

Makale Bilgisi: Yılmaz, A. (2020). Araftaki Memleketin Araftaki Aydını: Halide Edib. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:7, Sayı:2, ss. 286-304.	Article Info: Yılmaz, A. (2020). An In-between Intellectual of the In-between Country: Halide Edib. DEU Journal of Humanities, Volume:7, Issue:2, pp. 286-304.
Kategori: Araştırma Makalesi	Category: Research Article
Gönderildiği Tarih: 03.02.2020	Date Submitted: 03.02.2020
Kabul Edildiği Tarih: 05.06.2020	Date Accepted: 05.06.2020

ARAFTAKİ MEMLEKETİN ARAFTAKİ AYDINI: HALİDE EDİB

Adem Yılmaz*

ÖZ

Bu çalışma, Halide Edib'in bir aydın olarak portresini, onun Doğu ve Batı ile karşılaşmaları ekseninde çizmeye çabalamaktadır. Bu bağlamda Halide Edib'in Doğu ile Batı arasındaki denge arayışını ve bu arayışın tepkisel karakterini, yaşadığı dönemin toplumsal ve politik ikliminin çatışmalarını içeren bir anlatı çerçevesinde serimleme amaçındadır. Bu tepkisellik Halide Edib'in hayatının her kertesinde kendisini gösteren, bir "çıkış yolu" arayan aydınının hem özel hayatında hem de kamusal kaygılarında onun yolunu belirleyen bir unsura, arafta kalmışlığa işaret etmektedir. Bu araf halinin temelinde de, denge arayışının da kökeninde yer alan, "bize özgü" olanın muhafazası yer almaktadır. Bu muhafaza çabası yaşamının her boyutunda, eşit bir fail olarak, "kendisi" olarak var olmak isteyen bir aydın portresine işaret etmekle birlikte, Halide Edib'in düşüncesi, tüm tepkiselliğin ve denge arayışının sonrasında, Batı lehinde bir yaklaşıma evrilecektir.

Anahtar Sözcükler: Halide Edib, doğu, batı, oryantalizm, tepkisellik

AN IN-BETWEEN INTELLECTUAL OF THE IN-BETWEEN COUNTRY: HALİDE EDİB

ABSTRACT

The purpose of this study is to identify a portrait of Halide Edib as an intellectual in the context of the conflict between East and West. This conflict shapes Halide Edib's own personal life and her ideational evolution, which means that seeking a balance between East and West generates her life on both dimensions, private and public. In addition, the seeking of a balance has characteristics of reactivity, which means that her definition of East and West differs depending on the situation of which Halide Edib's encountering the West. In the last instance, her thoughts undergo a change in support of the West, almost entirely.

Keywords: Halide Edib, east, west, orientalism, reactivity

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, yilmazadem@yahoo.com, ORCID:0000-0001-5847-6835

1. GİRİŞ

Halide Edib üzerine bir çalışma, düşünsel ve pratik anlamda entelektüel bir portrenin gerektirdiklerinden çok daha fazlasını içermek durumundadır. Çünkü yaşadığı coğrafyanın deneyimlerinden hem bir kadın olarak hem de bir entelektüel olarak doğrudan etkilenmiş, yaşamını bu etkiler üzerinden kurgulamış bir figürdür Halide Edib. Bundan dolayı Halide Edib'i anlatmak, her şeyden önce onu anlamayı, onun coğrafyasını, yaşadığı dönemi anlamayı da içine alan bir çabayı ifade etmektedir. Bu çalışma öncelikle, böylesi bir anlama çabasının ürünü olarak, yazarı anlamının bizatihi kendi coğrafyamızı, bu coğrafyanın maruz kaldığı karşılaşmaları, bu karşılaşmalarla şekillenen tarihimizi anlamaktan ayrı tutulamayacağı kaygısını kendine esas almıştır. Çalışmanın alçakgönüllü iddiası bu esastan kaçılmayacağıdır.

Bu esasın bir diğer yüzü, Şark ve Garp'ın bir aradalığının, arafta olma halinin bütün bu karşılaşmaların odağında yer almasıdır. Halide Edib, hem özel hem de kamusal yaşamında bu arafta olma halini deneyimlemiş bir entelektüel olarak, yüzleştiği bu hal karşısında kendi failliğinden ödün vermeme mücadelesi sergilemiştir. Şark ve Garp, yaşamının her kertesinde ondan bir tepki beklemiş gibidir. Halide Edib de, bu beklenti karşısında kendi özne olma halini öne çıkarmak ve bu amaçla Şark ve Garp arasında bir dengeyi, imkânsızlığa varacak denli zor bir dengeyi gözetmeye çabalamıştır. Bu çalışma her başlığı altında, Halide Edib'in maruz kaldığı bu araf halini ortaya koyma amacındadır. Bu amacını gerçekleştirmek için de, yazarın hayat tasavvuruna, bu tasavvurla karşılıklı etkileşim içinde olan Şark ve Garp'a dair tahayyülünün oluşması sürecine, kaçınılması zor denge arayışına ve bu arayışın neticesi olarak oryantalist nüveleri de içinde barındıran Garp'a yönelimine değinme gereği duymuştur.

2. Anlamsızlığın Farkındalığı: Halide Edib'in Hayat Tasavvuru

“İki arkadaşımın biri yazı masası, öteki ise piyano idi” (Adıvar, 2000, s. 138). Halide Edib, Salih Zeki ile olan ilk evliliği süresince, kendi deyimiyle “ciddiyetle sürdürdüğü” (Adıvar, 2000, s. 135) ev kadını rolünden sıyrıldığında düşünsel çalışmalarını sürdürmek, yazıları ile kendini var etmek için kapandığı bu “dar hücredeki” (Adıvar, 2000, s. 139) içsel hayatının tanıklarını bu şekilde dile getiriyordu. Sıkıntılı olduğu ya da girdiği rollerin içinde kendisini bitkin hissettiği zamanlar bir sığınak, kendi deyimiyle, bir manastır arayışı içinde olmak, kendisi olacağı bir yer aramak onun olağanıydı. Henüz çocukken, yatağının önüne çekilmiş perdenin ardına “iltica etme” ve orada “manastıra çekilmişlerin sükûnunu” yaşama isteğini duyumsuyordu (Adıvar, 2000, s. 104). Yıllar sonra, Birinci Dünya Savaşı'nın Osmanlı İmparatorluğu açısından trajedisinin iyice hissedildiği 1916'nın Eylül ayına dair hislerini “eğer Müslüman kadınların çekilebileceği bir manastır hayatı bizde olabilse idi, mutlak çekilirdim” şeklinde ifade ediyordu (Adıvar, 2000, s. 254). Böyle hissetmesine yol açan şey, savaşın yarattığı ümitsizliğin ve

sefaletin yazı yazmasını anlamsızlaştırmasıydı: “Muharrirlik hayatım bence o günlerde ehemmiyetini kaybetmişti. Bir satır yazı yazamıyordum” (Adıvar, 2000, s. 254). Gazetede yazı yazmasının savaşın çıplak gerçeği karşısında bir hükmünün kalmadığına inanıyordu. Bir başka deyişle, kendisi olamadığı ya da artık kendisi olmanın bir etki yaratmayacağını, bir anlam ifade etmeyeceğini düşündüğü anlarda Halide Edib kendi gönüllü sürgününü düşlemişti hep.

Bu gönüllü sürgün arzusunun en uç ifadesi olan, bizatihi yaşamın kendisinden sürgünü, intiharı da düşünmemiş değildi. Yunan ordusunun geri çekilirken uyguladığı vahşet ile yüz yüze geldiğinde Halide Edib, insandan, onun ebedî öldürme içgüdüsünden iğreniyor ve kendi deyimiyle, bu türe ait olmaktan kurtulmak istiyordu (Adıvar, 1992, s. 234-235). İnsanın sahip olduğu vahşet potansiyeli onu, büründüğü rollerin içinde zaman zaman hissettiği anlamsızlığının ötesinde, yaşamın mutlak anlamsızlığı ile karşı karşıya getirmişti. Henüz daha küçük bir kız iken, mahalledeki bir grup erkek çocuğun bir köpeği taşıyarak katletmesine, dahası onun umutsuzca taşlardan kurtulma çabasını ve yardım isteyen ulumalarını keyifle izlemesine şahit oluşu, ona, insan denen yaratığın kötülük potansiyelini göstermişti (Edib, 1926, s. 34). Böylesi bir anlamsızlığın ortasında, öldürme içgüdüsü olmayan biri ancak ve ancak insan türüne bir yabancı olabilirdi, ona göre. İçinde uyanan bu intihar isteğinin karşısına bir yaşam umudunu çıkararak da insan olmayan bir canlı, uzandığı yere gelip yanına sokulan hayvan dostu Yoldaş olmuştu nitekim (Adıvar, 1992, s. 234-235).

Bu anlamsızlığın bir diğer boyutunu da, insanın öldürme içgüdüsünün yol açtığı vahşete tanık olmanın yalnızlığı teşkil etmekteydi. Yakup Kadri ve Yusuf Akçura ile birlikte oluşturdukları Tetkik-i Mezalim heyeti yıkılmış köyler, vahşice katledilmiş insan bedenleri ile yüz yüze gelmişti: “İnsan, pencerelerin demir parmaklıklarında yanmış el parçaları görüyordu” (Adıvar, 1992, s. 196-197). Bu tanıklığı onu şu satırları yazmaya zorlamıştı: “Hiçbir katolik papazı, insanın içindeki ebedî ve vahşi hayvan hakkında bu kadar içten itiraflar dinlememiştir” (Adıvar, 1992, s. 196). Paul Ricoeur’nun ifade ettiği üzere, yalnızlığa mahkûm tanıklıklardır bunlar: “Bu tanıklıkların olağanüstü deneyimi vasat, sıradan anlayışın tam olarak kavrayacağı bir şey değildir. Bazı tanıklar vardır ki kendilerini dinleyip anlayabilecek bir dinleyici kitlesi asla bulamaz” (Ricoeur, 2012, s. 188). İnsanın öldürme içgüdüsünün tezahürleriyle dolu yolculuğunun ardından İzmir’e giren zafer alayında yer almak istememesi (Çalışlar, 2011, s. 270) bu yalnızlığın bir işaretidir. Yoksa orduya gönüllü katılmak isteyen ve Batı cephesine tayini sonrası, şu sözleri dile getiren bir kişinin zafer alayında yer almak istememesi başka türlü nasıl açıklanabilir: “Artık bir askerdim ben, şuurlu bir şekilde, hatta şuuraltımla asker gibi hareket ediyordum, *bir fert olmaktan çıkmıştım adeta*. İleri geri giden askeri harekât planlarında bir rakamdım, Anadolu bozkırlarında

toplanmış bir insan selinde bir damlaydım yalnızca” [vurgu bana ait – A.Y.] (*The Turkish Ordeal*’dan aktaran Durakbaşa, 2017, s. 181).

Çocukluğunu geçirdiği odasından savaşın yıkımı ve insanın katletme potansiyeli ile yüzleştiği âna, o andan da ölümüne kadar geçen süreçte Halide Edib kendisine, varlığını anlamsız hissettirecek onlarca meydan okuma ile karşı karşıya kalmıştı. Gerek özel gerekse kamusal yaşamında yaşadığı anlamsızlık hissini kaynağı varlığının ve varlığının ifadesi olan kararlarının göz ardı ediliyor olduğu durumlarda yatmaktadır. Bir başka ifadeyle anlamsızlık, Halide Edib için, onu hayatı deneyimleyen bir fail olmaktan çıkararak durumların ifadesiydi. Bu anlamsızlık hâlleri, Halide Edib’in dünyasında katlanılacak bir şey olmaktan uzaktır. Yukarıda sözünü ettiğim gönüllü sürgün talepleri de bu anlamsızlıklara tepkidir, nitekim. Örneğin, Salih Zeki’nin kendisine yönelik “zavallı kızcağz” şeklindeki hitabeti ve bu minvaldeki tutumları, aşağılayan tavırları onu, romanlarını bir sığınak olarak kurmaya sevk etmiştir. *Raik’in Annesi* (1909) adlı romanında, eşini aldatan ve bunu göstermekten çekinmeyen Rauf’u anlatan satırlar, İpek Çalışlar’a (2011, s. 64-65) göre, Salih Zeki’yi anlatmaktaydı. *Seviye Talip* (1910) ise, “sözle anlatamadıkları için kalemini” kullanan Halide Edib’in kocasına son seslenişiydi (Çalışlar, 2011, s. 81). Bu noktayı önemsiyorum; çünkü bir kadının kendisini “sözle anlatamadığı” bir iklimin ağır gerçekliği karşısında Halide Edib’in yazıya sığınması ve yazıyla kendisini var etme, kendi anlatısını oluşturma çabası bir direniş momentini de içinde barındırır. Bu direniş, döneminde pozitivist bir felsefeci ve “münevver” olan Salih Zeki’nin dahi eşiyile kurduğu eşitsiz ilişkide kendisini gösteren geleneksel erkeklik statüsüne yöneliktir. (Durakbaşa, 2017, s. 232). Salih Zeki, Halide Edib’i kendi eşiti olarak görmeyerek “onun ruhuna ve dimağına yön vermeye, hükmetmeye çalışan bir rehber, adeta bir despottu” (Durakbaşa, 2017, s. 232-233).

Bununla birlikte, Halide Edib’in romanlarındaki bu otobiyografik izleri Nazan Aksoy (aktaran Çalışlar, 2011, s. 66) onun “otobiyografisinde üzerinde pek durmadığı ruhsal ve fiziksel dönüşümleri romanlarında dile getirir” şeklinde onaylarken, Hülya Adak (aktaran Çalışlar, 2011, s. 66) “Halide Edib’in ilk dönem eserleri roman olarak sunulsa da, aynı zamanda otobiyografiktir” diyerek Aksoy’u desteklemektedir. Benim burada dikkatinizi çekmek istediğim husus, Halide Edib’in, yoksayılmasına, varlığının değersiz kılınmasına karşı yazıya sığınması ve bir fail olarak varlığını yazı vasıtasıyla duyurma çabasıdır.

Milli Mücadele yıllarında Mustafa Kemal ile yaşadığı tartışma ve bu tartışmanın neticesinde aldığı karar da benzer bir süreci yansıtır. Halide Edib’in (Adivar, 1992, s. 134) *Türk’ün Ateşle İmtihanı*’nda anlattığı üzere, “Ben hiçbir eleştiri, hiçbir fikir istemiyorum, yalnızca emirlerimin yerine getirilmesini istiyorum” şeklinde itaat beklentisini dile getiren Mustafa Kemal’e “Milli amaca hizmet ettiğiniz sürece size itaat edeceğim” şeklindeki

yanıtını verdikten bir süre sonra Ankara'dan ayrılışını da, kendi failliğinin reddine, bir nevî anlamsızlığa hapsedilmeye karşı çıkış olarak okuyorum. Nitekim Çalışlar'ın (2011, s. 226) aktardığı üzere, bu olay sonrasında, o dönemdeki gazete yazılarına bir yıl süreyle ara verecek ve “edebiyata; kendi hikâyesiyle dönecekti”. Halide Edib, her şeyden önce, yine yazıya sığınmıştı, bir başka deyişle. Theodor W. Adorno'ya (2002, s. 89) atıfla dile getirecek olursam, yazıda kendine ait bir ev kurmaktadır, Halide Edib. Bu evde kendi sesini duyurmakta, kendi olmaktadır. Gerek özel gerekse kamusal hayatında kendisine yönelik, varlığını anlamsız kılan, failliğini yoksayan durumlar ile karşı karşıya kaldığında yazıya sığınmış, sükûtu orada bulmak istemiştir.

Halide Edib'in Salih Zeki ve Mustafa Kemal ile tartışmasının kökeninde, yönlendirme, hükmetme arzusuna sahip modernist ve kudretli erkekler ile bu kudrete, edilgin kılınmaya bir şekilde karşı koyan modern bir kadın arasındaki çatışma yer almaktadır. Durakbaşı'nın da (2017, s. 232) dile getirdiği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerindeki modernleşme çabalarının öncüsü olan modern erkekler, geleneksel rollerinden vazgeçme noktasında hiç de aceleci değildiler. Bir diğer ifadeyle, bir yandan modernitenin, dolayısıyla da Batı'nın temelinde yer aldığı bir eğitim alan ve bunu yaygınlaştırmayı hedefleyen, diğer yandan da, gerek özel gerekse kamusal hayatın işleyişinde geleneksel rollerin hükmünde hareket eden bir erkeklik pratiği söz konusuydu. Tam olarak ne biri ne diğeri olunan, amorf bir varoluş hâli. Bu ikili hâlin özünde, Halide Edib'in kitabının (2009) adına atıfla ifade edecek olursam, Şark ve Garp tesirlerinin çatışması yer almaktadır.

Halide Edib'in bizzat kendi kararları dahi böylesi bir tesirler çatışmasını içinde barındırmaktadır. Tuhaf bir raslantı olacak, İngilizce anılarının beşinci bölümünü oluşturan *College for Second Time*'in başlangıcı ve sonu bu çatışmada zuhur eden çelişkiyi apaçık ortaya koyar. Bölümün başında, Amerikan Kız Koleji'nde aldığı eğitimin onun üzerinde bıraktığı güçlü etkiden söz eden Halide Edib, bu eğitimin özgürleştirici etkisinden, farklı beğeniler mümkün kılan bir hayat imkânını kendisinde sunduğundan söz eder (Edib, 1926, s. 190). Batılı bir eğitim aldığı aşikâr olduğu bir süreçten bu denli etkilenen, yeni yaşam olanaklarından söz eden Halide Edib, bölümün sonunda şu ifadeleri dile getirmektedir: “Köle pazarından en ucuz fiyata satın alınmış bir Çerkez köle dahi, benim kadar itaatkâr bir ruhla hayatımıza dâhil olamazdı” (Edib, 1926, s. 206). Devam etmeden önce izninizle bir parantez açmak istiyorum. Halide Edib'in alıntılıdığım itaatkârlık beyanı, anılarının Türkçe versiyonunda yer almamaktadır. Yine Türkçe versiyonunda, okulun “özgürleştirici” etkisi, bu denli net ifadelerle de dile getirilmemiştir. Bununla birlikte, bölümün bu versiyonunu şu şekilde sonlandırır Halide Edib:

Sınıfta sekiz kişi idik. Aramızdaki İngiliz arkadaşların en evvel evleneceği, Halide Edib'in de hiç evlenemeyeceği kanaatine vardılar. Halbuki ben, bir ay evvel, hatta tarihini

dahi tesbit ederek mektepten çıkar çıkmaz Salih Zeki Hoca ile evlenmeye karar vermiştim bile. Bu, hayatın daha evvel tahmin edilmeyen hadiselerle karşılaşabileceğini düşünmeden, hiç bir insan hakkında kat'i bir hüküm vermemek lazım geldiğini gösteren bir vakıadır (Adıvar, 2000, s. 133).

Halide Edib'in İngilizce kaleme aldığı anıları *Memoirs* 1926'da yayımlandı. Anıların Türkçesi *Mor Salkımlı Ev*'in ise, değindiğim örneğin de gösterdiği üzere, bizzat anıların sahibi tarafından otosansüre tâbi tutularak 1963 yılında ilk basımı gerçekleştirilmiştir. Durakbaşa (2017, s. 179), iki metin arasındaki farkı “psikolojik analiz dili” ile “pedagojik dil” arasındaki ayırım üzerinden kurarken İngilizce anılara hâkim olan psikolojik analiz dilinin Türkçe’de yerini pedagojik üsluba bıraktığını belirtir. Dahası, bu bağlamda, iki metin arasındaki “benlik teorileri” de farklıdır. İngilizce metin “iç benliğin ve dış benliğin dinamik bir birlikteliği olarak” kendisini sunarken, Türkçe metin ise “benlik, nef’si, hayvanî itkileri ve arzuları disiplin altına sokan eğitilmiş/terbiye edilmiş bir sosyal benlik” hâlini muhafaza etmektedir (Durakbaşa, 2017, s. 179-180). Hayat hikâyesinin sürekliliği arasına “genel hakikat iddiaları” olarak görülebilecek ifadeler, insanlığa ve kültüre dair genellemeler iliştilmiştir, anılarının Türkçe basımında (Durakbaşa, 2017, s. 179).

Benlikler arasındaki bu yoğunluk farkı, kanaatimce, salt bir üslup farkından öte, eserin sunulacağı toplumlar arasındaki “alımlama” farkıdır. Bir başka ifadeyle, Halide Edib, Türk okuru ile arasına bir mesafe koymak isteyerek onun karşısında kendisini açıkça ifşa edecek bir dili kullanmaktan kaçınmıştır. Nazan Aksoy da, bu hususu gayet net bir şekilde vurgulamaktadır:

Yetişkin Halide Edib'in kendisiyle ilgili en duygulu anısı böylece Türk okuruna ulaşmaz. Demek ki, yeni Türkiye'nin bu önemli kadını halkın hafızasında kamusal kimliğiyle yaşamak istemiş, tıpkı erkek otobiyografilerinde olduğu gibi, özel hayatının bu özel tarafını Türk okuruna açmak istememiştir. Türk okuru kamusal alanda böylesine öne çıkan bir kadının mahremiyetine girmemelidir; üstelik, karşılıksız kalan bu sevgi bir güçsüzlük olarak da görülebilir (Aksoy, 2009, s. 90).

Özel hayatın, hislerin ve duyguların kamusal alandaki ifşası noktasında bu açık farkı Halide Edib'in Şark ve Garp arasında kurduğu bir karşıtlık üzerinden anlamlandırmamak ne kadar mümkün? Bir yanda bir kadının, entelektüelin en içsel duyguları ifade bulurken diğer yanda bir kamusal figürün genellemeler ile bezeli yaşamöyküsü yer almaktadır. Dolayısıyla burada, yazarın kendini konumlandırışı açısından da bir fark söz

konusudur. Bu iki farklı tercih, üslup ve içerik farkları üzerinden Şark ve Garp arasındaki bir farka mı işaret etmek istemektedir? Bu sorunun yanıtı, biraz da, Halide Edib'in kendi içindeki Şark ve Garp ile ilgilidir.

Memoirs'daki beşinci bölümün başı ve sonu arasındaki çelişki – özgürleştirici, Batılı bir eğitim almış bir kadının kendisini, evlilik rolüne kaptıracak, hatta itaatkârlıkta bir köle ile kıyaslayacak denli bireyselliğinden vazgeçiş – Şark'ın ve Garp'ın tesirlerinin bir-aradalığının, çatışmasının hükmünde son derece olağandır. Bir başka ifadeyle, bu çelişkiyi küçümsemek yerine, çelişkinin sadece bir görünümünü teşkil ettiği bir varoluş krizinden söz etmek daha değerli olacaktır. Halide Edib'in *Seviye Talip*'te (1910) dile getirdiği olguya, bu bağlamda göz atılabilir. Temelde, Macide ve Seviye adlı iki ana kadın karakter ile İngiltere'de felsefe eğitimi almış Fahir arasında geçen öyküde, Macide Batılı değerlerle yüz yüze gelmenin sarsıntısını yaşayan geleneksel bir Osmanlı kadını iken, Seviye kültürlü, etkileyici, Batılı değerleri özümsemiş, daha da önemlisi birlikte olacağı erkeği seçme “kudretine” dahi sahip bir kadındır (Enginün, 1995, s. 107-132). Çalışlar (2011, s. 81-82), Macide'yi itaatkâr eş rolüyle Halide'nin, evliliğinin ilk zamanlarındaki, “olduğu kadın” olarak işaret ederken Seviye'yi ise, “olmak istediği” kadın olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte, Fahir, aynı zamanda, Macide'yi Batılı anlamda yetiştirme arzusundadır (Enginün, 1995, s. 131). Fahir, pozitivist felsefeci eş Salih Zeki'nin Halide Edib üzerinde kurmak istediğine benzer şekilde, bir yönlendirici üstünlüğünü göstermek arayışındadır. “Olan” ile “olmak istenen” arasındaki fark mevcut Şark tesiri ile hedeflenen, sahip olunmak istenen Batı tesiri farka işaret etmektedir, bir başka ifadeyle. Bu ikisi arasındaki gerilim, bu olağanlaşmış çelişki romanın kaderine de hükmeder. Halide Edib, bir yandan kadınların kendi kaderlerine hâkim olmasını istiyor gibidir; fakat sevdiği erkekle birlikte yaşamak isteyen kadınlar da cezalandırılır; “geleneksel dünyanın gözünde de mahkûm edilir” (Aksoy, 2009, s. 92).

Bu çelişki hâli bir istisna değildir, görüldüğü üzere. Salih Zeki'nin pozitivist bir felsefeci olarak karısını yönlendirme arzusu – ki o, Halide Edib'i gazetelere yazı gönderme noktasında desteklemiş, bunu engellemesi yönündeki tehditleri de göz ardı etmişti (Aksoy, 2009, s. 89) – ile onun içsel duygu durumuna, kişisel kaygılarına dair muazzam bir kayıtsızlık sergilemiş olması (Çalışlar, 2011, s. 45-46) arasında bir karşıtlık görmemesi son derece olağandır, o dönemin koşulları itibarıyla. Buna ek olarak, çelişkinin olağanlığı Mustafa Kemal'in Halide Edib'e dair tutumunda da kendisini açığa vurmaktadır. Gerek İstanbul'dan ayrılmadan evvel gerekse Ankara'da olduğu süre içerisinde Mustafa Kemal ve Milli Mücadele hareketi ile Amerikalılar arasındaki iletişimi olanaklı kılanın Halide Edib'in bizzat kendisi olduğu biliniyordu. Dahası, bizzat “Milli Mücadele'nin haberciliğini” yapmaktaydı. (Çalışlar, 2011, s. 219). Bu durumun değişmesinin, Halide Edib'in Ankara'da bir tür önemsizliğe mahkûm edilmek istenmesinin nedeni ise, onunla Mustafa

Kemal arasında yaşanan, daha önce değindiğim tartışmada somutlaşan fikir ayrılıklarıydı. Bir kadın olarak görünürlüğü, kamusal yahut özel hayat farketmeksizin, muktedir erkeklerin çerçevesini çizdiği bir alan dâhilinde söz konusuydu. Dahası, alan dâhilindeki kadının bu görünürlüğü, bizatihi onu çizenlerce onaylanıyor ve destekleniyordu. Fakat bu sınırın ihlâli asla hoş karşılanmıyordu.

Salih Zeki ile Mustafa Kemal'in tutumlarında kendisini ifşa eden olgu, sınırın ihlâli neticesinde, bu ihlâlinin failinin görünürlüğüne son verilmesi, bir başka ifadeyle, onun varlığının bir tür önemsizliğe itilmesidir. Keza, *Seviye Talip*'te Halide Edib'in ortaya koyduğu çelişki de böylesi bir sınırın varlığını hissettirir. Bir yandan, romanda kendi hayatı üzerinde söz sahibi bir kadın, "olmak istenen" bir kadındı. Mevcut olan ile aradaki mesafenin aşılabilirliği de söz konusuydu. Öte yandan ise, beraber olacağı erkeği kendisi belirlemek isteyen bir kadın, romanın sonunda resmen cezalandırılır. Halide Edib'in hem kendi deneyimi dâhilinde olanlar hem de romanında çizdiği manzara şunu ifade etmektedir: Modernist tutum, değişimi olanaklı kılan bu yeni hâl mümkündür; fakat bir sınırı vardır. Bir başka deyişle, Şark'ın tesirleri ile Batı'nın tesirlerinin bir-aradalığı bizatihi bu sınır üzerinden gerçekleşmektedir. Hayatın kendisini kateden ve alınan tutumlarda kendini ifşa eden çelişkiyi normalleştiren şey, bu sınırın bizatihi varoluşsal bir hâl almasıdır.

Bu varoluşsal sınırın adını da koymak gerekir. Değişim bir yandan gereklidir, diğer yandan "olan"ın da muhafazası elzemdir. Dahası, değişim mevcut olanın temel işleyişine dokunmamalı, anlayışının hüküm sürdüğü aşikârdır. Hasan Bülent Kahraman'ın (2002, s. 163) ifade ettiği gibi, "bize özgürlük' ve değişirken aynı kalmak" kuralıdır bu. Bizatihi yaşamın pratik işleyişine de nüfuz etmiş bu kural, bu sınır, açıklamasını ilerideki sayfalarda dile getireceğimi belirterek ifade ediyorum, oryantlizmin içselleştirilmiş biçimini teşkil etmektedir. Bu noktada kendini açığa vuran husus, içselleştirilmiş oryantlizmin, yaşama nüfuz eden çelişkide zuhur etmesidir. Kadının görünürlüğü, failliği temelde erkek ile kadın arasındaki hiyerarşiye dokunmayan bir şekilde gerçekleşmektedir. Bir başka ifadeyle, dönemin modernist erkekleri, modernizmin, "biz"deki işleyişe katkıda bulunacak yanlarını kabul etmekte, fakat "aşırılığa" tahammül etmemektedir.

Bununla birlikte, Halide Edib'in kişiliğinde de kendisini göstermekte olan bir çelişkidir, bir ikiliktir bu. Temelinde kendi failliğinde ısrarı yatan Ankara'da yaşadığı tartışmanın ardından kendisini, bireyselliğinden koparıp rakamdan ibaret kılan bir düzene, orduya gönüllü katılımı da böylesi bir çelişkidir. "Özgürleştirici" bir eğitimin ardından, herkesi şaşkırtan bir şekilde Salih Zeki ile evlenip bu evliliğin kendisine biçtiği rolü ciddiyetle oynamaya çalışmasıyla da muazzam bir benzerlik içindedir. Orduya olan katılımın gönüllü oluşu ve evlilik kararının bizatihi kendisi tarafından alınmış oluşu bu

bireyselliğin bir dışavurumu olarak görülebilir. Bu yorumu bir kenara bırakarak şunu ifade etmek istiyorum: Ben burada, temelinde “bize özgü” olanın muhafazası yatan sınırın varoluşsal etkisini görmekteyim. Bu sınır, aşılabilir olmamakla birlikte, gerçekliğini tüm aktörlere dayatan bir sınırdır; dahası, onları tepkiselliğe, bir eylemde bulunmaya zorlayan koşulların yarattığı bir sınırdır. Şark’ın ve Garp’ın bir-aradalığının yol açtığı tepkiselliğin sınırdır bu. O kadar ki, sadece hayatın pratik veçhesinde değil, düşünsel aşamasında da kendini hissettirecek, mefhumlar – hatta Şark’ın ve Garp’ın kendisi bile – dönem dönem farklı içeriklendirilmek zorunda kalacaktır. Karşı karşıya oldukları bir gerçekliği hem pratik hem de düşünsel düzeyde anlamlandırmak zorunda kalmak, bu arafıyan varoluş çelişkinin olağanlaştığı bir varoluştur.

3. Halide Edib’de Şark ve Garp Fikrinin İçeriği

Halide Edib, “zihnini, zihnimin hapsinden kurtaramayacaksın” diyen bir kocanın (Çalışlar, 2011, s. 245), milli hedef yolunda olduğu sürece kendisine itaat edeceği şeklindeki yanıtına “Benim emrime daima itaat edeceksiniz!” (Adıvar, 1992, s. 134) şeklinde karşılık veren kudretli bir liderin karşısında onlara bekledikleri boyun eğişi sunmamıştı. Yıllar sonra adını zikretmeden “çocukları babası” şeklinde andığı ve âşık olduğu tek erkek olduğunu söylediği Salih Zeki’den 1910’nun Nisan ayında boşanmıştı (Çalışlar, 2011, s. 83). Cumhuriyet’in ilânının sonrasında Mustafa Kemal’in ülkesinden yine bir gönüllü sürgün ile 1925’in Mart ayında ikinci eşi Dr. Adnan ile birlikte ayrılmıştı (Çalışlar, 2011, s. 323). Bu iki ayrılık ve sonrasında kurulan yeni ilişkiler – Dr. Abdülhak Adnan ile evliliği ve Türkiye’den ayrılıp gönüllü bir sürgünle İngiltere’ye yerleşmesini kastediyorum – Halide Edib’in hayatındaki temel ikiliği gözler önüne serecek bir nitelik sergilemektedir: Şark ve Garp tesirleri.

Dr. Adnan ile olan ilişkisi Salih Zeki’ye kıyasla daha eşitlikçi bir düzlemde gelişmişti. Her şeyden önce Halide Edib, karşısında kendisinden yirmi yaş büyük bir otorite görmüyordu artık. Adnan, Halide Edib’in düşüncelerine, duygularına sırtını dönmüyor, onunla her konuda ilgileniyordu. Ayrıca ince, zarif ve “insan haklarına inanan” düşünsel tavrıyla önplana çıkan bir figürdü (Çalışlar, 2011, s. 147-148). İlk evliliğinde söz konusu olan hükmeden-hükmedilen ilişkisi burada söz konusu değildi. Dahası, Dr. Adnan, Halide Edib’in kararlarına, onun bireysel varlığına saygılıydı. Bu noktada, Şark’ın hükmetme ilişkisinin yerini Garp’ın bireyciliği önplana çıkaran nispeten eşitlikçi ilkesi almış görünmektedir. Hatta Çalışlar (2011, s. 148), ilk evliliğindeki hükmetme ilişkisinin burada tersine evrildiğini dahi söylemektedir. Nihayetinde, Halide Edib, ilk evliliğindeki “hükmedilen” şeklindeki konumundan oldukça farklı bir ilişki kurmuştu, Dr. Adnan ile. Bir başka ifadeyle, Halide Edib için, kendisinin faillliğini göz ardı

eden bir ilişkiden, bu failliği önemseyen, hatta bu failliğin üzerine kurulu bir ilişkiye geçiş söz konusuydu.

Diğer taraftan, Türkiye'ye veda edişi de, bir yoksayılmaya karşı reddediş olarak okunabilir. Hülya Adak'ın (2016, s. 8) aktardığı üzere, bu gönüllü sürgünün nedenlerini ortaya koymak kolay olmasa da, bu kararın ardında, Halide Edib ve Dr. Adnan'a siyasi olarak bir hareket alanının bırakılmaması durumunun yer aldığını söyleyebilirim. Şeyh Said (1925) olayıyla bağlantılı olarak Dr. Adnan'ın da kurucularından biri olduğu muhalefet odağı Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın *Takrir-i Sükûn* kanunu ile kapatılması başlıca nedeni teşkil etmekle birlikte, kadınların seçme ve seçilme hakkını lâıyk görülmemeleri nedeniyle – ki bu vaka da, kendi içinde, bir *sınır duruma* işaret etmektedir – Halide Edib'in siyaset yapma olanağının kalmaması (Adak, 2016, s. 8) bu hareket alanının daraltılmasına örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla, bu vakalar nezdinde, Halide Edib, kendisini var edebileceği bir imkân adına gönüllü sürgünü tercih etmiştir. Sürgünün yeri ise, önce Londra, ardından ise Paris'tir. Türkiye'ye ancak, Mustafa Kemal'in ölümünden sonra dönecektir. Bu süre içerisinde, ABD (1928) ve Hindistan (1935) ziyaretleri söz konusu olacaktır Halide Edib için.

Halide Edib, henüz yurtdışına çıkmadan da, döneminin pek çok aydınına göre çok daha fazla uluslararası bağlantılara sahip olan bir figürdür. Gerek Amerikan Kız Koleji'nde aldığı eğitim gerekse İttihat ve Terakki Cemiyeti yönetiminde ve Milli Mücadele yıllarında iktidar çevresi içinde olması, dahası Milli Mücadele hareketi ile dış dünya arasında ilişkilerin bir aracı olması bu bağlantıları kurmasına yardımcı olmuştu. Fakat ben buradaki en yaşamsal dönemecin, Halide Edib'in Amerikan Kız Koleji'nde eğitim görmesi olduğunu düşünüyorum. Nitekim kolejim Halide Edib'e sağladığı entelektüel sermayenin yanı sıra, okulun mütevelli heyeti içerisinde yer alan Amerikalı milyarder Richard Crane ile tanışıklığı (Çalışlar, 2011, s. 5) onun hayatına hem özel hem de kamusal anlamda etki etmişti. Öyle ki Halide Edib, Milli Mücadele yıllarında çocukları, Ali Ayet ve Hasan Zeki'nin güvende olmalarını temin etmek adına, onların ABD'de eğitim görmesi için Crane'den yardım istemişti ve Crane de bu isteği geri çevirmemişti (Çalışlar, 2011, s. 214-215). Öte yandan, Halide Edib'in Amerika mandasını savunduğu kabul edilen mektubunun *Nutuk*'da (1927) yer almasıyla birlikte “milli hafıza”da “mandacı” olarak imlenmesinin (Adak, 2016, s. 6) önünü açan da eğitim aldığı kolej vasıtasıyla kurduğu ilişkiler ağı olmuştur. Nitekim işgal yıllarında İstanbul'a gelen ve bir manda yönetiminin olanaklı olup olmadığını araştıran iki komisyonun biri King-Crane komisyonuydu (Çalışlar, 2011, s. 178). Dolayısıyla, Amerikan kamuoyuna seslenme şansı fazlasıyla mümkündü. İmparatorluğun, o dönemki sınırlarını koruyacak manda yönetimi talebini de bu olanaklılık çerçevesinde Amerikan kamuoyuna sunmuştu; keza, Mustafa Kemal'e de (Çalışlar, 2011, s. 180-181).

Amerikan Kız Koleji, Halide Edib'e Şark içerisinde Garp'ı, Şark ile Garp'ın bir-aradalığını sunmuştur, bir başka deyişle. Bir fail olarak, Şark addedilen bir toprakta kendisini var etmesini, bu okulda edindiği entelektüel sermaye ve uluslararası bağlantılar olanaklı kılmıştır. Garp'a olan bakışı da bu okulda şekillenmiş, dahası, "Amerika" fikrinin bizatihi kendisi de, Halide Edib'deki "Garp" fikrinin oluşumuna etki etmiştir. Bu etki, tabii ki, konjonktürelidir.

Konjonktürelidir; çünkü Halide Edib'in düşüncesinde Garp'ın ve Şark'ın ne olduğuna, ne olabileceğine dair sorular tepkisel yanıtlar ile karşılanabilmektedir. Bir başka deyişle, dönemin koşullarına göre Şark'a ve Garp'a dair bakışlar da değişmiştir. Geçerli bir yanıtın aciliyetinin, yanıtın içeriğinden çok daha önemli olduğu bir dönem söz konusu olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu değişkenlik kendisini daha net ortaya koymaktadır. Dahası, gidilecek yönü tayin etme noktasında bir kararsızlık hâlinde de söz edilebilir. Bu bağlamda, Şark'ın ve Garp'ın bir-aradalığı içindeki bir aydınının 11 Aralık 1919 tarihli yazısına göz atmayı öneriyorum, ilk olarak.

Yazının başlığı *Ruslar ve Türkler*. Batı'nın hemen kıyısındaki iki millet. Halide Edib (Adıvar, 2017, s. 126-128), bu yazısında, "Rusya'yı değil, Ruslar'ı anlamaya çalışan derin ruhlu bir adam"ın konuşmasından uzun bir alıntı yapıyor ilk önce. Konuşmacı, Rusları birbirine uymayan kesimlerden, birbirinden fazlasıyla ayrı ve uzak olan insanlardan oluşan karma bir topluluk olarak görmektedir. Dolayısıyla, Rusları tek bir tanım içine hapsetmek ve onları bu tanım üzerinden yargılamak daha baştan bir yanlış gitmek demek olacaktır (Adıvar, 2017, s. 126). Tanımlanmaya karşı bir itiraz söz konusudur burada. Daha doğrusu, Batılı bir tanımlama içine sıkıştırılmaya dair bir karşı çıkış kendisini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda bir diğer unsur da, Rusların "hükümet denilen bir teşkilat vücuda getirememiş" olmasıdır. Konuşmacı, hükümet teşkilatını Batılı insan kitlesinin kendi doğal sonucu olarak görmektedir. Rusya ise, bir milletler topluluğudur. Milletler topluluğu, bir "mekanizma"dır, "insanların şuuri olarak kurduğu bir makineden ibarettir". Büyük Petro, bu derin farklılığa rağmen Garp'a özenerek bir hükümet teşkilatı kurmaya çalışmıştır. Konuşmacı, bu teşkilat dolayısıyla yaratılan Rusya'yı "suni" olarak tanımlamaktadır: Bu yapaylığın tabii sonucu olarak da, Rusya yıkılıp gitmiştir. (Adıvar, 2017, s. 126). Görüldüğü üzere, konuşmacı Garp ile Rusya arasında özcü bir fark koyutlamaktadır. Bu fark sebebiyledir ki, Batılı bir yapının Rusya'da işlemesi olanaksızdır. Böylesi bir girişimin neticesi, sonunda yıkılmış olan bir yapaylık abidesi olmuştur. Hâl böyleken, konuşmacı şu şekilde devam eder: "Rusya'da bir ideal değil, bir 'hayat kaynağı' vardır". Dolayısıyla, Rusya'da bir ideal aramak isteyenler hayal kırıklığına uğrayacaklardır (Adıvar, 2017, s. 127). Konuşmacı Rus Devrimi'nin ardından bu ifadeleri dile getirmektedir. Dolayısıyla, buradaki ideal ile kastedilmek istenen sosyalizm, bir başka ifadeyle, konuşmacının gözünde Batı menşeli bir ideolojinin, öne sürdüğü hedefleri doğrultusunda politikalar üretmesidir. Açık

bir şekilde, bu fikir ve politikanın, Rusya'nın "özünü" teşkil eden yaşamsal kaynağa, canlılığa tekabül etmeyeceğini belirtmektedir.

Halide Edib, konuşmacının Rusya ile Garp arasında koyutladığı bu varoluşsal farkın ardından şu yorumu yapmaktadır:

“Konferans bitince ben çok derin düşündüm. Ölçüsü daha azîm, ruhu daha hummalı olan Ruslarla aramızda ne garip, ne yakın müşabehetler [benzerlikler] vardı. Bizim de ateşin ruhlarımız var. *Bizim de başka sebeplerden garptan artık yüzümüzü çevirmemiz icap eden, kendi ruhumuza, harsi ve iptidai ruhumuza bakacak dakikalara takarrübümüz [yaklaşmamız] belki iktiza ediyor.* Bütün müşabehetler, felaketler üstünde bu komşu, eski düşman komşu, yarının acaba bir dostu mu? *Şarka yüzünü çevirmiş, kuvveti kendi ruh, kendi ırk, kendi menbaiinden ve hayatından alan iki kardeş gibi yarının temellerini mi atacağız?* Yoksa Rusya'nın eski, suni emperyalist kâbus ruhu bizi fena rüyalar içinde boğmaya çalışacak mı?” [vurgular ve sadeleştirmeler bana ait - A. Y.] (Adıvar, 2017, s. 128).

Kuvvetini kendi kaynağından, kendi hayatından alan iki milletten söz ediyor Halide Edib. Türkler de, Ruslar gibi Garp'a sırtını çevirmeli ve kendi kaynağına, kendine özgü hayat akışına yönelmelidir. Garp'tan alınan idealler bu milletlerin canlılığını söndürmektedir çünkü. Garp'ın penceresinden bu milletlere bakmak, onlara dair doğru bir kavrayışın önünde engel de oluşturacaktır. Fakat bir belirsizlik kendini açığa vurmaktadır bu yorumda. Şark'a yüzünü çevirmek ile kendi kuvvetini kendi kaynağından bulmak bir ve aynı olguya işaret ediyor görünmektedir. Bir diğer ifadeyle, Rusların ve Türklerin kendine özgülüğü, Garp'tan ve Şark'tan aynı oranda bir uzaklığa sahip değil gibidir. Belki de, Şark'a dönmek, Garp'ın tersine, yapaylığa sığamayacak olan canlılığı besleyecek bir tercih olarak görülmektedir. Buna ek olarak, Halide Edib, Şark'ın da, en az Garp'ın sahip olduğu kadar bir uzaklığa sahip olduğundan da söz etmektedir. Bu noktada, Osmanlı'nın çöküş döneminde “Şark'ın en geri ve köhne taraflarında” yer alındığına ve Garp'ın, bu nedenle, bir hedef olarak belirlendiğine atıf yapar (Adıvar, 2009, s. 272). Nitekim bu köhneliğe bulaşmış olunmasına rağmen ne Şark ne de Garp taklitçiliğine mecbur kalınmış olduğunu belirtir ve ekler: “Şark'ta henüz bir millette görülmeyen, kendimize mahsus bir olgunluk göstermiştik” (Adıvar, 2009, s. 272). Her halükârda, Şark ile Garp arasında özcü bir ayrımın kabulü söz konusudur burada. Fakat Şark, buradaki konjonktürel içeriği gereği, “bize özgü” olanı mümkün kılacak olan yeri ifade eder.

Bununla birlikte, Garp'a yönelik bir öfke de, hayal kırıklığı ile birlikte kendisini göstermektedir bu yorumda: Garp'tan yüzünü çevirmeyi gerektiren bir hayal kırıklığı. Bu durumun kökeninde, bir eşitlik talebinin karşılıksız

kalması yer almaktadır. Halide Edib'in "belki de Şark'a dönmeliyiz" yorumundan yaklaşık altı ay önce, 5 Haziran 1919'da "İhtilaf Milletleri"ne yönelik "Türk'ün hitabı"nda satırlara döktüğü duygular bu eşitlik talebinin karşılıksız kalışının yarattığı öfkeyi göstermektedir. Yazıda Halide Edib, Wilson prensipleri gereği, Ruslara, Araplara ve Rumlara tanınan bağımsızlık hakkının neden sadece Türklerden esirgendiğini sormaktadır:

"Hâlbuki Rumların Yunanistan'ı, Ermenilerin Ermenistan'ı, Arapların Arabistan'ı var. Bunların arasında istiklali içim, namusu için, en çok fedakârlık etmiş Türk'ün Türkiye'si nerede? (...) Bu Cihan Harbi'ni küçük Türkiye'nin istiklalini almak için mi yaptınız? (...) 'Siz kendinizi idare edebilir misiniz?' diyorsunuz. Evet, paramız yok, kuvvetimiz yok, tecrübeli ve büyük kafalarımız yok. *Fakat namuslu ve sizin harp ettiğiniz esaslara inanan çocuklarımız var. Bize yardım ediniz, bize dostluk veriniz. Şimdiye kadar meydana çıkardığınız Burgarlar, Sırplar, Yunanlılar, Ermeniler kadar Türkler de buna layıktırlar*" [vurgular bana ait - A. Y.] (Adıvar, 2017, s. 97).

"Sizin harp ettiğiniz esaslara inanan..." ifadesini ise özellikle vurgulamak istiyorum. Garp'ın değerlerine inanılmasına, onların kabul edilmesine rağmen Türklerin, değil İtilaf milletleri ile bir zamanlar onun yönetimi altında yaşamış milletlerle dahi eşit görülmemesinin yarattığı öfke açık bir şekilde kendisini ortaya koymaktadır. Bu eşitlik talebinin bulunduğu karşılıklar Halide Edib'in Şark ve Garp tesirlerine dair bakışını, yorumunu etkilemektedir. Dahası, Şark'ın ve Garp'ın ne olduğunu bizatihi bu eşitlik talebi biçimlendirmektedir. 1919'un son altı ayına ait bu iki yazısı itibariyle, Halide Edib için Garp, kendi değerlerine inanan bir millete haksızlık yapan, dolayısıyla kendisine sırt dönülmesi gereken bir yerdir. Şark ise, milletin kendi kaynağına ulaşmasını mümkün kılacak, onu tekrar eski kudretine, kökenindeki canlılığa kavuşturacak olandır.

Bu tanımların konjonktürel niteliği kendisini bir kere daha gösterecektir, nitekim. Halide Edib, Garplılığa yönünde yaşanan kazalardan söz ederken, bu kazaların meydana gelmesinde Garp'ın riyakârlığının da payının olduğunu belirtir. Nitekim Halide Edib'e göre, devletin ve ordunun Garplılığa yönünde hareket etmesine rağmen, Hristiyan halkların yaşadıkları mağduriyetlerde hemen harekete geçen Garp devletlerinin Müslüman-Türk halkı söz konusu olduğunda suskunluğa gömülmesi sebebiyle, halk ve aydınlar bu yönetime öfkeyle yaklaşmaya başlamıştır (Adıvar, 2009, s. 183). Halide Edib, bu yaklaşımın kendisini, Garplılığa'ya yönelik öfkeyi bir sorun olarak görmektedir burada: "Garp aleyhine uyanan umumi hissin tesiri ile bir zaman için umumi efkârda, Şark'a dönen bir temayül bile hâsıl olmuştu" (Adıvar, 2009, s. 184). Dahası, "(...) Türkiye,

Garp'a yüzünü değil, sırtını dönmelidir" şeklindeki tepkilere Halide Edib, onları yüzeysel ve yanlış bularak eleştirmektedir (Adıvar, 2009, s. 184). Belirttiğim üzere, Halide Edib'in Garp'a ya da Şark'a yönelimlere dair düşünceleri konjonktürel bir içerik taşımaktadır.

Öte yandan, burada da bir sınır durumdan söz edebileceğimizi düşünüyorum. Bu sınır durumun adı eşitlik talebidir. Garp, bu talebi kabul ettiği, dahası, bu talebi anlamlı gördüğü sürece izlenecek bir yönü ifade etmektedir burada. Bir diğer ifadeyle, Halide Edib'in yorumunun işaret ettiği husus bağlamında Batılı olmak, Türkler için, öne sürdükleri eşitlik talebi, muhatabı tarafından anlamlı görülüp karşılık bulduğu sürece tercih edilecek bir yoldur. Temelinde karşılıklık işleyen bir süreçtir bu. Türkler için Garp, her türlü zorunluluğun öncesinde, bir tercihtir. Garp, bu girişime anlamlı bir karşılık verdiği sürece, "Türkler'in de bağımsızlığa layık olduğunu" kabul ettiği sürece gidilen yönün sahibi olabilecektir. Aksi bir durumda, Türkler, kendi özlere dönmeyi düşünmelidirler. Burada dikkatinizi çekmek istediğim nokta, her durumda, bir özne olarak hareket etme kabiliyetinin, Halide Edib için bir öncelik teşkil ettiği. Garp'a yönelik eşitlik talebi de, Şark'a yüzünü dönmeyi düşünmeyi önermek de aynı kaygının iki yüzünü oluşturmaktadır: Bir özne ya da fail olarak var olmak.

Devam etmeden önce, izninizle, bir noktayı daha vurgulamak istiyorum. Garp ve Şark tesirlerinin arasında "bize özgü" olanın korunmasına dair kaygı, fail olma niteliğini korumak olarak zuhur eder. Halide Edib'in kendi hayatına nüfuz eden çelişkinin kökeninde yatan kaygı da "bize özgü"lüğün muhafazasıydı. Bir diğer ifadeyle, özgün failliğin, benzemezliğin korunmasıydı. Burada, bu özgünlüğün içeriğinin ne olduğunu önemsizdir. Asıl olan bu kaygıdır ve bu kaygı üzerinden tanımlanan Garp ve Şark'tır.

Fail olma hâli, Halide Edib'in Garp'a dair sonraki tanımlamalarına da içkin olan bir kaygıyı teşkil etmektedir. Onun Garp medeniyetine dair tanımı, bir fail olarak, oluşumuna katkıda bulunulan bir içeriğe sahiptir. Bu bağlamda, Garp medeniyeti, tek bir millete atfedilemeyecek şekilde, farklı milletlerin birleşmesinden oluşan bir bütündür (Adıvar, 2009, s. 20-21). Onu meydana getiren milletler kendi özgül fikrî, sanatsal ve bilimsel katkılarına sahip olmakla birlikte, bu katkıların insanlığa mâl olması Garp medeniyetinin birlikte tesis edilmesi ile mümkün olmuştur. Bir başka ifadeyle, Garp medeniyeti, tek başına, ne İngiliz ne de Fransız medeniyetidir (Adıvar, 2009, s. 21). Halide Edib, Garp medeniyeti üyesi milletlerin kendi özgüllüklerini muhafaza etmesini önemle vurgulamaktadır. "Bize özgü"lüğün daimî bir kaygı olarak yer ettiği bu tanımlamaların yanı sıra, böylesi bir kaygının yokluğunun Garp medeniyetini anlamamanın, onun ruhunu benimsememenin bir ispatı olduğunu da belirtir: "“Bir örneklik' ve topyekûn taklit Garp medeniyetinin ruhunun tamamen zıddı olmak gerektir. Bu noktayı, bilhassa *bu medeniyete geç iltihak etmişler durup düşünmeliler*" [vurgu bana ait - A.

Y.] (Adıvar, 2009, s. 21). Burada, şüphe bırakmayacak şekilde erken Cumhuriyet dönemi pratiklerine bir gönderme de söz konusudur. Bu bağlamda, şapka kanunu vakasını, topyekûn taklit kaygısı üzerinden eleştirmektedir, Halide Edib. Şapka kanununun yegâne sonucu, ona göre, yoksul Türklerin pahasına Avrupa'daki şapka fabrikalarının zenginleşmesi olmuştur (Edib, 1930, s. 226). Bu kanun, Garp ile yanlış karşılaşmanın bir ifadesidir; dahası, Garp'ın ruhunu doğru idrak edememenin bir sonucudur (Edib, 1930, s. 226).

Halide Edib'de özgüllüğün muhafazası ve taklitçilikten kaçınmak, temelinde bir özne, bir fail olarak varolma kaygısının tezahürleridir. Taklitçilik, özgüllüğün yitimine yol açan bir pratik, gerek Şark'a gerekse Garp'a yönelik olsun, ilkeliliği ifade etmektedir (Adıvar, 2009, s. 272). Bir denge arayışındadır Halide Edib. Sahip olunanla hedeflenen arasında kurulacak dengenin peşindedir. Dengesizlik hâli, fail olmayı da sekteye uğratacak, son kerte de, onu eksik bir varoluşa mahkûm edecek bir durumu ifade etmektedir.

4. Şark ve Garp: Bir Denge Arayışı

Denge arayışı, Şark'ın ve Garp'ın içeriğini temellendiren bir diğer husustur, Halide Edib'in düşüncesinde. Dahası, Şark'ın ve Garp'ın dengenin tesisi için birbirlerine ihtiyacı vardır. Bu dengenin bir tarafına, Şark medeniyetine dışarıdan bakıldığında ilk farkına varılan şey “göz kamaştıran ihtişam”dır Halide Edib'e göre (Adıvar, 2009, s. 27). Hayal gücünü zorlayan güzellik ve ihtişamda eserler bu medeniyetin ürünleridir. Fakat görünüşü bu denli büyüleyici bu yapıtlar sadece yönetenlerin keyfi ve yararı için yapılmış olup üzerlerinde, onların yapımını gerçekleştiren insanların sonu gelmez emeğine dair herhangi bir iz dahi taşımazlar. Şark medeniyetinde aslolan bu yönetenlerdir, dolayısıyla, onların varlığı, kalabalıkların üzerini kapatacak denli önemlidir (Adıvar, 2009, s. 27). Halide Edib'e göre, bütün bu göstergeler doğru olmakla birlikte, sadece dışarıdan bakılması itibarıyla eksiktir de. Bir başka ifadeyle, zahiri bir bakış açısıyla Şark'a bakıp orada bireyin olmadığını söylemek Şark'a dair yanlış bir kavrayışa yol açacaktır.

Şark'ta, kendine has, özgül bir şahsiyete sahip bir birey mefhumu söz konusudur. Bu birey, kendi özgüllüğünü Garp'taki birey ile karşılaştırıldığında ortaya koymaktadır. Nitekim Şark'ın bireyi aklını, ruhunu ve şuurunu maddi gerçeklikten uzaklaştırmıştır. Bu durumun nedeni ise şöyle açıklar Halide Edib: “Hükümdarın eli, herhangi an bir işaretle, tıpkı bir yıldırım kuvvetiyle ferdin kafasını gövdesinden ayırabilir” (Adıvar, 2009, s. 28). Burada, açık bir varoluşsal durum kendisini göstermektedir. Halide Edib, şunu söylemektedir bir başka ifadeyle: Şark'ın despotizmi, bireyi, maddi gerçeklikten uzak bir hâlde, manevi bir yaşama hapseder. Maneviyatını yaşayan sıradan bir bireyin dünya malına ulaşması, bu fırsatın yalnızca hükümdarın çevresindeki az sayıdaki kişiye malûm olması nedeniyle,

neredeys e imkânsızdır. Elinde yalnızca maneviyatı vardır (Adıvar, 2009, s. 28). Dolayısıyla, beden ve ruhun birlikteliği olarak insan, tek başına ruhtan ibaret olamayacağı için, Şark bireyinin bütün varlığını ruha adaması iyi sonuçlar vermemiştir. Öyle ki, Halide Edib'e göre, onun bu durumu hem kendi yöneticileri hem de Garplılar tarafından kullanılmıştır. Bu bağlamda, Şark'ın Garp için ucuz emek ve onun malları için de bir pazar olması Şark'ın bireyinin maneviyata kapılmasıyla doğrudan ilgiliydi (Adıvar, 2009, s. 28).

Garp medeniyeti ise, Şark ile bir karşıtlık arz eder. Bir kere, orada birey görünürdedir, maddi gerçekliği deneyimleme şansına sahiptir. Her şeyden önce, Şark'a nazaran, kanunu gökten yere indirmiş, onu Tanrı yapısı hükmünden koparıp kul yapısı kılarak, sıradan birey için değiştirilebilir, erişilebilir bir şey haline getirmiştir. Şark'ta alın yazısı olarak görülen olgu Garp'ta insan elinde şekil alabilen bir sıradanlığa dönüşmüştür. Dolayısıyla, Halide Edib'e göre, Garp'ın bireyinin maneviyata yönelmesi söz konusu değildir. Mücadele ve hareket, Garp'ın yaşamının özünü teşkil eder (Adıvar, 2009, s. 29-31). Halide Edib'in denge mefhumu gereği, Garp'ta da eksik olan bir ruh söz konusudur. Maneviyatı eksik olan Garp medeniyeti, maddi gerçeklikteki kudretine rağmen "hastalık geçirmektedir" (Adıvar, 2009, s. 32-33). Bir başka ifadeyle, bu denge yoksunluğu, her iki medeniyetin bireyini de eksik bir varoluşa mecbur bırakmıştır.

Görüldüğü üzere iki varoluş biçiminden söz etmektedir Halide Edib: Şark ve Garp. Bu iki medeniyetin her biri, kendi özgül, pratik ve düşünsel işleyişlerine sahiptir. Her ikisi de bu işleyişlerin olağan bir sonucu olarak kendi özgül birey mefhumuna sahiptir. Bu noktada, Halide Edib'in lügatında, ne Garp, Garp olduğu için ne de Şark, Şark olduğu için yargılanıyor gözükmektedir. Bir başka deyişle, eksiklikleri noktasında eşit diyebileceğimiz iki medeniyet, kendi özgül yapıları gereği bu eksikliği deneyimlemektedirler. Hatta Şark'ın bireyinin, kanunu ve hükümdarı değişmez bir olgu olarak algılamasını dahi, Şark'a dair bir şey okumak da bir tercih olabilir. Şark'ın maneviyatının kendine özgü sorunları, Garp'ın maddiyatının da kendine has problemleri söz konusudur, nitekim. Ben, çalışmanın bu kırılma noktasında, Halide Edib'in Garp'ta olup Şark'ta olmadığını söylediği o temel nitelik ile devam etmek istiyorum: Hareket.

Halide Edib, Hindistan'a dair notlarında, ruhsal gelişmeyi rehber edinen *sırrı*likten, yani, mistisizmden söz eder. Dahası, Hindistan'da halkın bu mistisizmden sıyrılmaya başladığından söz ettiği satırlarında, gözlemlediği bu durumu "memleket için en hayırlısı" şeklinde ifade eder (Adıvar, 2014, s. 102-104). Hayırlı olmasına sebep olarak da, mistisizmin hareketi engellediğini, dolayısıyla da, halkın kendi iradesinin tecellisinde rol almasının yolunu tıkadığını göstermektedir: "Halk esasen zavallıdır, harekete mecali yoktur. Yerli ve ecnebi bütün iradeler onun sırtına binmiş, kanını emer, iradesini kullanmaya mecal bırakmaz" (Adıvar, 2014, s. 104). Halide Edib, bu

noktada, Şark'a ait bir olguyu, ona ait bir özellik olarak dile getirmektense, bir yoksunluk olarak kodlayıp bu yoksunluğun halkı zavallı kıldığını dile getirmektedir.

Garp'ın dilini temel alan bir Şark okumasını, değişimi olanaklı kıldığını iddia ettiği hareket mefhumu üzerinden yapması, Halide Edib'in söylemsel pratiğine nüfuz etmiş olan Garp-Şark ayrımını mutlak bir varoluşsal ayrım olarak koyutlamasına yol açmaktadır. Bir başka ifadeyle, Şark ile Garp arasındaki “ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünce biçimi” (Said, 2013, s. 12) olarak oryantalizmin, Halide Edib'in düşünsel üslubuna en nüfuz ettiği nokta burasıdır.

Bununla birlikte, olan ve olmak istenen ayrımında, hareketsizliğin terk edilip, Garp'ın yaptığı gibi yapılması önerisi söz konusudur. Bunun nedeni, Halide Edib'in, Garp'ın varoluşsal pratiğini ifade eden bir niteliğin, hareketliliğin, mistisizmden uzaklaşıp maddi hayata dâhil olmanın Şark bireyi için, kendi kaderi üzerinde söz sahibi olması adına, yegâne kurtuluş reçetesi olarak sunmuş olmasıdır. Bir başka deyişle, Halide Edib, eşit mesafede durmaya çabaladığı Garp ve Şark okuyuşunu, denge arayışını burada bir kenara bırakmış görünmektedir.

5. Kurtulması Zor Bir Çelişki: Şark ve Garp'ın Bir Aradalığı

Şark ve Garp tesirlerinin bir-aradalığının hükmünde bir hayat deneyimi çelişkiyle yüklü bir deneyimdir. Tepkisel bir varoluşun deneyimidir. Tepkiselliğin kaynağı yitip gitmekte olanı kurtarmaya dair aciliyette gizlidir. Muhafaza edilmesi gereken “biz” söz konusu olduğunda, Şark da, Garp da bu muhafazaya katkıda bulunduğu sürece anlamlıdır. Dahası, Şark da Garp da, mevcut koşulların değişimini mümkün kıldığı ölçüde anlamlı bulunacak denli içeriklendirilir. Bir başka ifadeyle, Şark da, Garp da – çoğunlukla ikincisi – medeniyetle, gelişmeyle, akıl ile özdeşleşecek şekilde tanımlanmaktadır. Çünkü aslanan, Şark ile Garp arasında, arafta kalmış bir memleketin, “bize özgü” olanın sağ kalmasıdır.

Öfke ve hayal kırıklığı içinde Şark'a dönme düşüncesi ile Garp'tan uzaklaşma sloganlarının korkutucu yüzeyselliği arasında Halide Edib de, böylesi bir çelişkinin aydınıdır. Kendi hayatıyla da, hayatını adadığı yanıtlarla da bizatihi bu çelişkiyi deneyimlemiştir. Şark'a ve Garp'a bakışının konjonktürel karakteri de bu çelişkinin bir başka ifadesidir. Son kertede, Halide Edib için, ilerlemek, gelişmek bizatihi Garp'a ait mefhumlardır. Örneğin, harekete geçme mefhumu, Garp'ın özgül karakterini teşkil etmekle birlikte, bizatihi bir halkın kendi kaderi üzerine karar verme hakkının da yegâne koşuludur. Keza, kendi yaşamında da, fail olma niteliğini daima, temelinde Garp'ın düşünsel zemininin yer aldığı düzlemde deneyimlemiştir. Dahası, manevi yönden yoksun olarak görse de Garp medeniyetini insanlığın geleceği için şart görmektedir: “Eğer, insanlar insan olarak beka bulacaksa,

Garp medeniyetinin galebesi mukadderdir” (Adıvar, 2009, s. 185). Bir başka deyişle, insanlığın bekası, Garp’tadır.

Halide Edib’in, insanlığın geleceği adına Garp medeniyetinin galibiyetini kesinleyen bu bakışı ve değişime açık olmakla birlikte “bize özgü” olanı muhafaza etmeye dair kaygısı içselleştirilmiş oryantalizmin görünümüdür. İçselleştirilmiş oryantalizm, bu bağlamda, medeniyeti doğrudan Garp ile eş görmek, ilerleme ve gelişme adına Garp’ın düşünsel ve pratik işleyişine duyulan inancın ifadesi olarak, hem bizatihi deneyimin kendisine nüfuz eder hem de bunu yaparken Garp’ın adını dahi anmamayı başarır (Kahraman, 2002, s. 162-163). Son kertede denilebilir ki, medeniyeti ve ilerlemeyi Garp’ın pratikleri ile ifadelendirmek, bu olguları, doğrudan Garp’ın düşünsel diliyle içeriklendirmek Halide Edib’in düşüncesinin söylemsel çerçevesine sinmiş durumdadır.

6. SONUÇ

Halide Edib’in içinde yaşadığı tarihsel süreç, bir imparatorluğun çöküşü ve yeni bir kurtuluşun inşası eşiğinde bir varolma mücadelesine şahitlik etmiştir. Bu sürecin her kertesine nüfuz eden Şark ve Garp etkileri ve bu etkilere yönelik bir tepkinin gerekliliği hem yazarın hem de içinde bulunduğu mücadelenin seyrini belirlemiştir. Halide Edib’in, kendi özel yaşamı ile entelektüel ve politik mücadelelerine sinmiş olan bu araf hali karşısında, kendi failliğini koruma çabası sınır durumların, çelişkilerin ve var olma kaygısının birlikteliğini içinde barındırır.

Bu çalışmanın her satırı, bu kaygının kaçınılmazlığında bir entelektüel olarak Halide Edib’in portresinde somutlaşan bir var olma çabasını, bir kültürün, bir toplumun mücadelesine de eşlik etmiştir. Halide Edib de, böylesi bir tanıklığın ve failliğin yanında, hem Şark hem de Garp’a bakışında “bize özgü” olanı muhafaza etme, hem kendisinin hem de ülkesinin failliinden ödün vermeme mücadelesi içindedir. Bu çaba, bazen Şark’ın bazen de Garp’ın tesiri altında şekillenmiş, her iki varoluş halinin karşılaşma alanı olan bir coğrafyada arafta kalışı bir bakıma kaçınılmazlığına maruz kalmıştır. Halide Edib’i anlamak, bu bağlamda, failliğinden ödün vermek istemeyen bir kültürü, o kültürün insanlarını anlamaktan ayrı tutulamaz.

KAYNAKÇA

- Adak, H. (2016). *Halide Edib ve Siyasal Şiddet*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Adivar, H. E. (1992). *Türk'ün Ateşle İmtihani*. İstanbul: Atlas.
- Adivar, H. E. (2000). *Mor Salkımlı Ev*. İstanbul: Özgür.
- Adivar, H. E. (2009). *Türkiye'de Şark-Garp ve Amerikan Tesirleri*. İstanbul: Can.
- Adivar, H. E. (2014). *Hindistan'a Dair*. İstanbul: Can.
- Adivar, H. E. (2017). *Halka Doğru*. İstanbul: Can.
- Adorno, T. W. (2002). *Minima Moralia*. İstanbul: Metis.
- Aksoy, N. (2009). *Kurgulanmış Benlikler*. İstanbul: İletişim.
- Çalışlar, İ. (2011). *Biyografisine Sığmayan Kadın Halide Edib*. İstanbul: Everest.
- Durakbaşa, A. (2017). *Halide Edib Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim.
- Edib, H. (1926). *Memoirs of Halide Edib*. New York: The Century Co.
- Edib, H. (1930). *Turkey Faces West*. New Haven: Yale University.
- Enginün, İ. (1995). *Halide Edip Adivar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*. İstanbul: MEB.
- Kahraman, H. B. (2002). İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm. *Doğu Batı*, (20), 153-180.
- Said, E. (2013). *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*. İstanbul: Metis.