’ın *Bizim Köy* eserini diğer köy temalı çalışmalardan ayıran özellik, yazarın ele aldığı köyün yerlisi olmasıdır. Bu sebeple metni içe bakış yöntemi ile kaleme almıştır. Erkan Irmak’a göre köy hayatı, “*ilk kez Makal’la birlikte bu iki ucun ikisine de meyletmeyen ve hâlâ köyün bir parçası, bir köylü olarak gördüklerini anlatan bir yazar tarafından tasvir edilir*” (Irmak, 2018:105).

Mahmut Makal, erken Cumhuriyet'in köylüleri seküler eğitim sistemi ile tanıştırma hamlelerinden biri olan Köy Enstitülerinde eğitim almış ve daha sonrasında tahsilini ilerleterek kendi köyünün öğretmeni olmuştur. Mahmut Öğretmen olarak gittiği köyde hem köylü olması hem de öğretmen olması sebebi ile içerili olamamanın yanında taşralı da olamamıştır. Mahmut Öğretmen, köy yaşantısına alışık olmasına rağmen köylülerin bazı olaylara karşı verdiği tepkileri anlamakta güçlük çekmektedir. Şöyle ki köylerde ölüm insana geldiği zaman doğal karşılanırken, tarlayı sürece hayvanlarına gelirse kıyamet ile eş değer görülmektedir. İnsanın ölümü karşısında “*Allah verdi, Allah aldı*” anlayışına sahip köylüler için “*Öküz ölürse çift çubuk kalır. Sap, tarlanın yüzünde kalır. Harman ortada kalır*” (Makal, 2014: 49). Hayvan, yaşamın idamesi olan üretimin toplanmasını sağlayacak güce sahiptir. Köylülerin insan ölümüne karşı bu denli kayıtsız kalmaları ölmeye sebep olan nedenlerin neler olduğunun bilinmemesidir. Hastalıklar karşısında yeterli bilgilerinin olmaması ya da bilgi olsa da tedavi edecek ilaçların bulunmaması ölüme karşı kayıtsızlığın başlamasını sağlamıştır. Ölümünün bu denli doğal karşılanması Makal'ın gözlemlerinde “*Yaz aylarında ölen çocukların onda dokuzunun ishalden gittiği sonucu*” çıkıyor ve “*Bir çocuk ishale tutuldu mu, ümidi kesiyorlar ve de gidiyor*” (Makal, 2014:85).

Köye gelen doktorların elinde malzeme kıtlığının olması istenilen yardımın köylüye ulaşamaması ile sonuçlanır. Elleri olmayan imkanlardan dolayı hastayı merkeze götüremedikleri için hasta ve doktor arasındaki iletişim sağlanamamaktadır. Mahmut Öğretmen, köydeki hasta çocukların durumunu raporlayarak merkezde yer alan doktoru köye davet etmiş lakin aldığı cevap bir çözümden öte kabullenışı tavsiye etmiştir:

“Gelsek de yapılacak bir şey yoktur. Ana babaları, çocukları sıcak tutsunlar, yatakta istirahat ettirsinler, öksürüğü kesici ilaç kullansınlar. (...). İyi gıdalarla, sütle beslesinler; iki tane broşür gönderiyoruz. Halka okuyun. Oradaki rejimlere göre hareket ederlerse, kısmen azalır ölüm...” (Makal, 2014:20).

Köylüler kendilerine gönderilen broşürlere yabancı olduğu kadar, o broşürleri köylülere yollayan doktor ve devlet de köylüsüne yabancıdır. Köylü bu broşürlerde yazılanı anlayıp uygulayamaz. Çünkü broşürlerde yazan “sıcak havlu” tedavisi, “öksürük ilacı”, “iyi gıda” gibi liste maddeleri “Çocuğunu saracak iki metre bez bile bulamayan, ana sütü yerini alacak sağlığa uygun süt ve mamaları aklına bile getiremeyecek ana babalar” için bir şey ifade etmemektedir (Makal, 2014: 85). Mekân ve şart ayırt etmeksizin hazırlanan broşürler, köylüde bir karşılık yaratmamıştır. Kentler de bile oturmayan bir sistemin, köylüler tarafından kabul edilmesini beklemek bir ütopyanın hayalini kurmak ile eş değerdir. Makal’ın metni bu ütopyanın iç yüzünü gösterir. Makal’ın köylülüğü babasının köyde doğmasından ziyade bizzat hayatını köyde idame ettirmesinden gelir. *Yağmur Beklerken*’in Rahmi’si gibi Köyün yerlisi olarak okumaya büyük kentlere gitmiş ve sonrasında köyüne öğretmen olarak geri dönmüştür. Broşürlerle iletişim kurulmak istenen çevrenin durumunu anlatmak için başından geçen kısa anekdotlara değinen Makal, köylünün mahrumiyetinin merkezce yeterli tanınmamasından kaynaklandığını savunur. Köylünün hayat tarzı, değer ve hassasiyetleri bilinmediği köylünün eylemleri doğrudan modernleşme karşıtı olarak algılanmaktadır. Öte yandan köylü açısından şehir bilinmeyen bir dünya değildir. Şehre gidip gelenlerden edinilen bilgiler ve şehirden getirilen eşyalar sayesinde şehre yabancı değildir. Makal’ın ekmek yapımını ele aldığı bölüm bu durumu açık bir şekilde göstermektedir. Unların dövülmesi için başka bir köye gidilmesini “*cehennem azabı*” olarak gösterdiği satırlarda köylünün kendi ekmekleri ile şehir ekmekleri karşılaştırması dikkat çekicidir: “*Şehir ekmeğinin bir saat yattığı karında, bu beş saat yatar. Öyle olmasa ekmek dayanır mıydı bize?*” (Makal, 2014:31). Bu noktada köy ve şehir arasındaki mesafe iki taraf içinde eşit olmasına rağmen köylünün kent hakkındaki bilgisi, çevrenin merkeze bağlılığının bir göstergesi olarak okunabilir.

Makal, köyün okumuş bir aktörü olarak yüceltilirken, köylüyü yaşam tarzı ile eleştirdiği vakit “*İstanbul’da büyüdü sanasın bizim beyefendi! Ulan senin mayan bu tozdan yapılmış*” nidaları ile yerinirdi (Makal, 2014: 41). Köylünün günlük yaşamında “*efendilik başka, ireçberlik başka*” denilerek tahsilli insanlar köylülerden farklı bir konuma yerleştirilir (Makal, 2014:37). Makal’ın köydeki deneyimlerini

entelektüel çevreye duyurma amacı ile “*Varlık*” dergisinde kaleme aldığı yazılar, köylüler ve ailesi tarafından özel hayatın ifşası olarak görüldüğü için eleştirilmiştir. Makal, efendilik’ten atılıp köyün taşralısına dönüşmüştür: “*Sen adam olman, oğlum. Töbeler ki olman. Ben açık söyleyim. Ulan, el kendisini bütüymeye çalışır, sen de gider milletin durumunu dillendirirsin*” (Makal, 2014:87). Makal’ın yazılarına verdikleri tepkilerden anlaşılacağı üzere köylünün dış dünyadan haberi vardır. Dergilerde çıkan yazıları en ince ayrıntısına kadar okuyarak isimleri geçmese bile kimlerin kast edildiğini anlamışlardır. Yazıları gecikerek de olsa okuyan köylülere nazaran entelektüel çevrenin bu yazılara ne tepki verdiği okuyucu ile paylaşılmamıştır. Köy enstitülerinden eğitim alarak öğrendiklerini köy halkına öğretmek isteyen bir öğretmenin kaleme aldığı esere dönemin aydınlarının sessiz kalması, merkezin köy hayatına kayıtsızlığını ortaya koymaktadır. Metnin daha sonraki süreçte popülerlik kazanması²¹ merkezin sessizliğini bozmasına sebep olmuştur.

Kitabın Literatür Yayınları’ndan 2014 senesine ait baskısında yer alan *Basında*²² bölümü modernleşmeci bakış açısının metni nasıl yorumladığının ortaya koymaktadır. Metnin hem öznesi hem nesnesi olarak konumlandırılan köylü hızlıca taşraştırılır. 27 Mayıs Askeri darbesinden önce Demokrat Parti kadrosu, köy hayatını en ince ayrıntısına kadar kaleme almasından ziyade metnin bir çok dile çevrilip yurt dışında da belli bir okuyucu kitlesine ulaşmasından dolayı rahatsız olmuştur. Bu rahatsızlık darbe sonrası gelen askeri yönetimde de vuku bulmuştur. Rahatsızlığın iki farklı siyasi yapıda devam etmesinin sebebi köylerin durumunun dünyaya gösterilmesidir. Bu durum Makal’ın *Varlık* dergisine yazdığı yazılar yüzünden maruz kaldığı eleştirilere benzer bir yaklaşımdır. Tek farkı eleştiri siyasi aktörlerden geldiği için şiddet tekeli devreye girmiş ve kısa bir süre de olsa hapis cezası almıştır. Siyasi iktidarın Makal’a uyguladığı dışsallaştırma eyleminin bir benzeri de metni okuyup

²¹ Birçok dile çevrilen metnin kısa sürede ülke içi ve ülke dışında edindiği yer için bkz: Azade Seyhan, Dünya Edebiyatı Bağlamında Modern Türk Romanı Kesişen Yazgıların Hikayesi, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014: 125-132

²² 1964 senesinde Makal’ın Menderes’in negatif ilgisini çektiğini yazan Nouvelles Littéraires, Cumhuriyet Gazetesinde yer alan haberde Makal’ın siyasi iktidarların “*hasmı*” olduğu yazılmıştır. Akşam gazetesinde yer alan bir haberde ise Makal’ın bir Türk aydını olarak dünyada takdir görse de kendi ülkesinde bir yer edinemediği ifade edilmiştir. (Makal, 2014: 155, 157,166). Ayrıntılı bilgi için bkz: Mahmut Makal, Bizim Köy, İstanbul, Literatür Yayıncılık, 2014.

yorumlayan entelektüel kanadın temsilcileri tarafından yapılmıştır. Bu sefer ki dışsallaştırma eylemi farklıdır. Metnin içinde merkezi bir konumda yer alan köylü, yazarın siyasi yönünün öne çıkması ile merkezin dışına atılıp dışsallaştırılmıştır. Makal'ın köyü basın organlarının kullanacağı bir nesneye dönüşmüştür.

Bizim Köy, farklı çalışmalara konu olabilecek yoğunlukta bilgiyi barındırması açısından değerli bir eser olmasına rağmen asıl önemi, 1950 sonrası dönemin köy anlayışını değiştirmiş olmasıdır. Köy hayatı, söylemsel olarak yoklukları ile yeniden üretilirken modernleşmenin önünde doğal bir engel olarak konumlandırılacaktır. Köylülerin bir rastlantı sonucu hükümet değişikliğini birkaç aylık gecikmeyle öğrenmelerine dikkat çeken Makal için köylü, aslında önem verildiğinde sonuç alabilecek bir ekindir: *“Köylü âlim değildir, ama ariftir. Gelişigüzel aydın dediğimiz çoklarına taş çıkartırcasına yorumladıklarını bilirim dinlediklerini. Sorun, yararlı yayınların köylülerin eline varabilmesinde. Köy eğitimi kadar önemli olan bu davayı, acaba ne zaman ele alacağız?”* (Makal, 2014:125).

Mahmut Makal'ın içeriden bir bakış ile ortaya koyduğu metni 1950 öncesinde var olan köylü algısını değişime uğratmıştır. Bir köylü olarak Makal'ın kendi toprağına bakışını gördüğümüz bu eser ile söylemsel benzerlikler taşıyan bir başka metni incelemeye devam edelim. Ferit Edgü'nün *Hakkâri'de Bir Mevsim – O* metni köye öğretmen olarak gitmiş Edgü'nün köy izlenimlerini içermektedir. Makal'ın Bizim Köy'ünden yirmi yedi sonra kaleme alınan bu metin, köylünün merkez tarafından nasıl dışsallaştırıldığını gösteren bir başka örnektir.

3.3. Oralı Olamayan “O”

Köylerde yaşanan geçim sıkıntısı ile kentlerin sanayileşmesi, köylünün büyük şehre göç etmesini sağlamıştı. Bu göç hareketi sayesinde bir taraftan kent kültüründen haberdar olan köylüler, kentin olanaklarından da yararlanmaya başlamıştır. Diğer taraftan da 1950'ler ile birlikte merkez olan kentler, çevrede yer alan köylerden haberdar olmaya başlamıştır. Köyden gelenlerin çoğunluğu fabrikalarda üretim sektöründe çalışmaya başlamıştır. Üretimin hızla artması

kentlinin de tüketim alışkanlığını değiştirmiştir. Köylü ve kentlide üretimden kaynaklanan yeni tüketim alışkanlığına dikkat çeken Ahmet Oktay’a göre: “1950 sonrasında özellikle kırsal/tarımsal alanda ve kentlerin marjinalince görece bir mal ve gelir bolluğu olmuş, bunun sonunda kitlelerde ki perhizciliğin kırıldığı ve tüketim arzusu uyandığı görülmüştür” (Oktay, 2002:69).

Üretimden kaynaklanan gelişmelere ek olarak; Demokrat Parti’nin başlattığı çok partili hayatın izleri giderek yayılmaya devam etmiştir. 1970’lerde siyasi alanda dini geleneğin temsilcisi olarak görülen Necmettin Erbakan “Milli Nizam Partisi” ile hem taşrada kalanın hem de dini yaşamından ötürü dışarıda bırakılanların sesi olarak siyasette boy göstermeye başlamıştır. Bu ses sadece Erbakan ile sınırlı değildir. Erbakan ile aynı dönemde eğitim alan öğrencilerin içinde Süleyman Demirel ile Turgut Özal’da vardır. Nurdan Gürbilek’e göre bu durum: “1970’lerde politika, hayatlarının normal seyri içinde bir araya gelemeyecek farklı sınıf ve kesimlerden insanlara bir buluşma zemini sağlamış; (...), şehre yeni göçmüş biriyle köklü bir İstanbul ailesinin çocuğunu aynı ortak hayat vaadi etrafında buluşturabilmiştir” (Gürbilek, 2016: 64). Siyasi alanda söz sahibi olan bireylerin kırsal hayata ait geçmişleri hem bir başarı öyküsü olarak görülmüş hem de bu tipoloji merkezde köylünün temsilcisi haline dönüştürmüştür. Siyasette yaşanan bu hareketlenmeler köy geleneğine ait bireylerin daha çok tanınmasına sebep olmuştur.

Kurgu dünyasında modernleşmenin başlangıcından beri var olan köyler sanatın bir diğer kanadı sinemada da yer almaya başlamıştır. Köyden kente göç edenlerin şehir hayatında yaşadığı zorluklara dikkat çeken bu filmler bir nevi kentliyi köylü kültürü ile tanıştırmayı başarmıştır. Türk sinema tarihinin başat isimlerinden biri olan Lütfi Ömer Akad’ın üçlemesi olan “Gelin” (1973) , “Düğün” (1974) ve “Diyet” (1975) filmlerinin ortak teması, köyden kente gelen ailelerin kentte var olan düzene karşı kendi düzenlerini kurma çabalarında hem kendilerine yabancılaşmaları hem de kente uyum sağlayamamalarını işler. 1970’lerin kent dünyası artık köylülere karşı bihaber olma durumlarını kaybetmiştir. Edebiyata, sinemaya konu edinilen köy hayatı hakkında bilgi edinme kaynaklarından biri de biyografik çalışmalardır. Bu çalışmalardan biri olan 1977 basım *Hakkâri’de Bir Mevsim - O* metnini incelemeye başlayalım.

Ferit Edgü'nün "*Hakkâri'de Bir Mevsim – O (1977)*" isimli biyografik romanı, askerliğini köyde öğretmen olarak geçiren bir kentlinin izlenimlerini okuyucuya yansıtır. Köylerin 1980'lerin başına doğru nasıl bir hal içinde olduğuna ayna tutan yazar, kendi yaşamından ziyade karakterin gözündeki köyü ve köylüyü yansıtır. Modernleşme ile birlikte köy temalı romanlarda köyler ya değişime karşı çıkarak modernleşme engeli bir mekân olarak tasarlanır ya da modern zihniyet tarafından kurtarılması gereken bir yer olarak kurgulanır. Değişime karşı çıkmaları ya da kurtarılmayı beklemeleri kurgunun içeriğini değiştirmemektedir. Köyler onlara merkezi tantacak eğitilmiş birey ile tanışmayı beklemektedir. Bu durum beyaz adamın Doğu'ya uygarlık götürdüğünü savunan eski emperyal düşüncüyü hatırlatır. Köyler de tıpkı doğu toplumları gibi kurtarılmayı, aydınlatılmayı bekleyen insanlarla doludur. Deniz Kandiyoti'nin modernleşmede kadının rolünü incelediği yazısında erken Cumhuriyet idealizminin kurtarma misyonuna şu şekilde dikkat çeker:

" (...), kaynağını resmi Kemalizmden alan bakış açıları, modernleşmeyi ve uluslaşmayı ilerlemeyle ve uygarlığın karşı konulamaz yürüyüşü ile eş tutuyor. Cehaletin ve hurafelerin hüküm sürdüğü bir yere aydınlanmayı getiren idealist kaymakamın ya da öğretmenin oluşturduğu kahraman kişilikler, sıtmayı ortadan kaldırma çabaları, kadınları baskıdan kurtarma girişimleri aynı ideolojik paketin ana unsurları olarak karşımıza çıkıyor" (Kandiyoti, 2005:100).

Ferit Edgü, erken Cumhuriyet ideolojini paylaşan biri olarak köylülere karşı "*Onlar beni nasıl görüyorlar?*" sorusu ile yaklaşır (Edgü, 2019:36). Köydeki öğrencilerinin eğitim ihtiyaçlarını karşılamak için kasabaya geçtiğinde insanları inceleme fırsatı yakalayan Edgü, kendini ne öğretmenlik yaptığı köylüye ne de kasabanın insanına benzetir. Kasabada kendine sığınacak bir liman ararken bir kitapçı dükkanını farkederek Edgü, dükkanın varlığını tuhaf bulur. Kitapçı ile aralarında geçen bir diyalogta beklenti ve şaşkınlığı şöyle dile getirir.

"Burda kitap okuyan var mı? dedim.

-Eskiden vardı, dedi. Şimdi pek kalmadı. Bedava versem bile okuyan yok.

-Neden? dedim.

-Okumasını bilenler gittiler, dedi ihtiyar. Geri kalanlarsa kitaptan başka şey okuyorlar” (Edgü, 2019:39).

Yazar için 1970’lerin köyü okuma kültürüne sahip değildir. Bu sahipsizlik ise okumaya bağlı olarak eğitimin köylerde yayılmasına ket vurmaktadır. Edgü, kültürel sermayesi ile oradakilerden farklı olduğunu düşünür. Kitap okumanın bir gereklilik olduğunu benimsyen Edgü için köy hayatında yer olan eksikliklerin sebebi köylülerin yeterli eğitim alamamasıdır. Bir parantez açarak; 27 sene önce kaleme alınan Makal’ın metninde de kitap ve ekmek mukayesesini görmek söylemin sürekliliğini anlamak açısından önemlidir: *“Be herif! Ekmeğin sertliğini bahane ediyorsun, kendini ekmeğe vermiyorsun da... Şu kitaplarda ne var, bilmem. Adam olana bir kitap yeter de artar bile. Sen yılmışın babam önüne! Kendini onlara verdiğinin yarısı kadar da ekmeğe versen, bak nasıl yersin”* (Makal, 2014:30-31).

Mahmut Makal’ın ele aldığı köylerde değil kitap, bebeklerinin ölümünü engelleyecek ilacı bulamayan köylülerin okuma kültürünü yirmiyedi sene içinde oluşturmamaları doğal bir durumdur. Edgü’nün bu doğallığı gözden kaçırması köylüye yönelttiği eleştirel bakışı bir nevi geçersiz kılmaktadır. Edgü’nün kitap okuma alışkanlığı ile kendini köylülerden ayrı konumlandırmasına ek olarak fiziksel özelliklerinden dolayı da kendini farklı görür. Saçına, yüzüne odaklandığı satırlar²³ın içeriğinde herhangi bir insan yüzünden ayrı bir yüz taşımadığını göstererek farklılığı başka bir noktaya çekmektedir. Okuyucu bu farklılığın dil becerisi gibi kültürel birikimden kaynaklandığını farketmekte zorlanmaz.

“Ne korktum, ne sevindim.

²³ “Kocaman bir kafa. Beyzi bir yüz. Uzun, sarı saçlar. Kızıla çalan bir sakal, bıyık. Düzgün bir burun. Etli dudaklar. Çıkık elmacık kemikleri. Çekik gözler. Demek ben buydum” (Edgü, 2019:63)

-Ne umduğum gibiydi (ne umuyordum ki?), ne de korktuğum gibi, Herhangi bir insan yüzü. Ama gene de burdaki insanlara benzemeyen bir insan yüzü.” (Edgü, 2019:63).

Edgü’nün kendini köylülerden farklı göstermek adına başvurduğu bir başka konu da dilin kullanım şeklidir. Konuşma esnasında kullanılan kelime azlığı veya yöresel ağızdan kaynaklanan farklı ses olaylarını yadsıyarak kalıpsal bir dil arayışı içinde olduğunu ortaya koyar. Örneğin köyde yaşayan Halit’in kendini Edgü’ye tanıtırken “*Burda yabancısın. Bende yabancıyım. Elimden gelen yardımı yaparım. Bunu böyle bilesin*” demesi köyde yaşayan birinin köyüne hissettiği yabancılığı ortaya koyduğunu düşündürebilir (Edgü, 2019:93). Halit, Edgü’nün anladığı dilde ona yanaştığı için onun kozasına giren nadir köylülerdendir. Yazar yabancılaşmaya bilinçli bir değer atfetmese de “*Ne güzel konuşuyor benim dilimi*” diyerek Halit’in yabancılığını köyde tanık olduğu karanlıktan ayrı bir yere yerleştirmiştir. Christopher Caudwell’in deyişi ile; “*Burjuva, burjuvanın dilini konuştuğundan*” benzer ses olayları ikiliyi birbirine yakınlaştırır (Caudwell, 1985:24). Kentli insana köyde kullanılan dil farklı gelir. Bu farklılık köy romanlarını yazan kentlilerde baskın temalardan biridir. Bu yazılan romanlar köylüyü tanımayan, bilmeyen kentli için tanıtım amacı taşıırken okuyucu açısından da “*şehir ağzı*” veya “*İstanbul ağzı*” olarak bilinen konuşma tarzının baskıcı tarafını yansıtır. Franz Fanon’a göre kültürlenmiş yerli memleketine döndüğünde sanki bir dilsel jet-lag yaşar.

“Evet, tam bir başkalaşım içinde yurduna dönen garip bir tipte karşı karşıyayız. Yurdunda konuşulan lehçeyi artık anlamayan, olsa olsa kıyısından bucağından haberdar olduğu baleden, operadan bahis açan ve her şeyden önemlisi de kendi memleketinin insanlarına, hemşerilerine karşı yukarıdan bakan bir tipte” (Fanon, 2009:20).

Edgü bir öğretmen olarak çocuklarla iletişim kurması gerektiği için ortak bir dil arayışı içine girmiştir. Edgü için köyün çocuklarının dil becerileri bir hayal kırıklığı yaratırken çocukların diğer derslere olan ilgisi Edgü’yü şaşırtmıştır. Matematik dersi ile ilgili nasıl bir seviyede olduklarını ölçmek için sorduğu sorulara

aldığı cevaplar, köylü çocukların farklı bir düşünce yapısına sahip olduğunu gösterir. Çocuklar, öğretmenlerinin söylediği rakamları kendi içinde doğru şekilde tahtaya yazarlar. Mesela yüzbir sayısını “1001” veya kırkbir sayısının “401” şeklinde yazdıkları an öğretmenin bu farklı mantığın özgünlüğünü ilk kez keşfettiği anlardır:

“Anladım. Bir yanlışlık değil söz konusu olan. Bir başka mantık. Şimdi, görevim gereği, bu mantığı değiştirmem gerek. (...). Ama şimdi de bu mantığı değiştirmeye, onlara kendi kullandığın mantığı öğretmeye çalış” (Edgü, 2019:138).

Öğretmenin köyde karşılaştığı farklı yaşam tarzı, okumuş kesimin köyü hor görmesi olarak özetlenebilecek kadar basit bir olgu değildir. İstanbul ve Ankara gibi merkezlerin bile az gelişmişliği Türk modernleşmesinin yapısal göstergelerinden biridir (Bozdoğan 2015:82-85). Toplumsallığın her alanında yaşanan zorluklar modernleşme anlatılarının değişmez motifleridir. Toplumsal hayatın modernizasyonu ile bu zorlukların aşılacağına dair oluşan idealist beklenti, geleneksel kültürün egemen söylemce dışsallaştırılmasını doğallastırmıştır. Öte yandan köylerdeki yaşam şartlarından dolayı yaşanan kadın ve çocuk ölüm oranlarındaki artış modernleşmenin çare bulamadığı bir sorundur. Hem Makal hem de Edgü tarafından öne çıkarılmıştır 1950’li yılların öğretmeni Makal ile 1970’li yılların öğretmeni Edgü’nün köylü çocukların ölümlerine karşı verdikleri duygusal tepki, okuyucuya merkezin sessizliğini de göstermektedir. Bebeklerin daha anne sütünden kesilmeden ölmelerine karşı merkezin sessizliği köylünün de -bir gün gideceğinden emin olduğu- merkezden gelene karşı kayıtsız kalmasını sağlamıştır (Edgü, 2019: 121-123, Makal, 2014: 84-85). Köylü insanı için dışarıdan gelen, onların dünyasına olumlu bir katkıdan ziyade içler acısı hayatlarına ayna tutmaktadır. Bu da dışarıdan gelenin köylülerce benimsenmemesinin sebeplerinden biridir. Kent hayatına kıyasla kısıtlı olanaklara sahip olduğunun farkında olan köylü için dışarıdan gelen memur, doktor ya da öğretmen sırf Ankara veya İstanbul havası teneffüs ettiği için ayrıcalıklı bir konumdadır. Edgü’nün metninde kardeşi ölecek bir adamın ilaç yerine portakal istemesi bu ayrıcalıklı konumun içeriğini gözler önüne serer.

“Hoca, benim kardeş hasta, diyor.

-Nesi var? Diyorum.

-Ateşi var çok, diyor. Ölecek.

-İlaç vereyim mi? diyorum.

-Hayır, portakal ver, diyor.

-Portakal yememiştir hiç” (Edgü, 2019:178).

Romanlarda klasik bir anlatım ile olaylar, bir yabancının kasabaya gelmesi ile başlar ve yabancının yerliye verdiği klişeleşmiş hayat dersleri ile son bulur. Çocuklarla son konuşmasında hayat bilgisi dersinde öğrettiği bilgileri unutmalarını tavsiye eden Edgü, bu bilgilerin Ora’nın insanları için bir ehemmiyeti olmadığını düşünür.

“Bütün öğrettiklerimi unutun. Dünya dönüyor, evet, ama belki de burda, bu dağ başında dönmemesini bilmek daha doğrudur. Size Hayat Bilgisi dersleri verdim sevgili çocuklar, ama hayatın gerçek bilgisini, siz, kendiniz, burda iki sınır arasında, bu dağ başındaki köyünüzden uzak kentlere gittiğinizde, askerliğinizde, öğreneceksiniz” (Edgü, 2019:241).

Köy insanına Paris’in Hakkâri’ye uzaklığı kadar uzak olan olan yazar, kentler ve bilgi arasında kopmaz bir bağ kurmuştur. Modernleşme serüveninde Gökalp’in güzideler tipolojisinin, seçim sürecinde köylere oy toplama amacı ile giden siyasetçilerden bir farkı olmadığı yazarın köyü terk ederken kullandığı cümlelerden anlaşılmaktadır.

“Sizler, karın üstünde yalınayak yürüyüp ölmeyenlerdensiniz. Biz²⁴, bir kış boyu, yufka ekmek, otlu peynir, bulgur pilavı yiyip, çay içerek

²⁴ Yazarın metinde kullandığı “biz” zamiri toplumdan kendi dışlanmışlığını tanımlamaya yararken; romanın sonlarına doğru kaleme alınan satırlarda “biz” bir yapının habercisidir. Her ne kadar kendini içinde yaşadığı dünyaya yabancı hissettiğini anlatmaya çalışsa da kullandığı “biz” zamirinin işaret ettiği nokta, yerlisi olduğunu hissettiği alanın kent olduğunu ortaya koymaktadır. Tabii ki bu kent öğretmenlik yaptığı köyün bağlı olduğu kent değildir. Ayrıntılı inceleme adına Biz kullanımları için bkz: Ferit Edgü, *Hakkâri’de Bir Mevsim*, İstanbul, Alfa Yayınları, 2019:54, 71, 141, 189.

yaşamayız. Bizim meyvelerimiz, sebzelerimiz, etlerimiz vardır. Bütün bunları aradaki ayrımı göstermek için söylüyorum çocuklarım. Beni yanlış anlamayın” (Edgü, 2019:241).

Louis Wirth’e göre; “ *kent, (...), ekonomik, siyasal ve kültürel yaşamın öncüsü ve denetleyicisi olan bir merkezdir*” (Wirth, 2002:78). Kentlerde yaşanan gelişmeler köylere sirayet ettikçe köylüler, kentin çekim gücüne kapılır. Bu biyografik roman çalışmasında uzak kentlerin ısıltılı yaşamına dikkat çeken yabancı, ayrı dünyaların insanları olduğu gerçeğini sonkez vurgulayarak köyü terk etmiştir. Köye gelen yabancı, hayatın doğduğu topraklarda değil zorunlu veya gönüllü olarak gidilen başka toplumlarda öğrenildiğini söylemeye çalışır. Hayatın ötesinde yaşanan eve hissedilen aidiyetlik bile taşralılık ve merkezilik açısından önemli bir noktadır.

Ev, en basit tanımı ile çatısı ve kapısı olan, duvarlarla çevrili bir alan olarak tanımlanabilir veya yağmur ormanlarında yer alan hayvanların yaşamlarını sürdürdükleri ağaçlar olabilir. Gaston Bachelard’a göre “(...) *ev, bizim dünyadaki köşemizdir*” ve bu tanım ile taşra mefhumunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır (Bachelard, 2014:34). Barınma eylemi üzerinden ben ve ben olmayana odaklanan Bachelard için evin neresi olduğundan öte neresi olamadığı önemlidir. Kendini evinde hissedememek duygusu modern dünyaya has bir özelliktir. Evinde fakat evinde olmanın sonucu hep bir ev arayarak taşralı olmanın bir biçimi olarak tanımlanabilir. Ferit Edgü’nün metninde ki karakterlerden biri olan Halit, tamamen modern dünyanın bunalımında bir yere ait olamama duygusunu ortaya koyar. Edgü’nün Halit ile geçen bir diyalogunda “*Bu köyden değil misin?*” sorusuna, Halit’in cevabı: “*Köyde oturuyorum, ama köyden değilim*” olmuştur (Edgü, 2019:93-94).

Modernleşmenin taşralısı olarak ele alınan köy hayatı, çalışmanın seyri boyunca bir kentlinin ya da kentte eğitim almış bir köylünün köye giderek oraları anlattığı kurgular özelinde işlenmiştir. Fakat değişen toplumsal hayatın yeni şartlarında göç hareketi gittikçe yaygınlaşmıştır. Köyden kente göç, dünya tarihinde aynı olmamakla birlikte sürekli devam eden bir süreçtir. Bu hareketin çıkış

noktalarından birileri de sanayinin gelişmesi ve ulaşım olanaklarının artmasıdır. Kentlerde yeni iş imkanlarının oluşması kent dışında yaşayanların da bu alanda yer edinme isteklerini ortaya çıkarmıştır. Kente ilk gelenlerin alışkın olmadıkları yapıda kendi yaşam tarzları ile var olmaları kolay bir süreç olmamıştır. Bir taraftan kente her gelen kalıcı olamamıştır. Köy hayatına benzemeyen kent hayatının köylüler için yorucu olmasının yanında kentlilerin dışarıdan gelen bu insanları reddetmesi bir kırgınlığa yol açmış ve köye geri dönüşler yaşanmıştır. Diğer taraftan ise köyüne dönmeyen yeni kentliler kentin var olan düzeninin yeniden şekillenmesini sağlamıştır (Ponting, 2011:633).

1950 sonrası köy hayatına 1977 senesinde kaleme alınan Ferit Edgü'nün Hakkâri'de Bir Mevsim – O metninden bakmaya çalıştık. 1990 sonrasında büyük kente gitmeyip köyünde kalanların taşra ve merkez söyleminde ki durumlarına bakmak için Hasan Ali Toptaş'ın “*Gölgesizler*” (1995) metnini incelemeye başlayalım.

3.4 Gölgelelerin Gücü Adına

Romanlarda köy hayatı, kentin olanaklarına sahip olmadığı için kentin karşısındaki konumu geri kalmışlık üzerinden kurgulanır. Bu kurgunun inşası için yazarlar dönemin siyasal, toplumsal ve kültürel şartkarını göz önünde bulundurur. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde İstanbul dışında aranan enerjiyi Anadolu'da bulma umudu taşıyan romanlar için köy hayatı saflık ve temizliğin vücut bulmuş hali gibidir. Erken Cumhuriyet ile aranan enerjinin bulunamaması kurguda köy hayatının pozisyonunu değiştirmiştir. 1930'lardan itibaren köy hayatı modernleşmenin engeli olarak görülmüştür. Yakup Kadri'nin Yaban'ın da olduğu gibi Anadolu, pisliğin ve sefaletin derisini taşımaktadır. 1950'ler ile kentlere özellikle İstanbul'a yaşanan göçler kurgu dünyasında da dikkat çekmiştir. Kentin yeni misafirleri ya geleneksel hayatını kente taşıyarak kent kültürünü bozacaktır ya da kentin kabul edemediği taşralısı olacaktır. Her iki durumda da bir tehdit olarak görülen köylülerin bu ikircikli durumuna dikkat çeken isimlerin içinde edebiyat

dünyasından Nurettin Topçu ve Fûruzan da vardır. Bu iki isim birbirine yakın zamanlarda aynı adı taşıyan kısa öyküleri ile kentin yeni misafirlerini ele almıştır.

Nurettin Topçu'nun *Taşralı* (1952) öyküsünde, Emine'nin hapse düşen kocası uğruna geldiği İstanbul'da yaşadığı talihsiz olayları etmiştir. Bu talihsiz olayların sebebi kentin düzenine alışamayan Emine'nin taşralı olmasıdır. Örneğin, Emine, kızının ölümüne sebep olan olayı aydınlatması için bir avukata gitmiş ve tüm altınlarını avukat ücreti için kullanmıştır. Avukat ise ne davayı açmış ne de Emine'nin altınlarını geri vermiştir. Bu durumda hesap soran Emine'ye: *"Atın bu alçak karıyı, bu edepsiz, taşralıyı!... Beni tehdit ediyor, parasını istiyor! Atın bu taşralıyı!"* demesi yazarın kent ahlakı ile köy ahlakının aynı olmadığını gösterme çabasıdır (Topçu, 2017:27). Şehirli insanlardan işittiği *"alçak taşralı"* sözüne karşılık *"şerefli olmak için nereli olmak gerekir?"* diye soran Emine, dönemin şartlarında köylerinden mecbur kalarak şehre gelen insanların kentte yaşadığı trajik karşılaşmaları temsil eder. 1968 senesinde Fûruzan tarafından kaleme alınan *Taşralı* öyküsü de bir yere ait olamama duygusunu işler. Öykü, köyünden okuma amacı ile teyzesinin yanına gelen genç bir kızın teyzesinin varlıklı evinde karşılaştığı aitsizlik hissini konu edinmiştir. Zengin bir paşa ile evlenen teyzesinin İstanbul'daki evinde yaşadığı yabancılığın aktarıldığı satırlarda bu durum şöyle ifade edilir: *"Bu en koca kenti yadırgıyorum. Buranın dışındayım. Bana, git kal, teyzendir demişlerdi. (...). Taşralı bir kız olmanın buruk acısını bile tattırmaz teyzem bana, anlıyorum"* (Fûruzan, 2007:31). Topçu'nun ve Fûruzan'ın zamansal açıdan yaklaşık 16 sene arayla yazdıkları iki metnin de ortak özelliği taşra olarak adlandırılan yerlerden gelen taşralıların şehrin içinde kendilerini bir toprağa bağlı hissedememeleridir. Ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler ve modern üretim ilişkilerinin yaygınlaşması ile mekânların katı sınırları yavaş yavaş çözülürken toprağa ait olma hissi de yerini farklı bir söyleme devredecektir. Bu başlığın ana metni olan Hasan Ali Toptaş'ın *Gölgesizler* metni üzerinden bu söylemin içeriğine bakmaya çalışalım.

Metin, bir kasabada tesadüfen her muhtar seçimine denk gelen kaybolmaların izlerini sürer. Bu kaybolmalara önce heyecanlı yaklaşan köylüler, sonrasında sanki bu kaybolmalar hiç yaşanmamış gibi davranırlar. Kaybolmaları paralel evrende bir yolculuk gibi gösteren Toptaş, kasaba berberinin dükkan camını bu evrenin geçiş

kapısı yapmıştır. Dükkan camından yansıyan hayatların hangi zamana ve mekâna ait olduğu sürekli okuyucunun kafasında bir soru oluşturacak biçimde kurgulanmıştır. Berber dükkanının camı bir tarafı ile kasabaya açılırken diğer tarafı ile bilinmeyen bir şehrin caddesine açılır. Bu durumu köyden kente göç eden yeni kentlilerin kentin sokaklarında hissettiği aitsizlik, kaybolmuşluk duygusu olarak okuyabiliriz. Bir nevi taşra sıkıntısı göçmen köylüler ile kente taşınmıştır. Kaybolanların aynı anda hem kent hem de kasaba görülmesi her iki tarafada hem ait hem de ait olmamayı gösterir. Metnin bir diğer önemli noktası da kurgunun okuyucuya aktarılma yoludur. Diyaloglardan öte monolog ve içsel düşünceye yer veren roman, karakterlerin toplumsal değil bireysel yönünün ortaya çıkarır. Bu bağlamda sözlerin diyalog olarak değil de monolog olarak aktarılması, 1980 sonrasında ağırlık kazanan bireyselleşme sürecinin kurmacadaki karşılığını göstermektedir. Kurmacanın gerçek hayat ile olan ilişkisi toplumda değişen yaşam biçimleri veya kültürlerin genişlemesi ile sürekli aktif bir bağ içindedir. Toptaş'ın Gölgesizler'i 1980'lerin sonlarına doğru zirveye yerleşen bireycilik anlayışı ile sessizliğe gömülen karakterleri ortaya çıkaran bir romandır. Açılışını berber dükkanında tıraş için sıra bekleyen müşteriler ile berber arasında geçen diyalog ile yapan romanda yazar da öykünün bir parçasıdır.²⁵

“Belki de iki yüzlü bir pencereydi benim gördüğüm; ondan geçen bakışın hangi taraftan geldiği hem görenin hem de görülenin yaşadığı duygulara bağlıydı. (...). Peki, ya pencerenin karşı tarafındaki; o inanır mıydı aslında kendisinin öteki olduğuna!” (Toptaş, 2014:152-153).

Berber dükkanının camından yansıyanlar kendi mekânsal ve zamansallıklarından koparak simülatif bir evrenin anlık durumlarına dönüşür. Bu anlık durumlarda kaybolanlar bir nevi gölgesiz kalarak kasabanın sokaklarında ortaya çıkar. Gölge, yazarın kilit metaforlarından biridir. Gölgeyi insandan gölgesiz kayıba geçiş sürecinin temsillerinden biri Reşit'in kızı Güvercin'in muhtar tarafından aranma sahnesidir: “*Güvercin'i düşünüyordu şimdi, (...). Öyle bir kız hiç yaşamamıştı*

²⁵ Berber dükkanında tıraş sırasını bekleyen bir müşteriye berberin, “*Hâlâ roman yazıyor musun sözgelimi, onu anlat*” dediği satırlara cevaben; “*evet*” yanıtını alması ve romanın halen adının belli olmaması yazarının okuyucuya oynadığı bir oyundur (Toptaş, 2014:6).

sanki, onu bu köyde hiç görmemişti. Adını biliyordu yalnızca, Güvercin'di; elsiz ayaksız, dilsiz dudaksız, hatta gölgesiz bir güvercin..." (Toptaş, 2014:103). Köy muhtarı, bu kayboluşun peşine düşerek köyün bağlı olduğu ilçe merkezine gittiğinde Güvercin'in devlet nezdindeki karşılığını görmektedir. Devlet dairesinde, dosyaların içinde aranan Güvercin bir türlü bulunamaz ve yardıma çağrılan başka memurlarla arama çalışmaları hız kazanır. Muhtar, içten içe devleti bu denli zora sokmasından duyduğu mahçubiyet duyarken sonunda görevlilerden gelen cevap ile sadece Güvercin'in değil tüm köyün devlet huzurunda nasıl bir statüsü olduğunu anlar.

"Sonunda Güvercin'in yerini buldular tabii, üç dört kişi defteri kucaklayıp muhtarın önüne getirdi. "Bak", dediler, "İşte!" Muhtar baktı; gördüğü şey, Güvercin'in yokluğuna benzeyen küçücük, belli belirsiz bir işaretti. (...). "Demek", demişti şaşırarak "köyümüzün en güzel kızının devlet gözündeki yeri bu?" Adamlar kaşlarını çatmışlardı hemen; "Güzel çirkin yok," demişlerdi, "devlet insan mı ki güzeli çirkin ayırsın?" (Toptaş, 2014:196-197).

Yazar, merkezin taşraya bakışını Güvercin üzerinden göstermeye çalışmıştır. Kasabada yer alan insanların merkezin nezdinde bir değeri vardır lakin bu değer ya bir seçim zamanı ya da merkezin ortaya koyduğu düşüncenin onaylanmasında ortaya çıkar. Bu durum, modernleşme sürecinde sanayileşen kentte eksik olan toprağın köylerde olmasından sebep merkezin çevreye yönelmesi üzerinden okunabilir. Ya da önceki bölümlerde ele aldığımız *Yağmur Beklerken* romanında köylü için açılan parkın köylü tarafından sorgusuz sualsiz kabulünün beklenmesi üzerinden anlayabiliriz. Yazar çevrenin bürokratik işleyişe ne denli uzak olduğunu, bireysel oyları ile seçtikleri siyasilerin ne işe yaradığını dahi anlamamalarını muhtara yönelik ümitsiz bakışlar üzerinden işler. Bu ümitsiz bakışların üzerinde yoğunlaşması ile muhtar, "*Bu köyün Tanrı'ya ve devlete en uzak köy olduğunu düşünürdü*" (Toptaş, 2014:8-9). Muhtarın *bu köy* olarak seslendiği mekân herhangi bir isim ile de nitelenebilir. Yazar merkez tarafından bir yok sayılmayı gösterir ve bu durum Tanrı, kral ve devlet senkronu üzerinden anlaşılabilir. Tanrı'nın gölgesi olarak Kral, halk ile Tanrı arasındaki siyasal araçtır. Bu mutlak ilişkide kentin köyden farkı kralın sarayına ev sahipliği yapmasıdır. Köy ile kente yüklenen statü değerleri bir bakıma

iki mekân arasındaki zamansız karşıtlıktan kaynaklanır. Toptaş'ın gölgesizler metaforu ile benzer bir işleyişe sahip kent yorumunda Lewis Mumford krallık ile manastır ayırımında bu tahakkümün oluşum sürecini anlatır. Mumford'a göre uygarlığın doğuşu ile kralın sarayının bulunuşu arasında bir özdeşlik vardır. Kent, manastırın temsil ettiği taşrayı krallığın düzenlediği ideal hayata zincirlemiştir ve gerektiğinde manastırın yeniden düzenlenmesinde krallığın insiyatifine bırakmıştır (Mumford, 2007:309). Gölgesizler'de de benzer bir tahakküm sorgulaması vardır. Kasabanın merkez tarafından neden dışarıda bırakıldığı sorgusu Muhtar'ın iç konuşması ile aktarılır:

“Bu köyün Tanrı'ya ve devlete en uzak köy olduğunu düşünürdü sonra; kadehini her dikişinde gözleri karanlığa gömülen kayalıklara takılır, göremeyeceğini bile bile onların en yüksek noktasına çıkıp ormanların, yaylaların ve otlakların ötesindeki yerleri görmek isterdi. (...). Tanrı köyü görebilsin ya da devlet başını çevirip bir kez olsun bakabilsin diye şu dağları yıktırmak gibi gülünce şeyler de geçerdi kafasından” (Toptaş, 2014:9).

Bir toplum veya yapı kendini inşa ederken kendinde olmasını istemediği özellikleri dışarıda bırakmayı yeğler. Dışarıda bıraktıkları ise kendinde olan ama olmasını istemediği özellikler olarak yorumlanabilir. Modernliğin yersiz yurtsuzlaştırdığı pek çok grup veya kültür gibi modernleşme zihniyeti de kendinde olmasını istemediği özellikleri dışışallaştırmıştır. Toptaş'ın Gölgesizler'i bu dışışallaştırma algısını gösteren bir eserdir. Köy ve kentin tarihsel, ekonomik, siyasal veya kültürel farkını ortak bir evrende eriten berber dükkânında rol alan karakterler kentli ve taşralı söyleminin temsili olarak okunabilir. Keçi sakallı berber Nuri'nin nereye ait olduğu veya kentli mi köylü mü olduğu okuyucuya şu soru ile bırakılmıştır: “*Hangi mekânın berberi; kentin mi köyün mü?*” (Toptaş, 2014:20-21). Öte yandan Nuri'nin ne kente ne de köye ait olmaması iki taraflı bir taşralılığı temsili olduğunu gösterir. Bu ikili taşralı olma durumunu Ahmet Oktay'ın tanımladığı gibi; “*dar görüşlü çevrenin yerleştiği*” (Oktay,1983) ya da Nurdan Gürbilek'in ele aldığı gibi “*kendisinden esirgenen*” hayata “*sıkıntılı*” (Gürbilek,2016) yaklaşan tipoloji

üzerinden anlayabiliriz. Taşralı olmak hem her yere ait olan hem de hiçbir yere ait olmayı ifade etmede kullanılan bir kavrama karşılık gelmeye başlamıştır²⁶.

Kaybolmaların altında yatan gölgesizlik, roman boyunca kaybolan berber ile yeni berberin aynı kişi mi yoksa farklı kişi mi durumunun müphemliğinden beslenir. Kayıp berber Nuri'yi birini tıraş ederken gördüğünü iddia eden köylüye karşılık yeni berberin, “*O bendim*” cevabını vermesi üzerine; “*Sen değildin, (...), asla sen değildin... Nuri'ydi, konuştum onunla*” karşılığını alması, yazarın gölgeler üzerinden modern birey veya nesnenin toplumsal hayat sirkülasyonunda yaşadığı müphemlik hissini ortaya koyma çabasıdır (Toptaş, 2014:96-97). Müphemliğin izleri söylemlerin kullandığı dil de saklıdır. Modernleşme söylemi değişim sürecinde halk kültüründeki birçok pratiğin geçersiz kaldığını göstermeye çabalar. Bu çaba sınıfsız, imtiyazsız, yekpare bir toplum inşa etmenin teminatı olarak görülür. Öte yandan geleneksel ve modern formlar arasındaki geçişlerin *bir aradalığı* içten içe hem karşıtlıklar hem de muhafazakar eylemler üretmektedir. Bir yere ait olamamanın yanında her yere ait olma durumu çekinceli bir tutum olmanın yanında arsız bir istem gücü ile birlikte hareket etmektedir.

Bu bölümde ele alınan romanlarda modernleşme sürecinde İstanbul'a dönüş sonrası köylerde kalanların merkez tarafından nasıl yorumlandığı incelenmiştir. 1930'ların köy hayatını ele aldığımız Yaban da Yakup Kadri üzerinden bir Cumhuriyet aydınının kırsala bakışını gördük. Kırsalın kendini merkeze kapatması yazar tarafından bir eksiklik görülse de ince bir şekilde köylere yaban kalan aydın sınıfına da uyarılmıştır. Bir sonraki metnimiz Makal'ın Bizim Köyü, bir köy romanı

²⁶ Ahmet Oktay'ın “*İki Taşralı: Bilbaşar ve Atılğan'da Yabancılaşmış Birey Üzerine Notlar*” yazısında ele aldığı *taşra* artık mekânsal sınırlamalar dışında kullanılmaya başlanmıştır. Oktay, “*Yalnızca coğrafi/idari anlamda kullanılmıyor burada “taşra” sözcüğü, yetersiz ya da engellenmiş bir toplumsal/kültürel statüyü de imliyor*” diyerek tanımladığı taşranın insanlarını da “*kentin alt bölümünde*” yaşamını sürdüren insanlar olarak ifade eder (Oktay, 1983:71). Oktay'ın 1983'te kaleme aldığı satırların devamı niteliğinde 1994 senesinde Nurdan Gürbilek tarafından kaleme alınan “*Taşra Sıkıntısı*” yazısında Oktay'ın dikkat çektiği yetersizliğin sonucunda ortaya çıkan sıkıntılılık durumunu ortaya koyar. Sıkıntı kelimesi Nurdan Gürbilek'in taşra ile özdeşleştirdiği bir kavramdır. “*Taşra Sıkıntısı*” başlığı ile ele aldığı yazısında bu sıkıntının dışta kalmanın getirdiği yoksunluklardan doğduğunu iddia eder. Bu yoksunluk artık sadece köy veya kasaba minvalinde değil kentin sahip olduklarına doğuştan sahip olamayacağının bilincinde olan kentin yeni sakinlerinde de ortaya çıkmaktadır. “*Taşrada her gün yaşanan, şehirlilerinse en çok Pazar öğleden sonralarından tanınacağı bir sıkıntı*” olarak tanımlanan bu durum yoksunlukların hissedildiğinde mekân veya zaman ayırt etmeksizin ortaya çıkmaktadır (Gürbilek, 2016:56).

olmanın ötesinde köy hayatına eleştirel bir ayna tutmuştur. Makal'ın okumuş bir aydın olarak köyün geleneği ve temizlik anlayışı ile savaşmasının yanında bir köylü olarak da merkezin taşraya sessiz kalışını eleştirmesi dikkat çekicidir. Makal'ın köyünde öne çıkan geleneksel yaşam, 1977'de kaleme alınan Hakkârî'de Bir Mevsim-O biyografik romanında da ortaya çıkmıştır. Merkez halen taşraya sessiz ve kayıtsızdır. Taşraya merkezden gelen aydınlar ise orada oldukları süre içinde oranın yerlisine var olan durumlarının ne kadar içler acısı olduğunu göstermekten öteye bir şey yapmamaktadır. Son olarak incelenen Gölgesizler romanında köylülerin ne köylerinde ne de şehirde var olamadıklarını göstermiştir. Gölgesiz kalan köylüler kendi yaşamlarında kaybolup başka yaşamlarda başka tiplerle ortaya çıkmaya başlamıştır.

Taşraya taşranın içinden baktığımız bölümlerde temel amacımız taşralılığın köy şartlarından ziyade merkezin çevre ilişkisi üzerinden oluştuğunu göstermekti. Toplumsal yapıda değişen şartlar sayesinde kentlere yaşanan göç dalgası köylülerin taşralılıklarını merkeze taşımaları ile sonuçlanmıştır. Bir sonraki bölümde kente göç eden taşralıların köy dışında nasıl taşralaştırıldığını seçilen romanlar üzerinden incelemeye çalışacağız.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İKİBİNLERDE TAŞRANIN İZLERİ

Taşra, merkezin dışında kalan mekânları tanımlamak adına birçok bilimsel alanın tercih ettiği bir kavramdır. Bu tercih çeşitliliğinin ortak noktasının modernleşme sürecimiz olduğu söylenebilir. Modernleşme sürecimizde istenilen dönüşümlerin veya ilerlemelerin gerçekleşmesi adına hem umut bağlanan hem de engel olarak görülen taşra, bu ikilik arasında belli anlamsal dönüşümler yaşamıştır. Bu dönüşümleri göstermek adına tema olarak seçilen romanlar yazıldığı dönemin taşra ile merkezinin siyasi, kültürel ve toplumsal hayatına ayna tutmuştur. Osmanlıdan erken Cumhuriyet'e geçiş süreci, devamında çok partili döneme odaklanarak değişen toplumsal yapının dinamiklerinde merkez ve taşranın konumu kurgunun yardımı ile irdelenmeye çalışılmıştır.

Modernleşme ile kat edilmek istenen ilerleme süreçleri taşra ile merkezi ayrılmış mekân temsillerine dönüştürmüştür. Fiziksel uzaklığın temsili olan taşra merkezin neresi olduğu sorusuna göre sürekli değişirken, bu değişim esnasında da merkezi yeniden üretmektedir. Merkezin mekânı olan büyük kent yapısı egemenliğin, taşra ise madun tarafın söylemini üreten iki ayrı alana dönüşmüştür. Bu iki ayrı alan değişen politik dil sayesinde salt bir mekâna ait olmadığı için farklı bakış açıları ile incelenebilecek imkânı barındırır. Bu farklı bakış açısının bir aracı olan roman türü de merkezin ve taşranın değişiminden etkilenmiştir. Modern Batı dünyasında ve modernleşme çabasına giren batı dışı toplumlarda roman türü toplumu anlama açısından bir veri kaynağı olmanın yanında toplumda yaşayan insanlar için de bir nevi rehber görevini görür. Bu sürecin içinde romanlar sürekli bir dönüşüme maruz kalan merkezin ve taşranın toplumsal yapısının temsillerini okuyucuya göstermektedir.

Bu yapıların incelenmesinde kullanılacak araçlardan biri; söylem kavramının sosyolojik alandaki yeridir. Michel Foucault'dan beslenerek açıklanacak söylem kavramına ek olarak Terry Eagleton'un edebiyatı yorumlama tarzı benimsenecektir.

Ele alınan romanların yazarlarının ürettiği söylemler yorumlama yöntemi ile açıklanmaya çalışılacaktır.

4.1. Yönteme Yönelik

Söylem analizinde, hakikat ve söylem arasındaki karşılıklı ilişkinin dilini çözmeye çalışan Michel Foucault 'da söylem ifadesinin net bir tanımına rastlanmaz. Foucault bu eksikliğin bir gereklilik olduğunu tarihsel fenomenlerin analizinden göstermeye çalışmıştır (Foucault, 2013). Modern toplumsal yapılar aynı zamanda ideal toplumun nasıl olması gerektiğine karar veren yaşam modelleri ile doğmuştur. Foucault çalışmalarında ideallığın karşısında konumlandırılan yapılara odaklanır. Modernliği teolojik bir kurgu doğrultusunda okumak yerine kurgu dışına atılanların içeridekilerle ilişkisine odaklanır (Foucault, 2014c: 189-190). Modern öznenin “yaşama”, “konuşma” ve “üretme” yasalarının bir ürünü olduğunu savunan Foucault normal ve anormallığın birleştiği bir söylem teorisinin temellerini atar:

“Benim yaptığım şey, yapmak istediğim şey, yani benim analizim kelimelerden çok piyeste gelişen söylem türünü, örneğin, insanların, şahısların birbirlerine soru soruş, cevaplayış tarzını hedefliyordu; söylemlerin birbirleri ile karşısındaki stratejisi, hakikate varmak için kullanılan taktikler gibi bir şey” (Foucault, 2011:261).

Söylem ve hakikat Foucault'un metodolojisinde mutlak bir anlam taşımadığı için iktidar kavramı da müphem kalmaktadır. İktidar, Foucault için kökenleri esrareniz olaylara dayanan bir güç göstergesi değildir; İktidar “*yalnızca bireyler arasındaki bir tür ilişkidir*” (Foucault, 2014b:55). Bireylerin ilişkisi modern öncesi dönemde standart sınıflandırmalar arasında yaşanırken modern dönem ile çeşitlenmelerin artması sonucu yaşanan değişimler var olan ilişkilerin dilini de değiştirmiştir. Yeni dil yapısının topluma sunulması için kurgunun devreye girmesi gerekmektedir. Kurgusal dünya hem gelenekte yer alan tiplerden yeniden üretecek hem de yeni oluşan toplumun tipolojisini ortaya koyacaktır. Çeşitliliği modernliğin getirisi olan parçalanma üzerinden okuyan Foucault için her çeşitliliğin bir iktidar

dili vardır ve bu dil kendini var olan hakikatin söylemsel ifadesinden oluşturur (Foucault,2014). Mihail M. Bahtin'in de vurguladığı gibi; *“Söylem her zaman belirli bir söylem öznesine ait olan sözcenin kalıbına dökülür, bu kalıbın dışında var olamaz”* (Bahtin, 2016:76). Söylem, mutlak bir hakikat anlayışına karşın dönemsel hakikat anlayışının kapısını aralayan bir anahtar olarak tanımlandığında dönemine göre inşa edilen söylemlerin sabit araçlarla şekillenmediği sonucuna ulaşılır. Söylem bir yandan gücünü iktidar ilişkilerinden alır. Bu ilişki sayesinde iktidarın kendi ideoloji veya geleneğine göre ürettiği hakikat anlayışının bir aracına dönüşür (Foucault, Cinselliğin Tarihi, 2013:75). Lakin iktidar kavramı sabit büyük bir yapıyı işaret etmeyi bıraktığından beri; *“İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir”* (Foucault, Cinselliğin Tarihi, 2013:69). Bu noktada her yerde olan iktidara karşı birey de kendi savunma mekanizmasını geliştirir. Diğer yandan ise söylem bireyin iktidar karşısında yok olmasını engelleyecek araçtır. Bauman'ın düşüncesinden yararlanılırsa; söylemin bu araçsal görevi bireye özgürlük alanı açacak argümanı sağlar:

“Bizler gerçekten de söylemlerle yaratılır, onlara göre yaşarız. Bizi özgür bırakan söylemdir. Dahası özgürlüğümüze sınırlar koyan ancak bizi bugün önümüze konmuş yahut gelecekte önümüze konacak sınırları aşma ve ihlal etmeye iten şey de söylemdir. Söylem onu yaratırken bizi yaratan şeydir. Nitekim söylem ve özgürlüğüne çektiği sınırların ötesine bakma dürtüsü sebebiyle, dünyada varoluşumuz, bitmek bilmez (sonu olmayan ve sınırsız) bir oluş sürecidir” (Bauman&Mazzeo, 2019:20).

Söylemin hem toplusal yapıyı inşa eden hem de yapının inşa sürecinde yapının yaşayanlarının işçisi olduğu bir sistem olduğu sonucuna ulaşılır. Eski olandan farklı olana doğru başlayan modern yolculuk özgürlüğün korunması uğruna söylemin prangasını giymeyi kabul etmenin doğallığını takdim eder. Lakin bu pranga sözlük anlamı ile ağır suçlululara geçirilen zorunlu bir halkadan ziyade hep varmış ve var olması kadar gerekli bir durumun olmadığı tezahürünün yansımasıdır. İçinde olduğumuz dünyanın nasıl olduğunu gösterirken sadece içeriğini değil sınırlarını oluşturan söylemi inceleme *“bir maşayı kaldırmak için aynı maşayı kullanmaya*

benziyordu”(Eagleton, 2019:41-42) şeklinde açıklanabilir. Söylemin bir inşa süreci olması o insanın işçiye ihtiyacı belli bir tipolojinin de ihtiyacını beraberinde getirir. Bu nedenle üretilen tipolojileri kurgu üzerinden gösterirken yazarın kullandığı söylem incelememizde araçsal bir görev görecektir.

Edebiyat metinlerinin incelenmesinde yararlanılacak yorumlama modeli Terry Eagleton’un edebiyat inceleme yönteminden alınmıştır. Çalışmanın seyri boyunca taşra ve kentin toplumsal süreçte yaşadığı değişimi göstermek adına çeşitli romanlardan yararlanılmıştır. Bu süreçlerin ortak noktası taşranın dışarıda olanı kentin ise merkezde olanı temsil etmesidir. Lakin bu ortaklıktan öte sabit olarak merkezin veya taşranın neresi olduğu tarihsel sürece bakılmadan anlaşılamayacak kadar müphem kalan bir noktadır. Hem taşra hem de merkez kelimelerinin değişen süreçlerdeki bu müphemliği iki kelimenin de bir olgunun tanımlanmasında kullanılan kavram olmasından beslenmektedir. Kavramların toplumsal deneyimler sonucu ortaya çıktığını ifade edersek deneyimlerin dayandığı zemin değiştikçe kavramın içeriği de değişir sonucuna ulaşırız. Bu sebeple de kavramların “*keskin köşelere*” sahip olmadıklarını iddia edebiliriz (Eagleton, 2012:38).

Taşra ve merkez kavramlarının tarihsel ve toplumsal süreç içindeki yerini göstermek adına seçilen romanların, toplumsal görevi nedir sorusu cevaplanması gereken bir sorudur. Romandan önce edebiyatın ne olduğuna bakacak olursak Eagleton’un ifadesine başvurmamız faydalı olacaktır. Edebiyat, “*bizi diğer şeylerin yanında günlük bilgimizin ve faaliyetimizin oynak kökenine gönderir*” (Eagleton, 2012: 41). Edebiyatı günlük bilgilerimizin veya eylemlerimizin oynak kökenlerinden sebep oluşan oynak kavramların topluma yansıtılması olarak düşünebiliriz. Bir başka açıdan Rene Wellek’in deyimi ile “*Edebiyat “hayat”ı “canlandırır*”(Wellek, 2011:107). Edebiyat türlerinden roman gerek karakter gerekse de mekânsal çeşitliliği sayesinde canlandırılan hayatlardan oluşmaktadır. Gözden kaçırılmaması gereken nokta romanın 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyıl başında kelime anlamı olarak hem kurmaca hem de gerçek olaylar için kullanılmıştır (Eagleton, 2014:16).

Roman türünün tarihte gerçeğe bu denli yakın anlamda kullanılması çalışmamız açısından önemli bir anektoddur. Taşranın ve kentin modernleşme

sürecimizden başlayarak 2000 ve sonrasında değişim seyrini göstermek açısından seçilen romanlar yazıldıkları dönemin hem tarihsel hem de toplumsal olaylarını ortak payede buluşturan araç görevini görmektedir. Roman nedir sorusuna Eagleton'un beşli unsurundan bakmamız gerekecektir. Ampirik kategoriler olarak tanımladığı bu unsurların başında romanın **kurmaca** bir eser olması gelir. Gerçek olan olaylardan bir harmoni yapılarak kurmaca bir gerçeğin anlatıldığı eserlerdir. İkinci unsur romanların gündelik eylemlerden ziyade bireysel deneyimlerden yola çıkarak genel bir **ahlâki** görüş ortaya koymasıdır. Ortaya konulan ahlâki görüş normlara veya anomilere göre ortaya çıkacağı için kavramsal olarak keskin köşeye sahip değildir. Bir diğer unsur da romanın kullandığı dildir. Gündelik konuşma dilinden coşkusu, mecazlı yapısı ile ayrılması gereken romanlar **dilsel** olarak okuyucuya farklı bir ambiyans sunmalıdır. Nasıl ki romanlarda gündelik dilin kullanımı edebi karşılanmıyorsa, roman dilinin de gündelik hayatta kullanımı alışlagelen bir durum değildir. Dördüncü unsur da Eagleton romanın faydacılık yönüne dikkat çeker. Bir roman fayda sağlama amacı ile yazılmamalıdır. Eagleton'un faydacılıktan kastı "alışveriş listesine benzer bir pratik karşılığının" olmamasıdır. Okuyucuya **faydacı** olma kısmı romanın gerçek ve gerçek olmayan arasındaki kurduğu bağ ile alakalıdır. Son unsur ise bir romanın fazlası ile önemsenen bir eser olmasından ziyade **örnek** teşkil edern bir eser olması gerekliliğidir (Eagleton, 2012: 36-44).

Edebi bir eser olan romanı bu beşli unsur ile açıklayan Eagleton, romanların incelenmesini de ikiye ayırmıştır. Yöntemsel olarak biçimsel ve içerik analizi farklı bilim dallarına aittir. Biçimsel analiz edebiyat araştırmalarında kullanılan bir yöntem ve metnin kullandığı dilin yapısıyla ilgilendiği için çalışmamızda kullanılmayacaktır. Edebiyatın bir türü olan romanı sosyolojik bir araştırmanın veri merkezi olarak kullanmak için edebiyat araştırmalarından farklı olarak içerik analizi tercih edilmiştir. Bir edebiyatçı olan Eagleton edebi metnin incelenmesinde edebiyat araştırmacıların içerik analizinden sosyolojiye ve psikolojiye kaçmaktan korktukları için uzak durduklarını dile getirmiştir (Eagleton, 2014: 17). Bir metni anlamak "*eserin cevap olduğu "soruyu" yönelten ideolojik bağlamı yeniden inşa etme"* sürecini de anlamaktır (Eagleton, 2012: 180). Çalışmamız içerik analizini karakterlerin içgörülerini merkeze almadan sosyoloji kanadında kalarak

gerçekleştirmeye çalışacaktır. İçeriğin yorumlanması ile ilgilenenerek yazarın merkez-taşra ekseninde ürettiği söylemin izlerini sürülecektir.

4.1.1. “Taşrada” Kesişen Yazarlık Kariyerleri

Söylenenden çok kimin söylediğinin önemi yazarın ait olduğu sınıfsal yapının dilini kullanmasından kaynaklanır. Yazar, metni belli bir okuyucu kitlesine mi yazar sorusu çetrefilli bir konudur. Konusu, konunun geçtiği mekân seçimi, karakter isimleri ve daha birçok ayrıntı yazılan metnin belli bir okuyucu kitlesine yazıldığını düşündürebilir. Lakin bu durumu çifte hedefli yaklaşım modeli olarak okuyucuya yönelme şeklinde görebiliriz. Yazarın ortaya koyduğu çalışmasını hem ait olduğu yapıya hem de o yapının içinde olmasını istemediği diğer yapının okuyucularına içeriden bilgi vermek amacı ile kaleme aldığını düşünebiliriz. Bu düşünceden yola çıkarak ele aldığımız yazarların ortaya koydukları eserlerde çifte hedefli yaklaşım amaçları irdelenecektir. Bu bölümde ele alınan Orhan Pamuk ve Mustafa Kutlu’nun seçilme amacı aynı kuşağın temsilcileri olarak ayrı yapıların dillerini kullanmalarına rağmen ele aldıkları temalarda ortaya çıkan benzerlikler ve ayrılıklardır.

Mustafa Kutlu. 1945 doğumlu Mustafa Kutlu eğitimini Türk Dili ve Edebiyatı üzerine almıştır. Erzincan doğumlu, taşra kökenli yazarımız İstanbul ile 1972-1974 yılları arasında Vefa Lisesinde edebiyat öğretmenliği yaptığı sıralarda tanışmıştır. Öğretmenliği bıraktıktan sonra günümüzde halen devam eden Dergâh Yayınevi ile olan ilişkisi başlamıştır. Taşra ile kentin arasındaki muhabbete dikkat çeken yazar bu iki ayrı mekânın ayrılığının kendi içinde gerekli şartlar barındırdığını düşünür. Kutlu İstanbul’un şehirsiz yönünü ön plana çıkarırken, taşranın doğallığına vurgu yapar. Kutlu için taşra Nurdan Gürbilek’in iddia ettiği gibi sıkıntılı bir yer değil, bilakis taşra kendi içinde küçük olduğu kadar sıcak, yoksul görünümüne göre samimi ve içedönük ahlakına karşı bir derinliğe sahiptir (Kutlu, 2012). Taşraya bu bakışı ile merkezden uzakta tutulan tarafın benimsediği bir yazar olmuştur. Bu minvalde görülebilecek eserleri; *Mavi Kuş* (2002), *Tufandan Önce* (2003), *Tarla Kuşunun Sesi* (2107), *Kalbin Sesi Toprağa Dönüş* (2020) sayılabilir.

1970 sonrası edebiyatta yer alan Kutlu, aktif olarak 1980 ve 1990'larda eserlerini ortaya koysa da 2000 sonrasında popülaritesini arttırmıştır. Bu yükselmenin sebebi, 2002 senesinde siyasi iktidarda “milliyetçi muhafazakâr²⁷” politik bir söylemin iktidara gelişi kadar bağlı olduğunu uzun soluklu yayınevinin kendine özgü bir okuyucu kitlesine sahip olması etkilidir. İstanbul’u kendi deyimi ile bir İstanbullu olarak gezen Kutlu gözlemlerini gazete yazılarında kaleme almıştır. Medeniyetlere başkentlik eden İstanbul’u tanıtmayı amaçlayan yazılarını “*Bir Demet İstanbul*” metninde toplamıştır:

“İstanbul deyince öncelikle “suriçi”ni anlıyoruz. Elbette buna Boğaziçi ve Üsküdar’ı da katmalıyız. Pera ne olacak peki? Efendim Pera Pera’dır. O da elbette ki Cenevizlerden bu yana bir tür İstanbul’dur. İstanbul’un yüzlerce yüzünden biridir. Pera’yı saydıktan sonra Eyüp Sultan unutulur mu? Asla!” (Kutlu, 2017b:16).

Kutlu, modernleşme sürecinde İstanbul’un kültürel ve siyasal alanında dışarıda bırakılan dindar kesimine odaklanmış ve bu kesimin aydın prototiplerini kurgu sahnesine taşımıştır. *Sevincini Bulmak* eserinde köyden gelen bir karakteri “*filozof*” olarak tanımlayan Kutlu, felsefi düşünmeyi kentin sınırından çıkarmıştır. Kenan Çayır’ın “*hidayet romanları*” olarak adlandırdığı 1980 sonrası edebiyat söyleminin Kutlu için de geçerli olduğu söylenebilir (Çayır, 2008).

Orhan Pamuk. İstanbul’u merkeze alan yazıları ile ünlenen Orhan Pamuk 1952 yılında Nişantaşı’nda dünyaya gelmiştir. Pamuk, “İnsan Manzaraları – Türkiye’den Altı Yazar Portresi²⁸” projesinde yer alan röportajında İstanbul’u öne çıkaran yazarlar arasında kendini ayrı bir konuma yerleştirdiğini belirtir. İstanbul’un köy romanlarının yaygın olduğu dönemde gerekli önemi görmediğini iddia eden Pamuk,

²⁷ Muhafazakarlık, sol, sağ, laik gibi kavramların anlamları ve kullanışları toplumumuzda farklı şekilde işlenmektedir. Fakat, çalışmamızın temel konusu taşra ve merkez ayrımının romanlar üzerinden nasıl üretildiğini göstermeyi hedeflediği için bu kavramların soy kütüksel incelemesi yapılmamıştır. Toplum genelinde muhafazakarlık ve sağ kavramları geleneksel dindar yaşama daha yakın çevreyi tanımlamak için kullanılırken; sol veya laik kavramları ise dini hayatın içerdiği kuralları toplum genelinde yaygın olmasını istemeyen kesim için kullanılır. Bizde bu kavramları kullanırken vermek istediğimiz anlam toplum genelinde kabul görmüş manalarıdır.

²⁸ Röportajın içeriği için bkz: <https://www.youtube.com/watch?v=AHNm0ptOMnA&t=180s>

doğup büyüdüğü İstanbul'u anlatmayı kendine görev biçmiştir. Mimarlık eğitimini yarım bırakan ve bir süre gazetecilik yapan Pamuk, 1974 senesinden sonra yazarlık dünyasına adım atmıştır. 1982 senesinde ilk romanını yayınlayan Pamuk, 1980 ve 1990 yıllarında tıpkı Mustafa Kutlu gibi sınırlı sayıda eser üretmişken 2000 sonrası eserlerinde dikkate değer bir artış vardır. 2000 öncesi sekiz romana sahip yazarın 2000 sonrası henüz basılmamış 17 romanı vardır. Bu kitlesel ilgi 2006 senesinde Nobel ödülü alması ile daha da artarken 2012 senesinden itibaren kitaplarının daha büyük bir yayınevinde yayınlanmaya başlaması Pamuk'u ülkenin en tanınan yazarlarının arasına sokmuştur²⁹. Orhan Pamuk'un toplum nezdinde gördüğü ilginin sadece bir pazarlama başarısı olmadığı söylenmelidir. İstanbul'daki sınıfsal farklara, insan çeşitliliğine, İstanbul'un imparatorluk geçmişine ilgi duyan Pamuk yazarlığa başladığında var olan köy romanı akımının dışında yer almıştır. Köy romanlarının gerçek köy hayatını yansıtmadığını ve bu sebeple de okuyucuya haksızlık edildiğini dile getiren Pamuk, 2002 senesinde ilk ve tek siyasi romanım dediği “*Kar*” romanını Türkiye'nin dışında gördüğü Kars şehrinde kurgulayarak İstanbul dışı bir mekân seçmiştir (Okkan, 2015).

4.2. Merkezin “Yeni Kentlisi” ile “Taşralısı” Karşı Karşıya

İstanbul'un her semti sanki farklı senaryoların oynandığı bir tiyatro sahnesi gibidir. Lakin semtlerden bazıları hem tarihsel hem de kültürel olarak daha merkezi konuma sahiptir. Bu konumdan sebep merkezi semtler yerli ve yabancı turiste ev sahipliği yapmaktadır. Dinamizmini sürekli muhafaza eden İstanbul aldığı göçler sayesinde kent kültüründe değişimlere uğramıştır. Ele alacağımız Orhan Pamuk'un **Kafamda Bir Tuhafılık** (2014) ve Mustafa Kutlu'nun **Sevincini Bulmak** (2018) romanlarının ortak noktası yeni kentli tipi ile taşralı tipini aynı sahnede aile teması

²⁹ Eserlerinin iki yayınevinde elde ettiği tiraj farkı dikkat çekicidir. Şöyle ki; “İstanbul Hatıralar ve Şehir” adlı eseri 2003- 2006 senelerinde ilk on baskıyı Yapı Kredi Yayınlarında 83.000 tirajına ulaşarak yaparken, 2006 – 2012 senelerinde İletişim Yayınevinde sadece 35.999 sayısına ulaşıyor (Pamuk, 2017). Üç senede yapılan satışın altı senede yapılan satışa karşı açık ara önce olması 2012 senesinden sonra yazarın tekrardan Yapı Kredi Yayınlarına dönmesini sağlamıştır. İletişim Yayınevi, Yapı Kredi Yayınlarına karşın daha mikro bir yapıya sahiptir. Daha çok sosyal bilimler ve telif haklarını elde ettiği yabancı eserler ile sistemini oluşturması belli bir kesime ulaşmasını sağlar. Yapı Kredi yayınları yaklaşık olarak 2490 yazar + çevirmene sahipken, iletişim yayınevinde bu sayı yaklaşık olarak 1800'e tekabülür.

altından buluşturmalarıdır. Bu çalışmalara Orhan Pamuk'un **Kar** ve Mustafa Kutlu'nun **Mavi Kuş** romanlarından da yararlanılacaktır. Bu iki çalışmadan yararlanılmasının sebebi aynı sene basılmaları ve ikisinin de köy temalı olmasıdır.

4.2.1.Kafası Tuhaf Mevlut:

2014 senesinde Orhan Pamuk tarafından kaleme alınan **Kafamda Bir Tuhafılık** romanı İstanbul sokaklarında kırk küsur sene bozacılık yapmış Mevlut karakterinin hayatını konu almıştır. Mevlut'un babası kente ilk geldiğinde *Kültepe* olarak adlandırılan gecekondulu mahallesinde kardeşi ve kardeşinin çocukları ile bir arada yaşamaktadır. Mevlut'un amcası kentte büyüme hevesi ile iki oğlunu alarak başka bir gecekondulu mahallesi Duttepe'ye geçmiştir. Amcasının bu iç göç hareketi Mevlut'e İstanbul kapısını açmış ve 1969 yazında Mevlut babası ile yoğurt ve boza satmaya Kültepe'deki evlerine gelmiştir. Kültepe'deki evleri köydeki evlerinden tamamen farklıdır. Köydeki evlerinde birden fazla odaya sahip olan ailenin İstanbul'daki evlerinde sadece bir oda vardır. Bu durum Mevlut'un babasının işine farklı bir göz ile bakmasına sebep olmuştur. Mevlut babasına yardım ederken kente uyum sağlamanın derdindedir. Franco Moretti'nin dikkat çektiği gibi Mevlut, kentli bir insan olarak "*çevreye uyum yeteneği yüksek bir hayvan*" temsiliyle kente uyum sağlama çabası içindedir (Moretti, 2018:146).

Mevlut ilk başlarda hayatına uyum sağlamaya çalışsa da Mevlut için gecekondulu evleri amcasının Duttepe'deki evlerine benzememektedir. Mevlut için ideal ev amcaoğlu Süleyman'ın evindeki gibi *kolonya* kokmalı ve *üttülü temiz perdeler* asılı olmalıdır (Pamuk, 2014:52). Pamuk taşradan gelen aynı aileyi farklı mekânlara yerleştirerek iki farklı taşralı tipolojisi ortaya çıkarmıştır. Kültepe'de yaşayan Mevlut ve babası İstanbul sokaklarında geçinme derdinde olan iki taşralıyken, Duttepe'de yaşayan akrabalar kentte kendini merkezi bir konuma yerleştirme amacı taşıyan iştahlı taşralılardır. Mevlut, merkeze göz dikmeyen şehri olduğu gibi kabul eden bir karakterdir. Mevlut için İstanbul, kafasındaki tuhafılık ile var olabileceği bir yerdir: "*İnsan şehirde kalabalık içinde yalnız olabilirdi ve şehri*

şehir yapan şey de zaten kalabalık içinde insanın kafasındaki tuhaflığı saklayabilme imkânıydı” (Pamuk, 2014:98). Orhan Pamuk’un Mevlut’u iştahsız bir taşralıdır. Bu iştahsızlık onu taşralı sıfatından çıkararak şehrin dokusunda bir yere konumlandırır.

Mevlut’un babası ve amcası arasındaki kentte yer edinme çabası bir miras gibi Mevlut ve amcaoğlu Süleyman’a devredilecektir. Orhan Pamuk’un bu miras anlayışını kurgulaması taşra kültürüne bakışını göstermektedir:

“İstanbul’da taşradan gelip yerleşen aileler, şehirde tutunmak için dayanışıp, birbirlerine destek olduklarından bu aile içi kavgalar, yeni İstanbullular arasında az çıkar” (...). Bu insanların eski İstanbullu zengin olduklarını kanıtlamak için yapacakları ilk iş, tabii ki mal mülk bölüşümü için birbirleriyle kavga etmektir” (Pamuk, 2017: 185).

Mevlut’un babası oğlunun hem yoğurt-boza satarak kendine yardım etmesini hem de okumasını istemektedir. Lakin ne bu istek ne de Mevlut’un kente uyum çabası nihai sonuca varamamıştır. Mevlut babası ile başladığı yoğurt-boza satma işine ek olarak hayatına enformel sektörlerde devam eder. Babasının ölümü sonrasında boza satmanın yanında el arabalarında dondurma ve nohut-pilav satar; otopark bekçiliği yapar. Beyoğlu’nda bir büfe idare eder ve kendine ait boza dükkanı açar. Babasının ölümünden sonra Süleyman’ın oyunu ile sevdiği kızın kız kardeşi ile evlenmiş ve aradan geçen uzun yıllar boyunca akrabalarının aksine zengin olamamıştır. Kültepe’deki gecekondu mahallesinden Tarlabası’na taşınarak boza sattığı eski İstanbul semtlerine daha kolay ulaşmaya başlamıştır. İstanbul’a geleli yirmi beş seneyi geçen Mevlut için şehir değişmesine rağmen halen eski değerini muhafaza etmektedir. Sokaklarda olan Mevlut “*değişimin boyutunu her gün birazcık yaşadığı için anında fark etmemiş ve kimileri gibi İstanbul değişiyor diye hiç kederlenmemişti*” (Pamuk, 2014:29). Değişimi anladığı anlardan biri apartmanlardan boza almak için sarkan alışveriş sepetidir. Alışveriş sepeti Mevlut için geçmişe ait eski bir İstanbul simgesidir.

“Sepetle alışveriş, apartman binalarında asansörlerin ve kapı zilleriyle otomatiklerin olmadığı ve İstanbul’da beş altı kattan yüksek binaların nadiren yapıldığı eski zamanların usulüydü” (Pamuk,2014:28).

Mevlut babasından belli bir ideolojinin üreticisi olmaksızın her ideolojinin taşıyıcısı gibi olmayı öğrenmişti. Boza satmak için girdiği bir evde dine karşı bakış açısı sorulduğunda “*Evet, ben Allah’tan korkarım*” cevabını vermesinin hemen ardından Atatürk’ü sevip sevmediği sorusuna: “*Mareşal Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretleri 1922 tarihinde bizim oraya, Akşehir’e gelmiştir*” diyerek cevaplar (Pamuk,2014:35). Mevlut üzerinden geleneksel yaşam kodları ile laik yaşam kodlarının gösterilmesi Pamuk’un bu ayrışıklığa dikkat çekme çabası olarak yorumlanabilir. Mevlut çalıştığı veya kurduğu işlerde kendi sürekli aynı kalsa da çevresi hep farklı ideolojilere sahip insanlardan oluşmaktadır. Lise yıllarında tanıştığı ve daha sonrasında birlikte iş kurduğu Ferhat, roman boyunca Süleyman ve ailesi tarafından *komünist, solcu, Kürt ve Alevi* olarak kodlanır. Lakin Mevlut’un tüm bu kodlamalara rağmen Ferhat ile görüşmeye devam etmesi yazar tarafından Mevlut’un bir yere ait olmadığını okuyucuya düşündürür. Mevlut’un taşralılığı hem her yere ait olmasında hem de hiçbir yere ait olamamasında yatar. “*Ne yapsa bu âlemde yapayalnız hisseden*” Mevlut arkadaşı Ferhat’ın deyişi ile “*hem solcuları hem sağcılarını iyi idare*” eden bir karakterdir (Pamuk,2014:194).

Mevlut’un babasının İstanbul zenginleri olarak gördüğü kendilerinden “*önce İstanbul’a gelip kendilerinden önce kazanmış*” olanlardır ve “*aradaki fark bu kadardır*” (Pamuk,2014:66). Mevlut’un babasının fakir edebiyatı üzerinden kendi farklılığını ortaya koyma çabası Süleyman tarafından “*inatçı ve aksi*” bir adam olarak görülmüştür (Pamuk,2014:49). Pamuk’un aynı aileden gelen iki taşralının kentin içinde birbirini taşralaştırma çabasını göstermesi 1950 sonrasında yaşanan yoğun göçün kentin içinde yarattığı farklılaştırmaya dikkat çekmesidir. Köyden gelen bir ailenin kenti sahiplenmesi Pamuk’un eleştirdiği bir noktadır. Süleyman ve ailesi Duttepe’de imar affı söylentisine dayanarak sahipleri olmadıkları bir arsayı çevirip her sene kat çıktıkları evlerini inşa ederlerken, Süleyman ile Mevlut’un arasındaki sınıf farkı daha da belirginleşir. Süleyman babasının zengin müteahhit tanıdığı

sayesinde bir inşaat malzeme şirketinde çalışmaya başlamıştır. Bu başlangıç Süleyman'ın metin boyunca kamyonu ile anılmasını sağlamıştır. Şirketin *Ford* kamyonu sayesinde Süleyman Mevlut'tan farklı bir konuma yerleşmiştir. Kentte kamyonu olan biri köylerde zengin ağa sınıfının traktörü ile eş statüde düşünülebilir. Bu sebeple Mevlut'un kendisini direksiyonda görmesinden ince bir haz alan Süleyman, Mevlut'un *“saatte dört kilometre hızla otuz kilo yoğurt taşıdığı sokakta biz saatlerce altmış kilometre hızla – Mevlut da bakıyordu ibreye – çukur yollarda kayar gibi”* gitmeleri ile övünmekten geri durmaz (Pamuk, 2014:139). Pamuk sadece bir binek aracı olan kamyon üzerinden Mevlut karakterinin ailesi tarafından taşralaştırılmasını göstermiştir.

1980'lerin Türkiye'sinde delikanlılık zamanlarını yaşayan Süleyman ve Mevlut kentte yürüyecekleri yolları farklı tercih etmiş bireylerdir. Kan bağlarının yakınlığından ziyade aynı kıza âşık olmaları iki karakterin arasında yıllar boyu sürecek gizli bir husumetin oluşmasını sağlayacaktır. Okumayı isteyen Mevlut'un aksine köyden İstanbul'a okumak için gelen çocuklardan hiçbirinin liseyi bile bitiremediğinin farkında olan Süleyman, eğitim ile İstanbul'da yükselmeyeceğini düşünen bir karakterdir (Pamuk, 2014: 49). Eğitime yükledikleri anlam farkına rağmen her iki karakterin de liseyi bile bitirememeleri köyden göç eden ailelerin ilk kuşak temsilcilerinin paylaştığı ortak kaderi göstermektedir.

Köyden kente göç eden aileler farklı bir ortamın içinde kendilerini yabancılaşmış hissetmektedir. Kentin sanayileşmesi ile başlayan fabrikalaşma göç edenlere iş olanakları sağladığı kadar kentli bireyin yapmayı tercih etmediği işlerden de uzak durmasını sağlamıştır. Bu uzak durma zamanla köyden gelenlerin güçlenmesine ve kentte söz sahibi olmasına sebep olmuştur. Pamuk bu durumu Hacı Hamit Varol karakteri üzerinden göstermiştir. Hacı Hamit Varol inşaat alanında sözü geçen bir ailenin temsilcisidir. Şehre gelerek kendilerine ticarete özellikle inşaat alanında yer edinen *hacı ağalar* 1960'lardan sonra kısa zaman içinde çok büyük paralar kazanarak kentin bir figürü haline dönüşür (Cantek, 2008:244). Köyden gelen ailelere sahip çıkıp, onların çocuklarına iş olanakları sağlamaktadır. Mevlut ve Süleyman arasındaki kentte söz sahibi olma yarışında Hacı Hamit Varol belirleyici bir rol oynar. Süleyman babası aracılığıyla tanıdığı Hacı Hamit Varol sayesinde hem

çok para kazanmış hem de Mevlut'un tersine kentin kentsel özelliklerinden faydalanabilmiştir. Süleyman veya onun gibi göç edip Hacı Hamit Varol ile irtibata giren köylüler kentte kendilerini taşralı hissetmeye gerek duymazlar. Mevlut'un tersine yerel dayanışma ve ideolojik ağlardan yararlanan Süleyman, İstanbulluluğu para sahibi olmak ile eşleştiren bir karakter olarak kurgulanmıştır.

Mevlut için Süleyman'ın ailesi kendilerinden farklı bir yol tutturmuştur: “*Siz Aktaşlar maşallah kârdasınız da babamla biz o kadar çalışmamıza rağmen İstanbul'un nimetlerinden istifade edemedik bir türlü*” (Pamuk,2014:133). Süleyman, Mevlut'un bu denli taşralı kalmasını babasından ayrı bir yolda ilerlememesine bağlar: “*Bırak bu yoğurtçuluğu artık Mevlut. Hepimizin babası yoğurtçuydu, ama bizim şimdiden kendi işlerimiz var*” (Pamuk, 2014: 135). Mevlut, taşralılığını İstanbul sokaklarında boza satarken misafir olduğu evlerden ziyade kente birlikte geldiği köylülerinin yanında hisseder. Süleyman'ın Tarlabası'ndaki evlerine gelecek olmasından çekinen Mevlut, telaş içinde karısı ile evlerini toplayıp boza ve çocuk bezi kokusunu giderme telaşına düştüğünde karısının onların da evleri kokuyor serzenişini “*Kokmuyor. Duttepe'de, kocaman bahçeli evde, elektrik, su, her şey püfür püfür oturuyor onlar*” (Pamuk, 2014:216) diyerek cevaplar.

Mevlut'un onlar olarak seçtiği taraf kente kendilerinden önce gelip yerleşen akrabalarıdır. Aynı şekilde Süleyman için de Mevlut'un ailesi bir türlü kentli olamayan, halen köylü kodlarından kurtulamamış sınıfın temsilidir. Bu sebeple de ikili arasında sürekli kendini ötekine karşı konumlandırma çabası vardır. Süleyman'ın Mevlut'un evini görüp küçümsediği sahnede Mevlut'un yaşadığı yeri İstanbul'un köklerine bağlaması bu çabanın ürünüdür: “*Sen bu mahalleyi fazla küçümseme. Eskiden en akıllı, en zanaatkâr Rumlar, Süryaniler yaşarmış burada. İstanbul'u yaşatan esnafıdır*” (Pamuk, 2014:219). Süleyman'ın sınıfsal statüsünün göstergesi olan kamyonete karşı Mevlut, kentin emekçi yönünü pilav sattığı seyyar araba ile ortaya koyar: “*Sen bu üç tekerlekli lokantayı küçümseme. Bunun mutfağı da ocağı da hem çok hassastır hem de çok ağırdır*” (Pamuk,2014:216). Mevlut'un babadan kalma gecekondusu İstanbul'un rant kavgasına yenik düşerek 2012 senesinde yapısal değişime uğramıştır. Mevlut için hayatının en mutlu günlerini geçirdiği evi yıkılmış ve yerine *on iki katlı, altmış sekiz daireli* bir apartman

yapılmıştır. Ailenin tüm üyelerinin kaldığı apartmanda Mevlut'un evi manzarasız tarafa bakmaktadır. Manzarasız bir evde oturmayı aile dışında kalmak ile eş değer gören Mevlut'un aksine Süleyman Hacı Hamit Varol'un yeni yaptığı “*otuz katlı kule*”lerde oturmamayı kentin dışında kalmak ile eş değer görür (Pamuk, 2014:449). Mevlut için oturdukları bu çok katlı evler İstanbul'un şehrsel silüetine uygun değildir. İstanbul'un yeni oluşan manzarası seyredilirken “*otuz- kırk katlı bu yeni binalara baktıkça bu yeni insanlardan biri olmadığını hissedem*” Mevlut boza satacağı eski İstanbul mahallelerine yakın olmak için Çukurcuma'ya taşınarak aile apartmanından ayrılır (Pamuk,2014:458).

Pamuk'un Mevlut'un akrabalarını kente taşralaştırması ve aynı kurguda Mevlut'u ailesinin taşralısı yapması taşranın sınırsızlığını gösterir. Orhan Pamuk'un kentin içindeki taşraya bakışına ek olarak İstanbul dışını nasıl taşralaştırdığı da ürettiği söylem açısından önemlidir. Orhan Pamuk'un ilk ve tek siyasi romanım dediği **Kar** üzerinden bu önem anlaşılabilir. Pamuk mekânsal taşranın hem İstanbul hem de başkente olan uzaklığını Kars şehri üzerinden gösterir. Mevlut karakterinin tersine Kar eserindeki ana karakteri Pamuk gibi İstanbulludur. Metin boyunca ismini bir kez kullandığı karakterine Ka diye seslenmiştir. Kars'ta artan intihar eylemleri Ka'nın dikkatini çekmiş ve bu eylemlerin arkasında dini inanışa ait başörtüsü olduğunu düşünmüştür. Bu düşüncesini doğru çıkarmak için de Türkiye'ye dönüş yaparak Kars'a gitmiştir. Bu noktada Pamuk'un İstanbullu karakteri üzerinden yine İstanbul'un içinde gördüğü taşralıyı ürettiğine şahit oluyoruz. Karakteri Ka'nın İstanbul'da başörtüsüne olan yabancılığını öne çıkaran Pamuk şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Ka'nın çocukluğunu geçirdiği İstanbul'un Batılılaşmış çevrelerinde başörtüsü takan bir kadın ya mahalleye üzüm satmak için İstanbul'un civarından, mesela Kartal'daki bağlardan gelen biri olurdu, ya sütçünün karısı, ya da aşağı sınıflardan bir başkası” (Pamuk, 2005:27).

Ka'nın İstanbul'da yaşadığı dönemde başörtülü kadınları aşağı sınıflardan biri olarak görmesi dikkat çekicidir. Çünkü bu kadınlardan biri Mevlut'un eşi veya Süleyman'ın

yengesi olabilir. 2005 senesinde kaleme aldığı romanda başörtülü kadın söylemini 2014 senesinde Kafamda Bir Tuhaflık eserinde yoğurtçu ailenin kadınları ile yeniden üretmiştir.

Tekrardan Orhan Pamuk'un kaleminden çıkan **Kafamda Bir Tuhaflık**'a dönecek olursak eser, 1950'lerden itibaren İstanbul'a gerçekleştirilen yoğun göç hareketinin kentin içeriğinde nasıl bir dönüşüme sebep olduğunu göstermeye çalışır. Pamuk için İstanbul kendi içinde hem kentsel hayatı hem de kırsal hayatın izlerini barındırır. Kentin atmosferine sonradan katılanların kente uyum sağlama süreçlerini Mevlut ve ailesi üzerinden somutlaştırmıştır. Çalışma açısından Pamuk'un ortaya koyduğu somutlaşma taşralı olmanın mekândan ziyade zihinsel bir süreç olduğunu göstermesidir. İstanbul'a göç edip akrabaları gibi zenginleşememesi akrabaları tarafından gelenekselliğini korumasına bağlanır. Lakin bu geleneksellik köylü adetlerine bağlı olmasından beslenmez aksine kentte ilk geldiğinde yaptığı işi devam ettirmesi ile ilişkilidir. Pamuk açısından ise Mevlut'un mesleği kentin geleneksel dokusuna ait olup, kentin doğal bir simgesidir. Bu doğallık ise Mevlut'u ailesinin taşralısı yapar. 2000 sonrası kaleme alınan bu eser bize gösteriyor ki taşralı olmak merkeze olan uzaklıktan ziyade kendini merkez olarak tayin eden bir yapıya veya duruma olan uzaklığın ölçüsüdür.

4.2.2 Masum Suna:

İstanbul ve taşra hakkındaki öyküleri ile yaygın bir şöhrete kavuşan Mustafa Kutlu'nun **Sevincini Bulmak** eseri İstanbul'da yolunu kaybeden Suna ile sosyetik kentli Ali Balkan'ın hikayesini konu edinmiştir. Kutlu tıpkı Orhan Pamuk'un yaptığı gibi karakterinin İstanbul ile oluşan bağını doğal göstermek adına Suna'nın soy ağacını kullanır. Suna köyden göç eden bir ailenin üçüncü kuşak temsilcisidir. Üsküdar Fıstıkağacı semti sakinlerinden olan Suna, Harun Apartmanı'nın toprak sahiplerindendir. Suna'nın ailesinin ilk kuşak temsilcisi Sefer, İstanbul'a göçtüğünde Fıstıkağacında “*iki katlı ahşap ve bahçeli bir ev*” bulur.

Bu noktada kısa bir parantez açarak Pamuk'un Mevlut karakterine değinmemiz gerekmektedir. Mevlut İstanbul'a geldikten sonra sadece yoğurtçuluk ve

bozacılık yapmamıştır. Lakin kalıcı tek işi bozacılık olmuştur. Bu kalıcılığı da Pamuk karakterinin ağzından şöyle dile getirmektedir: “*Ben kıyamete kadar boza satacağım*” (Pamuk, 2014:466). Benzer zamanlarda İstanbul sokaklarında olan bu iki karakter iki ayrı söylemin dilini göstermektedir. Mevlut’un aksine Sefer Bey, Anadolu’dan büyük kente göç ettikten sonra güzel bir iş kurmuş ve ailesini yanına aldırarak İstanbullu olmanın ilk adımını atmıştır. Sefer köylü olmasına rağmen bahçesine İstanbul’a *yakışır* ağaçlar diker ve *leylak, hanımeli, sarmaşık ve mazi* gibi Üsküdar’a *yakışır* çiçekler yetiştirir. Ailesini de köyünden getiren Sefer’in eşi Zeynep Hanım komşularına şerbetler ikram ederken onlardan “*pilaki nasıl yapıldığını öğrenir; giyimi, dili ve zevki ağır ağır Fıstıkağacı ortalamasını*” yakalamaya başlar (Kutlu,2018:46). İstanbul’da doğan Harun ve Esmâ, Sefer’in Üsküdar’da başlattığı İstanbullulaşma sürecini devam ettirmişlerdir. Harun “*az biraz yaşı geçkin ama yedi göbek Üsküdarlı*” (Kutlu, 2018:59) Kevser ile evlenerek Üsküdar’la akrabalık bağlarını perçinler:

“İstanbul budur, her devirde göç almıştır. Bu sebeple yedi göbek İstanbullu bulmak zordur. Lakin nüfusu az, hüviyeti yerinde, kültürü baskın iken gelen yabancılar bu şehir tarafından terbiye edilir, İstanbullu kılınır, gelenlerin de bu şehre katkısı olurdu. Sefer olamadı, oğlu Hacı Harun Efendi olamadı ama onun çocukları artık Fıstıkağacı’nın sahibi olabilirler” (Kutlu,2018:45).

İkinci kuşak İstanbullu temsilcisi Harun ve Esmâ’nın kızları Lamia, Erzincan’da öğretmenlik yapmaktadır. Erzincan’da tanıştığı Sivaslı Fikret ile evlenmiş ve İstanbul’a geri dönmüştür. Bu dönüş Sefer Bey’in başlattığı ve Hacı Harun’un devam ettirdiği İstanbullulaşma sürecine katkıda bulunacaktır. Geleneksel yaşam tarzına olan bilgisizliğini ailesinin memur hayatına bağlayan Suna, Harun Efendi’nin torunu olarak has İstanbullu bir karakterdir. Cuma namazına giden Sivaslı Fikret için kaleme alınan satırlar yazarın kent kültüründe yaşanan geleneksel kodlara bakışı göstermektedir: “*Cumhuriyet Türkiye’sinde memur ailelerinde böyle bir müslümanlık vardı. İmanı yerinde, ameli zayıf, din bilgisi yetersiz*” (Kutlu,2018:84). Anne ve babası öğretmen olan Suna, ilkokul yaşlarında Kemalettin Tuğcu’nun

romanlarını bitirmiştir. Müzik ile olan ilişkisi babasının Sivas türküleri ve annesinin Klasik Türk Musikisi sayesinde oluşmuştur. Yazarımız Kutlu için Suna'nın müzik tutkusu *İstanbul* bir anneye sahip olmasından kaynaklanır.

İstanbul olmanın bir diğer göstergesi de Ahmet Hamdi Tanpınar tutkusudur. Eğitim hayatı Tanpınar endeksli ilerler. Tanpınar'ın zamanında yaşayamadığı üne kavuştuğunu dile getiren Kutlu, karakteri Suna ve Tanpınar arasında bir kader birliği kurmaya çalışır:

“Şu “Tanpınar makalesi” demiştim hani. Yayımlandı. İnsan yakınlarından, dostlarından, tarafsız hocalarından, meslektaşlarından bir takdir nidası bekliyor. Emeğe saygı. Pöh! (...). Tanpınar “sükut suikastı”na uğradığından bahsediyor. Portakal, orda kal! Sen yine şanslı sayılırsın Tanpınar. Benim için yazdılar da ne oldu? Sağlı sollu gömdüler beni” (Pamuk,2018:250).

Mustafa Kutlu'nun bir diğer İstanbul karakteri Ali Balkan ise Suna'nın yaşadığı hayat tarzının tam tersi bir hayat yaşamaktadır. Ali Balkan, yıllar önce Balkan'lardan İstanbul'a göçmüş zengin bir ailenin en küçük ama yaşça geçkin ve çapkın oğludur. Yazarın Balkan ailesinin serveti için *imparatorluk* etiketi yerine *aşiret* kelimesini kullanması oldukça dikkat çekicidir. Ailenin statüsü için zengin olmalarından dolayı imparatorluk sıfatına uygun düşse de *üç-dört kuşak* bir arada yaşayan, komünal bir aile olmalarından ötürü *aşiret* kelimesi kullanılmıştır: “*Merkezdeki koca malikâne çevresi villalar, havuzlar, tenis ve basketbol sahaları, sebze-meyze bahçeleri; hizmetlilerin barınakları, etrafı duvarlarla çevrili, kameralar, güvenlik elemanları ile korunan bir mahallede*” yaşayan Ali Balkan, adeta kentin yeni şehirli tipini temsil eder (Kutlu, 2018:168). Maddi farklara rağmen Balkan Ailesinin kültürel sermayesi Suna'ninkine benzer. Öte yandan Ali Balkan'ın amcası kolej mezunu ve yurtdışındaki yüksek eğitimini tamamlayarak İstanbul'a dönen, *Boğaz Sosyeteleri* grubunun bir üyesidir.

Bu noktada yazar Ali Balkan ve ailesini İstanbul kültürünü yozlaştıran bir sınıf temsiline dönüştürür (Kutlu, 2018:169). Kendine yabancılaşmanın neden

olduğu bu yozlaşmanın en açık göstergelerinden biri dildir. Doğma büyüme İstanbullu olan Ali Balkan, yüksek sosyete de konuşurken ana dilini arka plana atarak yarı İngilizce bir aksan ile konuşur: “*Kolejli takımın dili böyledir. Alafranga ailelerin ev içinde de garip bir Türkçe konuşulur. (...). Neredeyse İngilizce düşünmeye başlarsın*” (Kutlu,2018:160). Sosyetenin playboyu olarak anılan Ali Balkan, sinema ve televizyon okuduktan sonra dünyayı dolaşır. Eğlence hayatının, alkol ve uyuşturucunun dibine vurup bir gün aynada kendine *sen kimsin?* sorusunu sorarak *felsefe ve mistisizme* merak salar. Sonrasında Psikiyatri okuyarak “*Zengin ailenin Avrupa’da parlak bir doktora ile dönmüş yakışıklı çocuğu*” olarak İstanbul’a döner. Kendini bulma sevdası ile başladığı içsel yolculukta başka yolunu kaybedenlerin yolunu göstermeye çalışmıştır. Bu süreçte kendine olan yabancılığının köklerini İstanbul’u tam anlamıyla tanımadığı ile ilişkilendirir. Ali Balkan gerçek İstanbul’luğun kökenlerini keşfetmeye başlar ve “*yıllardır aradığı masumiyeti*” bulduğu Suna ile tanışır (Kutlu,2018:172).

Suna’nın taşralılığı bu tanışma ile okuyucuya yansıtılmaya başlanacaktır. Suna ile Ali Balkan birbirlerinde olmayanın cazibesine kapılmış ve kendi ötekilerini tanımaya başlamışlardır. Ahmet Hamdi Tanpınar adına düzenlenen bir sempozyumda tanışan Ali ve Suna yazar tarafından bir ortak payede buluşturulmuştur. Kutlu’nun İstanbullu olma söylemi Suna’nın Ali ile İstanbul gezisinde ortaya çıkacaktır. İstanbul gezilip bitirilemeyecek kadar büyük olmasının yanında içinde değişen kültürü ile kadim kent kültüründen de birçok şey kaybetmiştir (Kutlu,2018:164). Suna Ali Balkan’a İstanbul’u gezdirirken Kutlu söylemini üretmek adına kendine ait bir başka metni olan “*İstanbul’u dolaşmaya nereden başlanır*” yazısını devreye sokar (Kutlu, 2018:165-167). Yazarın kurgu ile bu denli samimi olması okuyucuya kurgunun gerçeklik ile olan bağının yansıtılmasını amaçlar.

Yazarın ultimatomu ile başladıkları yolculukta Ali sanki bir taşralı olarak kentin yabancıları konumuna düşer. Suna’nın İstanbul rehberliği İstanbullu kimliğini içselleştirdiği izlenimini doğurur. Suna’nın İstanbul’a olan ilgisi aslında romanın başında belirtilen taşralı bir ailenin üçüncü kuşak temsilcisinin nasıl bir İstanbullu olunur çabasının göstergesidir. Suna’nın bilgeliğine karşı; Ali Balkan utanarak “*Doğma büyüme bu şehrin çocuğuyum ama tanımiyorum*” diyerek bir kentlinin şehre

olan yabancılığını ortaya koyacaktır (Kutlu, 2018:163). Ali Balkan, Franco Moretti'nin deyişi ile: “*şehri hakkında olabildiğince az şey bilmekten neredeyse gurur duyan ve Borromini'ye ait bir kilisenin yanından yüz kez geçip de bir kez bile içine girmeyen*” modern kentliyi temsil eder (Moretti, 2018:155). Yazarın yönlendirmesi ile Eyüp Sultan'ı gezmeye başlayan karakterlerimiz geleneksel yaşama karşı yaklaşımları ile aralarındaki kültür farkını ortaya koyarlar. Namaz kılmak için çantasında başörtüsü ve uzun eteğini taşıyan Suna'nın yanında Ali Balkan abdest almadan geldiği caminin içinde kendi kendisine tanı koyan bir doktor gibidir: “*Burada bir turistim ben. Şadırvanda abdest alanlara bakan bir yabancı. (...). Abdest alsam el-ayak silecek peçete yok. Islak ayak ile çorap giymem mümkün değil. Hafızamı yokladım. Çocukken öğrendiğim namaz surelerinin çoğunu unutmuşum*” (Kutlu,2018:172). Ali Balkan'ın kendini eleştirdiği satırların devamında yazar da devreye girerek karakterini dışarıdan yorumlamaya çalışır:

“Pek anlaşılmadı Ali Balkan. Kalabalığa karışmak istemiyorsun, çünkü sen seçkin birisin, bu tamam. Suna'ya namazını kıldığı için mi tutunmak istiyorsun? Bu da tuhaf, çünkü kızcağız beş vakit namazında değil. Seninle çıkacağını umut ettiği yolculukta İstanbul'u tanımanın adabı olarak Eyüp Sultan Camii'ne girip iki rekât namaz kıldı, (...). Bu tutunamamak da neyin nesi? Tutunamamak aydın olmanın raconudur, bunu bilmen lazım yazar efendi” (Kutlu, 2018: 175).

Yazar karakterin bu iç muhasebesini kendine yabancılaşmış aydın sınıfına özgü bir düşünme tarzı olarak tasvir eder (Kutlu,2018:175). Sıra Piyer Loti'de dilek kuyusundan su içme ritüeline geldiğinde Suna'nın teslimiyet ile suyu içmesi karşısında Ali Balkan “*Ne şifası ne dileği arkadaş, bütün bunlar hurafe*” diye içinden geçirir. Tanımadığı insanların kullandığı tasta su içmemesi Ali Balkan'ı yazarın gözünde kentin taşralısı yaparken, Ali Balkan'ın gözünde de Suna şehrin geleneksel tarafına ait olması ile taşralaşmıştır (Kutlu,2018:177-179).

Metinde aynı tasta su içme pratiği yazarın **Mavi Kuş** metninde de taşralılığın göstergesi olarak ortaya çıkmıştır. Mavi Kuş tema olarak taşranın mekânsal yönünü ortaya çıkaran bir çalışma olduğundan aynı tasta su içme eylemi geleneksel taşra hayatının bir ritüelini yansıtmaktadır. Taşrada bir minibüs yolculuğunda ikram edilen ayranı geri çeviren şehirliler için minibüs şoförünün yorumu bu ritüelin doğallığını ortaya koymaktadır: *“Haliyle şehirli olanlar bu herkesin peş peşe yıkanmadan içip iade ettiği maşrapadan ayran içmeyi reddettiler. Köylüler sıcaklığın verdiği hararete birebir olan serin yayık ayranından içip bıyıklarını ellerinin tersiyle siliverdiler”* (Kutlu, 2017a: 112). Mavi Kuş eseri Kutlu’nun mekânsal taşraya bakışını ortaya koyan bir çalışmadır. Ali Balkan’ın İstanbul’un vitrin olmayan semtlerinde yaşadığı şaşkınlığa benzer bir şaşkınlıkta Mavi Kuş’ta yaşanmaktadır. Kısaca değinmek gerekirse Mavi Kuş kasabadan kentteki trene yetişmeye çalışan bir minibüs yolcularının kısa hikayelerine yer verir. Kasaba’nın öğretmeni Murat’ın eşi Neşe Hanım, Ali Balkan’ın kasabadaki yansımasıdır. Kasaba hayatını benimseyemeyen Neşe Hanım eşini terk etmek pahasına da olsa kasabadan ayrılmayı tercih etmiştir. Verdiği karar doğrultusunda kendini haklı çıkarmak adına kurduğu cümleler dikkat çekicidir:

“Ne yapabilirim? Bütün gün evi süpürüp, dolma sararak ve o yıkanmayı unutmuş köylü kızlarıyla, şişman karılarla konuşup akşam kocamın eve dönmesini mi beklemeliyim? Ya da okulun önündeki ufak bahçeye marul, maydonoz ekmeliyim. Eh oldu olacak, birkaç tavuk ile bir de horoz alalım” (Kutlu, 2017a: 157).

İstanbul’u sadece yaşadığı yer ile sınırlı gören Ali Balkan, Suna’nın doğallığına ve kendine benzemeyen tarafına olan ilgisinden bir süre Suna ile olan hayatını sevmiştir. Kutlu, Ali Balkan’ın 2018 senesinde yaşadığı tecrübeyi mizahi yönü daha ağır basan Neşe Hanım üzerinden 2017 senesinde ele almıştır. Neşe Hanım da başlarda kasabada yaşamayı doğaya dönme hevesi ile kabul etmiş lakin ilerleyen zamanda bu hevesin geçmesi ile kasabanın doğallığı taşra sıkıntısına dönüşmüştür: *“ Ne bileyim ben. Doğaya dönmek istemiştin. Doğa dedikse adam gibi*

bir doğa. Burada gölge veren bir ağaç bile yok. Hıh... Alabalıkmış. Ne balığı be..." (Kutlu, 2017a: 40). Kutlu Neşe Hanım da okuyucusuna sunduğu kentli insan tipolojisini Sevincini Bulmak eserinden Ali Balkan aracılığı ile yeniden üretmiştir.

Suna ile Ali Balkan'ın birbirlerini tanıma amaçlı gerçekleştirdikleri cami gezileri farklı bir sonuca sebebiyet vermiş ve aralarında diyalog yerine farklılıkların ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır. Suna, Tanpınar'ın İstanbul bilgisine ve ilgisine hayran olmanın yanında Ali Balkan'da da var olan şehrin geleneğine yabancılığından rahatsızdır. Yazarın Ali Balkan'ı hangi söylemin nesnesi haline getirdiği burada ortaya çıkmaktadır. Geleneğinden kopuk İstanbulluları eleştiren Kutlu'nun amacını Ali Balkan'ı kullanarak Ahmet Hamdi Tanpınar'ı örneklendirmesinden anlayabiliyoruz. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın İstanbul ile eşleştirilen bir edebiyatçı olduğu düşüncesi itiraz kabul etmeyecek kadar bilinen bir olgudur. Lakin Kutlu İstanbul'u son derece kuvvetli temaşa eden bir Tanpınar'ın camiler hakkındaki düşüncesini eksik görmektedir. Tanpınar'ın camiler hakkında derin bilgisini güzellik ve estetik ile sınırlı kaldığını "*Girsin camiye iki rekât namaz kılsın. Camiler surf sanat eseri olsun diye yapılmamış*" diyerek eleştirmiştir (Kutlu,2018:108). Kutlu bu düşüncesini desteklemek için karakteri Ali'nin İstanbul gezilerinin hep cami merkezli olmasından sebep duyduğu rahatsızlığı dile getirmiş ve yine metin içinde karakterini eleştirmiştir: "*İstanbul budur. Bizans'ı görmek istersen çok kilise var. Tarihten kaçamayız*" (Kutlu, 2018: 196).

Ayrı dünyaların insanlarını bir araya getiren metin Suna'nın her ne kadar merkezi yaşam tarzına yaklaştığını gösterse de Ali Balkan ile olan evliliğinden sonra bir taşralının merkezde yer almasının geçici olduğunu ortaya koymuştur. Yeni kentli tipin eski kentlilerden temel farkı edindiği alışkanlıkları kaybetmeme uğruna dışında kalan yaşam alanını taşralaştırmasıdır. Suna ve Ali Balkan'ın evlilikleri genelde mistik, ara sıra sosyetik bir hayatın sonunda ayrılık ile sonuçlanır. Bu sonucu hazırlayan sürecin başını Suna ile Ali Balkan'nın gelenekselliğin temsilcisi Hacı amca ile Hacı Teyze komşuları çekmektedir. Komşuları ile din ağırlıklı kurdukları diyalog Suna açısından bir problem teşkil etmese de zamanla Ali'nin sıkılmasına neden olmuştur. Eski hayatından bir anda kopmayı deneyen Ali, hızlı değişimi kaldıramamış ve dine karşı mistik bakışı giderek rüstik bir bakışa dönüşmüştür. Bu

bakışın oluşmasında aşiretvari ailesinin Ali ve Suna'nın ibadet anlayışına yönelik düşünceleri yatmaktadır. Ali, Suna'nın bu duruma karşı merakını “(...), *tarikata girdiğimizi söyleyenler, endişe edenler, kafayı yediğimizi ileri sürenler*” diyerek gidermeye çalışır (Kutlu, 2018: 234). Bu durum kent kültüründe başlayan dinsel yaşama karşı kentli söylemin duyduğu rahatsızlığı ortaya koyar (Harvey, 2019: 43). Taşralı Suna bu durumu geleneksel bakış açısından şu şekilde değerlendirir:

“İşte Cumhuriyet Türkiye'sinde zengin, kültürlü, seçkin bir aile. İslâmiyet ile münasebetini bir yere koyamamış. Bu sebeple toplumda tuttuğu yeri sağlama almak için dini görmezden geliyor. Din olsun ama bize karışmasın. Cenazelerde hatırlarız onu” (Kutlu, 2018: 234).

Ailesinin İstanbul'da üçüncü kuşak temsilcisi olan Ali Balkan'ın İstanbul'la olan ilişkisi belli semtlerin belli yaşam tarzları aracılığı ile gerçekleşmiştir. Çamlıca çevresindeki geleneksel hayat tarzı Ali'nin kendini arama çabasında kentli yeni sınıfsal özelliklerini kaybetme riskini beraberinde getirmiştir. Bu risk karşısında Ali Balkan, “*bir gecede üç mekân dolaşp, üç ayrı hanımla*” görüntülenerek bir nevi kendi camiasına mistik inzivadan uyandığı haberini yollar (Kutlu, 2018: 245). Merkezinde yer aldığı söylemden kopma hatta atılma riski Ali Balkan'ın evliliğinden kendini sıyırmasına ve hayatından Suna'yı çıkarması ile sonuçlanmıştır.

Ele alınan **Sevincini Bulmak** metni İstanbullu olmayı doğuştan bir kazanımdan ziyade içten gelecek bir kent asaletine sahip olmaktan geçtiğini gösterir. Suna karakterinin soy kütüğünü oluşturacak şekilde kaleme alması ince bir ayrıntı olsa da asalet kavramının altını doldurma çabasıdır. Suna'nın bir arkadaşı ile olan sohbetinde “(...) *ana dedem Baharatçı Hacı Harun Efendi, doğma büyüme Üsküdarlı. Ya onun babası? Sarayda kahvecibaşı olmasın? Bizde sınıfsal mânada asalet yok Elifcim, esasen batılı anlamda burjuva da yok. Sen benden daha iyi bilirsin ya, bizde asalet zenginlikle değil, takva ile, ahlâk ile olur*” (Kutlu, 2018: 12) diyerek İstanbullu olma asaletini yedi göbek İstanbullu olma ön kabulünden kurtarmayı denemiştir. Yazarın bu denemesine ek olarak aydın ve züppe ayrımını göstermek adına kullandığı söylem de dikkat çekicidir. Aydın tipolojisini taşra

kökenli bir ailenin üyesinden oluşturan Kutlu, züppeliği ise İstanbul kültüründe doğmuş ama İstanbul'a yabancı kalmış Ali Balkan üzerinden inşa etmiştir. Ali Balkan'ın çevresi Bebek Senti veya Bağdat Caddesi olarak gösterilmiştir. İstanbul'un diğer semtlerinden bihaber olan Ali Balkan, Suna'nın onu aydınlatma çabalarını bir süre kabul etse de içinden geldiği dünyanın geleneksel kodlar olarak görüp reddettiği yaşam tarzını benimseyememiş ve eski yaşamına geri dönmüştür. Kutlu bu noktada yorulan aydın karakteri Suna'yı bir ruh temizleme operasyonuna tabi tutar. Doğal yaşamı doktorlaştıran Kutlu bu operasyonda Suna'yı İstanbul'daki hayatını geride bıraktıracak inzivaya gönderir. Yazar kendi tabiri ile *hicret* olarak gördüğü bu yolculukta Suna'nın köy hayatında yaşadığı tecrübeleri romantik bir dil kullanılarak anlatılır. *“Köyün hanımları, yaşlısı genci, birer ikişer “Hoşgeldin”e geldi. Her gelen çoban armağanı bir şey getirdi. Kızılık reçeli, kuşburnu kurusu - bundan yapılan çay üst solunum sıkıntılarına, nezle-gribe iyi gelirmiş”* (Kutlu, 2018: 288). Kutlu da tıpkı Orhan Pamuk gibi karakterini aile içinde taşralaştırmış ve bir mekân değişikliğine maruz bırakmıştır.

4.2.3. Taşra Söyleminin Edebiyat Dışı Üretimi:

Taşranın merkezden uzaklığı temsil etmesi lakin bu uzaklığın somutlaştırılamaması taşranın varlığını müphemleştirmektedir. Türk Modernleşmesinde 1950-1980 aralığında istenilen modernlik seviyesine ulaşılama sebebi olarak köylerin geleneksel yaşamdan kopmamaları gösterilir. Bu durumu çevrenin dilsizliği şeklinde açıklayan Meltem Ahıska'nın düşüncesi son derece önemlidir. Ahıska, modernleşme sürecimizi ele alırken merkez çevre ilişkisinde merkezin çevreye bir dil tahsis edemediği fikrini ortaya koyar (Ahıska, 2006: 11-29). Merkez modernlik sürecinde çevreyi yani kırsal hayatı boş bırakmış ve bu boşluk çevrede geleneksel hayatın kök salmasına sebep olmuştur. Ele aldığımız metinlerde köylerde dini yaşamın izleri ölüm ve hastalık durumlarında ortaya çıkmaktadır. Geleneksel hayatı taşra ile sınırlandırmak kırdan kente yapılan yoğun göç sayesinde kırılmıştır. Bu kırılma ile taşraya olan ilginin artması beklenirken siyasi merkezde yaşanan gelişmeler bu ilgiyi durdurmuştur.

1980'lerin ilk çeyreğinde yaşanan askeri darbe tüm söylemlerin suskunlaşmasını sağlamıştır. 1990'lardan itibaren siyasi alanda stabil duruma geçiş ile suskunluk döneminde taşradan gelenlerin kentin her alanına yayıldıklarının kentliler tarafından farkına varılmasını sağlamıştır. Darbe sürecinde İstanbul elitlerinin kendi içlerine kapanması taşralının kendine bir merkez tayin etmesini sağlamıştır. Taşranın romanlar üzerinden anlatılmasına ek olarak başka söylem araçları ortaya çıkmıştır. Sanatın son dalı olarak kabul gören Sinema alanı Türk Sineması sektöründe yeni taşralıyı, kentliyi izleyicisine sunmaktadır. Nurdan Gürbilek'in kaleme aldığı **Taşra Sıkıntısı** yazısında: *"Taşranın kendisini taşra olarak ayrıştırabilmesi için, kendisinden esirgenmiş bir başka yaşantının, kıyısına itildiği bir merkezin farkına varması, kendisini onun gözüyle görmesi, onun karşısında kendisini eksik, yoksun hissetmesi (...)"* (Gürbilek, 2016: 57). Gürbilek'in bahsettiği taşralının sinema dünyasında izlerini göstermek adına İbrahim Tatlıses'in filmlerinden yararlanabiliriz. Tatlıses'in *"Mavi Mavi"* (1985), *"Hülya"* (1988) ve *"Aşksın"* (1988) filmlerinin ortak noktası taşralı, sesi güzel bir adamın kentli kıza sevdasını ele almasıdır. Filmin sonunda başkasının dünyasına ait olana *"taşra iştahı"* ile yaklaşmasının bedelini ya kendi ölerek ya sevdiği kızın ölümü ya da kendi çevresinden bir kız ile evlenerek öder. Taşranın 2000'lerden itibaren sinema alanında da söylemi değişmiştir. Taşra'nın iç karamsarlığını öne çıkaran yeni söylemin öncülleri olarak Ahmet Uluçay, Semih Kaplanoğlu ve Nuri Bilge Ceylan sayılabilir. Bu üç ismin konuları açısından birbirinden farklılıkları barındırsa da ortaya koydukları filmler taşranın yeni bir söyleme dönüşmesini sağlamıştır. Taşra yerli sinemanın sanat filmleri dalında kullanılan mekânın temsilcisi olmuştur. Genel bir kabul ile Nuri Bilge Ceylan'ı taşrayı toplum ile buluşturan yönetmen olarak görmemiz, Ceylan'ın çektiği filmlerdeki taşrayı gerçek olarak kabul görmemizi sağlar. Örneğin komedyen Ata Demirer'in üçleme olarak çektiği taşralı bir klarnetçinin hayatını konu edindiği *"Eyvah Eyvah"* serisi taşrada geçmesine rağmen renkli ve mizansen dili ön planda olduğu için geleneksel taşra anlayışımızla örtüşmemektedir. Demirer'in Ceylan'dan farkı taşrayı merkezin söylemine göre araştırmamış olmasıdır.

Taşra'nın 2000 sonrası ele alınışına bir örnekte Kadir Has Üniversitesi'nde düzenlenen sempozyumdur. 2013 senesinde Kadir Has Üniversitesi'nde düzenlenen sempozyumun ana teması edebiyat ve taşra ilişkisini taşradan gelen yazarlar üzerinden göstermekti. Sempozyum başkanı Mesut Varlık, açılış konuşmasını yaparken konuşmacı olarak davet edilen Polat Onat'ın sempozyuma bir mektup³⁰ göndererek ret cevabını verdiğini söylemiştir. Sonrasında mektubu okuyan olan Varlık, Onat'ın ret cevabı üzerine “*İntihar Etmiş Bir Taşra Berberi*³¹’nden başka bir karşılık beklemek, benim şuursuzluğumdandır muhtemelen” (Varlık, 2015: 23) ifadesini kullanmıştır. Onat'ın reddiyesinin nedenlerini sunarken “*ben su katılmamış bir taşralıyım!*” olarak kendini tanımlaması da dikkat çekicidir. Açılış konuşmasına devam eden Varlık, Onat'ın Sempozyuma katılma nedenlerinden biri olarak gösterdiği taşrada ikamet etme anlayışını çürütür mahiyette “*Yazarın nerede yaşadığı değil, yazı(sı)yla kurduğu ilişkidir belirleyici olan*” (Varlık, 2015: 27) taşralılığı mekânsallıktan çıkararak soyut bir boyuta yerleştirir. 2000 sonrası Taşra söyleminde taşralı eski anlamından kopmuş ve merkezde ortaya çıkabilecek bir tipe dönüşmüştür.

³⁰ Mektubun içeriği için yazarın blog sayfasında yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: <http://polatonat.blogspot.com/>

³¹ Polat Onat'ın “İntihar Etmiş Bir Taşra Berberi'nin şiir kitabı” romanına gönderme yapılmaktadır. Kitap Adem Yoksun isimli bir berberin günlüğündeki yazılardan oluşmaktadır. Onat, gezdiği köylerden birinde tesadüfen bulduğu günlüğü yazarın ismini de paylaşarak yayınlamıştır.

SONUÇ

Toplumda her birey bir yapının parçasıdır. Yapı ise bu parçayı kaybetmeme uğruna kullandığı dili, kültürü, politikasını sürekli yeniden üretmek zorundadır. Modernleşmenin getirisi olarak bireyin öne çıkması yapı anlayışına bakışı değiştirmiştir. Bireyselliğin öne çıkması beraberinde yapı olgusunun da kendini yenilemesini gerekli kılmıştır. Bu revize ile bütün bir yapı anlayışı yerine birden fazla özerk yapılar meydana çıkmıştır. Bu yapılar işleyen bir çark gibi hem kendini üretmekte hem de içindeki bireyi yeniden üretmektedir. Modern dönem öncesinde bütün yapının işleminde bir çarkın kopması sonucu büyük savaşlar ya da toprak kayıpları yaşanırken modern dönemde kopan çarkın yerinin doldurulması kısa bir an içinde gerçekleşir. Bozulan çarkların yerine yenisinin konmasında veya bütün yapının parçalanmasında zaman mefhumunun değişmiştir.

Zamanın sürekli akması dün olanın bugün olmaması modernliği zaman çizelgesinde bugünün içine sıkıştırmıştır. Modern olabilmek, bugün elinde olandan yarın vazgeçebilmeyi, tam tersi olarak dün reddettiğine bugün sahip çıkmayı göze almak demektir. Modern dönemde zamanın hızlı akıp geçtiği kentler üzerinden anlaşılabilir. Jay Griffiths'in ifadesi ile *“En çok kentler yaratır modernliğin saate bağlı zamanını; onlar, tüm dünyayı saat ve takvimin yapaylığı üzerine yapılandırır. Modern kent hayatının yüreği saattir, durmadan daha hızlı, daha hızlı atar”* (Griffiths, 2003: 12). Kentler zamanın hızlı aktığı merkez mekânlar olurken kentin ötekisi olarak karşımıza taşra çıkmaktadır. Merkez ve taşra çatışması bir anlamda insanlığın yaşadığı tüm ikilemlerin mirasçılarından biridir.

Bu ikilem modern zihniyetin egemen olması ile ortaya çıkan Tanrı ve insan aklı arasındaki söylem çatışmasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Modern dönem öncesi Batı Avrupa'da Tanrı merkezli zihniyet tarzı hakimdi. Yaşanan bilimsel, siyasal, kültürel ve toplumsal devrimler sonucu Tanrı merkezden kovulmuş ve insan aklı ön plana çıkmıştır. Bu ön plana çıkış yeni icatların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Batı Avrupa'dan dünyaya yayılan modernleşme arzusu için batı dışı toplumlar bu icatlar ile modernleşmeye ayak uydurmaya çalışmıştır. Bu süreçte kentler modern dönem öncesinde olduğu gibi merkezi önemini korumaya devam etmiştir. Kentler

modern dünyanın sahneleneceği bir vitrin görevini üstlenirken, kentin ötekisi olan taşra modernleşemeyen ya da modernliğe ayak uyduramayan gelenekselliğin devamcısıdır.

Var olan her ikili taraf arasında bir diyalogun olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Kent ile taşra arasında da farklılıklarını beslemek adına ortak bir dil mevcuttur. Kentler merkezi konumlarını muhafaza etmek adına ticari faaliyetlerdeki gücünü kaybetmemelidir. Aynı şekilde taşra da elindeki ürünü kentliye satarak ekonomisini güçlendirir. Bu ikili ihtiyaç bir toplumun kentli ile taşrasını birbirine bağlar. İki taraf gerek ticari gerek kültürel açıdan diyalog halinde kalır. Bir diyalogun kurulması için de her iki tarafın ortak bir dilde buluşması şarttır. Bu ortak dil oluşurken iki tarafın farklılıklarından yararlanılır. Kentler hızlı, hareketli, renkli, çeşitli imkanları barındıran yerlerdir. Taşralar ise yavaş, stabil, donuk ve sınırlı imkanlara sahip mekânlardır. Ters olarak da kentler insanı yoran, doğa hayatından yoksun yerlerken, taşra yavaşlığı ile insanı dinlendiren ve doğa güzelliklerine sahip yerlerdir. İki alanın farklı özellikleri iki tarafın birbirlerini tanımlamalarına da yansır. Kentli için taşralı sıkıntılı, geleneksel bir insan olurken, taşralı içinse kentli hoyrat ve doyumsuz bir karakterdir. Merkez ve taşra birbirlerini kodladıkları tanımları söylemlerleştirek aralarındaki diyalogu kurarlar.

Çalışmamız merkez ve taşranın diyalog halindeyken hangi söylemleri kullandıklarını edebiyatın roman türü üzerinden göstermeyi hedeflemiştir. Söylemlerin içeriğini göstermek adına romanların seçilmesi modernleşme sürecinde romanın üstlendiği görevden kaynaklanmaktadır. Roman modernleşme sürecini betimleyen bilişsel araçların başında gelir. Yazıldıkları dönemin toplumları için siyasi, kültürel ve toplumsal dönüşümleri yansıtan bir araç olurken, gelecekteki okuyucuları içinde tarihsel süreçlerde yaşanan değişimleri anlamak açısından bir veri kaynağıdır. Bu bağlamdan beslenerek çalışmamızda merkez taşra ilişkisinin toplumsal süreçteki değişimini incelemek adına her değişimin yaşandığı dönemde yazılmış romanlar tercih edilmiştir.

Birinci bölümde modern kent algısının nasıl oluştuğu Paris üzerinden gösterilmiştir. Batı Avrupa, bir bilim insanının göğü incelerken güneşin üzerinde

lekelerin olduğunu keşfetmesi ile insan aklını merkeze alan aydınlanma dönemine geçmiştir. Bu geçişi sonrasında Rönesans ve Reform hareketleri izlemiş ve Batı Avrupa geleneksel hayat biçimi yeniden üretmeye başlamıştır. Batı Avrupa deneyimlediği bu tecrübeler sayesinde kendini dünya genelinde ayrı bir konuma yerleştirmiştir. Batı Avrupa dışında kalan toplumlarda bu konumun ötekisi haline dönüşmüştür. Bu ötekilik Batı Avrupa'nın tecrübe ettiği deneyimleri deneyimleme arzusunu beraberinde getirmiştir. Batı dışı toplumlarından biri olan Osmanlı İmparatorluğu da dünya genelinde kaybettiği gücünden dolayı bu arzuya kapılmıştır. Osmanlı'nın diğer batı dışı toplumlardan farkı modernleşme fikrine bakış açısında yatmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu batı karşısında kaybettiği gücünü Batı Avrupa'nın deneyimlediği tecrübeleri deneyimleyerek geri kazanmaya çalışmıştır. Çalışmanın bu kısmında Batı Avrupa'nın ilerleme sürecinde kente biçtiği görev Paris üzerinden irdelenmiştir. Modernleşme sürecimizdeki baskın Fransız etkisinden dolayı Paris kenti seçilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi modernleşme sürecinin seyrini incelemeye geçmeden önce Batı Avrupa'nın ilerleme yolunda kaydettiği yol Paris üzerinden gösterilmiştir. Paris'te yaşanan siyasi devrimin sonucu mimar Haussmann'ın kenti sıfırdan tasarlaması incelenmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde merkez ile taşranın ilişkisine Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme sürecinin etkisi üzerinden bakılmıştır. Batı Avrupa'nın dünya sahnesinde güç kazanması ile Osmanlı İmparatorluğu'nun sahip olduğu gücü kaybetmesi eş zamanlı gerçekleşmiştir. Osmanlı İmparatorluğu kaybettiği gücü kazanmak adına önlemler almaya başlamıştır. Bu sebeple de Osmanlı İmparatorluğu ilk olarak kurumsal düzende yeniliğe gitmiştir. Eş zamanlı olarak Batı Avrupa'nın ilerleme anlayışında nasıl bir yol izlediğini gözlemlemek adına öğrenci, siyasetçi ya da seyyahlar Batı Avrupa'ya özellikle Paris'e gönderilmiştir. Gözlemcilerin Batı Avrupa'nın kurumsal düzeninden çok Paris'in düzenine dikkat çekmesi ilerleme hareketlerini kurumsal alandan kentsel alana çekmiştir. Bir taraftan İstanbul modern bir kent örneği olan Paris'e göre yeniden düzenlenmeye başlanmıştır. Diğer taraftan ise Paris'in siyasal devriminin etkilerine şahit olan gözlemciler var olan Osmanlı siyasi yapısını da sorgulamaya başlamışlardır.

Bu sorgulamayı göstermek adına ilk olarak Ahmet Mithat Efendi'nin **Felâton Bey ile Rakım Efendi** romanı incelenmiştir. Aydın ile züppe kavramlarının irdelendiği bu kısımda Felâton Bey yanlış Batılılaşmış bir karakterdir. Rakım Efendi ise iyi eğitim almış ve eğitim sayesinde ilerlemenin mümkün olacağını düşünen bir karakterdir. İstanbul payitahtın mekânı olduğu için belli bir sınıfın yaşadığı şehirdir. Yazar bu sınıfın modernleşme anlayışını eleştirmektedir lakin dönemin siyasi yapısının değişimini talep etmemektedir. Osmanlı İmparatorluğu Batı'ya yetişmede çabalarken dünya büyük bir savaşa tanıklık etmiş ve Osmanlı'nın dünya siyaset sahnesindeki gücü iyice tükenmiştir. Akabinde yaşanan iç çekişmeler sonucu İmparatorluk yıkılmış ve yerine Cumhuriyet yönetim sistemi gelmiştir.

Yeni sistem İstanbul merkezli bir siyaset yerine Anadolu merkezli bir siyaset modeli tasarlamıştır. Dönemin yazarları da Anadolu'ya biçilen bu görevi göstermek adına romanlar kaleme almıştır. Bölümün bu kısmında bir ütopya olarak görülen Anadolu topraklarını Ankara temalı ele alan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun metinleri incelenmiştir. Merkez ile taşranın yeni bir söyleme kavuştuğu bu kısımda öncelikle Sodom ve Gomora incelenmiş ve Osmanlı'nın hasta bir adam olduğu söyleminin izlerine ulaşılmıştır. Akabinde hasta adama karşı yeniliğin merkezi olacak Anadolu topraklarının izleri Ankara romanında aranmıştır. Hayal edilen Anadolu merkezli modernleşmenin gerçekleşmemesi ve siyasi alanda da toplumun geneline nüfus eden bir ideolojinin ortaya çıkmaması Ankara'nın merkezi söylemine gölge düşürmüştür. Mustafa Kemal Atatürk'ün ölümü ile modernleşme süreci tekrardan İstanbul'a evrilmiştir. Bu süreçte Anadolu toprakları yine taşralaştırılmıştır. Bu taşralaştırma sürecini Tarık Buğra'nın **Yağmur Beklerken** eserinde incelemeye çalıştık. Buğra'nın çalışmasında erken Cumhuriyet'in Anadolu merkezli başlayan modernleşme hareketinde Anadolu insanları ile ortak bir diyalog kuramadığı fikrine ulaşılmıştır. Buğra'nın romanına ek olarak Cumhuriyet'in kaybettiği gücü hem Cumhuriyet kadrosunun ideolojik yozlaşmasına hem de seküler hayat tarzını benimsemeyen köylüye bağlayan söylemin izlerini göstermek adına Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun **Panorama** romanı irdelenmiştir. Ele alınan metinlerde söylemlerin sürekli güncellenerek değişmesi söylemin taşralısının da yeniden üretilmesinin gerekli olduğunu ortaya koymuştur. Taşranın, köylü insanı

tanımlamak için kullanılan bir sıfat olması ve egemen söylemin çevre olarak köylüyü görmesi siyasi alanda yaşanan parçalanmalarla değişime uğramıştır. Bu duruma ek olarak 1950'lerin sonları ve 1960 sonrası köyden kente doğru başlayan göç hareketi köylülerin kentin dışında da medenileştirilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu gereklilik sonucu merkez, taşraya uzak olan yer değil taşranın geleneğine sahip olmayan yaşamın temsiline dönüşmüştür. Yaşanan bu değişimlerin sonunda taşralı sıfatını kullanabilmek için yeni bir söyleme ihtiyaç duyulmuştur.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde çok partili hayata geçiş ile son bulan erken Cumhuriyet sonrasında merkez ile taşranın konumu incelenmiştir. Öncelikle **Yaban** romanı üzerinden Cumhuriyet aydınının köy hayatına bakışı ortaya konulmuştur. Köy hayatına yöneltilen taşra söyleminin sürekliliğini göstermek adına Mahmut Makal'ın **Bizim Köy** eseri ele alınmıştır. Makal'ın metnine ek olarak Ferit Edgü'nün **Hakkârîde Bir Mevsim-O** romanı da incelenmiştir. Ele alınan bu üç metnin ortak özelliği seküler eğitim almış bireyler olarak ana karakterlerinin köy hayatına ve köylülere bakış açısıdır. Yaban'ın Ahmet Celal'i, Bizim Köyün Mahmut öğretmeni ve Hakkârî'de Bir Mevsim'in Ferit öğretmeni köylerin yeni düzene adapte olamadıklarını düşünmektedir. Bir siyasi nesne olarak kullanılan Anadolu merkezin modernleşme baskısına kayıtsız kalmıştır. Bu bölümde son olarak Hasan Ali Toptaş'ın **Gölgesizler** romanı incelenmiştir. Bu romanda merkez ile taşranın sürekli yer değiştirmesinden kaynaklanan kopukluklar gösterilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın yola çıkış amacı yaşanan bunca değişimden sonra 2000 sonrasında modernleşme algısının kent ve taşra söyleminde nasıl bir hal aldığını ortaya koymaktı. Çalışmamızın son kısmında 2000 sonrasında merkez ile taşranın konumu irdelenmiştir. 1980'lerden itibaren kentler, köyünden kalkıp kentte kendine bir yer edinmeye çalışan taşralılar ile doludur. Geleneksel hayatın bireyi olan bu taşralılar fabrikalarda işçi boşluğunu doldurmaktadır. Kentli bireyin yapmadığı ya da yapmayı beğenmediği işleri köyden gelen taşralılar yapmaktadır. Kentte yaşanan bu boşluğu dolduran taşralılar kentin artık istenmeyeni olmaktan çıkmıştır. Sanayi ilişkilerine eklemlenen köylüler merkezde bir hayat kuracak maddi imkanlara sahip olmaya başlamıştır. Bu hayat kurma bir bakıma kök salmanın habercisi idi. Öte yandan askeri darbe merkezi söylemin kentin yeni sakinlerine gösterdiği dikkati

dağıtmış ve merkez daha çok yeni kentliye ev sahipliği yapmıştır. Çalışmada bu durum **Kafamda Bir Tuhaflik** eserinin kahramanları Mevlut ve ailesi üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Taşranın merkezden fiziksel uzaklığı artık geçerli bir şart değildir. Bu noktada taşralılık kentin her yerine yayılırken merkezde kendi içinde farklı merkezlere bölünmek zorunda kalmıştır. Merkezlerin farklı alanlara dağılması çalışmamızda **Sevincini Bulmak** eserinde Suna ve Ali Balkan'ın kendi merkezlerinin dışında taşralı olduklarını göstererek ortaya konulmuştur.

Toplumda hâkim olan iki baskın düşüncenin temsilcisi olarak seçilen iki yazarın romanları üzerinden merkez ve taşranın nasıl konumlandırıldığı incelenmiştir. Günümüzdeki merkez-taşra ayrımının ifadesinde eski söylemlerin kullanılmadığı ortadadır. Yaşanan göçler sayesinde taşralı olmak için artık köyde yaşamaya gerek kalmamıştır. Dahil olduğumuz herhangi bir alanda egemen söylemin dışında konumlandığımız her an taşralı etiketine maruz kalmaktayız. Bu durumun en çarpıcı örneklerinden biri köy romanlarının yerini göçlerden itibaren kentte kendine yer edinmeye çalışanların hikayesini anlatan romanların almasıdır. Buna bir örnek olan Orhan Pamuk'un **Kafamda Bir Tuhaflik** adlı eseridir. Kafasında var olan tuhaflik ile İstanbul sokaklarında dolaşan Mevlut, kentin sokaklarında boza satmaktadır. Sol Liberal anlayışın temsili olan Pamuk'un gözünde Mevlut kentin bir figürü olmuştur. Bu sebeple de romanında romantik bir söylem kullanarak Mevlut'un ölene kadar kentin sokaklarında boza satmasını istemektedir. Yedi göbek İstanbul Şişlili bir ailenin üyesi olan Pamuk, İstanbul'un Osmanlı'dan kalma asil düzenine sahip çıkan eski nesillerin gözetiminde büyümüştür. İstanbul'u belli semtlerle sınırlı gören yazar gibi romanın karakteri Mevlut'de kendi İstanbul'unu Tarlabası içinde sınırlar. Mevlut senelerce İstanbul'da yaşamasına rağmen ünlü TV dizisi Avrupa Yakası'nın pervasız taşralısı Burhan Altıntop gibi gerçek İstanbullulara kafa tutmaz. Üniversite mezunu ve ünlü bir magazin dergisinin idare müdürü olan Burhan derginin diğer çalışanları ile arasındaki kültürel uçurumu kapatmak için Nişantaşı'nda iş arkadaşının yaşadığı aile apartmanında bir daireye yerleşir. Pamuk'un romanında taşra iştahına sahip Burhan karakterinin bir benzeri olarak Mevlut'un amca oğlu Süleyman karşımıza çıkmıştır. Biri romanda diğeri televizyon

dizisinde yer alan iki farklı karakterin aynı söylemin parçası olması çalışmanın ulaşmak istediği sonuçlardan biridir.

Orhan Pamuk'un romanlarında gözlemlenen İstanbul'un bazı semtlerini merkeze alan bakışın bir örneği de Mustafa Kutlu'nun **Sevincini Bulmak** eserinde görülmüştür. Pamuk'un İstanbul'a Şişli semtinden bakması gibi Kutlu'da İstanbul'a Eyüp-Üsküdar semtlerinden bakmaktadır. Romanında iki farklı İstanbul bakışına sahip karakterlerini İstanbul gezisine çıkaran yazar geleneksel söylem ile seküler söylemi ortaya koymuştur. Sevincini Bulmak'ın Suna'sı üçüncü kuşak İstanbullu olsa da eşinin aile hayatı ve İstanbul'un daha eski sakinleri olması sonucu romanın taşralı karakteridir. Geleneğin köylülükle özdeşlenmesinin göçler ile değiştiğine dikkat çeken Kutlu'nun bu açılımının bireysel biyografisinden beslendiğini söylemek abartılı olmaz. Suna'nın Ali Balkan ile olan evliliği kente karşı yabancılığını arttırmıştır. Taşra sıkıntısının bir benzerini kentin içinde yaşayan Suna İstanbul'dan uzaklaşmaya karar vererek inziva yeri taşraya yönelmiştir. Aynı şehirde yaşayıp aynı eğitim seviyesine sahip olan Suna ve Ali Balkan çiftinin ayrılığı kendilerini attettikleri söylem farkını yansıtır. Geleneksel yaşamın köylülükle anılması noktasında eski söylemi eleştiren Kutlu, İstanbullu ve modern olmayı ahlak ve takva sahibi olmakta bulur.

2000 sonrası dönemde taşra söyleminin çözüldüğüne dair düşüncelerin temelinde taşranın müphem tanımı yatar. 2000 sonrası kurguda taşranın somut bir mekândan ziyade artık üzerimizde taşıdığımız palto gibi bizimle her yere gelebilen bir nesneye dönüştüğü söylenebiliriz. Günümüzde taşralılık ideal bir merkezden uzaklaştığımız her an duyduğumuz dışarda kalma hissini betimleyen metropole özgü bir sığara dönüşmüştür. Ele aldığımız romanlarda ve dönemsel incelemelerde göstermek istediğimiz merkezin ve taşranın birbirlerini sürekli söylem nesnesi olarak ürettiğidir. Merkezin baskın gücünün yanında taşranın da bir madundan öte merkezin söyleminde söz sahibi olduğu aşikardır. Taşralılık merkezden ayrışıklığı ya da uzaklığı değil bir an için merkez gibi olmamanın getirdiği bir durumdur. Taşralı olmak artık köyden gelmekten öte bir şeydir. Taşra ise orada, uzakta gidip görülmeyen bir yer değil aksine her gün yanından geçilen, tanınan ama istenmeyen barındığı yerdir. Bu bakış açısından beslenerek ortaya koyduğumuz çalışmamızın

taşıraya ilk bakışta var olan kalıp yargıları sorgulama konusunda kapı aralamaya yardımcı olması temennimizdir.



KAYNAKÇA

- Açıkel, F. (2006): “Entegratif Toplum Ve Muarızları: "Merkez-Çevre" Paradigması Üzerine Eleştirel Notlar”, **Toplum Ve Bilim Dergisi** sayı 105, s.30-69, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Adıvar, H.E. (2003): **Sinekli Bakkal**, Özgür Yayınları, İstanbul.
- Adorno, T. W. (2015): **Edebiyat Yazıları**, Çev. Sabri Yücesoy, Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul
- Ahıska, M. (2006): “Hayal Edilemeyen Toplum: Türkiye’de "Çevresiz Merkez" Ve Garbiyatçılık”, **Toplum Ve Bilim Dergisi** sayı 105, s.11-29, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Ahmad, F. (2006): **Modern Türkiye’nin Oluşumu**, Çev. Yavuz Alogan, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Akın, M. H. (2013): “Yabancıda Aranan Yerlilik” **Sosyoloji Divanı 1, Taşra Fragmanları**, s.45-56, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Aksu, A. (2019): **Bir Taşra Köpeği**, Doğan Kitap, İstanbul.
- Aktar, C. (1993): **Türkiye’nin Batılılaştırılması**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Alkan, A. T. (2016): “Memleketin Taşra Hali”, **Taşraya Bakmak** içinde, dzl. Tanıl Bora, s.67-76, İletişim Yayıncılık, İstanbul.

- Altundal, H.R. (2019): **Bireyin Söylemsel İnşası: 1980 Sonrasında Türk Romanında Bireyciliğin İzleri**, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Alver, K. (2010): “Züppelik Anlatısı Ve Toplum: Türk Romanında Züppe Tipi” **Hece Dergisi**, s.254-271, Hece Yayınları, Ankara.
- Antakyalıoğlu, Z. (2013): **Roman Kuramına Giriş**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2009): **İnsanlık Durumu** Çev.Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Argın, Ş. (2009): “Türk Aydınının Devlet Aşkı Ve Aşkın Devlet Anlayışı”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler Ve Zihniyetler** içinde, cilt IX, ed. Ömer Laçiner, s. 84-111, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles. (1983): **Politika**, Çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Ataşçı, A. (2013): “Edebiyatta Taşranın Ruhu”, **Varlık Dergisi** sayı 1271, s.7-10, Varlık Yayınları, İstanbul.
- Atatürk, M. K. (1989): **Atatürk’ün Söylev Ve Demeçleri** Cilt II, ed. Nimet Arslan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Atay, O. (2012): “Demiryolu Maceraları”, **Korkuyu Beklerken** içinde, s.185-196, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Atılgan, Y. (1981): **Bodur Minareden Öte**, Karacan Yayınları, Ş.Y.

- Atılgan, Y. (2017): **Anayurt Oteli**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Atlı, M. (2014): **Hepsi Diyarbakır Herkesin Bildiği Kimsenin Bilmediği**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Avcı, M, Kıran, E. (2019): **Ahlat Ağacı: Taşrada Dönüşümü İzlemek**, sinecine: Sinema Araştırmaları Dergisi , 10 (2) , 241-262.
- Aydın, M. (1997): **Taşra Yazıları**, Yedi İklim Yayınları, İstanbul.
- Aydın, M. S. (2015): “Elbette Kırılardan Kırılardan Gelecekler”, **Edebiyatın Taşradan Manifestosu** içinde, s.123-129, haz. Mesut Varlık, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ayman, Z. (2006): “Bellek Mekânı Olarak Sınır ve Ötekilik: Kars Şehri” **Toplum Ve Bilim Dergisi**, sayı 107, s.145-189, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Bachelard, G. (2014): **Mekânın Poetikası**, Çev.Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul.
- Bahtin, M. M. (2004): **Dostoyevski Poetikasının Sorunları**, Çev. Cem Soydemir, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bahtin, M. M. (2016): **Söylem Türleri ve Başka Yazılar**, Çev. Okan N. Çiftçi, Metis Yayınları, İstanbul.

- Balcı, M.E. (2017): **Çağdaş Sosyolojinin Neo-Klasik Kökenleri: Parsons–Schutz Tartışması**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Balzac, H. D. (2017): “İki Şair” **Sönmüş Hayaller I**, Çev. Yaşar Nabi Nayır, Varlık Yayınları, İstanbul.
- Balzac, H. D. (2017b): “Taşralı Bir Büyük Adam Paris'te”, **Sönmüş Hayaller II**, Çev. Yaşar Nabi Nayır, Varlık Yayımları, İstanbul,
- Balzac, H. D. (2018): “Bir Yaratıcının Çektikleri”, **Sönmüş Hayaller–III**, Çev. Yaşar Nabi Nayır, Varlık Yayınları, İstanbul.
- Bardakçı, M. (2016): “Çüş Orhan Pamuk, Çüş!” başlıklı yazısı www.haberturk.com, <https://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/1196692-cus-orhan-pamuk-cus> adresinden alındı.
- Barthes, R. (1998): **Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş**, Çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, Gerçek Yayınevi, İstanbul.
- Barthes, R. (2003): **Yazının Sıfır Derecesi**, Çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları, İstanbul.
- Barthes, R. (2014): **Çağdaş Söylenler**, Çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları, İstanbul.

- Barthes, R. (2015): **Eiffel Kulesi ve Açılış Dersi**, Mehmet Rifat, Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Barthes, R. (2018): **Romanın Hazırlanışı I**, Çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Bartu, A. (2009): “Eski Mahallelerin Sahibi Kim?” **İstanbul Küresel ile Yerel Arasında** içinde, dzl. Çağlar Keyder, s.43-59, Metis Yayınları, İstanbul.
- Baudelaire, C. (2017): **Modern Hayatın Ressamı**, Çev.Ali Berktaş, İletişim Yayınevi, İstanbul.
- Baudrillard, J. (2018): **Amerika**, Çev. Yaşar Avunç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2003): **Modernlik ve Müphemlik**, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2018): **Yasa Koyucular ile Yorumcular**, Çev.Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bayly, C. A. (2014): **Modern Dünyanın Doğuşu Küresel Bağlantılar ve Karşılaştırmalar 1780 – 1914**, Çev. M. Nevâ Şellâki, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Beck, U. (2005): **Siyasallığın İcadı**, Çev. Nihat Ülner, İletişim Yayınevi, İstanbul.

- Beneton, P. (2011): **Muhafazakarlık**, Çev. Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Benevolo, L. (2006): **Avrupa Tarihinde Kentler**, Çev. Nur Nirven, Literatür Yayıncılık, İstanbul.
- Benjamin, W. (2016): **Pasajlar**, Çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Bergen, L. (2014): **Kent - İslam ve Kapitalizm**, Doğu Kitabevi, İstanbul.
- Berger, J. (2016): **Domuz Toprak**, Çev. Taciser Belge, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Berger, J. (2016b): **Bir Zamanlar Europa'da**, Çev. Murat Belge, Taciser Belge, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Berger, J. (2016c): **Leylak Ve Bayrak**, Çev. Murat Belge, Taciser Belge, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Berkes, N. (1964): **İki Yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?** Yön Yayınları, İstanbul.
- Berman, M. (2014): **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, Çev. Bülent Peker, Ümit Altuğ, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Berman, M. (2011): **Özgünlüğün Politikası Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı**, Çev. Nursel Yıldız, Sel Yayıncılık, İstanbul.

- Bewes, T. (2017): **Şeyleşme Geç Kapitalizme Endişe**, Çev. Deniz Soysal, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bloch, M. (2015): **Feodal Toplum**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Bookchin, M. (1999): **Kentsiz Kentleşme Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü**, Çev. Burak Özyalçın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bora, T. (2010): “Taşralaşmamak Ve Taşrayı Yitirmemek”, **Taşrada Var Bir Zaman** içinde, ed. Tül Akbal Süalp, Aslı Güneş, s.167-181, Çitlembik Yayınları, İstanbul.
- Bora, T. (2016): “Taşralaşan ve Taşrasını Kaybeden Türkiye”, **Taşraya Bakmak** içinde, dzl. Tanıl Bora, s.37-66, İletişim Yayıncılık, İstanbul.
- Bourdieu, P. (2015): **Ayrım Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi**, Çev. Derya Fırat & Günce Berkkurt, Heretik Yayınları, Ankara.
- Boym, S. (2009): **Nostaljinin Geleceği**, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bozdoğan, S. (2005): “Türk Mimari Kültüründe Modernizm: Genel Bir Bakış”, **Türkiye'de Modernleşme Ve Ulusal Kimlik** içinde, ed. Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan, s. 118-135, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

- Bozdoğan, S. (2015): **Modernizm ve Ulusun İnşası Erken Cumhuriyet Türkiye'si'nde Mimari Kültür**, Metis Yayınları, İstanbul.
- Bulgakov, M. (2014): **Genç Bir Doktorun Anıları**, Tuğba Bolat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Bumin, K. (1990): **Demokrasi Arayışında Kent**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Burckhardt, J. (1973): **İtalya'da Rönesans Kültürü I**, Çev.Bekir Sıtkı Baykal, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Burckhardt, J. (1975): **İtalya'da Rönesans Kültürü II**, Çev.Bekir Sıtkı Baykal Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Burke, P. (2003): **Avrupa'da Rönesans Merkezler ve Çeperler**, Çev. Uygur Abacı, Literatür Yayıncılık, İstanbul.
- Buğra, T. (2015): **Yağmur Beklerken**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Cab, C. (2020): **Cris Cab - Englishman In New-York ft. Tefa Moox, Willy William**, www.youtube.com
<https://www.youtube.com/watch?v=IiLY0wzqEAE>
adresinden alındı.
- Can, İ. (2017): “Taşra: Ne Tam "Merkez"indedir Siyasetin Ne de Büsbütün Dışında”, **Taşra Halleri** içinde, ed. Köksal Alver, s. 103-146, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya.

- Canetti, Elias. (2105): **İnsanın Taşrası**, Çev. Ahmet Cemal, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Cansever, E. (1974): **Sonrası Kalır**, Cem Yayınevi, İstanbul.
- Cantek, L. (2008): **Cumhuriyet'in Büluğ Çağı Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Castells, M. (1997): **Kent, Sınıf, İktidar**, Çev. Asuman Erendil, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Caudwell, C. (1985): **Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler-I**, Çev. Mehmet Gökçen, Metis Yayınları, İstanbul .
- Certeau, M. D. (2008): **Gündelik Hayatın Keşfi – I.**, Çev. Lale Arslan Özcan Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Chauncy D. Harris, Edward. L. Ullman (2002): “Kentin Doğası”, **20. Yüzyıl Kenti** içinde, drl. & Çev. Bülent Duru, Ayten Alkan, s. 55-75, İmge Kitabevi, Ankara.
- Chesneaux, J. (2015): **Zamanı Yaşamak**, Çev. Münir Cerit, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Childs, P. (2010): **Modernizm**, Çev. Vural Yıldırım, Sitare Yayınları, Ankara.
- Çakır, R. (2020): **Orhan Pamuk “Kar”ı Anlattı**, <http://arsiv.ntv.com.tr>, <http://arsiv.ntv.com.tr/news/131480.asp#BODY> adresinden alınmıştır.

- Çayır, K. (2008): **Türkiye’de İslâmcılık ve İslâmi Edebiyat**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Coşkun, İ. (2009): “İstanbul: Edebiyatın Başkenti”, **Hece Dergisi**, s. 327-332, Hece Yayınları, Ankara.
- Coşkun, İ. (2012): “Ütopya ve Kent” **Kent Sosyolojisi** içinde, ed. Köksal Alver, s. 61-67, Hece Yayınları, Ankara.
- Corbin, A. (2007): **Kokunun Tarihi Miyasma ile Fulya: Koku ve Toplumsal İmgelem XVIII – XIX. Yüzyıllar**, Çev. Pınar Güzelyürek, Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Coser, L. A. (2011): **Sosyolojik Düşüncenin Ustaları**, Çev. Serhat Toker, İbrahim Mazman, Himmet Hülür, De Ki Basım Yayın, Ankara.
- Çayanov, A. (2015): **Biraderim Aleksey'in Köylü Ütopyası Ülkesine Seyahati**, Çev. İhya Kahraman, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.
- Çağbayır, Y. (2007): **Ötüken Türkçe Sözlük**, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Çehov, A. (2017): **Hayatım Bir Taşralının Hikâyesi**, Çev. Yulva Muhurcişi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Çelik, Z. (1998): **19. Yüzyılda Osmanlı Başkenti Değişen İstanbul**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

- Çiğdem, A. (2004): “Batılılaşma, Modernite Ve Modernizasyon”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme Ve Batıcılık** içinde, Cilt. III, ed. Uygur Kocabaşoğlu, s. 68-81, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çiğdem, A. (2016): **Taşra Epiği "Türk İdeolojileri ve İslamcılık**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çiğdem, A. (2016b): “Taşra Karalaması Küçük Bir Sosyolojik Deneme” **Taşraya Bakmak** içinde, dzl. Tanıl Bora, s.101-114, İletişim Yayıncılık, İstanbul.
- Çulhaoğlu, M. (2004): “Modernleşme, Batılılaşma Ve Türk Solu”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme Ve Batıcılık** içinde, Cilt. III, ed. Uygur Kocabaşoğlu, s. 170-188, İletişim Yayınları, İstanbul
- Delaney, C. (2012): **Tohum Ve Toprak & Türk Köy Toplumunda Cinsiyet Ve Kozmoloji**, Çev. Selda Somuncuoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul .
- Demir, S.Ş. (2019): **Mavi Kuş Hepimizin Hikayesi**, www.yenisafak.com, <https://www.yenisafak.com/hayat/mavi-kus-hepimizin-hikayesi-3468234> adresinden alınmıştır.
- Demirhan, A. (2004): **Modernlik**, İnsan Yayınları, İstanbul.

- Deren, S. (2004): “Kültürel Batılılaşma” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme Ve Batıcılık** içinde, Cilt. III, ed. Uygur Kocabaşoğlu, s. 382-402, İletişim Yayınları, İstanbul
- Doğan, T. (2019): **Nefaset Lokantası**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Dole, C. (2015): **Seküler Yaşam ve Şifacılık Modern Türkiye’de Kayıp Ve Adanmışlık**, Çev. Barış Cezar Metis Yayınları, İstanbul.
- Dostoyevski, F. M. (2017): **Yaz İzlenimleri Üzerine Kış Notları**, Çev. Ergin Altay, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Durakbaşı, A. (2010): “Taşra Burjuvazisinin Tarihsel Kökenleri”, **Toplum Ve Bilim Dergisi**, sayı 118, s.6-38, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Eagleton, T. (1993): “Milliyetçilik: İroni Ve Bağımlılık”, **Milliyetçilik, Sömürgecilik Ve Yazın içinde**, s. 25-39, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Eagleton, T. (2012): **Edebiyat Olayı**, Çev. Başak Yüce, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Eagleton, T. (2014): **Edebiyat Kuramı**, Çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

- Eagleton, T. (2016): **Edebiyat Nasıl Okunur**, Çev. Elif Ersavcı, İletişim Yayınları, İstanbul
- Eagleton, T. (2019): **Azizler ve Âlimler**, Çev. Osman Akınhay, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Ecevit, Y. (2013): **Kurmaca Bir Dünyadan**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Eco, U. (2015): **Ortaçağ I: Barbarlar - Hıristiyanlar - Müslümanlar**, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Basım Yayın, İstanbul.
- Eco, U. (2016): **Ortaçağ III: Şatolar Tüccarlar Şairler**, Çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Basım Yayın, İstanbul.
- Edgü, F. (2019): **Hakkâri'de Bir Mevsim**, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Eldem, E.,
Goffman, D.,
Masters, B. (2003): **Doğu Ve Batı Arasında Osmanlı Kenti Halep, İzmir Ve İstanbul**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Eisenstadt, S. N. (2014): **Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim**, Çev. Ufuk Coşkun, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Ekrem, R. M. (2019): **Araba Sevdası**, Can Sanat Yayınları, İstanbul.
- Elias, N. (2016): **Uygarlık Süreci Cilt I**, Çev. Ender Ateşman, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Elias, N. (2017): **Mozart: Bir Dâhinin Sosyolojisi**, Çev. Yeşim Tükel, Alfa Basım Yayın, İstanbul.
- Eliot, T. S. (2011): **Çorak Ülke**, Çev. Yaşar Günenç, Yaba Yayınları, İstanbul.
- Eradam, Y. (2003): “Kült Kentler , İkonları ve Bodyguard'ları”, **İki Şehrin Hikayesi Ankara - İstanbul Çatışması** içinde, drl. Seyfi Öngider, s. 123-170, Aykırı Yayıncılık, İstanbul.
- Ergur, A. (2009): “Türkiye'de Siyasi Düşüncenin Gelişmesinde Fransız Etkisi”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler Ve Zihniyetler** içinde, cilt IX, ed. Ömer Laçiner, s. 927-944, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ersarı, N. (2015): “Ellili Yıllarda Radyo ve Siyaset”, **Türkiye'nin 1950'li Yılları** içinde, haz. Mete Kaan Kaynar, s. 393-422, İstanbul: İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ertürk, İ. (2004): “Büyük Şehir: Zaman Ve Yeryüzü Taşrası”, **Kitap-lık Dergisi**, sayı 73,s. 57-59, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Ertüzün, R. M. (1966): **Taşraya Doğru**, Ülkü Matbaası, Ankara.
- Esen, N. (2017): **Modern Türk Edebiyatı Üzerine Okumalar**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Everdell, W. R. (2018): **İlk Modernler**, Çev.Hülya Kocaoluk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

- Evin, A. Ö. (2004): **Türk Romanının Kökenleri Ve Gelişimi**. Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Fanon, F. (1994): **Yeryüzünün Lanetlileri**, Çev. Şen Süer Kaya, Sosyalist Yayınlar, İstanbul.
- Fanon, F. (2009): **Siyah Deri Beyaz Maske**, Çev. Cahil Koytak, Versus Kitap, İstanbul.
- Felski, R. (2016): **Edebiyat Ne İşe Yarar?**, Çev. Emine Ayhan, Yayınları, İstanbul.
- Findley, C. V. (2011): **Modern Türkiye Tarihi**, Çev. Güneş Ayas, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2001): **Kelimeler Ve Şeyler**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara.
- Foucault, M. (2004): “İnsan Öldü Mü?”, **Felsefe Sahnesi** içinde, Çev. Işık Ergüden, s. 31-37, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2011): **Büyük Kapatılma**, Çev. Işık Ergüden & Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2012): “Delilik ve Toplum”, **İktidarın Gözü** içinde, Çev. Işık Ergüden, s.210-233, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2013): **Cinselliğin Tarihi**, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- Foucault, M. (2014): “Başka Mekânlara Dair”, **Özne Ve İktidar** içinde, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, s. 291-302, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2014b): “Özne ve İktidar”, **Özne Ve İktidar** içinde, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, s. 57-82, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2014c): “Dışarısı Düşüncesi”, **Sonsuza Giden Dil** içinde, Çev. Işık Ergüden, s. 189-214, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2016): “Entelektüelin Siyasal İşlevi” **Entelektüelin Siyasal İşlevi** içinde, Çev. Işık Ergüden, s.45-52, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2015): **Öznenin Yorum Bilgisi Collégé De France Dersleri**, Çev. Ferda Keskin, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2015b): **Büyük Yabancı**, Çev. Savaş Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2017): **Hermenötiğin Kökeni**, Çev.Şule Çiltaş Solmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2018): **Ölüm Ve Labirent**, Savaş Kılıç, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

- Freud, S. (2014): **Uygarlığın Huzursuzluğu**, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Füruzan. (2007): “Taşralı”, **Parasız Yatılı** içinde, s.27-32 Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Gasset, J. O. (2007): **İnsan ve "Herkes"**, Çev. Neyire Gül Işık, Metis Yayınları, İstanbul.
- Giddens, A. (2014): **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Girard, R. (2017): **Romantik Yalan ve Romansal Hakikat**, Çev. Arzu Etensel İldem, Metis Yayınları, İstanbul.
- Goldmann, L. (2005): **Roman Sosyolojisi**, Çev. Ayberk Erkay, Birleşik Yayınevi, Ankara.
- Gökalp, Z. (1976): **Türkçülüğün Esasları**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Gönenç, L. (2006): “2000’li Yıllarda Merkez-Çevre İlişkilerini Yeniden Düşünmek”, **Toplum Ve Bilim Dergisi**, sayı 105, s.129-152, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Gramsci, A. (1985): **Aydınlar Ve Toplum**, Çev. Vedat Günyol, Ferit Edgü, Onaran Bertan, Alan Yayıncılık, İstanbul.

- Gül, M. (2013): **Modern İstanbul'un Doğuşu**, Çev. Büşra Helvacıoğlu, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Gülensoy, T. (2018): **Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözlüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü**, Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- Gürbilek, N. (2004): **Kötü Çocuk Türk**, Metis Yayınları, İstanbul.
- Gürbilek, N. (2016): **Vitrinde Yaşamak 1980'lerin Kültürel İklimi**, Metis Yayınları, İstanbul.
- Gürbilek, N. (2016b). “Taşra Sıkıntısı”, **Yer Değiştiren Gölge** içinde, s. 47-74, Metis Yayınları, İstanbul.
- Gürbilek, N. (2020): **İkinci Hayat**, Metis Yayınları, İstanbul.
- Gürpınar, H. R. (1969): **Şık**, Atlas Yayınları, İstanbul.
- Griffiths, J. (2003): **Tik Tak**, Çev. Ertuğ Altınay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Habermas, J. (2017): **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Han, B.-C. (2019): **Zamanın Kokusu**, Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul.
- Harvey, D. (2003): **Sosyal Adalet Ve Şehir**, Çev. Mehmet Moralı, Metis Yayınları, İstanbul.

- Harvey, D. (2015): **Asi Şehirler**, Çev. Ayşe Deniz Temiz, Metis Yayınları, İstanbul.
- Harvey, D. (2015): **Kozmopolitik Ve Özgürlük Coğrafyaları**, Çev. Zeynep Cansu Başeren İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Harvey, D. (2016): **Kent Deneyimi**, Çev. Esin Soğancılar, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Harvey, D. (2019): **Paris, Modernitenin Başkenti**, Çev. Berna Kılınçer, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Heidegger, M. (1979): “Günlük İnsan Ve "Onlar" Alanı”, **Çağdaş Felsefe** içinde ed. Bedia Akarsu, s. 232-235 Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (2012): “Niçin Taşrada Kalıyorum?” **Özne Felsefe Dergisi**, sayı 16, s. 205-207, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Heper, M. (1983): **Türkiye'de Kent - Göçmeni ve Bürokratik Örgütler**. Üçdal Neşriyat, İstanbul.
- Hızlan, D. (2014): **Taşra Kâbusu**, 1 Şubat tarihli yazısı www.hurriyet.com.tr, <https://www.hurriyet.com.tr/tasra-k-busu-25711125> adresinden alınmıştır.

- Hobsbawm, E. J. (2003): **Devrim Çağı: 1789 – 1848**, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi, Ankara.
- Holton, R. (1999): **Kentler Kapitalizm ve Uygarlık**, Çev. Ruşen Keleş, İmge Kitabevi, Ankara.
- Hotham, D. (2000): **Türkler I.**, Çev. Mehmet Ali Kayabal, Yeni Gün Haber Ajansı Basın Yayıncılık, İstanbul.
- Hotham, D. (2000b): **Türkler II.**, Çev. Mehmet Ali Kayabal, Yeni Gün Haber Ajansı Basın Yayıncılık, İstanbul.
- Huberman, L. (1976): **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, Çev. Murat Belge, Bilim Yayınları, İstanbul.
- Huntington, S. P. (1995): “Medeniyetler Çatışması”, **Medeniyetler Çatışması** içinde, dnl. Murat Yılmaz, s. 13-41, Vadi Yayınları, Ankara.
- Huyssen, A. (1999): **Alacakaranlık Anıları**, Çev. Kemal Atakay, Metis Yayınları, İstanbul.
- Irmak, E. (2018): **Eski Köye Yeni Roman Köy Romanının Tarihi, Kökeni ve Sonu (1950-1980)**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Işık, K. (2015): “İnsanın Merkezine Seyhat”, **Edebiyatın Taşradan Manifestosu** içinde, haz. Mesut Varlık (s. 29-40). İstanbul: İletişim Yayınları, İstanbul.

- Işın, E. (1987): “Abdullah Cevdet'in Cumhuriyet Adâb-ı Muâşeretî” **Tarih Ve Toplum Dergisi**, sayı 48, s.13-20, İletişim Yayınları, İstanbul.
- İbrahimoglu, M. (2019): “Orhan Pamuk vefat eden poğaçacı hakkında konuştu: Bu konunun "viral" olması da hoşuma gitti”, www.indyurk.com
<https://www.indyurk.com/node/98496/röportaj/orhan-pamuk-vefat-eden-poğaçacı-hakkında-konuştu-bu-konunun-viral-olması-da> adresinden alınmıştır.
- Jacobs, J. (2011): **Büyük Amerikan Şehirlerinin Ölümü Ve Yaşamı**, Çev. Bülent O. Doğan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Jeanniere, A. (2018): “Modernite Nedir?” **Modernite Versus Postmodernite** içinde, drl. Mehmet Küçük, Çev. Nilgün Tural, s. 111-124 Say Yayınları, İstanbul.
- Kahraman, H. B. (2004): “Bir Zihniyet, Kurum Ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılaşma”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme Ve Batıcılık** içinde, Cilt. III, ed. Uygur Kocabaşoğlu, s. 125-140, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kalibar, A. (2004): “Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme Ve Batıcılık** içinde, Cilt. III, ed. Uygur Kocabaşoğlu, s. 107-124, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Kandiyoti, D. (2005): “Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar”, **Türkiye’de Modernleşme Ve Ulusal Kimlik** içinde, ed. Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan, s. 99-117, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Kant, I. (1984): **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Karaömerlioğlu, A. (2017): **Orada Bir Köy Var Uzakta Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1970): **Yaban**, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (2013): **Panorama**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (2016): **Ankara**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (2018): **Sodom ve Gomore**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Karpat, K. H. (2008): **Osmanlı Modernleşmesi**, Çev. Akile Zorlu Durukan, Kaan Durukan, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Karpat, K. H. (2009): **Osmanlı’dan Günümüze Edebiyat Ve Toplum**, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kasaba, R. (1999): “Eski İle Yeni Arasında Kemalizm Ve Modernizm”, **Türkiye’de Modernleşme Ve Ulusal Kimlik** içinde, ed. Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan, s. 12-28, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

- Keyder, Ç. (1999): “1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu”, **Türkiye'de Modernleşme Ve Ulusal Kimlik** içinde, ed. Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan, s. 29-42, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Keyder, Ç. (2009): “Arka Plan”, **İstanbul Küresel ile Yerel Arasında** içinde, drl. Çağlar Keyder, s. 9-40, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kılıçbay, M. A. (1997): **Biz Zaten Avrupalıyız**, Kesit Yayıncılık, İstanbul.
- Kılıçbay, M. A. (2000): **Şehirler ve Kentler**, İmge Kitabevi, Ankara.
- Kılıçbay, M. A. (2003): “Doğu Berlin - Batı Berlin”, **İki Şehrin Hikayesi Ankara - İstanbul Çatışması** içinde, drl. Seyfi Öngider, s. 107-114, Aykırı Yayıncılık, İstanbul.
- Kışlalı, A.T. (1999): “Balo Maskesiz Olmaz!”, Cumhuriyet Gazetesinde yer alan yazısı, 2016 senesinde Gerçek Edebiyat sitesinde **Ahmet Taner Kışlalı'yı Orhan Pamuk Yazısı ile Anıyoruz** başlığı ile, www.gercekedebiyat.com, <https://www.gercekedebiyat.com/haber-detay/ahmet-taner-kislaliyi-orhan-pamuk-yazisiyla-aniyoruz/178> adresinden alınmıştır.
- Koçak, O. (2017): **Tehlikeli Dönüşler**, Metis Yayınları, İstanbul.
- Koloğlu, O. (2003): “Osmanlı'nın Son Döneminde İki Kent Ve İlişkileri”, **İki Şehrin Hikayesi Ankara - İstanbul Çatışması**

içinde, drl. Seyfi Öngider, s. 9-28, Aykırı Yayıncılık, İstanbul.

Kundera, M. (2017): **Roman Sanatı**, Çev. Aysel Bora, Can Yayınları, İstanbul.

Kurumu, T. D. (2020): **Genel Türkçe Sözlük**, sozluk.gov.tr: <https://sozluk.gov.tr> adresinden alındı.

Kurumu, T. D. (2020): **Genel Türkçe Sözlük**, sozluk.gov.tr: <https://sozluk.gov.tr> adresinden alındı.

Kutlu, M. (2011): **Tahir Sami Bey'in Özel Hayatı**, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Kutlu, M. (2012a): **Şehiri Bina Ve Ağaç**, www.yenisafak.com <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafakutlu/ehir-bina-ve-agac-30881> adresinden alındı.

Kutlu, M. (2012b): **Bir Zamanlar Taşra**, yenisafak.com <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafakutlu/bir-zamanlar-tara-33910> adresinden alındı

Kutlu, M. (2014): Taşra Çıkarması, yenisafak.com, 15 Ocak, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/mustafakutlu/tara-cikarmasi-48548> adresinden alınmıştır.

Kutlu, M. (2015): **Akasya ve Mandolin**, Dergah Yayınları, İstanbul.

- Kutlu, M. (2017a): **Mavi Kuş**, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kutlu, M. (2017b): **Bir Demet İstanbul**, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kutlu, M. (2018): **Sevincini Bulmak**, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Laçiner, Ö. (2016): “Merkez(ler) ve Taşra(lar) Dönüşürken”, **Taşraya Bakmak** içinde, dzl. Tanıl Bora, s.13-36, İletişim Yayıncılık, İstanbul.
- Lefebvre, H. (2012): **Gündelik Hayatın Eleştirisi I.**, Çev. Işık Ergüden, Yayıncılık, İstanbul.
- Lefebvre, H. (2013): **Gündelik Hayatın Eleştirisi II.**, Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Lefebvre, H. (2014): **Mekânın Üretimi.** Çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Lefebvre, H. (2015): **Gündelik Hayatın Eleştirisi III.**, Çev. Işık Ergüden, Yayıncılık, İstanbul.
- Lefebvre, H. (2019): **Kentsel Devrim**, Çev. Selim Sezer, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Lewis, B. (2010): **300 Yıldır Sorula Soru: Hata Nerdeydi?**, Çev. Harun Özgür Turgan, Serpil Bilbaşar, Oğlak Yayıncılık, İstanbul.

- Loomba, A. (2000): **Kolonyalizm Postkolonyalizm**, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Lukács, G. (2016): **Tarihsel Roman**, Çev. İsmail Doğan, Epos Yayınları, Ankara.
- Lynch, K. (2010): **Kentin İmgesi**, Çev. İrem Başaran, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Makal, M. (2014): **Bizim Köy**, Literatür Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş. (1990): **Türkiye'de Toplum Ve Siyaset Makaleler I.**, drl. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş. (2015): **Din ve İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş. (2018): "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", **Türk Modernleşmesi Makaleler 4** içinde, drl. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, s.21-79, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Marx, K. (1976): **Kapitalist Üretim Öncesi Biçimler (Formen)**, Çev. Zülfi Dicleli May Yayınları, İstanbul.
- Marx, K. (2016): **1844 El Yazmaları**, Çev. Murat Belge, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Marx, K., Engels, F. (2009): **Yazın Ve Sanat Üzerine**, Çev. Öner Ünalın Sol Yayınları, Ankara.

Marx, K., Engels, F. (2017): **Gotha ve Erfurt Programları Üzerine**, Çev. Erkin Özalp, Yordam Kitap, İstanbul.

Maupassant, G. d. (2019): **Parisli Bir Burjuvanın Pazar Gezintileri**, Çev. Gülşah Ercenk, 1984 Yayınevi, İstanbul.

Mazzeo, R.,
Bauman, Z. (2019): **Edebiyata Övgü**, Çev. Akın Emre Pilgir, Ayrintı Yayınları, İstanbul.

Mert, N. (2015): “Taşra “Öteki”dir”, **Edebiyatın Taşradan Manifestosu** içinde, haz. Mesut Varlık, s.41-46, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mert, N. (2016): “Taşra ve Aydınları”, **Taşraya Bakmak** içinde, dzl. Tanıl Bora, s.137-155, İletişim Yayıncılık, İstanbul.

Mithat, A. (2017): **Felâtn Bey İle Rakım Efendi**, Say Yayınları, İstanbul.

Moran, B. (1977): **Alafranga Züppeden Alafranga Haine**, Birikim Dergisi, sayı 27, s. 6-17, İletişim Yayınları, İstanbul.

Moran, B. (1987): **Türk Edebiyatına Eleştirel Bir Bakış I: Ahmet Mithat'tan A.H. Tanpınar'a**, İletişim Yayınları, İstanbul.

Moran, B. (1988): **Edebiyat Kuramları ve Eleştiri**, Cem Yayınevi, İstanbul.

- Moran, B. (2008): “Berna Moran, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakışı Anlatıyor”, **Edebiyat Üzerine Makaleler / Röportajlar** içinde, rptj. Doğan Hızlan, s. 179-185 , İletişim Yayınları, İstanbul.
- Moretti, F. (2006): **Edebi Teoriye Soyut Modeller**, Çev. Ebru Kılıç, Nurçin İleri, Esin Düzel, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Moretti, F. (2015): **Tarih ile Edebiyat Arasında Burjuva**, Çev. Eren Buğlalılar, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Moretti, F. (2018): **Mucizevi Göstergeler**, Çev. Zeynep Altok, Yayınları, İstanbul.
- Mumford, L. (2007): **Tarih Boyunca Kent**, Çev. Gürol Koca, Tamer Tosun, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Mumford, L. (1983): **The Culture of Cities**, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, New York.
- Murad, M. (1999): **Turfanda mı Yoksa Turfa mı?**, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Naci, F. (2007): **Yüzyılın 100 Türk Romanı**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

- Narlı, M. (2017): “Romanlar Ve Taşralar -Türk Romanında Taşra Algıları Üzerine Bir Deneme-” **Taşra Halleri** içinde, drl. Köksal Alver, s. 147-183, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya.
- Nikolchina, M. (2006): “Bir Entelektüel Ütopya Olarak Batı”, **Toplum Ve Bilim Dergisi**, sayı 106, s. 261-279, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Nisbet, R. (1977): **Sociology As An Art Form**, Oxford University Press, New York.
- Nişanyan Sözlük (2019): **Nişanyan Sözlük**, www.nisanyansozluk.com:
<https://www.nisanyansozluk.com/?k=modern>
adresinden alındı.
- Ocak, A. Y. (2003): **Türkler, Türkiye Ve İslâm**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Okkan, O. (2015): **Orhan Pamuk: Bir Şehrin İzindeki Romancı**, Ecce Müzik, www.youtube.com,
<https://www.youtube.com/watch?v=AHNm0ptOMnA>
adresinden alınmıştır.
- Oktay, A. (1983): “Yalanla Gerçek: Anlatının İki Yüzü”, **Yazılanla Okunan** içinde, Yazko Yayınevi, İstanbul.
- Oktay, A. (2002): **Metropol ve İmgelem**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

- Onaran, T. B.-B. (2004): “Nostalji ve Muhafazakârlık”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt V., ed. Ahmet Çiğdem, s. 234-260, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ozan, V. (2015): “Benim Gibi Kokmuyorsun”. **Edebiyatın Taşradan Manifestosu** içinde, haz. Mesut Varlık, s.91-107 İletişim Yayınları, İstanbul.
- Öncü, A. (2009): “İstanbullular ve Ötekiler”, **İstanbul Küresel ile Yerel Arasında** içinde, drl. Çağlar Keyder, s. 117-144, Metis Yayınları, İstanbul.
- Önen, N.,
Reyhan, C. (2011): **Mülkten Ülkeye Türkiye’de Taşra İdaresinin Dönüşümü (1839-1929)**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Öngider, S. (2003): ““Kahpe Bizans”- Mağrur Ankara!” **İki Şehrin Hikayesi Ankara - İstanbul Çatışması** içinde, drl. Seyfi Öngider, s. 51-73, Aykırı Yayıncılık, İstanbul.
- Özarslan, O. (2016): **Hovarda Âlemi Taşrada Eğlence ve Erkeklik**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Özensel, E. (2017): “Taşranın Yetim Çocuğu: Kır”, **Taşra Halleri** içinde, drl. Köksal Alver, s. 81-102 Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya.
- Pamuk, O. (2005): **Kar**, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Pamuk, O. (2014): **Kafamda Bir Tuhafılık**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Pamuk, O. (2017): **İstanbul Hatıralar ve Şehir**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Park, R.E.,
Burgess, E.W. (2016): **Şehir Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler**, Çev. Pınar Karababa Kayalığıl, Heretik Yayınları, Ankara.
- Parla, J. (2010): “Alegoriden Mesel'e: Türk Romanında Anadolu'nun Kayıtları”, **Taşrada Var Bir Zaman** içinde, ed. Tül Akbal Süalp, Aslı Güneş, s.67-86, Çitlembik Yayınları, İstanbul.
- Parla, J. (2015): **Don Kişot'tan Bugüne Roman**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Paul K. Hatt, A. J. (2002): “Kentsel Yerleşimlerin Tarihi”, **20. Yüzyıl Kenti** içinde, dnl. & Çev. Bülent Duru, Ayten Alkan, s. 27-35, İmge Kitabevi, Ankara.
- Pekdemir, M. (2016): “Taşranın "Taşı Toprağı Altın"da Ne Vardır?”, **Taşraya Bakmak** içinde, dnl. Tanıl Bora, s.77-99, İletişim Yayıncılık, İstanbul.
- Pernoud, R. (1991): **Burjuvazi**, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Pirenne, H. (2016): **Ortaçağ Kentleri**, Çev. Şadan Karadeniz, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ponting, C. (2011): **Dünya Tarihi**, Çev. Eşref Bengi ÖZbilen, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Reader, J. (2007): **Şehirler**, Çev. Fatine Bahar Karlıdağ, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, J.-J. (2011): **İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Köken ve Temelleri Üzerine Söylem**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul
- Rousseau, J.-J. (2014): **Toplumsal Sözleşme veya Siyasal Hukukun Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Said, E. W. (2008): **Medyada İslam**, Çev. Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul.
- Said, E. W. (2009): **Başlangıçlar Niyet ve Yöntem**, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul.
- Said, E. W. (2016a): **Kültür Ve Emperyalizm**, Çev. Necmiye Alpay, Hil Yayın, İstanbul.
- Said, E. W. (2016b): **Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Yıldırım, Metis Yayınları, İstanbul.

- Sağlık, Ş. (2009): “Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Şehir” **Hece Dergisi: Şehirlerin Dili Özel Sayısı** içinde, s. 308-326, Hece Yayınları, Ankara.
- Sébastien, L. (2004): **Paris Tablosu**, Çev., İthaki Yayınları, İstanbul.
- Sencer, Y. (1979): **Türkiye’de Kentleşme**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Sennett, R. (2013): **Gözün Vicdanı**, Çev. Süha Sertabiboğlu, Can Kurultay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Sennett, R. (2016): **Kamusal İnsanın Çöküşü**, Çev. Serpil Durak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Seyhan, A. (2014): **Modern Türk Romanı**, Çev. Erkan Irmak, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Simmel, G. (2009): **Bireysellik ve Kültür**, Çev. Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Solak, Ö. (2010): “Edebiyatın Taşrası Ve Taşrayı Anlatmak” **Hece Öykü: Taşranın Öyküsü, Öykünün Taşrası -1** içinde, s. 113-117, Hece Yayınları, Ankara.
- Solak, Ö. (2014): **Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Merkez - Taşra Çatışması**, Hikmetevi Yayınları, İstanbul.

- Solak, Ö. (2015): “Cumhuriyet Romanında Merkez - Taşra Çatışması”, **Edebiyatın Taşradan Manifestosu** içinde, haz. Mesut Varlık, s.47-54 İletişim Yayınları, İstanbul.
- Sombart, W. (2008): **Burjuva**, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Stavrides, S. (2016): **Kentsel Heterotopya**, Çev. Ali Karatay, Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Sting. (2020): **Sting - Englishman In New York (Official Music Video)**, www.youtube.com, <https://www.youtube.com/watch?v=d27gTrPPAyk> adresinden alındı.
- Suner, A. (2018): **Hong Kong - İstanbul Şehri Şahsileştirmek**, Metis Yayınları, İstanbul.
- Susam, A. (2015): “"Radikal Demokratik Bir Teknopolitika" Bağlamında Taşrayı Yeniden Düşünmek”, **Edebiyatın Taşradan Manifestosu** içinde, haz. Mesut Varlık, s.65-79 İletişim Yayınları, İstanbul.
- Süalp, Z. T. (2010): “Taşrada Saklı Zaman - Geri Dönülemeyen” **Taşrada Var Bir Zaman** içinde, ed. Tül Akbal Süalp, Aslı Güneş, s.87-116, Çitlembik Yayınları, İstanbul.
- Şatıroğlu, A. (2012): **Edebiyat Sosyolojisi**, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, 3 (11), 173-177, İstanbul.

- Tanpınar, A.H. (2011): **Beş Şehir**, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Tönnies, F. (2019): **Cemaat ve Cemiyet**, Çev. Emre Güler, VakıfBank Kültür Yayınları, İstanbul.
- Türkeş, A. Ö. (2004): “Muhafazakâr Romanlarda Muhafaza Edilen Neydi?” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık**, Cilt V., ed. Ahmet Çiğdem, s. 590-603, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Türkeş, A. Ö. (2016): “Orada Bir Taşra Var Uzakta”, **Taşraya Bakmak** içinde, dzl. Tanıl Bora, s.157-212, İletişim Yayıncılık, İstanbul.
- Tassin, É. (2012): “Ortak Alan mı Kamusal Alan mı? Topluluk ve Aleniyetin karşılığı”, **Kamusal Alan** içinde, dzl. Eric Dacheux, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Taylor, C. (2006): **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Çev. Hamide Koyukan, Yayınları, İstanbul.
- Tekeli, İ. (1999): “Bir Modernleşme Projesi Olarak Türkiye’de Kent Planlaması”, **Türkiye’de Modernleşme Ve Ulusal Kimlik** içinde, ed. Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan, s. 136-152, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Tekeli, İ. (2009): **Modernizm, Modernite ve Türkiye’nin Kent Planlama Tarihi**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Tepeyran, E. H. (2011): **Küçük Paşa**, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.

- Thompson, E. (2006): **Avam ve Görenek**, Çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Topçu, N. (2017): “Taşralı”, **Taşralı** içinde s.15-33, Dergâh Yayınları, Dergah Yayınları.
- Toptaş, H. A. (2014): **Gölgesizler**, İletişim Yayınları, İletişim.
- Toptaş, H. A. (2016): “Taşranın da Ötesinde”, **Taşraya Bakmak** içinde, dzl. Tanıl Bora, s.259-270, İletişim Yayıncılık, İstanbul.
- Toptaş, H. A. (2017): **Kayıp Hayeller Kitabı**, Everest Yayınları, İstanbul.
- Touraine, A. (2018): **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Toynbee, A. J. (1999): **Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu I.**, Çev. Kasım Yargıcı, Yeni Gün Haber Ajansı Basın Ve Yayıncılık, Ankara.
- Toynbee, A. J. (2000): **Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu II.**, Çev. Kasım Yargıcı, Yeni Gün Haber Ajansı Basın Ve Yayıncılık, Ankara.
- Turan, G. (2004): “Taşra Coğrafya Mıdır?” **Kitap-lık Dergisi**, sayı 73, s.50-53, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Ulutaş, E. (2017): “Taşradan İnsan Manzaraları” **Taşra Halleri** içinde, dzl. Köksal Alver, s. 209-250, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya.

- Urry, J. (2105): **Mekânları Tüketmek**, Çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Varlık, M. (2015): “Önsöz Niyetine: Taşrada Bir sabah”, **Edebiyatın Taşradan Manifestosu** içinde, haz. Mesut Varlık, s.19-27, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Wacquant, L. (2015): **Kent Paryaları**, Çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- Wallerstein, I. (2015): **Jeopolitik ve Jeokültür**, Çev. Mustafa Özel, Küre Yayınları, İstanbul.
- Watt, I. (2007): **Romanın Yükselişi**, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul.
- Weber, E. (2017): **Köylülerden Fransızlara**, Çev. Çağdaş Sümer, Heretik Yayınları, Ankara.
- Weber, M. (2015): **Şehir, Modern Kentin Oluşumu**, Çev. Musa Ceylan, Yarın Yayınları, İstanbul.
- Wellek, R. (2011): **Edebiyat Teorisi**, Çev. Ö. Faruk Huyugüzel, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Williams, R. (1973): **The Country And The City**, Oxford University Press, New York.

- Williams, R. (2017): **Kültür ve Toplum 1780-1950**, Çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Williams, R. (2016): **Anahtar Sözcükler**, Çev. Savaş Kılıç, Yayınları, İstanbul.
- Williams, R. (2018): **Modern Trajedi**, Çev. Barış Özkul, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Wirth, L. (2002): “Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentleşme” **20. Yüzyıl Kenti** içinde, dnl. & Çev. Bülent Duru, Ayten Alkan, s. 77-106, İmge Kitabevi, Ankara.
- Wodak, R., Meyer, M. (2001): **Methods of Critical Discourse Analysis**, Sage Publications, London.
- Yerasimos, S. (1999): “Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine”, **Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri** içinde, haz. Paul Dumont, François Georgeon, s. 1-18, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Yıldız, A. (2017): “Orhan Pamuk’un Çalıntıları”, www.gercekedebiyat.com, <https://www.gercekedebiyat.com/haber-detay/orhan-pamukun-calintilari-ahmet-yildiz/1748> adresinden alındı.
- Zürcher, E. J. (2009): **Modern Türkiye'nin Tarihi**, Çev. Yasemin Saner İletişim Yayınları, İstanbul.

Zola, É. (2017):

Deneyisel Roman, Çev. Kıymet Zeyrek, Sel Yayıncılık,
İstanbul.

