



UNIVERSAL JOURNAL OF HISTORY AND CULTURE

VOLUME 3 ISSUE 1

ISSN 2667-8179



UJHC

<https://dergipark.org.tr/en/pub/ujhc>

VOLUME 3 ISSUE 1
ISSN 2667-8179

April 2021
<http://dergipark.gov.tr/ujhc>

UNIVERSAL JOURNAL OF HISTORY AND CULTURE



UJHC

Editor in Chief

Handan Akyiğit
Department of Sociology, Sakarya University, Sakarya-Turkey
hakyigit@sakarya.edu.tr

Editorial Board

Adem Bölükbaşı
Bandırma University
Turkey

Andrey V. Skorobogatov
Kazan Innovative University
Russia

Biljana Milosevic Soso
University of East Sarajova
Bosnia and Herzegovina

Emrullah Türk
Batman University
Turkey

Enis Şahin
Sakarya University
Turkey

Galina M. Yemelianova
SOAS University of London
United Kingdom

Ghadir Golkarian
Near East University
TRNC

Gülhan Atnur
Atatürk University
Turkey

Hasan Kaplan
İbn Haldun University
Turkey

Hüsamettin İnaç
Dumlupınar University
Turkey

Mustafa Kemal Şan
Sakarya University
Turkey

Ömer Erden
Ordu University
Turkey

Selçuk Kürşad Koca
Qatar University
Qatar

Sergiu Baltatescu
University of Oradea
Romania

Suat Kolukırık
Akdeniz University
Turkey

Contents

Research Articles

- 1 Sultan ve Foucault: II. Abdülhamid Döneminde Cuma Selamlığı, Arz-ı Hâller ve İktidarın Mikrofiziğinde
“Güç Aşındırmaları” (1876-1908)
*Sultan and Foucault: The Friday Parade, Petitions, and “Power Corrosions” in the Microphysics of
Puissance in the Reign of Abdülhamid II (1876-1908)*
Cem Doğan 1-18
- 2 Turkish Ontological Security In The Early Republic Era: Identity, Regime, and State
Erken Cumhuriyet Döneminde Türk Ontolojik Güvenliği: Kimlik, Rejim ve Devlet
Yusuf Ziya Bölükbaşı, Gökberk Yücel 19-34
- 3 Tasavvufun ve Edebî Türlerin “Popüler” Ekseninde Dönüşümü
The Transformation of Sufism and Literary Genres on the Axis of the “Popular”
Adem Bölükbaşı 35-56
- 4 Toplumsal Değişimin Bir Göstergesi Olarak Gençlerin Evliliğe Yönelik Tutumları
Youth Attitudes Towards Marriage as an Indicator of Social Change
Mehmet Erkol, Meryem Şahin, Şehriban Avcı 57-78
- 5 Fransa'nın 1860 Lübnan Krizine Müdahalesi
French Intervention to Lebanese Crisis of 1860
Zeynep Yaman, Bekir Sadık Topaloğlu 79-94

Book Review

- 6 Sanatın Sosyolojik İmkânı
Ayhan Koçkaya 95-102



Sultan ve Foucault: II. Abdülhamid Döneminde Cuma Selamlığı, Arz-ı Hâller ve İktidarın Mikrofiziğinde “Güç Aşındırmaları” (1876-1908)

Cem Doğan¹

Özet: Geleneksel Ortadoğu siyaset üslubunun yüzlerce yıl kabul gören ayırıcı yönü, halkın mustarip bulunduğu bir konu hakkında gerek bireysel gerekse çoğul biçimde şikâyetlerini yönetim katına ulaştırabilmesi olmuştur. Böylece, bir yandan padişah ve çevresindekiler halkın yakınmalarını göz önünde bulundurabilmişler, diğer yandan da halk gerektiğinde küçük bir pusula kaleme alarak yetkililere teslim etmek suretiyle derdini padişaha aktarabilmiştir. Dahası, Osmanlı’daki temel devlet kurumlarından biri olarak hizmet veren Divân-ı Hümâyûn’un aslı görevi halktan gelen şikâyet ve önerileri doğrudan padişahın huzurunda tartışmaya açmaktır. Osmanlı şikâyet mekanizmasının en fonksiyonel taraflarından biri ise Cuma Selamlığı idi. Burada, halk arz-ı hâl veya rikâ’, ruk’a, mahzar, kâğıt ve son dönemlerde bazen arıza adı verilen maruzat pusulalarıyla padişahın beklentilerini dile getirirdi. Bu, padişahın reaya üzerindeki otoritesini pekiştirmenin de bir yoluydu. Zira bu dilekçelerin sık sık toplanması bir padişahın halkıyla ne kadar ilgilendiğinin, onları ne kadar önemseydiğinin de sembolü oluyordu. Arz-ı hâller hem en başından beri aracı bir bürokrasinin padişah-halk ilişkisinin nabzını tutmasına zemin hazırlamış hem de politik gücün aşındırılması ve sürekli olarak yeniden üretilmesi anlamında halkı iktidarın zenginliği ve gözetimine bir kerede ortak etmiştir. Bu çalışma, II. Abdülhamid (1876-1908) döneminde halk tarafından padişaha sunulan maruzatları ve bu arzların idarî sistem açısından önemiyle bir iktidar pratiği olarak nasıl işlevselleştiğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, II. Abdülhamid, M. Foucault, İktidar, Arz-ı Hâl, Güç Aşındırması

Sultan and Foucault: The Friday Parade, Petitions, and “Power Corrosions” in the Microphysics of Puissance in the Reign of Abdülhamid II (1876-1908)

Abstract: The distinctive aspect of the traditional Middle Eastern political style, which has been accepted for hundreds of years, has been that it can convey the complaints of the people to the management level both individually and in plural form. Thus, on the one hand, the sultan and his entourage were able to take into account the complaints of the people, and, on the other hand, the people were able to convey their troubles to the sultan by writing a small compass when necessary and delivering it to the authorities. Moreover, the main duty of the Divân-ı Hümâyûn, which served as one of the basic state institutions in the Ottoman Empire, is to open the complaints and suggestions from the public directly before the sultan. The area where the Ottoman grievance mechanism worked most frequently was the Friday Parade. Here, they expressed their expectations from the sultan with their exposure called *arz-ı hâl or rik’a*. This was also a way of consolidating the sultan’s authority over his subjects. Because the frequent collection of these petitions was a symbol of how much a sultan was interested in his people and how much he cared for them. From the very beginning, the states of supply paved the way for an intermediary bureaucracy to keep the pulse of the relations between the sultan and his subjects, and in the sense of the abrasion and continuous reproduction of political power, they shared wealth and surveillance of the government with the people up to a point. This study aims to show the petitions presented to the sultan by the people during the reign of Sultan Abdülhamid II (1876-1908) and how these supplies functioned as a power practice with their importance in terms of the administrative system.

Keywords: Ottoman Empire, Abdulhamid II, M. Foucault, Power, Petition, Corrosions of Power

¹İğdır Üniversitesi, Tarih Bölümü, İğdır, Türkiye, dogancem1@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2008-3830

Received: 18 January 2021, Accepted: 10 March 2021, Online: 30 April 2021

* Corresponding Author

1. Giriş

Osmanlı Devleti nevi şahsına münhasır bir kamu örgütlenmesine ve bu bağlamda da uzunca bir süre işlevselliğini korumayı başaran geniş bir bürokratik ağa sahipti. Osmanlı Devleti, idarî örgütlenme ve buna bağlı merkez teşkilatı açısından İslamiyet’ten önceki Türk devletleri ile İslamiyet’in kabulünden sonra kurulan Müslüman Türk devletlerin birikimlerinden çıkarsanan başarılı bir sentezi temsil ediyordu. Bu bağlamda, Osmanlı Devleti, kendisinden önceki Türk devletlerinin siyasî, idarî, askerî ve sosyal alanlardaki kültür mirasını da devralmıştır. Osmanlılar, özellikle mirasçısı olduğunu iddia ettikleri Türk-İslam devleti olan Anadolu Selçuklularına ait yönetsel dizgeyi örnek alarak geliştirmeyi ve bunları günün gereklerine uygun düşecek pratik bir potada eritmeyi başarmıştır.

Kanuni Sultan Süleyman (h. 1520-1566) döneminin nihayetine dek oldukça bütüncül ve merkezi bir yapı arz eden bu bürokratik aygıt, toplumsal uzamda genel olarak iki sınıfı temsil ediyordu. Halil İncalcık’ın da belirttiği gibi, bunlardan ilki yönetilenler kitlesini oluşturan *reaya*, ikincisi ise yönetme erkini iyeliğinde bulunduran askeri sınıf idi. Genel olarak bakıldığında, ilk sınıfın salt askerleri içermediği, bilakis bütün devlet memurlarını ve hatta ailelerini de kapsayan geniş bir bloğu temsil ettiği görülmüyordu (İncalcık, 2019, s. 453). Bu sistemde, politik güç toplumu teşkil eden tüm sınıflardan açıkça ayrıştırılmıştı. Köylüler, zanaatkârlar ve tüccarlar *havâss* adı verilen seçkinler dairesinin dışında bırakılmıştı. Devletin ihdasında yalnızca geniş halk kitlelerinin değil, seçkinlerin bile yasal olarak tanımlanmış herhangi bir pozisyonları mevcut değildi ve bunların statüleri gelenekten beslenmekteydi (Berkes, 1964, s. 16).

Osmanlı bürokratik aygıtının en belirgin niteliği merkez ile çevre arasındaki mesafede tecessüm ediyordu. Merkezin çevresel etkilere kapalı olması, merkezi otoritenin dayandığı özgül örgütlenmenin de ana kaynağıydı. Periferiyi oluşturan unsurların merkezden bağımsız hareketine elverişli bir alan ve Batı Avrupa toplumlarında görüldüğü gibi mülkiyet hakkına sahip bir sivil toplum anlayışı gelişmemişti. Osmanlı bürokrasisinin köklerine içkin prensipler müşterek toplumsal değerlerden ve kültürel dinamiklerden kaynaklanmakla birlikte kendine özgü normlarla şekilleniyordu. Bu nedenle de devlet-toplum ilişkileri bir “sözleşme” ya da “uzlaşma”dan ziyade devletin topluma baskın gelmesi esasına dayanmaktaydı (Çaha, 1994, s. 83). Geçmişte yaratılan merkeziyetçi muhkem imaj, devletin 17. yüzyılın sonlarından itibaren almaya başladığı yenilgileri büyük ölçüde perdeledi. Bu ise yetkililerin devlet katında olduğu gibi toplumdaki yozlaşmayı görmelerine engel oldu (Akyıldız, 2018, s. 18).

Yine de, sivil toplum üyelerinin iktidarla olan münasebetlerini düzenleyen birtakım pratikler her zaman var olmuştu. Bunlardan biri, aşağıda değinileceği üzere, cuma selamlığında ahali tarafından yetkililere

ulaştırılan arz-ı hâllerdi¹. Merkezi güçten pay alamamış olsalar da avam halkın bu gücü yönlendirme kabiliyetini saklı tutan arz-ı hâller, halk için bir bakıma katı yönetsel parametrelerce tespit edilen iktidar alanına dâhil olmanın başat yolu idi. Diğer bir ifadeyle, arz-ı hâller devletle toplumu müşterek bir platformda buluşturuyor, halkın isteklerinin devletin imgesel kulağına ulaşmasında aracılık rolünü üstleniyor ve bir bakıma talepleriyle gücü hem tahkim ediyor hem de elde edebildikleriyle onu aşındırıyordu.

2. Foucault Faktörü ve İktidarın Mikrofiziği: Gücü Kurmak

Yönetim sistemi ister demokratik ister otokratik olsun devlet her zaman yönetsel amaç ve faaliyetleri yerine getirebilmek için bürokratik bir örgütlenmeye ihtiyaç duymuştur. Hatta bürokrasinin tarihsel gelişimine bakıldığında, bu kavramın toplum adına yapılması gerekenler için kurulmuş olan devletten daha önce tarih sahnesinde yerini aldığı görülür (Akçakaya, 2016, s. 275). Osmanlı yönetici sınıfını oluşturan diğer gruplar gibi (Ulema hariç), bürokrasinin üyeleri de kul kökenliydi; bir başka deyişle, bürokrasi ile toplumsal gruplar arasında herhangi bir organik bağ bulunmuyordu. Bu durum, bürokratların padişaha kişisel bağlılıklarını sağlayan önemli bir faktördü. Bunun yanında, bürokratların Enderun’da gördükleri eğitim söz konusu bağlılığı pekiştirici bir fonksiyon icra etmekteydi (Aslan ve Yılmaz, 2001, s. 289).

Şerif Mardin’in (1990, s. 181) de altını çizdiği gibi, Osmanlıların “nizâm-ı âlemci” tutumunda uyruklar, yani teba araçsal bir öneme sahipti. Buna göre, uyrukları hoş tutmak esastı ve devletin işlevlerini eksiksiz biçimde yerine getirebilmesi de bu koşulun sağlanmasına dayanıyordu. Ne var ki, bu prensibin merkez noktasında devlet yer alıyordu, uyruklar değil. İlkesel olarak bu algının karşıtını benimseyen tutum ise ancak Tanzimat döneminde belirmeye başlamıştı. Döneme ilişkin daha derinlikli bir analiz geliştirmekte Michel Foucault’nun “devlet aklı” mefhumu kilit bir rol üstlenebilir. Foucault, yönetsel aklın, nasıl bir düşünme, akıl yürütme ve hesaplama biçimine yol açtığını göstermeye çalışmıştır. Devlet aklının pastorallikten farkını ve 17. yüzyıldaki devlet aklı sorununu; darbe ve şiddet, itaat ve başkaldırı, hakikat sorununun aldığı yeni biçim, istatistik ve nüfus konuları bağlamında ele almıştır. Buna göre, devlet aklının devletten başka hiçbir ereği yoktu. İnsanlara devletin dışında hiçbir şey vaat etmeyen bu yapının zihinsel işleyişi de ortaya bir köken ya da nihai durum koymuyor, bilakis insanları ucu açık bir tarihselliğin içine hapsediyordu (Gölbaşı, 2015, s. 334).

Hakikaten, devlet aygıtını idare edenler, yani politik gücü elinde bulunduranlar açısından iktidarın kendisi devletin hem nedeni hem de sonucudur. Devlet kendi varoluşsal bekası için devlettir ve bunun

¹ Sadece Cuma selamlığı sırasında değil Divân-ı Hümâyün, ikinci divanı, cuma divanı ve taşradaki eyalet divanları gibi en yetkili idarî organların başlıca görevleri arasında da arzuhalleri kabul etmek ve değerlendirmek mevcuttu. Lakin burada gerçekleştirilecek tartışma bağlamında konu yalnızca Cuma selamlığı uygulamasıyla sınırlı tutulmuştur (y.n.).

istisnası pek azdır. Klasik tanımlardan yola çıkan Foucault, devlet aklını karakterize eden başlıca hususları sıralamıştır. Ona göre, en başta belirtilmesi gereken nokta, devlet aklı tanımının içerisinde hiçbir şeyin devletten başka bir şeye göndermede bulunmadığıdır. İkincisi, devlet aklının devletin bizzat özü olmasıdır ve bu, yönetimin temel dayanaklarından birini simgeleyen bir sanattır. Üçüncü olarak, devlet aklı muhafazakârdır çünkü bu tahayyüle için temel kaygı devleti muhafaza etmenin devamlılığından kaynaklanır (Foucault, 2013, s. 224).

Foucaultyen deyimle konuşursak, bir ‘stratejiler ağı’ olan iktidar konumlarının “bilme” edimi üzerinden etki alanlarına dâhil ettikleri kurumsal yapılara ve kişiler üstü bir görünüme sahip toplumsal değerlere olan içkinlikleri, iktidarın, uzamını toplumsalın her pikseline yaymasına ve adeta cismanî bir şekle bürünmesine yol açar. Bunun iki sonucu vardır. İlki, iktidarın ördüğü ilişkisel çemberin periferisinde yer alan bireyin, bu haliyle bir tür iktidar nesnesine dönüşmesi ve iktidar erkinin siyasal pratiklerle bağlı olduğu alanları aşarak kendini toplumsal düzlemde bir kimlik olarak tesis etmesidir. İkincisi ise iktidar mekanizmalarının toplumsala yönelik uygulama ve söylemleriyle kendini bireylere tek tek ama aynı zamanda bütüncül olarak kabul ettirmesi ve ikna süreçleriyle öngörülen zaman ve mekânlarda, bir yandan iktidar öznesi olarak kurulurken aynı zamanda toplumsal hegemonyanın üretildiği süreçler açısından bir nesne olarak tanımlanmasının yolunu açmasıdır.

Böylelikle, gücün kendisinden mütemadiyen aşırıldığı ve tekrar bahsedildiği iktidar nesnelere hem itaatle hem de tahakkümü perdeleyen rıza mefhumuyla ilişkili kılınırlar. Birbirinin artbileşeni olan bu sosyo-kültürel iktidar pratikleri, özne ile nesne uyumsuzluğu noktasında kalıtsal bir müzakere süreci inşa ederek öznellik-nesnellik fenomenlerinin iktidar mekanizmasının kurumsal ve toplumsal uzanımlarıyla girift bir yapı oluşturmasına yol açar. Bu, iktidarın nesneye kendini dayatması değil, bilakis bireyle iktidar uzamı arasında yer alan boşluğun doldurulması ve nesne-iktidar dikotomisi üzerinden iktidarla bireyin yekvücut kılınmasıdır. Bu birleşim işlemi, nesnenin iktidara ilişkin edim ve söylemlerinin yetke üretim süreçleri üzerinde yol açabileceği olası etkilerin öngörülmesini mümkün kılar.

İktidarın, toplumsal yaşantıda bireyleri değişken kimlik kategorileri üzerinden kurguladığı kadar kişi öbeklerinin tutumları karşısında kendini de toplumsalın içinde sürekli yeniden konumlandıran bir anlamsal ilişkiler bütünü temsil etmesi, kendisine nesne olan öğeler üzerinde kurguladığı tahakküm ilişkilerinin üzerini, iktidar pratiklerine meşruiyet zemini hazırlayan bir söylemler bütünü içerisinde görünmez kılar. İktidar imlemlerinin, karakteristik toplumsal ‘çok’lukları tekilleştiren içsel yapısıyla insanî edimler üzerinde tesis ettikleri meçhul ama bir o kadar özdeksel otorite nosyonu, iktidarın özdeğini teşkil eden bireyin, üzerinde kurulan muhayyel tahakküme direnme kapasitesiyle sınırlılık kazanır.

“İktidarın olduğu yerde”, der Foucault (1978, s. 95), “direnç de vardır ama bu direnç hiçbir zaman iktidara dışsal bir konumda değildir”. Hiç şüphesiz, Foucault tahakkümü dengeli ve asimetrik güç ilişkileri sistemleriyle tanımlayan ilk kişi değildir. Bununla birlikte, onun tanımı bu tür sistemlerin her zaman güç özneleri arasındaki birincil bir ilişki alanı içinde elde edilen veya dayatılan ikincil sonuçlar olduğunu belirtmesi bakımından anlamlıdır (Patton, 1994, s. 66). Bu bireysel direnç çoğu zaman iktidarın kişiyi bir tehdit unsuru olarak algılamasına ve gündelik pratikler üzerinde sahip olduğu düzenleme yetkisinden aldığı hükmetme kudretiyle onu yeniden tanımlayarak iktidar süreçlerinden hem dışlamasına hem de onu bu süreçlere dolaylı olarak ortak kılmasına neden olur. Bu bağlamda, post-endüstriyel toplumlar, iktidarın tesis edilmesi ve dağıtılması bağlamlarında özel bir öneme sahiptir. Gerçekten de, endüstri sonrası iktidar anlayışının üretim ilişkileri dizgesi ve sınıfsal sömürü araçları aracılığıyla yeniden şekillenmesinin toplumsal uzamda çizdiği yeni sınırlar, iktidarın nesnesini oluşturan bireyin artık tek bir yönetici ile muhatap olmaktan çıkmasına ve daha karmaşık iktidar süreçlerinin bir parçası kılınmasına yol açmıştır.

3. Osmanlı’da Cuma Selamlığı ve Sembolik Güç İlişkileri

Bir toplumu yönetenlerle o toplumun üyeleri arasında bağlantı kurmanın muhtelif yolları vardır. Bu açıdan, tarih boyunca gerek yönetim katından gelen talepler gerekse halkın benimsediği birtakım uygulamalarla söz konusu iletişim sağlanmıştır. Osmanlı padişahları da bu türden bir diyalogun tesisi için çeşitli törenleri araçsallaştırmışlardır. Osmanlı kamusal alanı padişahın şahsında ve sarayı merkeze alan uygulamalar ile biçimlendirilirken pek çok unsur onu görünür kılmıştır. Bunlardan en etkin olanları törenler, basında çıkarılan haberler, kamu yatırımları ve hayır işleri olarak sıralandığında aslında hepsinin girift bir blok oluşturduğu görülür (Demirel, 2019, s. 95).

Cuma selamlığı, padişahların Cuma namazlarını eda etmek amacıyla saray dışında bir camiye gidiş-dönüşlerini ve bu esnadaki merasimleri ifade ediyordu. Sultan ve tebaasının arasındaki mesafenin muhafaza edilmesi İslam monarşilerinin müşterek niteliklerinden biriydi. Fakat 11. yüzyılda Selçuklu Sultanı Melikşah’a vezirlik eden Nizamü’l-mülk’ün bu alandaki pratik formülasyonlarına Pers siyaset geleneğinden aktarılan birtakım prensiplerin uygulanmasıyla ortaya İslami bir sentez çıkmıştı. Bu sentezin temel önermesi, sultanın haftada en az iki kez halkın arasına karışarak onların hallerini ve şikâyetlerini birinci ağızdan işitmesinin önemine vurgu yapıyordu. Bu düşüncenin reel manada ortaya çıkışı cuma selamlığı ile oldu (Alikılıç, 2004, s. 100).

Belirtildiği gibi, cuma selamlığı geleneği İslam devletlerinde alışlagelmiş bir uygulamaydı ama İslam-İran devlet teşrifatını kendine özgü biçimde geliştiren Osmanlı Devleti bunu bir adım öteye taşımıştı. Dini vecibelerinden biri olarak cuma namazını kılmaya giden padişah böylece halktan kopuk olmadığını, bilakis onlarla birlikte yaşadığını göstermiş oluyordu. Zira dini ve siyasi yönü olan selâmlıklar halkın şikâyetlerini doğrudan padişaha arz etmesinin en önemli yollarından birisiydi (İpşirli, 1991, s. 464). Cuma selâmlığı mahreç almadan evvel “sarık alayı” düzenleniyordu. Bu alayda bir Enderun ekibi hazır bulunup padişahın sorguçlu sarığını, saraydan o gün namaz kılacağı camiye götürüyordu. Bu usûl cuma selâmlığının hangi camide yapılacağını halka önceden bildirmenin bir yoluyla (Sakaoğlu, 1995, s. 112).

“Cuma alayı”, “selamlık resmi” ya da “selamlık resm-i âlîsi” adıyla da anılan bu seremoni, Osmanlı Devleti’nde padişah-halk ilişkilerini anlamlandırmak bakımından son derece önemli bir pratikti. Zira cuma selamlığının en büyük toplumsal işlevlerinden bir tanesi halkın padişaha ulaşabilmesini sağlamasıydı. Böylece padişah halkın nabzını yoklayabiliyordu (Aykurt, 2001, s. 201). Uriel Heyd’in (1973, s. 227-228) de belirttiği gibi, padişahın, yanlışları gideren bir adalet mekanizması işlevinin bulunduğu yolundaki geleneksel kanı, Müslüman olsun ya da olmasın, uyrukluğunda bulunan her bireyin ona arz-ı hâl edebilmesinin yolunu açıyordu. Bu türden ricaların en pitoresk ve dramatik olanıysa padişahın cuma namazına ya da ava gidişi sırasında kendisine arz edilenlerdi. Avrupa kaynaklarına göre, padişaha arizalarını sunmak üzere sırada bekleyen ahali, içinde bulunduğu kötü durumu ona ulaştırabilmek için başlarının üzerinde yanan ya da dumanı tüten keçeler tutarlar, böylece padişahın dikkatini üzerlerine çekmeye çalışırlardı.

Cuma selamlığının en önemli özelliği, padişahın halkın arasına karışması ve onların da istek ve şikâyetlerini doğrudan olmasa bile aracı bürokrasi vasıtasıyla padişaha iletebilmeleriydi. 1552-1556 yılları arasında Türkiye’ye bir ziyaret gerçekleştiren Manuel Serrano Y. Sanz’ın hatıralarında Cuma selamlığının bu fonksiyonunu: “Büyük Türk [Padişah] Cuma günleri camiye gider. Bu insanlar bir kamışın ucuna dilekçelerini bağlayarak Büyük Türk’ün geçtiği yol üzerinde beklerler. Büyük Senyör [Vezir] bu dilekçeyi alır, sarayda okur ve haksızlık görürse düzeltirir” (Sanz, 1979, s. 100) sözleriyle kaydetmişti. Bazı padişahlar, halktan toplanan arz-ı hâlleri bizzat okuyup gereğinin yapılması üzerine emir verebiliyordu. Örneğin, III. Mustafa’nın (1757-1774) cuma namazından çıktıktan sonra Valide Yalısı ve Eyyub Yalısı gibi çevre yalılara giderek burada kahve içtiği ve bu esnada da halktan kendisine ulaştırılan arzuhalleri okuyup bunların gereğinin yapılması yolunda direktifler verdiği bilinmektedir (Görür, 2018, s. 151).



II. Abdülhamid döneminde Şazeli Tekkesi’nde düzenlenen bir cuma selamlığı sahnesi. Kaynak: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, *II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri*, yer no: NEKYA90817/10.

İngiliz ya da “Büyük” lakaplarıyla da tanınan Eğinli Said Paşa ise II. Abdülhamid döneminde düzenlenen cuma selamlıklarını çarpıcı bir dille şöyle nakleder:

“Cuma namazını kılmak için halkın camiye girmesine bir şey denilmezse de Beşiktaş’tan Yıldız’a kadar gelebilmek epey zahmete ve birçok sorguya ve işkenceye katlanmaya mutevakkıftı. II. Abdulhamid’e suikast yapılacak diye sivil ve üniformalı yüzlerce zabıta memuru fırıl fırıl halk arasında dolaşır onların ahvalini tecessüs ve tarassut ederlerdi. Bunların elinden kurtulup cami kapısına kadar gelenler de kapıdan girerken baştan ayağa kadar sıkıca muayene edilirdi, üzerlerinde silah vesaire bulunmamasına son derece dikkat edilmekle beraber bilhassa padişaha verilmek üzere yazılmış arzuhal gorulurse o da silah ve bomba kadar tehlikeli sayılırdı. Bu türlü araştırmalara rağmen yine cemaat arasında birkaç kişi arzuhalini saklayabiliyor ve padişah camiye gelir gelmez avaz avaz bağırarak derdini dileğini söylüyor ve falan makamdan veya zâttan şikâyeti olduğunu söyleyerek çıkartıp arzuhalini gösteriyordu. O zaman saflar arasında dolaşan memurlar bu arzuhalleri alıp saraya götürürlerdi. Selamlık resmini seyir için gelen halk uzaklarda duruyordu. Dürbün ve saire de kullanmak imkânı olmadığı için padişahı görmek bunlara nasip olmazdı. Hele hac münasebetiyle Rusya’dan

ve saireden gelenler buna muvaffak olmayı çok arzu ederlerse de göremeden giderlerdi. Bu türlü seyirciler civardaki ağaçlara tırmanırılar fakat polis ona da mani olurdu” (Ergin, 1977, s. 1057).

Cuma selamlığının ayırıcı yönü her hafta tekrar eden son derece politik bir ritüel olmasında aranmalıdır. Cuma selamlığı gibi iktidarın kurucu unsurlarından biri olarak yinelenen ritüellerin en çarpıcı tarafı, bir yandan geniş halk kitlelerinin sembolik bir dayanışma ruhu etrafında toplanmasına vesile olurken diğer yandan da bizatihi iktidarın kaynağını teşkil eden sembolik gücü pekiştirmesidir. Bu noktada Randall Collins’in izahatı aydınlatıcı olabilir. Ona göre (Kemper, 2011, s. 148), bireyler doğaları icabı şahsi statülerini maksimize etmeye odaklanırlar ve bunu da çevreyle etkileşim aracılığıyla gerçekleştirirler. Ritüel bir simbiyotik, karşılıklı odaklanma ve ortak mizaç meselesidir.

Collins’in önermesi açısından düşünüldüğünde, bir iktidar ritüeli olarak cuma selamlığının çift uçlu karakteri de kendiliğinden ortaya çıkar. Bu ritüel, mutlak iktidarı temsil eden padişahın şahsında devletle toplumun karşılıklı çıkarlarının tecessüm etmesinden başka bir şey değildir. Zira burada her iki taraf da çıkarlarını azami ölçüde artırmaya çalışmakta, padişah cuma selamlığı esnasında halka dağıttığı ihsanlar sayesinde geniş halk kitleleri üzerindeki otoritesini tahkim ederken halk da padişahıtan alacağı ihsanlar ve ileteceği arz-ı hâller aracılığıyla kişisel emellerini gerçekleştirme şansı elde etmektedir. Aşağıdaki pasaj, Selim Deringil’in II. Abdülhamid döneminde İstanbul’da bulunan bir Japon bürokrat olan Yamada Torajiro’nun anılarından hareketle kurguladığı sahneyi yansıtmaktadır. Deringil’in başarılı betimlemesinin bizim için önemi, padişahın hem içte hem de dışta iktidarını ritüeller üzerinden yeniden kurgulamasında yatmaktadır.

“Yamada Torajiro konuklarını daima cuma selamlığına götürmeye özen gösterirdi. 1890’larda Japonların İstanbul’a gelmesi ender rastlanan bir durumdu ve Torajiro, kentin uzun dönemli tek Japon sakiniydi. Pırıl pırıl bir Mayıs sabahı, Yamada ve konukları, saraya doğru ilerleyerek yerini alan Arnavut Süvari Birliği’nin görünümü karşısında büyülenmişlerdi. Bando, Hamidiye Marşı’nı çalarken, güneş mızraklarını parıldatıyordu. Ardından gösterişli uniformaları içinde muhteşem Arap atlarına binmiş Hassa Alayı geldi. Son olarak, valide sultan ile kadın efendinin eşlik ettiği padişah at arabasıyla saraydan çıkarak camiye doğru ilerledi. Müezzin tiz sesiyle ezan okumaya başlayınca, padişah arabasından indi ve tüm birlikleri bir ağızdan haykırdı. Konuştu, Yamada’ya askerlerin ne dediklerini sorduğunda, şu yanıtı aldı: “Padişahım çok yaşa!” diye bağırıyorlar, tıpkı imparatorumuza “Tenno Heika Banzai!” diye tezahürat yaptığımız gibi” (Deringil, 2014, s. 29).

İktidar sıklıkla güçlülerin iradelerini güçsüzler üzerinde uygulamaları ve onları kendilerinin istemedikleri şeyleri yapmaktan alıkoymaları biçiminde kavramsallaştırılır. İktidar ayrıca güçlülerin sıkıca tutunduğu, güçsüzlerin de bunu onların elinden çekip almaya çabaladıkları bir tür iyelik olarak görülür (Mills, 2005, s. 34-35). Foucault’un düşüncesinde ise iktidar dolaşımda olan ya da ancak zincir şeklinde işleyen bir şey olarak analiz edilmelidir; iktidar hiçbir zaman şurada ya da burada yerleşmez, hiçbir zaman birilerinin elinde değildir, hiçbir zaman bir tür varlık ya da mal gibi temellük edilmez. İktidar işler, iktidar bir ağ biçiminde işler ve bu ağda bireyler yalnız dolaşıma girmekle kalmaz, aynı zamanda ona boyun eğmek ve onu uygulamak durumundadır. Bireyler hiçbir zaman iktidarın atıl ve onaylayıcı hedefleri değil, tam tersine her zaman iktidarın aracısıdır. İktidar bireyleri geçiş yolu olarak kullanır, bireylere uygulanmaz (Foucault, 2011, s. 107).

Bu bağlamda, cuma selamlığının etkileşime dayalı yapısı bize bu ritüelin aslında bir tür grup bilinci oluşturma süreci halini aldığını göstermektedir. Grup bilincinin yükselmesi ve grup kimliğinin pekişmesi, bireyi kimlik bunalımından kaynaklanan ve yabancılaşmayla sonuçlanan, anomi gibi, birtakım olumsuzluklara karşı korur. Ritüeller, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi, sürdürülmesi ve toplumsal düzenin sağlanmasında önemli işlevlere sahiptir (Karaman, 2010, s. 232) ki, cuma selamlığının politik işlevi de burada gün yüzüne çıkmaktadır.

4. Sultan ve Foucault: II. Abdülhamid Döneminde Arz-ı Hâller ve “Güç Aşındırmaları”

Foucault, devletin yekpare bir güç odağı biçiminde hareket ettiği görüşüne karşı çıkararak makro ölçekteki fenomenleri anlamlandırabilmenin ancak mikro ölçektekilerin önemini, yarattıkları etkiyi ve ilişkiselliği kavramakla mümkün olabileceğini öne sürer (Lynch, 2011, s. 23). Arz-ı hâlleri bu bağlamda ele aldığımızda, bu küçük ama anlamlı pusulaların temelde bir birey ya da grubun ihtiyaç duyduğu şeyi elde edebilmek için onu bağışlama gücünü elinde bulunduran bir kişiye hitaben kaleme alınan, hâlihazırda kurulmuş olan ya da bu metinle kurulması arzulanan bir diyalogun ifadeleri olduğunu görürüz. Bu pusulalar, genelde toplumsal ve ekonomik açıdan üst konumda bulunan birine hitaben kaleme alınırlar ve müstedilerin durumuyla dileklerine ilişkin diğer bilgileri içerirlerdi (Houston, 2014, s. 24).

Dolayısıyla, arz-ı hâller iktidarla halk iradesinin kesiştiği kavşak noktalarında yer alan politik metinler, halk tarafından iktidarın mikrofizik evrenine uygulanmaya çabalanan güç aşındırmalarıdır. Arz-ı hâl uygulamasının evrimi bir bakıma aracısız ferdi politikaların kitle politikalarına dönüşmesinin öyküsüdür. Müste-

dilerin gönüllülüğü esasıyla karakterize olan geçmiş dönemlerin politik geleneğindeki temel işlev yalnızca şikâyetlerin yetkililere ulaştırılmasından ibaret değildi. Arz-ı hâller aynı zamanda yakınmaların çözümlerine dair öneriler getiren, dahası, şikâyetin konusuna ilişkin yasa literatürüne katkıda bulunduğundan politik otoriteler tarafından son derece dikkatle yaklaşılacak metinlerdi (Mark, 1998, s. 2154). Bu uygulama, kabul gördüğü yerlerde salt bireysel dileklere cevap veren bir kuruluşa dönüşmekle kalmayıp aynı zamanda konuya ilişkin mevzuatı da yönlendiriyordu (Van Voss, 2001, s. 3).

Arz-ı hâl mekanizmasının vurucu niteliği, bu yola başvuran kimselerin toplumsal pozisyonlarından bağımsız oluşuydu. Arz-ı hâller yüksek makamlarda bulunan kimselere gönderilebileceği gibi güç makamlarına yakın olanlardan yardım istemek amacıyla ve bunlara ulaştırılmak üzere gayri resmî ya da kurumsal araçlar üzerinden de yollanabilirdi (Würgler, 2001, s. 16). Kaynaklarda *rikâ'*, *ruk'a*, *mazhar*, *kâğıt* ve son dönemlerde bazen *arîza* şeklinde de geçen arzuhal (arz-ı hâl), özellikle Osmanlılar'da en tabii bir hak olarak yaygın şekilde kullanılıyordu (İpşirli, 1991, s. 447).

Halil İnalçık'a göre (1988, s. 35), Osmanlı Devlet geleneğinin bir uzantısı olarak reâyâ ya da asker, zimmi ya da Müslüman olmaları fark etmeksizin halktan herkesin şikâyetlerini padişaha ulaştırmak amacıyla arz-ı hâl etme hakkı saklıydı. Ayrıca söz konusu arzın toplu biçimde veya bireysel düzeyde olması arasında da herhangi bir fark bulunmuyordu. Arz-ı hâl takdiminde gözetilen tek ayırım, arzı sunan kişinin ya da kişilerin resmi bir sığata sahip olup olmamalarıydı ki, bu da yalnızca şikâyete verilen ismi etkiliyordu. Eğer padişaha pusula vermeye çalışan kişi askeri-resmi sınıfa mensupsa buna genelde 'arz denilirken reâyânın sunduklarına da 'arz-ı hâl deniliyordu.

Yukarıdaki sayfalarda da tartışıldığı gibi, Osmanlı Devlet, ulema sınıfı hariç tutulursa, devlet aygıtının işletilmesinde rol alan herkes kul statüsündeydi. Her ne kadar askeriye, kalemiye ve mülkiyede yer alan asker/memur sınıfı toplumsal statü açısından diğerlerine nazaran daha etkin bir pozisyonda bulunsalar da sonuçta bunlar da padişahın şahsına bağlı tebaayı temsil ediyorlardı. Bu perspektiften bakınca aslında 'arz ile 'arz-ı hâl arasında pek de büyük bir boşluk bulunmadığı kanaatine varılabilir. Yine de, aşağıda verilecek örnekler bir yandan genel olarak maruzatların politik iktidarın evrenindeki gücün aşındırılmasındaki payını ortaya koyarken diğer yandan da bunları padişaha ulaştırınların hukuki statülerinin belli belirsiz bir tesir kazanmasını kısmen açıklayacaktır.

Foucault'a göre, tabiyet mekanizmaları sömürü ve tahakküm mekanizmalarıyla olan ilişkileriyle birlikte düşünülürse anlaşılabılır. Fakat bunlar yalnızca diğer temel mekanizmaların uğrak noktası olmanın ötesinde onlarla karmaşık ve döngüsel bir ilişkinin temellerini atarlar (Foucault, 2001, s. 332). Foucault, bu argümanı destekleyecek nitelikte bir izahı 21 Kasım 1973 tarihli Collège de France dersinde

şu şekilde yapar:

“Bana öyle geliyor ki, ortada birkaç asimetrik ilişki aracılığıyla egemen ve uyruğu birbirine bağlayan bir güç ilişkisi vardır: bir yandan bir vergi ya da kesenek bir tarafta yer alırken diğer tarafta da harcama yer alır. Egemenin ilişkisinde, egemen ürünler, hasatlar, el işi ürünler, silahlar, işgücü üzerine ve cesaret üzerine bir vergi getirir. Egemen, hizmetleri vergilendirmesiyle eşzamanlı işleyen asimetrik bir süreçte geri ödeme yapmaz çünkü egemen aldığı geri vermek zorunda değildir. Fakat egemenin doğum ve benzeri sevinçli olaylar için hediye vermek, ritüel seremonilerde yapılan harcamalar, koruma ya da Kilise tarafından sunulan dini hizmetler karşılığında taltif olarak verilenler gibi kendi tarhından farklı pek çok gideri vardır” (Foucault, 2006, s. 42).

Ekonomik bir ilişki biçimine vurgu yapıyormuş gibi görünse de, yukarıdaki pasajın iktidarın tesisi açısından hususi bir önemi olduğu aşıkardır. Egemen gücün topluma bağışlamayı tercih ettiği zenginlik kaynağı yine toplumu oluşturan tebaanın cebinden çıkmaktadır. Yani egemenin iktidarını sürekli yeniden üretmek için kullandığı araçlar esasen iktidara tabi edilecek olanlardan elde edilen maddi gücün bir neticesidir. Öte yandan, egemen gücün iktidarını toplumsal uzamda sürekli yeniden kurgulaması ve pekiştirmesinde maddi kaynakların gücü yadsınamazsa da bunun sembolik bir tarafının olduğu da belirtilmelidir.

Bu bakımdan, Foucault’un tahakküm gücünü yeniden düşünmemiz için bağlamında bize iki alternatif sunduğunu hatırd tutarak arz-ı hâlleri değerlendirebiliriz. Ona göre, “tebaa” kelimesinin iki manası vardır. İlki, kontrol ve bağımlılık dolayısıyla bir başkasına tabiiyettir (Foucault, 1982, s. 781). Bu tabiiyet türünün açıkça ekonomik parametrelerin toplumsal dolaşımına göndermede bulunduğu ortadadır. Gücün oluşturulması, temerküzü ve bilinçli aşındırılması için iktidarın maddi fedakarlıklarda bulunması gerekir. Yukarıdaki pasajda verilen örnek de bunu göstermektedir. Diğer yandan, kendi bilincine ya da özüne ait bilgisi dolayısıyla kişinin kendi kimliğine duyduğu bağımlılık ayrı bir tabiiyet biçimi oluşturur (Foucault, 1982, s. 781). Her hâlükârda, bu iki anlam da tabi olmanın ve tabi kılmanın muhtelif yöntemlerini içerir.

Bu ayrım, gücün üretimi, aşındırılması ve tekrar üretimine içkin toplumsal görünüşlerle II. Abdülhamid döneminde cuma selamlıklarının taşıdığı anlam yüklü ritüelleri şaşırtıcı biçimde bir araya getirir. Zira burada aracı bürokrasi üzerinden padişaha, yani iktidarı hem maddi hem de lafzi açıdan temsil ettiği düşünülen güç kaynağına erişimi sağlayan çok basit ama eşzamanlı olarak bir o kadar da tesirli bir mekanizma vardır. Örneğin 1904 tarihli bir arşiv vesikası cuma selamlığında padişaha arz-ı hâl eden fakirlere

edilen yardımdan söz etmektedir. Buna göre, selamlık esnasında padişahın yardımını esirgememesini isteyenlere “sadaka-yı âfiyet-i cihankıymet-i hazret-i mülûkâne olmak üzere maruzat-ı rikâbiye idaresince” uygun görülen miktarlarda para dağıtılmıştır (B.O.A. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), Y.MTV., 1904, s. 261/22).

Burada dikkat çekici olan nokta, yapılan yardımın temel amacının padişahın sağlığı adına gerçekleştirilmiş olmasıdır. Halk kitlelerine topluca ya da bireysel düzeyde maddi yardımda bulunmak bir yönetici için iktidarını gündelik yaşantı içinde yeniden kurabileceği ve onu pekiştirebileceği mükerrer bir davranış biçimidir. Oysa Galeano'nun (2013, s. 59) son derece çarpıcı biçimde ifade ettiği gibi, hayırseverlik dikeydir, aşağılar. Dayanışma ise yataydır, yardım eder. İktidarın devamlılığı için elzem görülen bu pratik, sosyal devlet anlayışının hükümdarın şahsında dayanışmadan ziyade sadakaya dönüştüğünü gösterir. Sadaka, iktidarın salt padişahın yönetsel şahsında tecessüm ettiğini göstermekle kalmaz, aynı zamanda dini vecibeleri gözettiği imajıyla onun otoritesini bir kat daha pekiştirir.

Öte taraftan, sadaka ilişkisinin arz-ı hâllerin sonucu olarak iktidarın kısmi de olsa aşındırılması açısından bir önemi vardır. Zira sadaka vermenin toplum ve inanç bakımından kıymetine karşın sadakanın alıcılarına ulaştırılmasında birtakım problemler vardır. Bunların başında etiketlenme, aşağılanma, ayrımcılık ve adam kayırmacılık, tembellik ve ekonomik bağımlılık ile suiistimal edilme gibi son derece pejoratif kavramlar gelir (Taşçı, 2014, s. 90). Bu kavramların kullanımı ise Foucaultyen bağlamda yeni itaatkârlık şemaları oluşturur ki, bu yazı açısından düşünüldüğünde bağımlılık yaratıcı toplumsal şemaların en açık yansıması padişahın cuma selamlığı esnasındaki yardımları mukabilinde yönetim katına sunulan teşekkür arzıdır. Bunlardan birinde, bir grup asker tarafından cuma selamlığında kendilerine yakınlık gösteren padişaha padişaha şöyle teşekkür edilmektedir:

“Ey şehinşâh-ı cihânsâhibe-i ilm sana çok teşekkür edelim. Mazhar-ı her-cümle-yi inâm-ı padişâhî ve pek mübin adilliği tebşîr edelim. Yevm-i cum'a resm-i konaklığında bize pür-nefâsetinle kerem kılan mesrûr. . . hassa-yı şâhâne ser-çavuşlarından Abdullah Ragıb kulları ve silk-i mezkûr onbaşılardan Mustafa Lütfi ve silk-i mezkûr efrâdından Mehmeddin kullarının gün bugün. . .” (B.O.A., Y.PRK.AZJ., 1884, s. 9/90)

Arz-ı hâllerin toplu biçimde özetlerini aktaran hülâsa defterleri, bu metinlerin iktidar-halk ilişkisini anlamak açısından büyük önemi vardır. Bunun da ötesinde, oldukça kısa, genelde birer cümle ile özetlenen bu arz-ı hâller iktidarın mikrofizik evreninde gücün nasıl temerküz ettiğini ve bununla aynı anda nasıl aşındırıldığını ortaya koyarlar. Zira arz-ı hâllerde belirtilen talepler kimi zaman basit meselelerden ve

bunların hallinden fazlasına işaret ederler. İktidarın temerküzüyle aşındırılmasının aynı anda gerçekleşmesi ironik dursa da söz konusu metinlerden verilecek örnekler konuyu aydınlatacaktır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, arz-ı hâller padişahın otoritesinden gerek maddi gerekse manevi pay kapmaya çalışanların cinsiyetleriyle toplumsal konumlarını anlamak açısından da son derece önemlidir.

II. Abdülhamid’in henüz çiçeği burnunda bir padişah olarak tahta çıktığı yıldan, 1876’dan birkaç örnek verelim. 12 Aralık 1876 tarihinde rikâb-ı hümayuna arz edilen pusulalarda dikkati çeken başlıca husus, ricacıların mülk ve para edinme istekleridir. Mesela saraylı Hüsne Gül Hanım saraydan kendisine mahsus olacak şekilde bağlanmış olan maaşının kesildiğini, maaşının eskisi gibi düzenli biçimde ödenmesini rica ederken Asâkir-i Şahane’den İsmail Çavuşun hanımı Emine Hatun da “bîmekân olduğundan bir hâne ihsan buyurulmasını istirhâm” etmektedir. Üçüncü bir kadın, Aişe Şefika Hatun ise yukarıdaki iki isteği birleştirir ve kendisine hem ev verilmesini hem de maaş bağlanmasını talep eder. Kırım muhacirlerinden Ümmü Gülsüm Hatun ise iki çocuğunun bir mektebe yerleştirilmesini arzulamaktadır. Ayrıca kayıtların bir tür şikâyet mekanizması olarak işledikleri de görülür. Diğer deyişle, adaleti aracısız biçimde doğrudan iktidarın membaından almak isteyenlerin de sık sık arz-ı hâl ederlerdi. Aynı belgede, yukarıda anılanların haricinde Zenciye Hâce Âlim Hatun’un isteği bu türden bir başvuruyu yansıtmaktadır. Hâce Âlim Hatun sahibi olduğu haneyi kendisine bakmak koşuluyla Halıcı Mehmed’e vermiştir. Fakat Mehmed kadına bakmadığı gibi üstüne bir de onu dövmüştür. Hal böyle olunca, Hâce Âlim Hatun da derdini en hızlı ve kesin surette çözülmesi için doğrudan padişaha açmaya karar vermiştir (B.O.A., İ.DH., 1876, s. 736/60300)².

Arz-ı hâllerin içeriğine göz atıldığında bu pusulaların yalnızca erkek nüfusça değil kadınlar tarafından da sunulduğu gözden kaçmamaktadır. Tabii arz-ı hâller tamamen maddi yardım talebinde bulunmak üzere kaleme alınmıyordu. Mesela 1906 yılında verilen bir arz-ı hâlde, Sıdika adlı bir kadın hapisanedeki oğlunun padişah tarafından affedilmesini talep etmişti. Sıdika, İzmit sancağı bidayet mahkemesince davası görülen ve İstanbul Hapishane-i Umumisinde on beş sene kürek cezasına çarptırılan Mazhar adlı oğlunun affedilmesini hastalığı yüzünden talep etmişti. Bunun üzerine, Mazhar Bâb-ı Zaptiye Etıbbâ Dairesi tarafından sağlık muayenesinden geçirilerek yirmi beş yaşlarında olduğu ve gerçekten de sağlığının yerinde olmadığı anlaşılmıştı. Sonuçta padişahın emriyle “bakiye müddet-i cezaiyesinden dolayı sadaka-yı afiyet-i cihân-kıymet-i hazret-i padişahî olmak üzere” salıverilmiştir (B.O.A., İ.AZN., 1906, s. 67-26).

² Cuma selamlıklarının iktidar-halk ilişkisinin imgesel tesisinde oynadığı rolün yanı sıra iktidarı devirmeye yönelik birtakım girişimlere de açık olduğu ayrıca belirtilmelidir. Bu çalışmanın aydınlatmayı amaçladığı meselenin sınırlarının dışında kalmakla beraber, 1905 yılında Ermeni komitacıları tarafından Cuma Selamlığına çıkan II. Abdülhamid’e yönelik başarısızlıkla neticelenen suikastı da hatırlatmak gerekir (y.n.).

5. Sonuç

Kimi diplomatik belgelerde “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” olarak lanse edilen Osmanlı padişahının yönetme erkini de aynı kadir-i mutlak güçten aldığına inanılıyordu. Böylece iktidarının temellerini maddi gücün yanına psikolojik bir etken daha koyarak pekiştiren padişah bu iki unsurlar girift bir görünüm arz eden muhtelif gündelik ritüeller aracılığıyla da sürekli yeniden kurmayı hedefliyordu. Bu bağlamda, cuma selamlığı olgusuna birkaç anlam birden atfedilebilir. Bunlardan ilki, her sıradan Müslüman gibi padişahın da dini vecibelerini halkın arasına karışarak, yani aslında kendisinin de sıradan bir vatandaş olduğunu tebasına hatırlatarak yerine getirmesiydi.

İkincisi, padişahın cuma selamlığına gidişinin politik bir sembol olmasıydı. Üçüncüsü de bu gidiş dönüşün bir tür seremoni, hatta kemikleşmiş bir ritüele dönüştürülmesiydi. Padişahın saraydan çıkarak kendini geniş halk kitlelerine görünür kılmaması, reyanın tahayyülündeki baskın önder portresini tahkim ederken bunun her hafta tekrarlanması da padişahın otoritesini pekiştirmeye yarıyordu. Bunun bir kanıtı da padişahların sürekli aynı camiye gitmeyerek farklı yörelerdeki halkın huzuruna çıkmayı tercih etmeleriydi.

Öte yandan, cuma selamlıklarının gelenekselleşmiş bir uygulaması olarak askeri bir geçit töreni biçiminde düzenlenmesi de çarpıcıdır. Burada bilhassa atlı süvarilerin önemli bir rol oynadığı dikkatten kaçmaz. Böylece bir yandan padişahın güvenliğini temin ediyor, diğer yandan da bu ritüel bir tür gövde gösterisine dönüştürülüyordu. Otoritenin tesisinde önemli bir rol üstlenen imaj ve etki faktörü burada devreye giriyor, cuma selamlığı sayesinde padişah hem halkın kendisine yüz yüze verdiği reaksiyonu ölçebiliyor hem de sembolik gücünü askeri gösteri üzerinden tecessüm ettiriyordu.

Arz-ı hâller ise başlı başına birer güç kaynağıydı. Çünkü nihai başvuru mercii olan padişahın başkası halkın sorununu çözmeye muktedir değildi. Bir şikâyet, rica ya da yardım talebiyle padişaha gitmek, mesele her ne ise onu kökten çözüme kavuşturmak anlamına geliyordu. Arz-ı hâller, içeriklerinin ne olduğu fark etmeksizin, padişaha lütufta bulunma fırsatı tanıyan açık birer güç sembolüydü. Arz-ı hâl uygulamasının toplumsal işlevinin yanı sıra politik açıdan halk-iktidar ilişkilerini çözümlemede de son derece yararlı bir uygulama olduğu ortadadır.

Güç ilişkilerinin dengelenmesi bağlamında düşünülürse, arz-ı hâlleri bir tür kazan-kazan ilişkisine benzetmek mümkündür. Padişaha ulaştırılan arzların ve bunlara yönetim katından verilen cevapların sonuçları konusunda fikir yürütmek için elimizde yeterince delil olmamakla birlikte, padişahın bu isteklerden astronomik olmayanları ayıklayarak bunlara olumlu cevap verdiğini düşünmemek için bir neden

yoktur.

Son tahlilde, arz-ı hâllerin her iki tarafın da kazançlı çıktığı bir mekanizma olduğunu görürüz. Arz-ı hâl uygulamasının padişah açısından ehemmiyeti, sadaka vermek usulüyle küçük çaplı bir meta dolaşımını başlatarak halkı emperyal zenginliğine ortak etmesinde aranmalıdır. Buna ilaveten, halkın istek ve şikâyetlerini arz etmek üzere cuma selamlığını beklemesi ve namaz öncesiyle sonrasının bir nevi geçit resmine dönüşmesinin sultani gücün konsolidasyonunda hatırı sayılır bir etkisi olduğu açıktır. Politik gücün kurulmasında rol oynayan diğer unsurlar cari tutulmak kaydıyla, arz-ı hâllerin, iktidarın bekasını temine çalışan bürokratik ve askeri sınıf görevlilerine ek olarak sıradan halk için de iktidarın maddi ve manevi gücünü bir yandan aşındıran, diğer yandan da onun gündelik ritüeller üzerinden kendini mütemediyen üretmesine katkı sunan pusulalar olduğu söylenebilir.

Kaynaklar

- Akçakaya, M. (2016). Weber’in bürokrasi kuramının bugünü ve geleceği, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (8), 275-295.
- Akyıldız, A. (2018). *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alıklıç, D. (2004). *İmparatorluk seremonisi: Osmanlı’da devlet protokolü ve törenler*. İstanbul: Tarih Düşünce Kitapları.
- Aslan, S. ve YILMAZ, A. (2001). Tanzimat döneminde osmanlı bürokratik yapı ve düşüncesinin değişimi, *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 287-297.
- Aykurt, Ç. (2001). Padişah-halk buluşmasını temin eden törenlerden birisi: Cuma selâmlığı, *Tarih İncelemeleri Dergisi*. 16 (1), 201-204.
- B.O.A. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), *İ.DH.*, 736/60300, 25 Zilkade 1293 (12 Aralık 1876).
- B.O.A., *Y.MTV.*, 261/22, 5 Rebiülahir 1322 (19 Haziran 1904).
- B.O.A., *Y.PRK.AZJ.*, 9/90, 29 Zilhicce 1301 (20 Ekim 1884).
- B.O.A., *İ.AZN.*, 67/26, 3 Cemaziyelahir 1324 (25 Temmuz 1906).
- Berkes, N. (1964). *The development of secularism in Turkey*. Londra: Hurst & Company.
- Çaha, Ö. (1994). Osmanlı’da sivil toplum. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. 49 (2),79-99.

- Demirel, F. (2019). Sultan II. Abdülhamid’in kamusal alanda görünürlüğü. *Sultan II. Abdülhamid Dönemi: Siyaset - iktisat - dış politika - kültür – eğitim*. M. Bulut, M. Enes Kala, N. Salık ve M. Nar (Ed.). İstanbul: İZÜ Yayınları, 95-111.
- Deringil, S. (2014). *İktidarın sembolleri ve ideoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Ergin, Osman N. (1977). *Türkiye maarif tarihi*, 3 (4). İstanbul: Eser Matbaası.
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality - Volume I: An Introduction*, R. Hurley (Çev.). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1982). The subject and power. *Critical Inquiry*. 8 (4), 777-795.
- Foucault, M. (2001). *The essential works of Foucault 1954-1984*. J. D. Faubion (Ed.). 3. New York: The New Press.
- Foucault, M. (2006). *Psychiatric power: Lectures at the Collège de France, 1973-74*. F. Ewald ve A. Fontana (Ed.). G. Burchell (Çev.). Londra: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2011). *Entelektüelin siyasi işlevi – seçme yazılar I*, I. Ergüden, O. Akınhay ve F. Keskin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, toprak, nüfus: Collège de France dersleri, 1977-1978*. F. Taylan (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Galeano, E. *Biz hayır diyoruz*. B. Kale (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gölbaşı, Ş. (2015). Güvenlik, toprak, nüfus. *Mülkiye Dergisi*. 39 (2), 327-340.
- Görür, C. (2018). Sultan III. Mustafa’nın Cuma selâmlıkları, *History Studies*, 10 (9). 147-155.
- Heyd, U. (1973). *Studies in old ottoman criminal law*. Oxford: Clarendon Press.
- Houston, R. A., (2014). *Peasant petitions: social relations and economic life on landed estates, 1600-1850*. New York: Palgrave Macmillan.
- İnalcık, H. (1988). Şikâyet hakkı: ‘arz-ı hâl ve ‘arz-ı mazharlar. *Osmanlı Araştırmaları*, VII-VIII, 33-54.
- İnalcık, H. (2019). Osmanlı fetih yöntemleri. *Söğüt’ten İstanbul’a: Osmanlı Devleti’nin kuruluşu üzerine tartışmalar*. O. Özel ve M. Öz (Der.). Ankara: İmge Kitabevi. 443-472.

- İpşirli, M. (1991). Arzuhal. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3, s. 447-448.
- İpşirli, M. (1991). Osmanlılarda Cuma Selâmlığı (halk hükümdar münâsebetleri açısından önemi), *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na armağan*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 459-471.
- İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi, *II. Abdülhamid Han Fotoğraf Albümleri*, yer no: NEKYA90817/10.
- Karaman, K. (2010). Ritüellerin toplumsal etkileri, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21, 227-236.
- Kemper, Theodore D. (2011). *Status, power and ritual interaction: a relational reading of Durkheim, Goffman and Collins*. Surrey: Ashgate.
- Lynch, Richard A. (2011). Foucault's theory of power, *Michel Foucault: Key Concepts*. D. Taylor (Ed.). Durham: Acumen Publishing.
- Mardin, Ş. (1991). *Türkiye'de toplum ve siyaset - makaleler I*. M. Türköne ve T. Önder (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mark, Gregory A. (1998). The vestigial constitution: the history and significance of the right to petition. *Fordham Law Review*, 66 (6), 2153-2231.
- Mills, S. (2005). *Michel Foucault*. New York: Routledge.
- Patton, P. (1994). Foucault's subject of power. *Political Theory Newsletter*. 6 (1), 60-71.
- Sakaoğlu, N. (1995). Cuma Selâmlığı, *Skylife*, 112.
- Sanz, Manuel Serrano Y. (1979). Türkiye'nin Dört Yılı, 1552-1556. A. Kurutluoğlu (Çev.). İstanbul: Kervan Kitapçılık.
- Taşçı, F. (2014). A psycho-social solution to problems related to social assistance recipients: 'sadaqa stones modeling'. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 64 (2), 89-108.
- Van voss, Lex H. (2001). Introduction. *Petitions in Social History*, L. Heerma van Voss (Ed.). Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1-10.
- Würgler, A. (2001). Voices from among the “silent masses”: Humble petitions and social conflicts in early modern central europe, *Petitions in Social History*. L. Heerma van Voss (Ed.). Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 11-35.

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar: Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, özel veya kâr amacı gütmeyen sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası: Çalışmanın etik kurul belgesine ihtiyacı olmadığı yazar tarafından belirtilmiştir.

Bu çalışmanın yazım sürecinde bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyulmuş; toplanan veriler üzerinde herhangi bir tahrifat yapılmamış, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde “*Universal Journal of History and Culture*” hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk yazara aittir.



Turkish Ontological Security In The Early Republic Era: Identity, Regime, and State

Yusuf Ziya Bölükbaşı¹, Gökberk Yücel*²

Abstract: This study examines under which factors of Turkey's ontological security has been formed and how it has been occurred in the early period of the Republic of Turkey. The main claim of the study is that the national identity, the nation-state, and the Republican regime are inseparable and complementary parts of the Turkish ontological security. This study applies the historical analysis method. In the early period of the Turkish Republic which can be deemed as a process of structural and fundamental changes, Turkey's security concept consists of not only border security. The political regime as a continuation of the aim of protecting the Republic's revolutions, including national sovereignty and secularism, and westernization, constituted the prominent factor of Turkish ontological security. Having said that, considering the new geography vision, policies towards Islamic geographies and Central Asia were considered as revisionist and it was aimed that the protection of the status quo both in and outside the country. In accordance with the territorial state model, the Turkish biographical story was reconstructed with the nation-state models as the framework of the national society and the national society itself, and therefore it was accepted as the integral parts of the Turkish ontological security.

Keywords: Ontological Security, Identity, Kemalism

Erken Cumhuriyet Döneminde Türk Ontolojik Güvenliği: Kimlik, Rejim ve Devlet

Özet: Bu çalışmada erken Cumhuriyet döneminde Türkiye'nin ontolojik güvenliğinin hangi faktörler çerçevesinde ve nasıl oluştuğu incelenmiştir. Bu noktada Milli kimlik, ulus devlet ve Cumhuriyet rejiminin Türk ontolojik güvenliğinin ayrılmaz ve birbirini tamamlayıcı parçaları olduğu çalışmanın temel iddiasıdır. Tarihsel analiz metodunun kullanıldığı çalışmada yapısal ve köklü değişimlerin yaşandığı bir süreç olarak erken Cumhuriyet döneminde Türkiye'nin güvenlik konsepti sadece sınır güvenliğinden oluşmamaktadır. Başta milli egemenlik ve laiklik olmak üzere Cumhuriyet devrimlerinin korunması ve batılılaşma gayesinin devam etmesi noktasında siyasal rejim Türk ontolojik güvenliğinin birinci faktörünü oluşturmuştur. Bununla beraber yeni coğrafya vizyonunda İslam coğrafyalarına ve Orta Asyaya yönelik politikalar revizyonist kabul edilmiş hem ülke içinde hem de ülke dışında statükonun korunması hedeflenmiştir. Territorial devlet modeline uygun olarak Türk biyografik hikayesi milli toplum ve milli toplumun çatısı olarak ulus devlet modelleriyle yeniden inşa edilerek Türk ontolojik güvenliğinin tamamlayıcı parçaları olarak kabul edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ontolojik Güvenlik, Kimlik, Kemalizm

¹Anadolu University, Department of Political Science and Public Administration, Eskisehir, Turkey, yzb@anadolu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4723-5977

²Amasya University, Department of Political Science and Public Administration, Amasya, Turkey, gokberk.yucel@amasya.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0299-1722

Received: 01 March 2021, Accepted: 15 March 2021, Online: 30 April 2021

* Corresponding Author

1. Introduction

The concept of ontological security consists of the identity that the agent has built on the basis of his/her biographical narrative; the threat of the other that appears in line with the position of the identity, and the attitude and behavior s/he exhibits against this threat. This study aims to discuss what elements constitute the ontological security of the Republic of Turkey and how it is shaped in the early period of its establishment. In this context, the following elements were chosen as the basic elements in explaining the Turkish ontological identity: the modern Turkish identity, the Turkish nation-state which is the embodiment of identity, and the republican regime which is dependent on Western norms and values. Although several scientific studies on national identity, modern state, and construction of regime exist in the academic literature in Turkey, these phenomena will be discussed on the concept of ontological security in the present study. The western and realist grounds in the shaping of the identity, state, and regime after the Ottoman Empire paved the way for the Turkish biography to be rewritten with both historical and geographical imaginations. In this context, it is assumed that the question “Who is a Turk?” is the answer to the question “What is Turkish ontological security?” in the equation of history, geography, and identity.

First, the conceptual framework of ontological security will be explained briefly in this study. Then, the understanding of the state and security inherited from the Ottoman Empire will be examined in the context of the historical background of Turkish ontological security. Such an examination is thought to be significant in terms of understanding the influence of the fallen Ottomans on the ontological security of the early Republic period. Finally, the understanding of ontological security in the early years of the establishment of the Republic will be discussed. Turkish ontological security in the early Republican period era will be scrutinized under three headings. The first one is the establishment of the Western-type territorial state connected to the land with all its elements.

The second one is the determination of the limitations of this state in the form of the nation-state and the context of national identity. Finally, the last one is the preservation of the Republican regime depending on the slogan of national sovereignty and civilized society.

The historical analysis method was used in this study. The historical analysis involves the study and analysis of controversial ideas and facts, and aims to evaluate the meanings and analyze the messages about events while asking the questions “what happened?” and “why?” or “how?” (Leedy & Ormrod, 2015). Besides, discourses were analyzed by including some speeches of the actors of the period.

2. Theoretical Framework: Ontological Security

In the classical sense, the concept of security consists of the intellectual and behavioral concept aimed at protecting the physical/material existence of the agent and ensuring its permanency. However, this definition on its own is insufficient to define security since the place where the agent is located and the factors that form the personality of the agent also give clues about what to perceive as a threat and what kind of a reflex will be shown as regards to this threat. In this context, the problematic regarding who the agent is, together with the threat and defense tools that constitute the other components of security, reveals a new approach to security: Ontological security. Anthony Giddens (2014, s. 75) bases the concept of ontological security on the individual's search for identity and sense of self and the biographical narrative that emerged as a result of these quests. Biographical stories are shaped constructed through a holistic memory with an action setting for the future. However, in the selves where the agent/act relationship is defined and completed in a satisfactory way, clear and obvious answers are given to the questions such as which components of ontological security should be secured, why should security be provided, and finally how security should be established. Instead of being based on given or periodic constants, these answers are formed by an identity-threat-reflex equation that can be changed, transformed and continuous at any time, (Kinnvall, 2004, s. 745). Therefore, the different and continuous use of the people, events and concepts selected from the memory reservoir in the construction of the biographical narrative will entail different perceptions of identity, different spatial explanations, and threat perceptions through this concept. However, it will strengthen a sustainable, predictable, and controllable sense of trust while controlling anxiety towards existence (Kinnvall, 2004, s. 746).

While the biographical narrative answers the question "Who am I", it also highlights the concept of the other, which is the complementary element of this answer. The other is perceived as the threat that the agent positions in the insecure area against the assets, values, and moral values. The other is also one of the elements of the identity bond that the agent will create his/her awareness. In this context, a stable and intelligible combination of language and action in the past, present, and future will establish the notion of a strengthened identity (Güç, 2018, s. 64). Space is the area where the biographical narrative concretely produces the identity it has established on memory and language. The space is full of natural or artificial spaces or artifacts that demonstrate the outcomes of the agent/act relationship and allow it to be remobilized in identity construction. Therefore, the confidence, peace, assurance provided by "insiderness" and the fear, anxiety, and threat brought about by "outsiderness" are the natural outcomes of the space-identity-memory equation (Seamon & Sowers, 2008, s. 44-46).

Ontological security also produces an answer to the question of who we are as the subjects of security on the ground of the state. The modern state consolidates its sovereignty over the land territory with its boundaries in the common biographical narrative that it constructs by through processing the collective memory. In this context, the security of the states does not consist merely of border security. The biographical narrative selected and processed by the state from the memory of the society and the national identity, political structure, and instruments determined by this narrative become a part of ontological security (Mitzen, 2006, s. 344-345; Zarakol, 2016, s. 2-4). In this context, existing political actors legitimize the political system they have built and the national identity they have built backward through this system based on ontological security (Rumelili and Adısönmez, 2020, s. 29). At this point, the national identity formed in the meaning and definition of society and the ideological construct, political structure, and future goals of the state are integrated as a result of nationalism. In other words, national identity, constructed as the answer to the questions of when we existed as collective memory and where did we come from on the topic of common geography, is transformed into a future perspective with common concerns, goals, and objectives (Subotic, 2016, s. 612). Therefore, political preferences regarding the preservation and continuity of national identity are produced by the state within the scope of ontological security, and the citizens of the country are expected to protect these preferences and express loyalty (Tetik, 2018, s. 108).

3. Ontological Security Approach in The Early Republic Period Era

3.1 Historical Background of Turkish Ontological Security

The most fundamental motivation of the classical Ottoman system was to establish order in the world and the continuity of the state within the framework of preserving it. In that sense, it is safe to argued that two forms of order existed: outward-oriented and internal. The former refers to establishing order and harmony in the world while the latter is establishing order and harmony within the state. In this context, external-oriented order policies had a universal claim in the understanding of "order of the world". The idea of the state of eternity (Devlet-i ebed müddet¹) was based on the understanding that the state exists forever for the order of the world (the distribution of justice to the whole world). In other words, the security of the state was regarded as the insurance of the order of the foreign world.

The positioning of the Turkish state in a central place in the context of the world state model led to the

¹It means that the state would last forever, and to describe the continuity of the Turkish State established throughout history.

establishment of a hierarchical relationship with other countries. In this context, the West had an identity that was often regarded as an understatement and not considered an equivalent power. However, there was a balance between Europe and the Ottoman Empire from 1606 The Treaty of Zsitvatorok to the Treaty of Küçük Kaynarca signed in 1774, (Karpas, 2012, s. 29). Furthermore, after the Russo-Turkish War between 1768 and 1774, the Ottoman Empire went through a huge crisis of existence, and it was accepted that European states established superiority over the Ottoman in every field. Then, the Ottomans realized that they were not able to compete with and balance against Europe (Neumann, 2019, s. 231). This situation process resulted in only one option for the Ottoman Empire: “Modernization and Westernization” (Lewis, 2015).

For the Ottomans, who felt that they need to become Western in order to accept the superiority of Europe and abolish backwardness, this concern was a technical adaptation rather than changing the circle of civilization. In fact, partial movements towards Westernization had started in the Tulip Period and continued with Nizam-i Djedid. As the first Westernizing institution, the army has occupied a central place as the most important actor of Turkish modernization until today. The beginning of the westernization movement extended the life of the state, which to some extent came to an end, for a certain period. Setting up Embassies in European capitals, integration into the European balance of power system and the effort to establish relations with European countries under equal conditions were important attempts for the continuation of the state’s existence (Tunaya, 2016, s. 17-25). In sum, Westernization was placed at the center of ontological security as the construction and implementation of security for Ottoman foreign policy.

As a result of the Acts of Vienna Congress of 1815 signed at the end of the Napoleonic Wars, the system of “Balance of Powers” emerged in Europe, and within this system, the Ottoman had the opportunity to cooperate with several states. Nevertheless, with this agreement, the Ottoman Empire was seen as a passive and weak country, and could not have a playmaking function in the international system. In fact, the biggest problem for the Ottomans was their survival in that they tried to survive instead of being a playmaking actor (Okman, 2012, s. 268). In this period, the independence of Greece, the uprisings in the Balkans, and the defeats against the Egyptian Governor propelled the state into a process of collapse, and modernization had become obligatory to prevent this. According to Ahmad (2019, s. 33), the Westernization movement of the Ottoman Empire started with the integration of its economy into the capitalist system with the Treaty of Balta Liman (the Anglo-Ottoman Treaty) signed with Great Britain in 1838. The 1839 Tanzimat Reform Edict (Edict of Gülhane) is accepted as the starting point of Ottoman-Turkish modernization in the literature. The Tanzimat Reform Edict is regarded as the first text in which the idea of the modern state

emerged, with its reference to individual freedom and the acceptance of the understanding of equality among the Ottoman subjects and preventing arbitrary administration. To prevent the intervention of by Western states in the internal affairs of the Ottoman Empire, some Western-oriented institutions were established as a part of this edict (Tunaya, 2016, s. 29-34). With the 1856 Paris Treaty signed after following the 1854 Crimean War, the Ottoman State was considered among the European states and it was stated that the territorial integrity of the Ottoman State and its territorial integrity was guaranteed by the European states. However, protecting the territorial integrity of the Ottoman Empire and accepting it as a European state remained in theory and was never put into practice (Akşin, 2019, s. 33). However, being regarded among the as a European state set up the goal of Ottoman-Turkish modernization concerning establishing state security which continues even today. With the Treaty of Paris, 1856 The Imperial Reform Edict was issued, and the rights declared in the Tanzimat Reform Edict were progressed forward. After that time, the modernization of the political regime became the primary aim and as a result, the First Ottoman Constitution of 1876 was accepted in 1876 and the Constitutional Monarchy was declared subsequently after the first elections. After the Russo-Turkish War of 1877–1878 between the Ottoman and the Tsardom of Russia, known as War of 93 in history, Abdul Hamid II put an end to the constitutional administration, then in 1908 he had to declare the Second Constitutional Era. During this process, Westernization was used as a synonym for liberty (Tunaya, 2016, s. 38-41). However, a large amount of discussion about Abdul Hamid II's style and policies exists in the literature. In foreign policy, the dominant opinion is that Abdulhamid II was a leader who was able to carry out the balance policy successfully (Kreiser, 2019a, s. 266). In other words, he tried to guarantee the loyalty of the inside Muslims by using the Caliphal authority. He preferred to stay neutral until the last period of his reign and carry out a pacifist, impartial and isolationist policy that shaped the foreign policy of the Republic (Karpas, 2012, s. 52-57). Also, modernization moves sustained in the reign of Abdulhamid II. However, the modernization moves process entered a new stage during the Second Constitutional Era and the reign of the Committee of Union and Progress (CUP) that started afterward. Kraiser (2019: 278) states that secular reforms, particularly in the field of law, education, and central administration, were put in place during the CUP period. Although the superiority of the West was acknowledged and the westernization moves turned out to be a part of the ontological security of the state, the CUP era was the period when the European balance of power system came to an end (Cengizer, 2017, s. 462). The officers of the CUP tried to eliminate the threats against the state by joining World War I alongside Germany upon the agreement of the great states in solving the Eastern Question which resulted in the fragmentation of the Ottoman lands. During the CUP period, the state fought for national independence: first in World War I, and then in the Turkish War of Independence.

The basic dynamics of Turkish ontological security such as modern national identity, nation-state, and national sovereignty on the way to the Republic began to mature in this period. The historical memory of the state-identity unity in Turks had been redesigned in the cultural and political field. Integrating the intellectual and institutional experience of Ottoman modernization to the state-identity unity, the ontological security of the republic was established after Turkish War of Independence. In this context, Turkish ontological security transformed from a struggle for independence to a struggle for the future and as a result modernization became the founding element of the struggle for the future.

3.2 The Components of Turkish Ontological Security: Nation-State, National Identity, and Republic Regime

The security conception of the founder of the Republic of Turkey Mustafa Kemal Atatürk can be regarded as having primary importance in all the studies on Turkey since. In Anscombe's words (2017, s. 261), Turkey is "the legacy of Atatürk". This situation is not only due to Atatürk's prominence and the victories he claimed at the fronts by starting the Turkish War of Independence, but it is also a reflection of the efforts to for constructing a Turkish national identity and establish a strong state, which was the dream of Ottoman modernizers (Anscombe, 2017, s. 256-261). The ontological security in the early Republican period emerged on two grounds: nationalism and civilizationism. According to Akşin (2019, s. 88), Atatürk's world of ideas was extremely Westernist and nationalist. Therefore, it can be argued that Atatürk's ideological tendency is a synthesis of nationalism and Westernism. According to Sander (2006, s. 154), from the beginning of the Turkish War of Independence, the Ankara government had three goals in foreign policy: independence, sovereignty, and establishment of security. However, during this period, Ankara did not end its relations with the West even while fighting against it and implemented a Westernist foreign policy in achieving its goals.

3.2.1 From the Universal State Model to the Territorial State Model

During and after the Turkish War of Independence, the most fundamental principle of the struggle for independence was to abandon the universal state model and build a western-type territorial state. In this context, the early Republican period was based on the obligation of total independence, balance politics-realist approach, and keeping away from Pan-Nationalist movements. Thus, Mustafa Kemal Atatürk stated the following in a statement he gave to National Sovereignty newspaper on April 22, 1921: "*Freedom and independence is my character. . . In order to survive, I must remain a son of an independent*

nation. Hence, national independence is a matter of survival.” Foreign affairs were also centered on the principle of commanding respect for independence: “Similar to any independent state, Turkey will have its rights recognized. The Treaty of Sèvres is such an evil decree for the Turkish nation that we prefer it not to be a demand of a friend. We cannot develop relations based on trust with nations which do not dismiss the Treaty of Sèvres out of their mind”. In addition to the prominence of independence, Atatürk’s realist approach also shaped the politics of the period. In the very early stages of the Turkish War of Independence on 10 November 1919, in the a letter he sent to Bekir Sami Bey, the Commander of the 56th Division, who was in Bursa at that time, he stated: “(. . .) In conclusion, I have to say that we should not support any side. We have to clearly tell all of them that we will not consent to their purpose, that is, the destruction of our motherland, and that it is our aim to ensure the independence of our state. . . Today we have no friends. However, our friend is our national unity and our organization, Sir”. Atatürk’s realist approach also reflects itself concerning the occupying of Western powers and rapprochement with the Soviets: “First we prioritize our own strength. However, considering the number of our enemies, it is a must to strengthen our own force. Thus, we will, of course, approve the positive forces to be expected to come from the East. Nevertheless, at this point, it is crucial to make a distinction between the two aspects: the first one is to be Bolshevik and the other is to ally with Bolshevik Russia. We, the cabinet, are talking about allying with Bolshevik Russia but not talking about being a Bolshevik. . . We should not be afraid of the West anymore, there is no need to fear. Until we see that day, and until the force coming from the East materially aids us, having all kinds of political relations with the West cannot stop us from engaging in political relations with any state from the East” (Atatürk, 2018, s. 153, 158, 68-69, 110-111).

The newly founded Republic regime disclaimed its rights in the Ottoman hinterland and rejected revisionist/irredentist policies. Atatürk reflected this reality in his speech to the public in İzmir on February 2, 1923:

“Yet, under the name of this ”Eastern Question”, the existing opinion on the subject of entirely destroying the Ottoman state and the Turkish element, the Turkish nation, which established states and had the power to establish great empires, is very deep. . . The West does still not want to admit the truth and acknowledge that the former Ottoman state was destroyed and the new Turkish state has emerged. Such a Turkey has emerged with its own freshness, faith, determination, and power. And it will use all these characteristics to take revenge against those who have victimized and persecuted itself. Friends, when I talk about revenge, it should not be assumed that we will take revenge by attacking hither and thither, by making long

operations, by violating the lands and benefits of some people and some nations as done in several periods of the Ottoman Empire. No! ... It is not the existing notion of the new Turkey and its government and the nation that created and established it”.

On the other hand, the balancing policy and the realist approach centered a foreign policy under the spirit of the territorial state model. The Ankara government, which implemented the Soviet against the West and the West against the West policy during the Turkish War of Independence, carried out a realistic foreign policy strategy on condition that it took advantage of the conflicts of interest between the powerful states of the period (Oran, 2011, s. 107-109). Gönlübol and Sar (1996, s. 59) stated (state) that after the Turkish War of Independence, Turkey was forced to follow a realist foreign policy since Turkey had borders with all the western states of the period (Britain, France, and Italy) and with the USSR. As a matter of fact, there were seven independent non-Western states –except for Japan- in this period: China, Thailand, Afghanistan, Iran, Arabia, Ethiopia, and Turkey. Among them, the only state that was able to preserve its independence in the real sense was Turkey (Ahmad, 2019, s. 91).

Ataturk’s realistic approach was shaped within the framework of national security and national interests of Turkey and it was grounded on the distinctive feature of abandoning the revisionist politics during the Turkish War of Independence. In this context, the National Pact (Misak-ı Millî) borders provided the basis of the territorial state. With the Treaty of Lausanne of 24 July 1923, the borders of the fully independent territorial state were established except for such provinces as Mosul, Kirkuk, and Batumi. Turkey’s primary aim in this process was to ensure the maintenance of the obtained status. In this juncture, the territorial state model carried out status quo policies based on the establishment of the Republic of Turkey’s border security. In the context of guaranteeing the security and the presence of Turkey, the symbol of status quo politics was the statement of ”Peace at Home, Peace in the World” which was expressed for the first time in 1931 by Ataturk (Gönlübol and Sarr, 1996, s. 92-94).

The two events that disrupted the status quo created in the Treaty of Lausanne in favor of Turkey were the 1936 Montreux Convention Regarding the Regime of the Straits and 1939 Hatay’s Annexation to Turkey. Rather than being a revisionist and aggressive political gestures, both events emerged in the context of strengthening Turkey’s independence and sovereignty. However, the Montreux Convention Regarding the Regime of the Straits was called as “revision through negotiation” (Aras, 2013, s. 165) whereas Hatay, which remained outside of the borders determined in the National Pact in The Treaty of Lausanne, was annexed to the motherland with “the legal revision” for the security of southern Turkey.

3.2.2 Ontological Boundaries of the Territorial State: Nation-State Identity

In the early Republican period, a transition from the Ummah community to the national community took place, and the development of a Western-secular Turkish identity was sought after with Kemalist revolutions. In this process, the understanding of nationalism - the official (Kemalist) nationalism - on which the state was founded, was based on the framework of the ideal of civilization by taking intellectual and institutional aspects of the modernization process into consideration altogether. State-centered official nationalism, which was compelled by the intention of transforming society into a Western structure, formed the political aspect of Turkish identity in the Turkish Constitution of 1924 in the first place, and later, an ethnocentric and secular identity was established through the Turkish History Thesis and Sun Language Theory, which were proposed based on certain anthropological approaches adopted in the 1930s (Durgun & Yücel, 2019, s. 192- 193). At this point, in the Turkish History Congress held between 1932 and 1937, it was claimed that the civilization in Anatolia was established by the civilized Turkish community who migrated from the north of Central Asia before the ancient ages Before Christ (BC), and in this vein, the Sumerians in the Near East and the Hittites in Anatolia were Turks. Therefore, Anatolia was regarded as the ancient motherland of civilized Turks (Galip, 1932, s. 109-115, 164; İnan, 1932, s. 18-24). Such a consideration also represents an antithesis to the idea that the Turks made their first entrance in Anatolia with the Battle of Manzikert in 1071 after the adoption of Islam. Certainly, this consideration also epitomized that there was no particular interest in the geography of Turks or non-Turkish Muslims outside of Anatolia. Moreover, the fourth article of the instruction sent to Sivas Province and Committee of Delegations on March 4, 1920, was as follows: *”To declare in the publications about the Islamic world that, by avoiding the propaganda of Turanism and Pan-Islamism, the movements in Asia are only activities aiming to attain independence by Muslim nations within their borders and nationalities”*. Atatürk expressed the need to abstain from Pan-Islamism in the letter he wrote to Enver Pasha on October 4, 1920, as follows: *“(...) To avoid showing the efforts and actions in the unification and organization of the national movement, which is about to be born at the moment in Islamic countries such as Turkistan, Afghanistan, and Persia, as well as the goals and objectives to be guided in this way in the form and form of Pan-Islamism so as not to arouse suspicion and concern for the Russians ...”* (Atatürk, 2018, s. 204, 211, 90, 128). These statements should not be regarded merely in the context of Russian doubts supporting the Ankara government during the Turkish War of Independence or not meeting with the reaction of all Western states. Thus, Atatürk did never have a positive look on ”Pan-nationalist” movements after the establishment of the Republic and regarded them as adventurous by saying that *“It has not been seen in history that Pan-Islamism and Pan-Turanism politics have succeeded and made the world a field of*

application”(Atatürk, 2006, s. 299). In this respect, it can be stated that the idea of the motherland in the early Republican period was limited to the Anatolian geography and the early Republican period regarded the international brotherhood movements irrational.

The process of constructing Turkish national identity in the early republican period can also be regarded as a part of ontological security as a strengthening element of the territorial state model. Forming a superior identity that covers all segments of society against religious and ethnic separations would secure the formation of a common national consciousness in the context of commitment, loyalty, and obligations to the state. This national consciousness was intended to be incorporated with the concept of citizenship. Therefore, Turkish citizenship also constituted the forms and patterns of affiliation to the Turkish identity. Another reason for avoiding “Pan-Nationalist” movements was the citizenship institution that was intended to be brought about in a particular geography. In this context, awareness and identity of citizenship provided the basis for state-nationalism (Durgun, 2010). The nation was considered as a community of people sharing the same motherland and influencing the future of the same state, which led to the transformation of the national identity into the identity of the nation-state. Therefore, protecting the national identity was regarded as being equal to protecting the nation-state identity at the same time. The design of the nation-state identity in agreement with the political validity of the age was a manifestation of the desire to establish a sociology of society that was, to some extent, compatible with the reality of the age.

3.2.3 The Ontological Spirit of the Turkish Nation-State: The Republic Regime

Another characteristic that established the spirit of the early Republican era’s nation-state identity and considered it as one of the most important components of Turkish ontological security was the Republican regime. The republican regime emerged as the necessary principle of the national identity in the context of national sovereignty and the modern state identity in the context of westernization. The principle of national sovereignty reinforced the national identity in terms of strengthening citizenship ties and the effectiveness of the community in the administration of the country. It is fair to argue that the Amasya Circular, issued at the beginning of the Turkish War of Independence on June 22, 1919, constituted the birth certificate of the republic with the first article stating that the future of the country is in the will of the Turkish nation (Taşdemir, 2005, s. 1084-1085). In the relevant article, the same article stated that the motherland and the national survival are in danger, and it is emphasized that this dangerous process can be overcome with the determination and solidarity of the nation and that a national committee must

be formed to represent the nation (TBMM, 2015, s. 11). The formation of the national committee was completed at the Sivas Congress on September 4, 1919, under the name of Association for the Defense of National Rights of Anatolia and Rumelia, and both the administration and conduction of the Turkish War of Independence was carried out in the Grand National Assembly, opened on April 23, 1920, with the participation of delegates from all over Anatolia. Additionally, the Republic regime was bolstered within the framework of the principle of national sovereignty with the abolition of the Ottoman sultanate in 1922 and the abolition of the Caliphate in 1924.

Republicanism was addressed based on national sovereignty in the first article of the 1923 by-law of the Republican People's Party, the first and establishing party of the republic. Similarly, in the 1927 by-law, national sovereignty was regarded as the common denominator of republicanism, nationalism, and populism (Erdoğan, 2000, s. 19- 23). Republicanism was included in the format of the "Kemalism" ideology in the 1931 by-law and program and the 1935 Party program (CHF Nizamnamesi and Programı, 1931, s. 31; CHF Programı, 1935, s. 4).

Another component of the Republican regime is Westernism. Westernism projected the adaptation process to the Western civilization not only in terms of science and technique, but also politically, socially, and culturally. Therefore, the preservation of the republican regime was evaluated on the same ground with the state's aim of reaching the level of contemporary civilizations. However, the fact that the Kemalist revolution had the political targets similar to European countries arouse from the requirement of cooperation with the West for economic development and Turkey's feeling of necessity to be a member of the European community of nations against the further threat of dissolution or extinction (Sander, 2006, s. 155). Nationalism based on the concept of a nation-state was considered as a step and means of civilization (Durgun, 2010). In consequence, the following statement of Atatürk proves this: *"Today, twice eight is sixteen. If ten people said that and a hundred people insisted on ten, would we accept what a hundred people said?... We are now Westerners"* (Tunaya, 2016, s. 98). In addition, this statement reflects the Jacobin character of Turkish modernization and Atatürk's positivist approach. Indeed, the whole structure of the Ancien Régime was replaced with the Western institutions in this process, and, as Tunaya (2016, s. 18) stated, Westernism became a means of moving from ancient civilizations circle to a new one for Turkey. For this reason, first, the political structure and then the legal regime were changed². Therefore, Kemalist modernization demanded a total modernization in political, economic, and social terms, visualizing to

², the Sultanate was abolished on November 1, 1922, the Republic was proclaimed on October 29, 1923, the Caliphate was abolished on March 3, 1924, and Law on the Unification of Education was adopted on the same day. Sharia courts were abolished on April 8, 1924, and the Turkish Constitution of 1924 was ratified on April 20. This process proceeded with the closure of religious covenants and dervish lodges on November 30, 1925, the adoption of the Civil Code on February 17, 1926, the removal of the statement "the religion of the state is Islam" from the Constitution on April 10, 1937, and the inclusion of the secularism principle into the Constitution with the six arrows on January 5, 1937. (Akşin, 2019, s. 185-188).

govern the state with the secular ideology of the 20th century instead of traditional methods. Developing a new identity with the technology, materialism and intellectual understanding of the West was the most important prominence of Kemalist modernization. In this context, it was aimed to impose a secular order in which religion was controlled by the state rather than a structure where religion was separated from the state (Ahmad, 2019, s. 90). In that sense, the full discussion broke out about the relationship among religion-society-politics-state. Atatürk justified the abolition of the Caliphate and the establishment of Western institutions instead of religious structures with the reason that religious structures posed an obstacle in the path of development (2018, s. 227). According to Parla (2008, s. 259-271), who examined the programs of the Republican People's Party, Atatürk aimed to develop an understanding of Islam that is free of all superstitions, modern and will guide the conscience. Also, it is seen that religious institutions were abolished within the framework of political purposes, as well as since they hinder the principle of secularism and modernization. In other words, the structures that were expected to oppose the new regime were the religious institutions of the former system, and their abolition meant that the opposition was also destroyed. However, in the end, destroying the religion was not the goal, instead, Atatürk's revolutions aimed to nationalize the religion (Anscombe, 2017, s. 262). Nevertheless, the most fundamental aspect of Atatürk's Reforms was that they brought more attention to cultural progress than technical progress (Kreiser, 2019b, s. 317). In other words, institutionalism indicates much more importance for Atatürk. This situation originates from Atatürk's nationalist ideology and his goal of contemporary civilization.

The regime's reflex of protection and defense become concretely apparent with the 1925 Sheikh Said Rebellion, the 1930 Menemen Incident, and the 1937 Dersim Rebellion. The rebellions were regarded as separatist and dissociative movements against the Turkish existence, the Turkish motherland, and the Turkish Republic (Atatürk, 2006, s. 604). Therefore, the security of the regime was considered as an integral part of border security (Goloğlu, 2011, s. 117). For example; this issue was expressed as follows in the law of Takrir-i Sükûn (Law on the Maintenance of Order) enacted by Ismet Pasha on 3 March 1925 (Zabıt Ceridesi, Vol.15, s. 131):

“With the approval of the President, the Government is authorized to, on its initiative and by the administration, ban all organizations, provocations, incentives, attempts, and publications that are reactionary, rebelling and that attempt to violate social order, peace, and quiet, security, and order of the country. The government may entrust those who committed these acts to the Independence Tribunal.”

4. Conclusion

The Turkish identity was centered on Turkish ontological security in the early Republican Period. At this point, Turkish identity was formed in a Westernist-territorial form through a new conception of historiography and geography. The Anatolian centrality and Western orientation in the modern Turkish identity rejected the “pan-nationalist” movements related to the Middle East, the Caucasus, and Turkistan that formed the Ottoman hinterland. On the other hand, Turkish identity was strengthened by the territorial and nation-state structure.

The modern Turkish identity, reinforced by the nation-state structure, featured the republican regime in Turkish ontological security in the context of national sovereignty and adaptation to the civilized world. The defense and protection of the Republican regime against external and internal enemies presented a loyal citizenship profile devoted to Atatürk’s principles and revolutions. In this context, while Turkish citizens achieved a position to become effective in the administration and future of the country, the Sultanate and the Caliphate were regarded as threats to Turkish ontological security as the other of the Republican regime. In this respect, the republican regime and the nation-state structure intertwined and established a kind of “state nationalism”. In other words, Turkish nationalism, which united all citizens in the country and became a new turning point towards westernization, transformed into Turkey nationalism.

Finally, the security of the state transformed from a narrow conception of security such as border security into a comprehensive one that including all the elements of the Republic of Turkey. In the line of this concept, the territorial state model instead of the universal state model; nation-state identity against the Ummah or the “pan-nationalist” conception of the nation; and the republican regime, rejecting the Sultanate and the Caliphate in the context of national sovereignty and Westernization ideals, constructed the elements of Turkish ontological security.

Kaynaklar

- Ahmad, F. (2019). *Bir kimlik peşinde Türkiye*. Translator S. Cem Karadeli. İstanbul: İstanbul Bilgi University Press.
- Akşin, S. (2019). *Kısa Türkiye tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Publishing.
- Anscombe, F. F. (2017). *Osmanlı Dönemi ve sonrası ülkelerde devlet, inanç ve millet*. Translator C. Can Aydın. İstanbul: Alfa Publishing.

- Aras, T. R. (2010). *Atatürk'ün dış politikası*. İstanbul: Kaynak Publishing.
- Atatürk, M. K. (2006). *Nutuk*. Z. Korkmaz (Ed.). Ankara: Atatürk Research Center Publishing.
- Atatürk, M. K. (2018). *Atatürk'ün kaleminden 7: Emperyalizm ve tam bağımsızlık*. M. Sarıkaya (Ed.). İstanbul: Kaynak Publishing.
- Cengizer, A. (2017). *Adil hafızanın ışığında Osmanlı'nın son savaşı* (3rd ed.). İstanbul: Ötüken Publishing.
- CHF Nizamnamesi ve Programı. (1931). Ankara: TBMM Publishing.
- CHP Programı. (1935). Ankara: TBMM Publishing.
- Durgun, Ş. ve Yücel, G. (2019). Türk Milliyetçiliği: tanım, teori ve süreç. Ö. Baykal (Ed.). *Cumhuriyet Döneminde siyasi düşünce*. Ankara: A Kitap, 181-209.
- Erdoğan, A. (2000). *CHP tüzüklerinin dünü ve bugünü 1923-2000*. Ankara: V Kitap.
- Galip, R. (1932). Türk ırk ve medeniyet tarihine umumi bir bakış. *Birinci Türk tarih kongresi konferans müzakere zabıtları* (2nd ed.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Publishing, 99-164.
- Giddens, A. (2014). *Modernite ve bireysel kimlik geç modern çağda benlik ve toplum* (2nd ed.). Translator Ü. Tatlıcan. İstanbul: Say Publishing.
- Gönlübol, M. ve Sar, C. (1996). 1919-1939 dönemi. *Olaylarla Türk dış politikası*. Ankara: Siyasal Kitabevi Press, 3-137.
- Güç, K. (2018). Bireyden devlete varlıksal (ontolojik) güvenliğin taşıyıcı sütunu: Biyografik hikâye. M. Akif Okur (Ed.). *Güvenlik, kargaşa ve belirsizlik çağında nereye?*. İstanbul: Kocav Publishing, 61-76.
- İnan, A. (1932). Tarihten evvel ve tarih fecrinde. *Birinci türk tarih kongresi konferans müzakere zabıtları* (2nd ed.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Publishing, 18-41.
- Karpat, K. (2012). *Türk dış politikası tarihi*. İstanbul: Timaş Publishing.
- Kinnvall, C. (2004). Globalization and religious nationalism: self, identity, and the search for ontological security. *Political Psychology*. 25 (5), 741-767.
- Kreiser, K. (2019a). Son Osmanlı yüzyılı (1826-1920). K. Kreiser ve C. H. Neumann (Eds.). *Küçük türkiye tarihi*. Translator Y. Emre Gürbüz. İstanbul: İletişim Publishing, 241-293.

- Kreiser, K. (2019b). Yeni Türkiye (1920-2002). K. Kreiser ve C. H. Neumann (Eds.). *Küçük Türkiye tarihi*. Y. Emre Gürbüz, İstanbul: İletişim Publishing, 293-371.
- Leedy, P. D. ve Ormrod, J. E. (2015). *Practical research: planning and design*. London: Pearson.
- Lewis, B. (2015). *Modern Türkiye'nin doğuşu*. Translator B. Turna, İstanbul: Arkadaş Publishing.
- Mitzen, J. (2006). Ontological security in world Politics: State identity and the security dilemma, *European Journal of International Relations*. 12 (3), 341-370.
- Neumann, C. H. (2019). Varoluş krizi içinde Osmanlı İmparatorluğu (1768-1826). K. Kreiser ve C. H. Neumann (Ed.), *Küçük Türkiye tarihi*. Translator Y. Emre Gürbüz. İstanbul: İletişim Publishing, 217-241.
- Okman, C. (2012). Türk dış politikası-trendler, çerçeveler ve uygulama süreçleri üzerinde genellemeler (1815-2009). S. Gülden Ayman (Ed.). *Mekân, kimlik, güç ve dış politika*. İstanbul: Yalın Publishing, 265-323.
- Oran, B. (2011). 1919-1923: Kurtuluş yılları. B. Oran (Ed.). *Türk dış politikası Cilt I: 1919-1980*. İstanbul: İletişim Publishing, 95-239.
- Parla, T. (2008). *Türkiye'de siyasal kültürün resmi kaynakları/cilt 3: Kemalist tek-parti ideolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*. İstanbul: Deniz Publishing.
- Rumelili B. and U. C. Adısönmez. (2020). Uluslararası ilişkilerde kimlik-güvenlik ilişkisine dair yeni bir paradigma: Ontolojik güvenlik teorisi. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*. 17 (66), 23-39.
- Sander, O. (2006). *Türkiye'nin dış politikası*. M. Fırat (Ed.). Ankara: İmge Publishing.
- Seamon, D. and Sowers, J. (2008). Place and placelessness, Edward Relph. P. Hubbard, R. Kitchen, G. Vallentine (Eds.). *Human Geography*. London: Sage, 43-51.
- Subotic, J. (2016). Narrative, ontological security, and foreign policy change. *Foreign Policy Analysis*. 12 (4), 610-627.
- Taşdemir, S. (2015). Türkiye Cumhuriyeti'nin doğum belgesi: Amasya tamimi. *Journal of Atatürk Research Center*. 21 (63), 1071-1889.
- Tetik, M. O. (2018). Zeytinalı operasyonu ve ontolojik güvenlik. M. Akif Okur (Ed.). *Güvenlik, kargaşa ve belirsizlik çağında nereye?*. İstanbul: Kocav Publishing, 105-118.

Tunaya, T. Z. (2016). *Türkiye'nin siyasi hayatında batılılaşma hareketleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi University Press.

Türkiye Büyük Millet Meclisi. (2015). *Milli egemenlik belgeleri*. Sefer Yazıcı, Ankara: TBMM Publishing.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, 15, 2nd Term, 3rd Session, 69th Meeting, 4th March 1925.
Retrieved from

Zarakol A. (2016). States and ontological security: A historical rethinking. *Cooperation and Conflict*. 52 (1), 1-21.

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları: Makaleye tüm yazarlar eşit katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazarlar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar: Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, özel veya kâr amacı gütmeyen sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası: Çalışmanın etik kurul belgesine ihtiyacı olmadığı yazarlar tarafından belirtilmiştir.

Bu çalışmanın yazım sürecinde bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyulmuş; toplanan veriler üzerinde herhangi bir tahrifat yapılmamış, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde “*Universal Journal of History and Culture*” hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk yazarlara aittir.



Tasavvufun ve Edebî Türlerin “Popüler” Ekseninde Dönüşümü

Adem Bölükbaşı¹

Özet: Türkiye’de son yıllarda din ve özellikle onun özel bir yorumunu teşkil eden tasavvuf yoğun bir ilginin odağı hâline gelmiştir. Bu kapsamda ülkemizde öteden beri rağbet gören Mevlevîlik ve Mevlevî kültürü de bu ilgiden payını almıştır. Bu çalışmadaki temel araştırma sorunu, yazın alanında son yıllarda ortaya çıkan bu tasavvufi-mistik yönelimlerin nasıl yeni edebî türler doğurduğudur. Bu amaçla Mevlânâ ve Mevlevîlik örneğinde tasavvufî söylemin son yıllarda yazılan popüler kitaplardaki yansımaları ele alınacaktır. Türkiye’de yazılmış belli başlı çok-satan popüler kitaplar (*Aşk*, *Pinhan*, *Mevlâna Işığında Düşünce Yönetimi*, *Mevlana’nın CEO’su*, *Mevlâna ve Sûfî Gibi Düşünmek*) seçilerek ilk olarak bu metinler üzerinden ulusal ve küresel ölçekte tasavvuf algısının popülerlik bağlamında geçirdiği dönüşümler incelenecektir. Bu kitaplar bir yandan postmodern kurmaca biçimi içerisinde farklı edebî türlerden yararlanarak tasavvufu araçsallaştıran metinler olarak ortaya çıkarken, diğer taraftan da tasavvufun din içerisinde bütüncül bir sistem olarak hedeflediği manevi terbiye ve tekamülü araçsallaştıran metinler olarak öne çıkmaktadır. Birinci türdeki anlayış kendine has postmodern tasavvufî romans türünü oluştururken diğeri ise tasavvufî kişisel gelişim türünün doğmasına yol açmaktadır. Makalede bu yeni edebî türlerin doğuşu salt soyut bir edebî gelişme olarak değil din, edebiyat ve kültür ilişkisi içerisinde “yeni çağ”a özgü bir karşılıklı dönüşüm olarak din sosyolojisi açısından ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Popüler Kültür, Edebî Tür, Halk Dindarlığı, Küreselleşme, Postmodernizm

The Transformation of Sufism and Literary Genres on the Axis of the “Popular”

Abstract: Religion and Sufism in recent years in Turkey have become a focus of intense interest. In this context, the Mevlevism and Mevlevi culture, which has been popular in our country for a long time, has also received its share from this interest. In this study, the reflections of Mevlânâ and Mevlevism in popular books written in recent years will be discussed. The main research problem in this study is how these sufistic-mystical orientations that emerged in the field of literature in recent years gave birth to new literary genres. For this purpose, the reflections of Sufi discourse in popular books written in recent years (*Aşk*, *Pinhan*, *Mevlâna Işığında Düşünce Yönetimi*, *Mevlana’nın CEO’su*, *Mevlâna ve Sûfî Gibi Düşünmek*) will be discussed in the example of Mevlana and Mevlevism. For this purpose, by selecting some best-seller popular books written in Turkey in recent years, transformation of perceptions on sufism on national and global scale will be examined. On the one hand, these texts emerge as texts that instrumentalize Sufism in the form of postmodern fiction by using different literary genres, on the other hand, they come to the fore as instruments that instrumentalize the spiritual education and evolution that Sufism aims as a holistic system within religion. While the first type of understanding creates a unique postmodern Sufi romance genre, the other leads to the birth of the Sufi self-help literary genre. In the article, the birth of these new literary genres is discussed in terms of the sociology of religion, not merely as an abstract literary development but as a reciprocal transformation peculiar to the “new age” in the relationship between religion, literature and culture.

Keywords: Sufism, Popular Culture, Literary Genre, Folk Religiosity, Globalization, Postmodernism

¹Bandırma Üniversitesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Balıkesir, Türkiye, abolukbasi@bandirma.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9795-6508

1. Giriş

Klasik sekülerleşme paradigmasının ortaya koyduğu üzere son iki yüz yılda bir toplumsal kurum ve otorite biçimi olarak dinin etkisi giderek azalmıştır. Buna karşın yeni sekülerleşme paradigması olarak adlandırılan eklektik yaklaşımlara göreyse dinin etkisi hiçbir zaman azalmamış fakat sadece bu etkinin ifade biçimleri farklılaşmıştır. Buna göre dinin etkisi bir dünyevi otorite olarak zayıflamış ancak bireysel inanç halinde, kültürel formlar şeklinde ve gündelik hayattaki biçimleriyle dönüşerek devam edegelmiştir (Özay, 2006, s. 125-30). Bu bağlamda dinin gündelik hayattaki kültürel ve toplumsal izdüşümlerini takip edebileceğimiz önemli alanlardan bir tanesi de edebiyattır. Ancak din, kültür ve edebiyat ilişkisine geçmeden önce yukarıda bahsedilen sekülerleşme paradigmalarının dünya ve Türkiye için ne kadar geçerli olduğu ve bu Avrupa merkezli bakış açılarının Amerika gibi diğer Batılı toplumlardaki ya da Türkiye ve Arap ülkeleri gibi Batı dışı toplumlardaki toplumsal gerçekliği ne kadar yansıttığına değinmek gerekiyor. Bu noktada Grace Davie'nin Avrupa'nın din ve sekülerleşme konusunda bir istisna olduğunu ileri süren ve Avrupa dışındaki dünyada sekülerleşmenin bu denli geniş ölçüde gerçekleşmediğini ifade eden görüşlerini hatırlamak faydalı olacaktır (Davie, 2006, s. 250). Avrupa'da kilisenin ve toplumun kiliseyle olan ilişkisinin belirleyici olduğu bir din anlayışına karşın, Türkiye'de ise toplumun dinsel yaşamında 1980'lere kadar devlet ve siyasetin en önemli belirleyici etkenler olduğu görülmektedir. Bu etkenler günümüzde hala etkisini devam ettirmekle beraber 1980'ler ve 1990'lardan itibaren dinin ve dinî grupların yoğun olarak toplum ve kültür hayatında yer aldığı, din ve dini grup odaklı sivil toplum örgütlenmelerinin sayısının ve etkisinin yükseldiği, dinin gerek medya ve gerekse sinema, edebiyat gibi çeşitli araçlar vasıtasıyla görünürlüğünün arttığı daha çoğulcu bir döneme girildiği gözlenmektedir.

Bu dönemde din ekseninde yaşanan popülerleşmeyi ele alan Vejdi Bilgin, bunun iki önemli sonuç doğurduğunu belirtmektedir. Birincisini dine olan ilginin artması ve ikincisini ise din konusunda toplumun şüphelerinin artması olarak ifade etmektedir (Bilgin, 2003, s. 206). Dinin medya aracılığıyla popülerleşmesinin yaşattığı yeni dinî deneyimler, din alanında geniş toplumsal kesimlerin yazılı bir kültüre dayanmadığı ve üstelik Cumhuriyet dönemi boyunca en temel dini öğrenim ihtiyacını bile tam olarak karşılayamadığı ülkemizde adeta bir kaosa yol açmıştır diyebiliriz. İnsanlar artık mahallesindeki cami imamından üst düzey diyanet görevlilerine, çeşitli cemaat ve tarikatların temsilcilerinden televizyonlardaki ilahiyatçılara kadar tüm dinî bilgi kaynaklarının otorite olmaktan çıktığını ve bu kişilerin sadece “gerçek din budur” iddiası taşıyan aktörler olduklarını benimsemeye başlamıştır. Sonuçta, popülerleşme dinî bilgi otoritelerinin çoğullaşmasıyla birlikte etkilerinin de azalmasına yol açmıştır. Bu konudaki makalesinde Bilgin dinî bilgi konusunda artan göreliliğin sana göre ya da bana göre İslâm tarzında bir anlayışa yol

açtığıını belirtmektedir. Ancak dinin popülerleşmesi ve dini bilgi otoritelerinin çoğullaşması konusunda 1990’lardan 2000’li yıllara uzanan süreçte de önemli değişiklikler olduğunu gözlemek mümkündür. Bu kapsamda itikad ve amel hususunda dinin temel kurallarına dayalı, akılcılık iddiası taşıyan bir dinî ilgi ve bilgilenmenin yerini halk dindarlığının farklı formlar içerisinde yeniden üretilmesine hizmet eden tasavvufî ve dinî kıssalara dayalı bir bilgilenme ve dinî ilgi almıştır. Esasında öteden beri kitabî İslam’dan ziyade kökenleri tasavvufa dayanan sözlü geleneğin halk arasında etkili olduğu da bilinmektedir. Bu halk dindarlığının yeni formlar altında nasıl dönüştüğü makalenin ikinci kısmında ele alınacaktır. Öte yandan 1990’lı yıllarda, Cumhuriyet dönemi boyunca İslâmcı söylemin ve resmî ideolojik söylemin ortak olarak paylaştığı “hakîkî dini tebliğ etme” anlayışının hâkim olmasına karşın 2000’li yıllarda ise dinî bilgilerin bir tür tercih ve tüketim anlayışıyla sunulduğu ve algılandığı görülmektedir. Bu konuda Grace Davie’nin Avrupa’da önemli bir dindarlık parametresi olan kiliseye devam etme pratiğinin nasıl zorunluluktan tüketime doğru evrildiğini anlattığı şu pasajı alıntılarlamak faydalı olacaktır:

“Modern Avrupa’da kiliseye devam pratiğinin değişen doğasını anlamak aynı zamanda cemaati anlamamız için de önem arz etmektedir. Bu noktada Avrupa’nın azalan ama hala kayda değer miktarda olan kilise müdavimlerini yani geri kalan insanlar adına geleneği devam ettiren kişileri görüyoruz. Ve burada önemli bir değişim gerçekleşiyor; görev ve zorunluluk kültüründen seçim ve tüketim kültürüne geçiş” (Davie, 2006, s. 251)

Bu pasajda bahsi geçen değişimle Türkiye’de 2000’li yıllarla birlikte su yüzüne çıkmaya başlayan dönüşüm paralellik arz etmektedir. Dünyada ve Türkiye’de din alanında ortaya çıkan bu dönüşümün edebiyat ve kültür alanındaki dönüşümü ilişkisini kurduğumuzda “yeni çağ”da din, edebiyat ve kültürün nasıl kurgusal bir şekilde yeniden inşa edildiğini görmüş olacağız. “Bilgi çağı” olarak da adlandırılan ve iletişimin küresel düzeyde yoğunlaşarak arttığı bu yeni çağda, dini hareketler bağlamında yeni çağ akımlarının yükselişiyle birlikte kültürel dönemeç olarak adlandırılan sürecin toplumun ve toplumsal olanın yerini aldığını görmekteyiz. Toplumsal olanın kültürel olan tarafından yerinden edildiği bu dönem, aynı zamanda postmodern edebiyatın da yaygınlaşarak roman başta olmak üzere birçok edebî türe hâkim olduğu dönem olarak öne çıkmaktadır. Kültürel dönemeç sonrasında yaşanan teknolojik gelişmelerin giderek daha etkin bir biçimde insan hayatına egemen olduğu bu dönem dinî değerlerin ve en basit haliyle iyi-kötü şeklindeki (dinî ve) ahlâkî ayrımların önemsizleştiği bir tekno-toplum modelini oluşturmuştur. Bilgi ve iletişim toplumu olarak da adlandırılan bu tekno-toplum modeli özellikle insan odaklı ve insanlar arası zorunluluk ve ödevleri gerekli kılan dinî ve ahlâki etkenler konusunda oldukça ilgisizdir (Mellor, 2004, s. 368-369). Mellor bu ilgisizliğin Baudrillard gibi bilgi toplumu ve postmodern toplum konularında

yazan postmodern kuramcılarda özellikle var olduğunu ifade etmektedir. Sonuç olarak, bilgi ve iletişim çağı diye adlandırılan bu dönemde sekülerleşme teorisi kapsamında eklektik paradigmanın da iddia ettiği üzere dini kurumsallığın yerini bireysel düzeyde dinî heyecan, kültürel eksende medyatik ve popüler edebiyat almakta ve bu gibi kanallarla etkisini yoğun bir şekilde gerçekleştirmektedir. Bu canlanmada yeni çağ akımlarının sufizmden, şamanizme; mistisizimden, budizme ve kabalaya kadar çok çeşitli gelenekleri içeren eklektik yapısı (Köse, 2006, s. 160) bilgi ve iletişim çağında dini canlanmanın bir tüketim ve tercih nesnesi olduğu, dinin ödev ve zorunluluklar bütünü olarak ikinci planda kaldığı gerçeğini bir kez daha doğrulamaktadır.

Şüphesiz bu dönüşüm Türkiye'nin de 1980'lerden itibaren eklemlemeye başladığı ve 2000'lerde bu eklemlemesini daha küresel boyuta taşıdığı bir kültürel döneme rastlamaktadır. Makalenin bundan sonraki bölümünde önce halk dindarlığından popüler dindarlığa geçişin hangi dönüşümlerle gerçekleştiği incelenecektir. Ardından “yeni çağ”da din, kültür ve edebiyat ilişkisi çerçevesinde bu dönüşümün boyutları irdelenecektir. Bilhassa Elif Şafak'ın Aşk romanı bağlamında postmodern roman çatısı altında nasıl farklı edebî tür denemeleri yapıldığı ve bunun işaret ettiği kırılmalar din sosyolojisi ve edebî tür teorisi açısından ele alınacaktır. En son bölümde ise kişisel gelişim türünde kaleme alınmış eserler incelenerek Mevlâna ve Mevlevîlik örneğinde tasavvufî düşüncenin başka bir biçimde nasıl araçsallaştırıldığı tartışılarak makale sonlandırılacaktır.

2. Halk Dindarlığı ve Pop(üler) Dindarlık

Literatürdeki orijinal söyleniş biçimiyle volk dindarlığı ya da halk dindarlığının popüler dindarlığa dönüşümünü açıklarken öncelikle sürekli ortak bir düzlemde kullanacağımız popüler din, popüler kültür ve popüler edebiyatı değişik vecheleriyle tanımlamak gerekmektedir. Ancak bundan sonra yeni çağda egemen olan pop dindarlığın kültür ve edebiyat vasıtasıyla nasıl yaygınlaştığını anlayabiliriz. Popüler din, dinin bir kültürel sistem olarak bulunduğu topluma bağlı halde şekillenen çeşitli formlarını ifade etmektedir. Bu bağlamda popüler dinin anlamları da çeşitlilik arz etmektedir. Buna göre popüler din bazen bir toplumun köylü ve halk kesiminin dini olarak tanımlanırken bazen de din adamı kesiminin dışında kalan ve sözlü kültüre dayalı olarak dini yaşayan kesimlerin din anlayışı olarak tanımlanabilir (Long, 1987, s. 445-46) Bu konudaki makalesinde yedi ayrı popüler din tanımı yapan Charles H. Long'un köylü ve halk kesiminin dini olarak tanımladığı popüler din tanımı “volk dini ve dindarlığı” olarak adlandırılan dindarlık biçimini ifade etmektedir. Ancak küreselleşme ve bilgi iletişim teknolojilerinin yaygınlaşmasıyla birlikte dünyanın çeşitli kesimlerinde yerel düzeyde etkili olan dinî akımların küreselleşmesi ve farklı

dinlerden öğelerin birbirine karışarak eklektik inanç ve kültür sistemlerinin oluşması bizim pop dindarlık olarak adlandırdığımız senkretist türün ortaya çıkışını ifade etmektedir. Küresel yapılar ve din başlığı altında bu konuya da değinen Long’a göre, Batılı din anlayışıyla dünyanın diğer bölgelerindeki yerli din anlayışı ve gelenekleri arasındaki karşılaşmanın sonucu olarak hem Batılı din anlayışı ve hem de yerli gelenekler yeniden şekillenerek popüler dinin yeni biçimlerini ortaya çıkarmaktadır (Long, 1987). Bizim pop din olarak adlandırdığımız bu yeni dindarlık biçimi de bizzatihi küresel dinî hegemonyaya karşı yeni bir cevap ya da basitçe bir eklemlenme olarak okunabilir. Türkiye’de halk dindarlığı konusundaki görüşlere bakıldığında Şerif Mardin’in Volk İslâm terimini ‘ulemâ-ı rüsûm’un vaz’ ettiği ortodoks ve tekil din anlayışının dışındaki halk tarzı din anlayışları’ olarak kullandığı görülmektedir (Mardin, 1992, s. 147). Bu haliyle Mardin’in tanımlaması, Long’un tarif ettiği ikinci anlama yani “dinin din adamı sınıfı tarafından ortaya konan biçimlerinden ayrı olarak halk tarafından anlaşılan ve yaşanan biçimi” tanımlamasına benzer bir tanımlamadır. Bir diğer yoruma göre ise Volk İslam terimi, Türkiye’deki “Türk Müslümanlığı” tartışmaları bağlamında heterodoks din anlayışlarını Türk milletine özgü dinî yaklaşım olarak işaret eden, sünî (ortodoks) din görüşünü ise Türk dışı bir İslâm biçimi olarak gören ideolojik bakış açısına alet edilmiştir (Yavuz, 2001, s. 13). Bu görüşüyle Hilmi Yavuz, Şerif Mardin’in sosyolojik açıklamasının da heterodoks halk dindarlığını İslâm akaidiyle sanki yer değiştirebilir görmesi açısından eksik ve yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Zira sünî ya da heterodoks her dinî anlayışın kendine has bir halk dindarlığı olabileceği gibi halk dindarlığını sadece heterodoksi ile özdeşleştirmek sorunlu bir bakış açıdır. Türkiye’de İslâm ve halk dindarlığı alanındaki bu tartışmalarda görülen ideolojik yaklaşımlar da bizzat söz konusu pop din anlayışını besleyen kaynaklar olarak öne çıkmaktadır.

Öte yandan, volk dindarlığından pop dindarlığa geçişin bir başka önemli eksenini popüler olanın ve dolayısıyla popüler kültür ve edebiyatın anlamlandırılması, Frankfurt Okulu ve Walter Benjamin’in kitle kültürü, kültür endüstrisi ve sanatın mekanik olarak yeniden üretimi konusundaki görüşleri olmadan yeterince anlaşılacaktır. Benjamin’in 1936 yılında yazdığı makalede vurguladığı üzere sonsuz biçimde mekanik olarak yeniden üretilen bir sanat eseri özünde var olan kutsallığı kaybedecek ve artık sanat eseri olma özelliğini yitirecektir (Benjamin, 1970). Bu bakış açısı temelinde Frankfurt Okulu’nun ortaya attığı kitle kültürü tezi, popüler kültür kavramının bir adım daha ileri götürülmüş hali olarak kültür endüstrisinin ürünleri şeklinde anlaşılabilir. Neo-marksist bir düzlemde egemen sınıfların ideolojik aracı olarak okunabilecek kitle kültürü, popüler din ve küreselleşme bağlamında yukarıda değindiğimiz anlamda ise egemen dinî anlayışların popülerleşerek yaygınlaşması olarak da okunabilir. Bu eleştiri aynı zamanda popüler kültürün halk kültürüyle ayrı bir kategori olduğunu zira halk kültüründe yer almayan teknolojiler kullanılarak yapılan bir yeniden üretime dayandığı ve yüksek kültürün kiteselleştirilmesine dayandığı

görüşlerini de barındırmaktadır. Mevlâna ve Mevlevîlik söz konusu olduğunda da ortaya konan popüler edebî külliyat, ilk kuruluş evresinden itibaren İslâm tasavvuf kültürü içerisinde yüksek kültürü ifade eden bir ekolle ilgili olarak kiteselleştirilebilecek tarzda eserlerin ortaya konması olarak okunabilir. Nitekim söz konusu eserler birinci bölümde bahsi geçen bilgi ve iletişim teknolojileri vasıtasıyla ve halk dininden pop dine geçiş evresinde kazandığı eklektik renkliliği içerisinde yüksek bir popülerlik ve kitesellik seviyesi yakalamıştır.

Ancak popüler kültür ve popüler din alanında yalnızca egemen söylemlerin rolünü öne çıkararak kitle kültürü ve kültür endüstrisini merkeze alan görüşlerin yanı sıra popüler kültür ürünlerinin tüketim ve alımlama boyutunu daha önemli bir nokta olarak ifade eden görüşler de mevcuttur. Bu bağlamda Mevlâna ve Mevlevîlik imgesini bir alımlama çalışmasıyla inceleyen eserlerinde Büker ve Özsoy’un Mevlâna imgesiyle ilgili tespitleri tam da kültürel çalışmalar alanında Birmingham Okulu’nun görüşlerini temel almaktadır:

“Mevlâna hakkında artık internet sitelerinde ya da değişik bağlamlarda klişe imgeler karşımıza çıkıyor. Bu bağlamlara değişik örnekler verilebilir; imge hediyelik eşyalarda, lokanta ve apartmanların üzerinde, turizm şirketlerinde ansızın karşımıza çıkar. Mevlâna dolaşımında imgelerle kurulur. Sema “gösterisinin” estetik boyutu düşünüldüğünde görsel haz aracına dönüşmesi kolaylaşmakta, izleyeni sunduğu seyirlik ile kendisine bağlamaktadır.” (Büker ve Özsoy, 2009, s. 52)

Bu yönüyle düşünüldüğünde ise popüler kültür kendine has alt kültürler, gençlik kültürleri, müzik kültürleri, dini kültürler veya Mevlâna ve Mevlevîlik örneğinde olduğu gibi çeşitli dinsel biçimleri içerip dönüştürerek tasavvufî ya da daha doğru ifadeyle sufist algı ve ürünler oluşturan ve kendi tüketim kültürünü kuran bir kültürel alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuçta dünyadaki örnekleriyle sufizmin ve Türkiye’ye has biçimiyle tasavvufun hem popüler din formatında ve hem de popüler kültür formatında bir kültürel ve dinsel alan olarak yeniden üretildiğine şahit olmaktayız. Bu yeniden üretim süreci ister egemen dinî ya da sınıfsal söylemlerin bir yansıması olarak kendine has bir kitle kültürü oluştursun, isterse kendi alt kültürlerini ve tüketim kültürünü kuran bir alımlamaya dayansın sonuçta hem halk dindarlığını hem bunun bir biçimi olarak tasavvufu ve hem de yüksek kültür olarak yeniden üretilen ve kiteselleştirilen tasavvufu yeniden üretmekte ve tanımlamaktadır. Bu yeniden üretim ve tanımlama süreci bizim ele alacağımız biçimiyle postmodern roman türleri bağlamında ve kişisel gelişim kitapları türleri bağlamında incelenecektir. Bu türlerin ortak noktası ise bu bölümde tanımlanan anlamda popüler olanı içermeleri veya bizatihi popüler olanın kendisini temsil etmeleri ve dönüştürmeleridir.

3. Aşk Kanonu'nun Dönüşümü

2000'li yıllarla birlikte Türkiye'de tasavvufun popüler bir söylem olarak yazın dünyasında öne çıktığı gözlemlenmektedir. Bilhassa 2007 yılının UNESCO tarafından Mevlânâ yılı ilan edilmesi de sonraki yıllarda bu artan yönelim ve ilgiyi yoğunlaştırmıştır. Genel olarak tasavvuf ve özelde Mevlânâ ve Mevlevilikle ilgili temalar (Şems, Kimya hatun vb.) etrafında yazılan kitapların sayısının arttığı ve bu temaların çok-satan kitaplar üzerinden popülerlik kazandığı görülmektedir (Bölükbaşı, 2011, s. 127). Bu kapsamda neşredilen kitapların konularına bakıldığında ağırlıklı olarak öğretici yönü ve ahlakî vurguları ağır basan geleneksel kıssa kitapları formatında kitapların bulunduğunu ve bunların geleneksel anlamda menkıbelerden alınan ibretlere dayalı halk dindarlığı biçimlerini yeniden ürettiğini söyleyebiliriz. Bu geleneksel anlamının dışında tasavvufî öğeleri dünyadaki çok-satan kitaplar yazınında kişisel gelişim kitapları (self-help books) olarak bilinen formatta da kullanan bir alan ortaya çıkmıştır. Nitekim tasavvufî kişisel gelişim adını verdiğimiz bu türün ortaya çıkışı bu çalışmanın ikinci önemli başlığı olarak sonraki bölümde ele alınacaktır.

Bu bölümde oluşumu üzerinde daha çok durulacak edebî tür ise, Türkiye'de 1980'lerden sonra yükselen postmodern anlatı biçimlerine eklenen ve Türk edebiyatında yeni bir romans biçiminin ortaya çıkmasına dair işaretler veren postmodern tasavvufî romans olarak adlandırdığımız edebî türdür. Türk edebiyatında Orhan Pamuk'un Kara Kitap (1990) adlı romanı bu açıdan bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Mevlânâ'ya, İbn Arabî'ye ve Şeyh Galib'in Hüsn-ü Aşk'ına göndermeler de içeren Kara Kitap, yirminci yüzyıl Türk romanında sürekli devam eden bir eğilim olarak mistisizmin (Noyan, 2016) doğal uzantısı olarak görülebilir ancak bunun ötesinde postmodern kurmaca unsurlarıyla tasavvufî göndermeleri bir araya getirmesi bakımından önemli bir yeniliktir. Zira Pamuk bu eserinde bütün bir anlatıyı baştan sona kadar tasavvufî bir arayış sürecini post-modern insanın kendi benliğine dair arayışlarıyla bağdaştırarak bunun üzerine kurmuştur. Burada Pamuk'un özellikle akılcı ve olgucu bir modernizm ile dine dayalı dogmatizm arasında bireyin özerkliğini ön plana alan postmodern bir konum benimsediği görülmektedir (Cengiz ve Gürel, 2019, s. 982). Böylece Pamuk postmodern anlamdaki bireysel benlik arayışını (etik arayış ve aşk arayışını kapsayacak şekilde) ve ben ile öteki ilişkisini romanın başkahramanı Celal Salik ve Galip örneğinde tasavvufî seyr-i sülûk yaklaşımıyla bağdaştıran senkretik bir tarz benimsemiştir. Nitekim benzer bir bağdaştırmacılık Elif Şafak'ın romanlarında da görülmektedir. Kara Kitap'taki Galip'in arayışının, modern roman dönemindeki alışılmış romans türündeki bireysel aşk arayışından öte benlik ve kimlik arayışının bir parçası olarak tasvir edilen yeni bir aşk arayışına işaret eden ilk örnek olduğu söylenebilir.

1980’lerden itibaren, eleştirmenler tarafından ‘postmodern bir masal’ olarak gösterilen Beyaz Kale’yle (Holbrook, 2014, 59) birlikte bir başkası olmak, benlik arayışı, öteki gibi temalar etrafında postmodern anlatıya doğru yönelen Pamuk dışında Elif Şafak da günümüzde postmodern tasavvufî romansın kuruluşunda önemli bir isim olarak gösterilebilir. Elif Şafak’ın Pinhan (1997) ve Aşk (2009) romanları bu anlamda temel kurucu metinlerdir. Pinhan bir yönüyle postmodern kurmacayla uyumlu temaları içinde barındırmaktadır. Örneğin romana adını da veren ana karakter Pinhan hünsa’dır. Postmodern dönemde hünsa olmak basitçe çift cinsiyetli ya da eşcinsel olmaktan öte kuir (queer) olarak cinsel kimliğin belirsizliği ve muğlaklığı şeklinde tanımlanmıştır. Burada da yine pre-modern geleneksel dünyanın ve modern dünyanın kategorilerinin ötesinde bulanık ve muğlak kimlik kategorileri öne çıkmaktadır. Postmodern dönemden önce bir acayıplık, ucubelik, tuhaflık ve ne idüğü belirsiz olma hali olarak görülen ve bunu anlatan queer kelimesiyle ifade edilen haller (Butler, 2014, s. 11), postmodern durumla birlikte alternatif bir cinsel kimlik olarak öne çıkarılmış ve kendinden önceki dünyanın cinsiyet kategorilerini heteronormatif olarak adlandırarak, o ana kadarki hegemonik cinsiyet kategorilerine meydan okuyan bir anlam kazanarak kavramsallaşmıştır. Günümüzde artık queer, literatürde bu anlamda kullanılmaktadır. Görüldüğü üzere burada postmodern bakışı yansıtan cinsiyet anlayışı kimlik arayışının önemli bir parçası olarak kodlanmaktadır. Romanda işte bu anlamda bir hünsa karakter olan Pinhan’ın bir kadın sıfatıyla âşık olduğu Dürri Baba ve İstanbul’da tanışarak erkek sıfatıyla âşık olduğu Karanfil Yorgaki onun bu akışkan cinsiyet kimliğinin yansımasıdır. Pinhan’ın kendi kendisine söylediği şu sözler döngüsel varlık ve zaman anlayışına dayalı tenasüh inancından izler taşımaktadır:

“Dönmeli ki ben, ben olmaktan çıkayım. Toprağa karıştığında yabancı bir ot olup boyvereyim; dönmeli ki otu alıp kaynatmalı başka başka insanlar; dönmeli ki şifa niyetine içsinler beni, hastalıklarına deva, yaralarına merhem olayım. Dönmeli ki ölümlerden hayat doğsun. Dönmeli ki başka başka demlerde, başka başka sıfatlarda vücut bulayım. Dönmeli ki her dem başka bir suret ile geleyim” (Şafak, 2001, s. 215).

Pinhan’da sadece cinsiyet anlamında değil genel olarak bir geçişkenlik ve akışkanlık hali varoluşun hâkim biçimi olarak tasvir edilmekte ve şöyle denilmektedir: “Ne safi kötülük ne safi iyilik...” (Şafak, 2001, s. 82). Tek bir cinsiyet halini ya da tek bir hali mutlak ve kalıcı olarak kabul etmekten ziyade her şeyin zıddını içinde taşıdığına vurgu yapılmaktadır. Bu hem tasavvuf öğretileriyle hem de postmodern yaklaşımla uyumlu bir bakış açısıdır. Böyle postmodern bir yerden yola çıkan Pinhan öte yandan tasavvufun ve kadim öğretilerin klasik kategorilerine de sık sık göndermeler yapmaktadır. Örneğin dört kapı, dört unsur, ‘minel evvel ilel ezel’ şeklinde ifade edilen zaman algısı, dairevî düşünce bunlardan bazılarıdır.

Kadınsılık, döngüsellik gibi unsurlar, minel evvel ilel ezel şeklinde masalsi bir biçimde tasvir edilen zaman anlayışı modern romanın kalıplarının dışına taşmaktadır. Romanda aynı zamanda heterodoksi ile ortodoksi çatışması işlenmekte ve ‘şer-i şerif ile mülhidlik’ arasındaki gerilim devletin çıkardığı ferman ile tekkedeki hikayeciler taifesinin sorgulanmasına karar verilmesiyle anlatılmaktadır: “Hakikatin açığa çıkması için, tebdil-i kıyafet edip, Dürri Baba tekkesine varıp Hikâyeciler tâifesine isnâd edilen sapkınlık, mülhidlik ve dalâletin aslı var mıdır, nicedir göresin” (Şafak, 2001, s. 215). Buradaki ortodoksi-heterodoksi çatışması aslında bir yandan bilinen manada devletin resmî din anlayışıyla senkretik halk dindarlığının ve bir yandan da romanın anlatısı düzleminde modern-postmodern çatışmasının bir tezahürüdür.

Şafak’ın postmodern tasavvufî romans niteliğinde diyebileceğimiz asıl olgunluk eseri ise 2009 yılında yayımlanan Aşk adlı romanıdır. Uzun süre çok-satan kitaplar listesinde kalan ve “Aşkın Kırk Kuralı: Rumi’nin Romanı” şeklinde farklı bir isimle İngilizce olarak da yayımlanmış olan bu roman, farklı renklerdeki baskılarıyla, hakkında yazılan yazılar, blog paylaşımları, hayran sayfalarıyla döneminde popüler bir fenomen haline gelmiştir. Protestan inancının damgasını vurduğu ondokuzuncu asır Amerikan romanında ‘evanjelik romans’ olarak isimlendirilen ve romans biçimindeki tipik, seküler/dünyevî aşk hikayelerine dinî-mistik bir adanmışlık ve aydınlanma (hidayet) anlatısının eşlik ettiği kurmaca türünün Elif Şafak’ın Aşk romanı üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Evanjelik romans türü özellikle romanların olay örgüsünü muhafazakâr Hristiyan inancının unsurlarıyla bezemektedir (Neal, 2006) ve bilhassa kadınlara hitap eden bu kitaplar Batı’da ve özellikle ABD’de kadın dindarlığının o yıllardaki en çok öne çıkan ve en çok tüketilen popüler kültür ürünleridir. Bu anlamda Türkiye’de 1950’lerden 2000’lere uzanan süreçte çok işlevsel olan, ‘epik İslamcılığı’ temsil eden kolektif hidayet romanlarından daha bireysel ve çoğul anlatılara geçiş sürecinde ‘İslamî roman’ türünün (Çayır, 2008, s. 164) oynadığı rolü ve değişimini de andıran bir kültür endüstrisi ürünü olarak görülebilir.

Önceki bölümde tasavvufun halk dindarlığından popüler dindarlığa geçişin araçsal zemini olarak ortaya çıktığını ve yeni bir popüler dinî biçim olarak ve popüler kültüre içerik oluşturan bir alan olarak dönüşüm geçirdiğini belirtmiştik. Bu bağlamda Şafak’ın kitabı da bahsi geçen popüler formun dinî ve kültürel açıdan yeniden üretilmiş versiyonudur diyebiliriz. Söz konusu kitapta tasavvufun postmodernlik bağlamında kişiler ve kavramlar düzleminde nasıl görüldüğüne dair yapılan bir değerlendirmede şeriat ile batınlık, zahirî ibadetler ile sermestlik-dans, kesin dinî hükümler ve yorum (te’vil) arasında kurulan karşıtlığa bunun üzerinden yapılan ülkü değer ve karşıt değer tanımlamasına dikkat çekilmiştir (Hüküm 2010, s. 638). Özellikle Şafak’ın romanın bir yerinde Mevlânâ ile Şems’in ilişkisini tasvir ederken Musa ile Hızır kıssasına yer vermesi ve Mevlana’yı Musa ile Şems’i de Hızır’la eşleştirmesi, Musa’nın şeriatına karşılık Hızır’ın hakikatine işaret etmesi ve buradan hareketle kurduğu batınî din yorumunu, ABD’de yaşayan

roman kahramanı Ella'nın modern yaşamın burjuva konforunu terk ederek yeni bir arayışa girmesiyle ve Aziz Zahara'ya aşık olmasıyla sonuçlanan arayışını başlatan postmodern çoğullukla özdeşleşmesine bir örnektir. Bu batınî söylemi şu kelimelerde ifade etmektedir: “Bu dünyada sıradan fanilere anlaşılmaz gelen ama aslında derin ilimlere açılan dostluklar vardır.”

Ancak bu kitabı sadece postmodern roman türü bağlamında ele almak yeterli değildir. Bu romanda tasavvuf yalnızca postmodern edebiyat bağlamında anlamaya çalışılmak yerine farklı edebî türlerle birleşerek yeni ve senkretik bir edebî tür ortaya çıkarmasıyla da ele alınmalıdır. Burada ortodoksi-heterodoksi, şeriat-hakikat, zahir-batın arasındaki karşıtlıklar ve farklı inanç biçimlerinin harmanlanmasına dayanan bir senkretizmde olduğu gibi edebî tür anlamında da benzer bir senkretizm bulunmaktadır. Dolayısıyla eserin içeriğinde ortaya konulan dinî-tasavvufî bağdaştırmacılığa paralel olarak bu romanda da masal, menkıbe, kıssa ve ABD kaynaklı evanjelik romans olmak üzere birçok farklı edebî formu kullanarak bizim postmodern tasavvufî romans olarak adlandırdığımız yeni bir edebî türün temellerini atmıştır. Bu senkretik türün oluşumu aynı zamanda hem ulusal anlamda hem de küresel anlamdaki politik dönüşümleri de yansıtmaktadır. Roman türü kapsamında ulusal ölçekteki milliyetçi ve modernist aşk kanonunun yerine ulusal sınırları aşan küresel ve postmodernist bir aşk kanonunu ortaya koymaktadır.

Şafak'ın romanında biçim bakımından ortaya konan senkretizm postmodern romana özgü öğelerle başlamaktadır. Bu kapsamda karakterlerin ve kavramların ayrı ayrı modern/postmodern karşıtlığıyla sergilenmesi, metinlerarası ve dinlerarası bağlantılar, inanç ve kimlik bakımından çoğulculuk ve meta-anlatı bu öğelerden bazılarıdır (Hüküm 2010, s. 626). Romanda postmodernizmden ziyade yeni ve senkretik bir edebî tür kurma çabasının ön planda olduğunu gösteren en önemli husus, Şafak'ın Aşk romanında postmodernist unsurları seçmecî bir yaklaşımla kullanmasıdır. Yazarın roman boyunca sürekli evrensel bir değerler ve normlar sistemine gönderme yapması, romanı sadece belirli karşıtlıklar ve tasnifler üzerine kurması (örneğin Aşkın kırk kuralı, ânâsır-ı erbaa (toprak, su, rüzgâr, ateş) ve boşluk gibi bölümlendirmeler), insan hakları, bilim ve aydınlanma gibi modernliğe özgü rasyonalist söylemlere çok sık başvurması hem anlatıyı yapaylaştırmakta hem de postmodernizmin romandaki hâkim unsur olmadığını göstermektedir. Bilakis bu romanda yazar hem muhteva hem de biçim bakımından çok çeşitli türler ve düşüncelerden faydalanarak, aktarmaya çalıştığı mesajı popüler bir tarzda sunma çabasıdır.

Bu amaçla Şafak'ın romanlarının en çok benzeştiği kaynaklardan birinin evanjelik kurmaca olarak adlandırılan tür olduğunu söyleyebiliriz. Amerika'da çoğunlukla evanjelik kadın yazarlarca üretilen bu edebî türe ait romanların seküler romanstan farkı kadın-erkek aşkını salt bireysel bir aşk öyküsü ve dünyevî tatmin arayışından ziyade kutsal ruhun varlığıyla birleşme idealiyle ve ilahi aşkla beraber ele alması ve bu

anlamda özellikle evanjelik Protestan hedef kitleye hitap etme konusunda başarılı olmasıdır. Bu anlatılarda evanjelik Protestan inancının gereği olarak aşk yalnızca kişisel bir arayış olmaktan çıkmış ve İsa Mesih’in şahsında günahların kefareti yoluyla affedileceği ve insanların bu aklanma yoluyla kurtarılacağı inancının yansıması aşk öykülerinde ortaya çıkmıştır. Burada tasavvuftaki beşerî (mecazî) aşk – ilahi (hakikî) aşk eşleşmesinde olduğu gibi aşk bütün olarak yaratılmış her şeyin kurtuluşuna aracılık edecek bir unsur gibi anlaşılmaktadır. Kurtarılma, fidye, aklanma, kefareti, lütuf ve kutsanma gibi Protestan ilahiyatının temel kavramlarının bu evanjelik romanslarda hâkim söz dağarcığının bir parçası olduğu görülmektedir. Bizim postmodern tasavvufî romans olarak adlandırdığımız edebî türün içeriğinde sık sık rastlanan tasavvufî ıstılahlar da benzer şekilde değerlendirilebilir. Özellikle evanjelik Hristiyan popüler kültüründe sözkonusu romanların içeriği, okuyucu kitlesi ve alımlanmasına dair incelemeler yapan Lynn S. Neal seküler romans ile evanjelik romans arasındaki farkı şöyle özetliyor:

“Bir tür olarak romansı, kadın okuyuculara Hristiyanlığın hakikatlerini iletme ve onlara hizmet etmek için doğal bir araç haline getiren bazı özellikler vardır. Zira kadınlar ilişki odaklıdır ve evanjelik romans türündeki aşk romanları da ilişkiler hakkındadır. Hristiyanlığı esas alan ve onun dünya görüşünü seslendiren bu popüler romanslar, tanrısal ve beşerî aşk, ilişkiler, aile ve nihayetinde insanın İsa Mesih yoluyla Tanrı’yla irtibat kurma ihtiyacı hakkında Kutsal Kitap’taki gerçeklerin paylaşılması bakımından eşsiz bir fırsat sunmaktadır. Bu anlamda bakıldığında evanjelik romans yazarlarının çoğu yalnızca tipik seküler romansları dinî bir içerikle vaftiz etmekten ziyade okurlarını belirli bir istikamette yönlendirecek şekilde dinî muhtevayı açık ve net bir şekilde aktarmayı hedeflemişlerdir.” (Neal 2006, s. 32)

Neal’ın ifadelerinden de anlaşıldığı üzere bu edebî tür hem dinî öğütleri aktarmak için bir araç olarak kullanılmaktadır hem de dinsel unsurlar (öyküler, menkıbe ve kıssalar, Kutsal Kitap ayetleri vb.) sevgiye dair anlatıların muhtevasını zenginleştirmek için işlevseldir. Sonuçta iki taraflı bu faydası sayesinde edebî eserin olabildiğince popülerleştiği ve hedef kitlesinin genişlediği söylenebilir. Elif Şafak’ın Aşk romanı söz konusu olduğunda 2000’li yıllarda popülerleşen tasavvuf ve Mevlânâ temalarının araçsallaştırıldığı ve popüler kültür ürünü olarak üretilen bir ürünün daha fazla satılması için kullanıldığı söylenebilir. Zira Türk edebiyatı kanonunda, Aşk adlı romanın örneğin bir Kara Kitap kadar etkili ve kalıcı bir eser olmadığı kabul edilse de kendisinden sonra sayıları çok daha fazla şekilde artan ve giderek daha çok yaygınlaşan bir popüler edebî türün başlatıcısı olmuştur denilebilir. 2010’lu yıllarda birbiri ardınca yayımlanan ve yerleşik edebiyat kanonu bakımından yüksek ve kalıcı bir edebî değeri olmasa da yeni bir edebî tür oluşturma ve kültür endüstrisine çok-satan kitaplar üretme bakımından son derece önemli ve yaygın bir etkiye sahip

olan tasavvufî aşk anlatılarına öncülük etmesi yani tür oluşturan bir metin olması bakımından Elif Şafak’ın Aşk romanı kurucu bir metindir (Bölükbaşı, 2016, s. 165).

İkinci olarak dikkat çekilmesi gereken nokta evanjelik romans türündeki anlatıların seküler romans türüne göre cinsellik temasını çok daha yüzeysel ve sınırlı şekilde işlemeleri ve daha da önemlisi okuyucuyu belirli bir tarzda düşünmeye yönlendirmesidir. Benzer şekilde Aşk romanında da seküler romans anlatılarına göre cinsellik anlatıları son derece sınırlıdır. Öte yandan Aşk’ta dinde tek bir bakış açısından ziyade çoğul anlayışların olduğu ve dinin farklı şekillerde anlaşılabilceği nehir metaforuyla vurgulanmaktadır: *”Bir nehre uzaktan bakınca insan zanneder ki tek bir akıntı var” dedi Şems. ”Ama suya daldın mı birden fazla olduğunu anlarsın. Irmakta nice akıntı gizlidir, hepsi ahenkle ama ayrı ayrı akar.”* Fakat buna rağmen belirli bir dinî yorum ya da bakış açısı savunulmuş ve dinin batınî-sufi yorumu öne çıkarılmıştır. Ayrıca son derece anakronik bir biçimde kız çocuklarının okula gönderilmesi, dinlerarası diyalog, kadın-erkek ilişkilerinde eşitlik gibi politik güncelliğe sahip mesajlar verilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak söz konusu evanjelik romans türündeki kitaplarda ve Aşk romanında en önemli ortak yönlerden biri seküler romans türünün birtakım ideolojik yönelimler ve hedefler doğrultusunda farklılaştırılarak yeni bir türün ortaya konulmasıdır. ABD’de Protestan inancı bağlamında ortaya çıkan ve kökleri on dokuzuncu yüzyıl Amerikasına yani modern döneme dayanan *“evanjelik romans”* şeklinde isimlendirilen bu yeni edebî türe karşın, Aşk romanı örneğinde 2000’li yıllar Türkiye’inde ortaya çıkan yeni edebî tür ise *“postmodern tasavvufî romans”* olarak adlandırılabilir. Aşk romanının bir diğer önemli boyutu da bilhassa erken Cumhuriyet döneminde ele alındığı şekliyle aşk, millet, milliyetçilik, modernlik (asrîlik), vatan, namus ve kadın gibi idealler ekseninde oluşturulan ulusal-seküler romansın (aşk anlatısının) ürettiği aşk politikasına ya da aşk kanonuna alternatif bir aşk kanonu önermiş olmasıdır (Ural, 2001). Bu yönüyle Elif Şafak’ın Aşk adlı romanı Türk edebiyatında aşk kanonuna dair bir yeniden yapılanma sürecini de başlatmıştır denilebilir. Bu anlamda romans türündeki anlatıların hâkim olduğu romanlarda kanonik edebiyatın sınırları yeniden çizilmiştir. *Kiralık Konak, Ateşten Gömlek, Çalikuşu, Aşk Politikası, Fatih-Harbiye* gibi birçok erken Cumhuriyet dönemi romanında romans olarak adlandırılan edebî tür milliyetçi ve modernist saiklerle deforme edilerek *“ulusal-seküler romans”* türü ortaya konulmuştur. Bu sorunla ilgili olarak Burhan Cahit Morkaya’nın Aşk Politikası romanı bağlamında yapılan bir incelemede, bu deformasyon modernizm ile milliyetçilik arasındaki gerilimle açıklanmaktadır:

“Roman, güçlü ve erkekten daha rasyonel bir kadın karakter çizmesiyle; kadının modernleşmesini ailenin felaketi olarak değil kurucu ögesi olarak görmesiyle; romantik aşka dayalı bir evlilik yerine mantık evliliğini savunmasıyla; aşkta ya da evlilikte kadın erkek ilişkisini bir

uzlaşma alanından çok bir mücadele alanı olarak tanımlamasıyla hem ana dalga modernist edebiyatla (örneğin Madam Bovary’yle), hem onun ürünü sayılabilecek, dönemin kanona dahil edilmiş Türk edebiyatıyla (örneğin Yaprak Dökümü’yle), hem de popüler aşk romanının yaygın kodlarıyla (herhangi bir beyaz dizi romanıyla) çelişir. Öte yandan romanın kendi içinde bir tutarlılık sağlayamamasının temelinde modernin algılanmasındaki farklı görüşler kadar, evrensellik iddiası taşıyan bir değerler ve pratikler bütünü olarak modernizm ile daha yerel atıflarla işleyen milliyetçi söylem arasındaki çelişkilerde yatar.”(Ural 28 Mart 2000)

Burada ifade edilen evrensel düzeyde modernizm ile ulusal düzeyde milliyetçilik arasındaki ortak noktalar ve gerilim sonucunda şekillenen ulusal-seküler romansa karşılık, Elif Şafak’ın Aşk romanı örneğinde de küresel düzeyde postmodernlik ve dinî-tasavvufî içerik arasındaki benzerliklerin ve gerilimin şekillendirdiği postmodern tasavvufî romans türünden bahsedilebilir. Şafak’ın Aşk romanı örneğinde aşk kanonunun yeniden yapılandırması biçimsel anlamda bu şekilde ele alınabilir. Ayrıca kitapta göze çarpan bir başka nokta postmodern kurmacanın alt türlerinden biri olan büyümlü gerçekçilik akımında olduğu gibi modern zaman ve mekân ölçüleriyle iç içe masalsı ve fantastik anlatımlara dayalı unsurların kullanılmasıdır. Örneğin romanda Kimya karakterinin ölü bir kadınla konuşabilmek gibi olağanüstü bir yeteneğe sahip olması, Gevher Hatun karakterinin iyilik perisi suretinde Kimya’nın yanında zuhur etmesi ve aralarında özdeşlik kurulmaya çalışılan Şems ile Aziz Zekeriya Zahara karakterinin kimi zaman insanüstü vasıflara sahip bir kişi olarak tasvir edilmesi bu anlamda değerlendirilebilir. Fakat ilginç olan bu tarz insanüstü özelliklerin keramet ve mucize gibi İslamî terimlerle değil de herhangi bir dinsel ton taşımayan seküler kavramlarla ifade edilmesidir. Aslında bu durum postmodern ile kutsal’ın kurumsal dinî çerçevenin dışında daha çok spiritüel bir bağlamda bir araya geldiğini göstermektedir. Bu ifade tarzı, romans türüne yönelik ideolojik müdahalede olduğu gibi geleneksel bir edebî tür olarak tasavvufî menkıbenin postmodern düzleme deforme edilerek eksik ve çarpıtılmış bir şekilde aktarılması şeklinde okunabilir. Edebî türlerde bu gibi ideolojik yönelimlerin bir metnin türünü kesin olarak belirlemesinin yanı sıra ideolojisini de ortaya koyduğu savunulmaktadır (Beebe, 1994, s. 19). Bu bağlamda değerlendirildiğinde, yeni bir edebî türü oluşturma aşamasında olan bütün romanlarda olduğu gibi Aşk romanında da edebî tür konusunda roman boyunca karşılaşılan çelişki ve gerilimler tasavvufî roman olarak adlandırdığımız türe içkin ideolojik kaygıları da gözler önüne sermektedir. Postmodern roman, modern romanda her şeye hâkim olan, her şeyi gören ve bilen bir dış ses olarak, 3. tekil şahıs anlatıcı şeklinde tezahür eden bir otorite (author) olan metin yazarı ile okur ilişkisinde, okuru yazardan ve metinden özgürleştirmek ve alternatif yorumlamalara açmak iddiasındadır. Benzer şekilde Aşk romanı da aynı hamleyi kutsal metin- inançlı okur arasındaki ilişki için yapmaya çalışmakta ve bunu yaparken de roman kahramanlarının

konuşmaları ve olaylar konusunda anakronik bir tarz benimsemektedir. Bunun sonucunda dinsel alandaki kesin hükümler hakkında okuru farklı yorumlara açmak iddiasındadır (Cündioğlu, 2009). Böylelikle dünya edebiyat kanonunda kurumsal dinin çerçevesi dışında spiritüel bir anlamda ortaya çıkan postmodern kutsalı (Mcavvan, 2010, s. 2) andıran bir postmodern kutsal anlayışı İslâmî-tasavvufî göndermelerle inşa edilmiştir.

4. Mânevî Terbiyeden Gündelik Hayat Felsefesine

Genel olarak tasavvuf ve özelde Mevlâna ve Mevlevîlik bağlamında bir kurmaca türü olarak ortaya çıkan postmodern tasavvufî romansın dışında başka bir popüler yazınsal türün daha gelişmekte olduğunu söyleyebiliriz. Bu yazınsal tür, postmodern tasavvufî romans gibi kurmacaya dayalı ve edebî değeri olan bir tür olmaktan ziyade gündelik yaşamı konu alan ve bireysel sorunların çözümüne odaklanan kişisel gelişim (self-help literature) türüdür. Kişisel gelişim türü bir yandan popüler psikolojiyle bir yandan da new age akımlarıyla harmanlanan bir tür olarak yapılanmış ve yaygınlık kazanmıştır. Dünyada 1960’ların kültürel başkaldırı ve arayış hareketleriyle paralel olarak yaygınlaşan, Türkiye’de ise 1980’lerden sonra yaşanan neo-liberal dönüşümün de etkisiyle yükselen yeni bireyci kültür bağlamında yavaş yavaş belirmeye başlayan kişisel gelişim türü (Baydar Çavdar, 2019, s. 5-6) 2000’li yılların ikinci yarısında artık yerli kişisel gelişim kitaplarının sayısının yabancı dilden çevrilen kişisel gelişim kitaplarının sayısını geride bıraktığı çok büyük bir üretim seviyesine ulaşmıştır (Yılmaz Gümüş, 2017, s. 101). Bilhassa 2000’li ve 2010’lu yıllarda Türkiye’de yerli kişisel gelişim literatürünün bu kadar büyük bir niceliksel gelişim göstermesi bu alanın niteliğinin de dönemin ideolojik ve kültürel iklimine paralel olarak şekillenmesi ve sürekli yeniden kurulması sonucunu doğurmuştur. Nitekim 2000’li yıllarda popüler kültürel alandaki İslami öğenin farklı tonlarının nispeten marjinal bir alt kültür olma konumundan ana akım kültürel merkeze doğru seyretmesi neticesinde kişisel gelişim türü de bu yönde bir kültürel melezleşme yaşamış ve bunun neticesinde tasavvufî kişisel gelişim türü diyebileceğimiz bir yeni tür ortaya çıkmıştır. Bu tür bir yandan tasavvufun yine farklı bir yazınsal tür içerisinde piyasa koşulları gereği daha çok satmak saikiyle araçsallaştırılmasının örneğini oluştururken diğer yandan da kimi yazarlar ve okurlar tarafından dinî hayat rehberi niteliğindeki geleneksel metinlerin yeni hayat şartlarına uyarlanmış biçimleri olarak da algılanmıştır. Bu araçsallaştırma bazı sosyologlar tarafından McDonalddlaştırılmış okültist ekonomi (Possamai, 2003, s. 40), okült ekonomi (Comaroff ve Comaroff, 2001, s. 19) ya da piyasa dini (Cox, 2006, 31) gibi isimlerle adlandırılmıştır. Bahsi geçen yazınsal tür kapsamında kişisel gelişimden psikoterapiye iş yaşamında başarıdan iyi yaşam kültürü (wellness culture) odaklı yaşam koçluğu yaklaşımına kadar birçok

farklı temayı barındıran kitaplar yayımlanmaya başlandı. Örneğin Oğuz Saygın’ın *Mevlâna Işığında Düşünce Yönetimi* (2009) adlı kitabı ya da Adem Özbay’ın *Mevlana’nın CEO’su* (2007) ve Azim Jamal’ın İngilizce’de *The Corporate Sufi* olarak yayımlanan ve Türkçe’ye *Mevlana ve Sûfî Gibi Düşünmek* (2008) olarak tercüme edilen iş hayatı ve iş hayatında başarı merkezli kitabı bu türdeki kitapların en bariz ve ilk örneklerindedir. Ayrıca Nevzat Tarhan’ın İngilizce’de *Rumi Therapy* adıyla yayımlanan *Mesnevi Terapi* (2012) adlı kitabı ve Faik Özdengül’ün *Rûmî ve Aşkın Terapi* (2005) gibi kitapları da özel olarak psikoterapi alanında popüler psikolojiye daha yakın duran tasavvufî kişisel gelişim kitapları olarak tanımlanabilir.

“Popüler” olgusu ekseninde din, kültür ve edebiyat ilişkilerini irdelerken belirtildiği üzere popüler kültür ürünleri kendilerine özgü bazı alt-kültürler ya da karşı kültürlerin ana akımlaşması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Burada bahsi geçen kitaplar da kendilerine özgü kültürel söylem dahilinde bir gündelik hayat pratiği inşa etme iddiasını taşımakta ve tasavvuf, Mevlevîlik, sufizm, mistisizm gibi genel anlamda dinsel tonu ya da özel olarak İslamî tonu olan temalardan da yararlanarak daha popüler ve daha çok-satan ürünler haline gelmeye çalışmaktadırlar. Bu durum gündelik hayatın ve gündelik hayat kültürünün, rekabet halindeki ideolojilerin alenileşerek toplumsal dönüşümlere dair bize ciddi fikir verdiği bir alan olduğunu hatırlatmaktadır. Dolayısıyla kişisel gelişim türünün dönüşümü de tıpkı ulusal-seküler romans türünün dönüşümü gibi daha geniş toplumsal dönüşümler hakkında fikir vermektedir. Lefebvre’e göre gündelik hayat belirli ölçülerle organize edilmiş, tüketim davranışları yönlendirilmiş bir toplumun kendisini sergilediği bir sahnedir ve bu yönüyle modernliğin temel ürünlerindedir. Bu açıdan sürekli dinamiktir ve yöneltilen eleştiriler ve özeleştirilerle yeniden inşa edilmektedir (Lefebvre, 1998, s. 19). Gündelik hayatın içini dolduran tüketim kalıpları ve boş zaman faaliyetleri bürokratik yöntemlerle ve piyasa eliyle yönlendirilmekte ve gündelik hayat bu yolla şekillendirilmektedir. Burada zikredilen kişisel gelişim türündeki kitaplar da gündelik hayatı bir yandan modernliğin bürokratik örgütlenmesinin ve piyasa koşullarının uzantısı olarak yeniden üretip kendisine eklemelerken bir yandan da postmodern bağlamda dinî-tasavvufî unsurlar içeren, Uzakdoğu dinleri ve felsefeleri, popüler psikoloji, new age akımları, astroloji gibi farklı disiplinlerden öğretileri kullanarak dönüştürmektedir.

Bu kitapların boş zamanı ve tüketim davranışlarını bile belli bir ölçüde kontrol etmesi ve buna dair stratejiler geliştirmesi karşısında bu popüler kültür ürünlerinin tüketicilerinin de kendilerine sunulan ürünler konusunda gündelik hayatı dönüştürmek için belirli taktiklere sahip olabileceklerini söyleyebiliriz. Gündelik hayat pratikleri bakımından aslında tüketicilerin daha belirleyici ve faal olduğunu savunan ve bireylerin kendi gündelik hayatları üzerindeki tasarruflarının gündelik hayatın dönüşümünü de beraberinde getireceğini iddia eden yaklaşımlar da vardır. Örneğin Michel de Certeau bu gibi gündelik hayat pratiklerine

dair “braconnage” (kaçak avlanma) kavramını kullanmıştır. De Certeau’ya göre televizyon, dergi ve popüler kurmaca türündeki ürünlerin tüketicisi konumundaki kişiler kaçak avlanmaya benzeyen bir “kullanma sanatı”nı icra ederler. Popüler ürünler şeklinde sunulan bu metinlerin okuyucuları (tüketicileri) belki avlanacakları yeri kendileri belirlemezler ancak ele geçirdikleri malzemeyi kendi keyiflerine göre tasarruf eden göçebe kaçak avcılar gibi davranırlar. Popüler kültürü tüketen bu kişiler avladıkları hayvanların etini başka bir amaç için; daha önce hiç düşünülmemeyen, planlanmayan bir amaç için kullanırlar. Bu durum her ne kadar üreticilerin o popüler kültür ürününü üretirken sahip oldukları niyetler çelişse bile tüketici konumundaki avcılar artık salt tüketici (consumer) değil üreten tüketici (prosumer: pro-duction + con-sumer) dirler (De Certeau, 1984, s. 31). Günümüzde sosyal medyanın etkileşimli yapısı içerisinde yaygınlaşan bir durum olan üreten tüketici konumu daha da yaygınlaşmaktadır. Örneğin neredeyse bütün sosyal medya uygulamaları siber uzayda bomboş bir alandır ve o alanı dolduran, o alana içerik üretenler sadece üreten tüketici konumundaki insanlardır. Bu sembolik anlatımdan yola çıkarak söz konusu yazınsal türdeki kitaplar da De Certeau’nun gündelik hayat pratiklerini anlamaya çalıştığı taktikler ve stratejiler teorisi ekseninde anlaşılabilir. Bu denklemde taktikler, iktidarın uyguladığı stratejiler karşısında sıradan insanların geliştirdiği direniş hatlarıdır. Buradaki çerçeveden anlaşılacağı üzere söz konusu popüler kişisel gelişim kitapları, içerisinde bulunduğumuz kapitalist piyasa koşullarında ve neoliberal kültür içerisinde aşırı rekabetçilik, başarı odaklılık, bireycilik gibi hâkim değerlerin benimsetilmesini ve içselleştirilmesini ve hem iş zamanının hem de boş zamanların kuşatılmasını mümkün kılmaktadır. Ancak öte yandan tasavvufî kişisel gelişim olarak yeni bir türün oluşumu aynı anda hem söz konusu neoliberal kültüre karşı alternatif değerleri yükseltebilecek bir direnç ve karşı çıkış hattı oluşturmak gibi bir imkânı içinde taşıyabilir ve hem de tam tersine bu neoliberal kültürün tahkim edilmesinde dinî-tasavvufî söylemlerin araçsallaştırılmasına hizmet edebilir. Bu yeni yazınsal türün ortaya çıkışıyla beraber, okurun bu kitapları okuyup alımlama tarzıyla otorite karşısında yeni bir yorum ve dolayısıyla taktik şeklinde kullanma fırsatı olabilir. Ancak Lefebvre’in de belirttiği gibi nihayetinde bireyin tıpkı iş zamanında yaşadığı yabancılaşma gibi boş zamanında da yabancılaştığı görülmektedir. Bu yabancılaşma sebebiyle kişilerin belirli popüler kitapları okuma, belirli filmlere gitme gibi tüketim faaliyetlerine katılarak tüketim odaklı topluma yeniden eklemlendiği ve üreten tüketici konumunun getirdiği imkanların sınırlı olduğu görülmektedir. Tasavvufî kişisel gelişim gibi yeni bir yazınsal türün oluşumunun getirebileceği farkındalık ve imkânların da bu anlamda kısıtlı olduğu söylenebilir (Lefebvre 1998, s. 66-68).

Örneğin *Mevlâna Işığında Düşünce Yönetimi* adlı kitapta açılış mottosu “Boş Yaşama!” şeklinde emir kipindeki bir ifadedir. Daha sonra akrostiş mantığıyla bu mottunun baş harflerinden oluşan dokuz bölüm vardır. Sırasıyla büyük düşün, olumlu düşün, şimdikiyi yaşa, yararlı ol, affet, şükret, amaç belirle, mantıklı

ve esnek ol, azimli ve sabırlı ol gibi bölümler vardır. Yazara göre ilk üç bölüm güçlü olmak, sonraki üç bölüm mutlu olmak ve en son üç bölüm de başarılı olmak için gereklidir (Saygın, 2009, s. 17) ve yazar bu ilkeleri tespit ederken Batılı kişisel gelişim metotlarıyla Mevlâna düşüncesinden esinlenen öğretilerin bir sentezini yapmaya gayret ettiğini anlatmaktadır. Böyle bir mantıkla yola çıkan ve her bir bölümde önce düşünce yönetimi yönteminin prensiplerine ve arkasından Mevlana'nın konuyla ilgili söz ve deyişlerine yer veren yazar iki taraf arasındaki irtibatları kurmaya ve izah etmeye çalışmaktadır. Bu şekilde Mevlana'nın menkıbe ve hikayelere dayanan öğretici üslubundan yararlanılarak Batı kaynaklı bir yöntem olan düşünce yönetimi ilkeleriyle anlatılmak istenen mesajların Türkiye'deki kişisel gelişim kitabı tüketicileri tarafından daha açıkça anlaşılması hedeflenmiştir. Böylece popüler ürünleri tüketecek kişilerin bunları alımlaması ve kullanması Batılı kişisel gelişim yöntemlerinin yalnızca tercüme edilmesinin ötesinde kendi kültüründen izler taşıyan sözlerle anlatılması okuyucu-tüketici açısından olumludur. Böylece söz konusu kişisel gelişim türündeki kitaplardan tasavvufî kişisel gelişim türüne geçiş okuyucu açısından anlamlı hale gelmekte ve muhatap olduğu mesajın içeriği daha anlaşılır ve yorumlanabilir hale gelmektedir. Tasavvufî kişisel gelişim kitapları alanından verilebilecek bir başka örnek diğer kitabın aksine İngilizce'den çevrilmiştir ve yerli kişisel gelişim kitabı olmasa bile tasavvufî-mistik öğeler içermektedir. Kitabın özgün ismi olan *The Corporate Sufi* adlandırması daha çok iş dünyasında bir sufînin nasıl davranması gerektiğine dair olduğu izlenimini verse de bir tür pazarlama taktiği olarak kitap Türkçe'ye *Mevlâna ve Sufî Gibi Düşünmek* adıyla çevrilmiştir. Kitabın özgün ismi kitap hakkında daha çok şey anlatmakta ve iş dünyası odaklı ve kariyerinde iyi olmayı hedefleyen insanlara hitap ettiği görülmektedir. Zira kitabın geneline bakıldığında tıpkı diğer kitapta olduğu gibi karma bir içeriği olduğu görülmektedir. Bir yandan performans planlamayla ilgili yöntemlere yer verilirken aynı zamanda konuyla ilgili sufîlerin sözlerine yer verilmiştir. Kitabın tasavvufî kavramları kendi bağlamından kopararak iş dünyasının rekabetçi mantığı içerisinde bir motivasyon aracına dönüştürmeye çalıştığı söylenebilir. Kitaptaki genel söylem İslami-tasavvufî bir içeriğe sahip olmakla birlikte iş disiplinine ağırlık veren protestan etiğine benzer bir yaklaşımın ağırlıklı olduğu görülmektedir. İş Dünyasındaki Sûfî'nin duruşunu tanımlayan şu satırlar önemli ölçüde fikir vermektedir:

“İş Dünyası içindeki sûfî kimdir? İş dünyası içindeki sufi işini hayat misyonuyla birleştiren ve işini, ailesini sosyal ve ruhanî hayatını dengede tutandır. O tutkuludur ve kariyer merdivenine tırmanırken dengede olmasını sürdürür. Bu kitap çalışma hayatı içindeki sufiye dünyevî arzuları ile sufi yaşama prensiplerini birleştirmesi konusunda rehberlik eder.” (Jamal, 2008, s. 30)

Bu pasajdan da açıkça anlaşıldığı üzere tasavvufun nefis terbiyesi ve bunun aşamalarını somutlaştıran

seyr-i süluk süreci modern anlamda yaşam koçluğu ve kariyer planlaması anlayışıyla bağdaştırılmıştır. Burada bahsi geçen kitapların bir tasavvufî ekol olarak Mevleviliği dinin bütüncül yapısından kopararak kendi kültürel şartlarından kopuk bir biçimde sekülerleştirdiği görülmektedir. Burada merkezde olan iş hayatında başarının yolları ve kariyer gelişimi gibi konulardır ve tasavvufî öğeler de bu amaca giden yöntemler olarak metne serpiştirilmektedir. Sonuç olarak tıpkı postmodern tasavvufî romans türünde olduğu gibi dinî-tasavvufî içeriği kendi anlam dünyasından ayırarak araçsallaştıran tasavvufî kişisel gelişim denilebilecek yeni bir yazınsal tür oluşmaktadır. Bu hususta tasavvufî içeriğin piyasalaşma yolunda araç haline getirilmesine karşı Yusuf Kaplan tarafından Müslümanca kaygılarla çeşitli eleştiriler yöneltmiştir:

“Sufizm hareketiyle Taoizm, Hinduizm ve Budizm’in başına gelenler tasavvufun da başına gelirse, tasavvuf da tıpkı bu doğu hikmet gelenekleri gibi içi boşaltılarak bir “kişisel gelişim” sapmasına sos yapılabilir. Ve bu sos, Batı’dan bize, çok daha kolay, cazip ve hızla ambalajlanarak postalanabilir ve yalattırılabilir... Bir bütün olarak insanın kişiliğinin terbiye ve tezkiye işiyle hemhâl olan tasavvufun bir süre sonra diğer doğu gelenekleri gibi salt iç arınma, kişisel gelişim egzersizlerine dönüştürülmesinin önünü alamayabiliriz.” (Kaplan, 24 Ağustos 2009)

Burada da ifade edildiği gibi dinin kurumsal yapısı içerisinde bütün olarak nefis terbiyesi şeklinde anlamlı olan ve kendine has bir sistem içinde örgütlenen tasavvufun daha geniş çerçevesi olan bu dinî bağlamdan kopartılarak postmodern düzlemde gündelik hayat felsefesi ve pratiğine ve kariyer planlama stratejisine dönüştürülmesi ve bunun yeni bir yazınsal tür olarak yaygınlaşması ve geniş bir okuyucu kitlesi bulması kayda değer bir gelişmedir. Bu bağlamda gerek popüler kültür ürünlerinin yazarları ve gerekse okurları açısından bakıldığında, bu yeni yazınsal türde kaleme alınan ve okunan metinlerin bir yandan dinî bir literatürün uzantısı ve güncel hayata uyarlanması olarak tanımlandığı, diğer yandan da dinî-tasavvufî söylemlerin kişisel gelişim türünün daha geniş bir piyasaya kavuşması yolunda araçsallaştırıldığı söylenebilir.

5. Sonuç

Sonuç olarak genel anlamda sanayi-sonrası toplumda hâkim olan kültürel iklim, kutsalın postmodern ekseninde dönüşümüyle beraber sanayi-sonrası toplumun hâkim anlatı biçimi olarak postmodern kurmacanın farklı biçimlerini ve kişisel gelişim gibi kendini neo-liberal şartlara uyarlayan danışmanlık ve

terapi tarzındaki yazınsal türleri beraberinde getirmiştir. Postmodern tasavvufî romans ve tasavvufî kişisel gelişim olarak adlandırdığımız edebî türler de böyle bir bağlamda ortaya çıkmaktadır. Bir yandan modern öncesi toplumların klasik eserleri olan mesnevi tarzındaki anlatıların (Mesnevî-i Manevî ve Hüsn-ü Aşk gibi) dünyasına göndermeler yapan bir yandan da modernliğin yeni bir evresi olarak postmodern toplumun daha çok kimlik eksenli sorunlarına karşı yeni arayışlar sergileyen postmodern tasavvufî romans örnekleri (*Kara Kitap* ve *Aşk* gibi) başka çağların birbirleriyle alakasız inanç ve kimliklerini bağdaştırmaya çalışan senkretist bir tutum benimserken kendi tarihsel ve toplumsal koşullarında anlatmak istediği hikayeyi ne ölçüde anlamlı ve kalıcı hale getirebilmektedir ve haddizatında böyle bir amacı var mıdır, yani ‘gerçekten de bir hikaye anlatmak istemekte midir?’ gibi sorular bu yeni edebî türün oluşum şartlarıyla yakından ilgilidir. Diğer yandan tasavvufî kişisel gelişim türü de tıpkı postmodern tasavvufî romans türü gibi son derece senkretik bir şekilde dünyanın bambaşka coğrafyalarından ve bambaşka tarihsel dönemlerden öğretileri birleştirerek bu çağın insanına kendince çözümler sunarken acaba gerçekten de geleneksel öğretilerde olduğu gibi insan hayatının bütününe kuşatan bir benlik eğitimi hedeflemekte midir? Yoksa anlık ve mevsimlik bunalımlara hitap eden geçici bir boş zaman etkinliğinin ötesinde bir anlamı yok mudur? Bütün bu sorular günümüzde ortaya çıkan söz konusu yazınsal türlerin oluşum şartlarında değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Burada ele alınan gerek postmodern kurmacaya dayalı tasavvufî romans türünde ve gerekse tasavvufî kişisel gelişim türünde yazılan kitaplarda ortaya konulan anlatı ve yeniden inşa kutsalın profanlaştırılması işlevini yerine getirmektedir. Oysaki geleneksel formda üretilen edebî türlerin içeriğinin ve biçiminin geçmişte oluşturduğu etkiye denk bir etki oluşturabilecek ve bunu günümüz şartlarında yeniden üreten ve gerçekten anlatacak bir hikayesi olan yeni yazınsal türlerin kurulabilmesi, dönemsel ve piyasa odaklı gizemci/okkültist ideolojik yönelimlerden ziyade daha köklü, uzun vadeli ve kalıcı bir çaba sonucunda başarılabilir. Postmodern tasavvufî romans ve tasavvufî kişisel gelişim olarak bahsi geçen yeni yazınsal türler ise son yirmi yılın kültürel koşulları etrafında ortaya çıkmış, yaygınlığı ve piyasası geniş olsa da etkisi ve derinliği geçici olacak ara formlar niteliğindedir.

Kaynaklar

- Baydar Çavdar, G. (2019). *Yerli kişisel gelişimde eğilimler: popüler spiritüellik ve maneviyat kitaplarında retorik*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Beebe, T. O. (1994). *Ideology of genre*. The Pennsylvania State University Press.
- Benjamin, W. (1970). The work of art in the age of mechanical reproduction. in *Illuminations*. H. Zohn (trans.). London: Jonathan Cape Ltd.

- Bilgin, V. (2003). Popüler kültür ve din: Dindarlığın değişen yüzü. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1), 193-214.
- Bölükbaşı, A. (2011). *Türkiye’de bir popüler kültür alanı olarak tasavvuf: Mevlâna ve Mevlevîlik örneği*. Yüksek Lisan Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Bölükbaşı, A. (2016). Postmodern tanrı misafiri: Popüler tasavvufçuluk. *Moment Dergi*. 3 (1), 150-170.
- Butler, J. (2014). *Cinsiyet belası: Feminizm ve kimliğin altüst edilmesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Büker, S. ve Özsoy A. (2009). *Gönülden gönüle Mevlâna imgesi: Mevlâna üzerine bir alımlama çalışması*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Cengiz, K. ve Gürel, Ö. E. (2019). Fakirlerin Allah’ı zenginlerin tanrısı: Orhan Pamuk romanlarında din ve maneviyat meselesi. *DTCF Dergisi*, 59 (2), 940-988.
- Certeau, M. de (1984). *The practice of everyday life*. S. Rendall (Trans.). University of California Press.
- Comaroff J. ve. Comaroff, J. L. (2001). Millennial capitalism: First thoughts on a second coming. J. Comaroff ve John L. Comaroff (Ed.). *Millennial capitalism and the culture of neoliberalism*. Durham: Duke University Press, 1-56.
- Cox, H. (2006). Piyasa Tanrısı. Ali Köse (Ed.). *Laik ama kutsal içinde*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 21-34.
- Cündioğlu, D. (2009). New age: Müzik ve dans ve dua. *Yeni Şafak Gazetesi*, 31 Ağustos 2009.
- Çayır, K. (2008). *Türkiye’de İslamcılık ve İslâmî edebiyat: Toplu hidayet söyleminden yeni bireysel müslümanlıklara*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Davie, G. (2006). Is Europe an exceptional case. *International Review of Mission*, 95, 247-258.
- Hüküm, M. (2010). Elif Şafak’ın aşk romanında postmodern bir unsur olarak tasavvuf. *Turkish Studies*, No:5/2, 621-643.
- Jamal, A. (2008). *Mevlâna ve Sufi gibi düşünmek*. İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Kaplan, Y. (2009). Selefîlik, tasavvuf ve Protestanlaşma tehlikesi (3). *Yeni Şafak Gazetesi*, 24 Ağustos 2009.
- Köse, A. (2006). *Milenyum tarikatları: Batı’da yeni dinî akımlar*. İstanbul: Truva Yayınları.

- Lefebvre, H. (1998). *Modern dünyada gündelik hayat*. Işın Gürbüz (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Long, C. H. (1987). Popular religion. *The Encyclopedia of religion*. M. Eliade (Ed.), New York: Macmillan, 11, 442-451.
- Mardin, Ş. (1992). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mcavan, E. (2010). The postmodern sacred. *Journal of Religion and Popular Culture*, 22 (1).
- Mellor, P. A. (2004). Religion, Culture and Society in The Information Age. *Sociology of Religion*, 65 (4), 357-371.
- Neal, L. S. (2006). *Romancing god: Evangelical women and inspirational fiction*. North Carolina: The University of North Carolina Press.
- Noyan, S. (2016). *Romanda mistik eğilimler*. İstanbul: Hece Yayınları.
- Özay, M. (2006). *Günümüz sosyolojisinde modernleşme sekülerleşme din ilişkileri*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Özbay, A. (2007). *Mevlana'nın CEO'su*. İstanbul: Akis Kitap.
- Özdengül, F. (2005). *Rumî ve aşkın terapi*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Pamuk, O. (1990). *Kara kitap*. İstanbul: Can Yayınları.
- Possamai, A. (2003). Alternative spiritualities and the cultural logic of late capitalism. *Culture and Religion*, 4 (1), 31-45.
- Saygın, O. (2009). *Mevlâna ışığında düşünce yönetimi*. İstanbul: Empati Yayınları.
- Şafak, E. (2001). *Pinhan*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Şafak, E. (2009). *Aşk*. K. Yiğit Us (Çev.). İstanbul: Doğan Kitap.
- Tarhan, N. (2012). *Mesnevi terapi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ural, T. (Tülin Kurtarıcı imzasıyla, 2000). Modern, milli ve popüler bir ‘aşk politikası’. (Burhan Cahit Morkaya'nın 1930 basımı “Aşk Politikası” adlı romanı üzerine değerlendirme yazısı), *Virgül*, Sayı 28 Mart 2000.

Ural, T. (2001). *The representation of gender, love, family and sexuality in the canonical and non-canonical novels of the early republican period*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Yavuz, H. (2001). *Türk Müslümanlığı ve İslâm üzerine*. İstanbul: Feza Gazetecilik.

Yılmaz Gümüş, V. (2017). Self-Help literature in Turkey from the perspective of translation studies. *U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10 (2), 93-116.

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar: Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, özel veya kâr amacı gütmeyen sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası: Çalışmanın etik kurul belgesine ihtiyacı olmadığı yazar tarafından belirtilmiştir.

Bu çalışmanın yazım sürecinde bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyulmuş; toplanan veriler üzerinde herhangi bir tahrifat yapılmamış, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde “*Universal Journal of History and Culture*” hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk yazara aittir.



Toplumsal Değişimin Bir Göstergesi Olarak Gençlerin Evliliğe Yönelik Tutumları

Mehmet Erkol* ¹, Meryem Şahin ², Şehriban Avcı ³

Özet: Türkiye’de yaşanan sosyo-ekonomik dönüşümden en fazla etkilenen kurumların başında aile gelmektedir. Aile kurmanın ilk aşaması olan evlilik de yaşanan bu süreçten etkilenmektedir. Dünyadaki gelişmelere paralel olarak evlenme yaşının yükselmesi, bekâr kalma, evlilik dışı cinsellik, alternatif birlikteliklerin yaygın hale gelmesi gibi durumlar evliliğe ilişkin tutumların değiştiğini düşündürmektedir. Bununla birlikte sosyal bilimlerde evlilik etrafında yapılan tartışmalarda bu değişim yeterince ilgi görmemektedir. Araştırma, toplumun en dinamik unsuru olan gençlerin evlenme yaşı ve evlilikle ilişkili algılarını anlamaya çalışan nitel bir araştırmadır. Araştırma yaşları 20 ile 27 arasında değişen 28 üniversite öğrenci üzerinde gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yaklaşımla yürütülen araştırmada yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiş; gençlerin ideal evlilik yaşı algıları, evlilik ve aileye bakışları araştırılmıştır. Buna göre çoğunlukla 25 ve üzeri yaşta evlenmeyi idealleştirdikleri görülmüştür. İdeal evlilik yaşında ön plana çıkan faktörler ekonomik bağımsızlık kazanma, eğitimi tamamlama, özgürlüğün kısıtlanmasını istememe, olgunlaşma, kariyer yapmadır. Gençlerin evliliği erteleme eğiliminde olmalarına rağmen, evlenmeye ilişkin motivasyonlarının olduğu görülmüştür. Araştırma bulgularına göre gençler evliliği hayatın önemli bir parçası olarak görmekle birlikte, içinde buldukları yaş döneminde evliliğe hazır olmadıklarını düşünmekte, daha ideal bir evlilik için evliliği erteleme eğiliminde olmaktadır. Evliliğin ertelenmesinde ekonomik engellerle birlikte, gençlerin anlam dünyalarındaki sosyolojik ve psikolojik bariyerlerin de etkili olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Değişim, Evliliğin Ertelenmesi, İdeal Evlilik Yaşı, Evlilik Hazır Bulunuşluğu

Youth Attitudes Towards Marriage as an Indicator of Social Change

Abstract: A family is the most influenced institution by socio-economic transformations in Turkey. Marriage which is the first stage of establishing a family is also affected by this process. In parallel with the developments in the world, situations such as increasing age of marriage, being single, extramarital sexuality, and alternative partnerships becoming widespread suggest that attitudes towards marriage change. However, this change does not attract enough attention in the discussions around marriage in social sciences. The research is qualitative research that attempts to understand the perceptions of the youth, the most dynamic element of the society, about marriage and marriage ages. It has been carried out on 28 university students whose ages ranged from 20 to 27. In the research carried out with a phenomenological approach, semi-structured interviews have been conducted, and the perceptions of young people about ideal marriage age and their attitudes on marriage and family have been investigated. Accordingly, it has been seen that they mostly idealized marriage at the age of 25 and above. The factors that stand out in the ideal age of marriage are gaining economic independence, completing education, not wanting to restrict freedom, maturing, making a career. Although young people tend to delay marriage, it has been observed that they have motivations for marriage. According to the research findings, although young people see marriage as an important part of life, they think that they are not ready for marriage during their age, and tend to delay marriage for a more ideal marriage. Along with economic obstacles, sociological and psychological barriers in the meaning worlds of young people are also effective in delaying marriage.

Keywords: Social Change, Delaying Marriage, The Ideal Age of Marriage, Marriage Readiness

¹ Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü (Kadın ve Aile Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi), Afyonkarahisar, Türkiye, mehmeterkol1@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-1363-1894

² Afyon Kocatepe Üniversitesi, Psikoloji Bölümü (Kadın ve Aile Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi), Afyonkarahisar, Türkiye, meryemshahin@aku.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-0566-8862

³ Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Afyonkarahisar, Türkiye, sehribanavci7@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8806-492X

Received: 16 February 2021, Accepted: 03 April 2021, Online: 30 April 2021

* Corresponding Author

1. Giriş

“Yetişkin bir erkek ile yetişkin bir kadın arasındaki yasal geçerliliği olan, belirli hak ve yükümlülükler getiren bir ilişki” (Marshall, 1999, s. 223) olarak tanımlanan evlilik, sosyal bilimlerde üzerinde en çok araştırma ve tartışma yapılan konuların başında gelmektedir. Aile ve evlilik üzerinde yapılan çalışmaların artarak devam etmesi, onun toplumsal değişimden en fazla etkilenen kurumların başında gelmesinden kaynaklanmaktadır. Sosyal bilimlerde değişim, değerden bağımsız hem olumlu hem de olumsuz anlamlar içeren yansız bir kavramdır. Sosyal bilimlerde yansız bir kavram olduğu genel kabulüne karşın araştırmacının içinde yaşadığı toplum, hayata bakışı, içinde bilgi ürettiği epistemik topluluk, değişime olumlu ya da olumsuz anlam atfetmesine neden olabilmektedir. Araştırmacı, toplumsal yapıda ortaya çıkan gerçekliği anlamak için neyin değişip nelerin süreklilik arz ettiğini tayin etmek durumundadır. Çünkü değişimin toplumda ortaya çıkardığı sorunları anlamak sosyal bilimlerin en önemli amaçlarından birisidir (Sunar, 2018). Toplumsal değişim, tabir yerinde olursa değişimin topluma getirdiği maliyetin sistematik olarak araştırılmasıdır. Söz konusu toplumsal sorunların anlaşılması olunca aile etrafında yapılan tartışmalar bir kat daha önem arz etmektedir.

1.1 Aile Yapısında Meydana Gelen Değişim

Sanayi Devrimi sonrası batıda ortaya çıkan toplumlarda aile yapısı bilindiği üzere geniş aileden çekirdek aileye doğru bir gelişim göstermiş, 20. yüzyılın son çeyreğine kadar çekirdek aile, ideal aile tipi olarak görülmüştür. Anne, baba ve evlenmemiş çocuklardan oluşan çekirdek aile artık istikrarlı bir şekilde varlığın sürdürerek batı dışındaki toplumlar için de örnek kabul edilmiş, çekirdek aile modeli giderek gelenekselleşmiştir. Zamanla bu aile tipi klasik aile tarzı haline dönüşmüştür. Kendi başına yeterli ekonomik birim olarak görülen aile, bu işlevini giderek yitirmiş aile içi iş bölümü başka kurumlara devredilmiştir (Yıldırım, 2011). Ailede meydana gelen değişim, ailenin kendi başına yeterli ekonomik birim olmasından kaynaklı ile sınırlı bir değişim değildir. O zamana kadar statünün kaynağı olan aile, konumunu toplumdaki yerinden alırken zamanla statünün belirleyicisi olmaktan uzaklaşmıştır. Aile; ekonomik işlevini başka birimlere bıraktığı gibi, üyeleri için güvence kaynağı olma, dinin gereklerinin öğretildiği ve uygulandığı ortam sağlama, boş zamanların değerlendirilmesinde üyelerine yol gösterme gibi işlevlerini de diğer kurumlara bırakmıştır (Aydın, 2019). Oldukça özelleşen yönleriyle aile üremenin, bakımın ve toplumsallaşmanın yeri olarak varlığını sürdürmüştür. 1970’lerden sonra ideal aile modeli olarak kabul edilen bu aile tipinde bozulmalar ortaya çıkmış (Sayın, 2020), doğurganlık ve evlenme konusundaki davranış değişiklikleri daha belirgin hale gelmeye başlamıştır. Doğurganlık ile nüfusun

kendini yenileme fırsatı ortadan kalkmış gözükmektedir (TÜİK, 2019). Yanı sıra evlenmeler ileri yaşlara ertelenmektedir. İstatistiksel verilere, kurumsal düzeyde yayımlanan raporlara ve dünyada konuya dikkat çeken akademik bir dizi çalışmaya (Başar, 2020; Eurostat, 2018; Jones ve Yeung, 2014; TÜİK, 2020) rağmen evlilik yaşının yükselmesi; erken evlilik¹, aile içi şiddet², aile içi cinsel istismar³ konularına kıyasla hak ettiği ilgiyi görmemiş, toplumsal bir sorun olarak değerlendirilmemiştir. Türkiye’de evlilik yaşının geriye dönük verileri incelendiğinde, 2001 yılında ortalama ilk evlenme yaşı kadınlarda 22,7, erkeklerde 26 iken; 2009 yılında gelindiğinde kadınlarda 23,5’e, erkeklerde 26,8’e çıkmış; bu yükseliş devam ederek 2019 yılında kadınlar için 25 ve erkekler için 27,9 olmuştur (TÜİK, 2020). Amerika Birleşik Devletleri’nde yapılan araştırmaya göre 20. yüzyılın ortalarından bu yana ilk evlilikte ortalama yaş istikrarlı bir şekilde artmaktadır. ABD’de 1950’lerde ortalama evlilik yaşı kadınlar için 20, erkekler için 22 iken; 2018 yılına gelindiğinde kadınlar için 28’e, erkekler için 30’a yaklaşmıştır (Payne, 2017). Yine ABD’de yapılan diğer bir araştırmanın bulguları benzer bir tespit yapmaktadır. Badger (2005) ABD’de 150’si kadın ve 104’ü erkek olmak üzere, lisans ve lisansüstü eğitimine devam eden 254 öğrenci üzerinde yaptığı araştırmada, erkek ve kadınlar ideal evlilik yaşını 25 olarak belirtmiş, evliliği erteleme eğiliminin yükselme trendinde olduğu gözlemlenmiştir.

Evlilik yaşının yükselmesi, sadece batıya özgü bir gelişme değildir. Özellikle gençler üzerinde yapılan araştırmalarda evlilik yaşının yükselmesi, İslam ülkelerinin de gündeminde yer alan toplumsal bir sorundur. İran’da yaşları 19 ile 35 arasında değişen 21 bekâr genç üzerinde yürütülen çalışmada minimum evlenme yaşı 20 olarak belirtilmiştir. Araştırmacılar, minimum yaş olarak 20 belirtilmesine rağmen, İran toplumunda kişilerin 20’lerin sonu ve 30’ların başında evlenme eğiliminde olduğunu ifade etmiştir (Ghalili vd., 2012). Tıpkı İran gibi İslam ülkesi olan Pakistan’da da evliliğin ertelenmesi toplumsal sorun olarak görülmektedir. Al-Idah ve Farhadullah’ın (2017) yaptıkları çalışmada Pakistan’da evliliğin ertelenmesinin popülerleşen bir eğilim olduğu dile getirilmektedir. Benzer şekilde Asya ülkelerinde de evlilik yaşı giderek yükselmektedir (Jones, 2010). Bu ülkelerin temel ahlaki değerlerini belirleyen Konfüçyus öğretisi, gelişimin ancak evlilik yoluyla gerçekleştiği bir toplum inşa etmiştir (Yu-lan, 2019). Son zamanlarda bu anlayışın değişmeye başladığı görülmektedir. En genel şekliyle Asya ülkelerinin evlilik anlayışında evlenme yaşının yükselmesi ve hiç evlenmeyen kişilerin sayısındaki artış olmak üzere belirgin iki değişiklik göze çarpmaktadır. Japonya, Tayvan, Güney Kore ve Hong Kong’un zengin bölgelerinde, ortalama evlilik yaşı kadınlarda 30; erkeklerde ise 33’e yükselmiştir. Son 30 yıl içinde bu rakamın 5 yıl arttığı kaydedilmektedir. 2010 yılında

¹ Yüksek Lisans ve doktora seviyesinde 2000-2018 yılları arasında “geç evlilik”, “evliliğin ertelenmesi” ile ilgili araştırma bulunmamasına rağmen “erken evlilik”ler üzerinde 29 çalışma tespit edilmiştir. bkz. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> (Erişim Tarihi: 10.05.2020).

² Yüksek Lisans ve doktora seviyesinde 1997-2020 yılları arasında “aile içi şiddet” üzerinde 468 çalışma tespit edilmiştir. bkz. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> (Erişim Tarihi: 10.05.2020).

³ Yüksek Lisans ve doktora seviyesinde 2006-2020 yılları arasında “cinsel istismar” üzerinde 412 çalışma tespit edilmiştir. bkz. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> (Erişim Tarihi: 10.05.2020).

Japonya'daki kadınların üçte biri 30 yaşına bekâr olarak girmiştir. Bunların da yarısının hiç evlenmeyeceği tahmin edilmektedir (The Economist, 2011).

1.2 Toplumsal Norm ve Değerler

Normlar, toplumsal düzenleme, denetim ve toplumsal düzenle çok yakından ilişkilidir. Sosyolojik bir kavram olarak norm, çoğunlukla bir toplumsal konuma bağlanmış normlar kümesi şeklinde tanımlanan sosyolojik rol kavramıyla yakından bağlantılıdır. Parsonsci kuram, normların, bireylerin yapması gereken şeylerle ilgili inançları yansıttığını ve toplumsallaşma aracılığıyla kişinin güdüleniminin bir parçası haline geldiğini, dolayısıyla insanların, topluma uyum sağlamayı istemeleri nedeniyle kendi toplumlarının normlarıyla tam bir uyum içinde hareket etmeye başladıklarını ileri sürmektedir (Marshall, 1999). Kişilerin normlara uyumsuzluğu söz konusu olduğunda ise akla değerler çatışması gelmektedir. Değerler, kişilerin düşünce tutum ve davranışlarında birer ölçüt olarak toplumsal hayatın onlarsız olamayacağı unsurlardır. Diğer bir deyişle değerler, toplumda neyin uygun olduğu, neyin uygun olmadığını gösteren pusula görevi üstlenirler. Toplumsal değişimin hızlandığı dönemlerde geleneksel değerler ile ortaya çıkan yeni değerler arasında çatışma ortaya çıkabilmektedir. Bundan dolayı kimi sosyolog tarafından toplumsal sorunların temelinde değerlerin farklılaşmasının yattığı ileri sürülmüştür (Groenemeyer, 2007).

Aile, değerlerin öğrenilip içselleştirildiği temel kurumlardandır. En genel anlamda erkek, kadın, çocuk ve yakın akrabalarından oluşan, içinde yoğun etkileşimin gerçekleştiği, kendi içinde üyelerinin sorunlarını çözen, toplumsal normların içselleştirilip toplumsallaşma yoluyla değerlerin öğretildiği aile, geleneksel anlamını yitirmeye başlamıştır. Bireyi çepeçevre kuşatan aile, çocuğun ergenlikten yetişkinliğe kadar hayatının en önemli devresini şekillendirip onu bir kimliğe büründürdüğü gibi yetişkinliğin de ölçülerini belirlemektedir. Aile temelli bir toplumda evlenme ve ebeveyn olma yetişkinliğin en önemli işareti sayılmakta; bunlar değerler hiyerarşisinde ilk sıralarda yer almaktadır (Atak vd., 2016). Günümüzde ise yetişkinliğin işareti olarak kabul edilen evli ve ebeveyn olma geleneksel anlamını kaybetmiş gözükmektedir. Evliliğin ertelenmesi eğilimi gelişim psikolojisinde yeni bir gelişimsel dönemin tanımlanmasına etkide bulunmuştur. Beliren yetişkinlik (emerging adult) olarak tanımlanan bu dönem, gençlerin ergenlikten çıkıp kendilerini yetişkin olarak gördükleri, ancak henüz evlilik kalıplarına girmedikleri ve aile sorumluluklarının alınmadığı kendine özgü uzun bir periyod olarak tanımlanmaktadır. Bu dönemde evlilik, ebeveyn olma, eğitimi tamamlama ve kendine ait bir evde yaşama gibi yetişkinliğe geçiş belirleyicileri olan özellikler ileriye doğru ertelenmiş, 20'li yaşlardaki gelişimsel özellikler değişmiştir (Arnett, 2000). Başkasına karşı sorumlu olma yerine kendi sorumluluğunu almak, bağımsız kararlar verebilmek ve ekonomik olarak

bağımsız olmak yetişkinlik için yeni değerler olarak belirlemiştir. Bunun sonucu olarak, gençler kendilerini 18-19 yaşlarında yetişkin görmelerine karşın, tam olarak yetişkin gibi hissetmeleri yıllar almaktadır (Atak vd., 2016). Bu yaş aralığındaki gençlerin kendilerini arada kalmış hissetmeleri dönemin en belirgin özelliğidir. Gençler, ergen ve yetişkin hissi arasında gidip gelmekte; ergenlik dönemini tamamladıklarını belirtmekle birlikte kendilerini tam bir yetişkin olarak tanımlayamamaktadır. Günümüzde yetişkinliğe atfedilen anlamın değişmesi gençler arasında evliliğin ertelenmesinin sebepleri arasındadır. Buradaki ana sorun, evlilik yaşının sayısal yükselişi değil, bu yaş aralığındaki gençlerin yetişkinlik rollerine girememeleridir. Bu, eş tercihlerinden iş yaşamlarına, çocuk sahibi olmak ya da olmamak arasındaki kararsızlıklarına, tüketim alışkanlıklarına ve cinsellik ile ilgili tutumlarına kadar hayatlarının önemli bir kısmını etkilemektedir.

Dünyadaki gelişmelere paralel olarak Türkiye’de de gençler arasında bekâr ama birlikte yaşama (KONDA, 2020) giderek hayat tarzı haline gelmektedir. Söz konusu hayat tarzı, bir dizi sorun ortaya çıkarmaktadır. Stein’in (1980; akt. Giddens, 2000) yaşı 25 ile 45 yaş arasında olan 65 bekâr insanla yaptığı araştırmanın sonuçları bekâr kalma ve bekârlığı yaşam tarzı olarak benimsemenin sebeplerini ortaya koymasından önemlidir. Bu araştırmaya göre katılımcılar, bekâr olmanın kariyer için bir fırsat ve yararlı olduğunu, bekâr olmanın çeşitli cinsel deneyimlere imkân tanıdığını ve her şeyden daha önemlisi bekârlığın özgürlük ve özerklik olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre toplumsal bir değer olarak sorumluluk başkasına dolayımı ile kendine karşı duyulan ilişkisellikten uzaklaşarak yatırımın kendisine yapıldığı bireyin yeni değeri olmaktadır. Bağlantısız ve bağımsız birey olarak gençler, piyasa temelli liberal değerlere kolayca eklenilebilmektedir. Piyasa temelli liberal sistemin merkezinde ise tüketim bulunmaktadır. Gençlerin medeni durumlarının alışkanlıklarını ne derece etkilediğinin analiz edildiği “Türkiye’de Gençlerin İyi Olma Hali Araştırması”nda sigara, alkol kullanımı, kumar gibi alışkanlıklar, fast-food restoranlarında yemek yemek gibi tüketim temelli bir yaşam tarzının, evli ve bekâr olmaya göre farklılaştığı tespit edilmiştir (Erdoğan, 2017).

Aile kurumunun en önemli unsurlarından biri olan çocuk da gençlerin evlilik algılarını belirlemektedir. Genel itibariyle gençlerin çocuk sahibi olmayı eğitim, kariyer yapma, ekonomik şartlar ile birlikte düşündükleri, “*bakabileceğin kadar çocuk yapmak*”tan, söz konusu sebeplerle “*çocuk sahibi olmayı erteleme*” arası bir rasyonelleştirme çabası içinde oldukları görülmektedir (Şimal, 2019). Henüz gençlerin genelinde “*kendine sorulmadan çocuk dünyaya getirme*”nin ahlaki olmadığı düşüncesi (Benetar, 2018) belirgin değilse de günümüz gençlerinin bir kısmının evlilik sonrası çocuk sahibi olma fikrine karşı oldukları görülmektedir (KONRAD, 1998). Sosyal medya etkileşimi çok yoğun ve etkin olan gençlerin ekonomik sebepler, kariyer yapma, psikolojik hazır olma ile değerlendirdikleri çocuk (Uğur, 2018),

dünyada giderek yaygınlaşan üreme karşıtı (anti-natalist) düşünce ile etkileşim içinde yeni bir evlilik anlayışını (çocuksuz evlilik) ortaya çıkarma potansiyeli taşımaktadır.

İstatiksel veriler eşliğinde değerlendirildiğinde evlilik yaşının yükselmesi, tıpkı dünyada olduğu gibi Türkiye’de de ailenin geleceğini bekleyen bir dizi değişimin ve sorunun varlığına işaret etmekte, evlilik dışı birlikte yaşama, evlilik dışı cinsel ilişki, alternatif evlilik modelleri, tüketim alışkanlıklarının dönüşmesi gibi evliliğe ilişkin değerlerde farklılaşma olduğunu düşündürmektedir. Bu araştırma Simmel’in (Akt., Nedelmann, 2001) belirttiği üzere sosyal bilimlerin çözüm üretmekten daha çok sorunu kurmak gibi bir görevi olduğundan hareketle akademik ilgiyi, toplumun geniş kısmını etkileyen bir durum olarak evliliğin ertelenmesine çekmeyi amaçlamaktadır. Buna yönelik olarak saha çalışması gerçekleştirilerek; gençlerin evlenme yaşı ve evliliğe ilişkin tutumlarının araştırılması amaçlanmıştır.

2. Yöntem

2.1 Araştırma Modeli

Bu araştırma nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik analize (olgu bilim) dayanmaktadır. Fenomenolojik desen insanların günlük hayatta deneyimledikleri fakat derinlemesine bir anlayışa sahip olmadığı olgulara odaklanıp, kişilerin deneyimlere yükledikleri anlam üzerinde çalışmakta (Yıldırım ve Şimşek, 2006), bir olguya ilişkin tecrübeleri tanımlamak, anlatmak ve yorumlamak amacıyla kullanılmaktadır (Kabakçı-Yurdakul, 2016). Araştırmada bu yaklaşıma uygun olarak yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır.

2.2 Çalışma Grubu

Araştırma, Afyon Kocatepe Üniversitesi’nde öğrenim gören ve görüşme yapmayı kabul eden 14’ü kadın, 14’ü erkek olmak üzere 28 öğrenci üzerinde gerçekleştirilmiştir. Çalışma grubu seçilirken basit rastlantısal örnekleme yöntemi kullanılmıştır (Aziz, 2014). Evli olmak dışlama kriteri olarak ele alınmış olup, katılımcıların tamamı bekârdır. Çalışma grubunun yaşı 20 ile 27 arasında değişmektedir, yaş ortalaması 22’dir. Katılımcıların 24’ü lisans, 3’ü yüksek lisans ve 1’i doktora eğitimine devam etmektedir.

2.3 Veri Toplama Aracı ve Veri Toplama Süreci

Çalışmada araştırmacılar tarafından oluşturulan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formunun ilk bölümünde katılımcının sosyo-demografik özelliklerine ilişkin sorular, sonrasında ise ideal evlenme yaşı, evlilik kurumuna bakış açılarıyla ilgili sorular sorulmuştur. Görüşmeler 2019 yılı Aralık ayında Afyonkarahisar’da gerçekleştirilmiş ve görüşmeler esnasında ses kaydı alınmıştır. Görüşmeler öğrencilerin kendi talep ettikleri mekanlarda (fakülte kantini, yurt, kampüs, kafe, kütüphane vb.) yüz yüze gerçekleştirilmiş, ortalama 30 dakika sürmüştür.

2.4 Verilerin Analizi

Verileri analize hazırlamak için öncelikle görüşmelere dair her ses kaydı birebir yazıya geçirilmiş, sonrasında yazılı dökümler üzerinden içerik analizi ve betimsel analiz yapılmıştır. Analiz sürecinde katılımcılara cinsiyetlerine göre 1-K, 2-E şeklinde kodlar verilmiş, betimsel analiz yapılırken bu kodlar kullanılmıştır. İçerik analizinin gerçekleştirilmesi esnasında veriler araştırmanın problem cümleleri ışığında kodlanmış ve temalar bulunmuştur. İlk etapta yapılan kodlamanın ardından, tüm metinler tekrar 2. tur analize tabi tutulmuş, kodlanan metinler üzerinde tekrarlayan okumalar yapılmıştır. Bu sayede kodlardaki binişiklik ve fazlalıklar ortadan kaldırılmıştır. Araştırmada verilerden yola çıkılarak, tümevarımsal analiz yöntemi kullanılmıştır.

Nitel veri analizinde bilgisayar yazılımları, verilere daha sistematik ve bütüncül bakmayı sağlayarak gözden kaçabilecek verilere daha farklı açılardan bakma imkanı sağlamaktadır (Bazeley ve Jackson, 2015; Kabakçı ve Yurdakul, 2016). Bu araştırmada veri analiz süreci NVivo nitel veri analizi programının 2020 sürümünden faydalanılarak gerçekleştirilmiştir. Kodlamalar programın “Codes” bölümünde gerçekleştirilmiş, kodlamalar sonucu ortaya çıkan kategori ve temalar “Maps” bölümüyle ilişkilendirilerek görsel hale getirilmiştir. Programın “Case Classification” aracı ile cinsiyete dair sınıflandırmalar gerçekleştirilmiş, Query aracı kullanılarak “Word Frequency” ve “Matrix Coding” analizi yapılmıştır.

2.5 Geçerlik ve Güvenirlik

Nitel araştırmalara geçerlik ve güvenilirlik konusunda getirilen eleştirileri azaltmak için, araştırmada bazı önlemler alınmıştır. Bulgular 28 kişilik çalışma grubunun görüşme içeriklerinden oluşan veri setinden elde edilmiştir. Kullanılan veri miktarının inanırlığı sağlamada etkili olduğu düşünülmektedir. Çalışma

grubunun seçimi, çalışma grubunun özellikleri, veri toplama ve analiz süreçleri yöntem bölümünde açıklanmıştır. Görüşmeler esnasında veri kaybını engellemek amacıyla ses kaydı alınmıştır. Dış güvenilirliği sağlamak için ses kayıtları, görüşme dökümleri, kodlama içerikleri dijital olarak muhafaza edilmektedir. Araştırmanın iç güvenilirliğini sağlayabilmek için temaları yansıtan örnek ifadeler, doğrudan alıntılarla verilerek betimsel bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu sayede bazı veriler doğrudan katılımcıların ifade ettikleri şekilde sunularak, okuyucuların elde edilen bulguları değerlendirmesine imkân sağlanmıştır. Nitel araştırma yürütürken bilgisayar destekli programların kullanılması, elle kodlamaya oranla analiz sürecindeki hata payını azaltmakta, bu sayede araştırma sonuçlarının geçerlik ve güvenilirliğini artırmaya yardım etmektedir (Seggie ve Bayyurt, 2015). Bu çalışmada NVivo programından faydalanılması geçerlik ve güvenilirliği artıran faktörlerden biridir. Ayrıca araştırma ekibinde nitel araştırma tecrübesi olan araştırmacılar bulunmaktadır.

3. Bulgular ve Tartışma

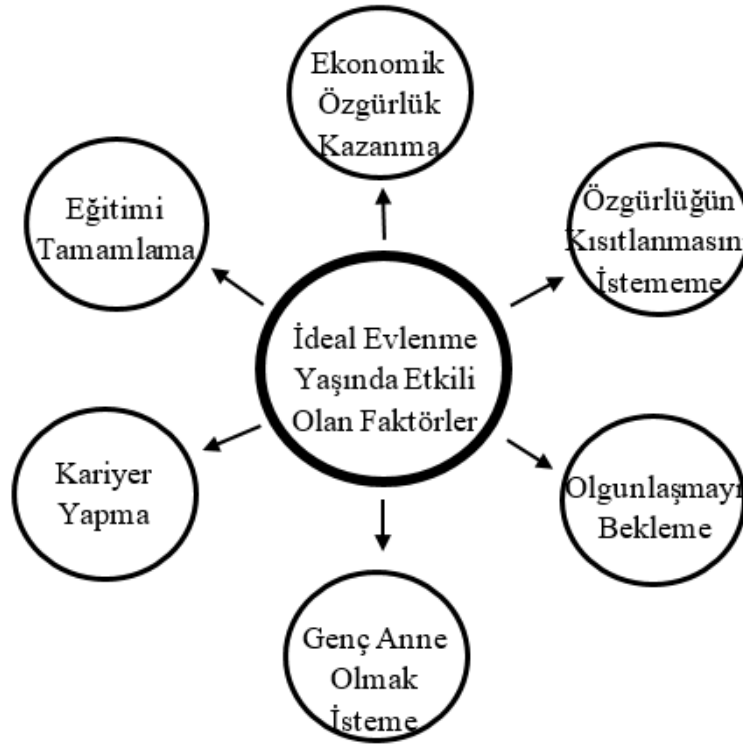
Araştırmanın bulguları katılımcıların evlenme yaşına ilişkin tutumları ve evliliğe ilişkin tutumları olmak üzere iki başlık altında aktarılmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin evlenme yaşına ilişkin tutumları; ideal olarak algıladıkları evlenme yaşı ve buna ilişkin açıklamaları üzerinden ele alınmıştır. Katılımcıların evliliğe ilişkin tutumları ise görüşme sürecindeki genel söylemleri, evlenme ve çocuk sahibi olmaya ilişkin açıklamaları, cinsiyete göre farklılaşan açıklamaları ve kelime sıklığı analizi üzerinden değerlendirilmiştir. Aynı zamanda elde edilen bulgular ilgili literatür ışığında tartışılmıştır.

3.1 İdeal Evlenme Yaşı ve Bu Düşüncede Etkili Olan Faktörler

Araştırmada katılımcılara hangi yaşlarda evlenmek istedikleri sorulmuştur. Alınan yanıtlara göre öğrenciler çoğunlukla 24-29 yaş (n: 24) arasında evlenmeyi planladıklarını ifade etmiş, en sık tekrar edilen yaşlar ise 25-26 (n: 9) olmuştur. Bununla birlikte 30 ve üzeri yaşta (n: 2) evlenmeyi idealleştirdiklerini dile getirenler de olmuştur. Katılımcılar resmi istatistiklere ve araştırmalara (Akbaş vd., 2019; Al-Idah ve Farhadullah, 2017; Badger, 2005; Ghaili vd., 2012; Payne, 2017; TÜİK, 2020) paralel şekilde ideal evlilik yaşı olarak çoğunlukla 24-29 arasını ifade etmiştir. İstatistikler ve ideal evlenme yaşı algısı birlikte değerlendirildiğinde, üniversite gençlerinde evliliğin ertelenmesi eğiliminin olduğu görülmektedir. Bu durumun nedeninin gençlerin yetişkinlik rollerine girmekten kaçınması olduğu düşünülmektedir. Aynı zamanda cinselliğin evlilik hayatı dışında da kabul edilebilir hale gelmesi, evliliğin ertelenmesi eğilimi ile yakın ilişkili görülmektedir. Evlilik dışı birlikte yaşama ve evlilik öncesi cinselliğin yaygınlaştığına

dair bulguları olan çalışmalar buna işaret etmektedir (Arnett ve Eisenberg, 2007; akt. Atak ve Çok, 2010; Evcili vd., 2013; Gökengin vd., 2003; Pınar, 2008; Scott vd., 2009).

Katılımcıların ideal evlilik yaşında etkili olan düşünceleri incelendiğinde sıklığına göre sırasıyla ekonomik bağımsızlığı kazandıktan sonra (f: 9), eğitimi tamamladıktan sonra (f: 8), özgürlüğün kısıtlanmasını istememe (f: 6), kariyer yaptıktan sonra (f: 3), olgunlaşmayı bekleme (f: 4) ve genç ebeveyn olmak isteme (f: 1) temalarının ortaya çıktığı görülmüştür. Evlenme yaşında etkili olan düşünce kategorisinde ortaya çıkan temalar Şekil 1’de gösterilmektedir.



Şekil 1. İdeal Evlenme Yaşında Etkili Olan Faktörler

Ekonomik özgürlük kazanma, eğitimi tamamlama, olgunlaşmayı bekleme temaları gençler açısından yetişkinliğe, dolayısıyla evlilik hayatına geçişin belirleyicileri olarak görülmekteyken; özgürlüğün kısıtlanmasını istememe, evlilik öncesi kariyer yapmak isteme evliliğe ilişkin engelleyici, negatif bir bakışı yansıtmaktadır. Genç anne olmak isteme ise diğer yanıtlardan farklılaşarak daha erken evlilik-annelik tecrübesini olumlamaktadır. Üniversite öğrencileri evlilik sorumluluğunu üstlenmeden önce mesleki bir donanıma sahip olmayı ve bununla bağlantılı olarak ekonomik bağımsızlık kazanmayı, bu sayede daha ideal bir aile hayatı sürdürmeyi arzu etmektedir. 22 yaşında kadın öğrenci evlenme yaşında etkili olan ekonomik özgürlük kazanma düşüncesini “*İkimizin de ayaklarımız üzerinde durması gerekiyor. En önemlisi ev almamız gerekiyor. Kira ödeyerek kendi geçimimizi çok zor sağlarız. Bunların hepsinin olabilmesi*

için de 28 yaş en uygunu. İki kişinin de maddi özgürlüğünü sağlaması gerekiyor.” (22-K) şeklinde ifade etmiştir. Aynı temada 22 yaşında erkek öğrenci “Eğer istediğim gibi iş de bulamazsam evlenmem de yani. İşi bulduktan sonra bile evlilik için beklerim. Çünkü belli bi birikimin olması gerekiyor. Öyle hadi iş buldum, hemen evleneyim kafasında değilim yani.” (25-E) demiştir.

Eğitimi tamamlama temasında 24 yaşında kadın öğrenci “Özellikle eğitimime devam ettiğim için önceliğim okuldur. Bu okuma süreci de 23, 24 yaşlarını bulduğu için özellikle 25-26 evlilik için ideal bir yaştır.” (12-K) demiştir. Eğitim seviyesi evliliğin ertelenmesi araştırmalarında sıklıkla ele alınan bir değişkendir. Bu çalışmalarda özellikle kadınların eğitim seviyesi arttıkça evlilik yaşının yükseldiği ifade edilmektedir (Rebick ve Takenaka, 2006; Sabbah-Karkaby ve Stier, 2017). Bu araştırmada da eğitimin devam etmesi evlilik yaşında etkili olan önemli faktörlerden biri olarak ortaya çıkmıştır.

“Bu yaşlarda insanın ev geçindirebilme olayını ve karı-kocalık ilişkisini daha net kavradığını düşünüyorum. Tabi bu benim için geçerli olan bir skala. Başka biri 19 yaşında bile bunları düşünmüş olabilir ve evlilik için yeterince olgunlaştığını düşünebilir. Bunu biraz kültürel yapıya bağlıyorum. Yetiştirilme tarzı, daha sonradan edinilen veya oluşturulan kişilik vs. bu yapıya dahildir. Ama kendim için net olarak söyleyebileceğim şudur ki; 25 yaşında bile evlilik için hala olgunlaşmamış olduğumu düşünebilirim.” (14-K) ifadesi olgunlaşma temasını yansıtmaktadır. Bu aktarımlar gençlerin evliliğe ve yetişkin rollerine daha iyi hazırlanmak, daha ideal bir ilişki yürütmek için öncesinde bazı hedeflere ulaşmak istediklerini göstermektedir.

22 yaşında erkek öğrenci özgürlüğün kısıtlanmasını istememe temasında kendisini “Ben şu an kaldıramam mesela. Ben hayatımı yaşayacağım, sonra evleneceğim. Eğer evlenirsem, evlenince yapamayacaklarımı yapıp sonra evlenirim. Akla gelen her şeyi... En basit dışarı çıkarken kimseye sormam. Eğlence hayatım olsun... ” (4-E) şeklinde ifade etmiş, bir diğer öğrenci kariyer yapma temasında “Evliliğimin belirlenmesi yaşımdan çok işimle alakalıdır. Kariyerim evliliğimin önündedir” (10-E) demiştir. Bu iki temada özellikle evliliğin bazı bireysel hedefler için engelleyici olarak düşünüldüğü görülmektedir.

Gençler evlenmeden önce eğitimini tamamlamayı, ekonomik bağımsızlık kazanmayı ve kariyer yapmayı hedeflemekte, özgürlüğün henüz kısıtlanmasını istememekte ve olgunlaşmak için zamana ihtiyaçları olduğunu düşünmektedir. Bu beklentiler evliliğe hazır oluşluk (Larson vd., 1988) kavramı ile açıklanabilmekte, gençlerin evliliğe hazırlanmalarını gerektiren bir dönem ihtiyacı hissettikleri görülmektedir. Kişinin evliliğin sorumluluklarını ve zorluklarını üstlenmeye hazır olduğunun öznel bir değerlendirmesi olan evliliğe hazır oluşluk kriterleri ile ilgili çalışmalar incelendiğinde benzer bulgulara ulaşan araştırmaların olduğu (Badger, 2005; Carroll vd., 2009; Ghalili vd., 2012), evliliğe hazırlık kriterlerinde ekonomik kaygı-

ların ön plana çıktığı görülmektedir (Akbaş vd., 2019; Singerman, 2007). Ekonomik kaygılar, evlenme sürecine ilişkin yüksek maliyetler, işsizlik ve gelişmekte olan ülkelerde gençlerin beklentilerinin artması ekonomik hazırlık aşamasını zorlaştırıp, evliliğin ertelenmesinin nedenlerinden birisini oluşturmakta, evliliğe hazır oluşluk sürecini uzatmaktadır. Yürüttüğümüz araştırmada da benzer süreçlerin işlediği görülmüştür.

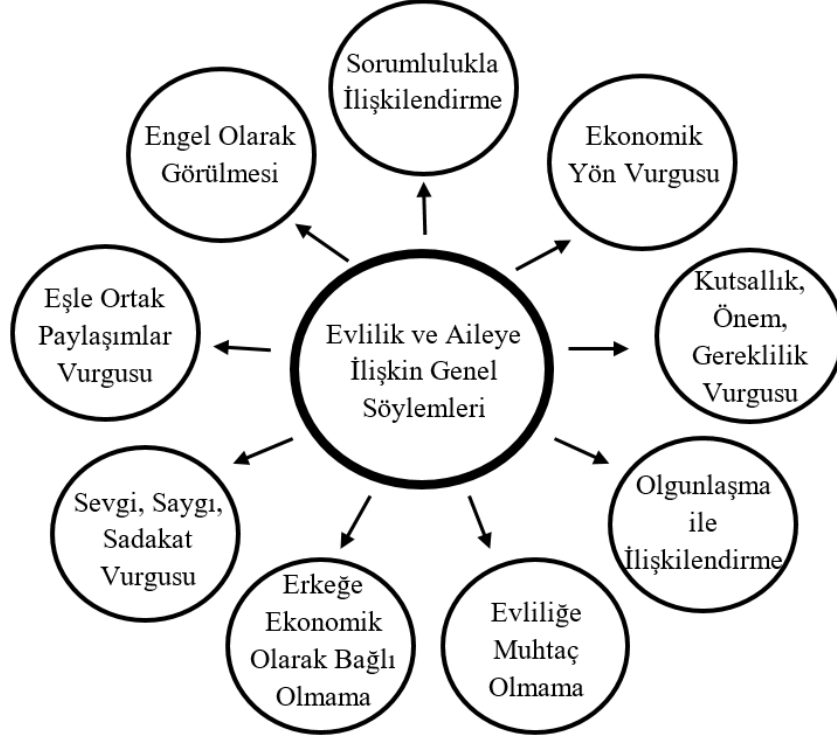
Gençler uzun bir tek yetişkinlik dönemi geçirip, çeşitli yaşam deneyimleri edinene kadar evliliğe hazır olmayacaklarına inanmaktadır (Badger, 2005). Bu algının beslendiği sosyal ve psikolojik faktörler, içinde bulunduğumuz dönemin öne çıkardığı değerler ile yakından ilişkilidir. Evliliğe hazırlıkta bireysel güven, bireysel özgürlük, bireysel hedefler, bireysel yeterlilik şeklinde modernizmin yansımalarının olduğu, “kendi ayakları üzerinde” durma (Baş ve Cengiz, 2018) argümanının kullanıldığı görülmektedir. Bu noktada Badger’ın (2005) yaptığı yorum dikkate değerdir. Ona göre gençler evliliğe hazırlık sürecinde boşanmayı önlemeyi ve kaliteli bir evlilik hayatını amaçlamakta, aynı zamanda evliliğe hazırlandıkları kadar evlilik yolunda gitmezse boşanmaya da hazırlanmaktadır. Bu durum kişisel bağımsızlığı vurgulayarak çiftler arası karşılıklı işbirliğini baltalamakta ve kişinin kendine yönelik bu aşırı ilgisi paradoksal olarak boşanma ihtimalini artırabilmektedir. Ghalili vd., (2012) de benzer şekilde gençlerin evlilikte başarısız olmaya karşı temkinli olduklarını ifade etmiştir. Bu temkinlilik durumu evliliğin daha ileriye ertelenmesiyle ilişkili görülmektedir.

3.2 Evliliğe İlişkin Tutumlar

3.2.1 Evlilik ve Aileye İlişkin Genel Söylemler

Bu kategoride görüşme yapılan öğrencilerin görüşme boyunca evlilik ve aileyi algılayışları, evlilik ve aileye ilişkin genel söylemleri incelenmiştir. Buna göre temel 9 tema belirlenmiştir (Şekil 2). Bu temalar sıklığına göre sırasıyla evliliği sorumlulukla ilişkilendirme (f: 42), evliliğin gençliği yaşamaya ve kişisel gelişime engel olarak görülmesi (f: 31), evliliğin ekonomik yönüne vurgu (f: 28), eşle ortak paylaşımlara vurgu (f: 18), evliliğin kutsallığını, önemini ve gerekliliğini vurgulama (f: 14), evlilikte sevgi, saygı ve sadakati vurgulama (f: 11), evlilikte erkeğe ekonomik yönden bağlı olmama vurgusu (f: 11), evliliği olgunlaşma ile ilişkilendirme (f: 5), evliliğe muhtaç olunmadığı vurgusudur (f: 4).

Öğrencilerin evlilik ve aileye ilişkin algılarında hem olumlu hem de olumsuz içeriğe sahip temaların olduğu görülmektedir. Evliliğin engel olarak görülmesi, erkeğe ekonomik bağımlılık algısı, evliliğe muhtaçlık vurguları olumsuz bakışı yansıtmaktadır. Aynı şekilde sorumlulukla ilişkilendirme temasında



Şekil 2. Evlilik ve Aileye İlişkin Genel Söylemleri

evlilikte üstlenilmesi gereken sorumlulukların öğrencilerin zihninde negatif bir şekilde yer aldığı görülmüştür. Evlilikte üstlenilmesi gereken ekonomik sorumluluklar da evlilik algılarını olumsuzlaştırmakta, evliliğin gerektirdiği olgunluğa ulaşamadığı düşünülmektedir. Bununla birlikte evlilik ve aile hayatının katkılarını ortaya koyan söylemler de mevcuttur. Eşle ortak paylaşımlar, evliliğin kutsallığını ve önemini vurgulama, evlilikle sevgi-saygı ve sadakati ilişkilendirme evliliğe ilişkin olumlu tutumları yansıtmaktadır.

Öğrencilerin evlilik ve aileye yaklaşımlarında özellikle sorumluluk alma, evliliğin özgürlük ve bireysel hedefleri gerçekleştirme noktasında bir engel teşkil etmesi ve evliliğin ekonomik yönüne dair yaptıkları vurgular ön plana çıkmaktadır. 23 yaşındaki kadın öğrenci sorumlulukla ilişkilendirme temasında “Evliliğin zor yanlarından birisi de kişilere belli sorumluluklar yüklemesidir.” (17-K) demiştir. Aynı temada 22 yaşındaki erkek öğrenci kendisini “. . . hayatın sorumluluklarını üstlenmek zorunda kalıyorsun. Ben şuan kaldıramam mesela.” (4-E) şeklinde ifade etmiş, 21 yaşındaki bir diğer erkek öğrenci de benzer şekilde “Bir evin sorumluluğunu almaktan korkuyorum. Çünkü daha kendi sorumluluklarımı yerine getiremiyorum. . . ” (5-E) demiştir. Öğrencilerin sorumlulukla ilişkilendirdikleri açıklamalar incelendiğinde, kendilerini sorumluluk alma yönünden eksik gördükleri ve bu durumun içerisinde buldukları yaş evresinde evlilik yapma-aile kurma fikrinden uzaklaştırdığı görülmektedir.

Evliliğin engel olarak görülmesi temasında öğrenciler evliliği özgürlüğü, gençliği yaşamayı, bireysel hedefleri gerçekleştirmeyi ve kariyer yapmayı engelleyici olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Bu temada öne çıkan bazı ifadeler şu şekildedir: “*Kendimle ilgili yapmak istediğim birçok planım var, bu planları hayata geçirmek istiyorum. Mesleğim dışında ilgili olduğum farklı bir alan var o alana yönelmek istiyorum. Ailemi mutlu etmek istiyorum, verdikleri emeklerin boşa çıkmadığını onlara göstermek istiyorum. Bundan dolayı evlilik benim için arka planlarda sayılabilir. ... aslında hep benden önce evlenenleri görünce veya duyunca içimden hep keşke hayallerine öncelik verselerdi, ailelerinin emeklerinin karşılığını keşke verselerdi diye geçiriyorum.*” (20-K); “*Evlilik özgürlüğümü ister istemez kısıtlar. Rahatça gezip dolaşamam. Ben bunları seven bir insanım. Arkadaşlarımla istediğim kadar gezip eğlenemem.*” (2-E)

Ekonomik yön vurgusu temasında da sorumluluk temasına benzer şekilde evin geçimini sağlamak için yeterli ekonomik kapasitede olmadıklarını vurgulamışlar, bu nedenle evlenme fikrinden uzak olduklarını ifade etmişlerdir. Bu temada 22 yaşında erkek öğrenci “... evlenen arkadaşlarım ciddi zor süreçlerden geçtiler. Özellikle ekonomik açıdan. Dolayısıyla olumlu bakmamaktayım.” (26-E) demiş, 22 yaşında kadın öğrenci de benzer şekilde “*Evlenmek için para kazanıyor olmam lazım. Ve iş hayatında kabul görmek için günümüzde okulu bitirmek yanında birçok vasf aranıyor.*” (11-K) şeklinde kendini ifade etmiştir. 24 yaşındaki erkek öğrenci ise “*Gelir olduktan sonra o evlilik yürütülür.*” (3-E) demiştir. Evlilikte olumsuz olarak algılanan ekonomik süreçlerden bir diğeri ise kadın öğrencilerin evlilik sürecinde eşlerine ekonomik olarak bağlı kalma kaygısıdır. “... ekonomik olarak özgürleşip bir erkeğe bağlı kalmamalıyım.” (6-K) söylemi bunu yansıtmaktadır.

Evliliği “muhtaç olma” vurgusu üzerinden olumsuz bağlamda ele alanlar da olmuştur. “*Aslında evliliğe ihtiyaç duymuyorum. Evlenmeden de geçinebilirim. Ben farklı bakıyorum. Mesela sevgilim olmadan da olur. Birine muhtaçlık hissetmiyorum. Hayatımda biri olmadan da yapabilirim.*” (5-E) ifadesi bunu yansıtmaktadır. Evliliğin belli bir olgunluk gerektirdiği de bulunan temalardandır: “*Başka biri 19 yaşında bile bunları düşünmüş olabilir ve evlilik için yeterince olgunlaştığını düşünebilir. Bunu biraz kültürel yapıya bağlıyorum. Yetiştirilme tarzı, daha sonradan edinilen veya oluşturulan kişilik vs. bu yapıya dâhildir. Ama kendim için net olarak söyleyebileceğim şudur ki; 25 yaşında bile evlilik için hala olgunlaşmamış olduğumu düşünebilirim.*” (14-K)

Öğrencilerin evlilik ve aile yaşantısını olumlayan ifadeleri de olmuştur. Eşle birlikte uyumlu vakit geçirmek, paylaşımlarda bulunmak bunlardan birisidir. “... İnsan belli bir yaştan sonra hayat arkadaşı arıyor. Ev işlerinden tut, beraber gezip eğlenebileceğin birini istiyor; kafa dengi birini. Bu yüzden evliliğe ihtiyaç duyarım.” (4-E) ifadesi evlilikte ortak paylaşımlara dair vurguyu, dolayısıyla evliliğin sosyal destek

işlevini yansıtmaktadır. Öğrenciler evliliğin kutsallığını, önemini ve gerekliliğini de vurgulamıştır. Bir diğer erkek katılımcı evliliğin sosyal-duygusal fonksiyonlarına dayalı olarak evliliğin önemini vurgulamıştır: “... belirli bir yaştan sonra bence evlilik şart ve güzel bir şey. Her ne kadar eşin dostun olsa da akşam olduğunda yanında eşin ve ailen oluyor. Bizzat babamdan şahidim. (...) Böyle bi olayda babamın en yakın dostum dediği adam sırtını dönüp gitmişti ama ailesi yine yanında şu anda. Bu çok basit bir örnek, daha ne olaylar olmuştur. O yüzden bence bu dünyada en büyük hazine gerçek bir aile.” (18-E). Bazı öğrenciler tarafından da evlilik sevgi, saygı, sadakat gibi olumlu değerlerle ele alınmıştır: “Kısaca evlilik; karşılıklı sevgi, saygı ve anlayıştır.” (18-E)

Pınar’ın (2008) yaptığı çalışmada öğrencilerin çoğu evliliği “sorumluluk alma” (%94.2) ve “hayatı paylaşma” (%98.5) şeklinde tanımlamışlardır. Bu çalışmada da katılımcıların evlilikle ilişkilendirdikleri olgular sorumluluk, engel, ekonomik yön, eşle ortak paylaşımlar, kutsallık-önem, sevgi-saygı-sadakat, erkeğe ekonomik yönden bağlı kalmama, olgunlaşma, muhtaç olmamadır. Bu olgularda evliliğe dair hem olumlu hem de olumsuz denebilecek, geleneksel ve alternatif yaklaşımların olduğu; aileyi işlevselliği ile ön plana çıkarma olduğu kadar engelleyici olduğu söylemlerinin de yer aldığı görülmektedir. Evlilik ve aile çalışmalarında da bu yaklaşımların izlerini görmek mümkündür. Bazı çalışmalar evliliğin bireysel ve toplumsal fonksiyonlarına odaklanırken; bazıları evlilikle çatışma, şiddet, istismar olgularını ilişkilendirmektedir. Gençlerin söylemlerinde bu bakış açılarının izlerinin olduğu, arada kalmış bir imaj sergiledikleri görülmektedir.

3.2.2 Evlenme ve Çocuk Sahibi Olmaya Yakınlık

Bu kategoride öğrencilerin evlilik kurumuna yakınlıkları, bakış açıları anlaşılmaya çalışılmıştır. Görüşme analizlerine göre “şimdi değil ama bir gün, yakın ve uzak” olmak üzere 3 tema ortaya çıkmıştır. Öğrencilerin çoğunluğunun (n: 21) evlenmeye ilişkin bakış açılarının “şimdi değil ama bir gün” temasına uygun olduğu görülmüştür. “Belirli bir yaşa kadar duymuyorum ama belirli bir yaştan sonra bence evlilik şart ve güzel bir şey.” (18-E), “Şu an için ihtiyaç duymuyorum çünkü kendimi tam manasıyla tamamlamadığımı düşünüyorum ama ileride tabii ihtiyaç duyacağım. Ben de isterim ailem olsun, sorumluluk alayım ve bu sorumlulukları zevkle yerine getireyim. Evlilik doğanın kanunudur.” (20-K) ifadeleri evliliğe ilişkin “şimdi değil ama bir gün” yaklaşımına örnektir.

Bazı öğrenciler (n: 5) ise şu anda da evliğe hazır olduğunu belirtmiştir. 22 yaşında, sosyoloji 3. Sınıf öğrencisi kadın “Yakın hissediyorum. Çünkü bir ev ve eş idare edebilecek beceride olduğumu düşünüyorum.” (11-K) demiştir. Benzer şekilde 24 yaşında yüksek lisans öğrencisi erkek katılımcının “Şu

an yaş itibariyle hazır hissediyorum. Bir evliliğin sorumluluğunu alacağımı düşünüyorum.” (3-E) ifadeleri evliliğe yakın olma temasına dairedir. 2 öğrenci ise evliliğe uzak olduğunu ifade etmiştir. 21 yaşındaki kadın katılımcının “*Evliliğe ihtiyaç duymuyorum. Kendi her şeyimi karşılayabilecek bir durumdayken evlenip de birisiyle bir bütün olmak istemem. Yatağımı birisiyle paylaşmak istemem her gün aynı kişiyle yemek yemek, kahvaltı yapmak istemem. . . . çok uzak hissediyorum. Evlilik benim alabileceğim bir sorumluluk değil. Çok kafama buyruk olduğum için ve istediğim her şeyi yapıp kimseye hesap vermediğim için uzağım.”* (13-K) ifadesi evliliğe uzak, mesafeli olma temasına dairedir. Katılımcı kişilik özellikleri nedeniyle evlilik ilişkisine uygun olmadığını vurgulamıştır.

Katılımcıların çoğunluğunun evliliği erteleme eğilimlerinin olmasına rağmen, evliliğe yönelik olumlu bir tutumlarının olduğu görülmektedir. Türkiye’de ve dünyada üniversite öğrencileri üzerinde yürütülen evlilik ve aile algısı ile ilgili araştırmalarda da üniversite öğrencilerinin, evlilik ve aile yaşamına karşı duyarlı oldukları ve evlilik düşüncesine olumlu baktıkları bulgulanmıştır (Akbaş vd., 2019; Baş ve Cengiz, 2018; Bener ve Günay, 2013; Pınar, 2008; Scott vd., 2009). Gençler için evlilik hala önemli bir kurumdur, fakat onu gelecekte planlama eğilimi vardır. Gençler uzun bir bekarlık evresinden sonra evlenmeyi ummakta, bu süreçte ekonomik bağımsızlık kazanmayı; seyahat etmek, eğlence hayatı yaşamak gibi evliyken gerçekleştirmenin zor olduğunu düşündüğü şeyleri hayata geçirmeyi planlamaktadır. Gençler evliliği hayatlarında olması gereken bir olgu olarak görmekte, fakat kapasitelerinin henüz evlenmek için yeterli olmadığına inanmakta, evliliğe hazır hale gelmek için uzun bir bekarlık dönemi geçirerek, çeşitli yaşam deneyimleri edinmeleri gerektiğini düşünmektedir. Özellikle evliliği sorumlulukla ilişkilendirerek, henüz evlilik sorumluluğunu alabilecek kapasitede olmadıklarını vurgulamaktadırlar. Yapılan bir araştırmada öğrencilerin %40’ının evlilikten korktuğu bulunmuştur (Akbaş vd., 2019). Bu durum evliliklerin olumlu işlevlerinden ziyade; şiddet, istismar, boşanma gibi sorunlarla daha sık ilişkilendirilmesinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bu algı gençlerin yetişkinlik hayatına adım atmalarını güçleştirmekte, bu dönemin özel olarak incelenmesini gerektirmektedir. Gelişime özgü dönemlerin kültürel faktörlerden doğrudan etkilendiği göz önüne alındığında, günümüzde evlilik ve aile kurmaya yönelik kriterlerin, evlilik beklentilerinin ne kadarının gelişimsel ne kadarının psikolojik, sosyolojik, kültürel bariyerlerle ilişkili olduğunun tartışılması gerekmektedir. Evlilik ve aileye ilişkin sorunları (ekonomik, ilişkisel, duygusal, sorunlar vb.) merkeze alan, bireysel hedefleri ön plana çıkaran yaklaşımların gençlerin evlilik tutumlarını etkilediği düşünülmektedir. Çeşitli araştırmacıların (Al-Idah ve Farhadullah, 2017; Badger, 2005: 6; Ghalili vd., 2012, s. 1080; Tezcan ve Coşkun, 2004, s. 29) vurguladığı gibi gençlerin evlenmeye hazır olma sürecinde istenmeyen bazı sonuçlara neden olabilecek önlemler aldıkları görülmektedir.

Katılımcıların çocuk sahibi olmaya dair algılarını anlamak için “*Evlenince çocuk sahibi olmak ister mi-*

sin?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu (n: 25) çocuk sahibi olmak istediğini dile getirmiştir. “Kesinlikle çocuk sahibi olmak istiyorum. 28-29 yaşında çocuğumun olmasını isterim. Kendi canından bi çocuğun olması ayrı bir mutluluk benim için. Onunla beraber vakit geçirmek, gezmek, eğlenmek istiyorum. En büyük hayallerimden bir tanesi 1 erkek 1 kız çocuğum olsun isterim.” (25-E), “Tabi ki isterim. Bence her kadın annelik duygusunu tatmak ister. Çocuk evin neşesidir. Yaş konusunda belirli bir şey söyleyemem. Bazen farklı nedenlerden dolayı çocuk sahibi olamayabiliriz.” (17-K) ifadeleri çocuk sahibi olmaya ilişkin olumlu bakışı göstermektedir. 1 katılımcı ise ekonomik yükünden dolayı çocuk sahibi olmak istemediğini belirtmiş “Çocuk istemiyorum. Kendim çok masraflı bir çocuktum. . . . yani yeni doğduğunda bez masrafı hastane masrafı, okul zamanı kurs masrafı, servis masrafı, ergenliğinde terbiyesizliklerine susmak gerek, üniversitede ev masrafları vs çok fazla masraf oluyor. Bir çocuk yetiştiresiye kadar ben bir sürü ülke gezip, kendimi iyi yetiştirmeyi tercih ediyorum.” (22-K) demiştir. Öğrencilerin evlenme ve çocuk sahibi olma konusunda çoğunlukla ailenin geleneksel rollerine yakın oldukları, büyük çoğunluğunun çocuk sahibi olma fikrini idealleştirdiği görülmektedir. Bu bulgu evliliğe ilişkin algılarıyla birlikte değerlendirildiğinde gençlerin hem geleneksel hem de geleneksel olmayan eğilimleri barındıran bir geçiş döneminde oldukları yorumu yapılabilir. Türk ailesinde geleneksel ve modern unsurların bir arada bulunduğu, geleneksel aile yapısından modern yapıya doğru bir geçiş yaşandığı sıklıkla yapılan bir değerlendirmedir (Aluş ve Selçukkaya, 2015; İmamoğlu, 1993; İşmen-Gazioğlu, 2006; Okman-Fişek ve Scherler, 1996).

3.2.3 Evlilik ve Aileye İlişkin Söylemlerde Cinsiyet Değişkenine İlişkin Farklılıklar

Kadın ve erkek öğrencilerin evlilik tutumlarının farklılaşabileceğinden hareketle, katılımcıların tüm görüşme sürecindeki ifadeleri değerlendirilmiş ve bazı temalarda kadın ve erkek öğrenciler arasında farklılıklar olduğu görülmüştür. Erkek öğrenciler evlilik ve aileye dair ekonomik açıklamaları (E: 35/K: 19) ve sorumluluk vurgusunu (E: 36/K: 22) kadın öğrencilerden daha fazla yapmışlardır. Evliliğin engel olarak görülmesi temasında ise kadın öğrenciler erkek öğrencilerden daha fazla içerik sağlamışlardır (K: 21/E: 10). Kadınların “engel olarak görme”, erkeklerin ise “ekonomik faktörler” ve “sorumluluk” ile ilişkilendirme eğilimlerinin daha yüksek olduğu görülmektedir. Buna göre kadınların daha bireysel, erkeklerin ise ilişkisel faktörleri öncelediği, aynı zamanda evlilik yaşantısında kadının erkeğe oranla kendisini daha fazla sınırlanmış hissedeceğini düşündüğü söylenebilir. Bu bulgu Türk toplumunda kadınların modernleşme sürecinin daha hızlı olduğuna (İmamoğlu, 1993) ilişkin yorumları destekleyen bir bulgu olarak değerlendirilebilir.

3.2.4 Kelime Sıklığı Analizi

Görüşme dökümleri üzerinde kelime sıklığı analizi gerçekleştirilmiştir. Bunun için görüşmecinin soru sorduğu, konuştuğu yerlere dair dökümler çıkartılıp, sadece görüşülen kişilerin ifadeleri bırakılmıştır. Bu analize göre katılımcıların en sık kullandıkları 10 kelime evlilik (f: 125), daha (f: 112), yaş (f: 94), olarak (f: 87), çünkü (f: 84), erken (f: 74), ben (f: 73), isterim (f: 61), çocuk (f: 58), geç (f: 56) kelimeleridir. Sık kullanılan kelimeler araştırma bağlamında beklenen kelimelerdir. Buna dayalı olarak görüşmelerin araştırma amacına uygun gerçekleştirildiği görülmektedir. Bununla birlikte sık kullanılan kelimelerden de içerik analizinde ortaya çıkan temalara paralel şekilde evliliği kendi yaşlarında henüz erken gördüklerine dair kelimelerin öne çıktığı anlaşılmaktadır. Buna dayalı olarak öğrencilerin içerisinde buldukları gelişim döneminde evlenmeyi erken gördükleri söylenebilir. Sık kullanılan kelimelerin görselleştirilmiş hali Şekil 3'te görülmektedir.



Şekil 3. Kelime Bulutu Uygulamasıyla Kelime Sıklığı Analizi

4. Sonuç ve Öneriler

Aile yaşamı geçmişten günümüze değişmekte, evliliğe ilişkin beklentiler kuşaklar arasında oldukça farklılaşmaktadır. Bu çalışmada evlilik ve aile olgusu gençlerin bakışı üzerinden değerlendirilmiş, bekâr üniversite öğrencilerinin evlilik ve aile hayatına ilişkin algıları nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yaklaşımla, yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilerek anlaşılmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın nitel araştırma olması nedeniyle, bulguların genellenmesi mümkün olmamakla birlikte, bu konuda önemli fikirler vermektedir. Yapılan bu çalışmada ülkemiz gençliğinin büyük bir bölümünü oluşturan üniversite gençliğinden küçük bir kesit alınmış ve buna göre gençlerin dünyasında evlilik ve aile kurumunun hala önemli bir yere sahip olduğu görülmüştür. Bununla birlikte gençlerde evliliğin ertelenmesine dair bir eğilimin olduğu, evlilik kurumuna dair geleneksel olduğu kadar gelenekselden uzaklaşan eğilimlerin de olduğu “arada” bir tablo ortaya çıkmaktadır. Gençler günün birinde evlenmek istemekte; ancak içinde buldukları gelişim döneminde evliliğe henüz hazır olmadıklarını, evliliği yürütebilecek beceri ve yetkinliklere sahip olmadıklarını, yetişkinlik hayatına geçiş için ara döneme ihtiyaç duyduklarını yansıtmaktadırlar. Evliliği erteleme eğilimi; eğitimi tamamlama, kariyer yapma, belli bir olgunluğa ulaşma, ekonomik bağımsızlığını elde etme gibi şartların yerine getirilmesi sayesinde daha ideal bir evlilik yapmak niyetiyle gerçekleştirilmektedir. Bu temkinlilik hem evliliğin ertelenmesi düşüncesine yol açmakta, hem de kişinin kendisine yönelik bu yoğun ilgisi evlilik uyumunu olumsuz etkileme potansiyeline sahip görünmektedir.

Bu bulgulara dayalı olarak gençlerin evlilik ve aile hayatı becerilerini geliştirme yönünde çalışmaların yapılması önerilebilir. Aynı zamanda ülkemiz için evliliğin ertelenmesi eğiliminin toplumsal sorunlarla ilişkisinin tartışılması gerekmektedir. Bu bağlamda akademisyenlerin özellikle gençlerin evlilik ve aile hayatına yönelik tutumlarına, bu tutumlara etkide bulunan faktörlere ve bu tutumların olası sonuçlarına daha fazla ilgi göstermesi önerilmektedir.

Kaynaklar

- Akbaş, M., Sürücü, Ş. G., Köroğlu, C. O. ve Öztürk, M. (2019). Üniversite öğrencilerinin evlilik tutumlarını etkileyen faktörler. *Cukurova Medical Journal*, 44 (1), 93-100.
- Al-Idah, J. E., Farhadullah, Fazl E umar. (2017). Delayed Marriages from Islamic point of view in Pakistani Society. *Al-Idah | Shaykh Zayed Islamic Centre, University of Peshawar*, 34 (1), 85-97.
- Aluş, Y. ve Selçukkaya, S. (2015). Türk ailesinde mutluluk algısı ve değerleri. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1(2), 151-175.
- Arnett, J.J. (2000). Emerging adulthood: A theory of development from the late teens through the twenties. *Am Psychologist*, 55, 469-480.
- Atak, H. ve Çok, F. (2010). İnsan yaşamında yeni bir dönem: Beliren yetişkinlik. *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi*, 17(1), 39-50.

- Atak, H., Tatlı, C., Çokamay, G., Büyükpabuşcu, H. ve Çok, F. (2016). Yetişkinliğe geçiş: Türkiye’de demografik ölçütler bağlamında kuramsal bir gözden geçirme. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 8 (3), 204-227.
- Aziz, A. (2014). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntem ve teknikleri*, Ankara: Nobel Yayınları.
- Badger, S. (2005). *Ready or not? Perceptions of marriage readiness among emerging adults* (Unpublished Doctoral Thesis). Brigham Young University.
- Baş, E. ve Cengiz, E. (2018). Üniversite öğrencilerinin evlilik ve aileyi anlamlandırma biçimleri: Karadeniz Teknik Üniversitesi örneği. *İmgelem*, 2 (2), 5-27.
- Başar, U. (2020). *İran’da değişen evlilik ilişkileri*. Ankara: İRAM Yayınları.
- Bazeley, P. ve Jackson, K. (2015). *NVIVO ile nitel veri analizi*. A. Bakla, S. Beşir Demir (Çev.). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Benatar, D. (2018). *Keşke hiç olmasaydık: Var olmanın kötülüğü*. C. Özge Özmen (Çev.) İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Bener, Ö. ve Günay, G. (2012). Gençlerin evlilik ve aile yaşamına ilişkin tutumları. *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (1), 1-27.
- Carroll, J. S., Badger, S., Willoughby, B. J., Nelson, L. J., Madson, S. D. ve Barry, C. M. (2009). Ready or not criteria for marriage readiness among emerging adults. *Journal of Adolescent Research*, 24 (3), 349-375.
- Erdoğan, E. (2017). *Türkiye’de gençlerin iyi olma hali araştırması*, HABİTAT: <https://habitatdernegi.org/wp-content/uploads/turkiye-de-genclerin-iyi-olma-hali-raporu.pdf> (Erişim Tarihi: 08.06.2020).
- Eurostat (2018). *Mean age at first marriage by sex*. <https://ec.europa.eu/eurostat/web/products-datasets/-/tps00014> (Erişim Tarihi: 10.06.2020).
- Evcili, F., Cesur, B., Altun, A., Güçtaş, Z. ve Sümer, H. (2013). Evlilik öncesi cinsel deneyim: Ebelik bölümü öğrencilerinin görüş ve tutumları. *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 2 (4), 486-498.

- Ghalili, Z., Etemadi, O., Ahmad Ahmadi, S., Fatehizadeh, M. ve Abedi, M. R. (2012). Marriage readiness criteria among young adults of Isfahan: A qualitative study. *Interdisciplinary Journal Of Contemporary Research In Business*, 4 (4),1076-1083.
- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji*. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Gökengin, D., Yamazhan, T., Özkaya, D. ve Aytuğ, Ş. (2003). Sexual knowledge, attitudes and risk behaviors of students in Turkey. *J Sch Health*, 73.
- Groenemeyer, A. (2007). Social problems, concept and perspectives. G. Ritzer (Ed.), in *The Blackwell Encyclopedia off Sociology*. Australia: Blackwell Publishing, 4503-4509.
- İmamoğlu, O. (1993). Değişen dünyada değişen aile içi roller. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1, 58-68.
- İşmen-Gazioğlu, E. (2006). Genç yetişkinlerin evlilik ve aile hayatına ilişkin görüşlerinin değerlendirilmesi. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 23(23), 107-123.
- Jones, G. W.(2010). *Changing in marriage patterns in Asia*. Singapore: Asia Research Institute, Working Paper No: 131.
- Jones, G.W. ve Yeung, W. J. (2014). Marriage in Asia. *Journal of Family Issues*, 35 (12).
- Kabakçı-Yurdakul, I. (2016). *Nitel Veri Analizinde Adım Adım NVivo Kullanımı*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Komisyon (1998). *Türk gençliği 98: Suskun kitle büyüteç altında*. İstanbul: Konrad Adenauer Vakfı Yayınları.
- KONDA (2020). *10 yılda gençlerde ne değişti?*. <https://interaktif.konda.com.tr/tr/Gencler2018/#firstPage>, (Erişim Tarihi:08.06.2020).
- Larson, J. H., Benson, M. J., Wilson, S. M. ve Medora, N. (1998). Family of origin influences on marital attitudes and readiness for marriage in late adolescents. *Journal of Family Issues*. 19 (6), 750-768.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Nedelmann, B. (2001). The continuing relevance of Georg Simmel: Staking out anewthe field of sociology. Ritzer, G. ve B. Smart (Ed.), in *Handbook of Social Theory*. London: Sage.
- Okman-Fişek, G. ve Scherler, H. R. (1996). Toplumsal değişim ve eşler: Cinsiyet senaryolarının sınırlarını genişletme amaçlı bir terapi yaklaşımı. *Türk Psikoloji Dergisi*, 11 (36), 1-11.

- Payne, K. K. (2017). Median age at first marriage. *National Center For Family & Marriage Research*.
- Pınar, D. (2008). Üniversite son sınıf öğrencilerinin evliliğe bakış açısı. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 14 (14), 49-60.
- Rebick M. ve Takeneka, A. (2006). *The changing Japanese family*. Routledge: London and New York.
- Sabbah-Karkaby, M. ve Stier, H. (2017). Links between education and age at marriage among Palestinian women in Israel: Changes over time. *Studies in Family Planning*, 48 (1), 23-38.
- Özgür, S. (2019). Aile kurumu ve ailenin tanımı. M. Aydın (Ed.), *Sistemik aile sosyolojisi* içinde. Konya: Çizgi Kitapevi.
- Sayın, Ö. (2020). *Aile sosyolojisi*. Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Scott M. E., Schelar E. Manlove, J. ve Cui, C. (2009). Young adults attitudes about relationships and marriage: Times may have changed, but expectations remain high. *Child Trends Research Brief*.
- Seggie, F. N. ve Bayyurt, Y. (2015). *Nitel araştırma yöntem, teknik, analiz ve yaklaşımları*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Singerman, D. (2007). *The economic imperatives of marriage: Emerging practices and identities among youth in the Middle East*. Washington: Wolfensohn Center for Development.
- Sunar, L. (2018). *Değişim sosyolojisi: Kavramlar, kuramlar ve yaklaşımlar*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Şimal, N. (2019). *Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Çocuk Sahibi Olma İsteğini Etkileyen Faktörler* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Tezcan, S. ve Coşkun, Y. (2016). Türkiye’de 20. yüzyılın son çeyreğinde kadınlarda ilk evlenme yaşı değişimi ve günümüz evlilik özellikleri. *Nüfusbilim Dergisi*, 26 (1), 15-34.
- The Economist (2011). *Asian demography: The flight from marriage*. <https://www.economist.com/briefing/2011/08/20/the-flight-from-marriage> (Erişim Tarihi: 10.06.2020).
- Türkiye İstatistik Kurumu (2019). *Dünya Nüfus Günlüğü, 2019-Haber Bülteni*. <https://tuikweb.tuik.gov.tr/HbPrint.do?id=30710> (Erişim Tarihi: 29.05.2020).

Türkiye İstatistik Kurumu (2020). *Evlenme ve boşanma istatistikleri. 2019-Haber Bülteni*. <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=33708> (Erişim Tarihi: 29.05.2020).

Uğur, Z. B. (2018). Çocuk sahibi olmak insanları mutlu ediyor mu? Türkiye’den bulgular. *Nüfus Bilim Dergisi*, 40, 83-105.

Yıldırım, A. ve Şimsek, H. (2006). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yıldırım, E. (2011). Toplumsal değişme sürecinde aile. K. Canatan ve E. Yıldırım (Ed.), *Aile sosyolojisi* içinde. İstanbul: Açılım Kitap.

Yu-lan, F. (2019). *Çin felsefesi tarihi*. F. Aydın (Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları: Makaleye tüm yazarlar eşit katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazarlar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar: Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, özel veya kâr amacı gütmeyen sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası: Çalışma etik ilkelere uygun ve katılımcı onayı alınarak gerçekleştirilmiştir.

Bu çalışmanın yazım sürecinde bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyulmuş; toplanan veriler üzerinde herhangi bir tahrifat yapılmamış, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde “*Universal Journal of History and Culture*” hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk yazarlara aittir.



Fransa'nın 1860 Lübnan Krizine Müdahalesi

Zeynep Yaman ¹, Bekir Sadık Topaloğlu * ²

Özet: XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti uluslararası koşullar ve dış baskılar nedeniyle kendi coğrafyasında meydana gelen huzursuzluklarda ekseriyetle yabancı aktörlerin müdahalelerine maruz kalmıştır. Fransız hükümetinin çatışan taraflardan biri lehine müdahalede bulunmak istediği 1860 Cebel-i Lübnan Krizi, yerel bir huzursuzluğun uluslararası bir soruna dönüşmesi durumuna belirgin bir örnek oluşturmaktadır. Cebel-i Lübnan'da köylü ayaklanması olarak başlayan huzursuzluk 1860 yılı itibarıyla Dürziler ve Maruniler arasında bir etnik hesaplaşmaya dönüşmüştür. Dürzilerin Hristiyan nüfusa karşı katliamlara girişmesi, huzursuzluğun Şam'a kadar yayılması ve Osmanlı güçlerinin olaylar karşısındaki yetersizliği Batı dünyasında infiale sebep olmuştur. Fransa bölgeye bir sefer düzenleme kararı almıştır. Osmanlı hükümeti de dönemin Dışişleri Bakanı (Hariciye Nazırı) Fuad Paşa'yı geniş yetkilerle donatarak bölgeye göndermiştir. Fuad Paşa'nın bölgeye intikaliyle olaylar hızlıca son bulmuş ve Fransız birlikleri Osmanlı güçlerine yardımcı olmakla yetinmiştir. Bu çalışmada 1860 Cebel-i Lübnan Krizine müdahale etmeye gelen Fransız seferinin rolü tartışılacaktır. Seferin Fuad Paşa'nın heyetiyle ilgisi ve olayların akışındaki etkisi gibi konular ele alınacaktır. Konuyla ilgili arşiv metinleri, olaylar üzerine yoğunlaşan o dönemde yaşamış araştırmacıların eserleri ve süreli gazeteler bu çalışmanın ana kaynakları arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Cebel-i Lübnan, Fransız Diplomasisi, Osmanlı İdaresi, Yerel Huzursuzluk, Askeri Müdahale

French Intervention to Lebanese Crisis of 1860

Abstract: In the nineteenth century, the Ottoman Empire was generally exposed to foreign intervention in its internal crises because of the unfavourable international circumstances. The Crisis of 1860 in Mount Lebanon is a typical example of the internationalization of a local conflict where the French government strove to intervene in favour of one of the conflicting parties. The peasant-oriented turmoil in Mount Lebanon turned into ethnic strife between the Maronites and the Druze in 1860. The Druze massacres against the Christian population, the extension of calamities toward Damascus, and the failure of Ottomans to halt the tragedy drew the attention of Europe. France decided to dispatch an expedition to the Levant. The Ottoman government-appointed Foreign Minister Fuad Pasha with broad power to the region. The arrival of Fuad Pasha put an immediate end to the events and the French troops only displayed an auxiliary role to the Ottoman troops. This paper aims at investigating the role of the French expedition to the Levant during the 1860 Crisis. The expedition's relation with Fuad Pasha's mission and its effects will be discussed. Archival documents, accounts of the time focusing on the expedition and the periodicals constitute this study's base.

Keywords: Mount Lebanon, French Diplomacy, Ottoman Administration, Local Conflict, Military Intervention

1. Giriş

1815 Viyana Kongresi ile gündeme taşınan Şark Sorunu müteakip dönemde uluslararası siyasette yer tutan bir konu olmuş ve Avrupa ülkelerinin Osmanlı Devleti ile ilgili politikalarına ciddi ölçüde yön vermiştir. Osmanlı Devleti'ni "Hasta Adam" olarak tasvir eden Avrupa devletleri kendi aralarındaki

¹Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye, zeynep.yaman@msgsu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-5743-6126

²Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye, sadik.topaloglu@msgsu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2335-471X

Received: 10 March 2021, Accepted: 20 April 2021, Online: 30 April 2021

* Corresponding Author

anlaşmazlıkları bir kenara koyarak Osmanlı coğrafyası üzerinde yayılma gayretinde olmuşlardır. Osmanlı bünyesindeki azınlıklarla temas kuran Avrupa devletleri Osmanlı karşıtı hareketleri destekleyerek Osmanlı Devleti'nin ciddi anlamda zayıflamasına sebep olmuşlardır (Yapp, 1987, s.92-96).

İç sorunlar yüzünden yeterince zorluk yaşayan Osmanlı Devleti bir taraftan da Batı müdahalesi ile mücadele etmek durumunda kalmıştır. Avrupa devletleri denge politikası izleyerek Osmanlı Devleti'nin tek bir ülkenin hâkimiyet alanına girmesini engellemeye çalışmıştır (Holland, 1885, s.2). Çok sayıda devletin uluslararası boyut kazanan krizlere müdahalesi Osmanlı Devleti'ne bazı siyasi manevra alanları sağlasa da krizlerin sonlandırılma süreçleri daha karmaşık bir hal almaya başlamıştır. Bu yüzden Batı müdahalesi XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı Devleti için ciddi bir sorun olmuştur. Batı devletleri çok kez Osmanlı Devleti'ne reform baskısı yapmıştır (Argyll, 1879, s.107).

Uluslararası boyut kazanan krizler Osmanlı Devleti'nin Avrupa kıtasındaki bölgeleriyle sınırlı kalmadığı gibi Arap topluluklarının yaşadığı yerlerde de benzer şekilde ciddi sorunlar ortaya çıkmıştır. Oryantalist anlayış genellikle Osmanlı Devleti'nin yenilik ve reform konularındaki başarısızlığının Arap coğrafyasına Batı müdahalesini mecburi kıldığı iddiasındadır (Cahuet, 1905, s.205). Ne var ki, XIX. yüzyıl ortalarında Cebel-i Lübnan bölgesine bakmak bu görüşün doğruluğunu sorgulamak için yeterli olacaktır. Cebel-i Lübnan'a yapılan dış müdahalenin Doğu Akdeniz'deki mevcut problemleri daha da derinleştirdiği görülmektedir. Batı devletlerinin yerel toplumlarla kurdukları ilişkiler etnik gruplar arasındaki nefreti arttırmış ve bölgede barışın yeniden tesisini zora sokmuştur (Maila, 1998, s.39; Ma'oz, 1968, s.213-217).

2. Cebel-i Lübnan ve Fransa

Cebel-i Lübnan bölgesine olan Batı ilgisinin geçmişi eskilere dayanmaktadır. XIX. yüzyılda Şark Sorunu ile birlikte bu ilgi daha da artmış ve Batı devletleri Doğu Akdeniz ve özellikle de Cebel-i Lübnan ile ilgili olan meselelere daha çok karışmaya başlamıştır. Bu noktada Fransa bölgedeki en kalabalık topluluk olan Marunîler ile dini yakınlık üzerinden kurduğu bağlar sayesinde avantajlı bir konumda yer almıştır. Marunîlerin Vatikan'a bağlı Katolik Hristiyanlar olmaları Fransa'nın onlara sadece diplomatik yollarla değil misyonerlik faaliyetleriyle de ulaşmalarını sağlamıştır. Öte yandan Fransa'nın etkisinin farkında olan bölgedeki Osmanlı yetkilileri Babıali'yi Fransız faaliyetleri hususunda sıklıkla bilgilendirmişlerdir (COA, İ.DH 64/3177).

Fransız diplomatlar ve akademisyenler Cebel-i Lübnan'daki güçlü konumlarını korumak adına diğer devletlerin bölgede Fransa'yı dengelemeye çalışan faaliyetlerini eleştirmeyi ihmal etmemişlerdir. Doğu

Akdeniz'de konsolos olarak görevler almış olan ünlü Fransız diplomat Eugène Poujade; Episkop İngiltere, şizmatik Rusya, Lüterci Prusya ve Kalvenci ABD'nin Fransa ve Katolikliğe karşı bir ittifak oluşturduğunu belirterek durumdan yakınmış ve Katolik Avusturya'nın söz konusu ittifaka desteğinden duyduğu üzüntüyü açığa vurmuştur (Poujade, 1860, s.59). Tanınmış Fransız akademisyen Etienne Lamy ise Fransa'nın Doğu Akdeniz'deki varlığını uzun süredir çeşitli köşelerden kuşatılmış bir noktaya benzetmiş ve bu kuşatmaya direnmenin Fransa'nın konumunu korumak açısından hayati bir öneme sahip olduğunu iddia etmiştir (Lamy, 1900, s.239).

3. 1860 Cebel-i Lübnan Krizi'ne Giden Süreç

Değişim rüzgârları ve uluslararası huzursuzluklar şüphesiz Cebel-i Lübnan'ı da etkilemiştir. Şihab Hanedanı'ndan Emir Beşir'in yarım asırdan fazla süren (1789-1840) uzun ve otoriter yönetimine maruz kalan Cebel-i Lübnan (Gökbilgin, 1946, s.641) ayrıca Mısır ordusunun işgalini yaşamış (1831-1840) ve bölgedeki toplumlararası geçimsizlikler artış göstermiştir (Harik, 1968, s.35). Dürzi ve Marunî grupların artan çatışmaları üzerine her iki grubun da siyasi temsilini sağlamayı amaçlayan Çifte Kaymakamlık rejimi de kalıcı bir huzur ortamı sağlayamamış ve Batılı hükümetler de 1860 Krizi'ne giden süreçte mezhep grupları arasındaki ayrımı derinleştirme gayretinde olmuştur (Uygun, 2017, s.9-10).

1860 Krizi ise XIX. yüzyıl Lübnan'ının ve hatta bütün Doğu Akdeniz'in belki de en kötü ve acı verici olayıdır. Cebel-i Lübnan'da 1858 yılı ile birlikte beliren mezhep çatışmaları ve toplu katliamlar 1860 yılı itibariyle iyice şiddetlenmiş ve hatta Şam'a sıçramıştır. Şam'daki Müslümanların şehrin Hristiyan mahallelerini yağmalaması ve o bölgelerdeki ahaliye saldırması ile birlikte olaylar bir Hristiyan kıyımı görüntüsü arz etmeye başlamıştır. Batı dünyası bu duruma sert tepki göstermiş ve Doğu Akdeniz'deki Hristiyan nüfusa yönelik katliamları protesto etmiştir.

Cebel-i Lübnan'da Mısır işgali sonrasında oluşturulan ve 1845 yılındaki Şekib Efendi Nizamnamesi ile güçlendirilen Çifte Kaymakamlık rejimi geçici bir huzur dönemi oluştursa da 1858 yılı itibariyle özellikle bölgenin Marunîlerin çoğunluğu oluşturduğu yerlerinde toprak sahibi ailelere karşı bir köylü direnişi başlamıştır (Buheiry, 1984, s.293-295). Mezhepçi bir aidiyet hissiyle hareket eden Marunî köylüleri ayaklanmada belli bir başarıya ulaştıktan sonra Dürzi toprak sahiplerinin egemenliği altında bulunan diğer Marunî köylülerine yardım etmek adına hareket alanlarını genişleterek Dürzi güçleriyle karşı karşıya gelmiştir (Havemann, 1983, s.264-273). O dönemde karizmatik kişiliği ve lider davranışlarıyla Marunî toplumu üzerindeki etkisini günden güne arttırmaya başlayan Cebel-i Lübnan'ın önde gelen Marunî

figürlerinden Yusuf Kerem Bey savaşın yayılma ihtimalinden duyduğu çekinceleri belirtse de çatışmaların Dürzilerin çoğunlukta olduğu yerlere yayılmasına engel olamamıştır (Uygun, 2017, s.105). Böylece bir sınıf hareketi olarak başlayan bu ayaklanma 1860 yılında iki mezhep grubunun karşı karşıya gelmesiyle dini aidiyet temelli bir iç savaşa dönüşmüştür.

Marunî ayaklanmacıların Dürzi toprak sahiplerinin kontrolü altındaki bölgelere saldırıp bu bölgelerde yaşayan Marunî köylüleri isyana teşvik etmesi üzerine Dürzi ileri gelenleri mezhepçi bir söylem kullanarak Dürzi köylülerini yanlarına çekmeyi başarmıştır. Marunî kuvvetlerine karşı askeri birlik ve organizasyon açısından daha başarılı bir görüntü çizen Dürzi birlikleri kısa zaman içinde Marunî birliklerine karşı askeri üstünlük sağlamıştır (Hitti, 1965, s.184). Marunî köylülerine karşı saldırıya geçen Dürzi kuvvetleri girdikleri köylerde geniş çaplı sivil katliamlarına girişmişlerdir. Batı dünyasını ciddi anlamda rahatsız eden bu Hristiyan kıyımına karşı Babıali yönetimi de derhal harekete geçmeye çalışmış ve Hariciye Nazırı Fuad Paşa'yı olağanüstü yetkilerle bölgeye görevlendirmiştir. Ancak Fuad Paşa henüz bölgeye varmadan Cebel-i Lübnan'daki Hristiyan köylülerinin tahribatından cesaret alan Şam'daki bazı Müslüman gruplar şehrin Hristiyan mahallelerine girerek Hristiyan nüfusa karşı bir katliama girişmiştir (Gökbilgin, 1946, s.686-690). Bu durum krize daha geniş bir boyut kazandırmış ve Osmanlı Devleti'ni uluslararası platformda ziyadesiyle zor bir durumda bırakmıştır.

4. 1860 Cebel-i Lübnan Krizi ve Fransa

Fransa'nın Marunîler ile kurmuş olduğu yakın ilişkiler sebebiyle katliamlar Fransız kamuoyunu çok rahatsız etmiştir (Mange, 1940, s.85). Çok sayıda Fransız yetkili ve birey Cebel-i Lübnan'da yaşananları araştırmak üzere harekete geçmiştir. Bu yüzden Fransız kaynakları konuyla ilgili yapılan yayınlar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Söz konusu kaynakların neredeyse tamamı Osmanlı, Dürzi ve İngiltere karşıtı ifadeler içererek Marunî yanlısı görüşler üretmiştir. Bu eserlerin hitap ettiği kitle çoğunlukla Fransız kamuoyu olduğu için çok sayıda duygusal ifade ve dini referans öne çıkmıştır.

Fransa'nın meşhur Asur bilimci ve arkeologlarından biri olan François Lenormant (Mayence, 1910) olaylardan sonra bölgeyi ziyaret etmiş ve bölgedeki Fransız misyonundan çok sayıda belge toplayarak kriz hakkında kapsamlı bir eser yazmıştır. Lenormant eserinde bölgedeki Osmanlı yetkililerini huzursuzluk çıkacağına önceden tahmin etmelerine rağmen krizi sonlandırmak yerine derinleştirmekle suçlamıştır (Lenormant, 1861, s.3-4). Bölgede bulunan Arnavut başıbozukların yağmalama faaliyetlerine de değinen (Lenormant, 1861, s.16; Jobin, 1880, s.21-22) Lenormant; Osmanlı Devleti'nin Cebel-i Lübnan'daki en

yüksek dereceli temsilcisi olan Sayda Valisi Hurşid Paşa'yı da sıklıkla suçlamıştır. Hatta kanıt gösterme ihtiyacı duymadan Hurşid Paşa'nın kriz esnasındaki tutumu ile Babıali'nin olaylara yaklaşımının aynı olduğu yönünde bir algı oluşturmaya çalışmıştır (Lenormant, 1861, s.19-23). Her ne kadar Hurşid Paşa kriz sırasındaki faaliyetleriyle tartışmalı bir figür olsa da onun icraatları üzerinden bir bütün olarak Osmanlı yönetimini suçlamak ortaya tutarsız ve bilimsel ciddiyetten uzak bir görüntü çıkarmaktadır.

Kriz esnasında bölgede diplomat olarak görev yapan bir başka Fransız Baptistin Poujoulat da Lenormant ile benzeşen görüşler öne sürmüştür. Aslen bir tarihçi olan Poujoulat Fransa'nın 1860 yılındaki kriz esnasında Doğu Akdeniz'e gönderdiği askeri misyona katılmış ve çok sayıda diplomatik belge toplamıştır. Bu sebeple eserini ağırlıklı olarak kendi gözlemleri üzerine kaleme almıştır. Hristiyanların şiddet olaylarını başlattığını belirten kaynakları ve tanıkları göz ardı eden Poujoulat Dürzileri ve Osmanlıları ortak suçlular olarak ilan etmiştir (Le Constitutionnel, 19 Temmuz 1860). Ancak bu iddiasını destekleyici herhangi bir kanıt göstermemiştir (Poujoulat, 1861, s.108).

1860 krizi dönemin Fransız basınında da geniş ölçüde tartışılmıştır. Dönemin Fransız gazeteleri de araştırmacılar gibi yanlı bir tutum göstererek kamuoyunu etkilemeyi amaçlamışlardır. Fransa'nın resmi politikası ve askeri girişimleri gibi pek çok detay medyada kapsamlı bir şekilde yer almış ve tartışılmıştır. 27 Temmuz 1860 tarihli *Le Constitutionnel* gazetesi Fransa'nın planlamakta olduğu çıkarma (*l'expédition*) ile ilgili detaylı bilgiler vermiştir. Söz konusu gazete haberine göre liman şehri Toulon'da Suriye'ye yapılması planlanan çıkarma için hazırlıklar süratli bir şekilde devam etmekteydi. Öte yandan gazetenin dile getirdiği haberinde, planlanan müdahalenin esas sebebinin Avrupa'nın 1856 yılında Rusya'ya karşı Abdülmecid'in tarafında yer almasına rağmen Osmanlı Padişahı'nın Hristiyanlara zulüm edenleri cezalandırmaması ve olaylar karşısında son derece zayıf bir tutum sergilemesi olarak gösterilmiştir (Le Constitutionnel, 27 Temmuz 1860).

23 Temmuz 1860'da yayınlanan *La Gazette du Midi*'de Toulon'daki hazırlıkların Fransız bakanın belirlediği gidiş tarihinde bitmesi için hızlı bir şekilde devam ettiği ve *Alexandre* ile *Fontenoy* adlı gemilerin Temmuz ayının son haftasında yola çıkacağı duyurulmuştur. Aynı gazete haberinde, Suriye'de bulunan Fransız gemilerinin sayısının İngiliz gemilerinin sayısından az olmaması aksi takdirde Suriye halkının "kurtarıcıları" olarak İngilizleri göreceği de önemle vurgulanmaktadır. Bu uyarı içerikli cümle Suriye'de mevcut olan İngiltere ve Fransa arasındaki rekabeti kanıtlar niteliktedir. Haberde Brest'ten *Le Tage* gemisinin 300 denizcisiyle beraber Toulon güçlerine katılacağı ve ayrıca Cherbourg ve Lorient'dan da Toulon'a gelmek için 684 denizcinin daha yola çıktığı belirtilmiştir. Beş bölüme ayrılan bu denizcilerin her bölümünün başında bir subay bulunmaktaydı (La Gazette du Midi, 23 Temmuz 1860).

Yukarıda görüldüğü üzere, dönemin Fransız basını ve araştırmacıları genellikle Osmanlı yönetimine ve Dürzi toplumuna karşı olumsuz bir bakış açısı benimsemiş ve özellikle Fransa'nın siyasi çıkarları ve halkı ile Marunîler arasındaki duygusal bağ sebebiyle ciddi derecede taraflı görüşler belirtmişlerdir (Ageron, 1970, s.19). Suriye'de yaşanan tüm bu olaylar III. Napolyon'a Fransa'nın Ortadoğu politikası kapsamında hareket etme imkânı sağlamıştır. “Marunîlerin seküler koruyucusu” fikri ile 19 Temmuz'dan itibaren Suriye'ye bir Fransız çıkarma gücünün gönderilmesi kararı bakanlar kurulu tarafından alınmış ve bu çıkarmada görev alacak birlikler belirlenmiştir (Louet, 1863, s.6). Söz konusu bu birliklerin başına ise Komutan Beaufort-d'Hautpoul getirilmiştir (Le Correspondant Recueil Périodique, 1878, s.693).

5. Fuad Paşa'nın Cebel-i Lübnan Krizi'ne Müdahalesi

Bölgedeki çatışmalar ve huzursuzluk ortamı şüphesiz Osmanlı yönetimini de etkilemiştir. Silahlı çatışmaların hızla tırmanması ve Hristiyan nüfusun yaşadığı mağduriyet Fransa başta olmak üzere Batılı devletleri harekete geçirmiştir. Bu durumun neticesinde Babıali üzerinde yoğun bir baskı hissetmiştir. Böyle bir ortamda bir çözüm yolu arayan Sadrazam Ali Paşa, bölgedeki Osmanlı memurları gerginliği kontrol altına almakta yetersiz kalınca, Padişah'a Hariciye Nazırı Fuad Paşa'nın özel yetkilerle Cebel-i Lübnan'a gönderilmesi önerisinde bulunmuştur. Ali Paşa çatışmaların yoğunlaşması durumunda olayların Müslüman nüfusa da sıçrayarak daha küresel bir hal alacağı yönündeki endişelerini Osmanlı Padişahı'na belirtmiş ve Batılı devletlerin müdahale için her fırsatı değerlendirmeye çalıştığı yönündeki endişelerini dile getirmiştir. Fuad Paşa'nın geçmişteki başarılarını örnek göstererek çalışma arkadaşına güvendiğini vurgulayan Ali Paşa huzursuzlukları sonlandırmak adına Fuad Paşa'nın bölgeye özel temsilci olarak gönderilmesini tavsiye etmiştir. Bu talebi onaylayan Sultan Abdülmecid, Fuad Paşa'ya geniş yetkiler vererek Cebel-i Lübnan'daki olayları bastırması amacıyla görevlendirmiştir. Padişahın Hariciye Nazırını bölgeye atması Osmanlı yönetiminin krizi ciddiye aldığını ve sonlandırmayı amaçladığını gösteren önemli bir işarettir (COA, İ.MMS 132/5673). Padişahın bu ataması olaylar üzerinde etkisini hemen göstermiş ve daha Fuad Paşa'nın delegasyonu bölgeye varmadan bölgeden olumlu haberler gelmeye başlamıştır. Krizdeki tartışmalı rolüyle dikkat çeken Sayda Valisi Hurşid Paşa muhtemelen Fuad Paşa'nın bölgeye yaklaşıyor olmasının da verdiği endişeyle Dürzi ve Marunî toplumlarının ileri gelenlerini toplantıya çağırarak ve onlara çatışmaları durduracaklarına dair söz verdikleri bir anlaşma metnini zorla imzalatmıştır. Daha sonra bu anlaşma metnini Dürzi ve Marunî liderlerin sadakat mektuplarıyla birlikte payitahta göndermiş ve Osmanlı yönetimini durumdan haberdar etmiştir (COA, İ.MTZ.CL 2/140).

Fuad Paşa'nın Cebel-i Lübnan'a görevlendirilmesi Fransız medyasında da uzunca değerlendirilmiş ve tartışılmıştır. Bölgedeki Osmanlı yetkililerin olumsuz imajlarının aksine Fuad Paşa Fransız gazeteciler nezdinde olumlu bir imaja sahip olmuştur. Daha önce Osmanlı Devleti'nin Paris Büyükelçisi olarak Fransa'da görev yapmış olduğu için Fransızların tanıdığı bir isim olan Fuad Paşa bu sebeple Fransız gazeteciler tarafından Doğu Hristiyanlarının katledilmesini durdurabilecek yetkinlikte bir isim olarak algılanmıştır. Fransız basını şair yönü ve bilge kişiliğinden dolayı Fuad Paşa'dan “Doğulu Lamartine” olarak bahsetmiştir (Le Figaro, 12 Ağustos 1860). Yine 18 Temmuz tarihli *Le Moniteur*'ün haberine göre Fuad Paşa Sultan tarafından görevlendirilmesi üzerine 12 Temmuz'da Beyrut'a doğru birliklerle yüklü iki korvet ile yola çıkmıştır. Yola çıkmadan önce ise Fransız Büyükelçiliği'nin çevirmenini çağırarak ve şu sözleri büyükelçiye iletmesini istemiştir; “hayatım pahasına orduma atılan bu lekeyi temizleyeceğim ve birliklerim görevlerini yerine getirecekler.” (Le Constitutionnel, 30 Temmuz 1860).

Fuad Paşa, Cebel-i Lübnan'a varır varmaz bölgeden iyi haberler gelmeye başlamıştır. Fuad Paşa Babıali ile olan yazışmalarında bölgede sükûnet ve emniyet durumunun sağlandığından ve dağlık alanlara kaçan suçluların Osmanlı heyetinden korkarak Osmanlı birliklerine teslim olmaya başladıklarından gururla bahsetmiştir. Fuad Paşa ayrıca Babıali'den bölgede kriz sebebiyle baş gösteren açlık sorunu ile mücadele konusunda gıda yardımı istemiştir. Babıali Fuad Paşa'nın talebini olumlu karşılamış ve “mekulat maddesi” (beslenme konusu) çerçevesinde bölgeye gıda yardımı göndermeye karar vermiştir (COA, İ.MTZ.CL 3/143).

Fuad Paşa'nın krizin kısa sürede çözülmesi konusundaki rolü genel olarak takdir toplamıştır. Ayrıca savaştan taraflara müdahalesinin yanında yukarıda belirtilen gıda konusuyla birlikte sağlık hizmetleri konusunda da önemli adımlar atmıştır (Karal, 1988, s.37). Hristiyan toplumuyla da temasa geçen Fuad Paşa Hristiyan nüfusun duyduğu acının boyutunu anladığını üzülenek belirtmiş, mültecilerin dönmesi ve suçluların cezalandırılması dâhil gerekli bütün önlemleri alacağına dair söz vererek Hristiyan halkına moral aşılama çalışmıştır (Le Constitutionnel, 18 Ağustos 1860). Fuad Paşa yine bölgedeki Osmanlı yetkililerinin kriz esnasında silahlı olaylara karşı müdahalede yetersiz kaldığının altını çizmiş ve olayları yatıştırmakta yetersiz kalan görevliler hakkında çeşitli önlemler almış ve cezai işlemler uygulamıştır (Ülman, 1966, s.35).

Uluslararası bağlamda düşünüldüğünde Fuad Paşa'nın görevlendirilmesinin zamanlaması da dikkat çekicidir. Fransa hükümeti Cebel-i Lübnan'da çatışmalar başladığından beri bölgeye bir askeri sefer düzenleme konusunda fırsatlar aramıştır. Bu noktada Fransız politikacılar diğer Batı hükümetlerinden mevcut sefer için siyasi destek almak amacıyla lobi faaliyetleri yürütmüşlerdir. Fransız hükümetinin siyasi

niyetleri hakkında bilgi sahibi olan Osmanlı devlet adamları konuya dair önlemler almıştır. Söz konusu önlemler kapsamında, henüz Fransız birlikleri Doğu Akdeniz seferine çıkmadan önce Fuad Paşa bölgede tatmin edici derecede bir huzur ortamı oluşturmayı başarmıştır. Bu yüzden Fransız birlikleri bölgeye ulaştığında hâlihazırda bölgede bulunan Osmanlı birliklerinin organizasyon şemasına uymak zorunda kalmışlardır (Mange, 1940, s.89). 22 Ağustos 1860 tarihli Beyrut'tan yazılmış kişisel bir mektupta, Fransız birliklerinin gelişinin yarattığı büyük yankı sonucu Fuad Paşa hızlı davranması gerektiğini anladığı ve 200'e yakın infaz emri verdiği, yaklaşık 2500 tutuklama yaptırdığı ve bir Dürzi köyünü tamamen yok ettiği ifadelerine yer verilmiştir (Le Constitutionnel, 4 Eylül 1860).

6. Fransız Askeri Seferi

Fransız birlikleri Beyrut'un kapılarına yerleştiğinde askerlerin amacı kampta mümkün olduğunca kısa süre kalmak olmuştur. Fuad Paşa General Beaufort'a isyancı Dürzileri kontrol altına almak için dağda ortak bir çıkarma önerisinde bulunmuştur. Fuad Paşa'nın bu teklifinin esas amacı Fransızların çıkarmasının rolünü kısıtlı tutmaya çalışmaktır. Öte yandan General Beaufort Fransız birliklerinin denizi aşır Suriye'ye geliş sebeplerinin Osmanlı askerlerine yardım etmek olmaması gerekçesiyle bu teklifi reddetmiştir. General kampın önünde ona iletilen Fuad Paşa'nın mektubunu yırtmış ve Fuad Paşa'ya teklif ettiği planı hayata geçirebileceğini ancak Türk birliklerinin Sayda üzerinden Cebel'e girdikleri anda Fransız birliklerinin de ilerleyeceğini iletmıştır. Uzun ve çetin müzakereler sonrasında Fransız tarafı teklifi kabul etmiş ve Fransız birlikleri bölgede konuşlanmış olan Osmanlı birliklerinin rehberliği altında Beyrut'tan içeri yönelmişlerdir. Fransızlar Beyteddin ve Deyrülkamer'den geçerek Kab İlyas'a varmışlar, Osmanlı askerleri de yerlerini aldıktan sonra Dürziler kaçmaya başlamışlardır. Kriz esnasında katliamlara girişmiş olan Dürzi saldırganlar Osmanlı birlikleri bölgeye varmadan kaçtığı için Fransız birlikleri çatışacak kimseyi bulamamış ve dolayısıyla Fransız askerleri ciddi bir silahlı çatışmaya girmemiştir (Le Correspondant Recueil Périodique, 1878, s.695).

Beyrut'tan 22 Ağustos tarihli gelen raporlara göre olayları hızlı bir şekilde bastırmayı hedefleyen Fuad Paşa, Şam'da 70 isyancıyı astırarak idam etmiştir. Ağustos tarihli *Courrier de Marseille*'de yayınlanan özel bir yazışmada tüm Fransız deniz birliklerinin (*le Donawerth, amiral Jehenne, le Redoutable, l'Eclaireur, la Sentinelle*) Beyrut Limanı'na konuşlandığı ve Fransız askerlerinin karaya çıkışının saat 01.00'de gerçekleştiği belirtilmiştir. Söz konusu yazıda Fransızların kamplarını Çamlık ormanında (*forêt des Pins*), şehre 15 dakikalık mesafede kurduğu ve Fransız birliklerinin yerel halk ile Hristiyan Avrupalı topluluklar üzerinde hayranlık yarattığı yazılmıştır (Le Constitutionnel, 31 Ağustos 1860).

L'Aigle de Toulouse'da Suriye ordusunda görevli bir subayın ailesine yazdığı bir mektup yayımlanmış ve söz konusu bu mektupta; bütün birliklerin Şam yoluna 2 km'lik mesafede bir çam ormanında kamp kurduğu, askerlerin durumlarının kötü olmadığı yalnızca içme suyunda sıkıntı yaşadıkları ve sıcaklığın dayanılmaz olduğu belirtilmiştir. Bu süreçte Fransız askerlerin arasında fazla hastanın olmaması da onların avantajına olmuştur. Mektubu yazan Fransız askeri Dürzileri nasıl ayırt etmesi gerektiğini bilmediğinden şikâyet etmiş ve Türkleri Dürzileri destekledikleri için eleştirmiştir. Şam'da katledilen Marunîlerin emrini verenin ise Suriye paşası Ahmed Paşa olduğunu iddia etmiştir (Le Constitutionnel 18 Eylül 1860).

Fransızların düzenledikleri bu çıkarma sonrasında Beyrut'taki ticaret hayatının yeniden canlandığına dair yorumlara da Fransız gazetelerinde sıklıkla yer verilmiştir. *Courrier de Marseille*'de yayınlanan Beyrut'tan gelen bir mektupta bu iyileşmenin ilk adımlarının atılmaya başlandığı yazılmıştır. Örneğin, Çamlık taraflarına eşeksirtında gidilirken Perthuis topluluğu sayesinde artık arabayla gidildiği ve arabaların yanı sıra bir avluya birkaç masa, sandalye yerleştirilerek "*Cafe des Omnibus*" oluşturulduğu anlatılmıştır. Söz konusu mektupta Fransız askerlerinin esas sorunlarının rüzgârla yerdeki kumların havalanması ve dayanılmaz sıcaklık olduğu belirtilmiştir. Kampa yakın izin verilen yerlere restoranlar açılmış ve bu sayede yerel halkla Fransız askerlerinin kaynaşması kolaylaşmıştır. (Le Constitutionnel, 23 Eylül 1860).

Osmanlı ve Fransız askerleri bölgede son derece uyumlu bir görüntü çizmiştir. Örneğin Fuad Paşa liderliğinde bir kurtarma komitesi oluşturulmuş ve bu komitede Fuad Paşa ve General Beaufort birlikte çalışmıştır. Fransız askerleri doğrudan silahlı çatışmalara girmek yerine yıkılan ve tahrip olan evlerin yeniden inşası ve gençler için istihdam yaratılması gibi sosyal hizmetler sunmuşlardır (Émerit, 1952, s.226).

Osmanlı yönetiminin önleyici hamlesi Fransız birliklerinin etkisini çok büyük ölçüde sınırlamış ve Fransa'nın Doğu Akdeniz'i işgali ihtimalini ortadan kaldırmıştır. Fransa'nın Marunîlere olan yakınlığı da düşünüldüğünde bölgede gelişen bir Fransız askeri harekâtı Dürzi toplumunu büyük sıkıntılara sürükleme ihtimali taşıyordu. Bu sebeple Osmanlı yönetiminin Fuad Paşa hamlesiyle Dürzi toplumunu Fransız tehdidinden koruduğunu da söylemek mümkündür. Öte yandan bölgeye müdahale amacıyla gelen Fransız birliklerinin tamamen etkisiz kaldığı da söylenemez. Fransa'nın bölgeye gelmesi Hristiyan Marunîlerin moralini yükseltmiş ve Fransız birlikleri Cebel-i Lübnan'da Marunîlerin haklarını gözeten ve temsilini sağlayan yeni bir rejim oluşturulana kadar bölgede kalmıştır (Samné, 1920, s.52).

Doğu Akdeniz'de yaşayan Batılı ülkelerin vatandaşları ve yerli Hristiyanlar Fransız birliklerinin Beyrut Limanı'na yanaşmasını coşkulu bir şekilde kutlamışlardır (Le Constitutionnel, 31 Ağustos 1860). Bu olumlu hava çıkarmadan sonra da devam etmiştir. Misyondaki Fransız askerleri Marunîlerin kendi

birliklerine olan sıcak tavrından çok memnun kalmış (Le Constitutionnel, 18 Eylül 1860) ve birliklerin iç kesimlere doğru yönelmesiyle birlikte bölgede fazlaca bozulmuş olan genel durumda ciddi düzelmeler gözlenmiştir (Le Constitutionnel, 23 Eylül 1860). Ünlü Fransız gazetesi *Le Constitutionnel* de Fuad Paşa'nın olayları hızlı bir şekilde yatıştırması ve suçlulara karşı sert tedbirler ve ağır cezalar uygulamasını Fransız misyonunun bölgeye gelişine bağlamış (Le Constitutionnel, 4 Eylül 1860) ve Osmanlı yönetimini krizin ilk aşamalarında Marunîlere karşı taraflı davranmakla suçlamıştır. Ancak söz konusu bu gazete Dürzi saldırganların Fuad Paşa'ya duydukları korkudan bahsetmeyi de ihmal etmemiş ve yine Osmanlı kaynaklarıyla paralel bir şekilde Fuad Paşa'nın krizin sonlandırılmasındaki katkılarının ve başarısının da altını çizmiştir (Le Constitutionnel, 1 Kasım 1860). 30 Ekim tarihinde Avrupa Konseyi ilk toplantısını Fuad Paşa başkanlığında yapmış ve Lübnan'da tutuklanarak 5,10,15 yıl hapis cezasına çarptırılan Dürzi liderlerin İstanbul'da Yedikule zindanlarında hapis yatmasına karar verilmiştir. (Le Constitutionnel, 10 Kasım 1860).

26 Kasım 1860'da *Le Constitutionnel* gazetesinde yayınlanan yazıda mülklerini Hristiyanlara bırakmak zorunda kalan Dürzilerin evlerine, şehre geri dönmeye başladıkları ve bölgedeki Hristiyanların tekrardan benzer olayların yaşanma ihtimalinden dolayı büyük endişe içerisinde oldukları yazılmıştır. Mevcut yazı Fransızlar Lübnan'ı terk ettikten sonra katliamların daha şiddetli bir şekilde yeniden başlayacağından dolayı endişeleri hatırlatmıştır. Öte yandan katliamlar belirli ticari faaliyetlerde çalışan işçilere yönelik olduğu için de bölgede ticari faaliyetlerin canlanmasının kolay olmadığı da aynı yazıda vurgulanmıştır. (Le Constitutionnel, 26 Kasım 1860). Bölgede düzenli bir hükümet ve Avrupalı devletler tarafından kurulacak bir denetim mekanizması oluşturulmadan Fransa'nın bölgeyi terk etmesinin yeni olayların yaşanmasına sebebiyet vereceği de Fransız kamuoyunda yaygın olan görüştü. (Le Constitutionnel, 14 Nisan 1861). Fransa'nın bölgedeki etkisi siyasi ve ticari olduğu kadar, sosyal ve kültürel de olmuştur. Fransız birlikleri bölgeden çekildikten sonra dahi Fransızca etkisini sürdürmeye devam etmiştir (Khairallah, 1912, s.62). 1861'de Davud Paşa'nın talebi üzerine *Universelle* yayınevini kuran Fuad Paşa ayrıca Lübnan hükümetinin matbaasını da düzenlemiştir (Khairallah, 1912, s.97). Fuad Paşa'nın bölgede Fransız nüfuzunu sınırlamak adına yaptığı hamlelerden biri de bu yayınevini kurmuş olmasıdır.

7. Kriz Sonrası Cebel-i Lübnan

1860 Lübnan olayları bastırıldıktan sonra Osmanlı hükümeti, Fransa, İngiltere, Avusturya, Prusya ve Rusya'nın da dâhil olduğu bir yapılanma oluşturularak 1 Mayıs 1861'de on yedi maddelik bir Lübnan yönetim nizamnamesi hazırlanmıştır (Archives Diplomatiques, 1862, s.242; Cuinet, 1896, s.2). Bu ni-

zamname ile Cebel-i Lübnan'da sancak statüsünde bir mutasarrıflık yönetimi oluşturulmuştur. Yine bu nizamnameye göre Osmanlı vatandaşı bir Katolik Hristiyan olması gereken Cebel-i Lübnan mutasarrıfının doğrudan Babiali tarafından atanması ve Osmanlı yönetimine karşı sorumlu olması kararlaştırılmıştır (Akarlı, 1993, s.31). Mutasarrıfın Katolik Hristiyan cemaatinden seçilecek olmasının kararlaştırılması Fransa'nın lehine bir durum olarak göze çarpmaktadır. Öte yandan bölge dışından atanacak bir mutasarrıf da Osmanlı Devleti açısından düşünüldüğünde bölgenin yerlisi bir emire kıyasla daha tercih edilebilir gözükmektedir.

Cebel-i Lübnan Nizamnamesinin öngördüğü yeniliklerden biri de yerli olmayan mutasarrıfa yardımcı olmak amacıyla bölgenin yerli ileri gelenlerinin katılımıyla oluşturulan ve yapısı mezhepsel temsil esasına göre belirlenen Merkezi İdare Meclisidir. Bölgenin bütün büyük mezhep grupları bu sayede yönetimde temsil hakkı bulmuş ve bölge dışından atanan mutasarrıfa karşı yerel temsili garanti altına almıştır (Ortaylı, 2000, s.64; Baaklini, 1976, s.56). Garabet Artin Davud Paşa Sultan Abdülaziz tarafından vezaret menşuru (vezirlik payesi) ile yeni rejimin ilk mutasarrıfı olarak atanmıştır (COA, İ.DH 474/31822). Davud Paşa'nın yeni görevinin zorluğunu dikkate alan Hariciye Nezareti Padişah'a Davud Paşa için kırk bin kuruşluk bir maaş önermiş ve Sultan Abdülaziz bu miktarı uygun görmüştür (COA, İ.DH 475/31858).

Ermeni Katolik cemaatinin bir mensubu olan Davud Paşa İstanbul doğumlu bir Osmanlı bürokratıdır ve mutasarrıflık görevi öncesinde Telgraf Dairesi ve Hazine-i Hümayun İdaresi gibi önemli kurumlarda üst düzey görevler almıştır (Jouplain, 1908, s.484). Osmanlı yönetiminin ilk mutasarrıfı olarak Davud Paşa tercihi bazı Fransız akademisyenleri tarafından eleştirilse de (Rochemonteix, 1921, s.226) Fransız hükümeti 1863 yılında Davud Paşa'ya Şeref Madalyasını (*Legion d'Honneur*) takdim etmiştir. Davud Paşa Sultan Abdülaziz'in onayının ardından bu madalyayı takmayı kabul etmiştir (COA, İ.HR 202/11579). Bu durum Fransa'nın bölgeye olan ilgisinin çatışma sonrası dönemde de devam ettiğini ve Fransız hükümetinin atanan ilk mutasarrıftan memnun olduğunu göstermektedir.

Fransa'nın Davud Paşa'ya desteği ilerleyen dönemlerde de devam etmiştir. 1866 yılında Fransa'ya yakınlığıyla bilinen Marunî lider Yusuf Kerem'in Cebel-i Lübnan'ın kuzeyinde çıkardığı isyanda Fransız hükümeti Davud Paşa'ya destek vermeyi tercih etmiş ve Fransa'nın desteğinden mahrum kalan Kerem için mağlubiyet kaçınılmaz olmuştur (Mange, 1940, s.106-107). Görüldüğü üzere, Fransa 1860 krizi sonrasındaki dönemde de bölgedeki etkisini belli ölçüde devam ettirmiştir. Bu durumda şüphesiz kriz esnasında bölgeye gönderilen Fransız askeri misyonunun ve krizin ardından düzenlenen yeni sistemi belirleyecek oturumlarda Fransız siyasi temsilinin önemli bir etkisi vardır. Yine Davud Paşa dönemi

düşünüldüğünde Osmanlı ve Fransız hükümetlerinin uyumlu bir görüntü çizmesi de Osmanlı Devleti'nin lehine olmuştur.

8. Sonuç

Osmanlı hükümeti 1860 yılında Lübnan'da yaşanan iç savaş boyunca çeşitli güçlüklerle karşılaşmış olsa da bu süreçte belirtilmesi gereken önemli başarılar da elde edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin iç meselesi olarak sınıflandırılabilen Lübnan'daki 1860 olayları yabancı devletlerin müdahaleleri ve kendi aralarındaki güç mücadeleleri sebebiyle uluslararası bir krize dönüşmüştür. Fuad Paşa'nın olayları bastırmadaki hızı çatışmaların tansiyonunu düşürmüştür. Bu durum Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak bölgelerinde çıkan krizleri yönetme konusundaki başarısını gösterir niteliktedir. Öte yandan olayların tarafı olan gruplar asla Osmanlı hükümetine meydan okumamış ya da isyan ederek bağlı buldukları yönetime karşı gelmemişlerdir. Başka bir deyişle iç savaşa dâhil olan bütün taraflar Osmanlı otoritesini saymış ve ona itaat etmiştir. Osmanlı hükümeti yabancı müdahaleleri önleyebilmek adına birçok strateji belirlemiş ve uygulamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Fuad Paşa'nın çatışmaların yaşandığı bölgeye müdahale amaçlı gelişi Fransızların müdahalesini kısıtlamış ve bu çıkarmanın her açıdan Fransa'nın amaçladığı şekilde derinleşmesini engellemiştir.

Osmanlı hükümetinin 1860 krizindeki en büyük eksikliği yaşanan şiddet olaylarının boyutlarını tüm detaylarıyla kavrayamamış olmasıdır. Bu yetersizliğe rağmen Fuad Paşa görevini başarılı bir şekilde yerine getirmiş, çatışmaları yatıştırmış ve bölgede düzeni yeniden sağlamıştır. Fuad Paşa'nın bu başarısının önemli bir sonucu da bölgede kalıcı bir Fransız istilasını ya da sömürgeleşme hareketini engellemiş olmasıdır.

Olaylara Fransa tarafından bakıldığında ise iç savaş sonrası yapılan müzakerelerde Osmanlı hükümetinin olaylara başarılı müdahalesine rağmen “yüzyıllardan beri Hristiyanların koruyucusu” rolünü kullanan ve birliklerini Doğu'ya gönderen Fransa, Marunîlere bölgede özerk bir statü içinde yaşama imkânı sağlamıştır. Osmanlı yetkililerinin olayların başlangıcındaki yetersiz tutumları da Fransa'nın bölgeye müdahalesini kolaylaştırmıştır. Fransa da çıkan olaylardan Osmanlı yetkililerini sorumlu tutmuş ve onların yetersiz yönetimleri yüzünden bölge Hristiyanlarının zulüm gördüğünü iddia etmiştir. Öte yandan Fransa'nın bu müdahalesi İngiltere ile söz konusu bölgedeki rekabeti açısından Fransa'ya İngiltere karşısında önemli bir avantaj sağlamıştır. Dönemin Fransız basınında yayınlanan Lübnan'daki olaylarla ilgili yazılarda da sıklıkla Fransa ve İngiltere arasındaki nüfuz mücadelesine değinilmiştir. Bütün bu sebep-

ler ekonomik çıkarlar ve Fransa'nın bölgedeki ticari faaliyetleri ile birlikte incelendiği takdirde Fransa'nın bölgeye müdahalesinin ülke çıkarları açısından ne kadar önemli bir fırsat olduğu ortaya çıkmaktadır. Tüm bu koşullar neticesinde çıkarma yapmanın kararı çok hızlı bir şekilde alınmış ve kararın ertesinde çıkarmanın hazırlıkları vakit kaybetmeden başlamıştır.

Dönemin Fransız basınında da en başından itibaren sıklıkla bu olaylara yer verilmiş ve Fransız kamuoyu Fransa'nın çıkarma yapmasının gerekliliği için hazırlanmıştır. Bölgedeki askerlerin yazdıkları detaylı bilgiler içeren mektuplar ve dönemin siyasetçilerinin bölgedeki olaylara dair görüşleri Fransa'nın çıkarları ve müdahale etmesinin gerekliliği çerçevesinde yayınlanmıştır. Fransız gazetelerinde çıkan yazılarda genellikle Suriye'deki Osmanlı yönetiminin zayıflığından, Osmanlı yöneticilerin yetersizliğinden ve Hristiyanlara karşı olumsuz tutumundan bahsedilmiş, Fransa'nın müdahalesinin kaçınılmaz olduğu fikri işlenmiştir. Basında Osmanlı yetkililerin Marunîlere karşı yapılan saldırılarda kasıtlı bir biçimde etkisiz kaldıkları da sıklıkla konu edilen görüşlerdendir. Fransız birliklerinin Beyrut Limanı'na çıktığı tarihte Osmanlı Devleti'nin görevlendirdiği Fuad Paşa olayları dindirmeye ve suçluları cezalandırmaya başlamıştı. Fransa'nın da yakından izlediği Fuad Paşa'ya dair olumlu görüşler içeren yazılar da Fransız basınında yer bulmuştur. Bölgedeki Osmanlı yöneticileri ve askerleri hakkında olumsuz yorumlar içeren yazıların aksine Fransız basınında yayınlanan Fuad Paşa'ya dair haberlerde çoğunlukla olumlu bir imaj çizilmiştir. Yerel toplulukların gözünde "kurtarıcı" devlet olma amacı güden ve bu fırsatı İngiltere'ye bırakmak istemeyen Fransa, Suriye'deki olaylarda hedeflediği rolü tam olarak oynayamamıştır. Fuad Paşa'nın olayları hızlı bir şekilde yatıştırması neticesinde Fransız birlikleri işlevlerini büyük oranda yitirmiştir. Ancak Fransa uluslararası bağlamda önemli bir aktör olarak olaylara dâhil olmuş ve uzun vadede bölgede yeniden şekillenen yönetimde kendine yer edinme fırsatı yakalamıştır.

Kaynaklar

- Ageron, Charles-R. (1970). Abd el-Kader Soverain d'un Royaume Arabe d'Orient, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 8. 15-30.
- Akarlı, Engin D. (1993). *The long peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*. Berkeley: University of California Press.
- Archives Diplomatiques Recueil de Diplomatie et d'Histoire (1862)*. 1 (2). Paris: Brockhaus.
- Argyll, Duke of. (1879). *The eastern question: From the treaty of Paris 1856 to the treaty of Berlin 1878, and to the second Afghan War*. London: Strahan & Co.

- Baaklini, A. (1976). *Legislative and political development: Lebanon, 1842-1972*. Durham, NC: Duke University Press.
- Buheiry, M. (1984). The peasant revolt of 1858 in mount Lebanon: Rising expectations, economic malaise, and the incentive to arm. *Land tenure and social transformation in the Middle East*, Ed. Tarif Khalidi, Beirut: American University of Beirut, 291-302.
- Cahuet, A. (1905). *La question d'orient dans l'histoire contemporaine (1821-1905)*. Paris: Dujarric.
- COA (*Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri, İstanbul*)
- COA, İ.DH 64/3177, 22 Cemaziyelahir 1258 (31 Temmuz 1842)
- COA, İ.MMS 132/5673, 29 Zilhicce 1276 (18 Temmuz 1860)
- COA, İ.MTZ.CL 2/140, 10 Muharrem 1277 (29 Temmuz 1860)
- COA, İ.MTZ.CL 3/143, 16 Cemaziyelevvel 1277 (30 Kasım 1860)
- COA, İ.DH 474/31822, 8 Muharrem 1278 (16 Temmuz 1861).
- COA, İ.DH 475/31858, 16 Muharrem 1278 (24 Temmuz 1861).
- COA, İ.HR 202/11579, 25 Rebiülevvel 1280 (9 Eylül 1863).
- Cuinet, V. (1896). *Syrie, Liban et palestine: Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée*. Fascicule I, Paris: Rue Bonaparte.
- Émerit, M. (1952). La crise Syrienne et l'expansion économique Française en 1860, *Revue Historique*. 207 (2). Paris: Presses Universitaires de France, 211-232.
- Gökbilgin, M. Tayyib. (1946). 1840'tan 1861'e kadar Cebel-i Lübnan meselesi ve Dürzîler. *Belleten*, 10 (40), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 640-703.
- Harik, I. (1968). *Politics and change in a traditional society; Lebanon, 1711-1845*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Havemann, A. (1983). *Rurale bewegungen im libanongebirge des 19. Jahrhunderts: Ein beitrag zur problematik sozialer veränderungen*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Hitti, P. (1965). *A short history of Lebanon*. New York: St. Martin's Press.

- Holland, Thomas E. (1885). *The european concert in the eastern question: a collection of treaties and other public acts*. Oxford: The Clarendon Press.
- Jobin, Jean B. (1880). *La Syrie en 1860 et 1861: Lettres et documents formant une histoire complète et suivie des massacres du liban et de damas, des secours envoyés aux chrétiens et de l'expédition Française*. Lille: L. Lefort.
- Jouplain, M. [Bulus Nujaym]. (1908). *La question du Liban: Etude d'histoire diplomatique & de droit international*. Paris: Librairie Nouvelle de Droit et de Jurisprudence.
- Karal, Enver Z. (1988). *Osmanlı tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Khairallah, K.T. (1912). *La Syrie territoire. Origines ethniques et politiques Évolution esquisses: La vie sociale et littéraire. la vie politique en syrie et au Liban*. Paris: Rue Bonaparte.
- La Gazette du Midi*, (23 Temmuz 1860).
- Lamy, E. (1900). *La France du levant*. Paris: Plon-Nourrit et cie.
- Le Constitutionnel*, (19 Temmuz 1860, 27 Temmuz 1860, 30 Temmuz 1860, 12 Ağustos 1860, 18 Ağustos 1860, 31 Ağustos 1860, 4 Eylül 1860, 18 Eylül 1860, 23 Eylül 1860, 1 Kasım 1860, 10 Kasım 1860, 26 Kasım 1860, 14 Nisan 1861).
- Le Correspondant Recueil Périodique*, (1878). c. 110. Paris: Bureaux du Correspondant.
- Le Figaro*, (12 Ağustos 1860).
- Lenormant, F. (1861). *Histoire des massacres de Syrie en 1860*. Paris: Hachette.
- Louet, Ernest. (1863). *Expédition de Syrie Beyrouth Le Liban Jérusalem 1860-1861 Notes et Souvenirs par Ernest Louet*. Paris : Amyot.
- Maila, J. (1998). The Arab christians: From the eastern question to the recent political situation of the minorities, *Christian communities in the Arab Middle East: The challenge of the future*. Ed. Andrea Pacini. Oxford: Clarendon Press, 25-47.
- Mange, Alyce E. (1940). *The near eastern policy of the emperor Napoleon III*. Urbana: University of Illinois Press.

- Ma'oz, M. (1968). *Ottoman reform in Syria and palestine, 1840-1861: The impact of the Tanzimat on politics and society*. London: Clarendon Press.
- Mayence, F. (1910). François lenormant, *The Catholic encyclopedia*, 9. New York: Robert Appleton Company. <http://www.newadvent.org/cathen/09151a.html> internet adresinden 3 Mart 2021 tarihinde alıntılanmıştır.
- Ortaylı, İ. (2000). *Tanzimat Devri'nde Osmanlı mahalli idareleri (1840-1880)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Poujade, E. (1860). *Le Liban et la Syrie, 1845-1860*. Paris: Librairie Nouvelle.
- Poujoulat, B. (1861). *La Vérité sur la Syrie et l'expédition Française*. Paris: Gaume Frères et J .Duprey.
- Rochemonteix, Camille de. (1921). *Le Liban et l'expédition Française en Syrie, 1860-1861, Documents Inédits du Général A. Ducrot*. Paris: A. Picard.
- Samné, G. (1920). *La Syrie*. Paris: Bossard.
- Uygun, S. (2017). *Osmanlı Lübnanı'nda değişim ve iç çatışma Marunî Asi Yusuf Bey Kerem (1823-1889)*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Ülman, H. (1966). *1860-1861 Suriye buhranı: Osmanlı diplomasisinden bir örnek olay*. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Yapp, M. (1987). *The making of the modern Near East, 1792-1923*. New York: Longman.

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları: Makaleye tüm yazarlar eşit katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazarlar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar: Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, özel veya kâr amacı gütmeyen sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası: Çalışmanın etik kurul belgesine ihtiyacı olmadığı yazar tarafından belirtilmiştir.

Bu çalışmanın yazım sürecinde bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyulmuş; toplanan veriler üzerinde herhangi bir tahrifat yapılmamış, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde “*Universal Journal of History and Culture*” hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk yazarlara aittir.



Sanatın Sosyolojik İmkânı

Yazar: Kenan Çağan

Yayın Evi: Pruva Yayınları, Ankara, 2020, 248

Ayhan Koçkaya¹

Kenan Çağan'ın, ilk baskısı 2020 yılında yapılan *Sanatın Sosyolojik İmkânı* kitabı, “Giriş” (7), “Sanat Sosyolojisi” (13-64), “Sanat ve Siyaset” (73-229), “Kaynakça” (229) ve “Dizin” (239) ana bölümlerinden oluşuyor. Kitabın “Giriş” bölümünde Kenan Çağan “sanat sosyolojisiz bir sosyolojinin önemli derecede eksik kalacağı”nı söyledikten sonra sanat sosyolojisinin “soluk görünümü”nü şu iki nedenle açıklıyor:

- sanat sosyolojisi sahasında eserler veren sosyal bilimcilerin sosyolog olarak kendilerine yer açamamaları,
- bu sahada verilen eserlerin, sosyolojinin seyri üzerinde tesir meydana getirecek vasıflara ulaşamamış olması.

Bunlara ek olarak Kenan Çağan, “Giriş” kısmının sonlarında bu kitabın, edebî eserlerden hareketle Türk modernleşmesinin istikameti, tahlil ve tenkidi, edebiyat ve sosyoloji münasebeti, edebiyatın ulus inşasındaki rolü, edebiyatın toplumları dönüştürme potansiyeli vd. konulara temas edeceğini belirtmektedir.

Çağan, sanat sosyolojisinin, on dokuzuncu asırdaki sosyologlar tarafından alâka görmediğini de kitabın bu ilk kısmında ifade etmektedir. (Hemen ardından da bu umumî kayıtsızlığa iki istisnanın Max Weber ile Georg Simmel olduğunu da dile getirmektedir.) Ayrıca Kenan Çağan, yine bu bölümde sanat sosyolojisinin daha öncesinde üç farklı safhadan geçtiğini ve halihazırda dördüncü bir safhayı tecrübe etmekte olduğunu belirtmektedir, ki bu tespit sanat sosyolojisi hakkında yeni okumalar yapmaya başlayanlar için önemli

¹Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Sakarya, Türkiye, kockaya@sakarya.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9131-4037

bir metodolojik katkı sunmaktadır. Sanat sosyolojisinin birinci evresinde sanata bir misyon yüklenmiştir ve bu misyon toplumu iyileştirme misyonudur. Çağan'ın deyişle bu safha “sanata değer yönelimli bir yaklaşım” safhasıdır. İkinci safhanın gelişim safhası olduğu belirtilmektedir ve Çağan bu dönemde “sanatı somut toplum içerisinde görmeye çalışan” yaklaşımın hakim olduğunu nakletmektedir. Yirminci asrın ilk yarısının sonlarında sanat sosyolojisinin üçüncü safhası başlar ve bu safhada sosyal bilimciler sanat dünyasının bizatihî kendisine odaklanır. Ayrıca bu dönemde sanat eseri kolektif bir sürecin ürünü olarak görülmeye başlanır. Kenan Çağan, sanat sosyolojisinde dördüncü safhanın başladığını iddia edenlerin “kültür üretimi teorisi”, “arabuluculuk teorisi” ve “cinsiyet araştırmaları”na istinat ettiğini söylemektedir.

Kitabın “Sanat Sosyolojisi” başlıklı birinci kısmında (s. 15-71) yer alan “Sanat Sosyolojisinin Tarihi Seyri” başlıklı bölümde sanat sosyolojisine dair metodik/tarihsel bilgilerin yanı sıra on dokuzuncu yüzyılda yaşamış kimi düşünürlerin sanata dair yaklaşımlarına yer verilmiştir. Bu bölümde, Madame de Stael ve Pierre-Joseph Proudhon'un sanat alanındaki yorumları sanat sosyolojisine dair öncü yaklaşımlar arasında zikredilmektedir. Özellikle Proudhon sanat ve toplum etkileşimini inceleyen ve kuşatıcı bir teori geliştirme teşebbüsünde bulunan bir düşünür olarak ele alınmakta ve kendisinin sanata “toplumu mükemmelleştirme” misyonu yüklediği ifade edilmektedir. Çağan'ın (sanat sosyolojisindeki) “öncü kuşak” dediği bu düşünürlerin yanı sıra Jean-Marie Guyau gibi teorisyenler de sanatı işlevsel bir olgu olarak görmektedirler. Ayrıca aynı bölümde Thorstein Veblen'in, sanatı “zenginlerin özel zevki ve ekonomik pazarın yasalarına tabi bir ticari ürün olarak değerlendir”diği de dile getirilmiştir. Bu yüzyılı kat edip yirminci yüzyıla geldiğimizde ise sanata dair en kayda değer yaklaşımların Frankfurt Okulu düşünürlerince serd edildiği görülmektedir. Kitap Frankfurt Okulu düşünürlerinin sanatı nasıl değerlendirdiği, sanatı geleneksel Marksist yorumdan farklı bir şekilde yorumladıkları anlatılmaktadır. Söz konusu düşünürler altyapı-üstyapı diyalektiğini aşan bir okumayla sanatı yorumlar, sanatı “direnişin ve gerçekliğin kalesi” olarak görür (s.21).

Sanat sosyolojisinin ikinci safhasının, bu alanın görev ve yöntemi konusunda yapılan tartışmalarla eş zamanlı olarak başladığı da birinci kısımda işlenmektedir. Bu ikinci safhada bir toplumdaki maddî koşulların değişmesiyle sanat üretimi ve tüketimi arasındaki ilişki, sanatçının statüsü ve bu statünün geçirdiği değişimlerin inceleme konusu olduğu belirtilmektedir. (s. 23 – 25).

Sanat sosyolojisinin üçüncü safhası, bu safhanın ikincisiyle olan geçişkenliği, üçüncü safhanın (Pierre Bourdieu, Howard S. Becker ve Niklas Luhmann gibi) düşünürleri anlatılmakta, bu dönemde yapılan ampirik çalışmalara da aynı bölümde temas edilmektedir. Kenan Çağan, Bourdieu gibi sosyal bilimcilerin yaptığı ampirik çalışmalarda sanat faaliyetiyle sınıf arasındaki ilişkiyi göstermeye çalıştığını belirtmektedir.

Üçüncü safha sanat sosyolojisi çalışmalarında Bourdieu önemli bir konuma sahiptir, zira bir toplumdaki insanların hangi sanat eserini neden tercih ettiğini anlamaya çalışan araştırmalar gerçekleştirmiştir. Öte yandan sanatın geçirdiği ontolojik dönüşüm de üçüncü kuşak sanat sosyolojisinin önemli bir özelliği olarak belirtilmektedir. Artık sanat kolektif bir eylem görülmekte ve sanatçı da sanat eserinin yegâne üreticisi olarak değerlendirilmemektedir. Kenan Çağan her üç düşünürün de sanatı tek bir kişinin üretimi olarak görmediğini ifade etmektedir, artık söz konusu olan, tamamen toplumdaki ve bütün üretim ilişkilerinden bağımsız, izole bir “Sanatçı” değil “bir insan havuzu”dur (s. 26 – 33). “Tanım ve Sınırlılıklar” (s. 34 – 39) başlıklı bölüm sanat sosyolojisinin imkânını ve en başından beri yaşadığı temel zorlukları ele almakta ve tartışmaktadır. Bu bölümün sonuna doğru ise sanat sosyolojisinin nesnesini nasıl seçeceği, “toplumsal gerçeklikle” olan ilişkisi, sanat faaliyeti ile toplum arasındaki ilişkiyi kapsayan bir alan oluşu ele alınmaktadır. Öte yandan sanat sosyolojisinin, edebiyat sosyolojisinin gölgesi altında kalıyor oluşu bir çeşit handikap, aşılammış *de facto* bir durum olarak belirtilmektedir. Bu durum edebiyat sosyolojisinin sanat sosyolojisi üzerine uyguladığı bir “baskı” olarak adlandırılmaktadır (s.37).

“Alanı Belirlemek: Üretim, Aracılık ve Kabul” başlıklı bölümde (s. 39 – 51) sanat sosyolojisinin çalışma alanlarının ne olduğu nakledilmektedir. Bu bölümde Kenan Çağan, cevaplanması gereken temel bazı soruların altını çizmektedir. “Sanatçı kimdir?” sorusu bunların arasında yer almaktadır. Burada meslekler sosyolojisi ile sanat sosyolojisi arasında kurulabilecek bir yakınlık dile getirilmektedir. “Sanatın ve sanatçının” konumunun değişkenliği bu bölümde değerlendirilmektedir. Bu noktada Dilthey’e bir atıfla, sanat ile toplumsal tin arasındaki ilişkinin altı çizilmektedir (s. 43 – 45).

Sanat sosyolojisinin üçüncü safhası ile sanatın toplumsal/kolektif bir ürün oluşu paradigması ilerleyen sayfalarda temellendirilir ve sanat eserini toplumla buluşturan “aracı süreç”ler sanatsal üretimin bir parçası olarak ele alınır. Aynı paradigma sanatçıyla alımlayıcı arasındaki ilişkiyle ve aracı kurumun sanat eserine olan tesiriyle de işlenmektedir (s. 48 – 49).

“Geçmiş de Bugüne Dâhil: Toplumda Sanat veya Sanatta Toplum” (s. 51 – 64) başlıklı bölümde sanat sosyolojisinin, önceki dönemlere ait çalışmaları ve yaklaşımları kategorik olarak reddetmemesi gerektiğini dile getirmekte ve sanatla toplum arasındaki ilişkiye temas edilmektedir. Buna göre bir toplumun sanatını doğru anlayabilmek için farklı yapıların anlaşılması son derece belirleyicidir. Sanat ve siyaset arasındaki ilişki de bu bölümde değerlendirilmekte ve her ikisinin birbiri üzerindeki belirleyiciliğinin altı çizilmektedir. Sanat sosyolojisinin görevinin ne olduğunu ve bilgi üretim mekanizmalarını işleyen bu bölümün sonunda sanat sosyolojisinin tarihsel birikimiyle kurması gereken ilişkinin ne olduğuna tekrar temas edilmektedir. Kenan Çağan tarihsel birikimde ayıklama yapılmasında bir beis görmezken sanat

sosyolojisi alanının fazlasıyla daraltılmasını ise gayri bilimsel olarak nitelendirir. Çağan'a göre yapılması gereken farklı kuşakların sanat sosyolojisine yaptığı katkıları, “sanatın sosyolojik bilgisinin üretilmesinde etkin kullan”maktadır.

Kitabın “Sanat ve Siyaset” (s. 73 – 228) bölümü on bir alt başlıktan oluşmakta ve ilk olarak sanat ile toplum ve sanat ile ideoloji arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Bu bölümde Kenan Çağan, Lefebvre’e yaptığı atıfla sanatın toplumsal bir faaliyet olduğunu nakletmekte ve sanatın fert ve toplumla olan karşılıklı etkileşiminin kaçınılmazlığının altını çizmektedir. Buradan hareketle Çağan, toplumsal bir faaliyet olan sanatın, toplumun değerleri tarafından kuşatıldığı neticesine ulaşır. Burada bir yapı-fail ikiliğini işleyen Çağan, sanatın da toplumu dönüştürdüğü şeklindeki kanaatini belirtmektedir. Öte yandan idealist sanat anlayışı da bu bölümde ele alınmaktadır (s.75 – 77).

Kenan Çağan ideolojinin “bir toplumsal grubun resmîyet kazanmış bilinçli inanışları” şeklindeki tanımını nakletmekte ve ideolojinin muhtelif alanlara sızma dirayetinin olduğunu belirttikten sonra (s. 78 – 79), Todorov’a atıfla sanatın bir ideoloji olduğu düşüncesini ifade etmektedir. Buradan da sanatın ideoloji ile iç içeliği dile getirmektedir. Öte yandan sanatın ideolojiyi dönüştürme gücü de belirtilmiş ve iktidar mekanizmasının sanatın dönüştürücü gücünü yansıttığını belirtmiştir. [“sanat her şeyden önce özgürlüğün alanıdır” ifadesi bu bakımdan değerlendirilebilir. (s. – 88)] Kitaptaki “Muktedir kim? Sanat mı, iktidar mı?” başlıklı alt bölüm iktidar temasını işlemekte ve iktidar olgusuyla sanat arasındaki ve “söylem” ile sanat arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir (s. 81 - 87). Çağan'a göre sanat ile siyaset arasındaki ilişkinin iyi anlaşılabilmesi için “ideoloji”, “iktidar” ve “devrim” kelimelerinin doğru değerlendirilebilmesi gerekir, zira, örneğin bir siyasî devrim sanatı araç olarak kullanabilir veya sanat devrime bilinçli olarak destek verebilir. Bu bölümde sanatçının gerçeği sadece dile getirmediği, gerçeğe biçim verme hedefinin olduğu belirtilmiştir (s. 89). Sanatın dünyayı (gerçekliği) sadece dile getirmediği, öte yandan dünyayı değiştirme amacının da olduğu Romantik sanat anlayışının savunduğu bir paradigmadır ve buna göre sanat sadece mimetik bir üretim aracı değil, aynı zamanda bir şekil verme vasıtasıdır.

Kitabın “Osmanlı Modernleşmesinde Bir Sapma Olarak ‘Bihruz Bey’ Sendromu” (s. 91 – 101) alt başlığı altında, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Batılılaşma ve modernleşme konuları ele alınmaktadır. Modernleşmenin on sekizinci yüzyıldaki süreciyle, on dokuzuncu yüzyıldaki “ideolojik bir dinamiğe dönüşme” süreci arasındaki farka bu bölümde işaret edilmektedir (s. 101). Tanzimat dönemi Osmanlı aydınına da temas eden Çağan, bu aydınların toptan redci veya toptan kabulcü olmadığını dile getirmektedir ve Tanzimat aydınlarının orta yolculuğunun altını çizmektedir (s. 104). Ayrıca Çağan, edebiyatla modernleşme arasındaki ilişkiye ve Osmanlı İmparatorluğu’nda edebiyatın modernleşmenin bir aracı

olarak görüldüğüne dikkat çekmektedir. Bu bölümde, Tanzimat edebiyatının ilk örneklerinin gazeteler aracılığıyla neşredildiğinin altı çizilmektedir. Dolayısıyla gazetelerin çıkması ile modernleşme arasındaki paralellik dikkati çekmektedir (s. 102). On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren edebiyatın “yanlış Batılılaşma” olarak da tabir edilen yanının edebiyat metinleri üzerinden tenkid edildiği konusu ele alınmaktadır. Tanzimat edebiyatının temaları ve edebî figürleri “Bihruz Bey Sendromu” başlığı altında tahlil edilmiştir (s. 106 – 118).

Bu dönemde romanın Batılılaşmada ne denli önemli bir unsur olduğu dile getirilmektedir. Kenan Çağan “alafranga züppe”nin koltuğunun altında roman (da) bulundurduğunun altını çizer. Dolayısıyla, bir yandan “yanlış Batılılaşmanın” (müsrif Bihruz Bey veya züppe Felâton Bey gibi karakterler üzerinden) kıyasıya eleştirildiği roman türünün kendisi modernleşmenin göstergelerinden de biridir. İlk romanlardaki karakter zıtlığı yine bu bölümde ele alınmaktadır. İlk romanlardaki bu karakterlerin gerçek hayatla bağlantısı olduğu İlber Ortaylı’ya yapılan atıfla nakledilmektedir. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu’nda gerçekten yaşamış bir Hariciye teşrifatçısı, Felâton Bey tipine örnek olarak gösterilmektedir (s. 109).

“Türk Düşüncesinde Sentez Arayışları” başlıklı bölümde Osmanlı İmparatorluğu’nun son asrında müşahade edilen ideoloji arayışı ele alınmakta ve Osmanlılık, İslâmcılık ve milliyetçiliğin birbirinden yararlandığının altı çizilmektedir. Kenan Çağan’a göre hiçbir ideoloji homojen değildir, “farklı tonlara sahiptir” (s. 123). Sonrasında “Doğu-Batı sentezcileri”nin “Doğu” ve “Batı” tasavvurları ele alınmıştır ve “Sinekli Bakkal”ın Egzotizmi ve Doğu-Batı Sentezi” başlığı altında Halide Edip Adıvar’ın *Sinekli Bakkal* romanı sentezcilik ekseninde okumaya tabi tutulmaktadır. Romanın alegorik yanına temas ettiği satırlarda Çağan, protagonist Rabia ile Peregrini karakterlerinin evlenmesinin “Doğu-Batı sentezinin alegorik bir anlatımı gibi” olduğunu ifade eder (s.129). Çağan, Türk romanını değerlendirirken, Türk romanının milliyetçi ideolojiyi tahkim ettiğini dile getirmektedir. Millî kimliğin oluşumunda Türk romanına önemli bir yer atfedilmektedir. Kenan Çağan’a göre edebiyatın milli kimlik üzerindeki tesiri edebiyat-dil ilişkisi/bağlantısıdır (s. 135). Bununla bağlantılı olarak, Ziya Gökalp’ten Türkçü fikirleri alan Halide Edip’in (s. 136), sadece *Sinekli Bakkal*’da değil *Yeni Turan* romanında da siyasî temaları işlediği belirtilmektedir (s. 137). Edebiyat-siyaset-ideoloji ilişkisi okumasının yapıldığı bölümün sonunda Halide Edip Adıvar’ın kapsayıcı milliyetçiliğinin Osmanlı İmparatorluğu için bir çözüm olmadığı, milliyetçiliğin ve modernliğin “hiyerarşi kurmaya, sınırlar çizmeye” meyyal olduğu tezine yer verilmiştir.

Kitapta “Edebiyat Sosyolojisine Bir Yöntem Arayışı” (s. 161 – 172) başlıklı bölüm, esas itibariyle Mehmet Âkif Ersoy şiirine odaklanmakta ve şiirle sosyoloji arasındaki paralellikleri ele almaktadır. Bu bölümde sanat felsefesine dair yaklaşımlar da dile getirilmektedir. Çağan’a göre sanat sadece mimetik bir

üretim biçimi değildir, dolayısıyla doğanın temsilinden ibaret de olamaz; sanatın simgeleme fonksiyonu da bulunmaktadır (s. 161). Öte yandan bu bölümde sanat sosyolojisinin neyden ibaret olmadığı da dile getirilmekte, sanat sosyolojisinin sadece edebiyat sosyolojisi olmadığı anlatılmaktadır (s. 162). Kenan Çağan sanatın sosyolojik bilgisini mümkün kılan şeyin sanatın gerçekle kurduğu “zorunlu bağ” olduğunu söylemektedir (s. 163).

Edebiyat sosyolojisinin metin bağımlı olmaması, interdisipliner bir epistemolojiye yaslanması gerektiği dile getirilmektedir. Çağan’a göre, edebiyat veya sanatın “bilimin kuru nesnesi” olmaması edebiyatın “ruhun tezahürlerine ev sahipliği” yapmasından ileri gelmektedir (s. 168). Bu bölümde ele alındığı kadarıyla sanat, toplumla iç içedir ve toplumdaki kopuk, kendi fildişi kulesinde, tüm bir tarih ve kültürden bağımsız bir sanatçı yoktur. Sanatın hayatla mutlak bir bağı vardır ve toplumla edebiyat arasında “çift taraflı” bir ilişki söz konusudur. Sanatçı (burada hususen şairlerden bahsedilmektedir) “kültür kodlarını” tevarüs eder ve yapı, sanat eserine bir biçimde sirâyet etmiştir (s. 170).

Şair özelinde sanatçı ile ilgili bu yaklaşımın ardından “Mehmet Âkif Şiirinin Sosyolojik İmkânı” (s. 172) başlıklı bölüme geçilir. Bu bölümde öncelikle Mehmet Âkif Ersoy’a dair biyografik bilgilere yer verilmekte (s. 172 – 174) ve sonrasında Mehmet Âkif’in şiirlerinin sosyolojik bir okuması yapılmaktadır. Kenan Çağan, Mehmet Âkif’in şiirlerindeki zengin sosyolojik malzemenin varlığına dikkat çeker. Âkif’in şiirlerindeki bu zengin malzeme, şairin “dünya görüşü ve ona bağlı olarak şekillenen sanat anlayışı” ile ilişkilendirilmektedir (s. 174). Sezai Karakoç (s. 176 - 178), Orhan Okay (s. 175) ve D. Mehmet Doğan (s. 175) gibi şair ve mütefekkilere referansla Mehmet Âkif’in sanat anlayışı bu bölümde ele alınmaktadır ve yer yer beyitlerine yer verilmektedir.

Mehmet Âkif Ersoy ile ilgili bir diğer bölüm “Mehmet Âkif’te Toplumsal Kurumlar ve Siyaset” başlığını taşımaktadır (s. 185 – 194). Bu bölümde Âkif’in toplumsal sorunlara karşı kayıtsız kalmadığının, tespit ve çözüm noktasında hassasiyet taşıdığına altı çizilmektedir. Bu bölüm sanat hakkındaki görüşleri destekler mahiyettedir. Sanat toplumla bir biçimde iç içe, toplumun “tinini” aksettiren bir üretim biçimi olarak ele alınmaktadır. Âkif’in de içinde yaşadığı toplumun meselelerine temas etmesi ve sorunların çözümüne dair tekliflerinin olması nesnel tin – sanat – sanatçı arasındaki ilişkinin varlığını teyid eder. Tüm bunlara ek olarak Âkif’in toplumsal meselelere sadece şiirleri yoluyla değil, bizzat “sahaya in”erek de temas ettiği ifade edilmektedir. Ayrıca kitapta “din, eğitim, ekonomi, aile, gündelik yaşam ve ... siyaset”in iç içeliğinin de altı çizilmiştir (s. 188). Kitapta Âkif’in sadece toplumla veya toplum meseleleriyle ilgilenen yanına değil, devlet konusundaki görüşlerine de yer verilmektedir. Örneğin Âkif devletin muhafaza edilmesi gereken bir aygıt olduğunu dile getirmekte ve toplumun ancak bu şekilde güçlü bir surette ayakta

kalabileceğini savunmaktadır (s. 190).

“Edebiyat Sosyolojisi İçin Bir Tipoloji Denemesi” başlıklı bölüm (s. 195 – 213) bir şair portresi çizme denemesidir (s. 197). Burada Novalis ve Heidegger’den İsmet Özel’e kadar farklı asırlarda ve farklı devirlerde yaşamış şair ve filozoflara referansla bir fail olarak şair ve bir tür olarak şiir tasvir edilmekte ve tanımlanmaktadır. Aliye İzzetbegoviç’e atıfla Çağan, şiirin esasında insana dair bir bilgi olduğu tezini nakleder. Buna göre şiir insanın “iç tarafına, gizli köşelerine, sırlarının içine dalan bir bilgi”dir (s. 198).

Kenan Çağan’a göre şair “zıtlıkların vücut bulmuş hali; zıt kutupların mümkün birlikteliği”dir (s. 203). Bu bölümde şair ayrıcalıklı bir fail olarak tasvir edilir ve bir fail olarak “şair” hakkında çok fazla tavsife yer verilmektedir. Novalis’e yapılan bir atıfla, şairin doğayı bilim adamından daha iyi anladığı nakledilmekte (s. 199) ve şair tipinden “güçlü bir sağduyu ve sezgiyle derin bir kavrayışı olan biri” olarak bahsedilmektedir. Âkif bahsiyle tutarlı bir biçimde Çağan, bu bölümde de sanatçının (şairin) “toplumsal bir varlık” olduğunu dile getirmekte ve kendisini toplumsal meselelerden tecrit etmesinin imkânsızlığına temas edilmektedir (s. 206). [Fakat toplum içindeki şairden sadece kalbe hitap eden bir fail olarak bahsedilmektedir. Ayrıca Çağan’a göre şair kâr amaçlı iş yapan birisi değildir. Şair bir tüccar değildir ve yegâne meşgalesi, kendisine hiçbir kâr getirmeyen şiir yazma uğraşdır. (s. 207).]

Kitaptaki son bölüm “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Paradigma Değişiminin Sanatsal İzleri” başlığını taşımaktadır (s. 213). Başlıktan da anlaşılacağı üzere, erken dönem Türkiye Cumhuriyeti’nin müzik politikalarının tahlil edildiği bu bölüm Batılılaşma serencâmının bir diğer veçhesini ele almaktadır. Türkiye Cumhuriyeti’nin tarihiyle yaşadığı kopuştaki benzersizliği değerlendirilmekte ve erken cumhuriyetin kültür politikalarının “Batılılaşma hedefleri arasındaki ilişki”si incelenmektedir (s. 217). 1930’lu yıllardan itibaren kurulan kimi müesseselerin Batılılaşma yolunda atılan adımlarla ilişkisine temas edilmekte ve bu müesseselerin fonksiyonelliği (insan yetiştirme) izah edilmektedir (s. 219). Burada bir *yalınlık* veya *saftık* arayışı dikkat çekmektedir. Cumhuriyet Türkiye’si Osmanlı musikisini katıksız/saf bulmamış ve sadece Türklere ait olduğunu iddia ettiği yeni bir musikinin yaygınlık kazanması için gayret göstermiştir. Bu noktada Ziya Gökalp tekrardan bir referans kaynağıdır. Zira Gökalp’e göre klasik Türk müziği esasında Türk değildir, içinde Bizans, Acem ve Arap unsurlardan nüveler taşımaktadır. Gökalp’in “hars-medeniyet” ikiliği burada da devreye girer ve halk müziği harsın, Batı müziği ise “yeni medeniyet”in türleri olarak tasnif edilir. Böylece klasik musikî dışlanırken halk müziği ve Batı müziğine “kapı arala”nır (s. 223).

Kitap sanat sosyolojisine metodolojik ve tarihsel bir yaklaşım sunmasının yanı sıra Türk modernleşmesi ile ilgili de önemli tespit ve referanslar ihtiva etmektedir. Sanat sosyolojisine nasıl yaklaşılması gerektiği, sanat sosyolojisinin epistemolojik mirasının ne olduğu hakkında bilgiler içermekte ve klasik sosyoloji

geleneğinin sanat sosyolojisine yapabileceği katkıları yeterince ele almaktadır. Çalışma ayrıca sanat sosyolojisini analitik bir gözle okumayı kolaylaştırmaktadır. Öte yandan sanat sosyolojisinin edebiyat sosyolojisine indirgenmemesi gerektiğinin altını çizmesi de önemlidir. Ayrıca kitapta sanat ve Türk modernleşmesi arasındaki ilişki ele alınırken, Ziya Gökalp gibi ilk dönem Türk sosyologlarının modernleşmeye farklı kollardan nasıl etki ettiği de gösterilmektedir.