

SOSYOLOJİ DERGİSİ

Journal of Sociology

Sayı 48, Kasım 2024

Issue 48, November 2024

Editörler:

Doç. Dr. Kurtuluş Cengiz ve Dr. Öğr. Üyesi Lülüfer Körükmez
Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İzmir, Türkiye

Alan Editörleri

Prof. Dr. Zeki DUMAN, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye
Prof. Dr. Hande ŞAHİN, İzmir Demokrasi Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Doç. Dr. Ebru ÇETİN, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Nuran EROL IŞIK, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Dilek YEŞİLTUNA, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KOÇ, Toronto Metropolitan Üniversitesi, Toronto, Kanada
Prof. Dr. Sevinç GÜÇLÜ, Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye
Prof. Dr. Zsombor RAJKAI, Ritsumeikan Üniversitesi, Kyoto, Japonya
Prof. Dr. Zafer CİRHİNLİOĞLU, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, Türkiye
Prof. Dr. Jacobus HOFFMAN, North-West Üniversitesi, Potchefstroom, Güney Afrika Cumhuriyeti
Prof. Dr. Osman KONUK, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Stratos GEORGOULAS, Aegean Üniversitesi, Yunanistan
Prof. Dr. Nurşen ADAK, Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye
Prof. Dr. Mine GÖZÜBÜYÜK TAMER, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon, Türkiye

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ümit TATLİCAN, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, Türkiye
Prof. Dr. Yılmaz YILDIRIM, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Hülya YÜKSEL, İzmir Demokrasi Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Suvat PARİN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye
Prof. Dr. Zafer DURDU, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla, Türkiye
Doç. Dr. Gökhan SAVAŞ, American University of the Middle East, Egaila, Kuveyt
Prof. Dr. Duygu ALPTEKİN, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Manisa, Türkiye Assist.
Prof. Dr. Subramaniam KANNAN, IFHE Üniversitesi, Hindistan
Assist. Prof. Dr. Haram JEON, Chonnam National Üniversitesi, Gwangju, Kore
Assist. Prof. Dr. Giavrimis PANAGIOTIS, Aegean Üniversitesi, Yunanistan
Öğr. Gör. Dr. Eren ALKAN, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye

İstatistik Editörü

Doç. Dr. İlknur AYDOĞDU KARAASLAN, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Türkçe Dil Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Müberra BAĞCI, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Yabancı Dil Editörü

Öğr. Gör. Dr. Eren ALKAN, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Yazı Kurulu

Arş. Gör. Begüm DEMİRKOL ÖZSU, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye

48. Sayıda Görev Alan Hakemler (Alfabetik Sıraya Göre)

Doç. Dr. Betül Duman Bay, Yıldız Teknik Üniversitesi,
Prof. Dr. Burak Özçetin, Bilkent Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Figen Balamir, Iğdır Üniversitesi
Prof. Dr. Gözde Çolakoğlu, İstanbul Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. İlknur Öner, Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Özlem Avcı Aksoy, Uşak Üniversitesi
Doç. Dr. Şeyma Ersoy Çak, İstanbul Teknik Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Özlem Tuğçe Keleş, İstanbul Gelişim Üniversitesi

Sosyoloji Dergisi Amaç ve Kapsam

1987 yılından beri yayınlanan Sosyoloji Dergisi bilimsel hakemli bir dergidir. Sosyoloji Dergisi'nin amacı, dünyada ve Türkiye'de kuramsal ve uygulamalı sosyoloji çalışmalarına yer verip bu çalışmaları ilgili izlerkitle ile buluşturmadır. Sosyoloji Dergisi'nde genel olarak sosyoloji ve sosyal bilim çalışmalarına yer verilmektedir. Bu çalışmaların, kuramsal ve uygulamalı ölçeklerde alana katkıda bulunması ve içerik itibariyle yeni bir perspektif sunması gözetilmektedir. Sosyoloji Dergisi'nde sosyoloji ve sosyolojiyle bağlantılı olan sosyal bilimlerin diğer alanlarında Türkçe ya da İngilizce yazılmış makaleler ile, aynı alanlarda nitelikli çeviriler, kitap kritiği/tanıtımı ve tez tanıtımları yayınlanmaktadır. Yayın süreçleri, COPE (Committee on Publication Ethics) tarafından geliştirilen uluslararası araştırma ve yayın etiği standartlarına bağlı kalınarak yürütülmektedir. Sosyoloji Dergisi Mayıs ve Kasım aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayınlanmaktadır.

Yayın Sahibi: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Sosyoloji Bölümü adına

Dekan Prof. Dr. Yusuf AYÖNÜ

Yazışma Adresi: eusosyolojidergisi@gmail.com

Sosyoloji Dergisi Editörlüğü

Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

35100 Bornova-İZMİR

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 18679

İnternet Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sosder>

Tarandığı Dizinler: AcarIndex, ASOS Index, Index Copernicus,
MLA International Bibliography, ERIH Plus

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Önsöz/Foreword.....vi

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Dramatization of Morality and Legality in Turkish Media: The World of TV Series and Crime Reality Shows 140
Nuran Erol Işık and Burcu Yaman Akyar

Kadın+Ların Lâdinileşme Süreçlerine Eril Tahakküm ve Kesişimsel Feminizm Işığında Bakmak
..... 156

Dicle Paşa ve Elif Yönden

A Phenomenological Investigation Of Earthquake Experiences: The Case of the February 6, 2023 Maraş Earthquake 190

Ali Babahan ve Zuhal Güler

Yeni Bir Dünyanın Eşiğinde Öncü Figür Olarak Dede Efendi 215

Ali Ergur

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

Kitap İncelemesi: Anne Dufourmantelle ve Jacques Derrida, Davet: Konukseverlik Üstüne. (Aslı Sümer, Çev.) Metis Yayınları, 2020 230

Recep Baydemir

Kitap İncelemesi: Zygmunt Bauman, Retrotopya. (Ali Karatay, Çev.), Sel Yayıncılık, 2021 236

Turgay Koç

Kitap İncelemesi: Aydoğan Asar, Vatansızlık: Uluslararası Temel Belgelerde Vatansız Kişiler ve Hakları, Gav Perspektif, 2022 240

Tuğçe Oluz

Sosyoloji Dergisi'nin Değerli Okurları

Dergimiz 48. sayısı ile yayın hayatına devam ediyor. Bu sayımızda da dergimizin yayın politikaları, temel ilkeleri ve öncelikleri çerçevesinde seçilmiş ve hakem süreçlerinden geçmiş çok değerli makaleler yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz. “Yeni Bir Dünyanın Eşiğinde Öncü bir Figür Olarak Dede Efendi” adlı çalışmasıyla Ali Ergur, Dede Efendi’yi, “her dönemde örnekleri görülen, içinden yetiştiği müzik geleneğini yaşatmak ve sanatsal olarak en gelişkin müziği yapmak isteyen, ancak aynı zamanda yükselen popüler taleplere en iyi şekilde yanıt vermek zorunda olan, gelenekle piyasa arasında bölünen bestekâr tipinin arketipi” olarak analiz ediyor.

Bu sayımızda yine geçen sayımızda olduğu gibi toplumuzu sarsan afetlerle ilgili bir çalışma bulunuyor. “A Phenomenological Investigation of Earthquake Experiences: The Case of The February 6, 2023 Maraş Earthquake” adlı makalelerinde Ali Babahan ve Zuhâl Güler, 6 Şubat 2023 Maraş Depremi’nden sağ kurtulan bireylerin deneyimlerini, felaketin çok yönlü etkilerini anlamak için fenomenolojik bir yaklaşımla anlamaya çalışıyorlar.

“Kadın+ların Lâdinileşme Süreçlerine Eril Tahakküm ve Kesişimsel Feminizm Işığında Bakmak” adlı makalelerinde Dicle Paşa ve Elif Yönden kapsamlı bir alan araştırmasının verilerini kullanarak eril tahakküm ve kesişimsel feminizmin ışığında, atanmış cinsiyeti kadın+ olan, derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilen 35 katılımcının ve Ankara, İstanbul, Van’da gerçekleşen odak grup görüşmelerine katılan kadın+ların deneyimlerini tartışmaya açıyorlar.

Nuran Erol Işık ve Burcu Yaman Akyar ise “Dramatization of Morality and Legality in Turkish Media: The World of TV Series and Crime Reality Shows” adlı makalelerinde son dönemlerde kamuoyunda çokça tartışılan televizyon dizileri ve suç realite şovları ile ilgili olarak ahlak ve hukuk sorununa başka bir yerden bakıyor; medyadaki ahlak ve yasak kodlarını kesişimsel bir perspektifle analiz ediyorlar.

Bu sayımızda ayrıca üç de kitap incelemesi bulunuyor. Recep Baydemir, Anne Dufourmantelle ve Jacques Derrida’nın *Davet: Konukseverlik Üstüne* adlı kitabını; Tuğçe Oluz, Aydoğın Asar’ın: *Vatansızlık: Uluslararası Temel Belgelerde Vatansız Kişiler ve Hakları* adlı kitabını ve Turgay Koç, Zygmunt Bauman’ın *Retrotopya* adlı kitabını inceleyip okurlarımıza tanıtıyorlar.

Dergimizde bir yenilik daha söz konusu. Bu sayıdan itibaren dergimizin editörlüğünü Lülüfer Körükmez ve Kurtuluş Cengiz üstlenmiş bulunuyor. Bir önceki editörümüz Doç. Dr. Pelin Önder Erol’a emekleri için çok teşekkür ediyoruz. Yazarlarımıza ve hakemlerimize dergimize katkıları için minnettarız. Dergimiz bundan sonra da sosyoloji literatürüne katkı sunmaya aynı heyecanla devam edecek.

Saygılarımızla

Doç. Dr. Kurtuluş Cengiz

Dr. Öğr. Üyesi Lülüfer Körükmez

**DRAMATIZATION OF MORALITY AND LEGALITY IN TURKISH MEDIA: THE WORLD OF TV
SERIES AND CRIME REALITY SHOWS**

Nuran EROL IŞIK*
Burcu YAMAN AKYAR**

ABSTRACT

Understanding the representations of justice and law in different media texts requires evaluating a web of multidimensional themes and issues, and their intersections, in a relational manner. Media portrayal of the world of law-making, as well as forms of 'doing the right thing', vary across media genres. The representations of law are revelatory products of political and popular cultural practices which intersect in unexpected ways. Codes of morality and legality in media are two 'worlds of evaluation' (Dromi and Illouz, 2010) where such a complicated intersection can be observed. Due to the ways in which narratives on formal legal criteria of judgements and moral argumentation styles are intertwined, one can clearly derive a series of validity claims (Habermas) in different genres in popular culture. This paper tackles the question of moral reasoning embedded in two genres in an evaluation of the representations of legality as part of moral universe.

Keywords: Sociology of Television, TV Series, Crime Reality Shows

* Prof. Dr. Ege University, Faculty of Letters, Department of Sociology, nuranerol@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-0606-2694

** Ar. Gör., Izmir University of Economics, Faculty of Communication, Public Relations and Advertising, burcu.yaman@ieu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3672-4102

Makale Gönderim Tarihi: 29 Eylül 2024 **Makale Kabul Tarihi:** 29 Kasım 2024

Atf: Erol Işık, N. & Yaman Akyar, B. (2024). Dramatization of Morality and Legality in Turkish Media: The World of TV Series and Crime Reality Shows. *Sosyoloji Dergisi*, 48, 140-155. DOI: 10.59572/sosder.1558129

TÜRK MEDYASINDA AHLAK VE YASALLIĞIN DRAMATİZE EDİLMESİ: TV DİZİLERİ VE SUÇ REALİTE ŞOVLARI DÜNYASI

ÖZ

Farklı medya metinlerindeki adalet ve hukuk temsillerini anlamak, çok boyutlu olan tema ve konular ağını ve bunların kesişim noktalarını ilişkisel bir şekilde değerlendirmeyi gerektirir. Kanun yapma dünyasının medya tasvirleri ve 'doğru olanı yapma' biçimleri medya türleri arasında farklılık gösterir. Hukukun temsilleri, beklenmedik şekillerde birbiriyle kesişen siyasi ve popüler kültür pratiklerinin ifşa edici ürünleridir. Medyadaki ahlak ve yasallık kodları, böylesine karmaşık bir kesişmenin gözlemlenebileceği iki 'değerlendirme dünyasıdır' (Dromi ve Illouz, 2010). Hukuki yargıların resmi kriterlerine ilişkin anlatıların ve ahlaki argümantasyon tarzlarının iç içe geçmesi nedeniyle, popüler kültürdeki farklı türlerde bir dizi geçerlilik iddiası (Habermas) açıkça türetilir. Bu makale, ahlaki evrenin bir parçası olarak yasallığın temsillerinin değerlendirilmesinde iki türdeki ahlaki akıl yürütme meselesini ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Televizyon sosyolojisi, TV dizileri, suç reality şovları.

Introduction

The concepts of right and wrong clearly belong to an ambiguous area located in mythical, social, rational and political symbols of our lives. The role of media institutions in terms of mediating such amorphous discourses of choirs attempting to find a harmony has been immensely differentiated in recent years. Media institutions have become a powerful tool to mediate commonsense knowledge, belief systems, ideologies, everyday life survival strategies by producing a web of symbols and discursive markers, most of which flow and reform themselves in an unexpected dynamism.

In this context, analyzing media discourses through the lenses of narrativity and discursivity hinges on understanding media outlets as active agents. Genres such as reality shows and dramas necessitate an examination of their narrative characteristics, which serve as potent tools for shaping meaning-making processes. Recent studies on narrative complexity (Mittell, 2006; Sideri, 2017; Robertson, 2001) explore how elements of narrative structures are contextually and historically adapted. Moreover, the analysis of narrative elements across different discursive levels should be complemented by an interdisciplinary approach.

However, as Dawson and Makela (2023) observe, the growing body of studies on narrative texts in the media should remain cautious of the potential for narrative analyses to devolve into clichés within public discourse. Instead, as this paper aims to highlight, the integration of narratives, rhetorical features, and discursive practices across genres offers a valuable lens for exploring intersections such as the portrayal of legal subjects in reality shows and the specific stories woven into TV dramas. As Bond (2012) underscores, the narratives of legality embedded in reality TV and the construction of legal subjects form a complex web that enriches contemporary TV studies.

Rather than producing legal drama series as a prioritized lens, the Turkish TV industry opted for a range of TV dramas or dramas (*dizi*, in Turkish), with a variety of focuses. These include issues such as on gendered family sagas, heavy dramatization of folkloric stories, mafia organizations embedded in everyday life, adaption of foreign productions, and popularized versions of classical fiction. Nevertheless, the absence of legal drama in the Western sense did not mean the absence of representations of law and justice. Rather, the world of Turkish-produced TV dramas reproduced unique discursive and rhetorical tools, which can be clearly differentiated in terms of their underlying ideologies, beliefs, mythologized and/or moralized versions of right or wrong, and their methods of reproducing certain types of moral reasoning. The negotiation of identities between the traditional and the modern cultural markers, the venues where different voices are provided certain symbolic spaces are sociological indicators of positions, if not directly on legality, certainly on morality.

Another genre in Turkish society is the Crime Reality Show entitled *Muge Anlı ile Tatlı Sert* (MATS) (Sweet and Bitter with Muge Anlı). Highly popularized subjects are represented as actors of an (un)just world, in which the media producers make a moral judgement based on their own idiosyncratic interpretations on '(il)legality.' We explore the issue of moralization in terms of mediatization in everyday life: How do crime reality shows establish a cultural platform where confessors, interrogators, offenders, victims, and vigilantes are given roles to justify, admit, and express their actions? What are the dominant types of moral reasoning used by the producers? The issues of legality and morality, we argue, are highly dramatized in the Turkish media, where such discursive tools are important for understanding complex interactions on the boundaries of justice, legality, and morality.

"Media Representations of Law" is a significant theme among various cultural markers, by which our overall experiences of life is shaped and reconfigured. The media's contribution to our sense of familiarity with the law is commensurate with their various abilities to structure our everyday life maps of meanings. We not only find ourselves familiar with the normative principles of everyday life through

the news stories, talking heads and highly ritualized versions of political conventions, but we also are influenced by TV dramas, movies, and reality shows, most of which transmit and construct a wide variety of images and narratives about citizenry, law and justice. The analyses made in this paper aims at understanding the ways in which the Turkish media construct images, normative dispositive (Foucault), and narratives in TV dramas and Crime Reality Shows. In order to analyze the ways in which agency is rendered unreflective, we assume, it is necessary to decipher the validity claims embedded in textual and visual data. It is also important to observe the ways in which these two genres indirectly depoliticize the audiences' aspirations by trivializing them by submersion in pool of cynicism and cacophony. Accordingly, the following paper will examine carefully selected moralizing claims of TV narratives. Secondly, the role of a crime reality show in shaping the image of justice will be evaluated.

General Outlook of Turkish Media(tized) World of Culture

Recent years have witnessed rapid changes in political, social and cultural spheres in terms of creating highly polarized and divided world of voices in the so called 'modernization' process of Turkish society. The rise of Islam, newly sacralized forms of everyday life practices, the disputed territory of the EU membership process, conflicting identity claims, collective inquiries for authenticity markers, the chorus of neoliberal, nationalist, secular, non-secular voices are among the outstanding sociological touchstones which guide us while navigating the territories of different moral identity claims.

The claim-making process in politics and popular culture certainly influenced the ambiguous territories of popular historiography which are revealed in strategies used in politics of memory. TV dramas and their narratives have been providing a significant discursive area of cultural vocabulary where different voices tested configuring an area of contest and consensus. In other words, storytelling practices they included had had a function of revealing a sphere of negotiation, if there is, for a series of ideological cleavages. The pre-modern, modern and postmodern cultural markers have been heavily used in characterizing these voices among which arguments on conflict resolution, negotiation or polarization have been reproduced in a discursive world of different ethical claims.

Naturally, the proliferations of these divisions reflect upon the ways in which popular historiography is reproduced in different identity markers and moral claims. It is our contention that the approaches to the construction of law and justice enlighten the major characteristics of our different understandings of the conflicts in history and culture. Narrations, rhetorical devices, discursive practices are tools to delineate the forces and actors of agency, over which different claims and voices are prioritized and highlighted. Whether or not these voices, for example, de-mystify certain ideologies and power games help us to understand if and how justice claims are dialogically reflected and negotiated. It is presumed that storytelling in TV dramas has the power to either reveal or conceal these inner tensions of negotiations in creating, let's say, a dialogical self. The actions and utterances of individuals reflect upon different moral claims, and the constant evolution and thriving of these keep audiences alert. The scenario of TV dramas, thus, provide substantial clues and keys to decipher societal formations formed through diverse characteristics of individuals and cultures.

Thus, narratives on law and justice are sociological devices, because justice and morality derive from the sphere of intersubjectivity, from participating in and observing the effects of behavior on the feelings of others and through command of one's own feelings and desires (Dant, 2010). The narrative structure of TV dramas plays a crucial role in shaping perceptions of individuals, cultures, and historical traumas, while also reflecting dominant narrative techniques and collective memory practices. As such, they provide a moral space for examining key sociological divisions and ideological leanings. These dramas are often composed of complex, multi-layered stories that contribute to the politics of memory, a field marked by significant debate and contestation. Themes such as the lives of historical figures like Ottoman sultans, ideological conflicts, and love stories symbolizing societal unity as a remedy for fragile

relationships, have all been portrayed in a discursive space where popular historiography serves meaning making core of the validity claims and other practices. The storytelling practices, for instance, aesthetically and literarily construct a realm of agency, shaping a space of discursive possibilities. If, “narratability means that events and lives are affirmed as being worth telling and thus worth living” (Frank 2002: pp.111), lives of people characterized as heroes or ordinary people also amplify the ways in which describing these lives also means the worthiness of their actions.

Storytelling, narrative strategies, emplotments and other discursive devices are used in TV drama, therefore, serve constructing a web of strategies, which can be accepted as discourses denouncing or reproducing the violation of common norms and values. These not only help us to understand the proliferation of an intensive struggle over moral evaluations, but also constitute important heuristic tools for defining TV as a medium for the sociology of morality. Representations of law and justice, we assume, can be deciphered through genres which include textual material where negotiations over what is good and bad are done in everyday life. It is not only the existence of such negotiations via verbal configurations, but positioning the roles of audiences, strategies for prioritizing values and ideologies, empowering or disempowering tendencies for certain voices can lead us to characterize a sphere where due process in law, as an institution, is elevated or obfuscated. Deriving and analyzing claims and actors in seeking justice, defining the boundaries of legality and morality can be a delicate evaluation which requires to take a look at genres beyond court dramas. The popularity of TV dramas in Turkish society brought about a methodological design which brought about an association between TV series and crime reality shows, due to the ways in which claims to morality, emphasized above, are often seen and naturalized as part of everyday language among people. Even although storytelling practices do not necessarily include a confrontation between people and courts, lawyers and judges, these genres include suggestions, discursive markers, strategies and “worlds of evaluation”¹(Dromi and Illouz, 2010) on normative boundaries of justice and morality. The struggle over what is right and wrong in these genres is clearly a window of opportunity for exploring the intersection between culture and politics.

In this context, our paper focuses on two genres: TV dramas and crime reality shows, which gained popularity with the emergence of private channels in Turkish media world. As is emphasized below, Turkish media culture adopted melodramatic and dramatic language of the world in movie productions and TV dramas also accommodated the genre of crime reality shows by injecting highly traumatic-dramatic language. The claims to morality in these two different genres, then, can direct us to evaluate the ways in which representing the world of justice and law, including its sociological implications. What is worth living and telling, we assume, can be relocated through analyzing the discursive process of making valid claims, which oscillates between different types of reasoning.

Major Themes and Rhetorical Characteristics of TV Drama

Storytelling is an important cultural marker in Turkish popular wisdom. Turkish folk culture has traditionally provided a rich narrative pool, in which authors of different genres navigate and re-appropriate well-known stories and parables, impacting not only modern fiction and literature, but also TV productions such as advertising, TV drama, movies, news stories, and others (Erol-Işık, 2013). The moral direction stories provide for the audiences has been significant in integrating and articulating a wide variety of discourses in Turkish culture. These discourses, which combine traditional, modern and postmodern markers at different aesthetic and narrative levels, all attempt to borrow from the moral

¹ Dromi and Illouz (2010) borrows this term from Boltanski and Thévenot who defines the worlds of evaluation as follows: These worlds are systems of logics which are used to establish what is to be considered worthy in a repertoire of evaluation, allowing actors to evaluate the merit of a person, an object, or an abstract value. See: Luc Boltanski and Laurent Thévenot, *On Justification: Economies of Worth*, trans. Catherine Porter (Princeton, NJ: Princeton, 2016).

power of traditional and modern storytelling practices, which present themselves in a new bricolage in cultural sphere.

Thus, a society succumbing to a social change process known as Westernization, calls out for a savior or saviors, due to highly visible and traumatic past experience of the transformation from an empire into a republic. Highly dramatized TV dramas include various different levels of sentimental, melodramatic and mythical storytelling practices which, from time to time, derive their power from popular historiography and popularized versions of folk stories. The ways in which the storytelling practices overlap with the struggle over defining and debating a series of ideological cleavages (secular vs de-secular, traditional and modern, essentialist and constructivist, etc.) led us to configure TV dramas in relation to worldviews and their incorporated. Thus, the evaluations made in the following part include a short inventory about the linkages between examples of Turkish TV dramas and ideologies their narratives reveal. One can clearly see the storylines and logics of evaluation embedded in each TV serial allow for a narrative opportunity to define claims to morality. As Rorty (2012) notes, “moral convictions and conventions direct us to refining and applying the questions that turn attention to the many different dimensions of what make choice, character and action admirably worthy or despicably wrong” (pp.7). The world of TV dramas, which plays a tremendous role in TV productions in Turkey, depicts representations about making choices, character building and action which direct us into the currents of moral and immoral waves of deception, redemption, guilt making, compensation, and glorification. Ideological characterizations of gendered lives, ancestors’ adventures, bravado of male heroes all contribute to self-righteousness, moral narcissism (Rorty, 2012) which are unwanted qualities for building a community based on ethics of autonomy. Accordingly, in order to evaluate the arguments on moral power of TV narratives which has a tremendous impact on representations of law and justice, the following themes and issues will be exemplified to highlight arguments: neo-liberalism, tribalism, patrimonialism, prudentialism, and hypermasculinism.

Since 1980’s, Turkish society has been in close contact with forces and actors of globalization, which led to an immense transformation in everyday life practices, influenced by privatization, higher levels of consumption, market oriented attitudes, and the tension between individualism and collectivism. In this context, TV dramas, started adopting the discursive markers of waves of neo-liberalism as part of a process of democratization and freedom. Since the 1990’s, there have been numerous TV dramas on public tv (TRT) and private channels, triggered by the impact of globalized trade partnerships on production companies. Turkish TV dramas depict highly unique characteristics which are not seen in Western counterparts in terms of the duration of each episode, narrative strategies, and others. The variations of these productions can be classified into: Turkish fiction adaptations, mafia drama, military drama, romantic comedies, neighborhood stories, family drama, and foreign production adaptations. The ways in which each type coalesce into overlapping narratives would highlight the logics of evaluation emphasized earlier. The mafia stories have been portraying inter-mafia conflicts and their so-called power over the political institutions and leaders. The ways in which they blend traditional folkloric storytelling strategies into the scenario have been prioritizing a self-righteous angle of managing the world without relying on political institutions, thus de-legitimizing the role of citizens with rights and responsibilities. Mystification of powerful mafia leaders have been accompanied by hypermasculine characters who also adore a militaristic culture.

A bastardized version of social darwinism accompanied by traditional ‘family values’ is seen in highly popular TV dramas such as *Kartallar Yüksek Uçar* (Eagles Fly High) (1983) where two families from urban and parochial origins evolve together in their profit-making business enterprises². The clash between urban capital and parochial capital is narrated in highly interlocking stories of the two families, who increase their power in legitimate ways. In addition, activities such as mafia relationships and

² Rather than providing a historical inventory, we opted for providing short exemplars of TV series produced at different historical periods.

smuggling become highly visible in everyday struggle of individuals. This has been the first TV serial production where seeking and finding justice in a criminalized world has been narrated in a context whereby a negotiation of liberalism and traditionalism has been aestheticized. This serial defined the world of mafia and illegitimate relationships as having a significant role in a society which is evolving through the forces of globalization and localization.

The world of 'ragione' has been frequently narrated in Turkish TV dramas, so as to articulate the honor culture of a savior, a strong man with a certain bravado, and the current mundane world of injustices and illegalities. These 'men of honor' present themselves as warriors and protectors of their community, providing moral guidance in times of crises. There are scenes where these men form a committee of referees, headed by a wise man. The crises stem from family feuds, love entanglements, financial competition and territorial power struggles. These kinds of resolutions in a patrimonial cultural structure never resort to a world of secular law where lawyers, judges, and other officials to provide justice. Instead, the audience are shown different versions of mafia relationships, as well as ancestral networks of power, worshipped via aestheticized shots and storytelling practices. These stories are usually based on rhetorical strategies, which are recontextualized in a world of aphorisms and parables. Such a discursive mix of different literary and rhetorical methods exclude any possibility of dialogical talk or markers of negotiation. The lack of moral ambiguities or dialogical selves, then, complement the cultural scenery where the world of justice is heavily based on essentialist and parochial claims, rather than universal ethical debates. The most well-known examples of mafia drama are *Delî Yürek* (Crazy Heart), *Kurtlar Vadisi* (The Volley of the Wolves), *Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz* (No Reign over the Bandit World).

The moral claims reflect the ambivalent nature of modernization, which, from time to time allowed for discourses of emancipation. The stories of women who raise voices for emancipation have become an area of moral autonomy in the world of TV drama, as exemplified in neighborhood stories depicted in different periods. In a rare case, due to her husband's suicide, a modern upper class woman and her daughter find themselves in a lower class neighborhood of Istanbul, struggling to understand what has happened to them. She attempts to find a job instead of conforming the social institutional structure in the serial called *Yeditepe İstanbul* (Seven Hills İstanbul). The storytelling allows each character in this drama to have a reflection on events, problems, and personalities. This TV serial is distinguished by a sophisticated narrative strategy, portraying the story of a group who constantly negotiate their agency. Such high levels of self-reflexivity is rare in the scenarios of TV dramas, which, to a large extent, do not allow for ethics of autonomy (Shweder, Much, Mahapatra, Park, 1997).

The political cultural characteristics of Turkish society has been heavily affecting the narratives in delineating a contested area of ideological markers: the rise of Islam, secularism, re-sacralization, and neo-liberalization. Stories of collectivist political voices have been expressed through tv dramas in the form of old ancient leadership. *Diriliş, Ertugrul* (Ertugrul, The Resurrection) emerged in the process of Neo-Ottomanism, symbolizing an essentialist storyline to understand Turkic culture and identity. This serial, which has been exported to more than fifty countries, narrates the story of an empire in an epic way and represents a transformation of a small tribe into a strong empire. The warriors in Anatolia are believed to have omnipotent powers which derive from a faith based on war (*gaza*), as well as an Islamic command. Therefore, the serial symbolizes the formation of an omnipotent and potentially unresistable Empire, spreading outwards. Historical figures like Ottoman sultans, ideological tensions, and love stories symbolizing societal unity as a solution for fragile relationships have been depicted in a series of mediatized acts in Turkish society. These narrative practices, both aesthetic and literary, create a world of agency, opening up a space for discursive possibilities. What this tv serial offers as a narrative argumentation can amplify the aforementioned idea about the abuse of morality in enforcing its own moral narcissism, reproducing an ethic of community and elevating a retributivist culture over others.

The evolution of the TV dramas, as is noted above, amplified a popular cultural gateway where articulation of a series of ideologies have been based on markers with symbolic power where the cultural and political vicissitudes in Turkish society become more visible. The clash between secular and non-secular cultural markers, for example, has been creating its own rhetorical games to legitimize specific strategies which become fluid and intricate in making ideological argumentations. The rise of Islam and /or re-sacralization of everyday culture, for example, has been accompanied by certain ways of injecting neoliberal values into everyday life practices, which revealed themselves in interesting combinations of symbols which had been defined in a contesting relationships. TV dramas which promote politics of tribalism and parochialism were produced at the same time when stories about the members of power elite living in huge mansions at Bosphorus were narrated in an unprecedented discourse about the innuendos of moral games *Ask-I Memnu* (Forbidden Love). The worlds of evaluation, then, were comprised of both reinterpreting the codes of morality for national and international audiences. The ways in which product placement in these dramas have been used to lure different groups of audiences as consumers also created an opportunity to blend different kinds of cultural symbols which could be seen in their rhetorical and ideological discourses. Thus, productions which include epic stories, family sagas, neighborhood stories, ethics of divinity have been observed in the same pool where neoliberal, modern, postmodern typology of characters played their own roles in the world of tv series

Recently, two different TV series, *Kızılık Şerbeti* (Cranberry Sorbet) and *Kızıl Goncalar* (Red Buds), depicted a world of values and ideologies where struggles over family feuds, secularism vs. Islamism, and distinctions within Islamic and secular identities unfold in an urban setting. In particular, the clash between secular and pious moral claims in *Kızılık Şerbeti* is narrated through a process of negotiation revealed in romantic relationships, the role of gender identities, and more. When the children of a wealthy Islamic family and a secular family in Istanbul fall in love and get married, a world of ideological and moral tensions becomes visible, providing an opportunity to clarify how secular and religious lifeworlds are negotiated, despite the recent "soapoperafication" of the TV serial.

On the other hand, the tragedies narrated in a highly pious way of storytelling, rituals, and identities in *Kızıl Goncalar* amplify a discursive space where different moral claims are justified in a world of contesting Islamic claim making process. These claims are reflected upon daily political debates as well. A community of believers, organized as a *tarikât* (religious order) in Istanbul, is exposed to secular culture, which reproduces the well-known fault line between laicism and Islamism in Turkish society. When members of the secular and religious families interact, the TV serial employs a narrative exploring the possibility of constructing nuanced worldviews.

In short, TV dramas in Turkey have been offering us a rich data for interpreting the representations of law and justice, values and lifeworlds, which are highlighted through narrative mechanisms based on different political cultural trends and ideologies. They also construct their storytelling patterns where sentimentalism becomes a major marker which attract audiences' attention based on emotions rather than reasoning. At this point, we need to analyze another important genre playing on sentiment rather than appealing to reasonable, rational arguments, namely, the crime reality show.

Crime Reality Show as a Moral Framework³

In Turkey the experience started with the privatization of broadcasting in the beginning of 1990s, and evolved with the various formats, ranging from crime-based programs, talent shows, surveillance-based shows, and makeover shows (Yaman, 2013). Of these examples, crime-based reality programs

³ The analysis of MATS, the crime reality show, in this paper is based on the data collected in the following work: (Master's thesis, İzmir University of Economics)

are one of the most controversial sub-genres, deriving their significance from the seriousness of their content, as it has a distinct and intense social impact on audiences' crime-related attitudes from tendency to violent to fear of being a crime victim (Uluç Küçükcan, 2019). Although the cultural significance of reality television lies in its claim to represent social reality (Stiernstedt and Jakobsson, 2017), all such shows shared a common concern about authenticity or truthfulness – specifically, whether what is presented can truly be considered 'reality' (Lavie, 2016). In the midst of the debates on truthfulness, different forms of reality shows started storifying and narrating crime related phenomena in such a way that the core principle of modern, liberal cultural sphere, that is, the distinction between private/public, has been de-emphasized. Along with other genres, such as talk shows, crime reality has also begun to invert and subvert boundaries between the immoral and the moral. In this regard, Farias et al. (2004) argue that while reality shows, rooted in the intersection of reality and fiction, make the construction of moral narratives more prominent, they simultaneously engage with morally charged subjects without fostering moral reflexivity, instead framing their content merely as "reality". The media outlets started covering the stories of such self-made super-subjects as part of the process in which governmentality was considered to take account of the vulnerability of others. The subject of crime has been always appealing for Turkish TV producers and their audience.

The program under consideration is one of the popular shows on TV, on air since 2008: MATS, anchored by an ex-magazine reporter, Müge Anlı, was first broadcasted on ATV in 2008. The program, which could be considered as a crime-based reality show, focuses on unsolved criminal cases, such as murder, fraud or kidnapping. The program also presents itself as a service for those victimized by the actions of others. From time to time, the producers collaborate with the authorities to find missing babies, children, teenagers and even adults. We asked the following questions: How do the crime reality shows form a cultural forum in which discussants, audiences, participants, guests, and others take the overlapping roles of confessors, interrogators, offenders, victims, and vigilantes? Is it possible to diagnose the priority of morality over ethics by referring to the abundance of statements portrayed as the main ingredient of the so called public forum? (Erol-Işık and Yaman-Akyar, 2017).

The ambiance of the program is designed to provide a strong visual impression, which is supported by strategies, such as a testimonial structure, in which all are encourage to participate, whether ordinary individuals (victims, protagonists, transgressors, and lay people) or experts (one lawyer, one psychiatrist). Müge Anlı, the anchorwoman, is never hesitant about expressing her own views, when it comes to warning her guests against comments critical of the government, reminding the audience that she is never 'objective', and telling that the show is providing a public service. She justifies revealing immoral acts or social ills of the society, which she blames, not on police negligence, but on moral decadence and irresponsible behavior. From time to time, she allows guests cry on camera, expresses anger with participants who object to the way in which the case is elaborated, and uses innovative methods to instruct the public, using the case as an example, even disclosing private information, e.g. victims' financial transactions. She invites people who claim to have witnessed a certain incident to help resolve the case.

The sociological profile of participants is usually lower class or lower-middle class, with a low level of education, which increases their vulnerability during interrogations and testimonials. During these lengthy discussions about misdeeds and moral dilemmas dramatized events and stories, the witnesses are invited to 'confess' what 'actually' occurred; that is, there is always a possibility that they are not telling the complete truth. In a self-celebratory mood, the host of the show constantly reminds the audience and the viewers that they should 'get a grip of themselves to know what is really happening out there.' The audience is never allowed to criticize the officials responsible for resolving the cases of missing people or other suspicious acts. On the contrary, the participants and the audience are invited to show their respect for the government authorities, are portrayed as doing their best to serve the people. In other words, the show does not present itself as a forum where different ethical positions can be entertained or evaluated by the guests or participants.

In one of the episodes, Müge Anlı states that *“The state cannot be kept busy for just two chickens; we should solve some problems by ourselves.”* (01.04.2013). In another scene, the relationship between individuals and the State, and the extent of their respective responsibility, are constructed discursively. A victim asks, *“Where is the state?”*, but Müge Anlı responds with the argument that *“If we all do our share, then the state would help us”* (01.04.2013). In 2011, after the earthquake in Van, a city in the Eastern Anatolia with a large Kurdish population, significant donations from the Western regions of Turkey started pouring in. On 4 October 2011, the host started making comments about the significance of philanthropic efforts in support of the earthquake victims, defined as essential to the ‘unity of people’. The host also thanked the police and other local authorities for helping the victims. At one point speech, she commented that *“those hands who throw stones at the police should be broken”*, a reference to the Kurdish youth anti-government protests in cities in Eastern Anatolia. She added that *“some people attack the police with stones, but when they are in trouble, they expect our army to help them. Let’s establish the balance here. On the one hand they do that, on the other hand they expect to get help. One must not cross the line!”* Such a comment, formulated through a Manichean distinction, was also a racial slur, reflecting the relationship between the two events indicated above. She referred to the Kurdish population, demeaning them as a dependent and deviant group, who expect Turks to appear whenever problems occur. This comment reflected the non-normative, by re-activating a racial marker, which helps to buttress the culture of fear on which the show is based. Also, *“one must not cross the line”* is one of the statements which function to remind those people about of their positions. What they are considered to be subjected to does not depend on their own free will, but someone else’s. After criticisms from the media and the public, she issued an apology, which seemed to have been made under pressure. This was clearly seen the next day in her apology to *“those people who were genuinely offended”*, which was accompanied with a discourse of unity and camaraderie. *“Today is the day to think about unity. Those who think the opposite should be condemned as traitors”* she said. These comments also reflected a culture of vengeance and fear, reproducing the non-normative as alien, sub-human and dysfunctional (Pinseler, 2010). Instead of employing a wide array of ethical claims, the MATS opts to rationalize a sensibility-guided moral reasoning (Gilligan, 1998) based on the ethics of care. That is, instead of using a rule-governed style of moral reasoning, which presents individuals as independent, the sensibility-guided style moral reasoning presents individuals as interdependent. The interactions direct what is to be done, while the welfare of others, and preventing others from coming to harm are central considerations (Krijnen and Meijer, 2005). Therefore, the persona who takes the responsibility of his/her life course dominates the screens through programs such as the one evaluated in this paper.

In addition, approved and idealized lifestyles have been prescribed by the media, new ‘techniques’ to improve or heal ‘selves’ have become more visible in the world of consumption and new self-help methodologies have become more legitimate through different beliefs and ideologies, including liberal, Islamic, and other pastiche languages. The media outlets, which became more pluralistic after 1990’s, invited people to reason with weak or vulnerable elements of themselves and society so as to discover personal ways to define problems as major illnesses. Thus, one of the most important juxtapositions produced by the new regimes of governmentality and also polity is the emergence of a self-sufficient individual looking for a place in the free market system versus the citizen protected by the welfare state.

The formation of a persona to counsel for everything, including sex, religion, family, and other crucial issues in life, became important, therefore media outlets started opening up venues for storytellers who recommended daily affirmations for those who felt vulnerable and unprotected. The new person of this new age could choose his/her own destiny, it is claimed, unlike those who were dependent on their traditions and communities. Embedded within the notion of prudential decision making has been a moral discourse. The new person of this new age ought to be prepared for the best and the worst to happen. That is, the lack of a state/a formal organization responding to his/her demands for rights seems to have rendered obsolete clear cut solutions. In this framework of

moralization, supported by different cultural scripts, making choices in life as a discursive strategy has been juxtaposed against the given-ness of family, community, and the nation-state. The moralization of everyday life (Hunt, 2003) was a part of a process where the 'social may be giving way to the community as a new territory for the administration of individual and collective existence, a new place, or surface, upon which micro-moral relations among persons are conceptualized and administered' (Rose: 1996: 331). The increasing visibility of poverty, crime, and deviance through the media brought about discussions of 'protection' and 'securitization'. The need for security led to giving priority to discourses which emphasize the themes such as 'you feel insecure because of criminals out there', instead of messages such as 'feeling insecure is an outcome of low wages'. It was easier and less political for the media outlets to portray outcasts, potential criminals, various kinds of transgression, and constant voyeuristic scenes from everyday life. The mediatization of morality, in this context, emerged as a major reflection of the processes, which included different strategies including fear, confession, crime, and risk (Erol Işık and Yaman, 2017).

'Moralization as a routine feature of social life, is not so much about 'strategic' as it is processual: it involves myriad discourses, symbols, feelings, actors, and truth claims' (Hier, 2008: 181). It should be noted that, the transition from welfare systems into regimes of governance and prudentialism should be understood within the framework of the public culture it creates; that is, pseudo media forums, infotainment which advise us about how to cultivate ourselves, programs and texts which do not include an outlook for multilayered forms of being, and/or a search for an ethical understanding.

The media genre such as talk shows, for example, are a symbolic pollution of the pure categories of liberal political philosophy, such as reason, objectivity, neutrality, due to their tendency to bring to the public sphere the spectacle of tears, heart breaking reunions, broken families, addictions, uncontrollable drives, anger, revenge, categories which should have no place in the ideal public sphere guided by critical reason (Illouz, 1999). In addition, sensational talk shows become the stages for increasing moral panics because of the way they sensationalize and feed off moral panics as their daily fare. The rituals of shaming and communal cleansing also produce the uncomfortable spectacle of pain and suffering, rage, and recrimination. However, such pain and suffering arises from the conflicts and contradictions of everyday life, from the way hopes are thwarted and dreams exploited (Tavener, 1999). The processes of sensationalism and tabloidization are completely at odds with the reflection of an autonomous self. The mediatization of fear also becomes an important part of social life, to the extent that fear is decreasingly experienced first-hand and increasingly experienced on a discursive and abstract level (Grupp, 2003).

The ways in which the crime reality show called MATs rearrange a set of discourses where moral panic, culture of fear and pop criminology provide a cognitive map for a cathartic moment aiming to glorify a community without non-normative elements (Yaman, 2013). As Young (1990) states, the ideal of community participates in what Adorno calls the logic of identity, a metaphysics that denies difference. Also, the ideal of community totalizes and detemporalizes its conception of social life by setting up an opposition between authentic and inauthentic social relations (Young, 1990). The divide between normative versus non-normative subjects, who need to be warned about the social ills of everyday life, is used to authenticate a moral order through a rhetorical energy and melodramatic performances. This is done in such a way that those who are subjected to such an aura of transfiguration would never question the situation in which their subjection should be transformed into a subjectivity.

Thus, the divide between normative subjects, on one hand, and on the other, non-normative subjects who need to be warned about the social ills of everyday life, is used to authenticate a moral order based on a rhetorical energy and melodramatic performances. This is done in such a compelling way that those subjected to such an aura of transfiguration would never think to question the situation in which their subjection should be transformed into a subjectivity.

Conclusion

Media representations of legality require a thorough evaluation on different genres which may not necessarily present themselves in the process of characterizing law. In this article, it is assumed that deriving argumentation structures of different kinds would reveal us the ways in which certain actors criticize and justify their positions. The genres in question, TV dramas and crime reality shows, offered a wide variety of opportunities in delineating different perceptions on common good. Orchestrating narrative strategies as claims to morality provide us how certain value systems, ideologies are given special function to define a sphere of ethic, which may be based on autonomy or community. The analysis, therefore, attempts to tackle sociological trends which have been associated with tv practices by providing examples about Turkish TV dramas as well as crime reality show.

The secular and non-secular divide in Turkish political culture has been resonating the AKP government's positioning itself in relation to its counterpart, that is, secular values of non-AKP groups or parties. Since the culture of victimhood played a major role in defining the major identity of party politics in pre-2010's, popular cultural texts also borrowed from the master narrative of the AKP, entangling victimized selves and politics of emotion in their productions. The ways in which party politics elevated the resentment and grudge against those who do not conform their own track also effected a common sentiment about punishing those who are responsible about their failure. Retributivist party politics had been intertwined with the celebratory mood of Neo-Ottomanism which presented itself through grandeur projects, glory, victory, absolute power, pride, and arrogance (Tokdoğan, 2019). Revengeful inclinations which encompassed the discourses of daily political debates also became significant and legitimate markers of media texts where a certain type of moral reasoning have been becoming more visible. Thus, defining an actor as having reasonable mental capacities, self-reflexive abilities to differentiate the impact of other actors on creating common good became an elusive and utopic aim. The strengthening of claims to morality by ideologies such as prudentialism, neoliberalism, tribalism and others emphasized earlier has been vividly observed in 'worlds of evaluation' produced in TV dramas as well as crime reality shows, which, themselves are stern genres with distinguished place among other genres in Turkish media. The ways in which these genres promote and elevate attitudes such as 'take action for yourself', 'be prudent', and 'trust no one' serve the formation of self-righteousness which does not allow for existence of diverse political projects or voices. The narrative formulae to accommodate these values has been codified in carefully coded melodramatic texts in which the roles of victims, villains and heroes were clearly defined.

In this context, as is emphasized above, moralization of TV cultural discourses has been intensified in ethics of community where autonomous subjects cannot make their own decisions, divine duties of heroes as tribal chiefs, the so called 'men of wisdom', self-made victims and saviors, whose rhetorical gestures are heavily characterized by sensibility guided moral reasoning. Banalization of a series of ideologies these media texts, the abundance of mottos which emphasize glorification of certain values and excluding others all serve for producing dramatic or melodramatic strategies.

As the aforementioned TV dramas and crime reality show depict, the moral evaluations and storylines used in argumentative structures clearly refer to the dramatic configurations embedded in these tv productions. The world of legality and morality, then, becomes an issue of (lack of) justification. Describing and evaluating balancing acts of actors and ideologies exemplified in this paper aims at illuminating this process in terms of linking the mundane verbosity and politics of interpretation and agency. Portraying practices and actions of justice or injustice, then, is a multilayered sociological problem, where the duality of tragedy and drama becomes the core historical moments of what is just and/or harmful.

Information on Cited TV Series

Kartallar Yüksek Uçar

Producer: İbrahim Başar

Date: 7 October 1984-23 December 1984

Director: Hüseyin Karakaş

Aşkı Memnu

Producer: Kerem Çatay/Ay Yapım

Date: 4 September 2008 - 24 June 2010

Director: Hilal Saral

Deli Yürek

Producer: Mustafa Şevki Doğan/Sinegraf

Date: 5 October 1998 - 24 June 2002

Director: Osman Sınav

Kurtlar Vadisi

Producer: Osman Sınav/Sinegraf (2003-2004), Raci Şaşmaz/Pana Film (2004-2005)

Date: 15 January 2003 - 29 December 2005

Director: Osman Sınav (1-55), Mustafa Şevki Doğan (21-55), Serdar Akar (56-97)

Eşkiya Dünyaya Hükümdar Olmaz

Producer: Raci Şaşmaz (1-123), ATV İç Yapımlar (124-199)

Date: 8 September 2015 - 15 June 2021

Director: Onur Tan (1-199), Zübeyr Şaşmaz (140-199), Baran Özçaylan (140-199)

Yeditepe İstanbul

Producer: Kaan Erturan

Date: 18 May 2001- 24 June 2002

Director: Türkan Derya, Aydın Bulut

Diriliş Ertuğrul

Producer: Mehmet Bozdağ (Tekden Film)

Date: 10 December 2014 - 29 May 2019

Director: Metin Günay

Kızılıcık Şerbeti

Producer: Faruk Turgut (Gold Film)

Date: 28 Ekim 2022-

Director: Hakan Kırvavaç

Kızıl Goncalar

Producer: Faruk Turgut (Gold Film)

Date: 18 Aralık 2023.

Director: Ömür Atay, Özgür Sevimli

REFERENCES

- Bond, C. D. (2012). We, the judges: The legalized subject and narratives of adjudication in reality television. *UMKC L. Rev.*, 81, 1.
- Dant, T. (2010). Morality and the phenomenology of television. *Unpublished paper*.
- Dawson, P., & Mäkelä, M. (Eds.). (2023). *The Routledge companion to narrative theory*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- Dromi, S. M., & Illouz, E. (2010). Recovering morality: Pragmatic sociology and literary studies. *New Literary History*, 41(2), 351-369.
- Farias, C., Seremani, T., & Fernández, P. D. (2021). Popular culture, moral narratives and organizational portrayals: A multimodal reflexive analysis of a reality television show. *Journal of Business Ethics*, 171(2), 211-226.
- Frank, A. W. (2002). Why study people's stories? The dialogical ethics of narrative analysis. *International Journal of Qualitative Methods*, 1(1), 109-117.
- Gilligan C, Ward JV and McLean Taylor J (1988) *Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education*. Cambridge. MA: Harvard University Press.
- Hunt, A. (2003). Risk and moralization in everyday life. In Eds. Ericson, R and Doyle, A., *Risk and Morality*. London: University of Toronto Press, 165–192.
- Erol Işık, N. (2013). Parables as indicators of popular wisdom: The making of piety culture in Turkish Television Dramas. *European Journal of Cultural Studies*, 16(5), 565-581.
- Erol Işık, N. & Yaman, B. (2017). Crime and media: The world of 'reality show' as a moral frame of reference. *Milli Folklor*, (113), 69-78
- Işık, N. E. (2019). Evaluating narrativization practices in Turkish TV serials as a venue of popular historiography. *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, (34), 183-195.
- Grupp, S. (2003). Political implications of a discourse of fear; the mass mediated discourse of fear in the aftermath of 9/11. In *IPC Annual Conference, 2003*, J.W. Goethe University, Frankfurt/Main.
- Hier, S. (2008) Thinking beyond moral panic: Risk, responsibility and the politics of moralization. *Theoretical Criminology*, 12(2): 173–190.
- Illouz, E. (1999) That shadowy realm of the interior: Oprah Winfrey and Hamlet's glass. *International Journal of Cultural Studies*, 2(1), 109-131
- Krijnen, T., Meijer, I. C. (2005). The moral imagination in primetime television. *International Journal of Cultural Studies* 8(3), 353-374.
- Küçükcan, Ö. U. (2019). Şiddetin ve suçun kamasallaşması: Reality showlar ve toplumsal etkileri. *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, (34), 165-182.
- Lavie, N. (2019). Justifying trash: Regulating reality TV in Israel. *Television & New Media*, 20(3), 219-240.
- Mittell, J. (2006). Narrative complexity in contemporary American television. *The Velvet Light Trap*, 58(1), 29-40.

- Pinseler, J. (2010). "Punitive reality TV: Televising punishment and the production of Law and Order" In Van Bauwel S and Carpentier N (eds) *Trans-Reality Television: The Transgressions of Reality, Genre, Politics and Audience*. Plymouth, UK: Lexington Books, pp. 125–147.
- Robertson, A. (2001, September). Us, them and television news narratives. In *Arts and Politics Conference on Narrative, Identity and Order at the University of Tampere* (pp. 13-15).
- Rorty, A. (2012). The use and abuse of morality. *The Journal of Ethics*, 16(1), 1-13.
- Rose, N. (1996). "The death of the social? Re-figuring the territory of government". *Economy and Society*. 25(3): 327-356.
- Sideri, E. (2017). Bridging worlds: producing and imagining the transnational through TV narratives. *Journal of Science and Technology of the Arts*, 9(2), 27-35.
- Shweder, R., Much, N., Mahapatra, M., & Park, L. (1997). Divinity and the "big three" explanations of suffering. *Morality and Health*, 119, 119-169.
- Stiernstedt, F. & Jakobsson, P. (2017). Watching reality from a distance: Class, genre and reality television. *Media, Culture & Society*, 39(5), 697-714.
- Tavener J (2000) Media, morality and madness: The case against Sleaze TV. *Critical Studies in Mass Communication* 17(1): 63-85.
- Tokdoğan, N. (2019). *Yeni Osmanlılık: Hınç, nostalji, narsisizm* (Vol. 442). İletişim Yayınları.
- Yaman, B. (2013). *An analysis of crime-based reality TV shows: The case of Müge Anlı ile Tatli Sert*. Master's thesis, İzmir University of Economics.

KADIN+LARIN LÂDİNİLEŞME SÜREÇLERİNE ERİL TAHAKKÜM VE KESİŞİMSSEL FEMİNİZM IŞIĞINDA BAKMAK^{1*}

Dicle PAŞA**

Elif YÖNDEN***

Öz

Bu çalışma, eril tahakküm ve kesişimsel feminizmin ışığında, atanmış cinsiyeti kadın+ olan, derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilen 35 katılımcının ve Ankara, İstanbul, Van'da gerçekleşen odak grup görüşmelerine katılan kadın+ların deneyimlerini tartışmaya açmaktadır. Kadın+ların lâdinileşme motivasyonları ve süreçleri, görüşülen atanmış cinsiyeti erkek olan katılımcılardan farklılaşması hasebiyle, bu çalışmanın merkezine alınmıştır. Zorlu ve çok katmanlı din dışılaşıma, dinden uzaklaşma ya da kopma deneyimleri yaşayan kadın+ların deneyimlerinde ortaklaşan ve tekrar eden temalara bakılmıştır. Bu temalar, görüşmelerin Türkiye'nin yedi coğrafi ilinin en büyük yedi şehrinde gerçekleştirilen görüşmeler neticesinde saptanmıştır. Bunun sonucunda, bu çalışmada "İslam'ın Kadın+yı İkincil Konuma Koyması, İslam'ın Bedene Müdahalesi, Din ve Toplumsal Cinsiyete Dayalı Şiddet ve Haram-Helal-Ceza Sistemi" bulgularıyla ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Lâdinilik, Eril Tahakküm, Kesişimsel Feminizm, kadın+ ve İslam

¹ Araştırma için 15/09/2021 tarihinde İbn Haldun Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Başkanlığı tarafından 2021/07-5 karar numarası ile Etik İzin Raporu alınmıştır.

* Bu makale 25 Nisan 2024 tarihinde Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde düzenlenen VIII. İlişkisel Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan "Lilith'in Kızları: Eril Tahakküm Bağlamında Kadınların Lâdinileşme Motivasyonları" başlıklı sunudan üretilmiştir. Ayrıca makalenin verileri 121K876 nolu "Türkiye'de Lâ-Dini İnançlar ve Pratikler: Değişen Toplumsal Yapıda Din Dışı Arayışlar" başlıklı devam eden TÜBİTAK Projesi kapsamında elde edilmiştir. Projeye verdiği destekten ötürü TÜBİTAK'a teşekkürlerimizi sunarız.

** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, diclepasa93@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2066-8564

*** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, elifyndn0658@gmail.com; ORCID: 0009-0004-3123-0631

Makale Gönderim Tarihi: 26 Eylül 2024 **Makale Kabul Tarihi:** 21 Kasım 2024

Atf: Paşa, D. & Yönden, E. (2024). Kadın+Ların Lâdinileşme Süreçlerine Eril Tahakküm ve Kesişimsel Feminizm Işığında Bakmak. Sosyoloji Dergisi, 48, 156-189. DOI: 10.59572/sosder.1556238

VIEWING OF NON-RELIGIONIZATION PROCESSES OF FEMALE+ (WOMEN+) IN THE LIGHT OF MASCULINE (MALE) DOMINATION AND INTERSECTIONAL FEMINISM

Abstract

This study discusses the experiences of 35 participants whose assigned gender is female+ (women+), who were interviewed in depth, and other females+ (women+) who participated in the focus group discussions held in Ankara, Istanbul and Van, in the light of masculine (male) domination and intersectional feminism. The motivations and processes of non-religionization of females+ (women+) are the main cores to this study because they differ from the interviewees whose assigned gender are male (men). We look for common and recurring themes in the vita of females+ (women+) who have lived difficult and multi-layered experiences of non-religionization, alienation from it, or breaking off religion. These themes were determined as a result of the interviews conducted in the seven largest cities of the seven geographical provinces of Turkey. As a result, this study addressed the findings of "Islam's Subordination of Women+, Islam's Intervention in the Body, Religion and Gender Based Violence and the Haram-Halal-Punishment System."

Keywords: Nonreligious, Masculine Domination, Intersectional Feminism, women+ and Islam

Giriş

“Yani en basitinden işte Kur'an'daki ayetlerin yani Kur'an'daki ayetlerde çok klişe olacak ama Nisa 34'ü örnek vereceğim. (Gülüşmeler) Evet çok klişe biliyorum. [...] (Gülüşmeler)[...] Evet. İşte yani orada “kadınların işte, işte kocalarına itaat etmediğinde, dövülmesini” ya da işte “kâfirlerin öldürülmesini” vesaire bunun gibi ayetleri akla ve... Akla ve vicdana oldukça ters olduğunun farkında olduğum için dinden çıkabildim” (Aslı, İstanbul Odak Grup)

Bu bir karşı çıkış hikâyesidir, bu makalenin odağı, karşı çıkış hikâyeleri kesişen kadın+ katılımcıların deneyimleri ve motivasyonlarıdır. Aslı'nın “klişe” dediği ve gülerken bahsettiği pek çok deneyim, aslında katılımcıların biricik hikâyelerinin ortaklaşmasıdır, klişe olmanın ötesinde sıra dışı yanlar barındırmaktadır; araştırma ve yazma merakımızı harlamıştır. Aslında bu kadın+ların “din” ile hesaplaşma ve dinde “şeytanlaştırılması”, “baştan çıkarıcı” olarak günahkârlaştırılması ve ayıplanması, regl olması gibi “doğal” süreçlerinin “kirlilik” ile özdeşleştirilmesi gibi hikâyeler bilinmektedir. Dini pek çok tartışmanın konusu olagelen bu hikâyeler, yüzyıllar öncesinden beri dini söylencelerde ve mitolojilerde de bulunur. “Lilith” miti bunun en bilindik örneklerindedir. Bazı toplumların bir zamanlar inandığı tanrılar, onlar için dini anlatı olan fakat bugün mitolojik hikâye olarak kabul gören anlatılarda yer alır. Örneğin; Eski Yunan medeniyetinin din anlayışı günümüzde mitoloji olarak kabul görür (Alakuş, 2021, s. 563). Dinde, özellikle Yahudi mitolojisinden etkilenen Yahudi kutsal kitabında, adeta kadınların eril tahakküme başkaldırısı ile sembolleşen Lilith, bu mitte, ilk kadın olarak yaratıldığına inanılan Havva'dan önce yaratılmıştır ve ilk erkek olarak tasvir edilen Âdem'e boyun eğmeyen, şeytanlaştırılan ve kötülüğün kaynağı olarak görülen bir kadındır (Çınar, 2018, s.362; Ünal, 2017, s.105-109). Sadece verili dini anlatıyı sorgulamak, eleştirmek, kendilerine atfedilen yorumları kabul etmemek gibi durumlar da katılımcı kadın+ları adeta Lilithleştirmiştir. “İlk yaratılan kadın” olarak adı bile anılmak istenmeyen Lilith, katılımcılarımız Sude, Öznur, Aslı ve daha nice kadın+nın temsilidir; kadınların karşı çıkış hikâyelerini ortaklaştıran bir sembol olarak, bu araştırmada anlatacağımız pek çok unsuru içinde barındırır.

“Türkiye’de Lâ-Dini İnançlar ve Pratikler: Değişen Toplumsal Yapıda Din Dışı Arayışlar” başlıklı devam eden TÜBİTAK Projesi kapsamında yapılan bu çalışma, sosyoloji, ilahiyat, antropoloji, felsefe gibi pek çok farklı alandan araştırmacıyı bir araya getirmiştir. Her bir araştırmacının ve katılımcının gelmiş oldukları toplumsallığın farklı olması, her bir araştırmacının farklı deneyimleri, değerleri, inançları/inançsızlıkları, araştırmanın adeta Türkiye toplumsal uzamının bir yansıması gibi olmasını sağlamıştır. Bu açıdan çalışmanın saha, tartışma ve analiz aşamalarında disiplinler arası bir perspektifle bir yol izlediği söylenebilir. Kasım 2021 tarihinde başladığımız proje kapsamında, Türkiye’de dinden uzaklaşma ve ayrılma motivasyonlarını/pratiklerini anlamaya çalışarak bu pratikleri, lâdinilik (*nonreligioun*) (Küçükural, Cengiz& Başak, 2023) şemsiye kavramı ile ele alıyoruz.

Metin boyunca kadın+ kavramını hem kendini kadın olarak tanımlayan hem de ikili cinsiyet rejimini reddedip bunu “atanmış cinsiyeti” olarak kabul eden ve farklı kadınlıkları deneyimleyen katılımcıları tanımlamak amacıyla kullanıyoruz. Bu çalışmada peşine düştüğümüz temel soru şudur: “Lâdinileşen kadın+ların deneyimleri, hangi sebeplerle lâdinileşen erkeklerden ayrılmaktadır?” Bu soruyu sormamızdaki temel gerekçemiz, görüşmeler boyunca kadın+ların erkeklerden farklı olarak çeşitli temalarla ve çoğunlukla

dinden uzaklaşma-kopuş gerekçesi olarak gösterdikleri deneyimlerdir. “Kadın+” olmayı da dini ve sorgulama sürecini “kadın+ olarak deneyimlemeyi” de özellikle bir lâdinileşme motivasyonu olarak bulguladığımızdan, çalışmayı bunun etrafında şekillendiriyoruz. Bu doğrultuda lâdinilik motivasyonunun kadınların patriarkayı daha derin etkilerle deneyimlemesi sonucunda çeşitlendiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte bazı kesişimler sonucunda bu çeşitlenme artar. Örneğin, önceden Alevi, Kürt, Ermeni olan katılımcıların farklı etnik ayrımcılıklara ya da queer katılımcıların cinsel yönelimi sebebiyle katmanlanan baskılara maruz kaldığı söylenebilir. Fakat bu çalışma kapsamında, din ve patriarka kesişimine özellikle yoğunlaşma sebebimiz, bu ayrımcılıkları kıyasa tabi tutacak kadar çok verinin sahada karşımıza çıkmamasıdır. Patriarka ve bu başlıkların kesişiminin yarattığı eril tahakküm biçimlerinin “İslam’ın kadın+’ları ikincil konuma koyduğuna dair göstergeler, İslam’ın bedene müdahalesi, din ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddet, haram-helal-ceza sistemi” gibi temalarda tekrar ettiğini gözlemledik. Kadın+larla yaptığımız görüşmeler boyunca bahsi geçen temalar özelindeki bu gözlemlerimiz de bu çalışmanın ortaya çıkmasını teşvik etti. Kadın+ların daha önce dinle kurdukları ilişkilerini, Kur’an kursu ya da imam hatip okullarında yaşadıkları deneyimler gibi toplumsal durumlarını, din/lâdinilik, patriarka ilişkisinden yola çıkarak ele aldık ve çalışma Türkiye’de yürütüldüğü için, tartışılan temaların odağı İslam dini idi.

Metin boyunca İslam’ın teolojik eleştirisinden kaçınma amaçlarımızdan biri de katılımcılar tarafından “bahsedilen İslam”ı aktarmak ve İslam’ın tek yönlü eleştirisinden ziyade onların deneyimlerine dikkat çekmektir. Özellikle bu makale için atanan, titiz eleştirilerini sunan hakemlerden gelen “Kur’an’a atfı ya da kutsal metin atfı, bu metinlerin yorumlaması ya da eleştirisi” gibi öneriler araştırmacı olarak pozisyonumuzla uyuşmamaktadır. Saha araştırmasında katılımcılardan her biri dini hayatı, inancı ya da inançsızlığı kendi yaşadıkları çevre, deneyimledikleri Kur’an kursu, hafızlık kursu, bir cemaate üye olma, İmam hatip okullarına devam etme gibi çok farklı değişkenle deneyimlemiştir ve sürdürmüştür. Bu değişkenlerde, örneğin bir cemaate aidiyeti olan bir katılımcıya “cemaat dini yanlış öğretmiş, A cemaati B cemaatinden daha doğru öğretmiş, din böyle bir şey değil, örnekleriniz kitabi referansa uygun değil” gibi yorumlarda bulunmayı tercih etmedik. Her araştırmacının “farklı sorular, yaklaşımlar, öngörüler ve bilgiler” (Berger, Buitelaar ve Knibbe, 2021, s. 196) ışığında tercih ettiği yöntemler vardır. Burada, “dinin ne söylediğinden” ziyade; dini ilişkisel olarak ele alan, “bağlama göre din” (a.g.y. 2021, s. 197) iddiasını takip ediyor ve “verinin ne söylediği” ile ilgileniyoruz. Dolayısıyla, her bir katılımcının deneyimlediği, inandığı ya da inanmadığı ve yorumladığı değerler “yanlıştır” ya da “doğrudur” yargısından çok, nasıl bir süreci yansıtmaktadır ya da bunların toplumsal sonuçları nelerdir, gibi sorular ekseninde hareket ediyoruz. Onların yaşadığı ve bize aktardığı dini, inandığı dini değerleri “din olarak” kabul ediyoruz. Bizler araştırmacı olarak “dini terminolojiyi” değil; saha bulgularını ve dolayısıyla bu bulgulardan hareketle ortaya çıkan terminolojiyi ön plana çıkarmayı amaçlıyoruz. Bununla birlikte Kandiyoti’ye (2015) göre, pek çok tartışmada İslam’ın kadına yönelik çeşitli “ayrımcı” uygulamalara sahip olduğu argümanı tek yönlü olduğu iddiasıyla eleştirilmiştir. Ancak tüm bu eleştirilere rağmen İslam’daki uygulamaların “*meşruyetlerini mevcut yasaların temelini oluşturan ilahi esinli bir metinden alıyor olmaları*” sebebiyle göz ardı edilmesi mümkün değildir, İslam’ın özgülüğünü anlamak kadının toplumsal durumunu kavramak için önem taşımaktadır (Kandiyoti, 2015, s. 93). “*İslam, yalnızca Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkiyi düzenlemekle kalmaz; insanlar arasındaki -aile, evlilik, boşanma, miras- gibi toplumsal ilişkileri de düzenler*” (Berktaş, 2014, s. 110). Öte yandan, bu toplumsal ilişkilerin ve güncel siyasal politikaların üretimini, bu ilahi kaynaklı metne atıfla

gerçekleşiyor olması da İslam'ın eril düzenin işleyişindeki konumunun anlaşılmasını önemli hale getirmektedir.

İslam ve kadın üzerine yapılan çalışmalar genellikle "İslami feminizm" başlığı altında ele alınır ve İslami feminist söylem çalışmaları çok çeşitlidir ve tek bir hat üzerinden okunması yanlış olacaktır (Güç, 2008, s. 653). Tüm bu kapsamlı çalışmalar ve yaklaşımlar arasında kendimizi konumlandığımız yer, kadınların ve LGBTİ+ların her birinin deneyiminin "değerini" eşit gören bir pozisyonudur. İnancın bireyselliğini unutmuyarak, 18 yaşını geçen her öznenin kendi kararıyla takip ettiği değerleri olduğunu bilerek ve "kurtarıcı" pozisyonundan uzak duran bir feminizm anlayışıyla hareket ediyoruz. Feminist yöntemin, bir müdahale kültürüyle değil; bir dayanışma kültürüyle birçok tartışmada şekillenmeye devam ettiğini biliyor ve bu yöntemi izliyoruz.

Türkiye'de patriarka ile İslam'ın el ele yarattığı toplumsal alanı -biri lâdini diğeri inançlı olarak- deneyimleyen iki kadın araştırmacı olarak, deyim yerindeyse patriarkanın ekmeğine yağ süren ve kadın+ları "kapalı", "açık", "ifetli", "hoppa", "tesettürlü", "başı açık", tesettürü "doğru", tesettürü "yanlış" gibi ikilikler üzerinden değerlendiren yaklaşımların yanlış olduğunu düşünüyoruz. Meseleye kesişimsel feminizm çerçevesinden bakıyor ve kadın+ların deneyimlerinin her birinin bu perspektifle ele alınması ve anlaşılması gerektiğini savunuyoruz. Cumhuriyet'in kuruluşu sonrasında, kamusal alanda görünür olan "kurtarılmış ama özgürleşmemiş" (Kandiyoti, 1987) kadınlar için Cumhuriyetin erkekleri tarafından çizilen sınır "geleneksel" kadın olarak "iffet"lerini korumak ve yeni nesilleri yetiştirmek olduğundan (Cindoğlu, 2014: 120; Zihnioğlu, 2003), bu tanımı aşan öznelere varlığını biliyoruz ve bu tanımın dışındaki deneyimleri merak ediyoruz. Yani yeni cumhuriyetle birlikte her ne kadar kadınların mekansal özgürleşmesi gerçekleşmiş olsa da bedenlerinin ve cinselliklerinin kontrollerinin şekil değiştirdiğini (Durakbaşa, 1987; Cindoğlu, 2014), ancak kadın+ların bedenleri üzerindeki kontrol ve patriarkal otoritenin varlığını sürdürdüğünü aktaran pek çok tartışmaya da katılıyoruz. Kesişimsel feminist yöntem ve pratiklerin her türlü tahakküm-otorite ilişkisine karşı çıkış hikâyelerini içinde barındırdığını biliyoruz ve bu çalışmada da bu hikâyelerini dinlediğimiz katılımcıların deneyimlerini paylaşıyoruz.

1.Kavramsal-Kuramsal Çerçeve ve Yöntem

Bu başlık altında, araştırma boyunca kullandığımız yöntem, kavram ve takip ettiğimiz epistemolojik izlekleri özetlemeye çalışacağız. Araştırma verilerini proje ekibinin kolektif çabasıyla yukarıda bahsedilen proje kapsamında elde ettik. Türkiye'nin her bir coğrafi bölgesinden birer il seçerek, bu illerde yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yaptık. Her bir ilde, eşit sayıda, atanmış cinsiyetleri kadın ve erkek olan, toplam 70 katılımcıyla görüşmeler gerçekleştirdik. Buna ek olarak, İstanbul, Ankara ve Van'da olmak üzere toplamda üç tane odak grup görüşmesi düzenledik. Bu görüşmelerde, proje araştırma ekibi tarafından belirlenen siyaset, eğitim, toplumsal cinsiyet, beden, ölüm, dinden uzaklaşma ve kopma hikâyeleri gibi temalar çerçevesinde katılımcılara sorular sorduk. Görüşmeler esnasında, katılımcılardan onay alarak görüşmeleri ses kaydına alıp bu kayıtları deşifre ettik. Deşifre ettiğimiz görüşme metinlerini nitel araştırma veri analiz programı Atlas.Ti'ye yükleyerek proje ekibi olarak belirlediğimiz temalara göre kodlamalar yaptık. Bu makalede, bu kodlardan "Gender Genel" "Gender Kadınlık", "Arzu", "Beden/Vücut-Genel", "Cinsel İlişki", "Kürtaj", "Kopma Anı", "Uzaklaşma", "Dini Baskı" kodlarını okuyarak tematik analiz gerçekleştirdik. Bunun sonucunda, tekrar eden dört temel temayı -İslam'ın kadın+ları ikincil konuma

koyması, İslam'ın bedene müdahalesi, din ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddet, haram-helal-ceza sistemi-belirledik.

Ayrıca proje boyunca, yurtdışından bu alana ilgili araştırmacıların da dâhil olduğu-davet edildiği, haftalık düzenlenen okuma grubu toplantıları ve sunumlar yapıldı. Hâlâ devam eden bu toplantılar sayesinde, saha araştırması öncesi ve sonrasında, literatürle dinamik bir ilişki kurduk ve güncel tartışmaları takip edebildik. Bu bağlamda nitel araştırma deseniyle elde ettiğimiz verileri Bourdieu (2015)'nün eril tahakküm kavramı, Crenshaw (1989; 1991)'un kesişimsel feminizmi ve lâdinilik (Küçükural, Cengiz ve Başak, 2023) kavramsal setiyle ele aldık; ilişkisel epistemoloji ışığında bu çalışmanın analizini gerçekleştirdik. Aşağıda sırasıyla, çalışmadaki kavram setlerine ve kuramsal arka çerçeveye yer vererek analiz öncesi beslendiğimiz epistemolojik kaynakları özetleyeceğiz.

Toplumsal sistemler içinde inançların rolü, dönüşümü ve üretimleri küresel çapta nasıl önemli sosyolojik izlekler sunuyorsa, inançlardan uzaklaşma süreçleri de bir o kadar önemli izlekleri karşımıza çıkarır. İnsanların-toplumların bir inanca tutunma ihtiyacı kadar; bir inançtan uzaklaşma, o inancı sorgulama, ters-yüz etme ihtiyaçları ve pratikleri de pek çok sosyolojik, ekonomik, siyasi, dini devinimden araştırmacılara sağlanan mesajlardır. Tam da bu noktada "lâdinilik" kavramından bahsetmek yerinde olacaktır. Türkiye'de ve Dünya'da birbirinden farklılaşan dindarlık eğilimleri ve pratikleri gibi, dinden uzaklaşma, din dışılaşma, dine karşı duyarsızlaşma, dini sorgulama ve dinsizleşme eğilimleri ve pratikleri gibi durumlar söz konusu olmaktadır ve bu süreç "lâdinilik" (*non-religion/non-religious*) şemsiye kavramıyla tartışılmaktadır (Hecker, 2023; Küçükural, Cengiz ve Başak, 2023; Lee, Quillen ve Cotter, 2012; Lee, 2014; Schulz ve Binder, 2023). Bu tartışmalar, genellikle sekülerleşme mefhumu ile paralel bir eksen üzerinde yürütülmektedir.

Bununla beraber lâdiniliğin inanç, değer, ayrımcılık, duygu, ifade özgürlüğü ve görünürlük gibi pek çok sosyolojik temayla tartışma yarattığını söylemek mümkündür. Özellikle "tek tip din algısı"nın yaygın ve baskın olduğu Türkiye gibi bir ülkede, lâdiniliğin pek çok açıdan tartışılmaya devam edileceği, bu proje sahasında tarafımızca gözlemlendi. Buradan hareketle, grup aidiyetleri, kimlik edinimleri, toplumsal duygudaşlık, hegemonya ve değer üstüncülüğü gibi duygulara eğilimli tartışmaların yön değiştirebilme imkânlarının söz konusu olacağı yorumu yapılabilir. Farklı kimlikler, inançlar, aidiyetlerle karşılaşmaların yaşandığı bir örnek olarak bu proje grubu ve grubun yürüttüğü tartışmalar, bu sebeple bu çalışma için daha da önem kazanmıştır. Genellikle, "%90'ının Müslüman olduğu" iddia edilen Türkiye'de de tartışmalar çeşitlenmekte, Müslümanlık biçimleri ve cemaatler saha araştırması kapsamında görüşülen katılımcılar tarafından sorgulanmaktadır. Lâdinilik çatısında, Müslümanlığı ve dindarlık biçimlerini eleştiren pek çok katılımcı mevcuttur. Bu katılımcıların ateist, deist, agnostik, apateist gibi kavramlarla kendilerini tanıttığı ya da hiçbir tanımla ya da kimlikle anılmak istemediği örnekler söz konusudur. Lâdinilik şemsiyesi altında, katılımcılar, dine karşı duyarsız değillerdir; çünkü genellikle dindar aile geçmişleri bulunmaktadır. Aynı zamanda dinden uzaklaşma, dini sorgulama ve eleştirme, dini kurumlara ya da cemaate radikal karşı çıkışlarda bulunma, dinden kopuş gibi çoğunlukla katılımcıların ortaklaşan süreçlerinde oldukça zorlu aşamaları tecrübe etmişlerdir. Buna rağmen genellikle buldukları konumdan ve tartışmalarla-sorgulamalarla-zorlu aşamalarla geldikleri noktalardan memnundurlar.

“Kadın+ların lâdinileşmesi” konusunu merkezine alan bu çalışmada, kadın+ların bu süreci daha da radikalleşen biçimlerle tecrübe ettiği görülmektedir. Örneğin, bir erkeğin din dışlaşması; erkeklerin bedenleşme ile ilgili süreçlerinden “rahatlıkla” tahmin edilecek bir durum değildir; bir kadının “başörtüsünü çıkarma süreci” bile bir mücadele alanına dönüşür ve sembolik mesajlarla belirli “tahminler” sunar. Bu gibi motivasyonlarla, lâdinileşmeyi elbette her katılımcının farklı tecrübe ettiğini bilmekteyiz. Ancak kadınlar için meşakkatli katmanların onların lâdinileşme motivasyonlarını daha da farklı kıldığını düşünüyoruz ve “tahminin ötesinde” saha bulgularıyla desteklediğimiz bir analiz yapıyoruz.

Meseleyi ele alırken yararlandığımız kavramlardan bir diğeri Bourdieu (2015)’nün “eril tahakküm” kavramıdır. Bourdieu (2015)’ye göre toplumsal uzam *sembolik iktidarla* ilişkili olacak biçimde çeşitli ikilikler çerçevesinde örgütlenmiştir: eril/dişil, boyun eğen/boyunduruk altına alan vb. Ancak burada üstünde durulmaya değer olan şey bu ikiliklerin yarattığı hiyerarşi ve iktidarın doğalmış gibi sunulması, dahası bu “doğal” ilişkilerin toplumsal failer tarafından sürdürülmesindeki başarıdır. Bourdieu, toplumsal uzamdaki “*olağandışı ölçüde olağan*” (a.g.y., 2015, s. 12) bu tahakküm ilişkisinin sürdürülmesinin altında yatan dinamikleri anlamaya çalışarak; tam da bu noktada eril tahakküm kavramıyla okuyucuya bir izlek sunmaktadır. Buna göre toplumsal uzamın düzenlenmesinde rol oynayan en belirleyici etkenlerden birisi cinsiyet ayrımıdır. Toplumsal uzam “kadın-erkek” cinsiyetlerinin karşıtlığı üzerine kurulmuş çeşitli normlara göre düzenlenir. Bu düzen, erkeğin kadından üstün olduğu fikrine dayanan bir *doxa* olarak işler ve meşruluğunu bu “üstünlük” ilkesinin doğallaştırılmasıyla sağlar (Bourdieu, 2015, s. 22).

Bourdieu (2015)’ye göre cinsiyetler arasındaki ayrım asimetrik; eril düzene göre organize olmuş toplumsal uzamda erkek güçlü ve bu gücüyle paralel olarak iktidara sahip olmaya muktedir olan, kadınlar ise bu iktidara boyun eğmeye yazgılı, pasif ve güçsüz varlıklar olarak kabul görmektedir. Tüm bu asimetrik ilişkiler içinde kadınlık, kadınların bedenlerini de düzenleyen bir “disiplin” ile öğretilir; bu disiplinde kadın, erkeğin karşıtı olarak erkeğin arzularını tatmin etme görevini ifa etmekle yükümlüdür (akt. Öztimur, 2014, s. 595). Kadını güçsüz ve erkeğin tam karşıtı olarak konumlandıran bu bakış açısı, eril tahakkümün ihtiyaç duyduğu tüm şartların hayata geçebilmesini sağlar. “*Bourdieu’ye göre cinsiyet ayrımından beslenen eril tahakküm, gücünü egemenlik altına aldığı kadınların bu egemenliği meşru ve doğal kabul etmelerinden alır*” (Öztimur, 2014, s. 595). İşte din, kadın ve erkek cinsiyetlerine ilişkin “fıtrat” kavramı üzerine kurgulanan çeşitli kurallar aracılığıyla eril tahakkümün doğallaştırılması ve meşrulaştırılması işlevini üstlenir.

Cinsiyetler arasındaki farklılıklara yaptığı vurgu ile oluşturulan sömürü ilişkisine dayalı eril tahakküm toplumsal failerin sahip oldukları *habituslarda* ve *hexislerde* tecessüm eder. Bourdieu (2015)’ye göre bu adeta bir nakşetme edimidir: “*Zıt ve tamamlayıcı bedensel hexis’lerin yanısıra, dünyadaki her şeyi ve tüm pratikleri eril ve dişil karşıtlığına indirgeyebilen ayrımlar düzleminde sınıflandırmaya yol açan görünüm ve bölünüm esasları şeklinde olur, nakşetme*” (Bourdieu, 2015, s. 45). Bu nakşetme edimiyle kadın, “doğası” gereği özel alan olan eve hapsedilirken erkek ise iktidarın yegâne sahibi olarak kamusal alanda özgürce varoluşunu sürdürür. Eril tahakküm bu biçimiyle *sembolik şiddet*in en kullanışlı aracı ve üreticisi haline gelir. Bourdieu (2015)’ye göre sembolik şiddet, şiddete maruz kalanın ayırına varmayacağı biçimde meydana gelir. Sembolik şiddet, “*...yumuşak, kurbanlarınca bile hissedilmeyen ve görülmeyen, çoğunlukla iletişimin ve tanımanın veya daha kesin olarak tanımamanın, kabullenmenin veya hatta hissetmenin saf sembolik kanallarıyla uygulanan şiddet*” (Bourdieu, 2015, s. 11) biçimidir. Sembolik gücün

bu denli olağan biçimde kendini yeniden ve yeniden üretebilmesinde toplumsalı kuran normların başka biçimiyle var olamayacağına dair inanç, toplumsal failer tarafından öylesine benimsenir ki bu benimseme ve ayırdına var(a)mama hali, tahakküme maruz kalan failerin sembolik gücün üretim çarkının bir dişlisi gibi işlemesine neden olur. “*Sembolik güç, ona maruz kalanların katkısı olmaksızın hayata geçirilemez*” (Bourdieu, 2015, s. 56) diyen Bourdieu (2015, s. 58)’ye göre eril düzende var olan sembolik tahakküm ilişkisinde kadınlar, bu tahakkümün uygulayıcılarıyla olan iş birliği ilişkisini kopardığında, bu tahakkümü yaratan çeşitli yatkinlikler ve bunları üreten toplumsal koşullarda köklü bir değişim olacaktır.

Son olarak değineceğimiz Kimberle Crenshaw (1989) tarafından ilk kez kullanılan kesişimsel feminizm kavramı, pek çok tartışmanın konusu olmaya devam etmektedir. Siyahi kadın+lar ve farklı aidiyetlerle-kimliklerle çeşitli ataerkil yaptırımlara ve şiddet biçimlerine maruz kalan kadın+lar, kavramsal olarak kesişimsel feminizme gönderme yapar. Kesişimsel feminizm de sınıfsal, sosyal, etnik, cinsel gibi pek çok farklı sistemsel dışlanmalarla ataerkinin kesişimine gönderme yapar, kesişimleri ayrımcılık alanlarından kurtarıp ters yüz ederek, kadın+ların lehine çevirme yöntemlerini tartışır.

“[...] yöntemsel veya teorik çerçeve olarak kesişimselliğe dört ana analitik fayda atfedilir: eşzamanlılık, karmaşıklık, indirgenemezlik ve kapsayıcılık. Temel bir kategoriyi ayrıcalıklı kılan ve diğerlerini ya görmezden gelen ya da sadece ona "ekleyen" baskıyı teorileştirmeye yönelik üniter veya eklemeli yaklaşımların aksine, kesişimsellik, kurumsallaşmış pratikleri ve yaşanmış deneyimleri inşa etmede çoklu, birlikte oluşturan analitik kategorilerin işlevsel ve eşit derecede önemli olduğunu ileri sürer” (Carastathis, 2014, s. 307).

Kesişimsel feminizm, renkli kadınları, gayleri, lezbiyenleri domine eden, izole eden, entelektüel ve toplumsal birikimden dışlayan çoklu sistemlerin eleştirisi; anaakım neoliberal kimlik tanımlarına bir karşı çıkış ve çoklu deneyimleri sahiplenme olarak tanımlanabilir. (Crenshaw, 1991, s.1241-1242). Bu durum, feminizmin belirli ölçütlere, söylemlere sıkıştırılması mantığını aşma eğilimiyle hareket eder. Standart anaakım neoliberal feminist bastırma-kural dayatma alanlarının sınırlarını ve ataerkil işbirlikçi grupların tahakkümlerini aşarak genişletmeyi amaçlar. Yaşanılan toplumsal cinsiyete dayalı şiddet, ayrımcılık gibi anlamlarda da deneyim ortaklığını ifade eder (Crenshaw, 1991, s.1241). Bu deneyimler, kadın+ların ve LGBTİ+ların, ataerkil iş birliği sonucu ortaya çıkan baskıları aşma eğilimini kapsarken; din, dil, ırk, cinsel ifade ve yönelim gibi çoklu aidiyetlere yaslanarak feminist bir yöntem ve teoriyi oluşturur.

Patriyarkal üretimlere, ayrımcılıklara ve dayatmalara karşı bir alternatif olarak düşünebileceğimiz kesişimsel feminizm, güç ilişkilerini yeniden düşünme ve yapılandırma biçimlerinde belirli yolları izler (Carbado, Crenshaw, Mays & Tomlinson, 2013, s.304; Davis, 2008, s.68). Bu yollar, kendine özgü yöntemleri içinde kısıtlı görülse de özgünlüğün sağladığı her aşamada alternatif yaratma şansına sahip olabilmektedir. Dolayısıyla, kesişimsel feminist teori ve yöntemi, bulunulan bölge-coğrafya, yaşam standartları, patriyarkal koşullar gibi durumlar da çeşitlendirmektedir. Kendine özgü koşullar çerçevesinde, Türkiye’de de kesişimsel feminizmi; inanç-inançtan uzaklaşma, kültür, etnisite, azınlık olma deneyimi, gibi durumlarla ele almak çoklu perspektifler açısından önemlidir.

Türkiye’de belirli dayatmalarla gelişen tahakküm süreçleri, inancın tek tipleştirilme çabası, İstanbul Sözleşmesi gibi toplumsal cinsiyet eşitliğini gözeten anlaşmaların yürürlükten kaldırılması, kadın+ların kurumsal olarak da bakanlıklar-hukuk yaptırımları-diyamet söylemleri gibi aygıtlarla kısıtlanması ve sadece aile kurumuyla tanımlanması gibi çoklu patriyarkal alanlarla kesişmektedir (Yılmaz ve Aslan, 2023, s. 196-213). Türkiye’nin dindar muhafazakâr merkezci politik süreci; bu söylemlerle ve uygulamalarla ön plana çıkarmaya çalışan, toplumsal cinsiyet politikalarının da bundan bağımsız olarak düşünülmediği bir Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) hükümetiyle, hükümet-devlet kurumları ve politikalarının sınırlarının belirsizleşmesi ile devam etmektedir. Bu durumlar ve süreçler, keskin dindar kadın inşasıyla, kadının özel alana ait, aile içinde tanımlanan “fıtratıyla” kurduğu ilişkilerle uzun süredir Türkiye politik atmosferini, dindarlık biçimlerini ve dolayısıyla lâdinilik biçimlerini de etkilemektedir.

Öte yandan Bourdieu (2020) sembolik şiddetin sürdürülebilmesinde “devlet”e özel bir vurgu yapar. Buna göre devlet, kurumları aracılığıyla sembolik şiddetin “doğal” gibi algılanmasının zeminini hazırlar. Dahası devlet tüm yurttaşlarına eşit mesafede olduğu ve tarafsız olduğuna ilişkin vaatlerde bulunur; böylece tahakküm altında olanlar için tahakküm olağan hale gelir. Devlet her ne kadar kendini “tarafsızlık mekânı” olarak kurgulasa da kutsal ile dünyevi arasında konumlandığı yere bağlı olarak politikalar üretir (Yönden, 2024, s. 96). AKP hükümetinin ön plana çıkardığı “dindar muhafazakâr” kadın inşası, eğitim kurumlarından hukuk sistemine, bakanlıklardan dini kurumlara, aile içinden çocuk doğurma sayısına kadar her alana sirayet eden “politik-dindar” uygulamaları sürdürür. Bu durum pek çok tartışmada, kadının “kutsal aile”ye sıkıştırılmasını içeren “teşvikler ve söylemler”, yasal haklarının kayganlaştırıldığı geleneksel bir konumun meşrulaştırılması, dindar-muhafazakâr inşasının dışında bir varlığının kabul görmemesi gibi pek çok durumla karşımıza gelir.

2. Bulgular

Her ne kadar lâdini şemsiye kavramı altında ele aldığımız katılımcılar görüşmelerde genel itibariyle tüm inançlar ve dinlere yönelik gönderme yapsalar da Türkiye özelinde İslam’ı deneyimlemiş oldukları için İslam’a dair referansların ön plana çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle kadın+ katılımcıların deneyimlerinde İslam özelinde din eleştirilerini görmek mümkündür. Katılımcı kadın+ların buldukları konumdan, maruz kaldıkları müdahalelere kadar pek çok eleştirinin, bulgular bölümünü etkilediğini söyleyebiliriz. Aşağıda detaylandırıldığı üzere, “İslam’ın Kadın+ları İkincil Konuma Koyması”, “İslam’ın Bedene Müdahalesi”, “Din ve Toplumsal Cinsiyete Dayalı Şiddet” ve “Haram-Helal-Ceza Sistemi” temaları çerçevesinde başlıklandığımız bulguları sunuyoruz.

2.1. Kadın+’ları İkincil Konuma Koyan İslam: “Kadına Böcek gibi Bakıyorlar”

Konuyla ilişkili olarak değineceğimiz ilk tema katılımcılarımız tarafından sıklıkla dile getirilen İslam dininin kadın+ları ikincil konuma koymasına yönelik eleştirileri ve deneyim aktarımlarını içeriyor. Bu aktarımlar Kitabî referanslar, dini normların gündelik hayatı belirlemesi, çeşitli Kur’an kursu ve cemaatlerde yaşanan deneyimler, aile, hukuk, eğitim kurumlarının bu deneyimler üzerindeki etkileri gibi mefhumlara dayanıyor. Tanrı ile kulu arasında herhangi kurumsal bir aracının olmadığı Protestanlık ve İslamiyet’te aile reisi -ki bu patriarkanın hâkim olduğu toplumda baba, koca ya da ağabeyden birisidir- ailenin diğer üyelerinin dinsel denetiminden sorumludur, kısacası eril hiyerarşi düzeninin üretimi din aracılığıyla devam

eder (Berktaş, 2014, s. 109). Kadınların konumunun erkekler tarafından belirlenmesi, tahakküm altına alınması, dini açıdan ve toplumsal pek çok alanda ikincilleştirilmesi; iradelerine müdahale, siyasi, ekonomik, cinsel vb pek çok alanda kontrol edilme aşamalarıyla mümkün kılınmaktadır.

Tahakkümün ve ikincilleştirmenin en belirgin yaşandığı alanlardan biri kadın bedeninin ve cinselliğinin kontrolüdür. Kadının özgürce cinsel ilişkiye girmesi eril tahakkümün otoritesini sarsacaktır, kendi iradesini ortaya koyan ya da kamusal alanda var olan kadınlar eril tahakkümün sınırlarını zorlayacaktır, dolayısıyla kadın cinselliği kontrol altında tutulmalıdır. Lindholm (2004)'a göre İslam'ın hâkim olduğu toplumlarda, İslam bu kontrol işlevini "Tanrı'nın takdiri" söylemiyle meşrulaştırır ve kadının kamusal alanda özgürce varolmasının anarşiye yol açabileceğini söyleyerek "erkeğe kadını kontrol altında tutma yetkisini vermesi" ile sağlar. Dahası "kaos ve anarşi için kullanılan fitne sözcüğünün kökeninde kadının özgürce cinsel ilişkiye girmesinden duyulan korkunun yattığını" iddia eder (Lindholm, 2004, s. 386). Bu meşrulaştırma işlemi, Mernisse'ye göre "bir kadına iktidarı emanet eden asla refaha eremez" ve "namaz kılan müminin önünden köpek, eşek, kadın geçerse namaz bölünmüş olur" gibi çeşitli hadislerle sağlanır (Mernissi, 1991, s. 64).

Dinlerin daha başından günahkâr ve kirli olmaya yazgılı bir kadın inşası eril tahakküm otoritesinin, kadın üzerinde kurmaya çalıştığı hegemonik ilişkiyi beslemek için uygun bir zemin yaratır. Bu zemin, Bourdieu (2015)'nün eril düzenin sürmesinde merkezi role sahip dediği *sembolik güç olarak* tanımladığı doğallaştırma ediminin yaslandığı, olgunlaştığı imkânları sağlar. Bu edimin tecessüm ettiği bir alan olarak İslam dini kadını erkeğin karşısında ikincil bir konuma yerleştirir: "İslam'ın savunucularının iddia ettiğinin aksine, bir bütün olarak kadınların rolü erkeklerinkine göre ikincildir. Erkekleri kadınlara göre üstün gören ve tanıklıkta iki kadını bir erkeğe eş tutan Kur'an , bunun kanıtıdır" (Berktaş, 2014, s. 111). Buradan hareketle Antalya'da görüştüğümüz katılımcımız Irmak, Kitabî bir referansla Kur'an-ı Kerim'de geçen Nisa Suresi'ne göndermede bulundu ve bu surede kadınların erkeklerden farklı olarak kısıtlanmasına dair eleştirilerini dile getirdi.

"NY: Anladım. Peki, özelde İslam senin için ne ifade ediyor?"

IE: Kur'an'ı okudum ama açıkçası Türkçesini çok okumadım. Ee başladım Türkçesini de okumaya bir ara, sonra Nisa Suresine gelince beni aldı çelişkiler, sorular... Kadınlara ilgili çok ayet vardı çünkü. Şey düşünmeye başladım: neden İslam sadece kadına bu kadar yasak koymuş, erkek biraz daha serbest ve şey gibi hissettim, çünkü kadınlarınızı koruyun, kadın namaz kılmıyorsa onu uyarın, yatağı ayırın, hala kılmıyorsa sonra gerekirse bir tokat atın gibi ayetleri görünce ben de benim beyin yanmaya başladı. Eee hep zaten hani özellikle tesettüre karşı çok şeydim, mesafeliydim çocukluktan beri de yani, kapatmaya çalışırlardı, küçük eşarplar takarlardı ama ben hiç hoşlanmazdım bu durumdan. Çünkü zoraki oluyordu. Ee o ayetlerden sonra işte kadını hep geri plana tutup erkeğe ayrıcalık tanımış gibi hissettim. Sanki direkt erkeğe inmiş bir kitap gibi hissettirdi bana açıkçası. Ee o yüzden İslamiyet'e, evet çocukluğumdan beri hep İslamiyet'in içindeyim ama açık söyleyeyim, eğer ailem benim Müslüman olmasaydı tercih edeceğim bir din değildi."(Irmak, 43 yaşında, Antalya)

Kırılğanlık, naiflik, fedakârlık gibi mevzular, kadın bedeniyle ve psikolojik yapısıyla doğrudan ilişkilendirilerek pek çok alandaki “kadın imajını” belirleyen toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılık içeren tanımlardır. Kadını tanımlamada dini sistem içinde de kullanılan, “kadının ikincil konumunu” belirleyerek narinliği vurgulayan kırılğanlık kavramı, aslında farklı olan ve eşit olmayan arasındaki tabiyet ilişkilerine de gönderme yapar. Kırılğanlık, ideal olarak tanımlanan konumdan, güç dengelerinden uzak, noksan ve toplumsal yetersizlikle eşdeğer bir konuma tekabül eder (Acar Göktepe, 2022, s. 300). Yani kırılğanlık tanımı kendi içinde bir öteki tanımının eşitsiz konumunu var eder; bir iktidar ilişkisini barındırır. Kadının kırılğan olduğu iddiası, beraberinde kendisinin korunmaya muhtaç, şiddete karşı savunmasız ve eril iktidar konumun dışında olduğu iddiasını da gündeme getirir. Yukarıda yer alan Irmak'ın alıntısında bu durum, kadın kırılğanlığının eril iktidar açısından nasıl kullanıldığına dair bir örnek teşkil eder. Irmak, kendisinin lâdini olma motivasyonlarından biri olarak Nisa Suresi'nde geçen ve ayrımcılık içerdiğini düşündüğü çelişkili ayetlerden bahseder, Nisa Suresi'ne göndermede bulunan tek katılımcı Irmak da değildir. Nisa Suresi, kadın+ katılımcılarla sık sık konuştuğumuz konulardan biridir. Erkeklerin yalnızca “erkek olarak” edindikleri konumlarından yararlanmaları ve dini ayetin onlara sağladığı tahakküm yetkisi bu konuşmalarda ve deneyim paylaşımlarında eleştirilmiştir. Yani Irmak'ın bu eril iktidar alanındaki konumunu reddettiğini, eleştirdiğini ve kırılğanlık sınırlarını aştığını görmek mümkündür.

Din ve erkeklik hallerinin kesişiminde kadınlara şiddet uygulanması, kadınların denetlenmesi gibi kadınların bedenleri üzerinde baskı kurulmasına imkân veren kurallar, kadını erkeğin karşıtı ve iktidarı altında olan ikincil bir varlık statüsüne getirir. Ayrıca “kadının namaz kılmaması durumunda” uyarıcı ve denetleyici olarak işaret edilen erkekler olması kadınların iradesinin yok sayıldığı anlamına gelebilmektedir. Irmak örneğinde, çocukluktan itibaren bu denetleme mekanizması kadının hem iradesine hem de bedenine yönelerek zorla eşarp taktırma gibi pratiklerde tecessüm eder. Toplumsalı kuran ve denetleyen kuralların kadın-erkek karşıtlığı üzerinden tezahür ediyor olması, katılımcımızın Kur'an'ın erkeklere inmiş bir kitap gibi hissetmesine ve bunun kadın olma hallerinin değersizleştirilmesine sebep olduğunu düşünmesine neden olmuştur. Araştırma öznemizin iradi olarak karar verebildiği durumda ise İslam'a inanmayı tercih etmeyeceğini belirtmiş olması, kendi lâdinilik hikâyesinin en temel gerekçelerinden biri olarak yorumlanabilir.

Bununla ilişkili olarak diyebiliriz ki Bourdieu (2015, s. 45-54)' ye göre eril tahakkümün gücü, kendini sürekli olarak yeniden üretebilmesi ve bu yeniden üretim eyleminde tahakküme maruz kalan kadınların da farkında olmadan rol oynamasından ileri gelmektedir. Eril tahakküme bu gücü sağlayan ise *sembolik şiddet*; *sembolik şiddet* aracılığıyla tahakküm altında olanlar tahakkümün farkında olmadıkları gibi bizzatı bu şiddetin üreticisi haline gelir (akt. Arpacı, 2020, s. 120). Bu durum, Deniz Kandiyoti'nin “ataerkil pazarlık” (2012) kavramıyla kesişir. Deniz Kandiyoti, ataerkil pazarlık kavramı ile kadın+ların da patriyarkal iş birliklerinin, bu sistem içindeki olanaklarından ve bundan kaçışın zorluğundan bahseder: Yaş hiyerarşisi, deneyim hiyerarşisi, kadın+ların toplumsal konumlarından elde ettikleri statüler, patriyarkal iş birlikleri ile tıpkı erkekliklerin yarattığı tahakküm alanlarına dönüşebilmektedir. Örneğin, belirli toplumsal gruplar içinde yaşı büyük kadınlar, kaynana-gelin, kız çocuk-anne ilişkileri bu tahakkümleri yaratabilmektedir. Samsun katılımcımız Öznur'un bahsettiği hafızlık kursu deneyimi bunun örneklerinden biridir:

“Ö: [katılımcı gittiği hafızlık kursunu kastederek] Kadına böcek gibi bakıyolar. Kendileri de kadın.

ND: Mesela onu nasıl hissettin? Çünkü orada zaten herkes kadın değil mi?

Ö: Evet. Tabii ki herkes kadın.

ND: Yani orada nasıl bir kadına böyle böcek gibi olduğunu anladın mesela? Konuşma mı, sohbet mi? Somut bi örnek var mı hatırladığın falan.

Ö: Birçok var. Yani bütün sohbetlerimiz bizi bastırmak, söndürmek üstüne olan sohbetler, işte kadın kaşını dahi alamaz eşi istemezse.

ND: Hıı. Hep eşine göre şekillenme.

Ö: Evet ben mesela böyle şu anda da hala söylediğimde tüylerim diken diken oluyor sanki o anı yaşıyorum. Ben böyle şok olmuştum. Hani bi erkeğe bu kadar tamah etmek, kaşını dahi, işte bacağını dahi evlenene kadar alamaz, günahtır, güzelleşemez kadın. [...] Ya da işte böyle çalışmayın. Kuaför olmak günah...” (Öznur, 25 yaşında, Samsun)

Tahakküm meselesinin en önemli alanlarından bir diğeri, karar alma ve irade koyma süreçleridir. İradi bir mekanizmayla hareket etmek, sorumluluk olarak toplumsal kimlik edinmek ya da belirli bir aidiyet yaratmak çoğunlukla karar mekanizmalarıyla ilişkilendirilebilir. Genellikle patriyarkal rollerle kırılğan ve duygusal varlıklar olarak tanımlanan kadınların, karar alma süreçlerinde de benzer pasiflik performanslarıyla etiketlendiğini söylemek mümkündür. Hiyerarşik toplumsal düzenin eril olana sağladığı ayrıcalıklar, kadınlıkları daha da pasifleştiren bir konuma getirirken, “kırılğan kadın” karşıtı bir inşayla erkeği yetkin, lider, sorumluluk sahibi ve “temel karar alıcı” olarak kurgular (Vatandaş, 2007, s. 40).

Bu toplumsal kurgudaki hiyerarşi, kadınların ne yapması ve nasıl görünmesi gerektiğini, çalışıp - çalışmaması gibi iradi süreçlerini yönetme hakkını meşrulaştırmaya çalışır. Bu karar alma hiyerarşisindeki araçsal etkilerden biri de erilin dindeki sorumluluğudur. Örneğin Öznur, daha önce İrmak'ın bahsettiği gibi kadının bedensel ve düşünsel tercihlerinin bir erkeğin iradesine tabi olmasını yukarıdaki alıntısında eleştirir. Kadını, arzularını, fikirlerini ve bedenini Öznur'un tabiriyle “bastırmak ve söndürmek üzerine” olan bu anlatılar, din ve patriyarkanın kesişimde yeniden çeşitli biçimlerde üretilir. “Kadının kaşını almasının” dahi bir erkeğin iradesiyle şekillenmesi, bir kadının çalışması ve ekonomik özgürlüğünü kazanmasının yasaklanması ve günah kabul edilmesi; din ve ataerkinin birbirini beslemesi, birbirinin müsebbibi olmasının sonucudur. Dini kuralların gündelik hayata sirayet etme biçimi katılımcımız tarafından bu sonuca göre değerlendirilmiştir. Din, erkeğin yetkinliğinin pekiştirilmesinde önemli bir role sahiptir. İzmir'de görüşme yaptığımız Yeliz ise kurumsal açıdan eğitim, din ve bu kurumların kurucu unsurlarından biri olarak devlet üzerinden şu değerlendirmeleri yaptı:

YH: Ee Türkiye'de din eğitimi... galip erkeklerin din eğitimi yani. Hani tarih eğitimi gibi bir şey Türkiye'de din eğitimi. Galiplerin yazdığı bir tarihin okutulması gibi yani. Bir erkek dini anlatılıyor. Ve ee devlet dini anlatılıyor. Yani Sünni islam anlatılıyor Türkiye'de. Ee ve işte meşru vatandaşı, tercih edilebilir vatandaşı üreten bir din, Türkiye'de din bence. Öyle.” (Yeliz, 44 yaşında, İzmir)

Din, genellikle toplumsal cinsiyet eşitlikçi olduğu iddiasıyla, konum veya cinsiyet fark etmeksizin inananlara ve dinin takipçilerine hitaben bir mefhum olarak sunulsa da patriyarkanın dinle derinlikli bir ilişkisi olduğu da varsayılr (Tuksal, 2012, s. 53-57). Bu iki iddia patriyarkanın varlığının kabulüyle, aslında toplumsal cinsiyet eşitliğinin kırılma anının yaratılmasını kendinde barındırır. Patriyarkanın devamlılığını esas alan dini-kültürel öğeler, inançlar ve toplumsal pratikler, kadın-erkek inanan konumunun eşit olduğu iddiasını en başından ters yüz etmektedir. Bazı tartışmalar ise, İslam içinde kadınların konumunun çok radikal netliklerle ele alınmaması gerektiğini; kadınların dinin içinde hem “bağımlı” hem de “özgür” olabileceğini söyler ve kadınları saflık timsali, bakire, kötülük yayan cadı ya da hain gibi çok farklı uç noktalarda tanımlayan durumların olduğunu aktarır (Toker, 2009, s. 18).

İki uçlu tanımlar, inanç içinde aslında kadının konumunu belirler ve kadınların inancı hissetme ve yorumlama biçimlerini etkiler. Kadın+ların kendilerini tanımlayış biçimleri, bu iddia edilen eşit konum-statü edinme meselesini alaşağı eder. Bunun bir örneği olan Yeliz, yukarıda aktardığımız alıntıda her ne kadar doğrudan kitabî/dini referanslar vermese de dinle ilişkili biçimde şekillenen eğitim kurumunun ve bu kurumlarda üretilen din anlayışının kadınları “mağlup” erkekleri “galip” konumuna yerleştirdiğinden bahsetmiştir. Kadını pasifleştiren, kırılanlaştıran etiketlerle “mağlup” ve erkeği belirleyen olma özelliğiyle inşa eden “galip” gibi tanımlar, doğrudan dinin eşitlik iddiasına bir karşı çıkışın ifadesidir. Neredeyse kadınların din içinde yer almadığını vurgulayan ve anlatılanın “bir erkek dini” olduğunu söyleyen Yeliz, bunu Sünni İslam ile eşitlemiştir. Yani dinde bir cinsiyet eşitliğinin olmaması bir yana; dinin doğrudan erkekliği performe etmenin bir aracı haline geldiğini söylemek mümkündür. Erkek yanlılığın, dindeki kadın-erkek konumlarının iki uca yönelmesini, kadın+ların ladinileşmesini, toplumsal erkekliğin kadın+ları nesneleştirmesini ve önemsizleştirmesini belirleyen unsurlardan biri olduğunu vurgulamaktayız. Yeliz’e göre Sünni İslam’ın bu “erkek yanlılığı” toplumsal, kamusal ve dini normu belirler. Bunlarla ilişkili olarak bir diğer katılımcımız Sude de İslam’ın kadın+ları ikincil konuma koymasını, kendi ailesi üzerinden yaşadığı süreçlerle ilişkilendirerek aktardı:

“Bir de böyle Said Nursi temelli giden cemaatlerde hep böyle bir Said Nursi’yi harika birisi olarak yansıtma şeyi vardır. O nedir? İşte çocukluğundan beri çok iyi, çok zekidir işte sorulan her soruya çok hızlı cevap verir, işte ezberi çok kuvvetlidir, bir okuduğunu bir daha unutmaz falan. Ben de öyle Said Nursi idealinde ama asla kadın olduğum için Said Nursi olamayacağımı bilmeden o olacaktım gibi büyüdüm yani. Çünkü o zamanlar her ne kadar kız olduğum için, kız çocuğu olduğum için çok baskılsam da, işte erkek çocuklarıyla oynayamazsın gibi şeylerle karşılaşsam da abimler de kızlarla takılmıyorlardı. O yüzden bunu çok cinsiyet bazlı bir şey olduğunu düşünmüyordum. İı ta ki benim kısa kollu giymeyip abimlerin kısa kollu giydiklerinde dayak yemediklerini fark ettiğim zamana kadar.(Gülüyor) ki bu da çok geç olmadı yani on yaşındayken falan fark ettim bunu.” (Sude, 19 yaşında, Ankara)

Patriyarka, temel olarak kökleri pek çok alana yayılmış, erkeğin soyunu devam ettirmeye ve eril çıkara dayalı bir sistemdir. Patriyarka bir erkek egemen toplumsal inşa olarak, kadınların bedenini-emeğini-fikrini-hak sahipliğini sömüren ve erilliği her zaman yeniden üreten bir sistematikliğe işaret eder (Acar Savran, 2021). Patriyarkanın üretim biçimleri, erkek egemenliğine dayandığından, erkek soyunu sürdürme

amacıyla hareket ettiğinden, semavi dinlerdeki ve özellikle İslam'daki soy-miras-halef (Yaman Güven, 2019, s. 13-30) mefhumlarında köklü ve eril yanlı bir konuma sahip olduğundan bahsedebiliriz. Dini yaklaşımlar, kadının toplumsal konumuna bakışın bir izdüşümü ve "eril dinin uzantısı" (Özbolet ve Çomu, 2018, s. 1154-1155) olarak yorumlanırken, "haleflik" mefhumunun da bundan azade olmadığını söyleyebiliriz. Hak sahipliği, dinin devam ettirici "üst" mertebeleri, gerek aile içinde malların bölüşümü anlamındaki, gerekse toplumsal mertebelerdeki bölüşüm anlamındaki dini miras hukuku, erkeklere tayin edilen ayrıcalıklı konumlardır. Erkekler hem soyun hem de yetkinliğin temsili olarak görüldüğünden, dinde haleflik mefhumu da erkek yanlı öğretilerden, güç ilişkilerinden beslenir.

Haleflik meselesinin, kadın ve erkeklere biçtiği konumlar ve yetkinlik alanları yukarıda Sude'nin hikâyesinde, yetiştirilme tarzında karşımıza çıkar. Sude'nin bir zamanlar müridi olduğu cemaatin önderi sayılan Said Nursi'nin statüsü, Sude kadın+ olduğu için hiçbir zaman erişemeyeceği bir konumdur. Liderlik etme, dini önder ya da idealize edilen bir inançlı olma vasfının erkeğe atfedilmesi söz konusudur. Berktaş, adeta Sude'nin "*kadın olduğum için asla Said Nursi olamayacağım*" sözünü "*Melike olabilir ama halife asla!*" cümlesiyle özetler; buna göre halife olabilmenin en önemli ölçütü "erkek" olmaktır (Berktaş, 2014, s. 113). İnançsal olarak örnek gösterilen bu figür gibi olma ideali ile yetiştirilen Sude, yalnızca bu statü durumunda değil; ağabeyleriyle yaşadığı kılık-kıyafet farklılığı ve deneyimleri konusunda da erkeklerin yaşadığı ayrıcalıkları fark edip, bunları dinden uzaklaşma motivasyonu olarak sunmaktadır. Din ve patriyarka ilişkisinde vasıflar, mertebeler, idealler, roller toplumsal hiyerarşiyi, eşitsiz ilişkileri pekiştirir ve patriyarkal ayrımcılıkları yeniden üretir.

Bourdieu (2015), eril tahakkümün sürdürülmesinde çeşitli dini ritüellerin öneminden bahseder. Bu ritüellerde kadın ve erkeğin konumları asimetrikdir. Bu asimetri erkeğin lehine yönelik statüler inşa eder ve ona ayrıcalıklar sağlar. Bu ayrıcalıklara ve statüye erkek çocukları erişkin olduğunda sahip olabiliyorken, kadınlar hiçbir zaman sahip olamaz. (Bourdieu, 2015, s.39). Bu statüler ve ayrıcalıklar, İslam'ın kadın+ları ikincil konuma koymasının araçları haline gelmekle kalmayıp aynı zamanda onların bedenlerine müdahale imkanlarını yaratabilmektedir. Bununla beraber, toplumsal hayatta sıklıkla karşımıza çıkan İslam'ın eşitlik dini olduğu söylemine rağmen; lâdini kadınların statü ve ayrıcalıklardan uzak deneyimlerinin, Türkiye'de çalışma yapan Delaney (2014)'in bahsettiği gibi İslam'ın kuşatıcı yanıyla örtüştüğü ve tıpkı dindar kadınların deneyimi gibi din ve tahakküm kesişimine maruz kaldığını söyleyebiliriz:

"Kadınlar İslam dünyasının eşit ama farklı yarısıdır" diyen ve kadınların önemli simge ve törenlerden dışlanmalarının basitçe "uygulamalarda kadınlığın özel koşullarının getirdiği uyarlamalar" (1972:385) olduğunu söyleyen Femeas'a katılamıyorum. İnanan kadınlar da temel görevleri - şahadet, namaz, oruç, zekât ve hac- yerine getirirler. Ne var ki, simgesel bir güç ve otorite aracı olarak erkeğin yaratıcı organına odaklanması, kadınları kendiliğinden dışlar. Erkeklerle kadınlar arasındaki farklılıklar rastlantısal değildir, sistemin temelidir. İki cinse atfedilen değerler simetrik olmayan, hiyerarşik bir düzen içindedir ve bu düzen İslam'ı uygulamalarla pekiştirilmektedir" (Delaney, 2014, s. 347-48).

Delaney'i doğrular biçimde, İstanbul odak grubu katılımcımız Aslı lâdinileşme sürecindeki en önemli sebeplerden birinin, İslam'ın patriarkayla iş birliğine dayalı kadın ve erkek arasındaki erkek yanlı

ayrımcılıkları olduğunu belirtmiştir. Delaney'in de bahsettiği kadınları dışlayan asimetrik, tepeden inme sistemi, Aslı "eril üstünlük" olarak tanımlamıştır.

"Kadınlar kendi haklarını daha fazla aramaya başladıkça aslında bu erkeklerin ataerkiden kaynaklı çıkarlarını da azaltıyor. Yani en basitinden şöyle örnek vereyim. Bayram, Ramazan Bayramı yeni geçti ve Ramazan Bayramı'nda sürekli işte yemekleri hazırlayanlar, misafirleri işte karşılayanlar, bulaşıkları yıkanlar vesaire hep kadınlardı. Yani genel olarak kadınlar bu işi yapıyor. Neden? Çünkü "kadınların görevi". Neden? İşte, yani aslında rasyonel hiçbir nedeni yok. Ama ataerkil bir baskı üzerinden bu kadınları kabul ettirmiş ve kadınlar "hayır bu sadece bizim işimiz değil, siz de yapacaksınız" dediğinde, birlikte bu erkekler işte, hiç kendi işte, yani o en basitinden bulaşık yıkamama (anlaşılmıyor) vs kaybetmelerine neden oluyor. Ve bunları nasıl bağlayacağım? Şöyle bağlayacağım. Aslında dinler bu çıkar çatışmalarında bu çıkarlarını kaybetmek istemeyen sınıfın elinde bir koz olarak ortaya çıkıyor. Yani sen bir dini işte savunduğunda, işte atıyorum İslam üzerinden bir erkeğin bir kadın... İşte erkekleri kadından üstün olduğunu, erkeklerin çok eşli olabileceğini ama kadınların çok eşli olamayacağını sen İslam üzerinden kurabiliyorsun." (Aslı, 19 yaşında, İstanbul Odak Grup Katılımcısı)

Erkek hâkimiyeti olarak tanımlayabileceğimiz bu sistem, Aslı'nın bahsettiği çıkar çatışmalarını örerken; toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş görevleri yaratır. Toplumsal cinsiyetçi ayrıma zemin oluşturan bu meseleler, kadın+ların evle, aileyle, özel alanla ilişkilendirilmesi mantığına dayanır. Kadın+ların meşguliyetleri, rolleri ve konuları hizmet etmek mantığıyla kurulur ve bu mantığa uymaları beklentisi, aile içi rollerle, yemek yapmak, çocuklara-yaşlılara-hastalara bakmak, temizliği uygulayan kişi olmak gibi görevlerle pekiştirilir. Bu pekiştirme, İslam'da "aile hukuku" ile vücut bulur ve kadının konumu özel alana sıkıştırılır; kadının nesneleştirilmesi, "gizlenmesi" ya da mahrem alan içinde tanımlanması, başına örtme biçimlerinin direkt arzu meselesini bastırmakla eşdeğer görülmesi, cinsel bir obje olarak değerlendirilmesi gibi hususlar ve aile sınırları bağlamında namus kavramı bir yük gibi kadınların sorumluluğuna verilir (Çakır, 2023, s.186; Kazamı ve Özalpat, 2004, s.254-256; Kızılay, 2010, s.48-51; Öztürk, 2001, s.115). Mahrem alan dışında var olan kadınlar, iffet taşıyıcısı oldukları alanı da tehlikeye atmaktadır, algısı söz konusudur.

Kadınların İslam içindeki konumu da muhafazakâr söylem içinde de imajlarla sınırlanır, bu imajın dışındaki görünüm, değerler, pratikler bir patriyarkal çıkar sarsıntısı yaratır. Bu sebeple, İslam'da "aile hukuku" gibi tanımlara uymayan, toplumsal cinsiyete dayalı rollerini gerçekleştirilmeyen kadınlıkları, muhafazakâr söylem bir "tehdit" olarak değerlendirir (Çakır, 2023, s.186; Öztürk, 2001). Aslı da yukarıdaki alıntısında bu durumların, İslam'da kadınları ikincilleştiren bir konuma getirdiğini vurgularken, erkeklerin ise pek çok alanda sınırlanmadığını, onlara karşı müsamahakâr olduğunu söylemektedir. Bu durum, diğer bulgu başlığında tartışılacak pek çok iradi, psikolojik, duygusal ve fiziksel müdahaleyi ortaya çıkarmıştır.

2.2. Bir Müdahale Alanı Olarak Beden: “İslami Olarak Pantolon Giymek Günahtır”

Beden meselesini “İslam’ın kadın+ları ikincil konuma koyması” temasıyla bir önceki başlıkta tartıştığımız gibi, din ve patriyarka kesişiminde “müdahale alanı” temasıyla keskin çizgilerle ayrışmadığı için bu başlıkta yeniden tartışacağız. Bir önceki temayla, “İslam’ın bedene müdahalesi” temasının kesişimlerine rağmen; bu başlık altında bir öncekinden farklı olarak doğrudan bedene müdahale ile ilgili çarpıcı örneklere yer vererek analiz yapacağız. Beden, yalnızca fiziksel bir olgu gibi düşünülse de yaygın kanının aksine beden toplumsal, kültürel pek çok dinamikle ilişkili sosyal bir anlam inşasından bağımsız ele alınamaz (Berktaş, 2014, s. 130). Beden, din, patriyarkal normlar ve eril tahakküm gibi konular kesişimsel feminizm yöntemiyle ele alındığında, bu keskin sınırların esnekleşmesi beklenen bir durumdur. Bedene müdahale, eril tahakküm araçlarının güç ilişkisiyle köklendiği, şiddet, denetleme, baskılama gibi kesişimlerin patriyarkal ayrımcılıklarla kendini ürettiği pek çok farklı biçimde gerçekleşir. Nitekim İstanbul katılımcımız Selin, din kisvesiyle kendi kıyafetlerine ağabeyi tarafından yapılan müdahalenin, patriyarkal kökenlerini de “baba figürü” “ağabey figürü” gibi eril tahakkümü elinde tutan failer üzerinden şu sözlerle örneklendirdi:

“S: Ya ben hani kavga etmeyi göze almıştım onunla. Bitecekti zaten gözümde. Tabi bu arada evde bazı konuşmalarım oluyo ee onlar partilerden konuşuyorlar ben başka bir şeyden bahsediyorum. Ya o benim felsefe okuduğumu biliyodu. Benim bi şeyler okuduğumu biliyodu. İ bana belirli aralıklarla imada bulunuyodu. İşte seküler misin? Atatürkçü müsün? Nereye gidiyorsun? Kimlerle takılıyorsun? falan böyle. Sonrasında işte bir kere eve geldim evde erken gelmiş işten, ben de pantolon giymiştim. Odaya geldi işte bende çok emeği olduğunu, bana babalık ettiğini falan duygusal olarak girdi yani. Ha bu arada ben ona şeyi söyledim işte İslami olarak pantolon giymek günahtır dedi ben de dedim abi ben metrodan koşuyorum dedim eteğim yukarı kalkıyor dedim. Eğer gerçekten İslamiyet’ten bahsediyorsak burada dedim benim pantolon giymem çok çok daha iyi dedim yani. Ben çok güzel elbiseler giyiyodum sevmediğim için etek yani herkes bana bakıyodu. O kadar güzel elbiseler giyiyodum ki yani. Hani bi erkeğin dönüp bakmaması mümkün değil. Bunları açıkladım abime bu şekilde. Ama orada onun bana verdiği cevaplar beni daha da hani yok yani bu din için falan değil şeklindeydi. İıı sonrasında eve geldim işte tartıştık. O konuştu ben hiçbi şey söylemedim.

ND: Savunmaya geçmedin.

S: Evet. Sonra ben evden çantamı alıp çıktım. Aaa çıktım ve başörtümü zaten kapıda çıkardım.” (Selin, 27 yaşında, İstanbul)

Ailenin bedene müdahale olarak yorumlandığı ve şiddetin uygulayıcısı olduğu durumlar, Türkiye’de ve Dünyada çeşitli tezahürlerle karşımıza çıkar. Bir tehdit, yönlendirme ve kontrol mekanizması olarak tanımlayabileceğimiz toplumsal cinsiyete dayalı roller çerçevesinde “aile” ve erkeklik inşaları, çeşitli erkeklik statüleriyle şiddetin üretildiği bir müdahale alanı olarak toplumsallaşır. Geleneksel kültürel inşalar ile ağabeylik, babalık, “erkeklik statüleri” kontrol edici mekanizmalar olarak toplumda kabul görebilmektedir. Aile içi, hiyerarşik statüleri sürdüren bir sistemle, pek çok şiddet biçimini de gerekçelendiren,

meşrulaştırılan müdahaleleri içeren bir alana dönüştürülmektedir (Özkan, 2017). Aile, bir iktidar sistemi olarak özellikle bazı katılımcılarımızın hikâyelerinde sıklıkla eleştirilen sosyolojik bir yapıdır. Örneğin, Selin'in hikayesine bakarak söyleyebiliriz ki, katılımcının okuduğu alanlara müdahale edilmesi, felsefi eğilimlerine belirli kılıflarla yaklaşım ayrıştırılması aracılığıyla dindar-seküler çatışması yaratılmıştır. Bununla beraber, bu seküler-dindar karşıtlığı üzerinden kurulan bedene müdahale imkânlarıyla, katılımcının sosyalleştiği çevre sınırlandırılmaya çalışılmış; kişinin dışarı çıkma, istediğini okuma gibi iradî alanlarına kısıtlama getirilmiştir. Eril tahakküm, varlığını bu gibi müdahalelere borçlu olduğu için dindar-seküler, kadın-erkek fitratı gibi karşıtlıkları üretme stratejisine sıklıkla başvurur (Bourdieu, 2015, s. 22). Dahası bedene müdahale ederken, Selin'in de bahsettiği gibi, duygusal manipülasyonlar ile psikolojik şiddeti kullanabilir. Bu müdahalelerin ve şiddet biçimlerinin temel uygulayıcıları da "aile içindeki" "eril" bireylerdir.

Bu tahakküm hikâyelerinden de yola çıkarak, bahsedebileceğimiz bir diğer durum Türkiye'de kesişimsel feminist yaklaşımın en temel tartışmalarından biri aile ve din kesişiminde kadın+ların konumudur. Aile kurumu, dini kurumlar ve toplumsalın vücut bulduğu pek çok sistem, bedeni, özne-oluşu, cinsel yönelimi ve toplumsalı kendi sistemine göre şekillendirme eğilimindedir. Bu şekillendirme sürecinde, ele alınan "var oluşlar" sistemin verili normlarına göre belirlenir. Örneğin, her bireyin "biyolojik indirgemeci" yaklaşımlarla ikili cinsiyet rejimine uydurulduğu, herkesin heteronormatif bir cinsel yönelimle var olduğu gibi fikirler ve söylemler, aile yapısının kurulması için en temel savlardan bazılarıdır. Heteroseksüel evlilik, çocuk "üretimi", duygusal emek, bakım emeği ve güvencesiz emeğin toplumsal cinsiyete dayalı rollerle belirlenmesi gibi patriyarkal aşamaların sürdürülmesi ile "dindar aile" içindeki "kadın" tanımı birbirini beslemektedir. Dolayısıyla bu tanımın dışına çıkan "kadınlıklar" yani kadın+lar, normatif dindar aile ve patriyarkal kadın tanımlarının dışına taşabilmektedir.

Bu "taşkınlık", ideolojik bir aygıt (Althusser, 2014) göreviyle "muhafazakâr aile", "fitrat", "devlet bekası" gibi söylemlerle kurulmaya çalışılan kadın öznenen farklı ve "aykırı" olduğundan, Türkiye'de din ve patriyarka kesişimiyle tahakküm altına alınmaya çalışılır; kadın özel alanla, erkek kamusal alanla özdeşleştirilerek ayrımcılıklar derinleştirilmeye çalışılır (Çakır, 2023, s.186; Yılmaz ve Arslan, 2023, s.198-213). Bunun en önemli örneklerinden biri, Ankara katılımcımız Sude'dir. Kendisi, var oluşunu anlamlandırmak için başvurduğu "kadın atanmak" tanımıyla, verili cis-heteronormatif sisteme atıfta bulunarak, bedeninin-varlığının tanımlanma anından itibaren İslam ve patriyarkanın müdahalesine maruz kaldığını aktarmış; giyiminin, iradesinin, eğitim süreçlerinin aile-din-patriyarka gibi sistemlerce tahakküm altına alınmaya çalışılmasından bahsetmiştir:

"SÖ: Ben baskıcı ve aşırı muhafazakâr bir ailede doğmuş, kadın atanmış bir bireyim ve doğduğum andan beri sürekli olarak İslam'ın in dayattığı şeylerle yaşamak zorunda kaldım. Okumam engellenmeye çalışıldı ailem tarafından. Zorla tesettüre sokuldum ve şu anda karakter gelişimimdeki bu kadar direnişe meyilli bir insan olmamdaki en büyük sebep ailemin oluşturduğu baskılar diye düşünüyorum." (Sude, 19 yaşında, Ankara)

Ailesi tarafından özellikle din kisvesi ile baskı gören katılımcımız Sude, bu baskının lâdinileşme motivasyonuna etkisinden bahsetmiştir. Sude'nin dini sorgulamaları, başörtüsünü çıkarma talebi gibi

durumları devam ettikçe de baskılar sürdürülmüştür. Sude, görüşmenin devamında bedenine yönelik müdahalelerle ilgili deneyimlerini paylaşmaya devam etmiştir:

“SÖ: O yüzden hala bu arada ailemle çok ciddi problemler yaşıyorum sürekli ve bir on güne falan Ankara'ya gelecekler. Ankara'ya geldiklerinde okul açılana kadar yine bir yirmi gün falan birlikte yaşayacağız ailemle. O an için şimdiden aşırı geriliyorum. Başımın... Yani saçımı boyamam bile hani büyük bir olay onlar için. Problem çıkacak. Eve giderken ojelerimi çıkarıyorum falan. Böyle bir hayat. Ve düşünüyorum. Geldikleri zaman yine o baskı içerisinde yirmi gün yaşamak benim hayatım iğrenç bir hale getirecek. Çünkü ben bu sene şeye... İşte Hatay'a gittim annemle Hatay'dayken. Ramazan'da ve şöyle bir şey yaşadım hani. Gittim evden çıkacağız. Bir de böyle bayağı dağlık bir yere gideceğiz. Kimse de görmeyecek bizi. Ben de bayağı üzerime babam kızmasın diye, evde tatsızlık çıkmasın diye bol bir sweatshirt giymişim. Sadece başımda başörtü yok yani. Yine bol gibi bir şey havası sıcak olmasına rağmen. Babamda işte şey falan dedi işte evden çıkarken başını örtecek misin? Başını örtün. Ve bunu aşmıştık yani. Biz tekrar nasıl başa dönelim yani? Bunu görünce falan bir hafta boyunca orada böyle bitkisel hayatta yaşadım. Babamla her gün kavga ediyoruz falan. Evde kısa kolluyla geziyorum diye beni dövmeye falan çalışıyor. Evde (vurgulu söylüyor) kısa kollu geziyorum yani. Sadece babamlar var evde. Başka hiç erkek yok. O yüzden hala böyle şeylerin devam ettiğinin farkındayım ama bir yandan da... Güç aldığım bir mücadele var. Ve zaten Türkiye'de sürekli ne olursam olayım en böyle Premium azınlık gibi bir şeyim yani. Lubunayım, binary sisteme uymuyorum, Kürdüm, Ermeni'yim... Ermeni kökenliyim ve onların en böyle istemeyecek insanıyım. O yüzden zaten sürekli baskılanıyorum. Okuldaki normal yaşantımda normal arkadaşlık ortamlarımda da var oluşum komik bulunuyor ya da aşağılanıyor. Zaten varoluşumu sergilediğim eylemlerde de sürekli polisten de dayak yiyorum.” (Sude, 19 yaşında, Ankara)

Toplumsal düzenin sürdürülmesi amacını taşıyan en temel birimlerden biri evlilik kurumu ve bununla yaratılan ailedir. Aile ve aile bireyleri, sözüm ona şiddetten uzak, toplumsal düzeni sürdüren roller çerçevesinde toplumun devamını sağlar. Aslında yine erkeğin çıkarlarını korumaya yönelik bir performans alanı olarak “İslami aile”, İslam'da şiddete karşı çıkışın ve düzenin sağlayıcısı olarak yorumlanır. “İslam düşüncesinde aile, toplumsal düzenin bozulmamasının ve yozlaşmamasının, bireylerin Tanrı'nın doğruları ile uyumlu yaşayabilmelerinin temel aracıdır. Düzenin devamı demek, cinsiyete dayalı işbölümünün tanımlandığı biçimde devamı demektir” (Berktaş, 2014, s. 123). Erkeğin otoritesine dayalı İslami ailede, şiddetin uygulayıcılarının özellikle eril otoriter figürler olması, şiddetin görmezden gelinmesi, kadının denetlenmesi ve rollerini her şeye rağmen “makbul kadınlık” ile sürdürmesi beklentisi söz konusudur. Buna bağlı olarak, boşanmak, “kutsal aileyi bozmak” İslam'da zorlaştırılan, düzen bozan pratikler olarak görülür ve erkek yetkinliğiyle şekillenen bir süreçtir. Boşanma dinin üreticisi ve devam ettirici olarak görülen “ailenin parçalanması” (Aybey, 2023, s. 3973) anlamını özellikle eril figürler için taşıırken, kadınlar için şiddetten uzaklaşma ya da özgürleşme alanı olarak yorumlanabilmektedir (Topal, 2021). Boşanmanın, erkeklerin

tahakküm ve müdahale alanını daraltan ya da yok eden etkileri vardır. Evlilik ve aile, baba-ağabey-erkek kardeş konumlarına doğrudan bir gücün-müdahale yetkisinin verilmesi anlamını dini olarak üretebilmektedir.

Sude'nin hayatında da eril tahakkümün uygulayıcısı ailesindeki ağabey, baba gibi erkek figürlerdir. Hem babası hem de ağabeyleri zaman zaman "dini gerekçelerle" Sude'ye şiddete varan bedensel müdahalelerde bulunmaktadır. Kişinin bedenine ilişkin kararların kendisine bırakılmazken din ile gerekçelendirilen patriarkal normlarla bu yetki erkeklere verilir. Sude, erkeklere tanınan bu yetkiyi sorgulayarak, dindeki kadın tanımını ters yüz eder. Dindeki kadının konumunu pasif olarak yorumlamış ve bu durumu dinden uzaklaşma motivasyonu olarak aktarmıştır. Dahası devlet de kadının bu konumunu din ile ilişkilendirir ve "fıtrat gereği" olduğunu söyleyerek hukuk, eğitim gibi kurumlarıyla sembolik şiddetin bizatihi üreticisidir. Bunun en önemli örneklerinden, dini bir devlet kurumu olarak Diyanet'e bakmak gerekir. Ailede kadınlara yönelen şiddet, aileyi bozan, ailedeki "bağları zayıflatan" ve "gelecek nesilleri yetiştirme" emelinin tehlikeye düşmesi konularıyla ele alınır (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015, s. 5-6; Ergin, 2020, s. 14-16). Diyanet'in açıklamasında görüldüğü üzere, şiddetin önlenmesindeki öneri kadınların şiddete uğramaması değil; aileyi "kurtarma" amacı taşır. Diyanet, "kadın fıtrati" tanımındaki İslami anlayışın sürdürülmesinde etkin rol oynar.

Dindar aileler içinde gerçekleşen şiddet ve müdahale alanları da "kadının fıtrati" olarak inşa edilirken, İslami bakış açıları bunu onaylayan bir "toplumsal cinsiyet ayrımcılığına dayalı kadın rolleri" anlayışını sürdürür (Ergin, 2020, s. 28-33). Sude de sistemleşen bu müdahale ve şiddet sürecini ilişkisel olarak yorumlarken; kendi lâdinileşme sürecini de benzer biçimde yürütmektedir. Bu müdahalelerle başa çıkma stratejilerini de kesişimsel feminist yöntemle tahakküm biçimlerine karşı çıkararak ortaya koymaktadır. Çatışma yaşayarak, verili toplumsal cinsiyet rollerinin kabul etmeyerek, kendi bedenini tanımlamaya çalışarak dinden uzaklaşırken; toplumsal cinsiyete dayalı şiddet biçimlerine maruz kalsa da sistemi yapı sökümüne uğratıp dine göre "makbul" kadın tanımını ve karşıtlıklar üzerinden kurulan ikili toplumsal sistemi reddedip varoluşunu yeniden inşa eder.

SÖ: Aynen İranlı style. Ama artık şey yok yani tunik giy, munik giy, öyle şeyler yok. Sonra babamla işte şeye gittik. Hastaneye falan gideceğiz. Ben böyle aşırı yoğun çarpıntı tuttu. Yalvardım beni hastaneye götürün diye. O gece götürmediler. Ertesi gün sabah götürdüler. Ben bayağıdır böyle, panik atak sanırım yani. Çünkü hiçbir şey çıkmıyor EKG'de falan. Kalp çarpıntısıyla boğuşuyorum o dönemde ve o gece ölecek gibiydim yani. Kollarım bile tutmuyordu artık, sonra beni hastaneye götürecek babam. O halimle babama dedim ki hani lütfen bunu takmayayım. (ağlıyor) Yani bandanayla gideyim. Yine bırakmadı. Yine zorla taktırdı o şeyi başıma falan. Sonra ya, kırılma anını Ankara'ya dönene kadar yaşayamadık. Hani Ankara'ya dönene kadar benim yanımda, yine başımda, yine bir süre sonra hani Iğdır'da kuzeninin yanında yaşamaya başladım. Ailenin yanından uzaklaştım. İşte Iğdır'dayken full bandanayla geziyordum zaten. Arada başım açık geziyorum sokakta falan. Ve böyle bayağı şey bir şey. İşte kısa kollu giyiyorum. Üzerine bir tane hırka çekiyorum. Abimlerin evinden çıkarken. Amcamlara kadar giderken... Zaten Iğdır'da bir tane yol var sadece ve o yola gidene kadar

başörtüyü çıkarıyorum. Şeyi çıkarıyorum, hırkayı çıkartıyorum ve sokakta başım açık yürüyorum. Böyle nadir küçük şey anlarım, mutluluk anlarım falan.” (Sude, 19 yaşında, Ankara)

Bourdieu, eril tahakkümün bedende tezahürünü “sembolik hapis”e benzetmiştir, eril tahakküm bedenlere öylesine sirayet etmiştir ki gündelik hayattaki edimlerimizin bir kısmı bu çerçevede düzenlenip disipline edilir: *“Bu sembolik hapis pratik olarak kıyafetle sağlanır; eski zamanlarda daha da belirgin olduğu üzere, kıyafet, bir yandan bedeni saklarken, diğer yandan da onu sürekli olarak terbiyeye çağırır (etek, papaz cübbesi ile tamamen benzeşen bir işleve sahiptir), öyle ki bir emir veya yasağın açıkça dile getirilmesine bile gerek yoktur (“annem bana hiçbir zaman bacaklarımı ayırmadan oturmam gerektiğini söylemedi”)* (Bourdieu, 2015, s. 43). Tahakkümün bedenselleşmesi aynı zamanda eril düzenin adeta teminatıdır.

Sude için ise din ve dinin başörtüsü takmayı da içeren kılık-kıyafet şartları ve normları gibi yaptırımlar, birer zarar verme ve disipline etme mekanizması olarak yorumlanmıştır. Aile ve din kurumlarının normlarından zarar görmemek ve olmadığı biri gibi yaşamasını dayatan beden hapisanesinden kaçabilmek adına çeşitli stratejiler geliştirmeye çalışan Sude’nin, bazen yaşamındaki kararlarından, arzularından, olmak istediği kişiden vazgeçmek zorunda kalması ya da geri adım atmaya mecbur edilmesi söz konusudur. Hastane sürecinde dahi, Sude’nin kaygı düzeyi ya da sağlık durumu değil; Sude’ye zorla başörtüsü taktırma çabası ön plana çıkarken; bu süreçler de sembolik birer hapisane örneği olarak karşımıza çıkar. Din kisvesiyle, Sude’ye babası tarafından, en kötü hissettiği anda bile başörtüsü taktırma girişimleri, tahakkümün bedenselleşmesinin ve bunun eril düzenin teminatı olmasının örneğidir. Tahakkümün bedenselleşmesi aracılığıyla yaratılan hapisane, Sude’nin kendisine yarattığı “anlık mutluluk” deneyimleriyle direniş biçimlerine dönüşmüş, hapishanenin duvarları aşındırılmıştır.

2.3. “Öbür Tarafa Asıl Neyin Cevabını Veremem Biliyor Musun, Bundan Sonra Atacağın Dayakların”

Şiddet, genelde bedensel tezahürü olan bir zarar verme eylemi olarak düşünülse de şiddetin duygusal, psikolojik, ekonomik, dijital pek çok boyutu bulunur. Duygusal manipülasyon, psikolojik baskı, dayatma, ayrımcılık, yok sayma, ekonomik bağımsızlığa engel olma, ısrarlı takip, sosyal medya tacizi, kürtaj hakkının engellenmesi, evlilik içi tecavüz, eğitime, hukuka, sağlık kurumlarına erişim gibi hakların engellenmesi, ideolojik-dini mecbur etmeler, gibi pek çok durum, toplumsal cinsiyete dayalı şiddet biçimlerine örnek olarak gösterilebilir. Şiddet ve şiddete karşı feminist mücadele çok boyutluluğuyla, tarihsel olarak dönüşümlere uğramıştır. Özellikle bedene müdahalenin feminist karşı duruşu, pek çok öz savunma pratiğini geliştirmiş, feminist yöneme yeni bakışlar ve pratik yönler kazandırmıştır. Şiddetin ilişki boyutunu ortaya koyma, psikolojik savunma ve feminist güçlendirme, şiddeti teşhir etme, feminist eylemler, fikirler yaratma ve dayanışma gibi yöntemlerle şiddet türlerine karşı çıkışların imkânları da yaratılmıştır.

“Başörtüsünde zorlanan ve din baskısı gören kadınların mektuplarını attıkları bir platform burası. Bu platform gibi platformların mesela isimlerinin duyurulması konusunda bayağı çaba harcıyorum hani sık sık story’mdede falan paylaşıyorum böyle

şeyleri hani. Din konusunda yaptığım şey bu açıkçası. Bir de belki ileride şöyle bir idealim var. Bu konuda sadece insanların mektuplarını paylaşmak ya da işte istedikleri zaman destek vermek gibi değil de bu insanlarla birebir sürekli olarak iletişimde kalıp onların çok hızlı bir şekilde bu baskıdan ve korkunç ortamdaki kurtulması açısından bir dernek gibi bir şey konusunda çalışabilirim ya da bir örgüt gibi. Çünkü ya oraya mektup atıyorsun. Yani atan bir sürü arkadaşım da vardı zamanında. Ama oraya attığın mektubu sadece başkaları okuyor. Zaten anonim atıyorsun. Onu ve sen kaldığın yerden o işkenceyi yaşamaya devam ediyorsun ve sadece şey diyorsun. Ama benim gibi bir sürü insan var burada. Bu yani. Başka hiçbir şey, hiçbir motivasyonu yok yani. Bu kadar. Burs falan veriyorlar aslında onlar ama aşırı radikal işte evden kaçırma gibi eylemleri yok. (Gülüyor) Yani ben daha böyle radikal şeylerin olduğu ve baskıcı ailelerin gerçekten hayatlarını zindan edip onları böyle hiçbir şey yapamayacakları konumlara sokabileceğimiz bir... Iı bir iş üstünde çalışmak istiyorum. Yani şu anki konjonktürde belki bu çok mümkün değil. Ama çabaladığı sürece mümkün olmayan bir şey yok diye düşünüyorum. Hiçbir şey imkânsız değil yani.” (Sude, 19 yaşında, Ankara)

Sude'nin yukarıdaki aktarımında da görüldüğü üzere, şiddetin çok boyutluluğu gibi, dönüşen özsavunma pratikleri de Türkiye'de ve dünyada söz konusudur. Türkiye'de “Mor İğne Kampanyası” “Dayağa karşı yürüyüş” (Özman, 2008; Koç, 2022), İran'da başörtüsü zorunluluğu - dini dayatmalar ve tacize varan yaptırımlar sonucu sokaklara çıkma ve saç kazıtma eylemleri (Baherirad, 2023), Polonya ve Arjantin'de kürtaj hakkının kısıtlanması sonucu sokaklara dökülme ve Latin Amerika'nın geneline yayılan “Yeşil Dalga” (Gago, 2022; Nowicka, 2007) özsavunma örneklerinden bazılarıdır. Bunlarla beraber, Arap Baharı gibi süreçlerde temiz suya erişim, savaşa karşı çıkma ve bekâret testlerine karşı duruş gibi pek çok konuda sokaklara dökülme, Mısır'da kadın sünnetine karşı çıkılması (El-Saadavi, 1991; Zayed, 2011) gibi pratikler de söz konusudur. Bu örnekler, Asya'daki genç kadınların işçi olarak belirli alanlarla kısıtlanıp sömürülme biçimlerine karşı yapılan eylemler ve teşhirler, eski Sovyet ülkelerinden göç eden kadınların emeğinin sömürülmesi ve seks ticaretine maruz kalmalarına (Toksöz ve Ünlütürk, 2011) karşı teşhirler-özsavunma pratikleri gibi tüm dünyadan temsillerle çok boyutlu ve ilişkiseldir. Özsavunmaya dönüşen tüm bu örneklerin, kadınların toplumsal konumlarını ve var oluşlarını sorgulamasıyla başladığını söyleyebiliriz. Nitekim Ankara'da görüştüğümüz Ülkü de hikayesini bunu vurgulayarak anlattı:

“Ü: ıı şöyle de bir şey var. Yani bu birazcık Kur'an'ın tamamını okudum. Yarısına kadar okudum ortalama. Iı yani hani feminist açıdan bakacak olursam o kadın erkek ayrımının ıı benim hani en böyle şey, hassas noktalarımın birisi o ayrım.

[...]

Ü: Evet. Ya da ben neden erkeğe emanetim? Ben neden emanetim? Yani sen neden beni korumak zorundasın? Ben neden saçlarımı kapatmak göstermemek zorundayım? Ben neden kapanmak zorundayım? Ben neden evlenmeden ilişkiye giremem? Ya da ıı ben neden kocamı memnun etmek zorundayım? Bu gibi şeyler.” (Ülkü, 25 yaşında, Ankara)

Dinler, toplumsal yapıda kurucu düzen açısından önemli normları içinde barındırırlar. Çok tanrılı dinler ya da Semavi dinler, genellikle şiddetten uzak, toplumsal huzuru koruyan, ahlaklı ve barış içinde yaşayan bir toplum imajı çizme gayretindedir. Bunlarla beraber, şiddet, huzur bozma, düzene zarar verme, günah işleme gibi pratiklerin genel olarak dinlerde bir bedel ödeme mantığına dayalı karşılığı bulunur. Dinlerdeki şiddeti kınama ve şiddetin cezalandırılması, şiddetin huzur bozucu iddiasının olmasının yanı sıra şiddeti teşvik edici söylem ve pratiklerin bulunması gibi ikilikler de söz konusu olabilmektedir. Bu ikiliklerin yarattığı çatışmayı bir paradoks olarak tanımlayan Şinasi Gündüz (2016), dinler ve şiddetle ilgili “*Yalnızca ekonomik çıkarlar, etnik ve kültürel farklılıklar, siyasal amaçlar, çekişmeler ve tarihsel kavgalar nedeniyle değil, farklı dinsel inançlar, tutumlar, hatta aynı din içerisinde farklı dini yorumlar nedeniyle dünyanın dört bir tarafında şiddet olayları yaşanmıştır ve yaşanmaktadır.*” yorumunda bulunmuştur (2016: 9-12). Bu yorum ve bu çalışmadaki katılımcıların görüşlerinin kesişiminde, dinin şiddeti kınama söylemleri ile bu pratiklerden sıyrılmayı başaramadığını söylemek mümkündür.

Şiddetin sadece dinle ilişkilendirilmediğini; ama tam anlamıyla dini söylemdeki uyum ve barış biçimini yakalayamadığını gösteren örnekler ve deneyimler mevcuttur. “*En büyük savaşlar, zulümler, ölümler ve katliamlar çoğu zaman dindar şahsiyetler eliyle gerçekleşmiştir. Hristiyanların haçlı seferleri, kilisenin zulümleri, Yahudilikte Siyonizm, İslam’da Haricilik ve son dönemde DAİŞ’in yarattığı şiddet bunun örnekleridir.*” (Akdemir, 2016, s. 39) Bu örnekler, aslında pek çok kesişimin yarattığı şiddet biçiminden etkilenmektedir. Özellikle kadın+ların ya da LGBTİ+ların konumu, toplumsal cinsiyete dayalı şiddetle ilişkisi bağlamında iktisadi, siyasi, dini pek çok pratik ve süreç ile birlikte ele alınabilir. Bu pratik ve süreç çerçevesinde, inançlar ve yorumlar, eril çıkara dayalı bir konfor alanını erkek inananlara sağlamaktadır. Bu duruma örnek olarak, yukarıda deneyimine yer verdiğimiz Ülkü’nün sorgulamalarına bakılabilir. Kur’an’da geçen kadın-erkek ayrımına dair söylemler, feminist perspektif ile bakan ve bu söylemleri yorumlayan Ülkü için temel lâdinileşme motivasyonlarından biri olarak ön plana çıkar. Ülkü, toplumsal cinsiyete dayalı şiddeti içeren ve kadını çeşitli kurallara tabi kılmaya çalışan dini atıfları eleştirmektedir. Özellikle kadının bedenine ilişkin başını örtmesi, bekâreti, erkeğe cinsel yönden “hizmet etmesi” gibi mecbur kılmaların şiddet biçimlerine dönüşmesi, lâdinileşme motivasyonu çerçevesindeki örneklerden bazılarıdır. “Toplumsal uyum” için kadın bedeninin, cinselliğinin, görünüşünün eril iktidar biçimlerine tabi kılındığını gözlemlemek mümkündür. İddia edilen bu toplumsal uyum içinde, kadın+ların bedenleri, konumları, fikirleri şiddet biçimine maruz kalır ve bu toplumsal paradoks döngüsel bir biçim kazanır.

“Yani ben abimle karşılaşmaktan korkuyordum. Onların kulağına gidecekti. Sadece yürüyorum. Yaptığım hiçbir şey yok. Lisedeyken AVM’ye gittiğimi öğrendiği için yani çok korkunç şeyler yaşattı bana. Başımı açmak istiyorum diye beni şeyle falan tehdit etmişti: İşte ben sevgilimin kafasının kaldırma vura vura parçaladım. İşte bak neler yaparım? İşte Fatma diye bir kuzenim vardı. Evden kaçmıştı. Fatma’yı sallamayla sokaklarda aradım. Sana neler yaparım? Öldürürüm seni, falan ve ben böyle arabada bunları dinledim. Ağlaya ağlaya.” (Sude, 19 yaşında, Ankara)

Sude’nin başını açmak istemesi, ağabeyinin onu şiddete maruz bırakmakla tehdit etmesiyle sonuçlanmıştır. Bu tehdit, her ne kadar dini bir gerekçeyle sunulsa da erkeklığın sonucu olarak ortaya çıkan başka şiddet biçimleriyle örneklendirilmiştir. Bu da din ve patriarkanın işbirliğinin bir sonucu ve örneğidir.

Şiddet, bulunulan konfor alanını koruma ve sürdürme, iktidar olma gayesiyle hareket etme, iktidar alanına tabi olacak nesnelere yaratma unsurlarını da içerir. Şiddete meşruiyet yaratma, şiddeti uygulayan failin kendini gerçekleştirmesi, şiddetini haklı görmesi, bu şiddeti devam ettirmede sakınca görmemesi ve iktidarının sorgulanmasına tahammül etmemesi gibi süreçlerle ilişkilidir. Bourdieu *sembolik şiddet* ile fiziksel şiddetin ilişkisel olduklarını iddia eder (akt. Arpacı, 2020, s. 131). *Sembolik şiddet* zorla tesettüre sokma, kadını özel alana hapsedme ve kamusal alandan dışlama, kadının oturup kalkmasından eve kaçta geleceğine dair bedensel ve zihinsel yatkinliklerden oluşabileceği gibi tahakküm ilişkisinin ve iktidarın sürdürülebilmesinin bir yolu olarak fiziksel, sözlü şiddeti de doğurabilir; “*sembolik şiddetin fiili etkileri olabilir*” (Arpacı, 2020, s. 131). Örneğin yukarıda Sude'nin anlattığı şiddet, özellikle Sude'nin çeşitli dini kurallara uymama istenci gerekçe gösterilerek uygulansa da ağabey figürünün farklı kadınlara değişen gerekçelerle uyguladığı şiddet biçimlerinde de ortaya çıkmıştır. Din söz konusu olmadığında bile, din ve eril tahakkümün kesişimde yaratılan toplumsal statüsünden yola çıkarak ağabeyi figürü, başka bir kadına dini gerekçelerle değil; farklı bir gerekçeyle uyguladığı patriyarkal şiddeti, Sude'ye uygularken “dini kuralları uygulama gerekçesiyle” adeta mecbur bırakma ve “terbiye etme” sopası olarak kullanmıştır. Bu durum “inanç değerleri” bağlamında şiddetin ve pek çok kişisel gerekçenin dini olarak meşrulaştırılması olarak karşımıza çıkar (Gündüz, 2016, s. 14; Gürhan, 2010, s. 62). Bu yorumda görüldüğü gibi şiddetin gerçekleştirilmesini birçok alanın kesişiminde ve farklı deneyimlerde, özellikle eril iktidar biçimlerinde görmek mümkündür. Bunun başka bir örneği olarak, babasının kendisiyle konuşmama sebebi olarak Kübra, annesinin babası tarafından şiddet görme durumunda, babanın şiddet faili olmasına rağmen sorumluluk almamasını ve dini bir kılıf olarak kullanılmasını anlatmıştır:

B: Evet evet bu bakış öyle... Babanızın peki şu anki bakışı nasıldır? Onunla görüşmüyorsunuz sanırsam?

K: Kendi konuşmuyor benle çünkü ayrılmalarının sebebi benmişim. Annemi ben dolduruyordum. Hâlbuki annem boşamaya karar vermiş.

B: Ama şiddet falan da var.

K: Var tabi ama işte onu kabul etmiyor. Ve şey yapıyor, annem boşanmaya karar vermiş sonra bana söyledi. Benim haberim yok. Beni suçluyor. Çünkü neden, annem geldi bir süre burada kaldı benimle. Tabi ben annemi sokağa mı atıcam? Kocanla barış dememi bekliyordu. Demedim. Beni arıyor babam bana dedi ki “günaha giriyorsun” dedi. “Öbür tarafta nasıl hesap vereceksin” dedi. Dedim “ben günaha girmem dedim. Öbür tarafta asıl neyin cevabını veremem biliyor musun, bundan sonra atacağın dayakların. Ben bunun cevabını veremem” dedim. Küfretti kapattı.” (Kübra, 32 yaşında, Gaziantep)

Şiddetin toplumsallaşması ve dinin bir kılıf olarak araçsallaştırılması, sosyolojik pek çok kurumun da rolüyle iç içe geçer. Evlenme, aile kurma, aileyi bir statü biçimi olarak görme örneklerinden bu bağlamda bahsetmek gerekir. Özellikle patriyarkal roller çerçevesinde, erkeklerin aile içindeki rolleri, en önemli iktidar pekiştirme alanlarından biridir. Erkeklik iktidarının başrolde olduğu ailede, toplumsal olarak “aile reisliği” ile oluşturulan mertebeye de dini olarak erkeğe sağlanan çok eşlilik, erkeğin hakkı olarak tanımlanan ayrımcı miras-şahitlik ve boşanma gibi mevzular, boşanmanın zorlu ve erkek yanlı rolüne işaret eder. Erkeğin

kadını, kadının rollerini, bedenini aile kurumu içinde kontrolünü, boşanma mefhumunu “kutsal aileyi bozma” olarak tanımlamayı ve bu gibi toplumsal patriyarkal söylemleri, şiddeti besleyen mekanizmalar olarak karşımıza çıkarır. Boşanmama, “kutsal aileyi bozmama”, kocanın dini gerekçe göstererek “şiddeti uygulayabilme yetkisi” “şiddetin üstünü örtme” gibi toplumsal öğretilerde eril tahakkümün farklı tezahürlerini görebiliriz.

Kübra'nın hikâyesinde de rastladığımız, baba figürünün anneye uyguladığı toplumsal cinsiyete dayalı şiddete rağmen; annenin bu şiddet mekanizmasından uzaklaşmaya çalışması neticesinde, şiddet faili babanın bu neticeyi ve boşanma sürecini “günah” olarak yorumlaması ve karşı tarafın pratiği olarak meşrulaştırmaya çalışmasıdır. Kendi şiddetinin uygulayıcısı olma karşılığında bir hesap verme sorumluluğu hissetmemesine rağmen baba figürü, kızına, şiddetten kaçan annesini koruması bağlamında, “öbür tarafta nasıl hesap vereceksin?” minvalinde sorular sormuş ve tekrardan dini gerekçeleri ortaya koyarak küfredip sözlü şiddet uygulamıştır. Bunlarla ilgili olarak diyebiliriz ki küfür, özellikle nefret söylemlerini meşrulaştırmanın, ayrımcılık yaratmanın ve bedensel iktidar alanları kurmanın en önemli araçlarından biridir. Bu süreç, geleneksel kadın tanımını çeşitli örneklerle inşa eder. Dini kurumlarda ve tanımlarda, toplumsal kurumlarda ya da tanımlarda, medyada ve benzeri aygıtlarda küfre eşlik eden “şeytan”, “kıskanç”, “yaratık”, “akılsız”, “güçsüz”, “iblis” gibi etiketler, kadınlarla özdeşleştirilen, kadınları “olumsuzlayan” ve “cinsel nesne olarak simgeleştiren” şiddet unsurları da karşımıza çıkar (Dursun, 2008, s. 65-76; Varol ve Tayanç, 2019, s. 224-228). Dinin bağlayıcılığının, erkeklik statüsü üzerindeki etkisini özetler nitelikteki Kübra'nın aktarımı, ayrımcı beklentileri, kadınların nesneleştirilmesini, maruz kaldıkları şiddet biçimlerini ve normları da anlatmaktadır.

2.4. Haramın ve Helalin Cinsiyeti: “Zannetmiyorum ki... Allah Dememiştir, Erkeksen Sana Her şey Helal, Kadın Olmaz, Yapamaz”

Din tüm inanan insanlar için çeşitli kurallar koyuyor olsa da bu kurallar ve kurallara uymayanları cezalandırma sisteminin toplumsal cinsiyet temelli ayrımcı yönleri, katılımcıların lâdinileşme örnekleri olarak karşımıza çıkar. Dini olarak kadın ve erkek için geçerli olan normların, söz konusu erkekler olduğunda belirsizleşiyor olmasının kabul görmesi; kadınların ise bu sistemde katı sonuçlarla yüzleşmesi söz konusudur. Eril tahakkümün sürdürülebilmesi ve bu tahakküm ilişkisinden doğan sembolik şiddetin meşrulaştırılabilmesinin (Bourdieu, 2015) bir aracı olarak din, ataerkiyle iş birliği içinde kadın ve erkeğe farklı ceza ve günah kriterleri çizilmesinde büyük bir rol oynar. Antalya'da görüştüğümüz Irmak, dinen kadın ve erkek için haram kılınan evlilik öncesi cinsel ilişkinin erkek egemen toplumda nasıl yalnızca kadının “bekâretini” kutsayarak buna uymayan kadınları hedef haline getirdiğini, kadını bunun üzerinden kısıtladığını anlatıp eleştirmiştir:

“Kesinlikle, olmayabilir. Kızlık zarı olmayabilir. Çok normal ve Allah öyle yaratmış. Yani esnek olabilir, her türlü şey olabilir. Ee bu bana çok ayrımcılık gibi geliyor. Bunu bence, bilmiyorum yaratılmasındaki amacı erkek ve kadının bu şekilde ama zannetmiyorum ki... Allah dememiştir, erkeksen sana herşey helal, kadın olmaz, yapamaz, evlilik... İkisine de haram kılınmış bir şey. Ama bence şu an ki ee erkek egemen toplum bunu kendilerine yontarak kullanıyorlar. Bekâreti kutsal bir kavram olarak öngörüyorlar. Ve buraya pompalıyor. O yüzden de özellikle Türkiye'deki gelenekselci erkek yapısı

maalesef bunu öne sürüyor her şekilde. Ama bence cinsel ilişki, bence insan özgür... Yaşamalı. Yaşayabilir yani. Bu her gün yeni biriyle düşüp kalkmaktan tabii ki bahsetmiyorum ama hissediyorsa yani bir nikâhla bunu ispatlamasına gerek yok bence.”(Irmak, 43 yaşında, Antalya)

Toplumsal ahlak, haysiyet, şeref gibi “toplumsal bütünlük için” dini yasaları da oluşturan kurallar, genellikle bedenselleştirilen ifadeleri ve durumları da kapsar. Bu yasalar ve bedenselleştirmeler çerçevesinde, “namus” kavramının toplumsal inşası, cinsiyetlendirilebilmekte ya da toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılıklarla sürmektedir. Cinsel anlamda özellikle kadınların bekâretiyle, şerefiyle ya da “ırzıyla” ilişkilendirilen bu kavram, kadının “pür-i pak olması” gibi ayrımcı eril bir kültürden, gelenek-göreneklerden ve inançtan beslenir (Demircioğlu, 2021, s. 208-210). Erkek yanlı bu üretimler, namusun inşası kadar, eril yasaların teminatını sürdüren diğer adımları ve haram-helal-ceza sisteminin belirlenmesi gibi durumlarda da etkisini korur.

Bekâret, doğal değil sosyal bir kavramdır (Mernissi, 2014, s. 103), patriarkal düzenin icadıdır. Her ne kadar patriarkal sistemin ve otoritenin icadı olan bir kavram olsa da İslam’da bu kavramın kullanışlı bir tahakküm aracı olmasında etkin rol oynar. Geleneksel İslami söylem kadınların “fıtratı/yaradılışı” gereği bitmez bir cinsel arzuya sahip olduğunu (Mernissi, 1995), dolayısıyla günahkâr olmaya meyilli olduğunu, bu sebeple kadınların akrabaları, babaları ya da kocaları tarafından daima “kontrol edilmeleri” gerekliliğine ilişkin kabulleri üretir (Cindoğlu, 2014, s. 118). Nitekim Hidayet Tuksal (2012, s. 73-88) da hem Tevrat’ta hem de Kur’an da geçen yaratılış vahiylerini hem de bu vahiylerle ilişkin kullanılan hadis rivayetlerinde kadın yaratılışının “eğrilik” üzerinden bir okumasının yapıldığını ve ataerkil söylemin din ile nasıl iç içe geçtiğini ifade eder ve ekler: “[...] kadına, insan olması hasebiyle hak ettiği saygı ve sevgi esaslarını gözetken bir muamele anlayışına değil; aksine adeta hor gören bir hoşgörü ve tahammül anlayışına dayandırılmaktadır. Zira kadın, yaratılıştan kusurludur” (Tuksal, 2012, s. 84). Bu noktada bir kez daha geleneksel İslami söylemin yalnızca kitabi referanslarla değil, hadis kaynaklı rivayetler, Kur’an’a ilişkin farklı tefsirler de dahil olmak üzere çok fazla kaynaktan beslendiğini, dahası bu söylemin toplumsal yaşamdaki kimi kuralların oluşumunda belirleyici olduğunu belirtmek gerekir. İslam ülkelerinde kadınların bedenlerine ilişkin konular çok katmanlı ve karmaşıktır; hatta Abu-Odeh’e göre (akt. Cindoğlu, 2014, s. 118), kadın bedeni bir yandan kapitalist nesneleştirme eyleminin, diğer yandan ise “aile şerefi”, “namus” gibi kavramların temsiliyeti olan deyim yerindeyse bir “savaş alanı”dır. Batılı olmayan kültürlerde bekâret toplumsal alanının düzenlenmesinde önemli bir yer kaplar, ancak Türkiye’nin “Batılılaşma” adımlarını attığı cumhuriyet modernleşmesi “bekâretin Türk toplumundaki özel değerinden bir şey eksiltmemiştir” (Cindoğlu, 2014, s. 120); bugün hâlâ bakirelik, bireysel değil toplumsal bir mesele olmayı sürdürür (Mernissi, 1982, s. 183-191).

Eril tahakkümün kurulması ve sürdürülmesi, kadının bedenin kontrolü ile bu sistemin devam etmesiyle doğrudan ilişkilidir. Evlilik öncesi kadının bedeninin ve cinselliğinin tahakküm altına alınması, bekâretinin “korunması”, evlilik süresi boyunca namusun taşıyıcı rolünü sürdürmesi ve cinselliğini her talep ettiğinde erkeğe “sunması” kadınların erkeğe itaat ettirilmesinin örnekleri olarak değerlendirilir (Gedik, 2021). Patriyarkal kurallar bütünü, heteronormatif aile kurumu, dinin “namuslu aile” kavramı kadın bedeni üzerinden tanımlanır, bu tanıma uymayan normlar cezalandırılır. Irmak’a benzer biçimde bu normların inşa

ettiği haram-helal-ceza sisteminin patriarkanın ayrımcılığına göre şekillenişini eleştiren Gülden, erkekler için normalize edilen bu sistemi, lâdinileşme motivasyonlarından biri olarak değerlendirdi:

“GF: Ama sokaktaki bir kadına kötü gözle bakmayı, taciz etmeyi cezalandıran bir şey yok.

ÖK: Himm onun işte bilmem kaç değnek cezası, recm.. Gerçi kadına yapıyorlar onu da.

GF: Erkeğe yapmıyorlar onu, yok öyle bir şey, tam tersine maalesef böyle yani.

“ÖK: Recm cezası yok mu erkeğe? Yok diyorsunuz di mi doğru? Duymadık diyorsunuz?

GF: Yok. Yani mesela zina halinde bile erkek recmedilmiyor, erkeğe belli bir sayıda kırbaç falan var. O kadar... Fakat bu sistemli evlilik dışı ilişki olduğunda ve ayyuka çıktığında uygulanan bir şey. Daha böyle, tırnak içinde, masum falan, ee taciz ve saire falan onların bir yaptırımı bir cezası yok yani. Tam tersine detaylarına indiğinde işte cariyedir, haktır, şudur budur falan filan gibi bir sürü şeyler var. Artı, bir ilişkiyi makul hale getiren bir sürü envai çeşit nikâh biçimi var. Saatlik, günlük falan filan gerçekten aklıma geldikçe böyle geriliyorum.

ÖK: Din bunu çok fazla kontrol etmiyor bunu?

GF: Etmiyor tabi. Ettiği şey kadın bedeni. Kadını kontrol ediyor. Ama erkek için bunu her türlü normal, mübah hale getiren bir sürü yol ve yöntemi var.” (Güliden, 50 yaşında, Antalya)

Güliden de dinin kurallarının-haram-helal-ceza sisteminin yanlılığını eleştirirken; erkeklere alternatif sunan, “makbul” toplumsal normların erkeğe göre ve erkek merkezli inşasından söz etmiştir. Bu durumu doğrular nitelikte dinde ve dinin normlarında kadın-erkek eşitliği konusu tartışmalı bir durumdur. Din toplumsal “yasa üreticiliği” süresince genellikle, sistemsel olarak “eşitlik” ilkesiyle hareket eden bir olgu değildir; zinanın şahitliği için dört erkek tercihi ve kadınların şahit olamaması, iki kadın şahitliğinin karşılığında bir erkeğin şahitliğinin yeterli sayılması, “ödül olarak” “öteki tarafta” yalnızca erkeklere “vaad edilen” huriler olması, erkeklerin dört kadınla evlenebilmesi gibi durumlar buna örnek verilebilir (Mernissi, 1995, s. 43-60; Yiğit, 2001). Türkiye’de dindar evli çiftlerle (50 kişi) yapılan bir çalışmada, “eşitlik” kavramına, feminist bir söylem olması hasebiyle, “refleksif” biçimde en çok erkekler tarafından karşı çıkmıştır (Ünalın Turan ve Bilgin, 2020, s. 476). Kadınların, erkeklerle eşit olmasının gereksiz olduğu, özellikle “kadın fıtrati” ile “erkek fıtrati”nın farklı olduğunu “refleksif” biçimde vurgulayan katılımcıların erkek olması, erkeklik biçimlerinin inanç sisteminde inşa ettikleri kendi konfor alanlarına da işaret eder.

Eşitlik sistemine karşı çıkılması, söylemin ve eylemin kurulmasını ve dolayısıyla haram-helal-ceza sistemi gibi kuralları da etkiler. Öyle ki katılımcımız Güliden de erkeğe görelilik, erkek merkezlilik, erkeğe karşı müsamahakâr dini normların; beden meseleleri, evlilik dışı cinsel birliktelik, gibi durumlar karşısındaki kadın+lar için katı kurallarını, erkekler için esnettiğini vurgulamıştır. Dinin eril tahakküm düzeninin bir aracı olarak cezalandırma sisteminde erkeğe sağladığı bu ayrıcalıklı düzen, Türkiye’de araştırma yapan Delaney

(2014, s. 351)'in deyişiyile "erkek kardeşliği" çevresinde örgütlenmiştir. Bu erkek kardeşliğin hedefinde kadın bedenini kontrol etme, kadını kamusal alandan dışlama gibi tahakküm ilişkilerinin doğrudan görülebildiği pratikler olduğu kadar toplumsal düzende erkek kardeşlerin birbirini kolladığı bir cezalandırma(ma)ma sistemini üretmek de bulunmaktadır.

"Ya bana kalırsa bunun İslami yönü çok işte bilmiyorum. Karışık yani hani ahlak denilen şey hani işte o cinsel arzuların sadece tek bir kişiyle, yani o da işte nasıl desem, işte imam nikâhı yaptığın kişiyle gerçekleştirilenle ancak mümkün olacak bir şey. Aksi işte senin günahkâr olmana neden oluyor. Çünkü o senin için bir işte helal değil. Yani hem kadın hem erkek için. Ama hani özellikle kadına fazlaca dayatılması biraz işte biyolojik yapı. Yani ama bunun işte biyolojik yapının bununla ilişkilendirmesi çok inşacı bir yapı. Yani o işte bekâret zarı denilen şeyin gerçekten işte bir bekâret zarı olup olmadığı yani hani ki herkeste olmayan bir şey. Yani bu muhtemelen işte insanın işte fizyolojik yapısına, ne bileyim kilosuna, boyuna hatta ırkına da bağlı bir şeydir muhtemelen yani. Herkes için aynı şey anlama gelmiyor. Yani demek istediğim biraz lafı uzattım ama (...) dini olarak bunun amacı biraz işte çok muhtemelen hem bir hazzı işte kendi helalin olarak görülen kişiyle beraber yaşamak. Gayrimeşru çocuk konusu tabii hani ondan sonra yaşanacak çocuğun gayri meşru bir çocuk olması durumu. Yani İslami olarak bakıyorum ama yani arkasında hep sosyal bir anlam çıkıyor. Yani o yüzden hani buradaki İslam'ın amacının çok daha sosyal bir düzen kurma amacı güttüğünü düşünüyorum yani doğrusunu istersen. İşte bekâret önemlidir. Çünkü kadının işte başkasıyla birlikte olması bir erkek rakip ortaya çıkarır falan. Yani ya da ne bileyim işte o kadının başka tanımadığı bir insandan hamile kalması gayrimeşru bir çocuğu topluma getirir ve hani bu toplum için, devlet için bir sorundur falan filan. Yani hani bir eril bakış bunları söylüyor. Ha o yüzden benim zihnimde direkt bunlar canlanıyor yani hani şey yapamıyorum çok. Hani İslam özelinde işte günah yasak ayıp ama. Hani arka planının çok dolu olmadığını şu an fark ettim. Yani neden? İşte çünkü günah. Çünkü işte senin helalin değil falan. Bu kadar yani.

DP: Evet. Bir kadının helalinin tek erkek olması...

CD: Evet." (Canan, 29 yaşında Ankara)

Ataerkil toplumlarda "bakire olunmamasının" sonuçları her ne kadar kadına yükleniyor olsa da "bekaret erkekler arasında bir meseledir, kadınlar bu meselede sessiz birer araç rolü üstlenir" (Mernissi, 2014, s. 99). Ayrıca bakire olunmaması mevzusu, iki taraf gerektiren bir cinsel eylem olmasına rağmen bu eylemin sonuçları ve sorumluluklarıyla yüzleşmek zorunda bırakılan yalnızca kadın olur (Mernissi, 2014, s. 102). Mernissi, İslam dinine göre aslında evlilik öncesi cinsel ilişkinin ve bakir/bakire olmanın her iki cins için aynı ölçüde yasaklandığını ancak kadının bakire olmaması ile erkeğin bakir olmamasını İslami yasalarla yönetilen Fas gibi ülkelerde eşitsiz sonuçları olduğundan bahseder; bu, esasen ataerkinin İslami kuralları istediği toplumsal normları oluştururken kullanmasıyla ilişkilidir: "Bunun açıklaması, sadece kadınları tekeşliliğe ve cinsel içgüdüünün kontrolüne mahkûm eden geleneksel Müslüman ailesinin ideolojik köklerinde yatıyor" (Mernissi, 2014, s. 107). İslam anlayışı ve muhafazakâr ataerkil yapının kesişiminde,

ahlak anlayışı ve normlarının karmaşıklaştığını belirten Canan da haram-helal-ceza ilişkisinin aslında toplumsal bir inşa faaliyetinin aracı ve ürünü olduğunu söylemiştir. İnşa edilen bu toplumsal düzen, kadınlara özellikle bekâret gibi bedensel-iradi meseleler üzerinden haram ve helal sınırlarını çizerken; Canan'ın deyişiyle bu sınırların ardında yatan şey, İslami normları doğrulayan eril bakış açılarının toplamıdır. Devletin bu meseleye dair konumunda da bu eril bakış açısı, belirleyici bir rol oynamaktadır. Çocuk doğurma, bu çocuğun bir soy kütüğü çerçevesinde ve "ataerkil soy mirasının" devam ettiricisi olmasındaki görev, annenin tek eşliliğine dayandırılan dini normlarla gerekçelendirilmiş; toplumsal meşruiyet yaratılmıştır. Bunlarla beraber, Cananın da belirttiği gibi bu toplumsal-dindar muhafazakâr sistemin hazzı kısıtlar, eril rekabetçi bir ortamı tetiklemek üzerine inşa edilir, haram-helal-ceza sisteminde toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcı bir düzen kurgusu yaratır.

Bourdieu, cinsler arasında asimetrik bir bölünme ilişkisi ile kurulan eril tahakkümün bir iktidar inşası olduğundan bahseder; dahası cinsler arasındaki bu bölünme bedenlere nüfuz eder. "Egemen olan" ve "itaat eden" temel karşıtlığı üzerinden kurulan (Arpacı, 2020, s. 127) eril tahakküm düzeninde cinsel ahlak da bununla ilişkili olacak biçimde şekillenir. Buna göre kadın için şeref, bakirelik korunmalı, kaybedilmemeli iken erkek için bu kamusal alanda her fırsatı değerlendirip iktidarını perçinleyeceği bir "zafer" ve "ayrıcılık" anlamını taşır (Bourdieu, 2015, s. 69). Bu anlamlarla beraber, ceza sisteminde geleneksel dindar erkeğin rolü de ayrımcılık yaratarak bu "bekâret" mevzusunun kadının namusuyla ilişkilendirilmesini pekiştirir. Dinen haram sayılan "zina" gibi bekâretle ya da cinsellikle doğrudan ilişkilendirilen suçların cezası "değnekle dövülmek" "kırbaçlanmak" ya da "recm" iken, bunların karar vericiliğine de şahitliğine de muktedir olan erkeklerdir. Zinanın suç unsuru olarak toplumsal kabulü için dört erkeğin şahitliği yeterlidir (Akbulut, 2003, s. 175). Erkekten taraf bir sistemin doğrudan din ile meşrulaştırılması söz konusu olur, kadının beyanı sorgulanmaz ve bu bölümün özeti niteliğine örnek teşkil eden bu durumda da görüldüğü gibi, erkek yanlı haram-helal-ceza sistemi böylelikle kurulur.

Sonuç

İslam ve patriarkanın birbirinden ayrılması gerektiği ve esasen patriarkaya ait olan çeşitli toplumsal kuralların İslam'dan bağımsız olarak değerlendirilmesi gerekliliğine vurgu yapan çalışmalara (Kandiyoti, 2015; Mahmood, 2022) kısmen katılıyor olsak da çoğunluğu muhafazakâr mütedeyyin ailelerde yetişmiş, kendileri de hayatlarının bir döneminde mütedeyyin olan katılımcılarımızın aktarımlarından yola çıkarak, din ve patriarkanın kadının toplumsal konumunu erkeğe göre belirleyen ve kadını erkeğin konumdan aşağı yerleştiren toplumsal uzamın inşasında kesişimsel bir işleyişi olduğunu iddia ediyoruz. Nitekim bu kesişimsellik ve katılımcıların deneyimlediği ve aktardığı İslam'ın kadın konusunda uyguladığı kuralların özgüllüğü kadın+ katılımcılarımızın dinden kopuş/uzaklaşma hikâyelerini dinlerken erkek katılımcılardan farklı olarak uzun sürelerle yayılan görüşmeler gerçekleştirmemize sebep olmuş ve bu çalışmayla neticelenmiştir. Bu çalışmada, katılımcılar tarafından lâdinleşme motivasyonu olarak aktarılan kadının erkeğe göre "aşağıda" bir konumda olduğu fikri, Bourdieu (2015)'nün "eril tahakküm" ve Crenshaw (1989; 1991)'un "kesişimsel feminizm" kavramlarıyla tartışılmıştır. Kesişimsel feminizm izlekleriyle özellikle din ve patriarkanın kesişimine odaklanılmıştır. Bunun sebebi saha bulgularının geçmişte Alevi olup şu an lâdini olan, kendini Ermeni, queer ya da Kürt gibi aidiyetlerle tanımlayan kadın+ların bu aidiyetlerden kaynaklı yaşadıkları kesişimsel durumları detaylandırarak bulguların olmamasıdır.

Tekeli'ye göre İslam, kadınları örtünme, eve kapatma ve çok eşlilik gibi kurallara tabi tutar ve onların gözle görülür biçimde ezilmelerine neden olur (akt. Kandiyoti, 2015, s. 74). Katılımcılarımızın deneyimleri Tekeli'yi doğrular niteliktedir ve dinden uzaklaşma pratikleri de buna paralellik gösterir. Lâdinileşme şemsiye kavramıyla (Küçükural, Cengiz ve Başak, 2023) ifade ettiğimiz bu dinden uzaklaşma pratiklerini, "İslam'ın kadın+ları ikincil konuma koyması", "İslam'ın bedene müdahalesi", "din ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddet" ve "haram-helal-ceza sistemi" temalarıyla tekrar eden bulguları analiz ettik. Eril tahakküm biçimlerine ve katı dindar-muhafazakâr normlara karşı çıkan katılımcıların motivasyonlarını ve deneyimlerini aktardık. Kandiyoti'ye göre (2015, s. 131) kadınları İslam tarafından ezilmiş, pasif kurbanlar olarak tasvir etmek doğru değildir. Biz de buradan hareketle katılımcılarımızın konumunun ve kendilerinin edilgen olmadığını, doğrudan hayatlarının kontrolünü ele almaya çalışan failer olduğunu iddia ediyoruz. Katılımcılarımızın hemen hepsi Bourdieu (2014)'nün alan kavrayışına uygun düşecek biçimde alanın içinde, alanın dinamik yapısına uygun hareket etmekte, eril tahakküm biçimlerine ve dini normlara karşı çıkmaktadırlar. Eril tahakkümün doğallaştırma/olağanlaştırma aracılığıyla -ki din de bu doğallaştırma ediminin en işlevsel aracı/alanı olarak işe koşulur- inşa ettiği (Bourdieu, 2015) tüm iktidar ilişkileri, katılımcılarımız tarafından adeta alaşağı edilmiş, katılımcılar kendi iradi kararlarını alabildikleri, etkin failer oldukları yeni bir toplumsal uzamı yaratmışlardır.

İslamiyet'in peygamberi Muhammed, yeni bir inancın olduğu kadar yeni bir dünya topluluğunun da örgütleyicisiydi ki bu da aslında toplumsal yasalar ve dinsel yasaların İslam'da ayrılmaz bir ilişkisinin olduğunu (Berktaş, 2014, s. 111) ve toplumsal uzamın dinsel kimi yasalarla da şekillendiğini gösterir. Bu yüzden Türkiye gibi İslam inancının yaygın olduğu, dahası siyasal iktidarın kendisini İslam üzerinden tanımlayarak politikalar ürettiği bir toplumsal formda, İslam'ın kimi özgül yanlarını ve patriarkayla bu özgüllüklerin kesiştiği noktaları anlamadan yapılan bir analiz eksik kalacaktır. Katılımcılarımızın sık sık dine, bilhassa içine doğdukları dine referans vermeleri bu açıdan anlam kazanır. Berktaş (2014, s. 118) bir toplumda kadınların konumlarını anlamının en iyi yollarından birinin o toplumun cinsel ilişki, üreme, evlilik adetlerine bakmak olabileceğini ifade eder. Buradan hareketle kadınların toplumsal konumlarını ve dinde olduğu kadar lâdinilik pozisyonlarını da anlamak için kadın+ katılımcılarımız evlilik öncesi cinsel ilişki, bekâret, zina konularına sıklıkla değindiği konuları tartıştık. Tüm bu tartışmalar neticesinde, bu konuların kadın+ları erkeğin konumuna göre şekillendirmesi, dinin erkeğe çokeşlilik için tanıdığı izni kadınlar söz konusu olduğunda "günah sayması" gibi örneklerde, yalnızca kadın cinselliğini ve sadakatini denetleyici, kuşatıcı patriarkal mekanizmalarla uyumlu bir biçimde hareket ettiği söyleyebiliriz.

Kadınların çocuk doğurmak, özel alan içinde tanımlanan aile içindeki sınırlarla kendini var etmek, başkaldırmayan bir "fıtrat" içine sığmak, gibi görevlerle dini yayması beklentisi, toplumsal cinsiyete dayalı pek çok tahakküm biçimini ortaya koyar. Bu görevler-beklentiler dışına çıkan, Alevi, Ermeni, lâdini gruplar gibi pek çok farklı kadın+nın deneyimleri Sünni İslam normu gereğince tahakküm altına alınır ya da yok sayılır. Toplumsal ahlak söylemi, kafirlik suçlamaları, "makbul kadınlık" görevlerinin yerine getirilmemesi noktasında yetersizlik ve sapkınlık vurgusu gibi durumlar söz konusu olur. Bu bağlamda, lâdini kadınlar için, kesişimsel feminist yöntem ve teorinin izlekleri; normla çatışma, beden, bedene müdahale, din, dinden uzaklaşma, toplumsal cinsiyete dayalı şiddet, şiddetle mücadele, sınıfsal geçmiş ve azınlık olma pratikleri gibi pek çok farklı alanın kesişimde karşımıza çıkar. Bu karşılaşmaları, sadece bir tahakküm alanı değil;

lâdini kadın+ların dinden uzaklaşma deneyimlerine etki eden faktörler, direniş-mücadele pratikleri, eril tahakkümü sorgulama alanları olarak yorumladık. Eril tahakkümün de birer tezahürü olan bu kesişimler, mücadele alanlarını, benzer biçimde çoğalan alanlarla öreerek, kesişimsel feminist yöntemi çeşitlendiğini söyleyebiliriz.

Bu çalışmayla kadın+ olma deneyiminin kendisinin lâdinileşme sürecine büyük bir etkisi olduğunu iddia ettik. Katılımcılarımızın kadın+ oldukları için dini ortamlarda (çeşitli cemaat kursları, Kur'an kursları, hafızlık kursları, cemaat mensubu aile ortamlarında) çalışmamaları gerektiği, giyim-kuşamın belirli ölçütlere göre olması gerektiği, eğitime erişimlerinin kısıtlanması gibi pek çok iddia ve pratikle yüzleştiğini gördük. Bu boyutları ele alan örneğin başörtüsünü çıkarma deneyimlerine odaklanan, inançlı bir kadın olarak alkol kullanımını ve seküler hayat biçimini deneyimleme gibi pratikleri ele alan çalışmalar ve tartışmalar mevcuttur. Ancak bu çalışma lâdini şemsiye kavramı altında dine mesafeli ve inançsızlık biçimlerinin farklı türlerini de kapsayan bir muhtevaya sahip olmasıyla diğerlerinden ayrılmakta ve literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Kaynakça

- Acar Göktepe, G. (2022). Vulnus: Kırılganlık Üzerine. *Moment Dergi*, 9(1), 298-303. <https://doi.org/10.17572/mj2022.1.298303>
- Acar Savran, G. (2021). Patriyarka. *Feminist Bellek*. Erişim Tarihi: 20.09.2024, Erişim Adresi: <https://feministbellek.org/patriyarka/>
- Akbulut, İ. (2003). İslam hukukunda Suçlar ve Cezalar. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52(1), 167-181.
- Akdemir, F. (2016). İmanın Değersel Anlamı ve İslam'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri. *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(2), 37-65.
- Alakuş, A. (2021). Eski Yunan'da Din ve Şifa İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Erciyes Akademi*, 35(Özel sayı), 561-576.
- Arpacı, M. (2020). Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Beden, Cinsiyet ve Cinsellik. *HABITUS Toplumbilim Dergisi*, 119-136.
- Aybey, S. (2023). Şiddet ve Din Eğitimi: Şiddetin Önlenmesinde Ailede Dini ve Ahlaki Değerler. *Journal of History School*, 67, 3963-3988.
- Baherirad, S. (2023). Tanrı Havada Savrulan Saçlarda Gizlidir... İran Kadın Hareketi Bağlamları ve Tarihsel Süreç. *Mülkiye Dergisi*, 47(1), 467-476.
- Berger, P. A., Buitelaar, M., & Knibbe, K. E. (2021). *Religion as Relation: Studying Religion in Context*. Equinox Publishing.
- Berktaş, F. (2014). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2014). "Alanların Mantığı". P. Bourdieu içinde, *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (s. 79-103). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Eril Tahakküm*. Çev. Bediz Yılmaz, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Bourdieu, P. (2020). *Devlet Üzerine: College de France Dersleri (1989-1992)*. (A. Sümer, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Carastathis, A. (2014). The Concept of Intersectionality in Feminist Theory. *Philosophy Compass*, 9(5), 304-314.
- Carbado, D. W., Crenshaw, K. W., Mays, V. M., & Tomlinson, B. (2013). "Intersectionality: Mapping the Movements of a Theory1". *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 10(2), 303-312.
- Cindoğlu, D. (2014). "Modern Türk Tıbbında Bekaret Testleri ve Suni Bekaret". P. İlkaracan İçinde, *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik* (S. 115-132). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. *University of Chicago Legal Forum*, 139 167.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*. - No.6, Vol. 43, pp. 1241-1299

- Çakır, R. A. (2023). İslami Kadınları Temsil Meselesi: Hiyerarşiyi Sorgulayan Kadın İlahiyatçılar. *KADEM Journal of Women's Studies*, 9(2).
- Çınar, A. (2018). Lilith: Yahudi Mitolojisinde Ana Tanrıça'nın Düşüş ve Şeytana Dönüşüm Serüveni. *Bilimname*, 361-393. <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.381879>
- Davis, K. (2008). Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes Feminist Theory Successful. *Feminist Theory*, 9(1), 67-85.
- Delaney, C. (2014). "İslamiyet'in Kuşatan Bağlamı". C. Delaney içinde, *Tohum ve Toprak* (S. Somuncuoğlu, & A. Bora, Çev., s. 327-372). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demircioğlu, S. (2021). Türkiye'de Namus Olgusuna Bakış: Sosyolojik ve Hukuki Analiz. *Sosyolojik Düşün*, 6(2), 204-236.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2015). *Diyanet İşleri Başkanlığının Ailenin Korunması ve Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesi Konusunda Görüş ve Yaklaşımları*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları-1098.
- Durakbaşa, A. (1987) "The Fonnation of Kemalist Female Identity", *Yüksek Lisans Tezi*, Boğaziçi Üniversitesi.
- Dursun, Ç. (2008). *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet ve Haber Medyası: Alternatif Bir Habercilik*. TC Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü.
- El-Saadavi, N. (1991). *Havva'nın Örtülü Yüzü*. Çev. Sibel Özbudun, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Ergin, B. (2020). *Construction of Womanhood through Fitrat, the Case of Female Preachers in Turkey* (Master's thesis, Middle East Technical University).
- Gago, V.(2022) *Feminist Enternasyonel*, çev. Dicle Paşa, Ankara: Sol-Kültür Yayınları.
- Gedik, E. (2021). "Namus". *Feminist Bellek*. Erişim Tarihi: 20.09.2024, Erişim Adresi: <https://feministbellek.org/namus/>
- Güç, A. (2008). İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları. *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 649-673.
- Gündüz, Ş. (2016). Din ve Şiddet Paradoksu. *Milel ve Nihal*, 13(2), 8-31.
- Gürhan, N. (2010). Toplumsal Cinsiyet ve Din. *Şarkiyat*, (4).
- Hecker, P. (2023). Resistance Through Nonperformance: Atheism and Nonreligion in Turkey. *Religion and Society*, 1(aop), 1–14.
- Kandiyoti, D. (1987). Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case. *Feminist Studies*, 13(2), 317-338.
- Kandiyoti, D. (2012). Ataerkiyle Pazarlık. *Sosyalist Feminist Proje Teori ve Politikanın Günümüz Okuması*, Cilt 1, ed. Nancy Holmstorm. Çev. Özge Kelekçi, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Kandiyoti, D. (2015). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kazemî, F., & Özalpat, D. (2004). Toplumsal Cinsiyet, İslam ve Politika. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 53(1).
- Kızılay, E. T. (2010). *Türk Modernleşmesinde Ataerki Söylemin Yansımaları* (Master's thesis, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).

- Koç, H. (2022). "Mor İğne Kampanyası", *Feminist Bellek*. Erişim Tarihi: 20.09.2024, Erişim Adresi: <https://feministbellek.org/mor-igne-kampanyasi/>
- Küçükural, Ö., Cengiz, K., & Başak, M. A. (2023). Türkiye'de Lâdinî (Nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi. *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(1), 437-451.
- Lee, L., Quillen, E. G., & Cotter, C. R. (2012) "Nonreligion". *Listen Now Podcast*.
- Lee, L. (2014) Secular or Nonreligious? Investigating and Interpreting Generic 'not Religious' Categories and Populations, *Religion*, 44:3, 466-482, DOI: 10.1080/0048721X.2014.904035. doi: <https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.904035>
- Lindholm, C. (2004). *İslami Ortadoğu*. (B. Şafak, Çev.) Ankara: İmge Kitapevi.
- Mernissi, F. (1982) Virginité and Patriarchy, *Women's Studies International Forum*, 5(2): 183-191.
- Mernissi, F. (1991). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (p. 116). Cambridge, MA: Perseus Books.
- Mernissi, F. (1995). *Peçenin Ötesi: İslam Toplumunda Kadın Erkek Dinamikleri*. Çev. Mine Küpçü, İstanbul: Yayınevi Yayıncılık.
- Mernissi, F. (2014). "Bekâret ve Ataerki", & P. İlkaracan (Der.) içinde, *Müslüman Topumlarda Kadın ve Cinsellik* (s. 99-114). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nowicka, W. (2007). The Struggle for Abortion Rights in Poland. *Sex Politics: Reports from the Front Lines*, 167-196.
- Özbolat, A. ve Çomu, A. E. (2018). Kadının Toplumsal Konumunu Siyasetnameler Üzerinden Okumak: Tipolojik Bir Yaklaşım, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 1152-1179.
- Özman, M. (2008). "İsyân-ı Nisvan [Women's Rebellion]". *İstanbul: Filmmor Kadın Kooperatifi*.
- Özkan, G. (2017). Kadına Yönelik Şiddet-Aile İçi Şiddet ve Konuya İlişkin Uluslararası Metinler Üzerine Bir İnceleme. *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7(1), 533-564.
- Öztimur, N. (2014). "Feminist Teoride Pierre Bourdieu Tartışmaları". G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı , & Ü. Tatlıcan içinde, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* (s. 581-604). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öztürk, M. (2001). Egemen Bir Dinî Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik. *İslamiyat, ÜA Aylık Araştırma Dergisi*, 4, 4.
- Schulz, M., & Binder, S. (2023). Introduction: An Anthropology of Nonreligion? *Religion and Society* Nov 22, 2023, from <https://doi.org/10.3167/ars.2023.070301>
- Yönden, E. (2024). "Ne Devletle Ne Devletsiz: Türkiye'de Lâdinilik ve Din Eğitimi". *Yüksek Lisans Tezi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, Z., & Arslan, H. (2023). Intersection of the Rights to Freedom of Belief and Gender Equality in Turkey. *Religion & Human Rights*, 18(3), 195-217.
- Toker, İ. (2009). Dinler Ataerki Yapılar mıdır: Bir Çifte İmkanlılık Konusu Olarak Din ve Kadın. *EskiYeni*, (12), 15-21.

- Toksöz, G., & Ünlütürk, Ç. (2011). Göç Kadınlaşıyor mu? Türkiye'ye Yönelen Düzensiz Göçe İlişkin Yazına Toplumsal Cinsiyet ve Etnisite Temelinde Bakış. *Birkaç Arpa Boyu*, 21, 167-189.
- Topal, C. (2021) "Boşanma", *Feminist Bellek*, Erişim Tarihi: 20.09.2024, Erişim Adresi: <https://feministbellek.org/bosanma/>
- Tuksal, H. Ş. (2012). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto Yayınları.
- Ünal, A. (2017). Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilith Efsanesi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 17(2), 103-115.
- Ünalan Turan, S. & Bilgin, V. (2020). Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Din ve Aile İçi Roller. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29(2), 459-493.
- Varol, S. F., & Tayanç, N. K. (2019). Yeni Medya-Eski Dil: Katilimci İnternet Sözlüklerinde Cinsiyetçi Söylem. *The Journal Of Academic Social Science Studies*, 5(46), 221-232.
- Vatandaş, C. (2007). Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, (35), 29-56.
- Yaman Güven, E. (2019) Kadınların Miras Hukukundaki Haklarının Toplumsal Yansımaları, Karabük Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Yiğit, Y., (2001). İslam Ceza Hukukunda Kadınların Şahitliği. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 77-94.
- Zayed, D. (2011). Attack on Egyptian Women Protesters Spark Uproar. *Retrieved January, 10, 2012*.
- Zihnioğlu, Y. (2003). *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliği*. İstanbul: Metis Yayınları.

**A PHENOMENOLOGICAL INVESTIGATION OF EARTHQUAKE EXPERIENCES:
THE CASE OF THE FEBRUARY 6, 2023 MARAŞ EARTHQUAKE¹**

Ali BABAHAN²

Zuhal GÜLER³

ABSTRACT

This study investigates the experiences of individuals who survived the Maraş earthquake on February 6, 2023, employing a phenomenological approach to examine the multifaceted effects of the disaster. Structured interviews were conducted with 16 participants (eight women and eight men) who relocated to Bolu temporarily or permanently following the earthquake. As one of Turkey's most catastrophic seismic events, it has resulted in significant physical destruction and profound psychological and social ramifications. The majority of survivors perceived the earthquake as a form of "punishment" or "warning," interpreting it through scientific, religious, and conspiratorial frameworks. They experienced intense fear, helplessness, guilt, and a sense of victimization, recounting the event as a combination of intense auditory stimuli, darkness, cold, and mortality. The earthquake significantly altered their perspective on life, leading to increased maturity, religiosity, and heightened awareness regarding the transience of existence. Social relationships were also affected by the earthquake, with some survivors withdrawing from relatives and close acquaintances, while others formed stronger interpersonal bonds. This study underscores the complex nature of the earthquake experience, emphasizing that survivors' needs extend beyond physical reconstruction to encompass psychological, social, and economic support. Limitations include the small sample size and the geographic focus on the province of Bolu. Future research should expand to larger, more diverse populations, and consider the long-term effects of such traumatic events. These findings are critical for developing effective post-earthquake interventions and support strategies that address the comprehensive needs of survivors.

Keywords: Maraş Earthquake, earthquake experience, earthquake survivors, essence of experience, phenomenology.

¹ This study is an extended version of the paper presented by the authors in Turkish under the title "A Phenomenological Study on the Experiences of Those Affected by the Earthquake" at the 10th National Sociology Congress held at Galatasaray University in Istanbul on September 20-22, 2023.

² Assist. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology, babahan_a@ibu.edu.tr; ORCID: 0000-0002-9282-911X

³ Assist. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology, zuhalguler69@hotmail.com; ORCID: 0000-0002-7995-5699

Makale Gönderim Tarihi: 24 Eylül 2024 **Makale Kabul Tarihi:** 18 Kasım 2024

Atf: Babahan, A. & Güler, Z. (2024). A Phenomenological Investigation of Earthquake Experiences: The Case of the February 6, 2023 Maraş Earthquake. *Sosyoloji Dergisi*, 48, 190-214. DOI: 10.59572/sosder.1555301

DEPREM DENEYİMLERİ ÜZERİNE FENOMENOLOJİK BİR ARAŞTIRMA: 6 ŞUBAT 2023 MARAŞ DEPREMİ ÖRNEĞİ

Öz

Bu çalışma, 6 Şubat 2023 Maraş depreminden sağ kurtulan bireylerin deneyimlerini, felaketin çok yönlü etkilerini anlamak için fenomenolojik bir yaklaşım kullanarak araştırmaktadır. Görüşmeler, depremden sonra geçici veya kalıcı olarak Bolu'ya taşınan 16 katılımcı (8 kadın ve 8 erkek) ile gerçekleştirilmiştir. Türkiye'nin en yıkıcı sismik olaylarından biri olan bu deprem, büyük fiziksel yıkımlara ve derin psikolojik ve sosyal sonuçlara yol açmıştır. Depremden kurtulanlar depremi genellikle bir "ceza" ya da "uyarı" olarak algılamış, bilimsel, dini ve komplocu merceklerle yorumlamışlardır. Bu kişiler yoğun bir korku, çaresizlik, suçluluk ve mağduriyet duygusu yaşamışlar ve olayı yoğun işitsel uyarılar, karanlık, soğuk ve ölümlülüğün bir kombinasyonu olarak anlatmışlardır. Deprem hayata bakış açılarını önemli ölçüde değiştirerek olgunlaşma, dindarlık ve varoluşun geçiciliğine ilişkin farkındalıklarının artmasına yol açmıştır. Depremden sosyal ilişkiler de etkilenmiş, hayatta kalanlardan bazıları akrabalarından ve yakın tanıdıklarından uzaklaşırken, diğerleri daha güçlü kişilerarası bağlar kurmuştur. Çalışma, deprem deneyiminin karmaşık doğasının altını çizmekte ve afetzedelerin ihtiyaçlarının fiziksel yeniden yapılanmanın ötesine geçerek psikolojik, sosyal ve ekonomik desteği de içerdiğini vurgulamaktadır. Örneklemin küçük olması ve coğrafi olarak Bolu iline odaklanması çalışmanın sınırlılıkları arasındadır. Gelecekteki araştırmalar daha geniş ve daha çeşitli popülasyonları kapsamalı ve bu tür travmatik olayların uzun vadeli etkilerini göz önünde bulundurmalıdır. Bu bulgular, deprem sonrası hayatta kalanların kapsamlı ihtiyaçlarını ele alan daha etkili müdahale ve destek stratejilerinin geliştirilmesi açısından kritik önem taşımaktadır.

Anahtar sözcükler: Maraş depremi, deprem deneyimi, depremzede, deneyimin özü, fenomenoloji.

A. Introduction

Throughout human history, natural disasters have exerted a profound impact on communities and individuals, resulting in not only physical destruction of infrastructure but also significant alterations in social relationships, existential perspectives, and future outlooks. In this context, earthquakes, characterized by their sudden and unpredictable nature, induce traumatic experiences in individuals, disrupt daily routines, and compel contemplation of existential questions. The February 6, 2023, Earthquake, with its epicenter in Kahramanmaraş (Maraş) and affecting 10 additional provinces, including Hatay, Osmaniye, Adıyaman, Diyarbakır, Şanlıurfa, Gaziantep, Kilis, Adana, Malatya, and Elazığ, has been documented as one of the most catastrophic natural disasters in Turkey's history. The initial major destruction from this seismic event occurred in the early morning hours of February 6, registering a magnitude of 7.8 on the Richter scale. Subsequent tremors of varying intensities persisted throughout the day, culminating in a second major tremor at noon, measuring 7.5 in magnitude, which resulted in the collapse of the majority of remaining structures (Laleoğlu, 2023). According to official statistics, 53,537 individuals lost their lives, 107,213 sustained injuries, hundreds of thousands were rendered homeless, and the earthquake precipitated significant collective trauma (Abatay, 2024).

In addition to the physical destruction caused by the earthquake, the psychological and social impacts on earthquake survivors are substantial. Individuals experience distress due to the loss of loved ones, the instability resulting from the loss of shelter and societal order, and apprehension regarding future prospects. Consequently, comprehending earthquake experiences is crucial for accurately identifying earthquake survivors' needs and developing efficacious support mechanisms.

This study aims to examine the earthquake experiences of individuals who survived the Maraş earthquake on February 6, 2023, utilizing a phenomenological approach. Phenomenology is a philosophical approach and research methodology that seeks to understand the essence of an individual's experience. This investigation focuses on questions such as how earthquake survivors perceive the earthquake, how they define it, how they experience it emotionally, how they are evaluated, how they recall it, and how they interpret it. In this context, the study first provides information on the methodology employed in the research, followed by a review of the literature. These findings have been analyzed in detail. Finally, the conclusions are presented, including a discussion of the results.

B. Method

This study employed phenomenological research techniques to investigate the experiences of individuals who survived the Maraş earthquake on February 6, 2023. In this study, the phenomenological approach, a qualitative research design technique, was employed to examine the experiences of individuals who survived the February 6, 2023 Maraş earthquake. Phenomenology is a philosophical approach and research methodology utilized to examine the subjective dimensions of an individual's experiences. Phenomenology initially emerged as a philosophical methodology utilized to examine the subjective aspects of individual experiential phenomena. This approach emphasizes understanding how individuals perceive, interpret, and experience the world. In the field of sociology, phenomenology aims to comprehend social events and phenomena through individuals' experiences. By focusing on individuals' worlds of meaning and elucidating their experiences, this approach facilitates the evaluation of how social reality is constructed and shared. Phenomenological research typically employs qualitative data collection techniques such as in-depth interviews, observations, and document analysis (Creswell, 2013; Moustakas, 2010; Neuman, 2020; Schutz, 2011; Schutz, 2018; Ferguson, 2006; Waldenfels, 2008).

To investigate the subjective dimensions of earthquake experience in this study, structured interviews were conducted. The participants were queried regarding their perception of the earthquake; their definitions, emotional responses, comprehension, and justifications; their discussions with others; how they were evaluated; and their current recollections. The participants' responses were subjected to thematic analysis to identify common themes and meanings associated with their earthquake experiences. In this context, themes, categories, and codes were developed based on the interview data in accordance with the research objectives and questions. To ensure validity and reliability in qualitative research, triangulation was conducted by subjecting the transcribed interview data to multiple analytical perspectives (Işık et al., 2019).

The primary contribution of the phenomenological approach to this study lies in its capacity to enable earthquake survivors to articulate their experiences using their own words. This approach facilitates a more comprehensive understanding of the earthquake's significance within individual and social contexts, thereby yielding valuable insights for the development of more efficacious support services for earthquake survivors.

However, this phenomenological approach exhibited several limitations. Notably, as this approach emphasizes the subjectivity of individuals' experiences, the generalizability of the findings may be constrained. Furthermore, the researcher's biases and assumptions may have influenced the data collection and analysis processes. Consequently, in phenomenological research, investigators should prioritize reflexivity and maintain awareness of their own biases (Creswell 2013; Moustakas 2010; Neuman 2020; Schutz 2011; Schutz 2018; Ferguson 2006; Waldenfels 2008).

In this investigation, several measures were implemented to mitigate the limitations of the phenomenological approach. To enhance the representativeness of the findings to a broader population, participants with diverse sociodemographic characteristics were selected. Furthermore, the involvement of multiple researchers in the data analysis process was intended to minimize the influence of subjective interpretations.

In this context, the objective of the study is to elucidate how individuals experienced the Maraş-centered earthquake on February 6, 2023, and to ascertain the "essence" of their earthquake experiences. To achieve this aim, the following research questions, which form the foundation of the phenomenological approach and qualitative research design, were addressed throughout the investigation:

- How do individuals who experienced the Maraş-centered earthquake perceive the seismic event?
- How do they conceptualize the earthquake?
- What were their emotional and psychological responses during and after the earthquake?
- How do they interpret and ascribe meaning to the earthquake?
- How do they communicate their experiences of the earthquake to others?
- How were they perceived and evaluated by others during and after the earthquake?
- How do they recollect and process memories of the earthquake?

The study participants comprised individuals who experienced the earthquake in their respective provinces of residence and subsequently relocated to Bolu, either temporarily or permanently, following the seismic event. Prior to data collection, ethical approval was obtained from the Bolu Abant İzzet Baysal University Human Research Ethics Committee in Social Sciences on 10/13/2023, with decision number 2023/07 and protocol number 2023/358.

To access the earthquake survivors who had relocated to Bolu, initial contact was made with the Bolu Provincial Directorate of Family and Social Services. However, they indicated that all records pertaining to the earthquake survivors were maintained by the Bolu Provincial Directorate of Youth and Sports. This was due to the fact that upon their arrival in Bolu, all survivors were initially accommodated in the student dormitories of the Credit Dormitories Institution (KYK), which operates under the jurisdiction and management of the aforementioned directorate. Upon contacting the Provincial Youth and Sports Directorate, they reported that immediately following the earthquake, 357 families, totaling 1514 individuals, were accommodated in the dormitories. However, due to the commencement of the Autumn semester at the university and the arrival of students from other provinces, the earthquake survivors were subsequently required to vacate the dormitories. The Directorate no longer maintained contact with these individuals. Consequently, they directed us to the Disaster and Emergency Management Agency (AFAD) of Bolu Province for the relevant data and provided a list of 22 families, comprising 69 individuals, whom AFAD officials believed were still residing in Bolu. As the telephone number of one representative from each household was recorded on the list, all individuals were contacted. Some declined participation in the interview due to their reluctance to revisit the earthquake experience, others reported having relocated to their places of origin, and a number of individuals could not be reached via their provided telephone numbers.

A total of 16 individuals, comprising eight women and eight men, consented to participate in interviews from the designated list. The interviews were conducted between August 29, 2023, and September 15, 2023, with an average duration of 60 minutes per participant. A structured in-depth interview technique was employed as the data collection technique within the framework of the phenomenological approach, a qualitative research design. Following the fieldwork, the researchers allowed a period of time to elapse before analyzing the data, in order to mitigate potential biases.

Conversely, several challenges were encountered during the research process. The primary difficulty in the field was the absence of a defined population, as previously noted, along with obstacles in conducting participant interviews. During the interviews, participants' recollections of the earthquake elicited emotional responses, and some interviews were punctuated by displays of distress.

This process presented significant challenges for both the participants and the researchers. The researchers reported experiencing a profound emotional impact, likening it to having "experienced the earthquake of earthquakes" following the completion of the interviews. Consequently, despite the requirement

for "bracketing" oneself in phenomenological research, the researchers occasionally encountered difficulties in maintaining emotional distance from the participants. This phenomenon was observed not only during fieldwork but also during the data analysis process. Specifically, the researchers were significantly affected by the realization that the narratives of earthquake victims, their losses, and their profound experiences of pain would be reduced to individual codes, potentially oversimplifying their complex nature.

Consequently, this study effectively employed phenomenological research approach to elucidate the subjective dimensions of earthquake experiences. This approach enables earthquake survivors to articulate their experiences in their own words, thereby contributing to a more comprehensive understanding of the earthquake's significance within the realm of individual and societal meaning.

C. Literature Review

Numerous academic studies have investigated the effects of earthquakes on individuals and society in Turkey. These investigations have addressed the psychological, social, and economic impacts of earthquakes across various dimensions. Regarding the psychological effects, research has indicated that earthquakes can induce psychological disorders such as post-traumatic stress disorder, depression, and anxiety (e.g., Karabacak-Çelik, 2023; Uğur et al., 2021, Ülker et al., 2023; İkizer et al., 2020; Karacaoğlu et al., 2024). With respect to social impacts, studies have demonstrated that earthquakes can enhance social solidarity while simultaneously precipitating social exclusion, discrimination, and conflict (e.g., Çaki, 2022; Fırat, 2022; Doğulu et al., 2020; Duruel et al., 2023; İnce, 2022; Özceylan et al., 2012; Kasapoğlu et al., 2001; Kümbetoğlu et al., 2007). Concerning economic impacts, research has emphasized that earthquakes can jeopardize the economic security of individuals by generating issues such as increased public expenditure, unemployment, loss of income, and poverty (e.g., Akar, 2013; Eğılmez, 2023a; Eğılmez, 2023b; Parin et al., 2020; Demirci, 2020; Özceylan et al., 2012).

Nevertheless, with regard to the specific application of a phenomenological approach to investigate the experiences of earthquake survivors, it can be posited that the number of studies in the extant literature remains limited, despite a gradual increase in recent years. Although the earliest study employing phenomenology with earthquake survivors was Rehorick's (1986) investigation of individuals' earthquake experiences in Canada, several phenomenological studies have subsequently been conducted on earthquake experiences in other countries (e.g., Green, 2018; Tauba et al., 2020; Zakaria et al., 2021; Djuhardi et al., 2023), the majority of which comprise studies conducted with survivors of various earthquakes in Turkey in recent years. Among these studies, Balcı (2016) conducted research with participants who survived the 1999 Düzce earthquake, Yumbul et al. (2018) investigated survivors of the 2011 Van earthquake, Yıldırım et al. (2023) and Aslan et al. (2023) examined survivors of the 2020 Izmir earthquake, and Gündüz (2024) focused on earthquake survivors from various cities.

It is noteworthy that the 2023 Maraş earthquake appears to have prompted numerous researchers to conduct phenomenological studies, albeit with diverse themes and participant profiles. Within this context, among the phenomenological studies specifically focused on survivors of the 2023 Maraş earthquake, Ulum (2023) examined the earthquake experiences of pre-service EFL teachers; Başkale et al. (2024) investigated the experiences of adolescents; Erduran-Tekin (2024) and Yarımkaya et al. (2024) explored the experiences of parents with disabled children; Ural et al. (2024) analyzed the experiences of women; and Bayhan et al. (2023), Okan et al. (2023), Candemir et al. (2024), Güler et al. (2024), and Karacaoğlu et al. (2024) investigated the experiences of adults from various cities.

Upon conducting a comprehensive evaluation of these studies, it is evident that the researchers primarily originated from the disciplines of educational sciences, guidance and psychological counseling, psychology, psychiatry, and health sciences. Within this context, their primary objective was to investigate participants' earthquake experiences, specifically examining their psychological states, emotional responses,

perceptions of life and mortality, future outlook, coping mechanisms for life's challenges, and concerns regarding the well-being of loved ones in the aftermath of the earthquake.

Regarding the findings of those studies, survivors of the Maraş 2023 earthquake experienced intense fear and panic during the event, which was frequently characterized metaphorically as an "apocalypse" accompanied by sounds of howling, explosions, and structural collapses. The reactions included being trapped under debris, experiencing helplessness, shock, and engaging in prayer. The aftermath presented significant challenges, including inadequate coordination of aid efforts, difficulties in securing shelter and essential resources, and profound loss of relatives. These adversities pose considerable physical and psychological challenges and post-traumatic disorders such as anxiety, depression, fear of death, and bereavement, particularly for vulnerable populations including adolescents, women, and individuals with disabilities.

The coping mechanisms of survivors are diverse and multifaceted. Social support plays a crucial role in the adaptation process, with survivors relying on familial and social networks, mutual assistance, and broader community connections. Spirituality has also emerged as a significant coping resource, aiding individuals in finding meaning and internal equilibrium amidst adversity. Themes of future-oriented optimism, collective solidarity, and emotional transformation were central to the survivors' narratives, demonstrating their resilience and capacity for post-traumatic growth. These studies underscore the importance of coordinated assistance, social support systems, and addressing specific needs, particularly for vulnerable populations, to enhance the resilience and recovery of earthquake survivors.

In contrast to the psychological perspective that predominates in these studies, this research aims to comprehend the subjective dimension of the earthquake experience within the framework of social and cultural contexts. Specifically, it examines how earthquake survivors interpret the earthquake, how they rationalize it, how they discuss it with others, and how the earthquake imparts meaning to their lives and relationships within the context of internalized social and cultural codes and themes, utilizing a phenomenological approach. This study, as an endeavor to address the limitations of the field, was conducted to comprehensively examine the significance of the earthquake within the context of individual and social meaning by enabling earthquake survivors to articulate their experiences in their own words regarding the Maraş earthquake of February 6, thereby facilitating an understanding of "[the] interplay of man and society, of [individual] biography and [social] history, of self and world," as Mills emphasized in his seminal work, *The Sociological Imagination* (2000).

D. FINDINGS

a.) Demographic Data

The demographic characteristics of the study participants are presented in Table 1.

Table-1: Participant Profile

Number	City/District of Origin	Gender	Age Group	Marital status	Number of children	Educational Status
K1	Adiyaman	Female	26	Married	3	High School
K2	Elbistan (K. Maraş)	Female	34	Single	None	High School
K3	Hatay	Female	23	Single	None	University
K4	Hatay	Female	49	Married	4	University

K5	Adıyaman	Male	35	Married	3	High School
K6	Adıyaman	Male	46	Married	3	University
K7	Hatay	Female	19	Single	None	High School
K8	İskenderun	Female	60	Married	2	High School
K9	Hatay	Female	25	Single	None	Junior College
K10	İskenderun	Male	61	Married	None	Secondary School
K11	Adıyaman	Female	21	Single	None	High School
K12	Adıyaman	Male	50	Married	4	High School
K13	Gaziantep	Male	26	Married	1	High School
K14	Diyarbakır	Male	42	Married	3	Primary School
K15	İskenderun	Male	66	Married	2	University
K16	Malatya	Male	45	Married	3	University

The gender distribution of the participants was equal: eight were female and eight were male. The mean age of participants was 39.25 years. The youngest participant was 19 years old and the oldest was 66 years old. Regarding their places of origin and earthquake experience locations, the participants originated from provinces including Adıyaman, Hatay, İskenderun, Kahramanmaraş, Diyarbakır, Malatya, and Gaziantep.

Furthermore, 11 of the participants were married, and five were single. Among those who were married, ten had children. The minimum number of offspring was 1, and the maximum number of offspring was 4.

With respect to educational attainment, five of the participants held university degrees, one possessed a junior college diploma, eight had completed high school, one had attained a secondary school certificate, and one had completed primary education.

b.) Life Situations of the Participants Before, During and After the Earthquake

This subsection presents findings regarding participants' prior earthquake experiences, their locations and companions during the Maraş earthquake, the condition of their residences in their hometowns, the rationale for selecting Bolu, and related information.

Table-2: Previous earthquake experience

Earthquake Experience Before	Number	Where?	When?

Yes	13	Hatay	Doesn't remember
		Adiyaman	1997
		İstanbul	1999
		Sakarya	1999
		Ceyhan	Doesn't remember
		Elâziğ	Doesn't remember
		İskenderun	Doesn't remember
No	3		
TOTAL	16		

Thirteen participants reported having previously experienced earthquakes in their lives, albeit typically accompanied by minor seismic activity. According to their accounts, the Maraş earthquake exhibited significantly greater intensity compared to any prior seismic events they had encountered. For instance, P11-KA stated, "Adiyaman used to shake once a year," while P16-EM elaborated, "We have experienced an earthquake in Elâziğ before, but not like this one. We felt it very lightly." One of the other participants had experienced the 1999 Sakarya earthquake while employed as a seasonal agricultural worker harvesting hazelnuts, which he referred to as "the major seismic event." However, he explained that he had experienced this earthquake while residing in a nylon tent, thus minimizing its impact on him.

When the study participants were asked to describe their experiences of the Maraş earthquake, 15 reported that they were most significantly affected by the initial major seismic event at dawn on February 6, as they were at home with their families sleeping during that time. Regarding the subsequent large-magnitude earthquake that occurred in the afternoon, the participants indicated that they were all outside of their residences. Consequently, they were less affected by the subsequent event. Only one participant reported being equally affected by both major seismic events, while another participant stated that he was minimally impacted by either event due to his solitary presence in a small structure where he was employed as a nocturnal security guard at the time.

The post-earthquake damage status of the residences occupied by the participants until the day of assessment is as follows:

1. Five of the participants' dwellings remained habitable following the seismic event.
2. Four of the participants' residences sustained moderate damage.
3. Four of the participants' dwellings are classified as uninhabitable due to severe structural compromise; and
4. Three of the participants' residences were completely destroyed.

Individuals in the latter two categories reported that their residences sustained minor damage from the initial seismic event but experienced severe damage or complete destruction as a result of the subsequent earthquake.

Due to the participants' brief stay in the region following the earthquake, only five individuals proceeded to Bolu immediately. Conversely, two of the remaining participants initially retreated to their earthquake-resistant residences in their villages, despite being located within the same seismic zone. The others relocated to cities relatively distant from the earthquake-affected area, such as Ankara (1 individual), Mersin (1 individual), Düzce (1 individual), Fethiye (2 individuals), Adana (1 individual), or Elazığ (1 individual), to reside with their relatives or acquaintances. Upon recognizing the challenges of long-term cohabitation in a large household and being presented with options by AFAD, the individuals ultimately opted to relocate to Bolu to reside in state dormitories typically allocated to university students. In this context, some individuals voluntarily chose Bolu due to existing social connections, while others were compelled to select Bolu dormitories owing to the absence of alternative accommodation options in more populous urban centers such as Ankara. The subsequent statements by the participants elucidated this situation:

"Initially, we traveled to Yayladağ [in Hatay], to my grandfather's residence. We remained there for two weeks. Subsequently, we proceeded directly to Bolu. We resided with my brother for two weeks, and thereafter, we inhabited a dormitory for two months". P3-KH

"...They [(state officials)] inquired whether any individuals desired to relocate to Muğla or Konya, stating that transportation would be provided in the evening. We proceeded from there to Konya, and subsequently to Ankara. [In Ankara], we were informed that our options were limited to Düzce or Bolu. We initially traveled to Düzce, where we resided for 15 days; however, the conditions were unsatisfactory. I informed my spouse of my intention to travel to Ankara..., but Ankara had reached capacity. ...Consequently, we relocated to Bolu. The dormitory and its amenities were satisfactory. Currently, we reside in the residence of an acquaintance in Bolu. This accommodation had previously been allocated to an individual from Maraş. The dormitory accommodation was suitable for me. Its proximity to the hospital allowed for daily visits, and we became accustomed to our fellow residents in the dormitory". P8-KIH

"Our preference was to relocate to Ankara, but Mamak [(referring to the dormitory)] had reached capacity. We were presented with the options of Bolu and Düzce, and we subsequently established residence in the dormitory [in Bolu]!" K1-KA

"We initially arrived in Ankara. Upon being informed that the nearest suitable location was in Bolu, we proceeded there... and resided in the dormitory for a duration of three months." P2-KEM

"My sibling was already in Bolu. We had been traveling between locations [prior to that]." P3-KH.

With the exception of one participant who had resided in Bolu for five months, all other participants had been residing in Bolu for seven months. However, subsequent to the authorities' request for them to vacate the dormitories due to the commencement of the new academic year, 12 individuals procured rental accommodations, 1 individual relocated to a friend's residence, and 2 individuals were accommodated in housing provided by a benefactor.

As of the present time, although a subset of the population (eight individuals) expressed a desire to return to their places of origin, another subset (six individuals) indicated their unwillingness to do so. The

remaining participants (two individuals) expressed uncertainty regarding whether to remain in Bolu or return to their previous locations. Those who expressed a preference for returning to their places of origin cited cultural disparities and the lack of social connections, including friends, relatives, and family members, in Bolu, as primary motivating factors. However, they also indicated that their return would be contingent upon the restoration of their residences or the construction of new housing. The subsequent quotations from study participants illuminated their viewpoints:

"We will return when our house is rebuilt. All relatives were present. This is the location of my birth and upbringing!" P1-KA.

"It is our place of origin. However, we lack accommodation there. Consequently, the date remains uncertain. We will return upon completion of the house." P7-KH

Conversely, the participants who expressed a desire not to return cited several factors: they had established stability in Bolu, experienced reduced social pressure, perceived it as a secure environment, had opportunities for permanent employment, or appreciated Bolu's tranquility, natural aesthetics, climate, and related attributes. The following section presents selected participants' articulations of their perspectives on this matter.

"Regrettably, I experienced the loss of my fiancé in a vehicular accident [in the hometown]. Living conditions were more challenging there. At present, I am employed here. Previously, I was dependent on my bedridden mother's income and unable to secure insured employment. My occupation was in a high-school cafeteria." P2-KEM

"My associates engage in commercial work for the municipality [in Bolu]. They operate as subcontractors and are self-employed. My role involves laying paving stones. We have established residence here and have developed a routine. I receive daily compensation. We endeavor to sustain our livelihood in this location." P13-EG

"This environment is more conducive to the educational development of children. The interpersonal dynamics and cultural milieu are significantly more favorable here. [In terms of conditions,] I perceive that the standard of living here is 25-30 years ahead of my place of origin. Nevertheless, this is the current reality." P14-ED

"It [(referring to hometown)] is exceedingly unfavorable. When compared to Bolu, I have no desire to return. I do not anticipate improvement. This was the primary motivating factor." P15-EIH

Conversely, when inquired about human casualties resulting from the earthquake, only two participants reported no fatalities within their close social circle. However, three individuals experienced the loss of a first-degree relative, while the remaining participants (11 individuals) had second-degree relatives who perished. One participant described this tragic situation as follows: "There were too many relatives. But half of the town died. I can't bear to count." P2-KEM

c.) The Participants' Description of the Earthquake In Terms of Their Experiences

This section presents findings regarding participants' recollections of the earthquake, including their definitions and comparisons of the event, descriptions of the immediate and subsequent impacts, initial thoughts during the occurrence, and explanations and justifications for the earthquake's causes.

1.) What the Earthquake Reminds the Participants

Table-3: What the earthquake reminds

Theme	Code
<p>The first thing that comes to his/her mind when he/she thinks of the earthquake now</p>	<p>Cold</p> <p>Rain</p> <p>Despair</p> <p>Bitter</p> <p>Fear</p> <p>Something horrible</p> <p>Concussion</p> <p>Sound</p> <p>Noise</p> <p>Columns</p> <p>Apocalypse</p> <p>Mass funeral</p> <p>Living in the moment</p> <p>Disorganization</p> <p>Death</p> <p>Life</p> <p>Absence</p>

When individuals contemplate earthquakes, their primary associations often include feelings of helplessness, fear, and perceptions of noise and mortality. These sensations are frequently accompanied by environmental factors such as cold temperatures and precipitation, as well as physical discomfort. Numerous study participants described an overwhelming sense of trepidation, with one individual specifically noting that he had never experienced an event of such magnitude in his 35 years of existence, and that this apprehension persisted, manifesting in heightened vigilance for subtle indicators such as the oscillation of light fixtures. According to another participant, inclement weather conditions, particularly cold temperatures, exacerbated

feelings of powerlessness and provided a stark contextual backdrop to her experiences. Two additional participants articulated their emotional responses and impressions as follows.

"The imagery of mass casualties comes to mind. I contemplate the importance of acting without hesitation, avoiding accumulation, maintaining cleanliness, and practicing love and forgiveness henceforth. At this juncture, it is imperative to recognize the absence of anything beyond. The well-known admonition to 'be prepared [for the earthquake]' emerges in my thoughts. Concepts of humanity, sharing, and disorganization arise." P6-EA

"A sense of despair and powerlessness in the face of natural forces emerges. This vulnerability can be induced by seismic events, inundations, or conflagrations. Such moments exemplify the pinnacle of human helplessness." P14-ED

2.) How the Participants Define the Earthquake

Table 4: How the earthquake is defined

Theme	Code
<p>Defining the earthquake as</p>	<p>Natural phenomenon</p> <p>Natural disaster</p> <p>Cavity in the Earth's crust</p> <p>End (end of the world, end of life)</p> <p>Despair</p> <p>Apocalypse</p> <p>The rehearsal of the Day of Judgement</p> <p>Small apocalypse</p> <p>Fear</p> <p>Detachment</p> <p>Nature's Assassination</p> <p>Negligence</p> <p>The fine line between life and death</p>

The overwhelming majority of respondents, irrespective of their religious or secular background, characterize the earthquake as an "apocalypse" or "day of judgment" based on their subjective experience. This conceptualization is consistent across gender and age demographics, suggesting a shared cultural perspective on natural disasters that transcends religious or non-religious affiliations. Examples include the following:

"The dual existence of humanity... Manifestation of the afterlife. Bifurcation of one life into two. The rehearsal of the Day of Judgment that is in the Qur'an". K1-KA

"On that day [of judgment], the infant will be separated from the mother, and the mother will be separated from the infant. We experienced this [during and after the earthquake]. We witnessed that. We observed numerous distressing occurrences that I cannot fully articulate. We encountered numerous phenomena that one should recount. Upon entering, I found myself unable to exit. The term catastrophe is inadequate. It was akin to a microcosm of the apocalypse!" K6-EA

"From a scientific perspective, the Earth was releasing its energy. I was conscious. For me, it resembled an apocalyptic event. This was my initial experience of such a seismic event. We descended one floor, then two floors, and I doubted my survival. No individual assists another. This is how one involuntarily becomes self-centered." P11-KA

3.) What the Participants Liken the Earthquake to

Table 5: What the earthquake is likened to

Theme	Code
Metaphor	War Little apocalypse Horror movie Armageddon End of the world Small trailer of the apocalypse The earth boils like a bubbling pot Something unique Iceberg Someone trying to drop fruit from a tree

The study participants experienced difficulty in conceptualizing their experience of the earthquake, finding it challenging to draw comparisons between such an unprecedented event and their quotidian experiences. They frequently characterized it as "something unprecedented" and drew analogies to a "horror movie" or a "movie" experienced and observed in a virtual realm beyond reality. This suggests that the intensity of the horror experienced during the event was so profound that it appeared unrealistic. Imagery of dark, cold, and deserted urban environments, reminiscent of a horror film, was prevalent, emphasizing the unsettling and

desolate atmosphere following the earthquake. This comparison underscores the participants' sense of detachment, as if they were mere observers of unfolding chaos.

Some participants drew parallels between the media coverage of the war in Ukraine and the earthquake, likening the latter to a war zone with subterranean explosions. This analogy emphasizes the extent of destruction and chaos they observed, comparable to scenes from a conflict area.

Furthermore, as noted in the preceding section, participants employed analogies such as apocalypse and judgment day, concepts typically associated with the afterlife narratives of religions. The cataclysmic nature of the event was apparent, with alterations in the sky's hue and anomalous sounds emanating from the ground contributing to the surreal experience. This reflected the profound uncertainty they experienced regarding subsequent events, akin to the unpredictability characteristic of the conclusion of a horror film.

According to one respondent, the earthquake was also likened to an interminable voyage on a vessel navigating through an iceberg without sonar, symbolizing the apprehension of an imminent catastrophe. Additionally, another participant's metaphor of a "fruit tree," wherein individuals are represented as fruit susceptible to falling when the earth trembles, further encapsulates the perception of instability and the threat of being displaced from a position of security.

4.) How the Participants Describe the Moment and Aftermath of the Earthquake

Table 6: How the Moment and Aftermath of the Earthquake is Described

Theme	Moment of the Earthquake	After the Earthquake
	Code	Code
Describing the earthquake as...	Sound (Crackling, humming coming from the building) Hugging Holding hands Violent shaking Gathering in the corridor Moving things around Breaking through the wall Taking refuge in Allah (Reciting Salawat) Awakening from sleep Don't get up and fall	Darkness Rain The Unopening Door Screams Shouting Crying Sounds (People under the building shouting, "Save us") Weird house Cold Hunger Road closures

	Separation	Battlefield
	Death	Debris
	Crushing under the rubble	Day of Judgment
		Pungent odor
		Loss of appetite
		Hunger
		Between dream and reality
		Despair
		Getting in the car
		Traffic paralysis

When describing the moment of the earthquake, participants consistently initiated their accounts with phrases such as "we were sleeping," "we were asleep," or "we woke up," emphasizing the abrupt and disorienting nature of the event. The most salient auditory stimuli during the earthquake were characterized as "howling" and the structural fracturing of buildings, which intensified the traumatic nature of the experience.

Participants also reported violent seismic activity and the displacement of objects, frequently resorting to religious invocation by reciting Salavat, a supplication to Allah. This religious practice underscores the sense of desperation and hope for divine intervention during such catastrophic events.

The aftermath of the earthquake was similarly manifested through auditory phenomena. Vocalizations, including shouting and screaming, as well as the clamor of crowds imploring for rescue, were prevalent. Physical sensations of cold, rain, shivering, fear, and helplessness were frequently reported, providing a vivid depiction of the chaos and despair that ensued. Several representative testimonies are presented below.

"I was asleep. What time was it, 3:58? Who could have been awake at that time? Naturally, we exited the house after the shaking ceased. In the '99 earthquake in Sakarya, it was akin to riding a horse as it leapt. In contrast, the Earth moved laterally from north to south. It resembled the Mehter march, with two steps forward and one backward." P14-ED

"The structure appears to be on the verge of collapse. I contemplated my mortality, survival prospects, and the possibility of being entombed beneath the debris. My thoughts turned to my grandchildren, for whom I felt the most profound concern. I anticipated being separated from them." P15-EIH

"The walk-in closet would be [on the floor]. There was a clock on the wall, reminiscent of a starfish. I observed it [during the earthquake] and fell onto a pillow. The temperature is low. I expressed the intention to sleep enveloped by sunlight [to maintain warmth]." P8-KIH

5.) Who and What First Came to Mind for the Participants During the Earthquake

Table 7: Who and What First Came to Mind During the Earthquake

Theme	Who	What
	Code	Code
...First Came to Mind	My children Brothers and sisters My family My grandchildren	Death I froze at that moment, I was in shock at that moment Greed of people and contractors Those I hurt and those I upset Will I survive? I'll die in a tragic death. Where do we go, what do we do?

When the participants were asked, "Who and what comes to mind first during the earthquake?" irrespective of gender or age, those with children predominantly reported that their offspring were their primary concern. This was followed by thoughts of spouses, parents, siblings, grandchildren, relatives, and friends. The immediate concern for loved ones underscores the significance of familial bonds and the innate protective instinct towards one's closest relations.

However, some participants experienced difficulty articulating their thoughts during the seismic event. Many described a state of cognitive paralysis at the moment, unable to process information due to the overwhelming shock and terror. For others, contemplations of mortality, interpersonal conflicts, societal avarice, and the potential dramatic nature of their demise emerged. Additionally, they considered their probability of survival and the uncertainty surrounding their potential location and means of survival.

6.) How the Participants Justify the Earthquake

Upon analysis of participants' responses regarding their perceptions of potential causes for the earthquake they experienced, three distinct approaches emerged among the respondents: scientific, religious/metaphysical, and conspiracy theories. However, it is noteworthy that for some individuals, these perspectives were not mutually exclusive; rather, they were frequently intertwined, reflecting the complexity and ambiguity of their cognitive processes concerning this phenomenon.

From a scientifically dominant perspective, certain participants acknowledged the geological changes and role of fault lines in causing earthquakes. They perceived the earthquake as a natural and scientific phenomenon without a specific metaphysical cause, integral to the life cycle on Earth. However, when considering the extensive destruction of buildings following the earthquake and the loss of human lives, they emphasized anthropogenic factors, such as inadequately constructed buildings and the failure and inefficacy of state authorities to regulate and authorize them, rather than the earthquake itself. Several examples of this approach are as follows:

"The Earth changes its shape. It also has a geological period. However, the destruction is because of man. P1-KA

"Earthquakes occur without a specific cause. The absence of earthquakes would disrupt the natural lifecycle. It is noteworthy that a common adage states: earthquakes do not cause fatalities, but rather the collapse of structures does. This phenomenon was observed in the recent event. K7-KH

"This seismic event occurred due to the presence of a fault line in the Earth's crust. The earthquake was not associated with religious or divine factors. The cause of this phenomenon is rooted in scientific principles. K12-EA

Conversely, some individuals interpreted the earthquake as a divine calamity, punishment, or admonition from God to humanity for moral transgressions. This sentiment was echoed by those who posited that the earthquake served as a warning to ameliorate social and moral behavior. This perspective underscores the moral and spiritual reflections that a disaster has elicited. To illustrate explanations based on this perspective, the following examples can be cited.

"This can be interpreted as a divine calamity; what other explanation is possible? It is a form of catastrophe!" P4-KH

"I believe this is a manifestation of divine retribution. The events that transpire in life and in the world, as well as our actions—for instance, the widespread lack of mutual respect—suggest that this occurrence may serve as a form of admonition for us to rectify our behavior." P9-KH

Furthermore, as mentioned above, some participants preferred to explain the earthquake by emphasizing both its natural (i.e., geological) and religious aspects; in other words, by expressing that it has a complex structure. The following example illustrates this perspective:

"Earthquakes are natural events, natural... However, it is also something that occurs under the command of Allah Almighty. I was immobilized for the first time during the earthquake. This was analogous to the end of the world. The noise was such that it seemed as if life would cease, as if everything had concluded!" K2-KEM

Conspiracy theories emerged as another category of explanations for the earthquake, with some participants speculating on the involvement of foreign powers or man-made causes. However, those who expressed concern about this issue generally did not see it as the sole cause of the earthquake, but rather as one of the factors, or rather as a trigger, intertwined with other causes. To provide a few examples of this point of view:

"One may also consider the possibility of foreign powers' involvement. However, it would not have occurred without divine providence". K2-KEM

"The earthquake resulted from the accumulation of energy along fault lines over an extended period. Some individuals propose the hypothesis of a man-made earthquake. I found myself in a position of considering two perspectives." P13-EG

"I acknowledge the scientific evidence that our country is situated on a fault line. I accept scientific explanations. However, this is not the sole interpretation. ...Presently, we are experiencing additional seismic events. The explanation is not limited to scientific, religious,

or popular discourse. [(The speaker indicates that they do not believe the earthquake can be fully explained by scientific, religious, or popular discursive interpretations alone).] K6-EA

d.) The Impact and Consequences of the Earthquake on the Participant's Lives, Relations and Attitudes

Subsequent to the participants' reflections on their earthquake experiences, inquiries were posed regarding the effects and consequences of the seismic event on their lives and attitudes toward life and the future, their perceptions of being referred to as "earthquake survivors," and their preferred alternative descriptors. This section examines the responses to these inquiries.

1.) The Impact and Consequences of the Earthquake on The Participant's Lives

The impact of the earthquake on the participants' lives was articulated through the concept of "disruption of order." This conceptualization likely stemmed from their experience of a markedly different life in an unfamiliar urban environment. Even in cases where participants did not suffer familial losses in the earthquake, they experienced significant material deprivation, particularly the loss of their homes and accumulated possessions. Additionally, many participants faced unemployment and displacement from their native land and social milieu. Consequently, it was observed that participants commonly experienced feelings of grief and sadness due to these losses, as well as anxiety and hopelessness stemming from uncertainty about their future circumstances.

One participant reflected on the transformation of her future outlook, noting that she previously held a more optimistic and idealistic perspective, with hope for the future. However, following the loss of her closest friend due to the earthquake, she now experiences a sense of displacement, akin to that of an expatriate, with limited social engagement or activities. Another participant described the significant transition from residing in their own domicile with a garden and livestock to confronting the elevated cost of living in Bolu without income, having previously produced the majority of their sustenance. The tangible and psychological impacts were substantial, as another participant described the loss of her residence, possessions, and relatives, and the disruption of her established routine. Her spouse, who previously engaged in automobile trading and operated a kiosk, witnessed the looting of their commercial establishment following the earthquake, exacerbating their losses.

In the study, participants were also queried regarding potential positive impacts of the earthquake on their lives, notwithstanding the associated losses and disasters. Responses to this inquiry were categorized into three distinct groups. The first and most populous group comprised individuals whose socioeconomic conditions deteriorated significantly following the seismic event. A notable example within this group was a participant who reported feeling subjectively ten years older due to the profound grief experienced as a consequence of earthquake-related losses.

Although fewer in number than the first group, a small subset of individuals reported improved socioeconomic opportunities following their relocation to Bolu. One participant stated, "I obtained employment [here]. My sister has received medical treatment. My mother resides in a residence with natural gas heating during winter. I have encountered amiable individuals. Educated individuals did not associate with the economically disadvantaged [in my hometown]. They value [positive] character traits [here]." K2-KEM

Lastly, there are also individuals whose socio-economic circumstances have not undergone significant changes since the earthquake.

2.) The Impact and Consequences of the Earthquake on the Participants' Social Relationships and Attitudes toward Others

The experience of earthquakes, particularly catastrophic events such as the Maraş earthquake, has been observed to induce significant alterations in relations with others, as well as psychological and other effects, as evidenced by numerous studies in this field. This section examines whether participants reported substantial changes in their social relationships following the earthquake experience and, if so, the nature of these changes. Analysis of participants' responses to inquiries on this topic revealed three distinct patterns concerning social relationships: absence of change, pre-existing social isolation, and enhanced interpersonal connections.

First, for some participants, their social relationships remained unchanged, neither increasing nor decreasing. For instance, one participant reported that the earthquake did not affect her relationships as she maintained her social disposition and engaged in activities such as public education classes.

However, the second group reported a tendency to avoid relationships with individuals due to fear of loss, which could be interpreted as a form of social isolation. One participant expressed an inability to establish intimacy or form new relationships and developed a phobia of intimate connections after losing a close friend in the earthquake. The relocation to Bolu had adverse effects on the social and familial relationships of certain individuals. One participant reported a reduction in communication with individuals from their place of origin, as many had experienced loss of family members and were hesitant to initiate contact. Others expressed difficulty in conveying their emotions to Bolu residents, who frequently redirected conversations to their own experiences of the 1999 earthquake. Another participant observed that acquaintances had become socially withdrawn and distanced themselves from relatives. Some individuals also expressed a pessimistic perspective on human nature in general, stemming from negative experiences following the earthquake, as follows:

"The population exhibits highly opportunistic behavior. Initially, I intended to establish residence in Antalya. However, rental prices were 100% inflated. There was significant migration, resulting in overcrowding. My interpersonal relationships have deteriorated. Individuals prioritize self-preservation without consideration for others. In the aftermath of the earthquake, a notable increase in self-interest has emerged among the populace." K13-EG

"In certain locations, ...the true nature of individuals, whether friend or manipulator, has unfortunately been revealed. We have become emotionally distant from numerous individuals. Despite witnessing substantial fatalities and injuries, many people resume their customary behaviors and activities after merely three days, as if no significant event had occurred." P14-ED

Conversely, in the third pattern, a distinct group of individuals reported an improvement in their relationships with relatives following their encounter with mortality. One participant disclosed that, subsequent to the earthquake, they initiated more frequent communication, and welfare checks with their relatives due to an enhanced sense of connection. Some individuals who did not receive support from family and close associates after the earthquake reported developing intimate relationships with others who assisted them through the process. For instance, one participant stated: "It broke my trust [in relatives], but it also ...improved my social relationships [with others]. I realized that good people are not only relatives." P2-KEM Another participant who expressed a similar perspective stated that following the earthquake, he was unable to obtain support from his relatives and received assistance from individuals previously unknown to him: "I experienced a loss of closeness [with my relatives]. I contemplated, [in the event of a tragedy,] whom does one approach first? [I recognize] [n]o environment is as comfortable as one's home; they cannot seek shelter? We resided

with our family for one or two days. We had never stayed for such an extended period before. When I communicated with my friends via telephone, I observed that everyone was dispersed to various locations. The majority of individuals were residing in places separate from their families due to incompatibility in living arrangements." P16-EM

3.) The Impact of the Earthquake on the Participants' Attitude Toward Life and the Future

Table-8: The Effect of the Earthquake on the Attitude Toward Life

Theme	Code
The Effect on the Attitude Toward Life and the Future	Adoption of a more mature approach to life Becoming Religious Remembering your mortality Increased desire to live in the moment Falling into despair Thinking that everything is meaningless

The earthquake appears to have induced significant alterations in participants' perspectives and behaviors, exerting a profound influence on their attitudes toward life. One participant noted that the experience had fostered maturity, reducing their propensity for rebellion in response to minor events and increasing their inclination to persevere through challenges and prioritize living in the present moment. Another participant reported an increase in religious faith and devotion, engaging in more frequent prayer and perceiving their survival as an opportunity for personal improvement, consequently becoming more conscientious about their behavior. Some participants indicated that they had made the decision to adopt head coverings or initiated regular prayer practices following the earthquake. The inevitability of death emerged as a prevalent theme, with one participant elucidating that they had previously experienced fear of death but had subsequently become accustomed to it, even developing familiarity with cemeteries. Additionally, another participant articulated that their capacity for long-term aspirations had diminished, and they could now only plan for a maximum of one year, in stark contrast to their previously expansive imagination.

Conversely, when inquired about potential alterations in their thoughts and expectations regarding the future in light of the earthquake experience, diverse perspectives emerged. One respondent emphasized the necessity of progressing, asserting that while remembrance is crucial, life must continue, and children must resume their education. They expressed that dwellings in the past did not exhibit significant differences. Another respondent indicated a preference for disregarding the earthquake, as discussing it evokes distressing memories that have been deeply ingrained. Similarly, an additional respondent disclosed that they generally refrain from contemplating the event due to its impact on their sleep patterns, although they are gradually attempting to accept the experience.

e.) The Participants' Views on Being Identified as Earthquake Victims

Participants' attitudes toward being referred to as "earthquake victims" (Tr. *depremzedede*) can be categorized into two groups: those who express discomfort with the term and those who remain unaffected by

it. The participants who expressed discomfort with being designated as "earthquake victims" perceived that this label conferred upon them a status of defeat, pity, asylum-seeking, and refugeeism. One participant noted that the term evoked memories of their distress and the day they experienced the earthquake, eliciting feelings of sadness and perceived failure. Another participant articulated that the term was distressing, recalling the pitying gazes they encountered at Antalya Airport, and expressed a preference not to be referred to as an earthquake victim. Some participants reported feelings of social exclusion, marginalization, and perceived second-class citizenship, likening their experience to that of Syrian refugees. Another participant expressed that the label "earthquake victim" carried connotations of culpability, as if implying a degree of choice in their circumstances. One participant also conveyed discomfort with the term, associating it with negative stereotypes of individuals from impoverished areas. Consequently, they generally preferred acknowledgment of their losses without explicit reference to earthquakes. A final participant provided the following notable statements regarding the shift in their social status from a position of affluence to one of perceived neediness following the earthquake:

"If there is anyone to pity, pity other people than us. Some individuals donate coats, while others contribute shoes. [But before the earthquake,] [t]his particular individual possessed an abundance of clothing. However, I became unclothed. One can observe the state of human innocence and blamelessness at that moment!" P6-EA

The participants who expressed discomfort with the designation "earthquake victims" (Tr. *Depremzede*) indicated a preference for alternative terms such as "natural disaster survivor," (Tr. *Doğal afetzede*), "guests," (Tr. *Misafirler*), "human defeated," (Tr. *İnsanzede*), "normal people," (Tr. *Normal halk*), "people from Adiyaman," (Tr. *Adiyaman'dan gelmiş insanlar*), "our refugee brothers," (Tr. *Muhacir kardeşlerimiz*), "our survivor brothers," (Tr. *Mağdur kardeşlerimiz*), "survivor," (Tr. *Mağdur*), and "victims of housing produced by dishonest individuals," (Tr. *Sahtekâr insanların ürettiği konut mağdurları*).

Conversely, other participants reported being unaffected by the terminology. One participant stated that the designation was of little consequence to them, as they acknowledged their status as an earthquake survivor. Another participant indicated that the term did not impact them due to their ready acceptance of the label "earthquake victim."

E. Conclusion and Discussion

This study examined the earthquake experiences of individuals who survived the Maraş earthquake on February 6, 2023, utilizing a phenomenological approach. The findings of the study indicated that earthquake survivors generally perceived the earthquake as a "punishment" and a "warning," and conceptualized and interpreted it through a combination of scientific, religious, and conspiracy theories. They also experienced fear and helplessness during the earthquake, as well as feelings of guilt, displacement, victimization, and sympathy. The participants, who predominantly recalled the earthquake in terms of sound, darkness, cold, and death, interpreted the experience as analogous to war, a microcosm of the apocalypse, a state of helplessness, a horror film, and punishment. The essence of these experiences was identified as the sensation of "helplessness."

The earthquake also had a significant impact on participants' perspectives on life. The participants reported that following the earthquake, they experienced increased maturity and religiosity, recognized the ephemeral nature of existence, developed an awareness of mortality, experienced despair, perceived a sense of emptiness, and adopted a focus on present-moment living. Additionally, the earthquake was observed to influence interpersonal relationships, with some participants exhibiting avoidance behaviors in social interactions, while others fostered closer connections with others.

The findings of this study corroborate the growing body of evidence from diverse investigations in this field (e.g. Rehorick, 1986; Green, 2018; Tauba et al., 2020; Zakaria et al., 2021; Djuhardi et al., 2023; Balcı, 2016; Yumbul et al., 2018; Yıldırım et al., 2023; Aslan et al., 2023; Gündüz, 2024; Ulum, 2023; Başkale et al., 2024; Erduran-Tekin, 2024; Yarımkaaya et al., 2024; Ural et al., 2024; Bayhan et al., 2023; Okan et al., 2023; Candemir et al., 2024; Güler et al., 2024; Karacaoğlu et al., 2024), suggesting that individuals' earthquake experiences are complex and multifaceted. Actually, individuals who have survived earthquakes perceive the event not solely as a physical phenomenon but also as an occurrence that impacts their cognitive framework, social interactions, and future outlook. Therefore, post-earthquake intervention and support initiatives should address the psychological, social, and economic requirements of earthquake survivors, as well as their conceptual understanding of the event.

The limitations of this study encompass the restricted sample size and the confined geographical scope, which was limited to earthquake survivors in Bolu Province. Subsequent research should incorporate larger cohorts of participants and earthquake survivors from diverse regions. Furthermore, longitudinal investigations examining the protracted effects of earthquakes could yield significant contributions to the field.

In conclusion, this study employed a phenomenological approach to investigate the earthquake experiences of individuals who were affected by the Maraş earthquake on February 6, 2023, and sought to elucidate the earthquake's position within the realm of personal and social meaning. The findings of this research demonstrated that earthquake survivors perceived the event as a multifaceted experience, with implications extending beyond physical destruction. These results provide valuable insights for the more effective planning of post-earthquake intervention and support initiatives, as well as a more nuanced response to the needs of earthquake survivors.

Conflict of Interest Disclosure: The authors declare no conflicts of interest.

Ethics Committee Approval: This study was approved by the Bolu Abant İzzet Baysal University Human Research Ethics Committee in Social Sciences on 10/13/2023 with decision number 2023/07 and protocol number 2023/358.

References

- Abatay, B. (2024). 6 Soruda 6 Şubat Depremleri. *BBC News Türkçe*. 6 February 2024. <https://www.bbc.com/turkce/articles/cnen1eep0e1o> (20.09.2024).
- Akar, S. (2013). *Doğal afetlerin kamu maliyesi üzerine etkisi Türkiye örneği*. Unpublished PhD. Dissertation. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Aslan, R. & Şahinöz, S. (2023). The experiences of people with disabilities in the 2020 Izmir earthquake: A phenomenological research. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 95(26), 103868, <https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2023.103868>.
- Balcı, L. (2016). *Deprem Travmasının Kuşaklar Arası Aktarımının Ortaokul Öğrencileri Üzerinden İncelenmesi*. Unpublished M.A. Thesis. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Başkale, H. & Solmaz, P. (2024). Experiences of adolescents affected by earthquakes: A qualitative study. *Journal for Specialists in Pediatric Nursing*, 29(3). <https://doi.org/10.1111/jspn.12434>.
- Bayhan, V. & Yasuntumur, A. (2023). "Deprem, kıyameti yaşamak gibidir": 6 Şubat 2023 deprem mağdurlarının deneyimleri üzerine bir çalışma (Malatya örneği) *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 14(3), 1416-1437. <https://doi.org/10.30783/nevsosbilen.1507536>
- Candemir, G. & Tunc, E. (2024) Earthquake as a Traumatic Experience: Earthquake Survivors' Post-Earthquake Reactions, Meaning-Making and Reconstruction Processes. *SSRN*. <https://ssrn.com/abstract=4917158>.
- Creswell, J. W. (2013). *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Çev. Ed. Mesut Bütün, Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Çaki, F. (2022). Afetzedeler; Kırılganlık Perspektifinden Afet ve Afetzedeler. Ayşegül Demir (Ed.) *Dezavantajlı Grupların Sosyolojisi: Eşitsizlikler, Riskler ve Çözümler* içinde. Çanakale: Paradigma yayınları.
- Demirci, E. Y. (2020). 2011 Van Depremlerinde İşletmelerin Ekonomi Politikası ve Kırılgan Yönleri. Suvat Parin (Ed.) *Sosyal Bilimler Perspektifinden Deprem Fragmanları Van'dan Örnekler* içinde, İstanbul: Hiperyayın.
- Doğulu, C., Karancı, A. N. & İkizer, G. (2020). Van Depremlerinde Toplumsal Dayanıklılık. Suvat Parin (Ed.) *Sosyal Bilimler Perspektifinden Deprem Fragmanları Van'dan Örnekler* içinde, İstanbul: Hiperyayın.
- Djuhardi, L., Trifonia & Felicia. (2023). The Self-Concept of Earthquake Victims: Phenomenology in the Village Community of Nagrak, Cianjur, West Java. *Influence: International Journal of Science Review*, 5(2), 357–362. <https://doi.org/10.54783/influencejournal.v5i2.163>.
- Duruel, M. & Avcı Arık, I. (2023). Kırılganlık Ve Dirençlilik Kesişiminde Yaşlıların Afet Deneyimleri: Hatay Örneğinde 6 Şubat 2023 Depremleri. *Pesa Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Journal*, 9(2), 103-120, <https://doi.org/10.25272/j.2149-8385.2023.9.2.04>.
- Eğilmez, M. (2023a). Depremlerin ekonomiye etkisi. 23 February 2023. (20.09.2024) <https://www.mahfiegilmez.com/2023/02/depremlerin-ekonomiye-etkisi.html>.
- Eğilmez, M. (2023b). Depremlerin maliyeti 150 milyar doları bulur. 4 May 2023. (20.09.2024) <https://www.dunya.com/ekonomi/depremlerin-maliyeti-150-milyar-dolari-bulur-haberi-692912>.

- Erduran Tekin, Ö. (2024). "I want my son to die before I do": A phenomenological study on the views of mothers with disabled children about death after the 6 February 2023 earthquakes in Türkiye. *Death Studies*, 1–13. <https://doi.org/10.1080/07481187.2024.2376826>.
- Ferguson, H. (2006) *Phenomenological Sociology Experience and Insight in Modern Society*. London: Sage Publications.
- Fırat, M. (2022). Deprem ve Toplumsal Etkileri. *Tezkire Dergisi*, 12, 47-72.
- Green, C. (2018). *Exploring cultural belief systems and coping behavior in rural Haiti after the 2010 earthquake: A phenomenological study*. Unpublished Ph.D. Dissertation. Chicago: The Chicago School of Professional Psychology.
- Güler, K. G. & Albayrak, E. (2024) Goodbyes without farewells under the rubble: A phenomenological study of earthquake victim's methods of coping with ambiguous loss. *International Journal of Social Psychiatry*, 70(6), 1093-1107. <https://doi.org/10.1177/00207640241255569>.
- Gündüz, F. (2024). A Phenomenological Study on Women's Disaster Experience in Türkiye. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 100, 104196, <https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2023.104196>.
- Işık, E. & Semerci, Ç. (2019). Eğitim Alanı Nitel Araştırmalarında Veri Üçgenlemesi Olarak Odak Grup Görüşmesi, Bireysel Görüşme ve Gözlem. *Turkish Journal of Educational Studies*, 6 (3), 53-66.
- İkizer, G. & Karancı, A. N. (2020). Van Depremlerinde Psikolojik Dayanıklılık. Suvat Parin (Ed.) *Sosyal Bilimler Perspektifinden Deprem Fragmanları Van'dan Örnekler içinde*, İstanbul: Hiperyayın.
- İnce, C. (2022). Afetlerde Toplumsal Dayanışma Çatışma Biçimi Ve Toplumsal Hareketler İle Siyasal Partilerin Rolü. Salih Batal (Ed.) *Sosyal ve Beşeri Bilimlerde Uluslararası Araştırmalar IV* içinde. İzmir: Serüven Yayınları.
- Karabacak-Çelik, A. (2023). Deprem Sonrası Travma Belirtileri, Umut ve İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *TRT Akademi*, 8(18), 574-591. DOI: 10.37679/trta.1275268.
- Karacaoğlu, Ö. C. & Güner, B. (2024). Earthquake experience: Emotional, social, and cognitive dimensions. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 44, 157-175. <https://doi.org/10.26650/SJ.2024.44.1.0023>.
- Kasapoğlu, A. & Ecevit, M. (2001). *Depremin Sosyolojik Araştırması*. Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları.
- Kenny, R. W. & Kenney, W. (2006). The Phenomenology of the Disaster: Toward a Rhetoric of Tragedy. *Philosophy & Rhetoric*, 39(2), 97-124, <https://doi.org/10.2307/20697139>.
- Kümbetoğlu, B., User, İ., Gülfidan, Ş., Yarar, B., Mozakoğlu, M. & Çoban, M. (2007). *Depremden 5 Yıl Sonra Düzce İlinde Değişen Toplumsal, Ekonomik Ve Kişisel Yaşam*. Yayınlanmamış TÜBİTAK Projesi Raporu. Ankara.
- Laleoğlu, B. (2023). Verilerle 6 Şubat Depremleri ve Özellikleri. *SETA Strateji Araştırmaları*. 11 Şubat 2023. <https://www.setav.org/strateji-arastirmalari/verilerle-6-subat-depremleri-ve-ozellikleri> (20.09.2024).
- Mills, C. W. (2000). *Sociological Imagination (40th Anniversary Edition)*. New York: Oxford Press.
- Moustakas, C. (2010). *Phenomenological Research Methods*. Thousand Oaks, C.A.: SAGE Publications.
- Neuman, L. W. (2020). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. (Çev.) Özlem Akkaya. 8.b. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Okan, N. & Şahin, Y. (2023). Earthquake survivors' motivations for coping with their problems: A phenomenological investigation. *TRC Journal of Humanitarian Action*, 2, 101-110. <https://doi.org/10.55280/trcjha.2023.2.2.0006>.

- Özceylan, D. & Coşkun, E. (2012). Van Depremi Sonrası Yaşananlar Işığında Sosyal ve Ekonomik Zarar Görebilirlik Çalışmalarının Önemi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 7(1), 167-186.
- Parin, S. & Bilik, M. B. (2020). Afet Yoksulluk İlişkisi: 2011 Van Depremlerinde Yaşanan Çadır Yangınları Üzerinden Bir Değerlendirme. Suvat Parin (Ed.) *Sosyal Bilimler Perspektifinden Deprem Fragmanları Van'dan Örnekler* içinde, İstanbul: Hiperyayın.
- Rehorick, D. A. (1986). Shaking the Foundations of Lifeworld: A Phenomenological Account of an Earthquake Experience. *Human Studies*, 9(4), 379-391, DOI:10.1007/BF00143171.
- Schutz, A. (2011). Collected Papers V. *Phenomenology and the Social Sciences*. Lester Embree (Ed.) Dordrecht: Springer.
- Schutz, A. (2018). Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler Heretik Yayınları. (Çev.) Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları.
- Tauba, A. M., Suryani, S. & Rafiyah, I. (2020). The lived experiences of the Lombok earthquake survivors. *Nurse Media Journal of Nursing*, 10(1), 22-35. <https://doi.org/10.14710/nmjn.v10i1.24964>.
- Uğur, K., Kartal, F., Mete, B., Tamam, L. & Demirkol, M. E. (2021). Deprem Sonrası Akut Stres Bozukluğu Olanlarda Travma Esnasındaki Çözülmenin, Anksiyete Düzeyi, Algılanan Stres, Anksiyete Duyarlılığı ve Deprem Stresiyle Baş Etme ile İlişkisi. *Türk Psikiyatri Dergisi*, 32(4), 253-260, <https://doi.org/10.5080/u25892>.
- Ulum, Ö. G. (2023). Earthquake Syndrome Among Young Adults. Paper presented in the ACADEMY 1st International Conference on Earthquake Studies, May 21, 2023, İstanbul.
- Ural, A., Yalçın, E., Aydın, E. İ. & Höbek Akarsu, R. (2024) Women's experiences in the aftermath of the Kahramanmaraş earthquakes in Türkiye: A phenomenological study. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 110, 104617. <https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2024.104617>.
- Ülker, A., Avşaroğlu, S., Avşaroğlu, H. & Elyan, E. (2023). Türkiye'de Deprem Psikolojisi ile İlgili Yapılmış Çalışmaların Analizi. *International Social Sciences Studies Journal*, 9(117), 9139-9149. <http://dx.doi.org/10.29228/sss.72665>.
- Waldenfels, B. (2008). Fenomenolojiye Giriş. (Çev.) Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Yarımkaya, E. & Bakkaloğlu, H. (2024). Experiences of parents of individuals with intellectual disabilities after the 2023 Kahramanmaraş earthquakes in Türkiye: A phenomenological study. *International Journal of Developmental Disabilities*, 1–15. <https://doi.org/10.1080/20473869.2024.2363009>.
- Yıldırım, G. Ö. & Sarı, B. (2023). Experiences of operating room professionals during the 2020 İzmir earthquake: A qualitative approach. *Disaster Medicine and Public Health Preparedness*, 17. <https://doi.org/10.1017/dmp.2023.219>.
- Yumbul, Ç., Wieling, E. & Çelik, H. (2018). Mother–Child Relationships Following a Disaster: The Experiences of Turkish Mothers Living in a Container City After the 2011 Van Earthquake. *Contemporary Family Therapy*. 40, 237–48, DOI 10.1007/s10591-017-9445-7.
- Zakaria, M. Z., Zakaria, N. S., Baharudin, D. F., Krauss, S. E., Madon, Z. & Subarimaniyam, N. (2021). Counselors' experience with disaster survivors of natural disasters: A descriptive phenomenological study. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 11(8). <https://doi.org/10.6007/ijarbss/v11-i8/10690>.

YENİ BİR DÜNYANIN EŞİĞİNDE ÖNCÜ FİGÜR OLARAK DEDE EFENDİ

Ali ERGUR*

Öz

Türk Makam Müziği'nin temel taşlarından biri kabul edilen Hammâmizâde İsmail Dede Efendi, müzik çevrelerinde genellikle dâhi bir sanatçı ve büyük bir yenilikçi olarak kabul edilmektedir. Dede Efendi kuşkusuz olağanüstü bir yetenek sahibi bir bestekâr olarak nitelenmelidir. Bununla birlikte, sanatçı, bu özel yeteneğinin yanı sıra bir toplumsal-ekonomik bağlamın ve belli bir tarihsel dönemin ürünü olarak değerlendirilmelidir. Dede Efendi'nin yaşadığı dönem, Osmanlı Devleti'nin değişme çabalarının yaşandığı Nizâm-ı Cedîd sürecini içerdiği kadar, uluslararası güç dengelerinin yeniden oluştuğu, Sanayi Devrimi'nin hızlandığı, modern kültürün şekillendiği bir tarihsel dönüm noktasını oluşturur. Osmanlı Devleti, bu hızla değişen dünyaya ayak uydurma zorunluluğunu somut olarak hissetmiş, bu yönde reformlar yapma girişimlerini on sekizinci yüzyıl sonlarından itibaren başlatmıştır. III. Selim ve II. Mahmud'un saltanat dönemleriyle örtüşen bu değişme dönemi, doğrusal ve istikrarlı bir gelişme göstermez; tersine, pek çok çatışma ve çelişki barındırır. Reformcu aktörler ve hareketler, eski düzenin devamını savunan güç odaklarıyla sürekli çatışma içinde olmuştur. Bununla birlikte, toplum hayatı, Avrupa'dakinden farklı bir karakter gösterse de tedricen kentli ve modern değerlere yaklaşmaya başlamıştır. Müzik üretimi ve beğenileri, hızlanan, karmaşıklaşan, dünyayla daha yakın ilişkilere giren büyük kentlerde, bir yandan piyasa mantığı ekseninde yeniden biçimlenirken diğer yandan daha dünyevî bir karakter kazanmıştır. Dede Efendi, bu makalede, sosyolojik bir perspektif içinde değerlendirilip bu büyük dönüşümler ve çelişkiler çağının bir aktörü olarak kavramsallaştırılmıştır. Dede Efendi, her dönemde örnekleri görülen, içinden yetiştiği müzik geleneğini yaşatmak ve sanatsal olarak en gelişkin müziği yapmak isteyen, ancak aynı zamanda yükselen popüler taleplere en iyi şekilde yanıt vermek zorunda olan, gelenekle piyasa arasında bölünen bestekâr tipinin arketipi olarak tanımlanabilir.

Anahtar kelimeler: Dede Efendi, Nizâm-ı Cedîd, Türk Müziği'nde modernleşme, müzik piyasası, Osmanlı modernleşmesi, popüler müzik.

*Prof. Dr., Galatasaray Üniversitesi, aergur@gsu.edu.tr, ORCID 0000 0001 8510 4287

Makale Gönderim Tarihi: 22 Ağustos 2024 **Makale Kabul Tarihi:** 9 Eylül 2024

Atf: Ergur, A. (2024). Yeni Bir Dünyanın Eşiğinde Öncü Bir Figür Olarak Dede Efendi. Sosyoloji Dergisi, 48, 215-229. DOI: 10.59572/sosder.1537315

DEDE EFENDI AS A PIONEERING FIGURE ON THE THRESHOLD OF A NEW WORLD

Abstract

The composer Hammâmîzade İsmail Dede Efendi, recognized as one of the pillars of Turkish Makam Music, is often perceived by the contemporary representatives of this musical tradition as a genius and a great innovator of his time. While Dede Efendi should undoubtedly be acknowledged for his exceptional musical talent, it is also essential to consider him within the broader socio-economic context and historical period in which he lived. He lived during a period of broader social changes, including the reconfiguration of power balance on the international stage, the rise of the Industrial Revolution, and the formation of modern values and relations. These external factors coincided with the internal dynamics of the Ottoman Empire, particularly the structural changes and reforms of policies during the New Order (Nizam-ı Cedîd) era. As the pace of change triggered by industrial capitalism accelerated in Western Europe and stimulated the emergence of modern culture, the Ottoman Empire, as an older political organization, felt the urgent need to adapt to this new socio-economic context. The Ottoman Empire can be defined as a kind of *Ancien Régime*, structurally inappropriate to survive the capitalist transformation, which was based on the supremacy of the agricultural economy and military conquests. Although there had been earlier attempts at structural reform, they didn't have lasting effects. However, by the end of the eighteenth century, when the need for change became inevitable, a series of reformist policies were initiated. This era of institutional reforms has been baptized as the New Order (Nizâm-ı Cedîd) during the reigns of Sultans Selim III and Mahmud II. Dede Efendi is analyzed in this article as a typical individual of this historical period of conflicts and contradictions, embodying the tensions between the traditional music in which he was raised and the rising demands for popular music driven by changing tastes.

Keywords: Dede Efendi, Nizâm-ı Cedîd, modernization of Turkish Music, music market, Ottoman modernization, popular music.

Giriş

Her insan çağının ürünüdür; çağının kültür ortamının koşulları ve değerleri içinde toplumsallaşır. Her insan bir kültür öznesi, aynı zamanda yapıcısıdır. Bununla birlikte kültür üretiminin en incelişmiş, sistemleşmiş biçimlerini üretenler, yalnızca öznel anlamlar üretmekle kalmazlar, insanlık belleğine etik ve estetik katkılarda bulunurlar. Bilim ve sanat, kültür alanının en seçkin üretim etkinlikleri olarak ayrıştırılabilir. O nedenle bilim insanları insanlığın bilgi birikimine, sanatçılar da estetik soyutlamalarına katkıda bulunurlar. Sanatçıların genel toplum içinde gıpta ve takdir edilen, üretimlerinden toplumsal anlamlar türetilen aktörler olarak yüceltilmeleri bu ayrıcalıklı kültürel rolden kaynaklanır.

Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi (1778-1846), Türk Makam Müziği'nin estetik ve teknik anlamda temellerini atan büyük bestecilerden biri olarak genel kabul görür[†]. Bununla birlikte, Dede Efendi, değeri takdir edilmekle birlikte, benimsenen kültürel-ideolojik konuma göre fazla yenilikçi ya da fazla muhafazakâr olarak değerlendirilebilir. Bu zıt görüşlerin odağı olmasının temel nedeni, Dede Efendi'nin hem yenilikçi hem kültürel

[†] Cem Behar, "Hammâmîzâde" unvanının gereksiz, böyle bir adlandırmanın "yersiz bir asilzadelik imâ eden vezadeganlık özentisi kokan bir ifade" olduğu kanısındadır (Behar, 2023: 247). Bu görüş ayrı bir tartışma konusu olmakla ve sayın Behar'ın yaklaşımına saygı duymakla birlikte, yeterince yaygın bir kullanım olması hasebiyle, biz de bestekârı bu unvanıyla adlandırmakta sakınca görmüyoruz.

mirasa sahip çıkan tutumları aynı besteleme anlayışı içinde buluşturmuş olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Dede Efendi, modern bir karakter oluşturmaktadır; zira modern, yalnızca ileriye dönük, ilerlemeci ve salt yenilikçi değildir; modern, aynı zamanda bir tarih öznesi olmayı, geçmişin rasyonel bir tasnifini yapıp geleceğe yönelik yeni bileşimler üretmeyi, icatlar yapmayı, bu kapsamda yenilikçi olmayı gerektirir. Dede Efendi, özgün bir Türk Makam Müziği üslubu ve repertuarının oluşmaya başladığı on altıncı yüzyılın ikinci yarısından başlayan (Behar, 2021) evrim çizgisinde, Osmanlı modernleşmesinin ivme kazandığı bir geçiş döneminde, önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır.

Dede Efendi, Türkiye’de müzik çevrelerinde çoğu kez değerlendirildiği gibi, yalnızca olağanüstü bir dehâ sahibi olarak nitelenemez; sanatçı, çağının düşünsel, siyasi, ekonomik yüklerini estetik alana yansıtan bir aktördür. Bu kapsamda, Dede Efendi kuşkusuz özel yetenek ve gelişkin bir bestecilik kudretiyle donanmış olarak; ancak aynı zamanda içinde yaşadığı çağın ve toplumsal ortamın hız, yön, eğilim, çelişki ve çatışmalarını sanatına içkin kılarak estetik bir bağlam oluşturmuştur. Dede Efendi’nin yaşadığı toplumsal ortam yalnızca Osmanlı kültür dünyasıyla sınırlı değildir; önceki yüzyıllara oranla daha etkileşimsel bir ilişkiler ağının olduğu, modern eğilimlerin hayatın birçok alanına yayıldığı bir dönemde, bir yandan eski müzik anlayışının en seçkin örneklerini vermeye devam etmiş, diğer yandan devrimci değil ama yenilikçi yaklaşımını hem bu geçmişin mirasını yeniden yorumlarken hem de kentsel çevrede yükselen popüler beğenilere yanıt verirken eserlerine ustalıkla nüfuz ettirebilmiştir. Dede Efendi’nin yaşadığı dünya, büyük dönüşümlerin çağıdır; Aydınlanma felsefesinin hayata yansıdığı, Fransız Devrimi’yle yeni kavram ve kurumların devreye girdiği, eski tip imparatorlukların ulusal birliklere bölünmeye başladığı, kapitalizmin sınırlı ve emperyalist bir aşamaya geçtiği, bilim ve teknolojiye evrimin belirgin bir ivme kazandığı, kurumlar ve öz disiplinle özetlenen modern çağın başladığı bir dönem olarak tanımlanabilir. Dede Efendi, bu karmaşık çağda değişmeye hem direnen hem uyum sağlayan ikili bir estetik tutumu temsil eder.

Eski Dünyanın Tasfiyesi: Devrimler ve Karşı-Devrimler

Tarihin akışının hızlandığı, büyük dönüşümlerin olduğu dönemler, kuşkusuz kültür göstergeleriyle tezahür ederler; ancak en temelde bir *üretim biçimi değişmesi* nedeniyle ivmelenirler. Üretim biçimi değişimleri, tarihin akış hızını ve yönünü hem maddî hem değerler anlamında farklılaştırırlar. Bu büyük dönüşümler, insanlık tarihinde birkaç kez vuku bulmuş, nadir ancak kökten belirleyici geçiş dönemleri olarak nitelenebilir; bin yıllara yayılabilen özellikleri olduğu gibi (Mezopotamya’da Neolitik Devrim), birkaç on yıl içinde (1960’lardan itibaren enformasyon düzenine geçiş) toplumların örgütlenme biçimlerini dönüştürebilirler. Nitekim on altıncı yüzyıldan itibaren (kökleri birkaç yüzyıl önceye kadar uzanarak) Batı Avrupa’da hızla gelişen ticaret üretim biçimi (merkantil kapitalizm), on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde bir sanayi kapitalizmine doğru hızla evrimleşmiştir. Kapitalizm, insanlık tarihinde üretim örgütlenmelerini en hızlı dönüştüren, buna koşut olarak bilimsel, teknolojik, toplumsal, kültürel alanlarda birbirini tetikleyen bir ilerleme politikasını inşa etmiştir. Kapitalizmin hızla tarih sahnesine girip art arda biçim ve ivme değiştirerek, yeni bir toplum düzeni kurmuş, doğal olarak eskilerini de tasfiye etmiştir.

İnsanlık tarihinin en uzun süreye yayılan üretim biçimi tarım düzenidir. Tarım toplumu, bin yıllar içinde, farklı coğrafi bölgelerde, kültürel anlamda farklılıklar içerse de benzer üretim ilişkileri ekseninde örgütlenmiştir. Buna göre, toprağı işlemenin temel üretim biçimi olduğu toplum düzeninin tipik ekonomik döngüsünde tarım ve askerlik etkinlikleri başlıca bileşenlerdir. Kapitalizm-öncesi siyasi sistemler, bu ikili ekonomik düzen üzerine

kurulmuşlardır. Böylece siyasi anlamda mutlakiyet, toplumsal boyutta dinsel ilkelerin egemenliği, ekonomik alanda ise birikime dönüşmeyen döngüsel bir üretim biçimi, tarım üzerine kurulu eski tip devlet yapısının temelini oluşturmuştur. Toprak-merkezli bu örgütlenme biçimi en gelişkin hâline feodal Avrupa'da ulaşmıştır. Özellikle on üçüncü yüzyıldan itibaren bir ticaret sınıfının gelişmesi iki yüzyıl içinde yalnızca yeni bir ekonominin değil, aynı zamanda yeni bir dünya tasavvurunun da doğmasına neden olmuştur. Modern devletin ve burjuva sınıfının gelişimi, tarım-temelli eski tip imparatorlukların tasfiyesini kaçınılmaz kılmıştır. Nitekim on altıncı yüzyıldan itibaren gözlemlenen uluslararası dengeler, çatışmalar, ittifak ve savaşlar, özünde bu büyük dönüşümün tezahürleridir.

Batı Avrupa'da ekonomik iktidarı tamamen kontrol eden burjuvazinin siyasi gücü de ele geçirmek istemesi son derece doğaldı; bu tarihsel itkiyle, iktidarlar el değiştirmiş, bunların en kanlısı Fransız Devrimi'ne yol açmıştır. Fransız Devrimi (1789), yalnızca bir hükümet ve rejim değişikliği değildir; üstelik yalnızca Fransa'yla kısıtlı kalmayan, aynı zamanda bir dizi felsefî, kültürel ve siyasî sonuçları olan bir dönüm noktası oluşturur. Bireyin hukuk öznesi olarak kabul edilmesi (eşitlik); Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nin yayınlanması (özgürlük); bir yandan *insanlığın kardeşliği* (kardeşlik) ülküsüne vurgu yapılırken, diğer yandan ulusal kimliklerin önem kazanması, emperyal yapıların sonunu getiren önemli etkenler olmuştur. Fransız Devrimi, her büyük çaplı ve ani siyasî alt-üst oluş olayında olduğu gibi birçok yenilikler getirmiş; ancak diğer yandan, devrimlerin doğasına içkin olan hızlı dönüşüm, farklı toplum kesimlerinde farklı tepkilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fransız Devrimi ve ardındaki Aydınlanma düşüncesi, her şeyden önce bir burjuva ideolojisidir; zira toprağa bağlı bir üretim örgütlenmesinden ticaret ağırlıklı bir düzene geçiş için her bireyin hukukî anlamda 'eşit', felsefî ve ekonomik anlamda 'özgür', siyasî anlamda 'kardeş' olmasını gerektiriyordu ("Liberté Égalité, Fraternité"). Fransız Devrimi, bu dönüşümü başlatmış ve ivmelendirmiştir. Modern dünya, bir anlamda Fransız Devrimi'nin hayata geçirdiği ilkeler doğrultusunda kurulmuştur. Michel Foucault, modern çağın başlangıcı olarak on sekizinci yüzyılın sonunu saptarken, yeni toplumsal ekonomik düzenin, 'içselleştirilmiş disiplin' ve bunun 'verimlilik' ilkesi ekseninde *kapatma kurumları* etrafında örgütlendiği sanayi toplumu anlamına geldiğini iddia ediyordu (Foucault, 1975). Böylece, yenilik, icat, keşif, bilimsel yöntem ve ilerleme, sanayi toplumunun vazgeçilmez özellikleri hâline gelmiştir.

Bununla birlikte, devrimin bunca köklü ve hızlı dönüşümünün rahatsız ettiği, dışladığı ya da ona yeterince ayak uyduramayan kesimler de vardı. Daha devrimin onuncu yılında, Fransa merkezli olsa da Avrupa'nın farklı ülkelerinde bu devrim karşıtı hareketler kendilerini göstermeye başlamıştı. Genel olarak 'muhafazakârlık' olarak sınıflandırılan bu tepkisel akım, ilerleme fikrine, sanayileşme, kentleşme süreçlerinin refah getireceğine olan kabule kökten karşı çıkan, tam tersine, feodal düzenin ayrıcalıklar hiyerarşisine ve teokratik düzenine geri dönüşün tek çözüm olduğunu vurgulayan bir ideolojik çerçeveyi savunuyordu. Böylece köktenci bir devrim kendi ayna yansımaları oluşturmuş, karşı-devrim söylem ve politikasına da yol açmıştır. Nitekim, on dokuzuncu yüzyılın tamamı, Avrupa için bir çalkantılar çağı olarak nitelenebilir; zira, bizatihi Fransa'nın tarihinde ardışık olarak devrim ya da halk hareketleriyle bölünen cumhuriyet ve imparatorluk dönemleri yaşanmış, diğer yandan çeşitli milliyetçilik akımları hem Napoléon Savaşları gibi olaylarla hem etnik kültürlerin siyasî birimlere dönüşme arzusuyla eski toprak monarşilerini parçalamaya başlamıştır. Kuşkusuz, sanayileşme ve ulusallaşma akımlarından en çok etkilenen devletler, örgütlenmelerini tarım-askerlik döngüsü

üzerine kurmuş ve sanayileşme için gerekli düşünsel altyapıyı oluşturamamış olanlardı. Osmanlı İmparatorluğu bunların başında gelmekteydi.

Bir 'Ancien Régime' Olarak Devlet-i Aliyye'nin Tarihsel Konumu

Osmanlı-merkezli yerel tarih yazımı pratiği, Osmanlı İmparatorluğu'nun geçirdiği safhaları büyük ölçüde kendi iç dinamikleriyle açıklama eğilimi taşır. Oysa, özellikle on sekizinci yüzyıl, eski dünya devletlerinin (Batı Avrupa, Akdeniz havzası, Doğu Avrupa, Rusya) tarihlerinin daha önce olmadığı kadar iç içe geçtiği, karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin hızla geliştiği, ticarî ve askerî hareketlerin hem sayısal hem yoğunluk olarak arttığı bir tarih sahnesini oluşturmaktadır. Osmanlı Devleti bu karmaşık tablonun ayrıksı bir parçası değildir; kendine mahsus özellikleri olsa da kendine münhasır bir tarihi yoktur. Tersine, Osmanlı Devleti, özellikle Roma mirasını devraldığı, tam anlamıyla kurumsallaştığı, imparatorluk aşamasına geçtiği 1453 sonrasında, Batı Avrupa'yla önce dolaylı ve asimetrik, sonra daha doğrudan bağlantılar kurarak bu girift ilişkiler sisteminin önemli bir aktörü olmuştur (İnalçık, 2017, s. 300). Bu nedenle, Osmanlı Devleti'ni ve onun toplumsal-ekonomik bağlamındaki gelişen kültür olgularını iyi anlayabilmek için genel tarih sahnesinin belirleyici temalarını ve ilişkiler ağını gözden kaçırmamak gerekir. On sekizinci yüzyılın son çeyreği, yalnızca Osmanlı İmparatorluğu için değil, bütün Batı Avrupa için köklü bir dönüşüm dönemi niteliği arz eder.

Tarih çözümü, yalnızca kültür olgularına odaklandığı zaman büyük hareketleri gözden kaçırabilir. Kültürel özcü yaklaşımların en büyük sorununun, bu fazla özgüleşmiş çözümlene düzeyinin zihinsel bir *miyoplaşmaya*, ancak bunun ötesinde, aynı zamanda ideolojik bir *kırınmaya* yol açmasıdır. Osmanlı Devleti'nin emperyal bir güç hâline geldiği on altıncı yüzyıl, aynı zamanda onun gerileme içine girdiği bir sürecin başlangıcını oluşturur; zira on altıncı yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar devam eden üstün askerî güç, bu dönemden sonra hızla gerilemeye başlamış, Batı Avrupa'da kapitalizmin ivmelendirdiği bilim ve teknolojinin yenilikleriyle rekabet edemez hâle gelmiştir. Özellikle yelken ve top teknolojisinin ivmelenmesi, donanmaların, aynı zamanda ticaret filolarının hızla üstünlük kazanmasına neden olmuştur (Cipolla, 2003, s. 44). Diğer yandan, ticaret yapmak için yenilikleri kolay benimseyen, gelişmeci, uzlaşmacı, değişmeye açık bir zihniyetin hâkim olması gerekir. Tarihte ticaretin geliştiği her yer ve zamanda bu çoğulculuk ve etkileşimsellik gözlemlenmiştir. On altıncı yüzyıl Avrupa'sında ise ticarî zihniyet artık hâkim bir ideolojiye dönüşmüştür. Aynı dönem, Osmanlı fetihçi politikası ve toprak rejiminin doruğa ulaştığı; ancak, kendini değişen koşullara uyarlayamaması, özellikle önemli bir bileşeni olduğu Akdeniz havzasındaki ticaret ve kültür değişim ağlarıyla yeterince bütünleşememesi, her şeyden önemlisi 'değişmeme' üzerine kurulu olan devlet-toplum ilişkisi ideolojisini korumakta direnmesi gibi nedenlerle, hızla ekonomik ve siyasî anlamda kaybediş sürecine girmesinin kaçınılmaz olduğu iddia edilebilir.

Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı Devleti, Fransız Devrimi'nin cumhuriyet ülküsünün tersi konumda eski tip rejimlerden biri olarak nitelenebilir. *Ancien Régime* (Eski Rejim) kavramı, Aydınlanma düşüncesinde, feodal ilişkilerin ve tarım-temelli bir toplumsal düzenin hâkim olduğu, mutlakiyet rejimine dayalı bir devlet biçimini işaret ediyordu. Oysa Aydınlanma düşüncesi ve sanayileşme bu tür toprak-eksenli devletlerin tasfiyesini gerektiriyordu. Diğer bir deyişle, *Ancien Régime*, adının da açıkça belirttiği gibi, geçmişe mâl olması gereken bir devlet biçimi olarak görülüyordu. Batı Avrupa'daki benzerlerinden bazı tarihsel-kültürel farklılıklar arz etme ve Avrupa merkezli tarih yazıcılığı tarafından salt keyfi bir rejim olarak nitelenme eğiliminde olmakla birlikte (Rémond, 1974, s. 91), Osmanlı Devleti de bir *Ancien Régime*'di. Osmanlı devlet düzeninde,

Avrupa'daki benzerlerinden farklı olarak, kurucu felsefî ilke olarak nizam-ı âlem fikri, diğer bir deyişle, evreni Tanrı'nın mükemmel şekilde yaratmış olduğu, bu nedenle mevcut devlet ve toplum düzeninin bu tasarımın bir parçası olarak değişmeme üzerine kurulu olması gerektiğine ilişkin kanı, bir kurucu ideoloji olarak işlev görmekteydi (Berkes, 1979, s. 29). Ayrıca devlet aygıtının, Osmanlı düzeninde, yalnızca toplum sınıflarının temsilcilerden değil, çoğunlukla aynı zamanda feodal toprak sahibi niteliği de taşıyan (Yetkin, 1984, s. 95) bürokrasi seçkinlerinin kendi aralarındaki hiziplerden oluşuyor olması, 'değişmemeye' olan inancı pekiştiren bir etken olarak değerlendirilebilir; bu inanç, bir törenin sürdürülmesi ve kurucu seçkinlerin varlığını pekiştirme üzerine inşa edilmiştir (Hassan, 2005, s. 106-107).

Özetle, on altıncı yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin olduğu kadar Batı Avrupa'nın da *Muhteşem Yüzyıl*'i olmuştur. Üstelik bu ihtişam, bir uygarlığın doruğa çıktığı, diğerinin ise yükselişe geçtiği bir tarihsel andaki karşılaşma olarak ifade edilebilir. Diğer yandan, Osmanlı ekonomik gerilemesinin daha önceki dönemlerde başlamış olduğunu tarihsel kayıtlar açıkça göstermektedir. On beşinci yüzyıl sonlarından itibaren akçenin değerindeki önlenemeyen düşüş, kaçınılmaz bir gerilemenin en önemli belirtilerinden biri olarak değerlendirilebilir (Akdağ, 2020, s. 534). Zenginlik getirici seferlerin yapılamaması, savaş ekonomisinin, maliyetini karşılayamayan bir etkinliğe dönüşmesi, Osmanlı sisteminin düzensizleşmesine yol açmıştır. Bütün bu aksama süreci boyunca, gerilemenin nedenlerini kısmen de olsa anlayabilen yönetici ya da bilim insanı figürlerinin ortaya çıktığını; ancak ya reformcu düşüncelerini hayata geçirmedikleri ya da etkilerinin kısıtlı kaldığını görebiliriz.

Uluslararası ilişkiler açısından değerlendirildiğinde, Osmanlı Devleti'nin on yedinci yüzyılın sonu itibarıyla kesin bir gerileme sürecine girdiği belirtilebilir; zira 1699 Karlofça Antlaşması, Osmanlı devlet düzeninin varlık nedeni olan fetih-ganimet-vergi döngüsünün tıkanması anlamına gelmiştir (Uzunçarşılı, 1983, s. 595). Toprak genişleme olanaklarının durması bir yana hem gelir kaynakları hem tımar olarak tahsis edilebilecek araziler dramatik bir şekilde azalmaya başlamıştır. Bu büyük üretim biçimi dönüşümünde, ticaret ve sanayi etkinliklerini varlık alanının merkezine yeterince yerleştirmeyen Osmanlı Devleti, kurulmakta olan dünya sisteminin dışında kalmaya mahkûmdur. Osmanlı Devleti'nin, yaşamakta olduğu çöküşe rağmen, en az bir yüzyıl daha var kalmaya devam edebilmiş olması, emperyalist güçlerin arasındaki nüfuz paylaşımı çatışmasının gerektirdiği dönemsel dengelere yakından bağlı olmuştur. Diğer yandan Osmanlı yöneticileri de bu Avrupa dengelerinin arasında geçici ittifaklar içinde yer alarak devletin dağılmasını engellemeye çalışmışlardır.

Batı Avrupa'da, servet birikimi ve refahın, bilimsel düşüncenin rehberliğinde bir sanayi devrimine dönüşmeye başladığı on sekizinci yüzyılın son çeyreği, aynı zamanda Aydınlanma felsefesinin egemenliğinde büyük bir düşünsel dönüşüme de sahne olmuştur. Aynı dönem, Osmanlı Devleti'nde, değişen koşullara uyum sağlama zorunluluğunun kendini kaçınılmaz bir şekilde dayattığı bir dönüşüm sürecini tetiklemiştir. Fransız Devrimi'yle aynı yıl tahta geçen III. Selim, Avrupa'nın dönüşümünü ve Osmanlı Devleti'ni ayakta tutmak için gereken reformları iyi değerlendirebilen, bu yönde somut adımlar atmaya çalışan bir hükümdar olarak, çalkantılı, çatışmalı, aynı zamanda uluslararası etkileşim ve değişimin arttığı bir tarih sahnesinde, yeni çağda var kalması olanaksız bir yapıyı onarma gayretine girmiştir. Aynı zamanda III. Selim, Osmanlı Devleti'nin maddi hükümlerlik sahasını küçülten, siyasi gücünü önemli ölçüde kısıtlayan, jeostratejik dengeleri köklü bir şekilde değiştiren, Rusya ve Avusturya'yla savaş ve antlaşmaların yapılmak zorunda kalındığı bir dönemde tahta

çıkmıştır. Saltanatının ilerleyen yıllarında Fransız emperyalizminin Osmanlı topraklarını ele geçirdiği (Napoléon'un Mısır Seferi, Osmanlı-Fransız Savaşı) bu dönemde, bu tehlikeye karşı ittifaklar aramış, Rusya ve Britanya'nın yayılmacı politikalarının arasında sıkışmıştır (Karal, 1983, s. 31). III. Selim, bu büyük alt-üst oluşlar gerçekleşirken, kültür hayatını canlı tutmak için çaba içinde olmuştur.

Bu dönemin önemli bir özelliği, artık yalıtılmış yaşamının mümkün olmadığı, devletlerin ve dolaylı da olsa toplumların birbirlerine bağımlı bir ilişkiler ağı içinde yer almak zorunda oldukları bir dünya sisteminin kurulmuş olmasıdır. Bu nedenle, Osmanlı Devleti, eski dönemlerde olduğu gibi kendi içine kapalı, en az dış ilişkiyle yetinen, dolayısıyla hermetik bir sistem olmaktan çıkmış, güçsüz bir şekilde de olsa dünya sisteminin önemli bir parçası olmuştur. O yüzden, özellikle on sekizinci yüzyıldan itibaren, Osmanlı Devleti'ni dünya sisteminden ayrı, özgül bir var oluş biçimi olarak değerlendirmek, ne siyasi ne kültürel anlamda mümkündür. Osmanlı Devleti, on sekizinci yüzyılın son çeyreğinde, dönemin bütün karmaşasını hisseden küresel bir aktör hâline gelmiştir. Ancak bunun için değişim ideolojisinin kesin bir şekilde terk edilmesi ve dünyanın temposuna ayak uydurmayı kolaylaştıracak reformlar yapılması gerekiyordu. Osmanlı modernleşme sürecinin tetiklenmesi, özünde bu geri kalmışlık hâlini aşma iradesinin bir sonucu olarak tezahür eder.

Gecikmiş Bir Dönüşüm İradesinin İvmesi ve Engelleri: Osmanlı Modernleşmesi

Osmanlı Devleti, Batı Avrupa'nın hızlı dönüşümü ve sanayileşmeye doğru kaydettiği gelişmeler karşısında, on altıncı yüzyılın sonlarından itibaren güç kaybetmiştir. Önce askerî alanda hissedilen, ardından ekonomik gerilemeyle gündelik hayatı ve devlet yönetimini etkileyen bir geri kalmışlık durumu, on sekizinci yüzyıla gelinceye kadar ciddi bir reform düşüncesini tetikleyememiştir. Osmanlı yönetici sınıfı, anlık ve sorunların görünür yanlarına yönelik, genellikle asayiş temini türünden önlemler dışında, Avrupa'yı hem ekonomik hem teknolojik anlamda yakalamaya yönelik bir politika geliştirememiştir. Görece sistemli reform düşüncesi, ancak refah farkının çok asimetrik hâle geldiği on sekizinci yüzyılın başında belli bir kabul görmeye başlamıştır. Kapsamlı ve kurumsal niteliği olan dönüşümler ise on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında yürürlüğe girmiştir. Bu tarihten itibaren bir yandan değişim iradesi ortaya konmaya başlamış, diğer yandan reformların yol açtığı karmaşa ve direniş hâli, bir geçiş döneminin ikili yapısını ortaya çıkarmıştır. Özellikle 1789-1839 arasındaki elli yıllık süreç, yapısal ve kısmen zihniyet boyutunda bazı değişikliklerin gerçekleştiği bir dönem olmuştur.

Osmanlı dünyasının tedrici, ancak düzensiz bir şekilde modernleşmesi, birçok toplumsal çelişkiyi ortaya çıkarmış olmakla birlikte, bu alandaki birçok çözümlenme sahiplerinin iddia ettikleri gibi, dönüşümü yalnızca yukarıdan aşağı uygulanan, salt kurumsal ve seçkin bir 'proje' olarak kavramsallaştırmak; fazla kestirme ve indirgemeci bir açıklama biçimidir. Modernleşme kurumsal değil toplumbilimsel bir süreçtir. Bütün çelişki ve çatışmalara karşın, Osmanlı toplum hayatı (kısmen de olsa), ticaret hareketleri görece yüksek olan kentlerde, kültürel anlamda modern eğilimleri barındırmaya başlamıştır.

Bu dönüşümü en iyi teşhis edebileceğimiz alan, sanat; özelde, müziktir. Kentsel popüler müziğin gelişmesi, kökleri on altıncı yüzyıla kadar inmekle birlikte (Behar, 2021, s. 19), on sekizinci yüzyıl içinde belirgin bir şekilde oluşmuştur. Bu müzik üslup ve tasavvuru, modern hayatın temel özellikleri olan sekülerleşme ve dünyevileşme öğelerini barındıran yeni bir anlayışı içerir hâle gelmiştir. Bir önceki yüzyıla konumlandırılabilir kökleri olmakla birlikte (Bahadır, 2019, s. 59), her iki sahada da Lâle Devri adı verilen

ilk modernleşme hareketi, bütün sanat dallarında, ama özellikle müzikte bu ilk modernleşme eğilimini yansıtan türde bir özellik arz etmektedir. On sekizinci yüzyıl sonunda başlayan geçiş dönemi, beraberinde dönem sanatçıları nezdinde ikili bir tasavvuru da getirmiştir. Buna göre, dönemin bestekârları, bir yandan eğitimini aldıkları ve doğru bildikleri eski müziğin sürdürülmesine çalışmışlar; diğer yandan, hızla gelişen kentli popüler müzik zevklerinin modernleşen eğilimlerini tatmin edecek eserler ortaya koymuşlardır. İşte bu ikili müzik tasavvurunun biçimlendirdiği bestekârların başında Hammâmîzâde İsmail Dede Efendi'yi anmak gerekir. Dede Efendi, değişen kültür çevresinin özellik ve beklentilerine uygun davranan, ancak diğer yandan kendi sanat anlayışını sürdürmede kararlı bir tutum sergileyen, ilk geçiş dönemi bestecisi olarak nitelenebilir. Her geçiş dönemi figüründe olduğu gibi, yenilikçi ve gelenekçi eğilimleri buluşturmaya hedefleyen bir müzikal anlayış benimsemiştir. Bu nedenle Dede Efendi, oluşmakta olan yeni düzenin hem muhalifi hem kurucusu olarak ikili bir karakter arz etmektedir. Dede Efendi, bu nedenle Nizâm-ı Cedîd hareketinin dışında değil, onunla etkileşen bir bestekâr olarak sınıflandırılabilir.

Nizâm-ı Cedîd'de Türk Makam Müziği'nin Yol Ayrımı

On sekizinci yüzyılın son çeyreği, Osmanlı Devleti için büyük yapısal ve kurumsal dönüşümlerin yapıldığı bir dönem oluşturur. Özellikle 1789'da III. Selim'in tahta çıkmasıyla birlikte, temelleri daha önce atılmış olan yenileşme çabaları hız kazanmıştır. III. Selim döneminde Nizâm-ı Cedîd adı verilen bir dizi reform başlatılmıştır. Nizâm-ı Cedîd, dar anlamda, amacından sapıp tehditkâr bir siyasi aktör hâline gelmiş olan Yeniçeri Ocağı'nın yerini alması için kurulan ordu teşkilâtının adıdır; ancak aynı zamanda, kurumlar ve kültür hayatı düzeyindeki yenilikler dizisinin genel adlandırması da Nizâm-ı Cedîd olarak ifade edilir. Özellikle bu ikinci anlamı kapsamında, bu dönemde kültür üretim ve tüketimine hâkim olan eğilimlerde önemli dönüşümler gözlemlenir.

Geleneksel el sanatları ve mimarî alanlarında kayda değer bir estetik değişmeye sahne olan bu dönem, özellikle müzik hayatındaki beğenilerin ve buna koşut olarak üretimin farklılaşmasını getirmiştir. Daha yüzyıl başında, Türk Makam Müziği üretim, icra ve beğenilerinde, popülerleşme yönünde bir değişme gözlemlenebilmekteydi. Kamuya mâl olan müzik eserlerinde, aşamalı bir şekilde daha fazla popüler eğilimleri içeren dönüşümler ortaya çıkmıştır. Özellikle şarkı sözlerinde dünyevileşme eğilimleri görülmekle birlikte, müziğin dönüşümü, yalnızca bu düzeyde kalmamış, diğer teknik öğelere de yayılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, müziğin modernleşme yönünde bir süreç içine girdiği ifade edilebilir; zira modern olan, sekülerleşme, rasyonelleşme, standartlaşma ve dünyevileşme eğilimlerini barındırır. Nitekim, on sekizinci yüzyıldan itibaren makam müziğinde bu eğilimlere yaklaşan teknik değişmeler görülür. Modernleşmenin önemli özelliklerinden biri, ticaret ve sanayi etkinliklerinin etkileşimleri sonucunda toplum hayatı karmaşıklıktıkça, bunların estetik izdüşümlerinin basitleşmesidir. Bu doğrultuda müzik üretim ve tüketiminde tercih edilen makam sayısının görece olarak azaldığı görülebilir. Yüzlerle ifade edilebilen makamlar arasından yirmi ikisi çağları aşmış günümüze kadar gelebilmiştir. On sekizinci yüzyıldan itibaren, makamların kavramsal temelleri astrolojik referanslardan gündelik hayatın pratik gereksinimlerine doğru yönelmiştir (Levendoglu, 2004, s. 135). Bu bir rasyonelleşme eğilimi olarak yorumlanabilir. Nitekim yirminci yüzyıl içinde bu eğilim çok belirgin olarak gözlemlenir. (Oransay, 1983, s. 1500-1501). On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, tercih edilen makamların sayıca azalmasının yanı sıra, Batı Avrupa'da modernleşme sürecinde kurumsallaşmış olan on iki tonlu eşit tampere sistemin ses düzenine yakınlaşanlar olmuştur.

Yine çarpıcı bir dönüşüm, tercih edilen usuller konusunda olmuştur. Türk Makam Müziği'nde on sekizinci yüzyıla kadar büyük usuller ağırlıklı bir yer tutmuştur. Ancak kent hayatının yoğunlaşması ve karmaşıklaşması, zaman mevhununun daha kısa döngüler hâlinde deneyimlenmesini, ayrıca görece basit yapılarda örgütlenmesini gerektirmiştir. Ritim kalıplarının kısalması, modern eğilimlerin belirmesiyle yakında ilgilidir. Bu nedenle, on sekizinci yüzyıldan itibaren, beğenilerin değişmesi, küçük usullerin ağırlık kazanmasına neden olmuştur (Aksoy, 1985, s. 1231). Küçük usullere olan rağbetin doğal ve yapısal nedeni, kuşkusuz şarkı biçiminin baskın hâle gelmesinde aranabilir. Şarkı, bir yandan sözlü olması bakımından kolay hatırlanır ve tekrar edilebilir niteliği arz eder, diğer yandan kısa süreli, küçük usullerle bestelenmiş, popüler kültür beklentilerine daha iyi yanıt veren, böylece kitlesel yaygınlaşması kolay olan biçim olarak nitelenebilir. Nizâm-ı Cedîd dönemi, aynı zamanda müzikte yazıya geçiş konusunda bestekâr, icracı ve eğitimciler (çoğu durumda bunlar aynı kişilerdir) arasında, yenilikçilik eğilimleriyle direnişçi tutumların çatışmasının sahnesi olmuştur (Ergur – Doğrusöz: 2015). Daha önceki dönemlerde, müziği yazılı hâle getirme önerileri kısıtlı kalmış ve rağbet görmemiştir. Ancak Nizâm-ı Cedîd döneminde, müzik yazı sistemi benimseme yönünde eğilimlerin yaygınlaştığı görülür. Modern kültür, yazıyı temel alan, kayıt tutmaya, geçmişin envanterini çıkarmaya, ancak buradan hareketle geleceğe yönelik bir ilerleme politikası benimsemeye yatkınlık üzerine inşa edilir. Geçiş dönemi olarak Nizâm-ı Cedîd'in bir diğer tipik eski-yeni ikiliği "fasıl" kavramının anlamının değişmesinde görülebilir. 'Fasıl-ı Atik' terk edilmeye, daha popüler içerikte yeniden yapılanan 'Fasıl-ı Cedîd' benimsenmeye başlanmıştır. Bu gelişmeler sonucunda, müziğin tasavvurunda ve icrasındaki anlamlar değişmeye başlamıştır. Müzik, çoğu zaman küçük meclislerde icra edilen bir etkinlik olmanın ötesinde, kamusal alanda daha fazla ve ticari yönelimle var olmaya başlamıştır (Aksoy, 1994, s. 266).

Nihayet Nizâm-ı Cedîd dönemi, hayatın başka alanlarında da olduğu gibi, Batı Avrupa kültürüyle daha yakından ve sistemli ilişkiye geçilen bir dönem olmuştur. Karşılıklı diplomatik, kültürel, ticari ilişkiler gelişmiştir. Geçiş döneminin son aşamasında, özellikle eski düzenin temsilcisi ve direniş odağı Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesini (1826) müteakip Batı Avrupa müziği, Osmanlı topraklarına bir eğitim ve yapısal dönüşüm aktörü olarak girmiştir (1827). Besteci ve eğitimci Giuseppe Donizetti'nin 1828 yılında 'Osmanlı Saltanat Musikalarının Baş Ustakârı' unvanıyla Osmanlı Devleti'ne gelişi, Avrupa müziğinin Osmanlı kültür dünyasında kurumsal bir yer edinmesinin başlangıcı olarak nitelenebilir. Bununla birlikte Giuseppe Donizetti İstanbul'a geldiği zaman, Avrupa müziğine belli bir ilginin gelişmekte olduğu bir kentsel çevreyle karşılaşmış olduğunu not etmek gerekir (Aracı, 2006, s. 55-56).

Bu çelişkiler ve çatışmalar, hızlı dönüşümler, gerilimler döneminde yaşayan Dede Efendi, hayatında ve müzik kariyerinde bu ikilikleri somut olarak yaşayan bestekârlar kuşağının ilk temsilcisi olarak sayılabilir. Nizâm-ı Cedîd sonrası yaşayan ve Türk Makam Müziği'nin gelişim çizgisinde kilit rol oynayan bestekârlarda da gözlemlenen ikili karakter, ilk olarak Dede Efendi'de şekillenmiştir. Bu tür belirleyici güçlü bestekârlar, bir yandan eğitimini aldıkları, kültürünün içinde büyüdükleri yüksek sanata dayalı eski müziği yapmaya devam etmek istemişler, kısmen yapmışlar, ancak diğer yandan hızla gelişen popüler beklentiler, modernleşen zihinlere hitap eden kentli hafif müziğini üretmek zorunda kalmışlardır. Dede Efendi, bu yarılmış üretim düzleminde yaşamış, iyi bestekâr olduğu için her iki yönelimin de en iyi örneklerini ortaya koymuştur. Bu anlamda Dede Efendi, hem bireysel boyutta özgün ve sıra dışı bir bestekâr, hem de genel tarihsel dönüşümün işaretlerini şahsında somutlaştırmış bir 'toplumsal tip' olarak simgesel önem arz eder. Dede Efendi, kendi

tarihsel konumlanışında, geleneğin temsilcisi olmak ile değişen toplumsal taleplere yanıt vermek arasında bir taraf seçmek değil, ikisi arasında bir denge kurmak arzusunu temsil eder.

Geleneğin Mührünü Taşımak, Modernleşen Beğenilere Hitap Etmek: Zor Denge

Osmanlı kültür dünyası, en parlak günlerini, ilginç bir şekilde, siyasî iktidarın güç kaybettiği dönemlerde yaşamıştır. Makam müziğinin her yüzyılda önemli temsilcileri olsa da bugün kimi çevrelerde 'klasik' olarak kabul edilen, en azından bu alandaki beğeni sahiplerinin en yüksek sanat derecesini temsil ettiği fikrinde uzlaştıkları bestekârlar, imparatorluğun güçlenme çağı olan onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda değil, on yedinci yüzyıldan itibaren yaşayanlardır. Bunların başında kuşkusuz, bir çeşit başlangıç noktası gibi kabul edilen, makam müziğinin en seçkin ve estetik olarak en süzölmüş örneklerini verdiği kabul edilen Buhûrizâde Mustafa İtrî'dir (1640-1711). Müzik alanı veya İtrî'nin şahsı bir istisna olmayıp bütün kültür üretiminin çeşitli dallarında önemli öncülerin ortaya çıktığı dönem, siyasi istikrarsızlık, karmaşa, askeri yenilgiler, yönetim düzeni bozulmalarının yaşanmaya başladığı on yedinci yüzyıldır (Ayangil, 2019, s. 274). Yalnızca edebiyat ve sanat alanında değil, siyaset bilimi (Koçî Bey), tarih yazımı (Nâimâ), fizikî ve beşerî coğrafya, keşif (Evliya Çelebi), bilim yazarlığı (Kâtip Çelebi), icat, mühendislik (Lâgarî Hasan Çelebi) gibi alanlarda çok yönlü düşün insanları, özellikle on yedinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Hatta gerçekte yaşamamış bile olsa, bir toplumsal tahayyül nesnesi olarak Hezârfen Ahmed Çelebi figürünün varlığı bile kültür dünyasındaki yenilikçi yönelimin belirtisi olarak yorumlanabilir.

Bu siyasi güç ile kültür hayatı arasındaki ters yönlü bağlantı, Osmanlı iktidar aygıtının, özünde savaş ekonomisi ve otoriter ilişkiler sistemi üzerine inşa edilmiş olmasıyla yakından ilgilidir. Bu düzenin aksamaya başladığı aşamada, aynı zamanda, bir yandan toplum hayatı üzerindeki baskı zayıflamış, diğer yandan zorunlu olarak dışa açılma ve görece daha etkileşimsel bir kültür çevresi şekillendirme gereksinimi belirlemiştir. Nitekim, on yedinci yüzyıldan itibaren kültür hayatına önemli katkılarda bulunan düşün ve sanat insanları, modernliğin temel özelliklerinden olan merak, keşif, yenilik, icat, ilerlemeye inanç, deney gibi nitelik ve eylem biçimlerine sahip kişiler olarak tanımlanabilirler. Özellikle bu dönemden itibaren, siyasi istikrarsızlıklarla da karışarak, kültür insanlarının yenilik getirici üretimleri bir yandan belli bir toplumsal meşruiyet bulmuş, diğer yandan özellikle egemen ideolojinin koruyucu aktörleri (ulema) ve onların yönlendirdiği muhafazakâr kesimler tarafından engellenmiştir. Bu çatışma eksenini, özellikle on sekizinci yüzyıldan itibaren belirgin hâle gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin yenileşme ve reform çabaları, ilerlemeci kültür aktörleri ile tepkisel muhafazakârlık arasında sürekli bir çatışmayı beslemiştir. Yüzyıl sonundaki Nizâm-ı Cedîd dönemi, bu çatışmaların hem keskinleştiği hem yenilikçilik lehine bir dönüm noktası oluşturduğu bir geçiş çağı olarak nitelenebilir. Nizâm-ı Cedîd, aynı zamanda merkezî yetkinin güç kaybettiği, temel devlet işlevlerini yerine getirmekte zorlandığı bir dönemdir. Nitekim on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında yerel beyler belirgin bir şekilde güç kazanmış, merkezî yönetime karşı-güç oluşturmaya başlamıştır. Yerel beylerin feodal güçlere dönüşme süreci 1808'de padişahla âyanlar arasında bir uzlaşma metni olan Sened-i İttifak'ı ortaya çıkarmıştır. Her ne kadar yürürlüğe giremese de, Sened-i İttifak, bir dönüşüm döneminde güçler dengesinin yeniden kurulmasını kayda geçiren bir metindir (İnalçık, 2020, s. 98). Osmanlı Devleti'nin güç kaybetmesinin temel nedeni sanayileşme sürecini yakalayamamak olduğu kadar, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca, özellikle İran'la yapılan savaşların Doğu ticaret yollarını kapatması nedeniyle oluşan kayıplardır (Özkaya, 1985, s. 121).

Dede Efendi böyle bir geçiş ve karmaşa döneminin aktörüdür. Neredeyse her bestekâr, her çağda yapmak istediği müzikle yapmak zorunda olduğu arasındaki açıklığı hissetmiştir. Bu ekonomik ve siyasî olarak niteleyebileceğimiz baskılar, sanatı zanaat (yaratıcılığın standartlaşmış üretime dönüşmesi) hâline getirebildiği gibi, yenilikçiliğin gerektiği koşullarda tersini de mümkün kılar (Becker, 1984, s. 298). Ancak bu farklılık, özellikle tarihin akış hızının, yaşanan olayların şiddet ve yoğunluğunun arttığı dönemlerde daha derin hâle gelebilir. Dede Efendi böyle bir dönemde müzik yapmıştır. Bu nedenle, Dede Efendi'den başlayan bir bestekârlar soyağacı boyunca, yenilikçilik ile geçmişe sadık kalma arasında sıkışmış bir zihnin varlığı gözlemlenebilir. Ancak bu yalnızca yenilik-gelenek çatışması değildir; daha derinde, modern eğilimlerin ve kapitalist güdülerin gelişmesiyle birlikte, yüksek sanat yapmaya devam etmek ile piyasanın şekillendirdiği popüler beğenilere hitap etme arasında bir gerilim olarak teşhis edilebilir (Becker, 1985, s. 116). Dede Efendi'nin başlangıç noktasını oluşturduğu bestekârlar zincirinde, Hacı Arif Bey, Şevki Bey, Tanburî Cemil Bey, Selahattin Pınar, Saadettin Kaynak, Zeki Müren, Onno Tunç, her biri kendi döneminde benzer bir ikiliğin öznesi olmuş, üretimini yüksek sanat ile popüler beğeniler arasında dengeleme zorunluluğunu sürekli hissetmiştir. Yine her biri, kendi sanat anlayışının sınırları içinde, beğeni ve piyasa beklentilerini dönüştürmüş, ancak kendi ahlaki ve estetik ilkelerinin çiğnenmesini gerektiren aşamada, tarih sahnesinden (çoğu zaman ölererek) çekilmiştir. Bu açıdan bu şahsiyetlerin birer 'trajik karakter' olduğunu iddia edebiliriz. Dede Efendi, bu tarihsel bakış açısından değerlendirildiğinde, trajik karakterlerin arketipi olarak kavramsallaştırılabilir. Müzik tarihinin estetik, teknik, ekonomik dönüm noktalarını belirleyen kilit nitelikteki bestekârlar, geleneğin mührünü taşıma ile modernleşen popüler beğenilere hitap etme yönelimleri arasında hem sıkışmış hem bunları ustalıkla bileştirmişlerdir. Dede Efendi, yalnızca estetik yaratım anlamında çok iyi bir bestekâr değildir; bunun ötesinde, uç vermiş ancak henüz yeterince gelişmemiş eğilimleri de öngörülü bir sanatkâr olarak incelleme teşhis edebilmiştir. Böylece Dede Efendi'nin (kendi içinde belki korumacılıkla yenilikçilik arasında sıkışmışlık hissini deneyimlemiş olsa da) şekillendirdiği sanat, her iki eğilimi besleyici yönde olmuştur. Olağanüstü sanatçı, yalnızca teknik anlamda mükemmel olan değil, yüksek sanatın ve popüler beğenilerin her ikisine birden en iyi şekilde hitap edebilen, her iki alanda en iyi eserleri verebilen tarih aktörü olarak tanımlanabilir. Dede Efendi, bu ikili özelliği arz eden en çarpıcı örnek olarak tanımlanabilir.

Değişen Müzik Ortamının Merkezî Aktörü Olarak Dede Efendi

Bütün hızlı dönüşüm ve geçiş dönemlerinde yaşayan sanatçılara yönlendirilen eleştirilerde olduğu gibi, Dede Efendi için de kimi çevrelerde müziğin geleneksel dokusunu bozduğu, kimilerinde ise eskiye fazla bağlı kaldığı yönünde kanaatler oluşmuştur. Bu zıt görüşlerin nedeni, Dede Efendi gibi öncü ve iyi sanatçıların yenilikçilikle muhafazakârlık arasındaki dengeyi kurabilmiş olmasıdır; onu sıra dışı ve tarihsel önemi haiz kılan temel niteliği de zaten bu dengeleme becerisi olarak tanımlanabilir. Bu açıdan bakıldığında Dede Efendi, döneminin ürünü, dönüştürücü bir aktör özelliğine sahiptir. Hatta Dede Efendi, sözcüğün toplumbilimsel anlamıyla bir 'modern' olarak nitelenebilir; zira, modern tutum, geçmişi reddeden, yalnızca anda yaşayan ve ilerlemeden başka amacı olmayan dünya görüşü değildir. Modern, öncelikle bir tarihsel özne olmanın bilincini içerir; çünkü modern, bireyselleşmeyi gerektiren koşulların ürünü olarak belirmiştir. Modern birey ve zihniyet dünyası, kendini doğal bir tarihsel akışın, kurgusu ilahî iradeyle belirlenmiş mutlaklığının tâbisi olarak görmez;

tarihin inşasında az ya da çok bireysel katkısı olan bir eyleyen olarak hisseder. Bu nedenle modern tutum, geleceğe yönelik olduğu gibi, geçmişin birikimine sahip çıkmayı da içerir. Ancak bu sahip çıkış, geçmiş bir çeşit yazgı olarak kabullenip kendini onun yeniden üreticisi olarak konumlandırmak anlamına gelmez; modern tutum, öncelikle geçmiş rasyonel bir yöntem içinde tasnif edip bir envanter çıkarmayı hedefler. Geçmişe sahip çıkmak, modern anlayışta gereklidir; ancak amacı onu kutsamak değildir, onun değerini takdir ederek ondan yeni bileşimler üretmeye yönelmektir. Dede Efendi'nin tanımlanması zor konumu, özündeki bu modernleşmeye yatkın tutumundan kaynaklanır; ancak bu da yalnızca kişisel özelliklere bağlanamaz. Dede Efendi, her sanatçı gibi, çağının ürünüdür. Dede Efendi'nin modern tutumu, geçmişin yadsınmasına dayanmadığı gibi, onun gelenekçi yanı değişmeme ilkesi üzerinde temellenmez.

Dede Efendi'nin müzik imgeleminin üç ekseninde geliştiği iddia edilebilir: (1) Yüksek sanatla popüler eğilimleri bir arada yürütmeye çalışmak (toplumsal); (2) sarayın müzik çevresinin gereklerine, özelde padişahın taleplerine uygun üretimde bulunmak (patronaja bağlı); (3) kendi müzikal tutumunu her tür ve biçimdeki eserde genel bir besteleme politikası olarak kodlamak (öznel-ontolojik). Birinci eksen, Dede Efendi'ye özgü bir durum olmayıp her sanatçının çevrili olduğu toplumsal-ekonomik bağlamla ilgilidir. Ancak Dede Efendi'nin yaşadığı çağ, toplumsal değişme ve siyasi reformların hız kazandığı bir tarih sahnesi oluşturur; o nedenle, sanatçının hissettiği ikilik daha derin ve şiddetli olarak adlandırılabilir. Sanatçı, bir anlamda duyguları ve akli arasında yarılmakta, ruhen eski müziğin kurallarına uygun en güzel örnekleri bestelemekten başka bir amaç gütmemeyi arzu etmekte, ancak yaşadığı dünyanın maddi (geçim, ilişkiler, statü, vb.) koşulları onu yükselmekte olan popüler zevklere yanıt vermeye sevk etmektedir. Dede Efendi, bu zıtlıklar ortamı içinde, her iki alanın da (yüksek sanat - popüler kültür) en iyi örneklerini bestelemiştir. Buna mukabil, yüksek sanat olarak addettiği müziği yaparken, ona bir zanaatkâr nötrlüğü içinde yaklaşmamış, dengeli bir yenilikçiliği tarihsel mirasın sorumluluğunu hissederek ona yüklemiştir. Daha on sekizinci yüzyıl başında somut olarak gözlemlediğimiz kentli popüler kültürün yaygınlık kazanması olgusu, Nizâm-ı Cedîd döneminde artık sanatçının sırt çeviremeyeceği bir toplumsal durum oluşturmaktaydı. Bileşimcilik, Dede Efendi'nin farklı türlerde eser vermesinde gözlemlenebildiği gibi, hüznün ve coşkuyu aynı ezgisel yapı içinde buluşturan müzikal söyleminde de hissedilebilir (Özcan, 2019, s. 335). İkinci olarak; Dede Efendi, dönemin kültür ekonomisinin temellendiği ortam gereği, özellikle iyi sanatçıların kaçınılmaz bir şekilde dâhil olmak zorunda kaldıkları saray çevresinde merkezî bir rol oynamıştır. Saray, özelde padişah, kişisel estetik tercihleri bir yana, benzer birçok mutlakî rejimin örneğinde olduğu gibi, nitelikli sanatçıyı destekleme işlevini bir tür hükmetme alâmeti olarak görmüştür. Bu kapsamda, sanatçıyla hükümdar arasında, mutlak bir tâbiyetten ziyade sanat-siyaset dengesine dayalı bir ilişkinin varlığından söz edilebilir. Dede Efendi, hayatının en üretken dönemlerinden birini yaşadığı II. Mahmut döneminde, padişaha 333 beyitten oluşan bir mesnevi yazarak, şair kimliğiyle bu ilişkideki konumunu güçlendirmiştir. Aynı şekilde son ayini olan Ferâhfeza Mevlevî Ayini'ni padişahın hasta olduğu son dönemde, alışılmış olan Yenikapı yerine, saraya yakın Beşiktaş Mevlevihanesi'nde icra edilmiştir. Buna mukabil, Dede Efendi II. Mahmud'un otuz bir yıllık hükümdarlığı süresince en gözde bestekâr konumunu korumuştur (Yıldız, 2022, s. 604-605). Dede Efendi'nin gençlik yıllarına rastlayan III. Selim döneminde ise Yenikapı Mevlevihane'sinde 1001 günlük çilesini doldururken, özel izinle, kendisini saraya davet eden padişahın

huzurunda sanatını icra etmiştir.[‡] Üçüncü olarak; Dede Efendi, kendi gönlünden geçen, doğruluğuna inandığı eski müzik mirasının çizgisinde eserler vermek istemiş, bununla birlikte, dönemin değişen toplumsal-ekonomik koşullarına uygun bir besteleme anlayışı da geliştirmiştir. Dede Efendi, popüler eser bestelerken, bunların dokusuna yüksek sanat öğelerini işlemiş, kolaycı çözümlerden kaçınmıştır. Diğer yandan, yüksek sanat eserlerini bestelerken, dönemin modern eğilimlerinin yansımalarını bu türdeki eserlerinde hissettirmiştir. Dede Efendi'nin bu bileşimci besteleme politikasının teknik özelliklerinin başında motif kullanımı gelir. Dede Efendi'nin bestelerinin ezgi kuruluşlarında ister yüksek sanat ister popüler türde olsun, çeşitlendirmelerle farklılaşan ve kendini sürekli olarak eserde hissettiren motifler önemli bir rol oynarlar. Esere karakteristik ezgisel niteliğini kazandıran motifler, yapıya %65'e varan oranda yayılan bir özellik arz ederler. Avrupa müziğinde *ekonomik yazı* olarak tezahür eden motiflerin yaygınlığı, Dede Efendi'nin birçok eserinde de göze çarpar. Motifler, bazı durumlarda usulü simetrik bir ritmik yapıya böler (Özçifçi, 2020, s. 31-32). Makamlar arasındaki geçişler, motiflerin çeşitlendirmeleri ya da transpozisyonları sayesinde, döngüsel değil gelişimsel bir doğrultu izler. Dede Efendi'nin müzik estetiğinde modernleşmeci öğeler, geleneksel kalıpların içine nüfuz etmiş şekilde görülür. Diğer yandan, Dede Efendi, bu mütevazı modern tutumunu, kendisinden sonra aynı çizgiyi devam ettirmiş olan öğrencileri Dellalzâde ve Zekâî Dede'ye aktarmayı başarmıştır (Gargun – Karaman, 2012, s. 380-381). Bu silsilenin kurulması bile Dede Efendi'yle başlayan modernleşme sürecinin bir göstergesidir; zira modern olan, tarihsel mirasa sahip çıkar; onu tekrar etmeden yenilikçi bir anlayışla bileşimler oluşturur. Özellikle Ferâhfezâ makamının kullanımı (son ayininin bu makamda olması da anlamlıdır) Dede Efendi'nin gelişmeci, modern tutumunu yansıtır (Feyzioğlu, 2017, s. 644). Dede Efendi'nin Türk Makam Müziği'ne kazandırdığı beş makam ve bir usulde geleneksel müzik estetiği ile modernleşmeci eğilimleri buluşturma arzusu gözlemlenebilir.

Sonuç

Türk Makam Müziği'nin gelişiminde önemli bir dönüm noktasını oluşturan Dede Efendi, müzik çevrelerinde çoğu zaman kendine özgü bir dâhi olarak tasavvur edilir. Dede Efendi bir bestekâr olarak sahip olduğu yeteneğin üst düzey bir yetkinlik derecesini temsil ettiği kuşkusuz somut bir olgu olarak kabul edilmelidir. Ancak, Dede Efendi, kişisel dehâsının ötesinde hem Osmanlı Devleti'nin hem dünyanın büyük dönüşümler geçirdiği, birbirine karşıt düşünsel ve siyasi hareketlerin ortaya çıktığı bir geçiş döneminin aktörüdür. Osmanlı Devleti, Dede Efendi'nin ömür sürecinde bir yandan en az yüz yıldır sürmekte olan çöküş sürecinin hızlanmasını yaşamakta, diğer yandan bu olumsuz gidişi yavaşlatmaya yönelik yapısal reformları benimsemeye çalışmaktaydı. Bu kurumsal ve kültürel dönüşümler, çeşitli zıt yönlü toplumsal sonuçlara yol açarak, bir yandan muhafazakâr tepkiler diğer yandan git gide daha etkileşimsel ve dışa açık hâle gelen kent hayatının gereği olan modern eğilimlerin uç vermesine neden olmaktaydı. Bu karmaşık dönüşümün sanat alanına yansımaları, özellikle müzikte, tarihsel mirasın sistemli bir savunusunu yapma, ancak bunu yenilikçilik anlayışıyla buluşturma yoluyla sonuçlanmıştır. Dede Efendi, bu açıdan tam yaşadığı geçiş döneminin, geniş anlamda Nizâm-ı Cedîd ortamının gerektirdiği bileşimci modern tutuma yakın özellik arz eden bir bestekâr olarak değerlendirilebilir; zira Dede Efendi, bir yandan inandığı yüksek sanatı yapmaya devam ederken

[‡] Bu konuda çeşitli kaynaklarda farklı rivayetler mevcuttur. III. Selim'in Dede Efendi'yi sıklıkla çileden çıkararak saraya çağırması nedeniyle, çilesini tamamlayamadığı ya da eksik günle, postnişin Ali Nutkî Dede tarafından, takdir hakkı kullanılarak tamamlanmış sayıldığı yönünde çeşitli iddialar yayınlanmıştır. Ancak Yenikapı Mevlevîhanesi kayıtlarına (Defter-i Dervişân) göre, Dede Efendi 1798-1801 yılları arasında çilesini 1004 gün olarak tamamlamıştır (Çırak – Tutu, 2020: 163)

değişen kent kültürünün artan popüler taleplerini karşılamaya yönelik bir besteleme politikası uygulamıştır. Ancak Dede Efendi, her iki sahada da makam müziği tekniğini ve ruhunu hem korumaya hem dönüştürmeye yönelik bir tutum benimsemiştir. Bu açıdan, Dede Efendi'yi, çağının değişen toplumsal-kültürel koşullarını iyi sezen, yükselmekte olan eğilimlere yanıt verirken mensubu olduğu müzik geleneğine teknik ve kavramsal yenilikler getiren, bu doğrultuda köktenci ya da devrimci olmayan; ancak yön tayin edici bir bestekâr figürü olarak tanımlayabiliriz. Dede Efendi, bileşimci ve yenilikçi tutumuyla geçmişle geleceği buluşturan bir yorumlayıcı olması hasebiyle modern eğilimleri barındıran bir bestekâr olarak nitelenebilir.

Kaynakça

- Aksoy, B. (1985). "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e musiki ve batılılaşma", içinde M. Belge (Der.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 5, (1212-1236). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aksoy, B. (1994). *Avrupalı gezginlerin gözüyle Osmanlılarda musiki*, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Aracı, E. (2006). *Donizetti Paşa, Osmanlı sarayının İtalyan maestrosu*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ayangil, R. (2019). "XVII. yüzyılda Türk musikisi", içinde F. Göher Vural ve Timur Vural (Der.), *Türk Müsikisi Atlası*, Cilt: 1, (273-287). Ankara: Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi.
- Bahadır, O. (2019). *Osmanlılardan Cumhuriyete sekülerleşme*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Becker, H. S. (1984). *Art worlds*, Londra: University of California Press.
- Becker, H. S. (1985). *Outsiders, études de sociologie de la déviance*, Paris: Métailié.
- Behar, C. (2021). *Orada bir musiki var uzaklarda... XVI. Yüzyıl İstanbul'unda Osmanlı/Türk musiki geleneğinin oluşumu*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Behar, C. (2023). "Bir İstanbul çocuğunun kısa biyografisi: İsmail Dede Efendi (1778-1846)", içinde H. Dedeler (Der.), *Müzik İstanbul*, (246-249). İstanbul: Esenler Belediyesi Prof. Dr. Sadettin Ökten Düşünce Merkezi Yayınları.
- Berkes, N. (1979). *Türkiye'de çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Cipolla, C. M. *Yelken ve top*, İstanbul: Kitap Kitabevi.
- Çırak, C. ve Tutu, S. B. (2020). "İsmâil Dede Efendi ekolünde usta-çırak (hoca-öğrenci) ilişkileri", *Eurasian Journal of Music and Dance*, 17, 159-174. DOI: 10.31722/ejmd.846851
- Ergur, A. ve Doğrusöz, N. (2015). "Resistance and adoption towards written music at the crossroads of modernity: Gradual passage to notation in makam music", *International Review of Aesthetics and Sociology of Music*, 46(1), 2015, 145-174. Erişim adresi: https://www.researchgate.net/publication/288519432_Resistance_and_Adoption_towards_Written_Music_at_the_Crossroads_of_Modernity_Gradual_Passage_to_Notation_in_Turkish_Makam_Music
- Feyzioğlu, N. (2017) "Türk mûsikîsinin modernleşmesi bağlamında Hammamîzâde İsmail Dede Efendi ve ferahfezâ makamı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(2), 625-646. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/474646>
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris: Gallimard.

- Gargun, A. ve Karaman, S. (2012). "Dede Efendi, Zekâî Dede ve Dellâlzâde'nin beste formunda, zencir usûlündeki eserlerinin usûl-arûz vezni ilişkisi yönünden incelenmesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 32, 361-383. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/257637>
- Hassan, Ü. (2005). *Osmanlı, örgüt-inanç-davranış'tan hukuk-ideoloji'ye*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- İnalçık, H. (2017). *Rönesans Avrupası, Türkiye'nin batı medeniyetiyle özdeşleşme süreci*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalçık, H. (2020). *Devlet-i 'Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırmalar-IV*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Karal, E. Z. (1983). *Osmanlı tarihi V. cilt, Nizam-ı Cedid ve Tanzimat devirleri (1789-1856)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Levendoğlu, O. (2004). "XIII. yüzyıldan bugüne uzanan makamlar ve değişim çizgileri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(2), 131-138. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/219287>
- Oransay, G. (1983). "Cumhuriyet'in ilk elli yılında geleneksel sanat musikimiz", içinde M. Belge (Der.), *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 6, (1496-1509). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özcan, N. (2019). "Hammâmizâde İsmail Dede Efendi", içinde F. Göher Vural ve Timur Vural (Der.), *Türk Müsiki Atlası*, Cilt: 3, (331-337) , Ankara: Yeni Türkiye Stratejik Araştırma Merkezi.
- Özçifçi, S. (2020). "Bir Dede Efendi şarkısında motif-yapı". *Sahne ve Müzik Eğitim-Araştırma E-dergisi*, 11, 23-33. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1210680>
- Özkaya, Y. (1985). *XVIII. yüzyılda Osmanlı kurumları ve Osmanlı toplum yaşantısı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Rémond, R. (1974). *Introduction à l'histoire de notre temps, I. l'Ancien Régime et la Révolution 1750-1815*, Paris: Éditions du Seuil.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1983). *Osmanlı tarihi, III. cilt, 1. kısım*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Yetkin, Ç. (1984). *Türk halk hareketleri ve devrimler*, İstanbul: Say Yayınları.
- Yıldız, E. (2022). "İsmail Dede Efendi'nin Sultan II. Mahmud vasfındaki mesnevisi", *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 26, 603-649, DOI: 10.29000/rumelide.1074004.

KİTAP İNCELEMESİ: ANNE DUFOURMANTELLE VE JACQUES DERRİDA, DAVET: KONUKSEVERLİK ÜSTÜNE. (ASLI SÜMER, ÇEV.) METİS YAYINLARI, 2020*

Recep BAYDEMİR**

ÖZ

Bu çalışmada, Anne Dufourmantelle ve Jacques Derrida'nın *Davet: Konukseverlik Üstüne* isimli kitabı incelenmektedir. Kitapta, Jacques Derrida'nın 1996 yılında verdiği "Konukseverlik Üstüne" seminerlerinden iki oturumla birlikte, bu seminerlere bizzat katılmış Anne Dufourmantelle'in "Davet" adlı metni yer almaktadır. Dufourmantelle "Davet" yazısında, katıldığı seminerlerde Derrida'nın tartışmalarını çeşitli açılardan analiz etmektedir. Derrida ise, seminerlerinde, "yabancı" ne demektir, kim yabancıdır? "Öteki" kimdir? Neden ötekidir? "Misafir/konuk" kimdir, konukseverlik nedir? "Konuk", bir "yabancı" mıdır? Konukseverliğin yasa, koşul ve sınırları var mıdır, varsa nelerdir? Mutlak bir konukseverlik mümkün müdür? "Etik" ve "ahlak" yasaları ile konukseverlik yasaları arasındaki ilişki nedir? İkisi karşı karşıya geldiğinde hangisi diğerinden daha üstün tutulur? gibi sorulara yanıt aramaktadır. Derrida'nın incelikli ve derinlikli yaklaşımının bir ürünü olan bu kitapta, bir taraftan klasik edebi metinlerden pasajlar sunarak diğer taraftan da son teknolojik gelişmelerden örnekler vererek, "yabancı", "öteki", "konuksever" gibi kavramları *yapıbozumuna* uğratmakta ve onları bildiğimizin ötesine taşımaktadır. Derrida böylelikle, hem zihnimizdeki "yabancı" imgesini ters yüz etmekte hem de konukseverliğin yasa ve koşullarını sorgulayarak mutlak ve koşulsuz bir konukseverlik yasasının olmadığını altını çizmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dufourmantelle, Davet, Derrida, Konukseverlik, Yabancı, Öteki.

BOOK REVIEW: ANNE DUFOURMANTELLE AND JACQUES DERRİDA, INVITATION: ON HOSPITALITY. (ASLI SÜMER, TRANS.) METİS PUBLICATIONS, 2020*

ABSTRACT

This study analyses Anne Dufourmantelle and Jacques Derrida's book *Davet: Konukseverlik Üstüne* [*Invitation: On Hospitality*]. The book contains two sessions from Jacques Derrida's seminars 'On Hospitality' in 1996, as well as a text entitled "Davet" [Invitation] by Anne Dufourmantelle, who personally attended these seminars. In her 'Davet', Dufourmantelle analyses Derrida's discussions in the seminars she attended from various perspectives. Derrida, on the other hand, seeks answers to the following questions in his seminars: What does 'stranger' mean, who is a stranger? Who is the 'other'? Why is it the other? Who is the 'guest', what is hospitality? Is a 'guest' a 'stranger'? Are there laws, conditions and limits of hospitality, and if so, what are they? Is an absolute hospitality possible? What is the relationship between the laws of 'ethics' and 'morality' and the laws of hospitality? When the two confront each other, which one is favoured over the other? In this book, which is a product of Derrida's nuanced and in-depth approach, Derrida *deconstructs* the concepts of 'stranger', 'other', and 'hospitable' by presenting passages from classical literary and philosophical texts on the one hand, and examples from recent technological developments on the other, and takes them beyond what we know. Thus, Derrida both inverts the image of the 'stranger' in our minds and underlines that there is no absolute and unconditional law of hospitality by questioning the laws and conditions of hospitality.

Keywords: Dufourmantelle, Invitation, Derrida, Hospitality, Stranger, The other.

* Dufourmantelle, Anne ve Derrida, Jacques, 2020, *Davet: Konukseverlik Üstüne*, (Aslı Sümer, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 1. Basım, 144 sayfa.

** Dr., Bağımsız Araştırmacı, recepbydemir@outlook.com, ORCID: 0000-0002-6263-5242

Makale Gönderim Tarihi: 5 Ağustos 2024 **Makale Kabul Tarihi:** 30 Kasım 2024

Atf: Baydemir, R. (2024). Kitap İncelemesi: Anne Dufourmantelle ve Jacques Derrida, *Davet: Konukseverlik Üstüne*. (Aslı Sümer, Çev.) Metis Yayınları, 2020. *Sosyoloji Dergisi*, 46, 230-235. DOI: 10.59572/sosder.1528611

Giriş

“Yabancı ne demektir? Kim yabancıdır?”

Sadece yabancı ülkedeki, toplumun, ailenin, kent dışında olan kişi değildir. Öteki değildir; mutlak ve vahşi, barbar, kültür ve hukuk öncesi bir dışarıya; ailenin, topluluğun, kent, ulusun veya devletin berisine ve ötesine sürgün ettiğimiz tam öteki, bambaşka değildir yabancı. Yabancıyla ilişki hukukla, adaletin hukuk-oluşuyla düzenlenir.” (s.65).

“Misafir”, “konukseverlik/misafirperverlik” ve “yabancı” gibi kavramları son zamanlarda medya ve literatür aracılığıyla daha fazla duyar olduk. Özellikle de göçmenler, sığınmacılar, mülteciler, yani “yabancı uyruklular” söz konusu olduğunda... Peki, nedir bu kavramlar? Bildiğimizin dışında anlamları var mıdır? İnsanlık tarihinde derin kökleri olan ve çeşitli kültürlerde kutsal bir değer olarak kabul edilen evrensel bir kavram olarak karşımıza çıkan konukseverlik ya da misafirperverlik, sadece bir kişiye, aileye, gruba veya kitleye kendi evinin kapılarını açmak, onlara bir bardak su veya bir tabak yemek paylaşmakla mı sınırlı bir şeydir? Peki ya yabancı? Kimdir yabancı, kime yabancı denir? Yabancı, sadece bilinmeyen, tanıdık olmayan, bizim dışımızda/bizden olmayan ve dışlanmış olanı, yani “öteki”yi mi temsil eder? Bu kavramlar, bize sadece bu anlamlarıyla kendini hatırlatsa da aslında bunların ötesinde başka anlamları da var. Bunu ortaya çıkarabilmek için ise, Derrida'nın *yapıbozumcu* yaklaşımı bize derinlemesine bir anlayış sunabilir. Çünkü Derrida, “yabancılığı” sadece bir “ötekilik/dışlanmışlık” durumu olarak değil, aynı zamanda insan kimliğinin ve toplumsal yapıların temelini sorgulayan bir olgu olarak ele almaktadır. Derrida, 1996 yılında verdiği “Konukseverlik Üstüne” adlı seminerlerinde bu kavramları derinlemesine tartışmaktadır.

Kitabın ilk basımı 1997 yılında *De l'hospitalité* adıyla Calmann Levy tarafından Fransızca olarak basılmıştır. Daha sonra ise, Aslı Sümer'in çevirisiyle, Metis Yayınları tarafından 2020 yılının aralık ayında *Davet: Konukseverlik Üstüne* başlığıyla Türkçe olarak yayımlanmıştır. Toplamda 144 sayfadan oluşan kitap, Derrida'nın konukseverlik hakkında verdiği seminerlere ek olarak Dufourmantele'in “Davet” isimli metnini de içermektedir.

Kitabın yazarlarından Anne Dufourmantelle (1964-2017), Fransız düşünür ve psikanalisttir. Çocukluğunu, İspanya ve Orta Amerika'da geçirmiştir. 1998 yılında Sorbonne Üniversitesinde felsefe alanında doktorasını tamamlamış ve Freud çevresine mensup bir analist olmuştur. Kitabın diğer yazarı Jacques Derrida (1930-2004) ise Cezayir doğumlu Fransız düşünürdür. Louis Althusser ve Michel Foucault gibi düşünürlerden dersler almış, yüksek lisans tezi için Husserl Arşivi'nde çalışmıştır. Uluslararası Felsefe Okulunun kurucuları arasında yer almış ve bu okulun ilk başkanı olmuştur. Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) birçok üniversitede dersler ve konferanslar vermiştir. Derrida, siyasal eylemleriyle öne çıkmamış olsa da Mayıs 68 olaylarına katılmış, Fransa'da felsefe eğitiminin iyileştirilmesi için bir araştırma grubunu kurmuş ve Güney Afrika'daki ırk ayrımcılığına karşı çıkmıştır. Derrida'nın düşünceleri genelde “yapıbozum/yapısöküm” (deconstruction) etrafında toplanmıştır. O, geniş bir yankı uyandıran bu yaklaşımıyla düşünce tarihinde iz bırakmıştır.

Derrida bu seminerlerinde Émile Benveniste'in *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* [Hint-Avrupa Kurumlarının Sözcük Dağarcığı] (1969) adlı eserindeki *xenos*, *hostis*, *gasts* gibi Latin, gotik ve Yunan geleneğindeki paradoksal kavramların açıklamalarından hareketle, Platon'un *Sokrates'in Savunması*, *Devlet Adamı* ve *Sofist* ile Sophokles'in *Kral Oidipus*, *Antigone*, *Oidipus Kolonos'ta* gibi metinlerinden önemli pasajlar sunarak “yabancı sorununu” temelde “yabancı sorusu” olarak nitелеmekte ve yasalar-koşullar bağlamında mutlak konukseverliğin izlerinin peşine düşmektedir. Biz de bu çalışmada, Anne Dufourmantelle ve Jacques Derrida'nın *Davet: Konukseverlik Üstüne* isimli bu kitabını ilk olarak incelenmeye tabi tutup daha sonrasında ise, kitap üzerine bir değerlendirme yapmayı deneyeceğiz.

Değerlendirme ve Analiz

Kitap, ilk olarak Dufourmantelle'nin “Davet” yazısıyla başlamakta ve hemen sonrasında da Derrida, 10 Ocak ve 17 Ocak 1996 tarihlerinde verdiği, “Yabancı Sorunu: Yabancıdan Gelen” ve “Konukseverlik Adımı/Konukseverlik Yok” adlı seminerleriyle Dufourmantelle'ye eşlik etmektedir. Derrida'nın “Konukseverlik Üstüne” isimli seminerlerine bizzat katılmış Dufourmantelle, “Davet” başlıklı yazısında, Derrida'nın seminerlerinde konukseverlik ile ilgili görüşlerine ve bunların detaylı analizine yer vermektedir. Dufourmantelle, bu seminerlerde, “Derrida düşüncesinin, sabırlı bir kuyumcusu olduğu yazıdan son derece farklı olan sözlü

ifadesinin kendine has ritmini” (s.14) bulabildiğimizi ifade etmektedir. Derrida'nın konukseverlik ile ilgili görüşlerini analiz ederken “mezar”, “ad”, “hafıza”, “dile yerleşmiş delilik”, “sürgün” ve “eşik” üzerine mülâhazaları hep “özne”yi, öncelikle bir “konuk” olduğunu kabul etmeye davet eden simgeler olduğunu belirtmektedir (s.20). Dufourmantelle, Derrida'nın, ana dilinden sürgüne, Oidipus'ta olduğu gibi başıboş bir ölümden bir kabrin gizli kalması yeminine, bizi eşikleri aşmaya davet ettiğini söylemektedir (s.94). Dufourmantelle, “Davet” metnini, *“Felsefenin bazen haşın olan diyarlarında, hayaletlerle karşı karşıya gelmekten korkmayan bir söze konukseverlik gösterdiği ve hayattakilere kestirme yollar açtığı için Jacques Derrida'ya teşekkür ediyorum.”* (s.132) diyerek bitirmektedir.

Kitabın ikinci bölümünde, Jacques Derrida'nın 10 Ocak 1996'da sunduğu “Yabancı Sorunu: Yabancıdan Gelen” başlıklı semineri yer almaktadır. Derrida bu seminerinde “yabancı” kavramını bilinen ötesine taşıyarak *yapıbozumuna* uğratmaktadır. Ona göre “yabancı sorunu”, her şeyden önce yabancıdan gelen bir sorudur. Yabancıya ait bir soru(n), yabancıнын sorunu/sorusudur. Yabancı sorunu, yabancıdan gelen bir soru ve yabancıya yöneltilmiş bir sorudur. Yabancı, soru sorandır ama aynı zamanda soru sorulandır (s.9). Yabancı, kabul edilebilmesi için önce adı sorulan kişidir. Mahkemedeki bir şahide yapıldığı gibi adını açıklaması ve kimliğini doğrulaması istenir. Bu, aynı zamanda onun hukuki bir özne olduğunu ve hukuk karşısındaki sorumluluğunu ona kabul ettirmektir. Bu sebeple, yabancı meselesi, soru sorma meselesidir. Yabancı, “kimsin? Nereden geliyorsun? Ne istiyorsun? Gelmek mi istiyorsun? Nereye varmak istiyorsun?” (s.113) gibi sorulara muhatap olan kişidir. Ama aynı şekilde soru soran kişidir. Yabancı “yaman soruyu getirip soran kişidir” der Derrida. Onun bu düşünceleri bize Jared Diamond'ın Pulitzer ödüllü *Tüfek Mikrop ve Çelik* (2018) kitabının girişindeki, (aynı zamanda kitabın yazım ve oluşumunun da sebebi olan) “Yali'nin Sorusu”nu hatırlatmaktadır. Amerikalı araştırmacı Diamond, 1972 yılında, Papua Yeni Gine'de bir biyolog olarak kuşların evrimini incelerken, Yeni Gine'nin sakinlerinden birisi olan Yali adındaki bir adam (“yabancı”), kendisine “Neden siz beyazların bu kadar çok kargosu var, bunları Yeni Gine'ye neden getiriniz? Ve biz siyahların kargosu neden bu kadar az?” şeklinde zor bir soru yönelmiştir. Diamond'ın kitabının kaynağını oluşturan bu soruya cevabı onun yirmi beş yılını almıştır. Burada Diamond, Yali için, “dışarıdan gelen bir yabancı” iken, Yali de Diamond için bir yabancıydı; aynı zamanda ilk zor soru Yali'den gelmişti (Diamond, 2018, s.1-3).

Derrida, yabancı meselesinin bir soru meselesi olduğunu *Sokrates'in Savunması*'ndan pasajlar sunarak anlatmaya çalışmaktadır. *Sokrates'in Savunması*'nın başında Sokrates, yurttaşlara ve Atinalı yargıçlara seslenirken, bir tür sofist veya usta söylevci olduğunu reddetmektedir. Kendisini suçlayan yargıçların aksine o, doğruyu ve hakikati söyleyeceğini ancak bunu da şık bir dil veya zarif bir retorikle yapmayacağını ilan eder. Bu, Sokrates'in, mahkeme kürsüsü karşısında bir “yabancı” olduğunun da beyanıdır. Sokrates, mahkemenin dilini yani bu hukuk, suç isnat etme, savunma ve dava retorüğünü bilmediğini, tekniğe hâkim olmadığını ve bir “yabancı” gibi olduğunu göstermek için bunu yapar. Zira o, mahkeme heyetine kendisini böyle tanıtır (s.19). Derrida, konukseverlik ve dil bağlamlarında, yabancıнын kendisini kovan ülkenin hukuku karşısında her daim savunmasız olduğunu zor sorular eşliğinde şöyle açıklıyor:

“Burada ele aldığımız ciddi sorunlardan biri, dili ustalıkla konuşamayan yabancıнын, kendisine kucak açan yahut kendisini kovan ülkenin hukuku karşısında her daim savunmasız olmasıdır; yabancı öncelikle, konukseverlik ödevinin; sınırları, normları, uygulaması, vb. ile sığınma hakkının ifade edildiği dile yabancıdır. Konukseverliği, tanım itibarıyla kendi dili olmayan; ev sahibinin, konuk edenin, kralın, derebeyinin, iktidarın, ulusun, devletin, babanın vb. dayattığı bir dilde talep etmek durumundadır. Bu kişi/merci kendi diline tercümeyle dayatır ona ve bu ilk şiddettir. Konukseverlik sorunu burada başlar: Onu bizde konuk etmeden evvel ve konuk etmek için, yabancıdan bizi anlamasını, sözün her anlamıyla, mümkün tüm uzantılarıyla dilimizi konuşmasını istemeli miyiz? Dilimizi konuşuyor olsaydı -bunun tüm içerimleriyle-, bir dille paylaşılan her şeyi paylaşıyor olsaydı, yabancı yabancı olmaya devam eder miydi ve onunla ilgili olarak sığınmadan veya konukseverlikten bahsedebilir miydik?” (s.19).

Derrida, mahkemede yargıçların, yurttaşları adına konuştuklarını, ancak Sokrates'in bunu alaşağı ettiğini belirtiyor. Çünkü Sokrates, yargıçlardan kendisine bir “yabancı” olarak muamele etmelerini ister. Yabancılar için beklenen bazı özel muameleler vardır. Yaşından (70 yaşında) ve dilinden ötürü bir yabancı olarak (s.21). Bu demektir ki, Atina'da yabancıların sahip olduğu bir hak ve yabancılar için konukseverlik hukuku mevcuttu. Derrida, Sokrates'in mahkeme heyetine söyledikleri üzerinden şunları der: “Şayet yabancı olsaydım, sizin gibi konuşmuyor olmamı; kendi dilim olmasını, pek az teknik, pek az hukuki hem daha halktan hem daha felsefi bir konuşma tarzım olmasını çok daha müsamahalı bir şekilde kabul ederdim.” Buradan

hareketle de yabancının, “mutlak öteki, barbar, tamamıyla dışlanan heterojen bir vahşiden ibaret olmadığını” (s.23) anlamamız gerektiğini ileri sürmektedir.

Derrida, tıpkı Sokrates gibi, Oidipus'un da bulunduğu şehirde/toplumda bir yabancı olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda onun da yasaların dışına çıktığı için “dışlanmış” bir “öteki” olarak görülmeye başlandığını anlatmaktadır. Bu da yabancı meselesinin bir soru, sorun ve yasaların içinde kalma ve yasaların dışına çıkma meselesi olduğunu göstermektedir. Ancak burada Derrida, yasaların dışına çıkmaya, bizzat yasaların sebep olduğuna dikkat çekmektedir. Sokrates Atina'da, Oidipus ise Thebai'de yargılanırken her ikisi de yasanın karşısına, “yasayı ihlal edenler” olarak çıkıyorlar. Derrida'ya göre, onların yasayı ihlal etmelerinin sebebi de yine buldukları şehrin yasalarının ta kendisidir.

Derrida bu bölümde, sadece felsefi ve klasik metinler aracılığıyla yabancı mefhumunu tartışmamakta, aynı zamanda güncel teknolojik ilerlemeler aracılığıyla da bir tartışma yürütmektedir. Derrida, Almanya'da çeşitli internet siteleri üzerinden uygulanan sansür yasaları üzerinden mutlak konukseverliğin koşullarını sorgulamaktadır. Mesela ona göre, e-posta ve internetin gelişmesiyle birlikte, konukseverliğin sınırları da değişmiştir. Telefon, internet ve e-posta aracılığıyla, dünyanın öteki ucunda bulunan hiç tanımadığımız birisine (bir yabancıya) evimizin kapılarını açıp onu konuk edebiliriz. Bu, telefon konuşmalarının, e-postaların ve internet trafiğinin, ülke içinde ve ülke dışındaki sınırsız dolaşımı ve kullanımını içermektedir. Bir yabancıyla iletişime geçmemizin önündeki engellerin tamamen kalktığını düşündüğümüz bir alan. Ancak burada yine karşımıza yasalar çıkar. Özellikle de devletlerin “ulusal güvenlik” gibi gerekçeleri göstererek telefon konuşmalarını gizlice dinlemesi, gönderilen mesajları ve e-postaları bizden önce okuması ve internet trafiğini kontrol etmesi, üçüncü bir tarafın mahrem alanımıza yasaların içinde kalarak veya tamamen yasaların dışına çıkarak ve bir “yabancı” olarak girmesi, konukseverliğin koşullarını bir kez daha sorgulamamıza sebep olmaktadır. Dahası, kredi kartlarında bulunan verilerimizin her an konuk olduğumuz bir otelin veya alışveriş yaptığımız bir marketin sahibi tarafından çalına bilirliliği de söz konusudur. Teknolojik ilerlemeler, konuğu ve yabancıyı yeni bir boyuta taşıırken aynı zamanda bunların yasa ve koşullarını yeniden çizmemiz gerektiğini de ortaya koymaktadır. Derrida, “Hukuk bakımından, iyi ağırladığımızda bile konuk öncelikle bir yabancıdır ve yabancı kalmalıdır. Konukseverlik borcu tabiatıyla yabancıyadır, ama hukuk gibi koşulludur; dolayısıyla hukukun temelindeki koşulsuzluğa bağımlılığıyla koşullanmıştır.” (s.65) der.

Kitabın üçüncü bölümünde ise, Derrida'nın 17 Ocak 1996'da sunduğu *Konukseverlik Adımı/Konukseverlik Yok* başlıklı semineri yer almaktadır. Seminerin başlığından da anlaşılacağı üzere bu bölümde Derrida, bir taraftan Kant, Hegel ve Aziz Augustinus'a atıfla, diğer taraftan da Sophokles'in *Oidipus Kolonos'ta* metni ile Sodomlular ve Lut Peygamber kıssasından pasajlar sunarak, aslında konukseverliğin olmadığını, daha doğrusu mutlak ve koşulsuz/sınırsız bir konukseverliğin imkânsız olduğunu altını çizmektedir. Derrida, bu bölümde hem konukseverliğin yasalarını derinlemesine tartışmakta hem de konukseverliği, yabancı, yasalar, dil, milliyet, köken, vatandaşlık gibi kavramlar bağlamında sorgulamaktadır. Ona göre, vatandaşlık ister toprak hakkına ister kan hakkına göre veriliyor olsun, yabancı, doğumu itibarıyla, doğuştan yabancıdır. Yabancıyı kavramak için, belirleyici olan en önemli şey, öncelikli olarak gömülme yeridir. Çünkü, yabancı meselesi, ölümden ne olduğuyla alakalıdır (s.77). Derrida'ya göre, “yerinden olmuş insanların, sürgünlerin, tehcir edilmişlerin, kovulmuşların, kökünden koparılmışların, göçebelerin iç çekmelerine sebep olan iki nostaljileri vardır” ve bunlar da onların ölümleri ve dilleridir (77). Yabancı için tek mümkün yas imkânsız yastır. Bu da Oidipus'un ölüm yerinin ve mezarının çocukları dâhil kimsenin bilmesini istememesi üzerinden açıklanmaktadır. Çünkü Oidipus hem kendisi bir yabancıdır hem de gittiği yer yabancı bir yerdir. Dolayısıyla, yasanın dışına çıktığı için sürgün edilen Oidipus, konuk olduğu bu yabancı yerde (Thebai şehri) ölüme mahkûm edilmiştir ve bu sebeple öldüğünde mezarının bilinmesini istememektedir. Çünkü “ölümde mezarın görünürlüğü, yabancıyı sahiplenebilir, onun için bir tür yurda dönüş anlamına gelebilir.” (s.99). Derrida, böylelikle Oidipus'un, yabancı bir toprakta daha da yabancı kaldığını dile getirmektedir.

Derrida, kitabın ikinci bölümün sonlarına doğru koşulsuz konukseverlik ile konukseverliği şekillendiren hak ve ödevler arasındaki ayrıma odaklanmaktadır. Konukseverlik sorununun “etik sorunuyla” eş zamanlı olduğunu, ancak bununla birlikte, Kant ve Aziz Augustinus gibi düşünürlerin yaptığı gibi, konukseverlik yasınının bir ahlakın yahut belli bir etiğin üzerine koyar gibi görünebildiği durumları incelememiz gerektiğini söylemektedir. Buradan hareketle de *Eski Ahit'te* geçen Lut Peygamber kıssasından pasajlar sunmaktadır. Derrida, “İnsan konuklarını kötü niyetlilere, tecavüzcülere, katillere teslim etmeli midir? Yoksa konuk ettiği ve kendini sorumlu hissettiği kişileri korumak için yalan mı söylemelidir?” (s.129) şeklindeki bir soruyu yönelterek tartışmayı başlatmaktadır.

Sodomlu adamlar, gece Lut Peygamberin evinde kalan konukları görmek ve ondan kendilerini teslim etmelerini ister. Burada Lut Peygamber, konukseverlik yasaları ile etik ve ahlak yasaları arasında, bir çatışma durumunun içinde kalmıştır. Gelen adamlara, aradıkları kişilerin kendi evinde olduğunu söylemeli midir? Yoksa, onları korumak adına konukseverlik hukukuna riayet ederek, yalan konuşup onların kendi evinde olmadığını mı söylemelidir? Lut Peygamber, kendi konuklarını, etik ve ahlak yasalarına rağmen -yalan söyleyerek- korumalı mıdır? Yoksa, onları gelenlere teslim mi etmelidir? Kısaca, aranan konuk sizin evinizdeyse ne yapmalısınız? İşte burada “etik” ve “ahlak” yasalarının konukseverlik yasalarıyla çakıştığı andır. Lut Peygamber burada, her türlü etik ve insani ahlak yasaları gereği, yalan konuşmamış ve konukların kendi evinde olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla, konukseverlik yasaları, etik ve ahlak yasalarıyla çakıştığında kaybeden konukseverlik yasaları olmuştur. Bu sebeptendir ki, sınırsız/koşulsuz bir konukseverlik yasası bulunmamaktadır. Ancak bu konuğu önemsiz gösteren bir durum olamaz. Çünkü, konuk, her şeyden önce bir yabancıdır ve eve (en mahrem alanımıza bile) davet edilendir. Bu yüzden, konuğun haklarının da korunması gerekir. Zira, Lut Peygamber, kapısına gelen Sodomlu adamlara, aradıkları konuğun kendi evinde olduğunu söylese de onları teslim etmemek için büyük bir uğraş vermiştir. Hatta konuklarına bir zarar vermesinler diye, Sodomlulara kendi kızlarını teslim etmeyi dahi göze almıştır. “Evinde kalan konukları ne pahasına olursa olsun korumak üzere, aile reisi ve kadirimutlak baba olarak Sodomlu adamlara iki bakire kızını sunar.” (s.131). Derrida, Lut Peygamberin bu girişimi için, “konukseverlik yasalarını, her şeyin, özellikle de kendisinin yakınlarına ve ailesine, öncelikle de kızlarına bağlayan yükümlülüklerin üstüne koyduğu andır” der (s.129).

Sonuç ve Değerlendirme

Derrida'nın felsefi eserleri genellikle karmaşık ve derinliklidir. Bu çalışması da oldukça derin analizleri içermektedir. Okuyucu, bazı yerleri, daha iyi anlamak için birden fazla kez okumak zorunda kalabilir. Kitabın dilinin sade ve anlaşılır olduğunu söyleyemeyiz. Şüphesiz ki bir semineri olduğu gibi takip etmekle daha sonra bunun yazıya geçirilmiş hâlini okumak arasında fark var; birisi konuşma dili diğeri ise yazım dilidir. Derrida'nın derinlikli yaklaşımı, seminerdeki konuşma diliyle bir araya gelerek daha anlaşılması zor bir metnin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Derrida'nın her iki seminer metninde de çok sık parantez içi bilgiye başvurulmuş. Metnin bazı yerlerinde, bir paragraftan daha fazlasının parantez içi bilgi olarak verildiğini görüyoruz. Bu, okuyucunun kafasının karışmasına ve metnin anlaşılmasının daha da zor olmasına sebep olmuştur. Dahası, her iki seminer metninde de Derrida, ara ara önceki oturumlara atıf yaparak tartışma yürütmektedir. Ancak okuyucu, önceki seminerleri ve onların içeriğini bilmediği için, bazı yerlerde Derrida'nın ne demek istediğini tam olarak anlayamayabilir.

Okuyucu bu kitabı eline alıp okumaya başladığında ilk olarak Dufourmantelle'in “Davet” yazısını görmekte ve ilk sayfayı okuduktan sonra diğer sayfaya geçerken Derrida'nın semineriyle karşılaşmaktadır. Tüm kitapta sayfanın bir tarafını Dufourmantelle, diğer tarafını da Derrida kullanmış. Bu durum, bir kitabın başına gelebilecek en büyük teknik hatalardan birisi olarak durmaktadır. Ayrıca bu, okuyucunun kafasını karışmasına sebep olan bir başka durumdur. Çünkü okuyucu, “Davet”i okurken ya da “Konukseverliği”, bir de öteki metinle karşılaşıyor ve bu duruma anlam veremeyebiliyor. Derrida'nın seminerleri normal yazılmış, Dufourmantelle'in tüm metni italik yazılmış. Bu, okuyucuyu ikisini birbirinden ayıklamak için yapılmış bir strateji olarak görünse de teknik açıdan ve okunabilirlik açısından ciddi bir sorundur. Acaba, kitabın kapağında da dile getirildiği gibi Derrida, Dufourmantelle'in “Davet”ine icabet ettiği için mi ikisi birbirine kitabın başından sonuna eşlik etmiş? Şayet böyleyse de bu konukseverlik başka şekilde de olabilirdi. Kitap üç bölümden oluşturularak, önce birinci bölümde Dufourmantelle'in “Davet” metni verilip, daha sonrasında ise, diğer iki bölümde de Derrida'nın seminerleri arka arkaya verilebilirdi. Bu, kitabı okuyucu açısından da daha kolay kılabilirdi.

Yukarıda açıklanan dilsel zorluklar, bazı şekilsel hatalar dışında bu kitap, “yabancı”, “yabancı meselesi”, “misafirperverlik”, “konukseverlik” gibi kavramları *yapıbozuma* uğratmakta; onların kafamızda çağrıştırdıkları imgeleri ters yüz etmekte ve yeni bir perspektif sunarak bu kavramların derinlikli anlamlarını çözmemiz hususunda oldukça yardımcı olmaktadır. Bu sebeplerden dolayı, kitabın oldukça önem arz ettiğini belirtmek gerekir. Ayrıca, Derrida'nın tartışmalarından hareketle başka sorunların da kapısını aralayabiliriz. Mesela, *Konuk* kimdir, kim *konukseverdir*? Eğer *konukseverlik* varsa ve *konukseverlikten* bahsediyorsak o hâlde *konukseverlik* de olmalıdır. Peki, o hâlde *konukseverlik* kimdir? Ve neden konuğu sevmeyiz? *Konuksever* aynı anda (belki de bir süre sonra veya konuğun bazı sınırları/eşikleri aşmasıyla) *konukseverlik* de olabilir mi? İki arasında fark nedir? O halde, bu sorulara da yanıt aranması ve bu kavramların da *yapıbozuma* uğratılması gerekmez mi? Bu sorulara cevap bulma arayışımız, bize yepyeni tartışmaların da kapısını açacaktır.

Kaynakça

Diamond, J. (2018). *Tüfek, Mikrop ve Çelik: İnsan Topluluklarının Yazgıları*. (Ülker İnce, Çev.) İstanbul: Pegasus Yayınları.

Dufourmantelle, A., & Derrida, J. (2020). *Davet: Konukseverlik Üstüne*. (Aslı Sümer, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

KİTAP İNCELEMESİ: ZYGMUNT BAUMAN, RETROTOPYA. (ALİ KARATAY, ÇEV.), SEL YAYINCILIK, 2021

Turgay KOÇ*

ÖZ

Sosyal bilimler alanında önemli bir yere sahip olan Zygmunt Bauman, 1925 yılında Polonya'da dünyaya gelir. İkinci Dünya Savaşı sırasında Sovyetler Birliği'ne ve sonra da İsrail'e gitmek durumunda kalır. 1971 yılında İngiltere'nin daveti üzerine, ölüm tarihi olan 2017 yılına kadar yaşamını burada sürdürür. Bauman'ın yayınlanan 57 kitabında biyografisinin etkisini görmek mümkündür. *Retrotopya* (2017), ölmeden kısa bir süre önce tamamladığı bir çalışma olması sebebiyle, Bauman sosyolojisinde önemli bir konuma sahiptir. Erken modernite döneminin iddialı ve umut dolu vaatlerine inanarak özgürlük coşkusuyla evinden çıkan modern insanın, ortaya çıkan problemler karşısında ne yapacağını bilmeyen; mutsuz, umutsuz, yalnız ve çaresiz bir halde, eskinin huzur ve dinginlik veren toplumsal yapı ve değerlerine dönme çabasının veya evine dönme arzusunun anlatıldığı bir kitap. Bauman'ın çağdaş Batı toplumunu kavrama ve analiz etme yeteneğinin zirve yaptığı bu çalışması, modern toplumu anlamak isteyen herkes için önemli bir kaynak niteliğindedir. Daha önce yapmış olduğu çalışmalardan izler taşır. Modernite ile gelen toplumsal değişme, eşitsizlik, teknoloji kullanımı, küreselleşme, güvensizlik ve belirsizlikleri "Retrotopya" kavramı ile bir kez daha ele alır. Bu kavram geleceğinden umudunu kesmiş insanlığın geçmişe sığınma yönelimini ifade eder. Çağdaş sorunlar içerisinde bocalayan insanlığın içinde bulunduğu çaresizliğin bir "geriye dönüş" getirip getirmeyeceğini sorgular.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Zygmunt Bauman, Retrotopya.

BOOK REVIEW: ZYGMUNT BAUMAN, RETROTOPIA. (ALİ KARATAY, TRANS.), SEL YAYINCILIK, 2021

ABSTRACT

Zygmunt Bauman, who has an important place in the field of social sciences, was born in Poland in 1925. During the Second World War, he had to go to the Soviet Union and then to Israel. In 1971, upon the invitation of England, he lived here until his death in 2017. It is possible to see the influence of Bauman's biography in his 57 published books. *Retrotopia* (2017) has an important position in Bauman's sociology as it is a work he completed shortly before his death. It is a book about the modern man who leaves his home with the enthusiasm of freedom, believing in the ambitious and hopeful promises of the early modernity period, not knowing what to do in the face of the problems that arise; unhappy, hopeless, lonely and helpless, trying to return to the peaceful and serene social structure and values of the past or the desire to return home. This work, in which Bauman's ability to comprehend and analyse contemporary Western society is at its peak, is an important source for anyone who wants to understand modern society. It bears traces of his previous works. He once again addresses the social change, inequality, use of technology, globalisation, insecurity and uncertainties that come with modernity with the concept of 'Retrotopia'. This concept expresses the tendency of humanity, which has given up hope for its future, to take refuge in the past. He questions whether the desperation of humanity, which is floundering in contemporary problems, will bring about a 'return'.

Keywords: Sociology, Zygmunt Bauman, Retrotopia.

* Doktora Öğrencisi, kocturgay@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3435-3694

Makale Gönderim Tarihi: 18 Ekim 2024 **Makale Kabul Tarihi:** 30 Kasım 2024

Atf: Baydemir, R. (2024). Kitap İncelemesi: Zygmunt Bauman, *Retrotopya*. (Ali Karatay, Çev.), Sel Yayıncılık, 2021. *Sosyoloji Dergisi*, 46, 236-239. DOI: 10.59572/sosder.1569527

Sosyal bilimler alanında önemli bir yere sahip olan Zygmunt Bauman, 1925 yılında Polonya'da dünyaya gelir. İkinci Dünya Savaşı sırasında Sovyetler Birliği'ne ve sonra da İsrail'e gitmek durumunda kalır. 1971 yılında İngiltere'nin daveti üzerine, ölüm tarihi olan 2017 yılına kadar yaşamını burada sürdürür. Bauman'ın yayınlanan 57 kitabında biyografisinin etkisini görmek mümkündür. *Retrotopya* (2017), ölmeden kısa bir süre önce tamamladığı bir çalışma olması sebebiyle, Bauman sosyolojisinde önemli bir konuma sahiptir. Erken modernite döneminin iddialı ve umut dolu vaatlerine inanarak özgürlük coşkusuyla evinden çıkan modern insanın, ortaya çıkan problemler karşısında ne yapacağını bilmeyen; mutsuz, umutsuz, yalnız ve çaresiz bir halde, eskinin huzur ve dinginlik veren toplumsal yapı ve değerlerine dönme çabasının veya evine dönme arzusunun anlatıldığı bir kitap. Bauman'ın çağdaş Batı toplumunu kavrama ve analiz etme yeteneğinin zirve yaptığı bu çalışması, modern toplumu anlamak isteyen herkes için önemli bir kaynak niteliğindedir. Daha önce yapmış olduğu çalışmalardan izler taşır. Modernite ile gelen toplumsal değişme, eşitsizlik, teknoloji kullanımı, küreselleşme, güvensizlik ve belirsizlikleri "Retrotopya" kavramı ile bir kez daha ele alır. Bu kavram geleceğinden umudunu kesmiş insanlığın geçmişe sığınma yönelimini ifade eder. Çağdaş sorunlar içerisinde bocalayan insanlığın içinde bulunduğu çaresizliğin bir "geriye dönüş" getirip getirmeyeceğini sorgular.

Retrotopya, bir giriş ve sonsöz arasına yerleştirilmiş dört ana bölümden oluşuyor. Her bölümü kitabın başlığını açıklar mahiyette isimlendirilmiş. İnsanlığın ütopyalarının başarısızlığını "geriye dönüş"lerle göstermeye çalışıyor. Bauman giriş bölümünde, modern insanın yaşadığı kaygı ve belirsizliklerin geçmişe özlem duygusunu tetiklediği üzerinde durur. Ona göre bu durum, çaresizlik içindeki modern insanın bir savunma mekanizması olarak ortaya çıkmaktadır. Burada "nostalji" kavramına yüklenen anlam, geleceğe karşı ümitsizlik ve geçmişe dönük özlem duygusu olarak belirmektedir: "*ilerleme yönündeki ortak umutlarını belirsiz ve her zamankinden daha açık bir şekilde güvenilmez bir geleceğe bağlamaktan vazgeçip, belli belirsiz hatırlanan ve istikrar ve güvenirlilik atfedildiği için bir değer biçilen geçmişe yönlendirirler*" (s.13). Çözüm arayışı içinde olan Avrupalı liderlerin uğraşlarını veciz bir ifadeyle "*Bugünün sorunlarına dünün çözümlerini uygulama çabasına devam ediyorlar*" (s.14) şeklinde ifade eder.

Kitabın birinci bölümü "Hobbes'a Dönüş mü?" başlığını taşır. Bu bölümde Bauman artan şiddet ve güvenlik sorunlarına eğilir. Thomas Hobbes'un eseri *Leviathan* üzerinde durarak onun düzeni sağlama niteliğinin nasıl fonksiyon kaybına uğradığı hakkındaki görüşlerini anlatır. İnsanın doğal şiddet eğilimini ve zalimliğini baskılayan *Leviathan*, modern zamanda bu görevini yerine getirememektedir. Şiddet farklı görünümde yeniden ortaya çıkmaktadır. Bauman, Nibert Elias'ın "Uygarlaşma Süreci" adlı eserine de atıf yapar. Batı toplumlarının günümüze kadar yaşadığı değişimlerin toplum ve birey yaşamı üzerindeki etkilerinin incelendiği uygarlaşma sürecinde şiddet dürtüsünün av, kurban veya spor gibi alanlarda nasıl dizginlendiği anlatılmaktadır. Elias, bu çalışmasında devlet otoritesinin güçlenmesi sonrasında toplumsal yaşamın daha kontrol edilebilir, daha düzenli ve öngörülebilir olduğu düşüncesindedir. Modern devlet, insanın vahşi eğilimlerini baskılayarak toplumu daha yaşanabilir bir hale getirmiştir. Şiddet kullanımını tekeline alan modern devlet, şiddeti tanımlama ve meşrulaştırma gücüne sahiptir. Kamu düzenin sağlanması, toplumun huzur ve istikrar içinde yaşamını devam ettirmesi için "meşru şiddet" kullanımının gerekliliği üzerinde durulur. "Kötü şiddet" karşısına "iyi şiddet!" konumlandırılır. Ortaya çıkabilecek daha kötü durumların önlenmesi veya daha iyiye ulaşmak amacıyla uygulanan şiddet "iyi şiddet" olarak tanımlanmaktadır. Bu doğrultuda iyi ve kötüyü tanımlama yetisine sahip olan modern devletin hangi saiklerle hareket ettiği önemli bir tartışma alanı olarak kendini göstermektedir. Bauman tam bu noktada Holokost (soykırım) deneyimine dikkat çeker. Küresel güç sahipleri, güvenlik, insan hakları, demokrasi, özgürlük, terörle mücadele, işgal ve sömürüyü önleme gibi kavramları manipüle ederek şiddeti meşrulaştırma yoluna gitmektedir. BM Güvenlik Konseyi üyesi olan devletlerin asıl silah üreticisi ve satıcısı olduklarını ve aynı zamanda iyi ya da kötü şiddeti bu ülkelerin tanımladığına dikkat çeker. Popüler medya ve internet kullanımındaki gelişmelerle beraber şiddet içeren oyun, film vb. ürünlerin yaygınlaşması ve şiddetin sıradanlaşması, toplumda şiddet potansiyelinin artmasına neden olmaktadır. sBauman bu bölümde, insanlık için temel garantör durumunda olan veya olması gereken devletin güç kaybına uğradığı ve fonksiyonlarını yerine getiremediğini anlatmaya çalışır. "Hobbes'a dönüş" olarak izah etmeye çalıştığı "herkesin herkesle savaş halinde olma durumu"nun bireyi, kabile benzeri örgütlenmelere yönelttiğini ifade ederek sonraki bölüme geçer.

Bauman'a göre, modernleşme süreci boyunca, özgür iradeyi baskılayan toplumsal ve ahlaki zorunluluklara karşı egemenliğini ilan eden "birey" olmuştur. Bireyselleşmenin insana açtığı özgürlük alanı onun her türlü bağılıklarından azade kılmış ancak beklenmedik bir sorunu da beraberinde getirmiştir: aidiyet duygusundan yoksun kalma. Bauman bu durumu "*yağmurdan kaçarken doluya tutulmak*" şeklinde ifade eder. Bir gruba ait olma ihtiyacının vardığı nokta ise "yeni etnisite formları"dır. Modern bireyin yalnızlığına bulduğu çözüm kabileye dönüştür. Ancak "kabileye dönüş" söyleminden kastedilen, bilinen formlarıyla kabile değil, kabilecilik ötesi bir anlayıştır. Bauman bunu: "*önceki kabile biçimlerinden daha zayıf duygusal bağlara sahip bir açık uçlu komüniteler modeli*" (s.57) şeklinde ifade eder. Bauman'ın birçok çalışmasında göze çarpan (Akışkan Modernite, Akışkan Aşk, Akışkan Gözetim vs.) akışkan kavramı postmodern dönemin karakterini temsil eden bir ifadedir. Aidiyet duygularının tatmini için öngörülen "kabileye dönüş" de bu zaviyeden bir değerlendirmeye tabidir: esnek, geçici, açık uçlu.

İnsanların gelecek beklentilerine ümitsizlik ve belirsizliğin hâkim olması onları endişeye ve yeni arayışlara sevk etmektedir. "*Bugünlerde gelecekte korkma eğilimindeyiz; onun aşırılıklarını törpüleme, daha ürkütücü ve itici, bir miktar da çekici kılma kolektif yeteneğimizi kaybetmiş gibiyiz*" (s.61). Bauman bir eleştiri de "ilerleme" kavramına getirir. Diğer çalışmalarında da üzerinde durduğu müphemlik, aşırı bireyselleşme ve yalnızlaşma, küresel risk ve güvenlik sorunları gibi konuları "ilerleme" kavramı ile ilişkilendirir. Modernite ve ilerleme kavramları çoğunlukla eşanlı olarak kullanılır. 17. Yüzyılda Aydınlanma ile başlayan ve günümüze kadar devam eden modernite, toplumun sosyal, kültürel ve bilimsel alanda değişmesi ve ilerlemesini ifade eder. Modernitenin sürekli değişimi ve ilerlemeyi esas alması Bauman'a göre, güvensizlik ve belirsizlik duygusunu da beraberinde getirir.

İlerleme hedefi, insanlığı daha iyiye ve doğruya götürmek yerine kaybetme tehdidi ve huzursuzluğu olarak kendini gösterir. Geleceğin tedirgin eden belirsizliği karşısında, geçmişin bilindik yapısı modern insana güven ve huzur veren bir sığınak haline gelir. Oysa gelecek Bauman'a göre özgürlük alanıdır ve orda her şey hala mümkündür. Geçmiş, müdahale alanı dışındayken gelecek bunun tam tersine müdahale edilebilir bir dönemi temsil eder. Bauman bu çelişki gibi gözükken hali "kolektif hafıza" kavramına başvurarak izah yoluna gider. Toplumsal hafıza kuşaklar arasında, bellekte olan ile "şimdi"de olanın etkileşimiyle yaşamaya devam eder. Başka bir deyişle, insanın bugün sahip olduğu zihin durumuna göre geçmişi hatırlar ve onu yeniden şekillendirir. İnsan bugün içine girmiş olduğu ruh hali ne ise geçmişi de bugünün penceresinden hatırlar; başka bir deyişle yeniden inşa eder. İnsanlığın nostalji veya geçmişe özlem olarak ifade edilen arayışları aslında bugünün kaygılarından geçmişe kaçış anlamına gelir. Geçmiş yüceltilir ve özlem duyulan güvenli bir liman haline getirilir. Bauman, geçmişe duyulan özlemin sadece nostalji kavramıyla izah edilemeyeceğini, bunun yanında milliyetçi ve muhafazakar ideolojinin geçmişi yücelterek mutlu ve huzurlu güzel günlere dönüşü vaat ettiğini vurgular. Milliyetçilik aynı zamanda moderniteye tepki olarak kendini var etmiştir. Bireyselleşmiş ve aidiyetlerinden kopmuş yalnız bireyin, istikrar ve aidiyet duygusu sağlayan ulusal kimliklere sarılması ve teselli bulmasıdır. Geçmişe dönüş arzusunun sadece bir nostalji olmayıp aynı zamanda toplumsal hareketlerde de karşılığının olduğu belirtilmektedir. Milliyetçi ve muhafazakar hareketler, geçmiş altın çağlara dönüş talepleri olarak değerlendirilebilir.

Modern dönemde görülen kitlesel göç konusunda "Batı" eleştirisi yapan Bauman, Avrupa ve göç konusunu iki aşamalı olarak ele alır. Birincisi, emperyalizmin altın çağında bir yandan "Doğu"nun kaynakları Avrupa'ya aktarılırken diğer taraftan Avrupa'nın gereksiz nüfusunun sömürge bölgelerine yerleştirilmesidir. Bu dönemde Kuzey ve Güney Amerika, Afrika ve Avustralya'ya 60 milyon civarında insanın yerleştirildiğini söyler. İkincisi 20. yüzyılın ortalarından başlayarak tersine göçün yani diğer ülkelerden Avrupa'ya göçün yaşanmasıdır. İkinci aşama göç, birincide olduğu gibi istila ya da sömürü amacıyla olmayıp, sömürgeleştirilmiş bölgelerin tahrip edilmiş yaşam alanlarından, daha iyi bir yaşam için gelenlerden oluşmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde modernite, aynı zamanda bireysel hak ve özgürlükler, bilimsel ve teknolojik gelişme, artan refah ve eşitlik anlamına geliyordu. Bauman "Eşitsizliğe Dönüş" başlığını verdiği üçüncü bölümde Batı'nın bitmek tükenmek bilmeyen eşitlik arayışlarına odaklanır. Disraeli'nin 1845 yılında yazdığı romanda geçen "iki ulus" anlatısına atıf yaparak bugüne izdüşümlerini mercek altına alır. Romanda Amerika'da yaşanan "zenginler ve yoksullar" arasındaki eşitsizliğe dikkat çekilmektedir. Romanın yayınlanmasından 160 yıl sonra bu defa siyasetin gündeminde olan eşitsizlik "sahip olanlar ve sahip olmayanlar" şeklinde ifade edilir.

Yaşanılan uzunca süre boyunca, dönemsel olarak görece iyileştirmeler olsa da eşitsizlik çözülememiş ve toplumun en can alıcı sorunu olmaya devam etmiştir. Kapitalizm bu eşitsizlikleri artırmaktadır. Bauman, gelir dağılımındaki eşitsizliğin giderek artmasının, aynı ülkede yaşayan iki farklı ulus ortaya çıkardığını ve toplumsal huzursuzlukları artırdığı görüşündedir. Eşitsizliğin toplumu çatışma noktasına getirdiği ve bu durumun önemli sonuçlar doğuracak bir kriz hali olduğu noktasında endişelerini dile getirir. Zorluklar içinde yaşayan insanların iki tavrına dikkat çeker: birinci grupta olanlar artık fiili durumu kabul etmiş olanlardır. Herhangi bir tepki, başkaldırı veya siyasi mücadele düşüncesinde olmayan; mevcut duruma rıza göstermiş ya da istemeyerek de olsa kabul etmiş olan kimselerden oluşur. Buna karşın, olanları haksızlık olarak değerlendirip eyleme geçme isteği ve çabası içinde olan ikinci grubun tepkisel yaklaşımı söz konusudur.

Görece yoksunluk anlayışı üzerine etkileyici bir değerlendirme yapan Bauman'a göre, yoksunluk zaman ve mekân ile ilişkilidir. Eşitsizliklere karşı tepki veren toplulukların daha çok değişimin ve gelişimin görünür olduğu bölgelerde olmasına dikkat çeker. Gelişme ve refahın en yoğun bir biçimde görüldüğü yerler, aynı zamanda hoşnutsuzlukların da fazlasıyla görüldüğü yerler olmuştur. Sosyal adalet ve refah devleti uygulamalarının yeniden gözden geçirilmesi gerektiği üzerine görüşlerini detaylıca aktarır. İnsanların "aynı gemide olmama" hissinin giderek daha tehlikeli boyutlara ulaşabileceğini hatırlatır. Bundan dolayı, uzun zamandır tartışılan "vatandaşlık geliri" uygulamasının toplumun düzen ve istikrarı için önemine dikkat çeker.

"Ana Rahmine Dönüş" başlığı altındaki bölüm çarpıcı bir ikileme başlıyor. "Benliğe dönüş" geleneksel toplumların bireyi bunaltan baskıcı niteliğinden kurtulmaya yönelik bir slogan iken, "kabileye dönüş" modern dünyanın yalnızlık ve ümitsizlik hissiyle bıraktığı birey için bir sığınak noktası olma niteliğini taşır. Bu haliyle birbirinin panzehri durumundadırlar. İnsanın dünyaya gelişle başlayan, kendisinin de faili olduğu sorunlar yumağından kaçışın simgesi olarak "ana rahmine dönüş" metaforu kullanılmıştır. "*Ana rahmi genellikle yapayalnız yaşanan, fakat aynı zamanda yegâne sakininin prestijini sarsmaya ve onun ödül ve ayrıcalıklarına çalmaya çalışan bir rakibin meydan okumasının ve müdahalesinin de söz konusu olmadığı güvenli bir yerdir*" (s.148).

Modern insanın yaşadığı yalnızlık sorununu İsveç örneğinde anlatmaya çalışır. İsveç toplumunun refah ve zenginliği onlara kendileri için kullanabilecekleri yeterince boş zaman sağlar. Ancak bu durum yalnızlığı da beraberinde getirir; "*Stockholm'de oturanların yüzde 58'i tek başına yaşıyor, dört Stockholmlüden birisi yalnız ölüyor, öte yandan antidepresan tüketimi son yirmi yılda yüzde 25 artmış durumda*" (s.137).

Bauman, yaşanan sorunları çözenin hiç de kolay olmadığı görüşündedir. İnsanlığın yaşamış olduğu sorunların yine bütün insanların el birliği ile çözülebileceği inancını taşımaktadır. Papa Francis'in 2016 yılında yaptığı konuşmaya yer vererek, kültürler arası işbirliği ve diyalogun insanlığın geleceği için zorunlu olduğu inancını dile getirir. Ötekine saygı ve ortak müşterekte buluşma çabası yeni nesillere eğitim yoluyla verilmelidir. Bauman'ın kitabının son cümlesi bir uyarı mahiyetindedir "*Ya yaşarken birlikte oluruz ya da mezarda*" (s.164).

Bauman, günümüz insanının kafa karışıklığı ve endişe içinde huzursuz ve mutsuz olmasının kaçınılmaz bir durum olduğunu söyler. Psikolojik travmalar yaşayan insana enjekte edilmeye çalışılan mutluluk paketleri fayda etmez. Tüketimin verdiği haz, çeşitli anti-depresanlar veya türlü arayışların, insanlığın sorunlarını çözmekten çok uzak olduğu kanaatindedir. Genel olarak kötümser bir tablo çizer. Ona göre günümüz toplumu, geleceği olmayan bir toplumdur. Düşüncelerinde topluma karşı bir güvensizlik hâkimdir. Kendi bencil ve hazzı çıkarları için ötekini imha etmeye hazır bireyler vardır.

Kitabın bütünü değerlendirildiğinde bölümler arasındaki uyum ve bağlantının çok iyi bir şekilde kurgulandığı görülüyor. Bauman, kitabın genelinde birçok düşünürün görüşlerine ve ürettiği kavramlara yer vererek iddiasını güçlendirme yoluna gitmiş; çağdaş insanın içinde yaşadığı problemleri ve bu problemlere verdiği tepkileri üslup bütünlüğü içinde akıcı ve etkileyici bir şekilde anlatmıştır. Bu kitap sadece Bauman'ın çalışmalarına ilgi duyanların değil çağımızın sorunlarını daha iyi anlama çabası içinde olanların da başvuracakları önemli bir eserdir.

**KİTAP İNCELEMESİ: AYDOĞAN ASAR, VATANSIZLIK: ULUSLARARASI TEMEL BELGELERDE
VATANSIZ KİŞİLER VE HAKLARI, GAV PERSPEKTİF, 2022**

Tuğçe OLUZ*

ÖZ

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinde herkesin bir devletin yurttaşı olma hakkı olduğu ve hiç kimsenin keyfi olarak vatansız bırakılmayacağı belirtilir. Fakat günümüzde ulusal ve uluslararası sözleşmelerin işlevselliği bu noktada büyük paradokslar içermektedir. Buda oldukça fazla insanı vatansız bırakmakta ve temel hak ve özgürlüklerini kısıtlamaktadır. Bu paradokslar aydınlanması ve çözümlenmesi gereken büyük sorunları işaret etmektedir. Bunların ortaya çıkartılması, insan hak ve özgürlükleri için oldukça önemlidir. Aydoğan Asar Uluslararası Temel Belgelerde Vatansız Kişiler ve Hakları Kitabında tam olarak bunu yapmakta, bu kanunların ve anlaşmaların işlevselliğini tartışmakta ve çelişkileri ortaya koymaktadır. Vatansız kalan bireylerin göç etmesi, toplumda mülteci ve yabancı konumuna gelmesi ve bunun bugün önemli toplumsal sorunlardan biri olması bu konuyu ve özellikle bu kitabı Sosyoloji bilimi için araştırılması gereken bir konuya dönüştürmektedir. Bu sebeple Kitap geniş bir değerlendirilmeye alınmış ve sosyolojik bağlamda tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Vatansızlık, Göç, Hukuk.

**BOOK REVIEW: AYDOĞAN ASAR, STATELESSNESS: STATELESS PERSONS AND THEIR
RIGHTS IN INTERNATIONAL BASIC DOCUMENTS, GAV PERSPEKTİF, 2022**

ABSTRACT

The Universal Declaration of Human Rights states that everyone has the right to a nationality and that no one shall be arbitrarily deprived of their nationality. However, in today's world, the functionality of national and international treaties presents significant paradoxes in this regard. These paradoxes result in a large number of people becoming stateless, thereby restricting their fundamental rights and freedoms. These paradoxes point to major issues that need to be clarified and resolved. Uncovering them is of great importance for human rights and freedoms. In his book "Stateless Persons and Their Rights in International Fundamental Documents," Aydoğan Asar does exactly this, discussing the functionality of these laws and treaties and exposing their contradictions. The migration of stateless individuals, their status as refugees or foreigners in society, and the fact that this has become one of the significant social issues today, turn this topic, and especially this book, into a subject that needs to be studied within the field of Sociology. For this reason, the book has been extensively reviewed and discussed in a sociological context.

Keywords: Statelessness, Migration, Law.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, tugceeoluz@hotmail.com, ORCID: 0009-0005-8856-2183

Makale Gönderim Tarihi: 29 Ağustos 2024 **Makale Kabul Tarihi:** 29 Ağustos 2024

Atıf: OLUZ, T. (2024). Kitap İncelemesi: Aydoğan Asar, Vatansızlık: Uluslararası Temel Belgelerde Vatansız Kişiler ve Hakları, GAV Perspektif, 2022. Sosyoloji Dergisi, 46, 240-243. DOI: 10.59572/sosder.1540629

Tanıtımı ve kritiği yapılacak olan kitap Emniyet Genel Müdürlüğü'nün uluslararası koruma çalışmaları biriminde yöneticilik yapmış, ileri düzey mülteci statüsü ve mülteci hukuku eğitimleri almış Aydoğan Asar tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, aynı zamanda AB göç müktesebatına uyum ve 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun hazırlanması süreçlerinde çalışmış, Polis Akademisi'nde yüksek lisans dersleri vermiş ve Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'nde Yabancılar Dairesi kurucu başkanı olarak görevlendirilmiştir. Kendisi halen göç alanındaki çalışmalarını bir sivil toplum kuruluşunda başkan olarak yürütmektedir.

Kitabın hedef kitlesi hukuk, siyaset ve sosyoloji anabilim dalları öğrencileri, akademisyenleri, araştırmacıları, ilgilileri ve sivil toplum kuruluşlarıdır. Fakat yazarın dili ve akıcılığı sayesinde herkes tarafından da okunabilirliği bulunmaktadır. Asar'ın göçün ve yabancı hukukunun tam içinden geldiği ve bu kitabı yazmak için gerekli olan donanımlara tecrübesi gereği sahip olduğu görülmektedir. Bu bir meseleyi uzmanından, emek vermiş birinden okumak açısından oldukça değerlidir. Yazarın eserleri bu kitapla sınırlı kalmamıştır. Kendisinin *Yabancılar Hukuku*, *Göç Yönetimi*, *Türk Yabancılar Hukukunda Yabancı ve Hakları*, *Sosyal Haklarda Uyruluk Sorunu*, *Açıklamalı Türk Yabancılar Yasası* ve *Yabancılar Hukukunda Geri Kabul*, *Türk Yabancılar Mevzuatında Yabancı ve Hakları* isimli kitapları da bulunmaktadır. Bu eseri diğer çalışmalarını destekler nitelikte olmuştur. Aynı zamanda vatansızlık kavramını spesifik olarak incelemesi eserleri ve literatür arasında önemli bir yer tutmasına sebep olmuştur.

Kitap vatansızlık, mültecilik ve yabancılık kavramlarını inceleyip hukuksal dayanağını ortaya koyması sebebi ile alandaki diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Eser GAV Perspektif Yayınlarından 2022 yılında çıkmıştır ve 269 sayfadır. İçerik olarak olgusal, yaklaşım olarak betimsel bir içeriğe sahip olan kitap, herhangi bir hipotez geliştirme amacı gütmemektedir.

Yazar çalışmanın amacını vatansız kişilerin insan haklarından yararlanmadaki konumunu belirlemek olarak açıklamıştır (Asar, 2022, s.6). Göç bir toplumsal olgudur. Bu temel olgudan hareketle vatansızlık, yabancı ve mülteci gerçeklikleri ele alınmıştır. Kitap sonuç bölümüyle birlikte toplam 6 bölümden oluşmaktadır. *Devlet ile Kişi Arasındaki Uyruluk İlişkisi ve Kavramsal Yaklaşım* isimli giriş niteliğindeki ilk bölüm uyruluk ilişkisine kavramsal bir yaklaşım sunmaktadır. Bu yaklaşımda devlet ve kişi arasındaki bağın temel aldığı görülmektedir. Yazar ilk bölümde vatandaşlık ve yurttaşlığın tarihsel sürecini ele almakta ve 21. yüzyıl ile başlatmaktadır. Sosyoloji biliminde bunun temeli milliyetçilik, yurttaşlık ve vatan kavramlarının doğumu olan Fransız Devrimine dayanmaktadır. Göç, milliyet ve yurttaşlık siyasi ve hukuki kavramlar olmasının yanı sıra önemli sosyolojik kavramlardır. Asar'a (2022, s. 6) göre ise vatandaşlık gerçek kişilerin devletle olan hukuki ve siyasi bağını ifade eder. Kitap vatandaşlığa sahip olma hakkını sözleşmeler ve yasalar bağlamında tartışmaktadır. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde herkesin bir devletin yurttaşı olma hakkı olduğu ve hiç kimsenin keyfi olarak vatansız bırakılmayacağı belirtilir. Yazar da ulusal ve uluslararası sözleşmelerin bu bağlamdaki işlevselliğine ve içerdiği paradokslara değinir. Kitabın amacı da bu bağlamda şekillenir.

Yazar bu belgelerin işlevselliğine değinirken konuya kadınlara yönelik ayrımcı politika ve uygulamaların olduğundan bahsederek giriş yapar. Ona göre bununda sebebi toplumsal cinsiyet rolleri, kadının çoğu toplumda ikincil konumda olması, çocuğun bakımından mesul tutulması, anneliğin bir kutsallık, acı çekme ve fedakârlık olarak atfedilmesine dayanmaktadır. Yazarın bahsettiği ve endişeli olduğu bir diğer sorun ise devletlerin kendi vatandaşlık kurallarını belirleme yetkisinin geniş tutulması ve belgelerde kimsenin "keyfi" olarak vatansız bırakılmayacağı şeklinde bir ibarenin geçmesidir. Çünkü bu devletlere bir inisiyatif sağlamaktadır. "Keyfi " kavramını benimseme ve uygulama şekli tamamen devletlerin kendi hukuklarına bırakılmıştır. Her ne kadar evrensel sözleşmeler dil, din, ırk ve cinsiyet ayrımı gözetmeksizin kimsenin vatansız kalamayacağını, bunun doğumla birlikte gelen temel bir hak olduğunu söylese de verilen bu özgürlük bunu geçersiz kılabilir. Bu noktada da bahsedilen paradoks meydana gelmektedir. Asar bu sebeplerle bu belgelerin mutlak bir koruma sağlamadığını belirtir. Eğer konu Sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınacak olursa; vatansızlıkla birlikte yaşanan temel hak ve özgürlüklerden mahrum olma, yabancı damgalaması görme ve dışlanma gibi sorunların sebeplerinden birinin de bu madde olduğunu söylemek doğru olacaktır. Bunun için belgelerde daha keskin ve tam koruma sağlayan ibareler kullanılması bizce önemli bir gereksinimdir. Yazar da aynı şekilde belgelerdeki vatandaşlık verme konusunun insan hakları bakımından oldukça yeterli görüldüğünü fakat bu standartların herkes için eşit tutulması çabalarının istenilen düzeye gelmediğini, vatansızlık durumuna çözüm önerileri getirilmesi gerektiğini düşünmektedir (Asar, 2022, s. 78,219). Asar bu önerilere bir önceki

kitabında açıkça yer vermektedir. Devletin uygulamalarının anlaşmalarla entegre hale getirilmesi, kurallara uyumun denetlenmesi, kontrol edilmesi ve sivil toplum kuruluşlarından yararlanılması gerektiğini söylemektedir (Asar, 2006, s. 176).

Vatansız bırakılmama konusunda "keyfi" ibaresinin getirdiği sorunlara ve paradokslara değinip, sosyolojik bir bakış açısıyla baktıktan sonra incelemeye değer bir diğer konu kitapta detaylı bir şekilde bahsedilen vatandaşlık haklarının genişliğidir. Kitapta vatandaşlığın doğum ya da kan bağıyla kolayca elde edilebildiğinden ve 5 yıl ikamet sürecinin dahi yeterli olduğundan bahsedilmektedir. Bu durum kitapta hukuki olarak ele alınsa da sosyolojik bağlamı önemlidir ve tartışılmalıdır. Vatansızlık gibi, geniş vatandaşlık hakları da hem bireysel hem toplumsal sorunlar doğurabilmektedir. Bu kadar kolay vatandaşlık verildiği zaman kontrolsüz göç ve nüfus artışı, bununla birlikte yaşanan insanlar arası güvensizlik, asayiş sorunları, farklı kültürlerin ve değerlerin çatışması, uyum ve toplumsal kabul sorunları ile çarpık kentleşmenin yaşanması kaçınılmaz olacaktır. Kitabın sosyolojik bakış açısı eksikliğine bir diğer katkıyı Asar'ın (2022, s. 32) bir devlete vatandaşlık bağıyla hukuki bağdan yoksunluğu, kişiyi yabancı olarak nitelendirmek için yeterli bulması üzerinden yapmak doğru olacaktır. Asar bunu söylerken bu kavramın toplumdaki karşılığına bakmamıştır. Toplumda, vatandaşlığını almış bile olsa yabancı diye damgalanan bir sürü göçmen vardır. Çünkü toplumda yabancılik *soyla* bağdaştırılır. Söz konusu devletin soyundan değilsen yabancı sayılırsın. İnsanlar kendi soyundan veya ırkından olmayan kimselere güvensiz ve önyargılı yaklaşabilmektedir. Bu noktada belgenin toplum karşısında bir işlevi olmadığı görülmektedir çünkü toplum belgelerle düzenlenen veya şekillenen bir yapı değildir. Kendi kuralları ve işleme sistemi vardır. Bu sistemde tarihiyle gelir, bir belge ya da maddenin bunu değiştirmesi çok zor, hatta imkansız yakındır.

Yazar bahsettiğimiz *Türk Yabancılar Mevzuatında Yabancı ve Hakları* isimli bir önceki kitabında bu eserinden farklı olarak yabancı tüzel kişileri de ele almış, devlette önemli bir yere sahip olduğunu söylemiştir (Asar, 2006, s. 4). Yazar sosyal Haklarda Uyruluk Sorunu isimli diğer kitabında ise tüzel kişiler hakkında karşılıklı ilkesi değişikliğinden bahsetmiş ve onlara Türkiye'de gayrimenkul edinebilme hakkı verilmesinin önemli olduğunu söylemiştir (Asar, 2008, s. 160).

İncelediğimiz kitapta *Uyrukluğa Bağlı İlgili Hukuk* başlıklı ikinci bölümde yazar, vatandaşlık hukukunun kaynaklarından, vatandaşlığın kazanılmasından ve kaybolmasından bahsetmektedir. Yazarın önemli bir bakış açısı vatandaşlığın kazanılmasında cumhuriyetçi modelden bahsetmesidir. Fransa'nın örneği olan bu model ulusu anayasa, kanunlar ve vatandaşlık esasına göre tanımlayıp siyasal bir topluluk olarak kabul etmektedir. Bu sebeple yazar bu modele göçmenlerin yerleşik kültüre ve topluma uyum sürecinde önemli olarak bakar. Çünkü göçmenlerin tanımlanmaları toplumda güvensizlik sorununu kaldırır. Bir kimlik inşa edilmesi toplumsal kabulü ve entegrasyonu kolaylaştırır (Asar, 2022, s. 54-55).

Kitabın bir diğer önemli kısmı yazarın uluslararası hukuk kaynaklarında gösterdiği uluslararası teamüldür. Bunlar örf ve âdetlerdir. Toplumsal değerlerin ulusal bir kaynak olarak gösterilmesi değerli ve önemli olmuştur. Çünkü toplumda kabul edilmeyen, benimsenmeyen, yerleşik uygulamaya geçemeyen her şey bir nevi havada kalır, işlevsel olmaz. *Vatansızlık* başlıklı üçüncü bölümde yazar, genel olarak vatansızlığa, vatansızlığa yol açan nedenlere, vatansız kişilere tanınan hakların incelenmesine ve bu konudaki evrensel belgelere değinmiştir. Yazara göre bir devletin vatandaşı olmak, bireyler için zorunlu olduğu kadar gerekli bir durumu da ifade eder (Asar, 2022, s. 97). Yazar bunu hukuki olarak değerlendirmiş fakat yine sosyolojik boyutunu ele almamıştır. Bunda yazarın bir sosyolog olmaması etkilidir. Fakat konu göç, insan hakları ve vatansızlıkta bunun bir sosyolojik okuması da olabileceği düşünülmelidir. Bu kavramlar toplumdan bağımsız düşünülemez çünkü kendileri halihazırda toplumsal olgulardır. Bu sebeptendir ki bu kitap kritiği, kavramların ve hukuksal boyutun sosyolojik olarak incelenmesi açısından önemlidir. Kitaptaki bir diğer önemli konu kitlesel vatansızlık kavramıdır. Kitlesel vatansızlık hali temel insan haklarına erişimi engellemekte ve göçe zorlamaktadır. Yazar bu durumu son yıllarda yaşanan Myanmar'daki uygulamalar örneğiyle de desteklemektedir. Ülkenin yalnızca 1823 yılı öncesi yerleşenleri vatandaş kabul etmesi büyük bir kitleyi vatansız bırakmaktadır. Bu uygulama bugün Myanmar'ı dünyada en çok vatansız insanın bulunduğu ülke konumuna getirmektedir. Asar'a (2022, s. 99) göre sorunun kaynağı 1982 tarihli vatandaşlık yasasıdır. Aynı zamanda vatansız konumundaki insan sayılarının kanunlara rağmen arttığını belirten yazar bunu da kanunlardaki devletlere verilen takdir hakkının genişliğine bağlar. Bu eleştirisi hukuk dünyası ve siyasal dünya için değerlidir. Asar evrensel sayılan, çoğu

hükümetin kült kabul ettiği belgelerin eksikliğini, vadettiklerini gerçekleştiremediğini gözler önüne sermiş ve okuyucularıyla paylaşmıştır.

Yazar insanların kendilerini vatansız olarak görmek istemediklerini söylemektedir. Bunu toplumsal uyum sorunu karşısında verilen bir tepki olarak ele almak doğru olacaktır. Örneğin; ülkemizde çoğunlukta bulunan Suriyelilerden yola çıkarsak, zaten bir ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar. Korkak ve vatansız diye damgalanırken kimliklerini saklamak istemeleri de anlaşılabilir bir koruma davranışıdır. Yazar aynı zamanda vatansızlığa yol açan sebepler başlığı altında doğum yeri konusundan da bahsetmekte ve eleştirmektedir.

Çocuk doğduğu ülke doğum yerini esas alıyorsa o ülkenin vatandaşı, soy bağına esas alıyorsa anne ya da babasının ülkesinin vatandaşlığını almaktadır. Temelde vatansızlığı önlemeye yönelik bir uygulama olarak gözükmür. Fakat çocuğun ebeveyninin vatandaşı olduğu devlet doğum yeri esasını benimsiyor ama çocuk soy bağı esasını kabul eden bir devlette dünyaya geliyorsa, bu noktada ne olacağı konusunda bir tıkanma yaşanıyor. Şayet ebeveyn vatansız ise çocuk soy bağı esasına göre vatandaşlık veren bir ülkede doğduğunda, bu defa çocuk ebeveyninden vatandaşlık elde edemeyerek vatansız kalıyor. Buna döngüsel vatansızlık denilmektedir (Asar, 2022, s. 109). Burada yine önemli bir tartışma açan yazar resmî belgelerdeki anayasal düzenlemelerin böyle paradokslara girdiğini söyler ve eksikliğini tekrar ortaya koyar. Kitapta belirtilen bir diğer önemli paradoks vatansızlığa yol açabilen 'tanıma' etmenidir.

Asar (2022, s. 111)'a göre 'tanıma' babanın gidip resmî belgelerle çocuğun kendisinden olduğunu kanıtlamasıdır. Tanımanın vatandaşlığa etkisini kabul eden bir devletin vatandaşı olan çocuk, tanımanın vatandaşlığa etkisini reddeden bir devletin uyruğundaki kişi tarafından tanındığında, vatansız kalabilmektedir. Yazar bu noktada taraf devletler arasında yapıcı iş birliği önermektedir (Asar, 2022, s. 115). Belgelerdeki bir diğer sorun da şöyledir; kişiler sınır dışı edilirken vatansız kalmaması için hâlihazırda geçebileceği bir ülkenin belli olup olmadığına bakılır, var ise sınır dışı edilir. Fakat devletler bu konuda belli bir yükümlülüğe tabii değildir. Bu noktada akıllara şöyle bir soru gelmektedir; bir kişi, ulusal güvenliği tehdit nedeniyle sınır dışı edilmek isteniyor ama onu kabul edecek bir ülke bulunamıyorsa bu vatansız kişinin akıbeti ne olacaktır? Kitapta bunun bir hukuki çözümünün olup olmadığı bilgisi verilmemiştir.

Kitapta bir diğer eleştiri ise göçmen işçi tanımının vatansız kişileri kapsayıp kapsamadığıdır. Asar göçmen işçilere uluslararası sözleşmede tanınan hakların vatansız kimselere de tanınması gerektiğini söyler. Bu kişilerin vatansız mülteci statüsünde mi olacakları yoksa vatansız kişi belgesiyle ülkede kalmaya devam mı edeceklerinin belirlenmesi gerektiğini vurgular.

Son Dönemde Küresel Adımlar başlıklı dördüncü bölümde yazar son dönemdeki hukuki gelişmeleri irdeler. Günümüzde teoride çok iyi gelişmeler yaşansa da pratikte hala eksikliklerin olduğu söylenebilir. Bunu en yakın Filistin ve Suriye meselelerinde görmekteyiz. Hala çok fazla vatansız kalan, belirtilen haklardan gerek hükümet etkisiyle gerek toplumsal sebeplerle yararlanamayan insanlar vardır. Vatansızların, göçmenlerin ölüme terkedildiğini acı şekilde görmekteyiz. Kitabın son bölümü ise *Türk Hukukunda Vatansızlıktır*.

Vatansızlığa, mülteciliğe ve yabancılara hukuksal bildirgeler ışığında haklar bağlamında bakıp bu bildirgelerin eksikliklerine ve sebep oldukları paradokslara değinen bu kitabın akıcı ve sade bir dile sahip olması, ilgililerine ve toplumun her kesimine ışık tutması, içerdiği konu bakımından çok doğru bir yayınevinden çıkıp meraklısına hızlı ulaşabilmesi, toplumsal bir gerçek olan göçün hukuksal dayanağını ortaya koyması onun güçlü ve olumlu taraflarıdır. Yapılan sosyolojik eleştiriler dışında kapağının dikkat çekici olmaması ve konunun sosyal boyutlarına tam olarak değinmemesi olumsuz ve zayıf yönleridir. Büyük bir sosyal problemi kaleme alan eserin kritiğinin yapılması, metnin sosyolojik olarak incelenmesi açısından önem arz etmektedir. İleriki zamanlarda yine bu hukuksal bağlamda bu hakların ne kadar uygulandığının detaylı olarak incelenip, nitel araştırmalarla birleştirilmesinin gerçekliğin sosyal boyutunun ortaya konmasında önemli olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

Asar, A. (2008). *Sosyal Haklarda Uyruluk sorunu*. Ankara.

Asar, A. (2006). *Türk Yabancılar Mevzuatında Yabancı ve Hakları*. Ankara: Turhan Kitabevi.

Asar, A. (2022). *Vatansızlık*. Ankara: Gav Perspektif.