



UNIVERSAL JOURNAL OF HISTORY AND CULTURE

VOLUME 5 ISSUE 2

ISSN 2667-8179



UJHC

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

VOLUME 5 ISSUE 2
ISSN 2667-8179

October 2023
<https://dergipark.org.tr/ujhc>

UNIVERSAL JOURNAL OF HISTORY AND CULTURE



Editor in Chief

Dr. Handan Akyigit
Department of Sociology
Sakarya University, Türkiye
hakyigit@sakarya.edu.tr

Assistant Editor

Fatih Arslan
Department of Sociology
Sakarya University, Türkiye
arslanfatihh5534@gmail.com

Pre-check Editor

Banu Demirbař
Department of Sociology
Samsun University, Türkiye
banu.demirbas@samsun.edu.tr

Managing Editor

Dr. Hatice Turut
Department of Geography
Sakarya University, Türkiye
haticeturut@sakarya.edu.tr

Editorial Board

Dr. Mustafa Kemal Şan
Sakarya University, Türkiye
Wos ID: HTN-6444-2023 ORCID: 0000-0002-3669-0766

Dr. Ghadir Golkarian
Near East University, TRNC
Wos ID: T-3725-2019 ORCID: 0000-0003-3801-7089

Dr. Sergiu Baltatescu
University of Oradea, Romania
Wos ID: A-3535-2009 ORCID: 0000-0003-3610-3004

Dr. Suat Kolukırık
Akdeniz University, Türkiye
Wos ID: I-5999-2017 ORCID: 0000-0003-0399-666X

Dr. Orkhan Valiyev
Khazar University, Azerbaijan
Wos ID: GQY-4623-2022 ORCID: 0000-0002-6125-9062

Dr. Mualla Uydu Yücel
İstanbul University, Türkiye
Wos ID: EDD-1521-2022 ORCID: 0000-0002-1595-2106

Dr. Nusret Sinan Evcan
Cyprus International University, TRNC
Wos ID: CPT-1784-2022 ORCID: 0000-0002-0641-2562

Dr. Galina M. Yemelianova
SOAS University of London, United Kingdom
Wos ID: GJR-6206-2022 ORCID: 0000-0002-1381-093X

Dr. Taner Atmaca
Duzce University, Türkiye
Wos ID: GSN-5369-2022 ORCID: 0000-0001-9157-3100

Dr. Gabriela Alina Anghel
Valahia University of Targoviste, Romania
Wos ID: CBM-2366-2022 ORCID: 0000-0003-4571-1378

Dr. Firdes Temizgüney
Atatürk University, Türkiye
Wos ID: GIJ-2363-2022 ORCID: 0000-0002-1412-0439

Dr. Daniel Flaut
"Ovidius" University of Constanta, Romania
Wos ID: ABB-5497-2020 ORCID: 0000-0001-5866-2689

Sociology Field Editors

Dr. Mahmut Kaya
Harran University, Türkiye
Responsible area is Sociology

Dr. Emrullah Türk
Batman University, Türkiye
Responsible area is Sociology

History Field Editors

Dr. Ömer Erden
Ordu University, Türkiye
Responsible area is History

Turkish Language and Literature Field Editors

Dr. Bahtiyar Bahşi
İnönü University, Türkiye
Responsible area is Turkish Language and Literature

Dr. Gülhan Atnur
Atatürk University, Türkiye
Responsible area is Turkish Language and Literature

Ethics Editors

Dr. Adem Bölükbaşı
Bandırma Onyedi Eylül University, Türkiye
abolukbasi@banu.edu.tr

Statistics Editors

Dr. Engin Durukan Abdulhakimoğulları
Gendarmerie and Coast Guard Academy, Türkiye
en.durukan.a@gmail.com

English Spelling and Language Editor

Lecturer Tolga Aktürk
School of Foreign Languages
Yıldız Technical University, Türkiye
takturk@yildiz.edu.tr

Salich Tzampaz
Department of Sociology
Sakarya University, Türkiye
scanbaz97@gmail.com

Turkish Spelling and Language Editor

Dr. Orhan Kaplan
Department of Turkish Language and Literature
Sakarya University, Türkiye
okaplan@sakarya.edu.tr

Indexing

The EBSCO logo consists of the word "EBSCO" in a white, serif, all-caps font, centered within a dark blue rectangular box. The box has a subtle grid pattern.

Central & Eastern European Academic Source

The EBSCO logo consists of the word "EBSCO" in a white, serif, all-caps font, centered within a dark blue rectangular box. The box has a subtle grid pattern.

Historical Abstracts with Full Text

The ProQuest logo features the word "ProQuest" in a white, serif font, with a stylized white swoosh underneath the letters "Q" and "e". The logo is set against a teal rectangular background.

Ulrich's Periodicals Directory

Contents

Research Article

- 1 Discussing Globalization and Cultural Hybridization
Fatih Fuat Tuncer 85-103
- 2 Hastalık, Acı ve Albert Camus'nün Veba'sında Duyguların Toplumsal İnşası
Illness, Pain and Social Construction of Emotions in Albert Camus' the Plague
Selin Önen 104-126
- 3 Islamic Culture in the Fojnica Region 1463 – 1878
Adnan Džafić, Nezir Krčalo 127-158
- 4 Orientalism: From Expeditions to Colonialisation
Elhadji Bachir Sani Hamet 159-177
- 5 Fukuyama'nın Tarihin Sonu Liberal Demokrasi İddiası ve Liberalizme Giden Yolda Devlet İnşası
Fukuyama's End of History Liberal Democracy Claim and State Building on the Road to Liberalism
Kahraman Gürbüz 178-198



Discussing Globalization and Cultural Hybridization

Fatih Fuat Tuncer ¹

Abstract: Globalization has led to the hybridization of culture, becoming an increasingly interesting research topic. This is a reflection of the cultural changes in modern society. Globalization allows for and also causes interaction between cultures worldwide. Consequently, different cultures interact with each other, resulting in a hybrid culture. The process of globalization has been accelerated by advancements in communication, transportation, and technology on a global scale. This has increased mutual interaction between cultures worldwide, accelerating cultural hybridization. This article will discuss the reasons and consequences of globalization and cultural hybridization, as well as their impact on cultures.

Keywords: Cultural hegemony, Cultural hybridity, Cultural studies, Globalization, Global culture

1. Introduction

Globalization has become an increasingly important topic of discussion in today's world as it affects many aspects of people's daily lives. One of the most significant effects of globalization is the interaction between different cultures, leading to the emergence of a new concept called cultural hybridization. As cultures from around the world become more intertwined, they begin to influence and borrow from one another, creating a unique blend of traditions and customs. To make the topic more understandable, it would be useful to define globalization and discuss its effects.

Globalization can generally be defined as a process that increases interaction on a global scale in economic, cultural, and social areas. With the impact of developments in transportation, communication, and technology around the world, this process is seen to be accelerating. With this acceleration, it is evident that the world is becoming more interconnected and there is an increase in interaction in many areas globally. One of the most significant effects of globalization is that it enhances economic integration. The increase in economic activities around the world has also increased world trade and investment. Globalization has profoundly affected the world economy, allowing for more cooperation and trade between countries. Furthermore, the economic benefits of globalization are not only limited to developed

¹İstanbul Gelişim University, Department of Political Science And International Relations, İstanbul, Türkiye, fftuncer@gelisim.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4034-5949

Received: 9 April 2023, Accepted: 31 May 2023, Online: 6 August 2023

Cite as: Tuncer, F. F., (2023). Discussing Globalization and Cultural Hybridization. Universal Journal of History and Culture, 5(2), 85-103. DOI: 10.52613/ujhc.1279438

countries but also can be seen in developing countries. Developing countries are being repositioned in the new world thanks to globalization, receiving more investment, increasing their exports significantly, and being able to develop economically.

The effects of globalization are not limited to the economic field alone. Globalization has also caused significant cultural changes and increased interaction between different cultures. This has led to cultures learning from each other and the formation of a hybrid culture. Thanks to globalization, cultural interactions can be seen in popular culture products, music, film, and fashion worldwide. As a result, globalization affects many areas such as economy, culture, and social life.

The concept of cultural hybridity has become increasingly visible and debated in recent years, especially in the field of social sciences. Disciplines such as cultural anthropology, sociology, political science, social psychology, and cultural studies emphasize the importance of cultural hybridity as a research topic. Stuart Hall, Homi Bhabha, Paul Gilroy, and Arjun Appadurai are some of the thinkers and theorists who have made significant contributions to the increasing visibility and popularity of this concept.

Stuart Hall views cultural hybridity as the "continuous re-creation of culture" through a combination of various social groups and cultures, rather than from a single center (Hall, 1990). Homi Bhabha, on the other hand, defines cultural hybridity as "the culturalization of intervals," emphasizing that the interaction between cultures is always mutual, and cultures reconstruct themselves by drawing on different cultures (Bhabha, 1994). Another British thinker, Paul Gilroy, who has worked extensively in this area, defines cultural hybridity as "the encounter of black culture with white culture." According to Gilroy, the interaction between different cultures allows them to reinvent, explore, and construct themselves, ultimately leading to the adoption of the characteristics of different cultures (Gilroy, 1993). Arjun Appadurai, an Indian-American social anthropologist, views cultural hybridity as "a process in which cultures are reinvented in non-local, global contexts." According to Appadurai, cultures cannot be confined within today's boundaries, and the interaction between different cultures is leading to an increasingly hybridized culture (Appadurai, 1996).

The purpose of this study is to examine the issue of cultural hybridization and the impact of globalization, migration, diaspora, communication, and technology on the process of cultural hybridization. Additionally, the study discusses the consequences, advantages, and disadvantages of cultural hybridization, highlighting the importance of intercultural dialogue and multiculturalism. This is a qualitative study based on document analysis. Various academic sources, articles, reports, and books are examined to explore the topic of cultural hybridization and discuss different approaches, criticisms, and alternative

perspectives. The assumption of this study is that cultural hybridization is a source of richness. It is anticipated that intercultural interaction can enhance dialogue between societies, improve mutual understanding, and promote cultural diversity that can unite to form a strong cultural identity.

This article consists of three main sections, which can be evaluated as a conceptual framework. The first section focuses on the topic of "cultural hybridization." This section includes subheadings such as the impact of globalization on cultural hybridization, the effects of migration and diaspora, and the impact of communication and technology on cultural hybridization. In the second section, "the consequences of cultural hybridization" are examined, including multiculturalism and identity, the emergence of new cultural expressions, and intercultural dialogue. The final section of the article is focused on "criticisms and alternative approaches to cultural hybridization." This section will discuss criticisms of cultural assimilation and homogenization, as well as the idea of equality and mutual exchange between cultures. These sections aim to comprehensively explore the topic of cultural hybridization and provide readers with different perspectives on the subject.

2. Cultural Hybridization

Cultural hybridization can be defined as a phenomenon that emerges as a result of interaction between different cultures. This process has gained momentum with the increasing global transportation, advancements in technology, and widespread use of communication tools. As a result, not only cultural changes but also the similarities and differences between cultures have become more visible. Interactions between cultures can occur in various ways, particularly through tourism, migration, trade, and media (Czaika & Haas, 2014). However, the main reasons for cultural hybridization include the interaction between cultures as well as factors such as globalization, modernization, colonialism, international relations, social movements, and cultural activism. While these factors contribute to the proliferation of cultural hybridization, they also contribute to the transformation and enrichment of cultures (Garcia Canclini, 1995). However, cultural hybridization can create power relations between cultures and lead to the disappearance of certain cultures. Therefore, the issue of cultural hybridization should be approached by taking into account both its advantages and disadvantages. If the disadvantages are not taken into consideration, there is a risk of homogenization and cultural assimilation instead of cultural diversity. In the process of cultural hybridization, certain cultural elements can be suppressed or altered by the dominant culture, leading to a decrease in cultural diversity and the potential extinction of certain cultures. Therefore, careful consideration and balance should be maintained when examining the process of cultural hybridization. It

is crucial to preserve cultural differences and uniqueness within a framework that emphasizes interaction and sharing between cultures.

2.1 The Impact of Globalization on Cultural Hybridization

Globalization, as previously mentioned, is a significant factor that accelerates interaction between different cultures and increases cultural hybridization. The significant increase in trade, transportation, and technological developments worldwide as a result of globalization has facilitated cultural contact and increased interaction between different cultures. This process allows cultures to get to know and interact with each other and become hybridized. Globalization does not mean the elimination of differences between cultures; instead, it results in the emergence of new cultural expressions and forms as a result of the interaction between different cultures. This process enriches cultures while potentially changing cultural identities. For example, cultural elements such as eating habits, clothing styles, and music can differentiate or merge as a result of cultural interaction (Giddens, 2002).

The impact of globalization on cultural hybridization can lead to the emergence of similar elements in many cultures. For example, fast food culture has become widespread worldwide and popular in many countries. Similarly, music genres and fashion trends have also become popular worldwide due to the influence of globalization. However, this process also brings cultural fusion. For example, different cuisines can be combined to create a new flavor, or fashion trends can turn into a different style inspired by different cultures (Herminingrum, 2017). An example of this is the fast-food pizza chains in Türkiye introducing pizza varieties with döner, or Turkish döner becoming a popular European dish with European sauces. It is also observed that with globalization, the world's fashion trends are becoming increasingly similar, and the differences in clothing cultures between countries and cultures are disappearing.

The impact of globalization on cultural hybridization can have both positive and negative consequences. It can be said that the interaction between cultures allows for the discovery and understanding of different cultures. As a result of the fusion of different cultures, new cultural expressions emerge, increasing cultural diversity. However, the impact of globalization on cultural hybridization can also lead to the changing or loss of cultural identities (Tomlinson, 1999). With globalization becoming increasingly debated, the number of academics interested in this field has increased, and social scientists' studies in this area have increased.

For example, Elleze Bhattacharjee is one of the prominent theorists discussing the impact of globalization on cultural hybridization. According to Bhattacharjee, globalization reduces borders and distinctions

between cultures, leading to increased cultural exchange and interaction between cultures. This interaction can result in the emergence of a new cultural synthesis between different cultures. Bhattacharjee also considers the economic and political aspects of globalization's impact on cultural hybridization (Bhattacharjee, 2001).

Arjun Appadurai explains the impact of globalization on cultural hybridization through the "cultural flows theory". According to Appadurai, globalization accelerates cultural transitions, leading to the emergence of a cultural market between different cultures. Within this market, cultures interact with each other, and as a result of this interaction, a new cultural synthesis emerges (Appadurai, 1996).

In conclusion, there are many theories and explanations about the impact of globalization on cultural hybridization. The common thread among these theories is that globalization reduces borders and distinctions between cultures, increases cultural exchange, and leads to the emergence of a new synthesis between cultures.

2.2 The Effect of Migration and Diaspora

The hybridization of culture has become even more widespread in the process of globalization with factors such as migration and diaspora. Migration refers to the transition of people to different countries, social, economic, and cultural environments, increasing cultural diversity. When migrants make this transition, they bring different cultural practices, values, and norms with them, contributing to the cultural diversity in new societies. The cultural interaction of migrants in the countries they go to can lead to the emergence of hybrid cultures (Aksakal, 2014).

Diaspora, on the other hand, means people voluntarily or forcibly leaving their communities to live in a different place. While diaspora communities live in different cultural contexts, they also remain attached to their cultures and carry these cultures to new societies. This process helps diaspora communities to preserve their identities, while also leading to various cultural interactions. These interactions can lead to the emergence of similarities between different cultures and the creation of hybrid cultures (Ang, 2003).

In addition to these factors, the development of communication and technology has facilitated cross-cultural interaction and prepared the ground for different cultural elements to be shared. The internet, social media, and other communication technologies increase the interaction between different cultural groups and also accelerate cultural hybridization. Cultural interactions can also arise due to reasons such as increasing tourism and migrant workers (Appadurai, 1990). Mary Louise Pratt explains the effect of

diaspora on cultural hybridization with the term 'transculturation'. According to Pratt, diaspora enables cultures to interact with each other, adapt, synthesize and create a new culture (Pratt, 1992).

Another important theorist who worked on the effect of diaspora on cultural hybridization is Homi K. Bhabha, whom we mentioned before. Using the term 'hybridity,' Bhabha emphasizes that cultural hybridization means reshaping a culture under the influence of other cultures. Similar to other thinkers, Bhabha also believes that diaspora leads to cultural hybridization and creates a new culture (Bhabha, 1994). The effect of migration on cultural hybridization can also be evaluated similarly. Stuart Hall states that migration leads to increased relations and interactions between cultures. Additionally, while immigrants try to maintain their cultural identities, they also interact with a new culture, making cultural hybridization inevitable (Hall, 1990).

In conclusion, the influence of migration and diaspora is important in the hybridization of culture. Diaspora facilitates the encounter and synthesis of cultures, while migration increases cultural interaction, leading to the emergence of new cultural richness. Therefore, the cultural exchange and interaction between different cultures are essential to create a more diverse and inclusive world.

2.3 The Impact of Communication and Technology on Cultural Hybridization

Undoubtedly, one of the most important elements of globalization is the development of communication technologies. Technological tools such as the internet, mobile phones, and social media applications have made it easier than ever before for people all over the world to communicate with each other. All technological developments have enabled people from different cultures to communicate with people in different countries. Communication technologies also increase interaction between cultures (Castells, 1996). For example, a Japanese anime fan can live in Turkey and easily learn about Japanese culture through the internet. Similarly, a European pop music fan can follow K-pop artists in South Korea and learn about their culture.

It may not be accurate to evaluate the impact of communication technologies on globalization as only positive. Some thinkers believe that these technologies create a homogeneous culture worldwide. For instance, Hollywood-produced movies and television programs are popular in many parts of the world, which may cause the disappearance or distortion of local cultures in many countries. Elisabeth Eide and Risto Kunelius also point out this issue and emphasize that dominant cultural hegemony is spreading through media tools (Eide & Kunelius, 2001).

Many theorists focus on the impact of globalization on cultural hybridization. Appadurai states that globalization creates new cultural processes, media, advertising, and popular culture that go beyond cultural boundaries and interact between cultures (Appadurai, 1996). Similarly, Robertson says that globalization brings cultures closer together and creates a world where different cultures coexist (Robertson, 1992).

The contribution of communication and technology to the globalization process is significant. The internet and social media have facilitated communication among people worldwide and increased interaction between cultures. Therefore, people have had the opportunity to get to know different cultures more closely and see the similarities and differences between different cultures more clearly. For example, in recent years, Turkish TV series have appealed to a significant audience worldwide. These series exported to over 150 countries have introduced Turkish culture worldwide and created a unique style by taking influences from other cultures (Sayın, 2021). Similarly, as we have mentioned before, Korean pop music (K-Pop) has also gained a massive market share worth billions of dollars and gained a huge fan base worldwide (Romano, 2018). K-Pop has increased intercultural interaction by making Korean culture popular.

It is also not accurate to claim that the impact of communication and technology in the globalization process is entirely positive. There are criticisms that it leads to a kind of cultural imperialism of dominant cultures.

3. The Consequences of Cultural Hybridization

Cultural hybridization is a phenomenon that arises from increased interaction between world cultures and their mutual influence. This process breaks down barriers between cultures and leads to the adoption of different cultures. Hybridization helps cultures to adopt a more open and tolerant perspective and, at the same time, increases cultural diversity.

However, cultural hybridization can also have negative consequences. For example, some cultures may disappear or be assimilated under the influence of other cultures. Additionally, interactions between cultures can lead to some cultures dominating others, resulting in the formation of cultural hegemony. Therefore, it is important to consider cultural hybridization to ensure the understanding and preservation of cultural differences.

3.1 Multiculturalism and Identity

The mixing of cultures arises from the increased and intense interaction between different societies. This situation brings about multiculturalism, which is a phenomenon observed in societies where multiple cultures coexist. Mixing cultures have a common cultural heritage because they interact with each other. Thus, new cultural structures created by the influence of different cultures increase the cultural diversity of the society. In addition, the coexistence of different cultures enables people to become more open-minded, tolerant, and empathetic (Kim, 1987). However, multiculturalism can also bring identity problems. The coexistence of different cultures can cause difficulties for individuals in creating their own identities. In this case, individuals may have difficulty deciding which culture to connect with or may create complex identities by connecting with multiple cultures. This can lead to identity crises in individuals. Additionally, some individuals may be prejudiced against different cultures or believe that one culture is superior to others. This situation can cause social fragmentation and discrimination. Therefore, the issues of multiculturalism and identity have become an important topic of discussion in society, and efforts to find solutions are ongoing (Weaver, 1998).

Many theorists and academics have different approaches regarding the mixing of culture. For example, Homi K. Bhabha states that the process of cultural hybridity arises from the disagreements between different cultural identities that mix with each other. According to Bhabha, cultural hybridity is not only the result of different cultures coming together but also the result of the conflicts and clashes between these cultures (Bhabha, 1994). Stuart Hall describes the process of cultural hybridity as "living on the border." According to him, people have to redefine their identities while they move spatially and culturally between different cultures (Hall, 1990). Hall also argues that in the process of cultural hybridity, interactions between different cultures should be approached with openness and tolerance rather than prejudice and discrimination.

In conclusion, the subject of the mixing of culture includes different approaches by various theorists. However, it is generally accepted that the process of cultural hybridity increases cultural diversity and enables people to understand different cultures and exhibit a more tolerant approach. Nevertheless, it should not be forgotten that if this process is not managed properly, discriminatory language can emerge, and dominant cultures can also assimilate other cultures.

3.2 Emergence of New Cultural Expressions

The blending of cultures leads to the emergence of new cultural expressions, particularly in areas such as music, fashion, cinema, and art. For example, hip-hop music was born as a cross-cultural blend and has become popular worldwide. Additionally, fashion creates new trends through the blending of cultures. Western fashion has become popular worldwide and created cross-cultural interactions. The emergence of new cultural expressions as a result of cultural blending is one of the most important cultural phenomena of our time. Many theorists and academics have conducted studies in this area and obtained important findings.

For example, Homi Bhabha argues that cultural blending is an area where a culture interacts with another culture and new cultural identities emerge. Power balances between cultures change in this area, and each culture gains a unique perspective (Bhabha, 1994). Similarly, Stuart Hall also argues that cultural blending is a process of producing new cultural identities that emerge from the interaction of cultures (Hall, 1990).

Although many studies have been conducted on this topic, research on the blending of music cultures is particularly noteworthy. For example, Şenol Durgun, who reads Turkish modernization through the evolution of Turkish music, notes that music changed in Turkey based on its strategic, social, and political positioning in the world (Durgun, 2018). Thus, the emergence of new cultural expressions as a result of cultural blending is a product of interaction and communication between cultures. This process offers opportunities for discovering new and rich cultural expressions that emerge from interactions between cultures.

Cinema, like music, is a cross-cultural expression tool and can help increase understanding between cultures. For example, films that reflect different cultures, such as *Slumdog Millionaire*, which made its mark on the 2009 Oscars, can create cross-cultural understanding and empathy among viewers by addressing the lives and difficulties of people from different cultures (Edelstein, 2008). Art is also used as a means of cross-cultural interaction. The best examples of this can be seen in the field of visual arts. Although this interaction is not unique to the present day, there are examples of it in history as well. Benal Dikmen explains this as follows:

"In the context of visual arts, the phenomenon of interaction and hybridity resulting from cross-cultural encounters dates back to ancient times. Ancient Greek art was influenced by Egyptian sphinxes, Scythian gold embroidery, Syrian love goddesses, and Phoenician coin

patterns. Even the aesthetics of Zen Buddhism, considered "Japanese," reflects the centuries-long coexistence of a new and foreign religion - Buddhism of Indian origin that came to Japan via China and Korea - with Japanese culture. In Islamic civilizations, cross-cultural relations were maintained through ethnic and regional variations, which resulted in the emergence of hybrid forms in architecture, calligraphy, textiles, ceramics, and metalwork." (Dikmen, 2014).

Ultimately, the hybridization of cultures has been an ongoing process from the past to the present, but it has accelerated with globalization, leading to the emergence of new cultural expressions and their popularity worldwide. This phenomenon appears in fields such as music, fashion, cinema, and art, and can help increase understanding among cultures.

3.3 Inter-Cultural Dialogue

Inter-cultural dialogue is of great significance as it can directly impact the outcomes of cultural blending. With the increase in the impact of globalization and the rapid development of technology, cultures around the world are being influenced by each other as never before. This interaction is believed to create opportunities for different cultures to share many different ideas, beliefs, values, and traditions, but at the same time, it can also lead to disagreements and conflicts between different cultures.

Inter-cultural dialogue means creating a platform for different cultures to respect each other and try to understand each other. Inter-cultural dialogue can help eliminate prejudices that cultures have towards each other, and by facilitating communication between different cultures, it can create a better understanding and collaboration environment. As a result, different ideas, beliefs, and traditions that arise from inter-cultural interaction can be better understood, and the richness of these differences can be better evaluated. Additionally, the efforts and publications of UNESCO to promote inter-cultural dialogue and understanding can also be considered important in this regard. UNESCO aims to promote inter-cultural dialogue and understanding and implements projects for cultural diversity preservation and the establishment of peace among cultures (UNESCO, 2023).

There are many studies conducted in the field of social sciences on inter-cultural dialogue. For example, Edward Said emphasized the importance of inter-cultural understanding for a peaceful world in his book "Orientalism," where he discussed the Western view of the East, highlighting existing issues (Said, 1999). Amartya Sen, who was awarded the Nobel Prize in economics, also suggests in his work "Development as

Freedom” that inter-cultural understanding and dialogue can play an important role not only in conflict resolution but also in economic development (Sen, 2000). Sen summarizes this issue as follows:

”Preservation of cultural diversity, development of inter-cultural understanding and strengthening of cultural dialogue are of great importance not only in the cultural field but also in the economic and social field. Inter-cultural dialogue can be extremely beneficial in reducing social conflicts and promoting economic development. The understanding and collaboration environment created by inter-cultural dialogue can play an effective role in solving problems that can lead to conflicts. Moreover, the coexistence of cultural differences and the enrichment of each other’s beliefs, values, and traditions are a great wealth.” (Sen, 2000)

Other studies conducted on inter-cultural understanding and dialogue also show that international studies in this area can have a significant impact on inter-cultural interaction. In this regard, the role of the media, civil society, and governments is emphasized in creating an environment where different cultures can understand and respect each other.

4. Criticisms and Alternative Approaches to the Hybridization of Culture

The hybridization of culture has been subject to both positive and negative criticisms. Some critics argue that the mixing of cultures has led to the loss of uniqueness, homogenization, and the erasure of certain cultural characteristics. In other words, some critics claim that the hybridization of cultures leads to assimilation and the disappearance of certain cultural features. Additionally, criticisms include that the hybridization of cultures leads to cultural imperialism and hegemony (Appiah, 2006).

Alternative approaches that view the hybridization of culture in a positive light also exist. These approaches argue that the interaction between cultures leads to the emergence of new ideas, art, music, fashion trends, and food recipes, resulting in the enrichment of cultures and the creation of new syntheses. These approaches also emphasize that when cultures approach each other with understanding and respect, they can cooperate for a better world. Dialogue and interaction between cultures can be a foundation for global peace and human rights (Guirdham, 1999).

4.1 Critiques of Cultural Assimilation and Homogenization

The increased interaction between cultures as a result of the hybridization process has brought about some critiques, which argue that cultures are entering a process of assimilation and homogenization.

The critique of cultural assimilation posits that one culture assimilates and destroys other cultures, or that the dominant culture homogenizes other cultures by making them similar to itself. This critique suggests that the differences between cultures may disappear, leading to the emergence of a uniform culture. For example, Adnan Mahiroğlu interprets this situation as follows: "In the globalization process, new habits and customs, particularly those with Western cultural references, are observed to emerge in many national cultures. Traditions in national cultures, referred to as "customs," are attitudes and behaviors witnessed by the new generation in the previous generation. In the acquisition of customs, the attitudes and behaviors of the previous generation, which serve as a reference for the new generation, have lost their feature of being the sole source in the globalization process; in parallel with the developments in audio/visual communication tools, a second source called "global culture" has emerged. Therefore, global culture has become an important reference in acquiring new habits and customs; it has initially hybridized national cultures, which were homogeneous, and then accelerated its influence activities to make itself homogeneous, weakening national cultures." (Mahiroğlu, 2010).

There are alternative approaches that advocate for the preservation of mutual interaction and cultural richness between cultures, despite the criticisms. According to this approach, it is important to understand cultures through dialogue and to value this interaction, as well as to emphasize values such as respect, empathy, and tolerance between cultures, while preserving and enriching the differences between them. This approach can help reduce conflicts between cultures and foster better understanding between people by maintaining cultural diversity (Imil, 2019).

Different theorists and researchers have expressed their views on this subject. For example, Edward Said argues that Western countries have maintained their domination by otherizing Eastern cultures (Said, 1999), while Arjun Appadurai advocates that global culture is a heterogeneous structure and that cultural interaction creates richness (Appadurai, 1996). Criticisms of cultural assimilation and homogenization arise from concerns that cultures may disappear. Cultures that are under the influence of dominant cultures, especially in areas where cultural minorities live, may be at risk of disappearing over time. This would result in a decrease in cultural diversity. Many studies and research are being conducted on this subject. Factors that lead to the disappearance of cultures include globalization, tourism, urbanization, and trade. Therefore, it is important to create awareness at the international level and to develop protection policies for preserving cultural diversity (Pieterse, 2003).

Another topic of debate is how cultural assimilation affects political discourse. Some political leaders support the elimination of cultural differences between cultures, while others advocate for different cultures

to coexist with respect for each other. Undoubtedly, political discourse can influence criticisms of cultural assimilation and homogenization. Some political leaders may stoke extreme nationalist sentiments by claiming that their countries and cultures are in danger or that foreign cultures are spreading into their countries. This can sometimes lead to discrimination and even racism, as unfortunately has happened throughout history. The Solingen massacre, which occurred in Germany and resulted in the killing of Turks living in Germany, is an example of this. Therefore, political leaders must be careful when producing discourse on this subject. Policies and legal regulations can be put in place to preserve cultural diversity and enable different cultures to coexist, and the UNDP (United Nations Development Programme) has provided recommendations in this regard (UNDP, 2004).

4.2 The Idea of Equality and Mutual Exchange Between Cultures

The idea of equality and mutual exchange between cultures is an approach that was proposed as an alternative to the criticisms of cultural hybridization and assimilation. This idea advocates for cultures to interact with each other while respecting each other, resulting in the emergence of new cultural expressions. This approach aims to preserve cultural diversity and richness while emphasizing the positive outcomes of interactions between cultures. This idea was first proposed in the field of cultural anthropology. Anthropologists working in this field study the reasons and consequences of cultural differences to better understand interactions between cultures. As a result of these studies, the idea of equality and mutual exchange between cultures emerged as a thought that cultures can develop by learning from each other while preserving their uniqueness. For example, Claude Levi-Strauss' book "The View from Afar" is one of the important works in anthropology and cultural studies. Levi-Strauss proposes a new and original approach to understanding and explaining cultural differences, based on the evolutionary history of humanity and comparative studies of cultures, and argues that cultural differences can be enriched through mutual understanding and interaction (Levi-Strauss, 1985).

The idea of equality and mutual exchange between cultures is an important concept that underlies intercultural dialogue and understanding. Research and opinions of theorists on this topic are quite diverse. According to some theorists, the idea of equality and mutual exchange between cultures allows different cultures to learn new things from each other and interact with each other, resulting in a rich exchange between cultures and the emergence of new cultural expressions. However, some authors also argue that this idea of exchange and equality between cultures is too idealistic to be implemented in real life. According to these criticisms, relationships between cultures often occur asymmetrically due to power imbalances and hegemonic relationships. Additionally, cultural change occurs only when some cultures

dominate others, and there is no dialogue and interaction that will provide equality between cultures.

Edward Said is one of the most important writers who advocates for the idea of equality and mutual exchange between cultures. In his work "Orientalism," Said opposes the view that Western civilization considers itself superior to and marginalizes the East. According to him, the idea of equality and mutual exchange between cultures is important, and each culture can learn from the others (Said, 1999). Homi Bhabha, who also shares similar views as Said, is another theorist who advocates for the idea of equality and mutual exchange between cultures. According to Bhabha, the process of understanding and learning from each other between cultures promotes cultural diversity (Bhabha, 1994). Stuart Hall, who is recognized in the field of cultural studies, is also one of the names that advocates for the idea of equality and mutual exchange between cultures. According to Hall, understanding the differences between cultures will enable people to accept and be tolerant of differences (Hall, 1990).

The discourse used by policymakers can deeply affect the idea of equality and mutual exchange between cultures. While some politicians produce policies to encourage interaction between cultures and positively interpret cultural differences, others advocate for homogenizing policies that aim to eliminate cultural differences. The important thing here is to avoid the discourse that could bring intercultural conflict. It is argued that producing policies that aim to understand and accept cultural differences will help create a more tolerant and peaceful society. However, homogenizing policies that aim to eliminate cultural differences can increase intercultural conflict (Bhabha, 1994).

5. Conclusion

Culture is a comprehensive entity that encompasses the values, beliefs, norms, language, art, and other symbolic expressions of a society, playing a significant role in people's lives. Culture is shaped by social factors such as history and geography, forming the cornerstone of societal identities. However, in today's world, factors like increased transportation, technological advancements, and the widespread use of communication tools have led to a growing interaction between different cultures. This interaction triggers a process known as cultural hybridization. Cultural hybridization is the phenomenon that arises when different cultures come together. In this process, ideas, values, norms, language, art, and other cultural expressions interact and engage with one another. As a result of this interaction, cultural elements mutually influence, change, and give rise to a new synthesis. Hybridization leads to a clearer manifestation of similarities and differences between cultures, giving rise to new forms of culture. However, it is important to remember that this process has both positive and negative aspects.

Starting with the positive aspects of hybridization, we can say that the mixing of cultures increases understanding and tolerance among people. Thus, people from different cultures make an effort to understand each other better, and this strengthens relations between societies. Additionally, it is expected that interactions between cultures will increase creativity and lead to innovative ideas. For example, mixing food cultures can result in the creation of new types of cuisine. However, cultural hybridization also brings some negative aspects. Firstly, there is a risk of losing cultures. As a result of the mixing of different cultures, some traditions and values may be forgotten and thus disappear. Moreover, cultural hybridization can cause many people to lose their identities and feel alienated. Also, some people may perceive cultural hybridization as a threat, which can cause social tensions.

In conclusion, cultural hybridization is a phenomenon that has both positive and negative aspects. While the innovations and tolerance resulting from the mixing of different cultures increase cultural richness, the negative consequences such as lost values and identity loss must also be taken into consideration. Therefore, it is important to take necessary measures to preserve the positive aspects of cultural hybridization and minimize its negative aspects.

Globalization has increased the interaction and intermingling of cultures around the world through enhanced communication and trade. The impact of this on the future of culture is debated, with both positive and negative effects to consider. On the one hand, globalization can facilitate positive cultural interactions as people from different cultures come together and gain a deeper understanding and appreciation for one another. Additionally, increased cultural exchange can lead to the creation of new and innovative ideas, fostering an interconnectedness of cultures. This can lead to collaboration, understanding, peace, and harmony among cultures.

However, globalization also has negative effects on culture. Cultural hybridization can lead to the loss or assimilation of some cultures, and the widespread influence of popular culture can suppress traditional values and beliefs. The cultural hegemony created by globalization can result in the formation of a single, uniform world culture, leading to a loss of diversity and richness. The future of culture under the influence of globalization is uncertain, as it depends on how global interactions occur and how cultures interact with one another. Preserving cultural diversity and enhancing dialogue between cultures can enrich global culture and make it a unifying force. However, cultural loss and the formation of a single world culture can result in a loss of cultural richness and identity.

In conclusion, cultural hybridization resulting from globalization can have both positive and negative effects. The future of culture under the influence of globalization is uncertain, and the effects cannot be

exclusively classified as positive or negative. However, it is important for cultures to adapt to these changes while preserving their uniqueness. The interconnectedness of cultures can lead to increased dialogue and sharing of ideas, promoting cultural richness, while preserving their originality. Therefore, while cultural interactions are inevitable in the era of globalization, it is important for cultures to adapt while preserving their uniqueness, contributing to a culturally rich world.

Article Information Form

Author(s) Notes: The authors would like to express their sincere thanks to the editor and the anonymous reviewers for their helpful comments and suggestions.

Author(s) Contributions: The article has a single author.

Conflict of Interest Disclosure: No potential conflict of interest was declared by the author.

Copyright Statement: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Supporting/Supporting Organizations: No grants were received from any public, private or non-profit organizations for this research.

Ethical Approval and Participant Consent: It is declared that during the preparation process of this study, scientific and ethical principles were followed and all the studies benefited from are stated in the bibliography.

Plagiarism Statement: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.

References

- Aksakal, E. (2014). Kültürel kimliğin inşa sürecinde melez bir kavram olarak alevilik. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 215-235.
- Ang, I. (2003). Together-in-difference: Beyond diaspora, into hybridity. *Asian Studies Review*, 141-154.
- Appadurai, A. (1990). Disjuncture and difference in the global cultural economy. *Public Culture*, 1-24.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W. W. Norton & Company.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhattacharjee, E. (2001). Globalization and cultural hybridization. J. Lull, & S. Hinerman içinde, *Globalisation, Communication and Culture* (s. 249-265). London: Routledge.
- Burton, J. W., & Saunders, H. H. (1984). *Conflict: Resolution and Prevention*. New York: St. Martin's Press.
- Castells, M. (1996). *The Rise of The Network Society*. Cambridge: Wiley-Blackwell.
- Czaika, M., & Haas, H. D. (2014). The globalization of migration: Has the world become more migratory? *Int. Migr. Rev.*, 283-323.
- Dikmen, B. (2014). Görsel sanatlarda kültürlerarası etkileşim ve melezlik. *Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 27-37.
- Durgun, Ş. (2018). *Türkiye'de devletçi gelenek ve müzik*. Ankara: A Kitap.
- Edelstein, D. (2008, November 20). *Crossing cultures in 'slumdog millionaire'*. NPR: <https://www.npr.org/2008/11/20/97254578/crossing-cultures-in-slumdog-millionaire> adresinden alındı.
- Eide, E., & Kunelius, R. (2001). *Globalization, Culture and Journalism*. London: Routledge.
- Garcia Canclini, N. (1995). *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Giddens, A. (2002). *Runaway World: How Globalisation is Reshaping Our Lives*. London: Profile Books.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Harvard University Press.
- Guirdham, M. (1999). *Communicating Across Cultures*. London: Red Globe Press.
- Hall, S. (1990). *Cultural Identity and Diaspora: Identity: Community, Culture, Difference*. Londra: Lawrence and Wishart.
- Herminingrum, S. (2017). Transglobal culture: Hybrid Food and Cultural Identity. *The IAFOR International Conference on Arts & Humanities*. Hawaii: iafor. http://papers.iafor.org/wp-content/uploads/papers/iicahhawaii2017/IICAHHawaii2017_33936.pdf adresinden alındı.
- İmil, E. (2019, May 5). *Suudi Arabistan ve Avusturya: Diyalog, Dayanışma ve Sorumluluk*. ŞARKUL AVSAT: <https://turkish.aawsat.com//home/article/1707591/imil-emin/suudi-arabistan-ve-avusturya-diyalog-dayan%c4%b1%c5%9fma-ve-sorumluluk> adresinden alındı.
- Kim, Y. Y. (1987). *Interethnic Communication: Current Research (International and Intercultural Communication Annual)*. London: Sage.
- Lederach, J. P. (2005). *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*. Oxford: Oxford.
- Levi-Strauss, C. (1985). *The View From Afar*. (J. Neugroschel, Çev.) Chicago: University of Chicago Press.
- Mahiroğlu, A. (2010). Küreselleşmenin kültürel değerler üzerine etkisi. *Journal of Social Policy Conference*, 2005(50), 1275-1288.
- Pieterse, J. N. (2003). *Globalization and Culture: Global Mélange*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge: London.
- Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Londra: Sage Publications.

- Romano, A. (2018, February 26). *How K-Pop Became a Global Phenomenon*. VOX: <https://www.vox.com/culture/2018/2/16/16915672/what-is-kpop-history-explained> adresinden alındı.
- Said, E. W. (1999). *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları* (1 b.). (B. Ülner, Çev.) İstanbul: Metis.
- Sayın, E. (2021, Mart 2). *Türk dizileri dünyanın dört bir yanına köprü oldu*. TRTHABER: <https://www.trthaber.com/haber/kultur-sanat/turk-dizileri-dunyanin-dort-bir-yanina-kopru-oldu-560791.html> adresinden alındı
- Sen, A. (2000). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Tomlinson, J. (1999). *Globalization and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- UNDP. (2004, January 1). *Human development report 2004*. UNDP: <https://hdr.undp.org/content/human-development-report-2004> adresinden alındı
- UNESCO. (2023). *E-Platform on intercultural dialogue*. UNESCO: <https://www.unesco.org/interculturaldialogue/en> adresinden alındı
- Weaver, G. (1998). *Culture, Communication, and Conflict: Readings in Intercultural Relations*. New-York: Simon & Schuster.



Hastalık, Acı ve Albert Camus'nün Veba'sında Duyguların Toplumsal İnşası

Selin Önen ¹

Öz: Hastalık nedeniyle çekilen bedensel acılar duygulara da yansımaktadır. Öznel varsaydığımız duygularımız bir yandan da kolektivite içerisinde oluşmaktadır. Albert Camus'nün 1940'lı yıllarda Cezayir'de geçen *Veba* adlı romanında salgın hastalık nedeniyle Oran kentinin dış dünyaya kapanması, doktor Rieux ve arkadaşlarının salgın hastalığa karşı mücadeleleri anlatılmaktadır. Romanda yaşanan toplumsal, siyasi ve medikal/tıbbi durumlara yönelik bireylerin tepkilerinde farklılıklar görüldüğü gibi toplumsal olarak öne çıkan bir takım duygusal ortaklıklar da bulunmaktadır. Veba nedeniyle bir felaket yaşanmıştır ve bunun duyguları etkilememesi mümkün değildir. Duygular, düşünce ve mantığın karşısı pozisyonda yer almadığı kabulüyle, bedenleri de bir yandan şekillendirmektedir. Romanda 'başkalarının acısına' tanık olmak ve hastalığa dair önlemler neticesinde karantinalar, kentin kapanması hatta enfeksiyon bulaşır endişesiyle mektup gönderememek bireylerin kolektif birtakım duygularını tetiklemiştir. Bu duygulardan özellikle özgürlük, sürgün ve nostalji üzerinde durulacaktır. Edebiyatta veba ve hastalık nedeniyle hissedilen acının metinlerarası (*intertextuality*) bir şekilde ve Bakhtin'in diyaloji kavramı temel alınarak özneler arasında dolaşımına da imkan verdiği tartışılmaktadır. Salgın bir hastalık belirli bir yer ve mekânda oluşsa da bu hastalığın temsille sınırlan(a)mayan acısının edebiyat ve gerçek hayat arasındaki keskin sınırları bozduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Albert Camus, Duygular, Hastalık, Metinlerarası, Veba

Illness, Pain and Social Construction of Emotions in Albert Camus' the Plague

Abstract: The physical pain caused by the illness also reflected in the emotions. Our emotions, which we consider to be subjective, are also formed from within the collectivity. In Albert Camus' novel *The Plague*, which takes place in Algeria in the 1940s, the closure of the city of Oran and the struggles of the doctor Rieux and his friends against the epidemic are narrated. In the novel, there are differences in the reactions of individuals in response to social, political, and medical situations, as well as some socially prominent emotional partnerships. There has been a disaster due to the plague, and it is impossible for emotions not to be affected. Emotions also shape bodies, assuming that emotions do not take place in the position against thought and logic. As a result of the measures against the plague, we witnessed the "pain of others" in the novel that quarantines, the closure of the city and even not being able to send a letter in case of transmission of infection triggered some collective feelings of the individuals. This analysis will highlight the prominence of certain emotions, with particular emphasis placed on freedom, exile, and nostalgia. It is argued that the pain felt due to plague and illness in literature also allows the circulation between subjects in an intertextual way and with Bakhtin's concept of dialogic. Even though an epidemic disease occurs in a certain place and space, it is seen that the pain of illness, which cannot be limited to representation, disrupts the sharp boundaries between literature and real life.

Keywords: Albert Camus, Emotions, Illness, Intertextuality, Plague

¹ İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, İzmir, Türkiye, selinceyan@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8895-181X

Received: 31 March 2023, **Accepted:** 21 June 2023, **Online:** 6 August 2023

Cite as: Önen, S. (2023). Hastalık, Acı ve Albert Camus'nün Veba'sında Duyguların Toplumsal İnşası. *Universal Journal of History and Culture*, 5(2), 104-126. DOI: 10.52613/ujhc.1274829

Extended Abstract

Introduction

Although pain was considered bodily by Descartes along with mechanical philosophy, today anthropologists and sociologists indicate that pain is a socially constructed phenomenon embedded in the cultural context. The physical pain caused by illness is reflected in emotions. In literature, it is possible to see the relationship between illness and pain through emotions. The pain of the illness, which is not limited to representation, disrupts the sharp boundaries between literature and real life. Apart from its power to represent which emotions the illness evokes, this rupture stems from the relationship of the historical and social framework with these emotions, and even by going beyond a certain place and time. In this article, not only the bodily pain due to illness but also how this physical pain is transformed into a social emotional world and what collective emotions associated will be discussed with in the context of Camus's novel *The Plague* (1998). The atmosphere of the novel in which the collective emotions are formed aftermath the Second World War will be taken into consideration while trying to understand the emotional component of the bodily pain. Literature critics remark to the relationship between the disaster caused by war and a deadly disease, namely the plague. Here, I will try to discuss how variables such as illness, death, and the measures taken to prevent the spread of the disease change the life of an ordinary city called Oran, which lead to some collective emotions. I will argue that freedom is a basic theme in the novel, and that nostalgia and exile are the reflections of the social feelings that occur with the suspension of freedom.

Method

In this article, I applied discourse analysis to understand what emotions of the people living in the city were formed around due to the plague and what kind of sociality was built around. Among these discourses freedom, nostalgia, and exile stand out as emotions formed within the collectivity. Freedom is at the forefront among others, and it is not easy to distinguish these feelings from each other. In addition to understanding emotions out of historical periods caused by illness, we can explain them with Bakhtin's concept of dialogic imagination, independently of place and time. The assumption put forward by Bakhtin with the concept of dialogism is that the boundaries of words and their meanings are realized intersubjectively. Words cannot be attributed to a single subject.

Understanding is also dialogical among individuals. Therefore, we can also explain the dialogic approach with emotions. It is hereby possible to analyze through the dialogic concept that emotions are not limited to individuals and are not limited to a certain historical framework, and that the emotions around

illness and pain are also circulating through literature, but not limited to the text itself.

Result and Discussion

Although existentialism is associated with individuality, *The Plague* novel shows that freedom is not a metaphysical or individual matter. A disaster has been encountered due to illness, and Camus makes us think how free a person, who encounters disaster is. Freedom is related to the political and emerges by acting with publicity that is evaluated in terms of Hannah Arendth, Isaiah Berlin and İoanna Kuçuradi. Exile and nostalgia inherit also painful emotions. These feelings are not independent of each other and how they are constructed in sociality and collectivity are the issues the article analyzes. For Edward Said, exile is an inversion of familiarity, no return to home and a refusal to belong where one is. It is clear that the alienation brought about by the plague, alienation from one's city, daily life, others and even himself, as well as a confinement whose duration is unknown, is also related to exile. As a matter of fact, we see that Camus also establishes a connection between exile and nostalgia. Apart from the exile caused by being away from their own country, Camus mentions the characters who are "exiled to themselves" with nostalgia in the *Plague*. We see that the characters often think about their past lives after the plague and miss the past. Along with exile and separation, the characters see nostalgia as both a consolation and a reckoning with the past, and they begin to live in the past. Along with the chaos brought by the disaster, the perception of time started to function retrospectively. Thereby, the circulation of illness and suffering in literature is not limited to a certain time and place, it is reproduced through intertextuality and dialogue and is not limited to a representation. As a result, while the pain and other emotions brought by the plague and epidemics were created intertextually, they become independent of time and place.

1. Giriş

Albert Camus'nün *Veba* adlı romanını okuduğumda tüm dünyayı etkisi altına alan Covid 19 isimli pandeminin başlarındaydık. Karantinaların olduğu, yaşamın aksadığı ve de belki yaşantımızdaki aksaklığın en büyük sebebinin yaşamımıza devam edip edemeyeceğimiz konusundaki belirsizlikti. Henüz bilinmeyen bir hastalığın insan hayatında yarattığı bu belirsizlikle birlikte, yaşam ve ölüm arasındaki sınır kırılgan hale gelmişti. Hasta olanların iyileşip iyileşemeyeceği bile belirsizdi; aşı bulunana kadar. Nitekim o dönemde hastalananlar arasında ben ve eşim de vardık. Hastalığı ağır bir şekilde geçirip hastanede yatmak, ölümün sınırından geçtiğimi hissettiğim nadir zamanlardandı. Hastaneden çıkabilmeyi becerdikten sonra bile takatim yerine gelmemiştii, yürümek bile ağır geliyordu, nefesim yerine gelmemiştii daha. Holde mutfağa doğru ilerlerken duvarlara tutunarak yürüyebiliyordum. Hastaneden çıktıktan sonra on beş

gün sürecek karantinadaydık. Hasta olmak hem fiziksel hem de duygusal acı içerir. Yine aynı zaman zarfında kurabildiğim biricik hayal karantina bittikten sonra sahildeki bir ağacın gövdesine sarılmak¹ ve çimenlere yatarak gökyüzünü izleyebilmektir. Özgürlükle bağdaştırdığım bu hissiyatımı iyileştikten sonra Albert Camus'nün *Veba* (1998) romanının sayfalarında başka bir şekilde olsa da bulunca (doktorun denizle buluştuğu satırlar) edebiyatın özellikle hastalık ve acı bağlamında duyguları nasıl şekillendirdiğini anlatmaya karar vermiştim.

David Steel'in *Plague Writing: From Boccaccio to Camus* (1981) isimli makalesinde tartıştığı üzere insanlık tarihi boyunca hastalıklar, hem resme hem de edebiyata konu olmuştur. Vebanın ise kolera, çiçek, tifüs gibi salgın hastalıklardan daha farklı bir korkuyla Batı edebiyatında yazarları etkilediği görülür. Ortaçağdan yirminci yüzyıla kadar veba edebiyata yansımış, çağdaş edebiyatta ise az da olsa sembolik gücü uzun bir süre devam etmiştir. Nitekim, Orhan Pamuk'un *Veba Geceleri* adlı romanı tam da Covid-19 pandemisi sırasında, 2021 yılında çağdaş edebiyat içerisinde yerini bulmuştur. Steel (1981) vebanın edebiyatta en iyi bilinen temsilleri olarak Boccaccio'nun *Decameron*, Daniel Defoe'nun 1722'de yazdığı *Veba Yılı Günlüğü*, Antonin Artaud'un tiyatro ve veba üzerine yazdığı *Tiyatro ve İkizi* isimli makale ve Albert Camus'nün 1947'de *Veba*'sının yanı sıra; 1816'da John Wilson'un *The City of the Plague*, Alessandro Manzoni'nin 1827'de vebayı kurguladığı romanı *I Promessi Sposi*, Hermann Hesse'nin 1939'da yazdığı *Narziss und Goldmund* gibi edebiyat tarihine geçmiş eserlerden de bahseder.

Bu yazıda sadece hastalık dolayısıyla duyulan bedensel acıdan değil, aynı zamanda bu fiziksel acının, toplumsal olarak nasıl bir duygu dünyasında dönüştüğü, başka hangi duygularla ilişkili olduğunu bir edebiyat eseri üzerinden, Camus'nün *Veba* (1998) romanı bağlamında tartışmaya çalışacağım. Beden ve acı arasında yakın bir ilişki vardır, beden acının mekânıdır (Chul Han, 2022, s.20). Mekanist felsefe ve Descartes ile birlikte acı daha çok bedensel işleyişin ürettiği bir duyum olarak algılanmıştır. David Breton (2010) ise acının kökünün fiziksel olmasına rağmen, insani tarafının bilince yansımından bahseder: “Acı bedenin sadece bir bölümünü etkilese de bir çürük diş ağrısı olsa da insanın kendi bedeniyle ilişkisini bozmakla yetinmez, öteye geçer, hareketleri belirler, düşüncelerin içine sızar. Acıdan kaçarken olası bütün sığınaklara başvurabilir insan” (Breton, 2010, s.22). Rob Boddice de benzer bir şekilde acının bir duygu olduğunu, başkalarının acısını düşünmenin de kültürle ve acının duyguyla ilişkili olduğunu belirtir. Bedensel acıya neden olan şeyin duygusal bileşenini anlamaya yönelik yaklaşım üzerinde durur ve bu konuda David Morris'in düşüncelerini paylaşır: Postmodern acı Kartezyen düşünce sınırları içerisinde acıyı fiziksel ve zihinsel olarak ayrı değerlendiren yaklaşımda yer almaz. Acı, biyokültürel bir süreçtir.

¹ Bu hayali kurabilmemin arkasında belki de önceden bildiğim Cemal Süreya'nın “Ölüm geliyor aklıma birden ölüm. Bir ağacın gövdesine sarılıyorum” dizeleri vardır. Nekahet döneminde, bu dizeler bana hayatı çağırıyordu. Makalenin son bölümünde edebiyatta duyguların dolaşımı kısmında gerçek yaşam ve edebiyat arasında kurulan ilişki ve edebiyat metinleri arasındaki diyalojik yaklaşımdan hastalık ile ilgili bağlamda söz edeceğim.

Hem birey, hem de bireyi aşan kültürel sınırlarla ilgilidir. Bu bakımdan Boddice, deneyim ve kültürel çerçeve arasında karşılıklı ilişki olduğunu düşünür. Dolayısıyla, duygular evrensel değildir (Boddice, 2014).

Camus'nün *Veba*'sında da hastaların acılarına ve sonrasında ölümlerine çokça şahit oluruz. Chul Han'ın (2022) dediği gibi, acı korkusu aynı zamanda ölüm korkusudur. Romanda acı çeken insanların gözünden dünyayı görmeyiz; bir yandan sağlıklı insanların gözünden, acılı bir şekilde ölümle sonuçlanan bir hastalığı nasıl kavradıklarını, diğer yandan da hastalıkla mücadele edilirken mekânların birbirinden nasıl yalıtıldığını, hareket ve temasın sınırlanması dolayısıyla acının etrafında oluşan çeşitli duyguları görürüz. Bu duygular; “başkalarının acılarına” şahit olunması, bu acıların bilinmesi ve sonrasında bireyin sıranın kendisine de geleceğini düşünmesi dolayısıyla kolektif bir şekilde duyguların dolaşımını da etkilemektedir. Duyguların dolaşımı konusunda Sara Ahmed (2015), duyguları psikolojik durumlar yerine toplumsal ve kültürel pratikler olarak algılayan sosyolog ve antropologlara katılarak duyguların içerisi/dışarı gibi sınırların kendisini de belirlediğini tartışmaktadır. Sara Ahmed (2015), acının Batı kültüründe bireysel olarak ifade edilse ve kişisel olarak tanımlansa bile başkalarıyla birlikte olma ile ilişkilendiğini düşünür. Acının yalnız yaşansa bile kişisel ve özel olmadığını düşünür. İntihar eden kişinin, beklenen ölümden sonra tanık araması da bu bağlama dâhildir. Acı yalnız yaşansa bile ona tanıklık edecek birine ihtiyaç duyar. Sara Ahmed (2015), Wittgenstein'in sorusunu “Başkalarının acısı ne olacak” sorusunu hatırlatır. Ya da başka birinin acısıyla karşı karşıya kalmanın nasıl bir etkisi olduğunu tartışır. Bu yazıda bu etkiyi edebiyat aracılığıyla tartışmaya çalışacağım. Nihan Bozok'un belirttiği üzere, “içinde hastalık geçen ya da bütünüyle hastalığı konu alan romanlar, hastalıkları, hastaların ve etrafindakilerin hissettikleriyle belli başlı duygulara tekabül eden duygular olarak ortaya koyarlar” (Bozok, 2019, s.80).

Bu çalışmada, veba gibi bir hastalıkla mücadele edilirken toplumsal bağlamda yaşanan değişimlerin edebiyata duygularla nasıl yansıdığını ve inşa edildiğini dair Albert Camus'nün *Veba* (1998) romanı çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağım. *Veba*, 194... yılında Akdeniz ülkesi olan Cezayir'in Oran kentinde, sıradan yaşamın vebanın yol açtığı ölümlerle nasıl sekteye uğradığı anlatılıyor. Bu yazıda vebanın daha çok bireyler üzerindeki etkisi ve bireylerin duygulanımlarının toplumsallıkla değişimi ele alınmaya çalışılmıştır. Camus'nün romanında bireylerin veba dolayısıyla yaşadıkları kolektif acıya gösterdikleri tepkiler oldukça farklıdır. Çalışmada romanda geçen özgürlük, sürgün ve nostalji gibi duyguların belirginleşerek ortak temalar etrafında duyguların nasıl oluştuğu incelenmeye çalışılacaktır. Ayrıca edebiyatta duyguların metinlerarasılıkla nasıl aktarıldığı, edebiyat ve gerçek yaşam arasındaki ilişki hastalık ve acı arasındaki ilişkiye bakılacaktır.

2. Varoluşçuluk ve Edebiyat

Varoluşçuluğun edebiyata yansımaları, varoluşçu felsefeyle ilişkilidir. Sören Kierkegaard ile başlayan varoluşçuluk felsefesinin en önemli temsilcileri Martin Heidegger ve Jean-Paul Sartre'dır. Albert Camus da varoluşçuluk ile ilişkilendirilse de kendisini varoluşçu olarak adlandırmamıştır, hatta varoluşçuların çoğu da bu adı benimsememiştir. Asım Bezirci'nin tartıştığı üzere, varoluşçu düşüncelerin ortak noktası insan doğası gibi bir öze karşı çıkmaları, çünkü var oluşu özden önce görmeleridir. İnsan özünü kendisi yaratır: “Dünyaya atılarak, orada acı çekerek, savaşılarak yavaş yavaş kendini belirler. Bu belirlenme hiç kapanmaz, her zaman açıktır. . .” (Sartre, akt. Bezirci, 1985, s.8). Sartre'ın bireyleri dünyaya atılan, seçimleriyle sürekli kendilerini var eden özgür bireylerdir.

Felsefeden daha çok varoluşçuluk roman, öykü, piyes gibi sanatsal yapıtlarla dile getirilmiştir. Coşkun, bireyin yalnızlığı, yaşamın saçmalığı gibi konuların varoluşçu edebiyatta temel izlekler olduğunu ve bireysel olarak insan varlığının nasıl özgür olabileceği sorusunun temel meselesi olduğunu tartışır (Coşkun, 2014). Albert Camus'nün özellikle özgürlüğü temel alan yazısının olmamasına rağmen, Sartre'da özgürlük temel bir temadır. Gaeton Picon, Sartre açısından özgürlüğün yapıtlarında da temel izlek olduğunu söyleyerek *Özgürlüğün Yolları* isimli roman üçlemesini örnek olarak gösterir. Romana dair şöyle söyler:

“Hiçbir şey Sartre'ın kişilerini zorlamaz, şöyle ya da böyle olmaları için sıkıştırılmaz: Ne Tanrı'nın buyuruları, ne ahlakın kuralları, ne geçmişleri ne tutkuları, ne düşünceleri ne de toplumsal durumları onları şu ya da bu biçim kişi olmaya iter. . . Özgürlük belirli bir edim biçimine tutsak değildir: Özgürlük, varoluşun ördüğü kaçınılmaz, değişmez, ortaklaşa bir kumaştır. İşte Sartre'ın öne sunduğu davranışın özü budur. Kısacası, bu davranış bir bozgunu, bir yenilgiyi zafer kılığına sokma çabasıdır. İnsan kendisine sürekli bir varoluş özgürlüğü verilmiş bir varlıktır, özü olmayan bir varlık” (Picon, 1985, s.44).

Camus ise yazılarında özgürlük kavramından ziyade absürd kavramını kullanmıştır. Kendisi bu kavramı tanımlamasa da işaret ettiği evrensellikten yoksun ve çelişkilerin olduğu bir dünyayı anlama çabasıdır. Absürdlük gündelik hayat içerisinde insanın anlam birliği bulmaya çalışsa da zıtlıklarla karşılaşmasıdır. Camus için dünya değil, ama insanlık hali absürd deneyim hali sunar (Sleasman, 2011, ss.3-4). Diğer taraftan, “absürd insana sonsuz bir özgürlük şansı vermezken, her an özgürlüğünü deneyimleyebileceği durumları ve yaşama değer katacak bir özgürlük tanır ve onun etkinliğini artırır” (Yıldıztaş, 2010, s. 151). Yıldıztaş'ın tartıştığı üzere, Camus için absürdden kurtulmanın yolu başkaldırıdır. Düşünce ve eylem özgürlüğünü seçmiş birey aslında başkaldırmış da oluyor. Metafizik özgürlükle ilgilenmeyen Camus, bir

insanın eylemine bakarak özgür olup olmadığına söylenebileceğini düşünür (Yıldıztaş, 2010, s. 150- 151). *Veba* gibi bir hastalığın ya da kötülüğün getirdiği aksaklık ile yaşamın çelişkili halleri fark edilmiş olur. Yazının devamında, romanda özgürlüğün temel bir tema olduğunu, bununla birlikte nostalji ve sürgünün de özgürlüğün askıya alınmasıyla birlikte oluşan toplumsal duyguların yansımaları olarak ele alınacaktır. Varoluşçuluk daha çok bireysel tutumlarla ilişkilendirilse de Camus'nün *Veba*'sında özgürlüğün askıya alınmasıyla birlikte ortaya çıkan ele bu duyguların kolektif duygular içerisinde oluştuğunu tartışmaya çalışacağım. Bu kolektif duyguların oluştuğu atmosferin II. Dünya Savaşı sonrasında, 1947'de Camus'nün *Veba*'yı yazdığı düşünülerek okunabilir.

2.1 Özgürlük

Veba romanı vebanın Oran kentine ulaşmadan önceki haliyle açılır. Oran'ın, gündelik yaşantısı içerisinde sıradanlığı ve hatta sıkıcılığı vurgulanır. Ölü farelerin ortaya çıkışı, ölümlerin başlayışı ve karantina dolayısıyla, kentnin gündelik yaşantısı altüst olmuş, bu çıkışsızlık içerisinde bireylerin sadece hayatta kalma çabası değil, vebayı algılayışları ve yaşananlara karşı aldıkları tavır önem kazanmaya başlar. Romanın başlarında artan ölümlerden dolayı hastalığın yayılmasını önlemek amacıyla birtakım önlemler alındığını görürüz. Oran kentinde gündelik yaşamın eskisi gibi işleyememesi, önlem olarak çeşitli yasakların uygulamaya konması: seyahat yasağı, mekânsal olarak sınırlanmalar, karantina, sokağa çıkma yasakları ve hatta mektup gönderememek özgürlük duygusunu etkilemektedir.

“Mektup yazmaktan duyulan hafif sevinç bile elimizden alınmıştı. Başlangıçta izin verilen şehirlerarası telefon görüşmeleri telefon kulübelerinde ve hatlarda öyle büyük tıkanmalara yol açtı ki birkaç gün konuşmalara ara verildi; sonra ölüm, doğum, evlilik gibi acil diye adlandırılan durumlar dışında ciddi sınırlamalar getirildi. Bunun üzerine telgraflar bizim tek kaynağımız olarak kaldı. Akıl, yürek ve tenle birbirine bağlanan varlıklar, on sözcüklük bir telgrafın büyük harflerinde o eski birlikteliğin işaretlerini arayacak hale geldiler” (Camus, 1998, s.65).

Yasaklar, hastalığı önlemek için alınmaktadır. Diğer taraftan yasaklar olmasa bile, hastalığın ölümcül etkileri insanları bu kentte yaşamdan alıkoymaktadır. Hastalık dolayısıyla bir felaketle karşılaşmıştır ve felaketle karşılaşan insan ne kadar özgürdür sorusunu da Camus bize düşündürür. Dolayısıyla, iki türlü de özgürlüğü elinden alınan bireyin verdiği tepkilerin aslında ne kadar değişken olduğunu gösterir. Özgürlüğün önemli bir tema olması, özgürlük olmadan yaşama katılmanın, yaşamı değiştirip dönüştürmenin de pek mümkün olmadığı belirgin bir duygu olarak romanda gözükmektedir. Albert Camus'nün 1957

tarihinde Nobel için konferansta yaptığı konuşmada, sanat ve sanatçının eserinin özgürlüğünün en önemli yaratıcı sorumluluklarından olduğunu, sanat eserinin de basit bir eğlenceden farklılaştığını savunur. Camus (2021, s.44) özgürlük olmadan hiçbir şeyi gerçekleştiremeyeceğimizi, hatta özgürlük olmadan adalet ve güzellikleri de kaybedeceğimizi düşünür.

Özgürlüğün metafizik varoluşun parçası olarak mı yoksa kamusallıkla ve dünyevi bir kavram olarak mı değerlendirilmesi gerektiğine dair farklı tartışmalar vardır. Kant, insan özgür müdür, değil midir tartışmasından ziyade özgürlüğü bir ide olarak ele alır; özgürlük insan aklının ürettiği bir fikirdir. İnsanın eğilimleri, çıkarları istençlerini belirlediği gibi herkes için bir yasa olabilecek nitelikte bir ilke ile yani ahlak yasası ile de belirlenebilir. Özgürlük bu çerçevede eylemde bulunurken, kendimizi de başkalarını da araç olarak görmemektir. Kant'a göre özgürlük eylemde bulunmayı istemektir (Kuçuradi, 1986, s.28-29). Kuçuradi, yapılan eylemlerde değer farkı olduğunu tartışarak; kimilerinin bir hakkı korumak için, kimilerinin ise bir çıkarı korumak için eylemde bulunduğunu belirtir. Farklı özgürlük tanımları yapan Kuçuradi, özgürlüğü ilk önce “diğer eylem olanakları içinde değerli eylemde bulunma olanağı” olarak değerlendirir. İkinci olarak ise kişi değeri, etik özgürlük olarak ele alır. İnsanlarla ilişkilerinde değer bilgisini hesaba katarak eylemde bulunan kişinin özgürlüğüdür ki buna *Veba* romanında doktor Rieux örneğini verir. Romanda binlerce farenin sokaklarda ölmesinden sonra doktor Rieux veba teşhisini koyar, diğer taraftan yetkililer bu durumu kabul etmekte yavaş davranırlar. Rieux, salgına doğru teşhisi koymuştur; işlerini yapabilmesi için de iki yönlü çaba harcamıştır: Durup dinlenmeden hastalara yetişmeye çalışmakla vebayla tek başına savaşamayacağını, resmi makamlara salgının veba salgını olduğunu ve bu durumda alınacak önlemler için çabalamakla geçer. Doktorun özgür kişi olmasını, etik özelliğinden aldığını belirten Kuçuradi'ye göre doktor Rieux acının toplumsallığına göre davranan bir karakterdir. Bu çerçevede Sara Ahmed açısından bu kavramı değerlendirebiliriz:

“acının toplumsallığı –başkalarıyla birlikte olmanın ‘olumsal bağlılığı’ - kendi acıyla başlayan, içine doğru yayılan, sana dokunabilecek ve hatta teninde acının izi olabilecek ter kadar sana yakın olacak bir etik gerektirir. Acının etiği burada, kişinin yüzeye nasıl çıktığıyla başladığı için etik talep şudur: Bildiğim değil, bilemeyeceğim şey yüzünden harekete geçmeliyim. Bana ait olmayan şey tarafından harekete geçirilirim. Yalnızca onun nasıl hissettiğini bildiğim için onun adına hareket etseydim, sadece onun acısını kendi acım gibi benimsediğim, yani hissedemediğim şeyi benimsediğim için harekete geçmiş olurdum. ... [Ö]tekinin acısını kendi kederimize dönüştürmeyi mümkün kılan onların nasıl hissettiğini bildiğimiz varsayımın ta kendisidir” (Ahmed, 2015, s.46).

Romanda doktor ve arkadaşlarının vebayı önlemek için gönüllü destekçilerinden birisi de Jean Tarrau'dur. Acının toplumsallığı, ötekinin acısı Tarrau'da, doktor Rieux'da olduğu gibi mücadele ve dayanışma olarak karşılık görür. Böylelikle de karakterler seçimleriyle özgürlüklerini sergilerler. Tarrau, Doktor Rieux'a düşüncelerini şöyle açıklar:

“Bu salgının bana öğrettiği hiçbir şey yok. Onunla sizin yanınızda mücadele etmekten başka. Sağlam bilgilere dayanarak (görüyorsunuz ya Rieux yaşamla ilgili her şeyi biliyorum) herkesin vebayı kendi içinde taşıdığını çünkü kimsenin hayır kimsenin bundan kurtuluşu olmadığını biliyorum. . . Bu dünya için hiçbir değerim olmadığını ve öldürmeyi reddettiğim andan başlayarak kendimi belirli bir sürgüne mahkum ettiğimi biliyorum. . . Yeryüzünde felaketler ve kurbanlar olduğunu ve elden geldiğince felaketin yanında yer almamak gerektiğini söylüyorum yalnızca”
(Camus, 1998, s. 226).

Hannah Arendth, özgürlüğü varoluşun bir parçası ya da bir istemi olarak değerlendirmez. Bu açıdan özgürlük; arzu, istek, ümit ya da özlem şeklinde kanıtlanamaz bir olgu olmaktan ziyade dünyevidir ve kamusallıkla ve siyasetle ilişkilidir. Özgürlük kavramı siyasetle bağlantılı olup sadece siyasetin eşitlik, adaletin bir görüngüsü olmadığını da tartışır. Özgürlüğü bir düşünce görüngüsü ve insanı bir şekilde dünyanın dışına koyan geç dönem Antikite ya da Hristiyan ve modern özgür istem görüşleri, siyasi deneyim içerisinde yer almamaktadır. Arendth, özgür istemin tehlikeli sonuçlarının, egemenlik ile özgürlüğün özdeşleştirilmesinin büyük bir yanlışlık olduğunu düşünür. Özgürlük, siyasal olanla ilişkilidir ve kamusallıkla eyleyerek ortaya çıkar, yani başkalarıyla birlikte etkileşimimiz sırasında özgürlüğümüzü farkına varırız. Diğer taraftan Arendth kabile toplumlarını ve hane halklarını örnek göstererek her tür insani etkileşim ve her topluluğun özelliğinin özgürlük ile ilişkilendirilemeyeceğini belirtir (Arendth, 2012, ss.201-223).

Özgürlüğün sadece bireyi ilgilendiren bir durum olmadığı, bu durumun siyaset ve iktidarla da ilişkili olduğu *Veba* romanında da görülebilir. Özellikle karantina ve kapatılma dönemlerinde yaşanan Arendth'in sözünü ettiği siyasallığın dünyevi mekânına sahip olan özgürlük nosyonunun veba gibi bir salgınla ortadan kalktığı, eşitlik ve adalet gibi kavramların ise daha çok sınıfsallıkla ilişkili olduğu, Albert Camus'nün *Veba'sında* özgürlüğün tıpkı 'ekmek gibi elzem' olduğuna dair ironik cümlelerle şöyle görüyoruz:

“Veba kendi yönetim merkezinde o etkin yansızlığıyla yurttaşlarımız arasında eşitliği güçlendireceken, tersine o normal bencillik oyunuyla, insanların yüreğinde adaletsiz duygusunu daha da keskin hale getiriyordu. Tabii ki ölümün o mükemmel eşitliği yerinde duruyordu,

ama böyle bir eşitliği de kimse istemiyordu. Böyle açlık çeken yoksullar, yaşamın özgür, ekmeğin ucuz olduğu komşu kentleri büyük bir özlemle düşünüyordu. Kendilerine yeterince gıda sağlanamıyorsa gitmelerine izin verilmeli diye pek de mantıklı olmayan bir duyguya kapılmışlardı. Öyle ki sonunda bazen duvarlara yazılan, bazen de valinin geçtiği sırada bir slogan ortaya çıkmıştı: Ya ekmek, ya özgürlük” (Camus, 1998, s.212).

Duvar yazısı ya da vali geçerken slogan atılması da kamusal ve siyaseti içeren duruma başkaldırıdır. Arendt'in tartıştığı özgürlük fikri yine yukarıdaki satırlarda etkileşim içerisinde talep edilmektedir. Bir insanın karnını doyurabilmesinin de özgür olabilmesinin de aynı derecede önemli olduğunu anlıyoruz bu slogandan. Sınıfsallık dolayısıyla vebadan ekilenimin farklılıkları da vardır; örneğin yoksul olan dış mahallelerde, kent merkezine oranla çok daha fazla ölümün gerçekleştiğinden bahsedilir (Camus, s.150). Bu sınıfsal farklılık ise özgürlük kavramıyla özdeş ya da onun bir yansıması değildir.

Siyaset kuramları arasında kökleri 17. yüzyıla kadar süre giden klasik liberalizmin özgürlüklere yaptığı vurgu, birey ve piyasa ile ilişkilidir. Liberal toplum sözleşmesi kuramcılarında John Locke doğal hakları savunarak, bireylerin özgürlüklerinin siyaset ile sınırlanmaması gerektiğini savunur. Klasik liberalizmde doğal haklar yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkı olarak değerlendirilmektedir. Özgürlükten kastedilen düşünce ve vicdan özgürlüğünün yanı sıra bir başkasının özgürlüğünü kısıtlamadan her şeyi yapabilmeyi içerir. Bu özgürlük anlayışı, negatif özgürlük anlayışı olarak bireylere bir şey sağlanmasından ziyade baskı ve zorlamalara maruz kalmamalarıdır (Türkbay ve Polat, 2011, s.86). Çağdaş liberal kuramcılardan Isaiah Berlin (2007), negatif özgürlükte özel hayat ve kamu otoritesi adına sınır çizildiğini ve çizilen bu sınırı kestirmenin de zor olduğunu söyler. Romanda hastalıkla mücadelede karantina uygulamaları ve bunun getirdiği özgürlüğün kısıtlanma hissiyatını negatif özgürlükle düşünebiliriz. Örneğin *Veba*'da, büyük çimentodan duvarlarla çevrili, bir yanı tramvaylara, bir yanı da kentin kurulmuş olduğu ovanın sınırlarına bakan stadyumun giriş kapısına nöbetçiler dikilir ve karantina mekânı olarak kullanılır. Duvarlar, özgür bir yaşam ve hastalık arasındaki sınırdır. “Böylece [karantinadakiler] dışlandıkları yaşamın kendilerinden birkaç metre ötede sürdüğünü ve çimentodan duvarların sanki başka gezegendenmiş gibi birbirine yabancı iki dünyayı ayırdığını biliyorlardı” (Camus, 1998, s.213). Diğer taraftan sadece karantinadakiler için değil, Oran kenti de kendisini çevreleyen duvarlarıyla bir cezaevine dönüşür. Sonuçta bir felaket yaşanmaktadır.

Bryan Turner, felaket teriminin anlamını Yunan trajedisinden alsa da modern toplumlar için geçerli olan anlamının on yedinci yüzyılda toplumsal düzenin geri dönüşü olmayan bir şekilde değişmesinden aldığından söz eder. Batı toplumlarında felaketin de uzun bir tarihsel geçmişi olduğunu, on dördüncü yüzyıldaki vebadan, I. Dünya Savaşı'na kadar felaketler geçirdiğinden bahseder. Nitekim

felaketlerin eşit etkileri de yoktur Turner'a göre. Max Weber 1920'de İspanyol Gribi nedeniyle pnömoniden (zatürre) ölmüştü. Covid-19 da bu bakımdan Turner için geri dönüşü olmayan sonuçlarından dolayı modern bir felakettir (Turner, 2022, s.92). Derrida'nın çağdaşı Maurice Blanchot ise kanserin vebanın mirasını devralarak felaketi sürdürdüğünü söylemiştir. Kanser/veba siyasi bir fenomendir; gücü temsil eden evrensel bir programlaması vardır, sistemi alt üst edip parçalarına ayırmanın nadir yollarından biridir (Blanchot'dan akt. Cooke, 2009, s.6). Cooke (2009, s.6) vebanın yıkıcı bir güç olduğundan bahsederek, ayrıştırma, bireylerin haklarının elinden alınması, hastalığın getirdiği acıların nelerden kaynaklandığına dair söylemlerin üretilmesi gibi karşılıklarının bulunduğu bahseder. Rahatsız edici düzensizliğin ve sosyal kaosun artışı, tiranik kontrol önlemlerini ve hastalığın çaresine dair bütüncül (*totalising*) söylemleri bir şekilde beslemektedir. Cooke, edebiyat tarihine Albert Camus'nün 1947 yılında yazdığı *Veba*'nın da yukarıda tartıştığı şekilde ele alındığını belirtir. Romanın vebayı kullanarak alınan önlemlerin faşizme dair analogi olduğunu ileri sürer. Veba, İkinci Dünya Savaşı bittikten iki yıl sonra basılmıştır. Camus, Nazi işgaline karşı Fransız direnişçileri arasında yer almıştır, Avrupa'daki savaş felaketine tanık olmuştur.²

Frankfurt Okulu düşünürlerinden Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer'ın kaleme aldığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabı *Veba*'nın yayım yılı olan 1947'de yayımlanmıştır. Savaş felaketine giden yolun ve faşizmin, aklın araçsallaştırılması ile nasıl başat gittiğini tartışmışlardır. Eleştiriden bağımsız düşünmenin, ilerlemek ile özdeşleşen Aydınlanmanın kendisini tahrip etmesinin yıkıcı sonuçlarını olduğunu düşünen Adorno ve Horkheimer şöyle derler: “[t]eknolojik bakımdan eğitilmiş kitlelerin akıl sır ermez bir şekilde her çeşit despotluğun büyümesine kapılmaya hazır olmalarında, kendilerini tahrip eden ırkçı paranoyaya olan ilgilerinde, kavranılamayan tüm anlamsızlıklarda bugünkü kuramsal anlayışın zayıflığı açıkça görülmektedir” (Adorno ve Horkheimer, 2014:13). Savaşa tanık olmuş ve Zweig gibi Amerika kıtasına giden ve sürgünde yaşayan Frankfurt Okulu üyeleri, faşizmin karşısında özgürlükleri korumak ve yaygınlaştırılmasının gerekliliğini de kitapta tartışırlar.

Camus felaket durumlarında insanların özgür olup olamayacaklarını sorusunu romanda dile getirir. Felaket ve özgürlük arasındaki ilişkiyi romanında dile getirirken, felaketi insanların kendilerine yakıştıramadıklarını, uzun sürmeyecek, geçip gidecek bir rüya algısı nedeniyle önlemlerin alınmadığından bahseder ve hemen sonra şöyle der: “İşlerini yapmayı sürdürüyorlardı, yolculuklar ayarlıyorlardı ve düşünceleri vardı. Geleceği, yolculukları ve tartışmaları ortadan kaldıran bir vebayı nasıl düşüneceklerdi

² Stefan Zweig da Avrupa'da savaş dönemindeki felakete tanık olmuş, Yahudi kökenli Avusturya-Macaristan'lıdır. Hitler'in ortaya çıkışından sonra hayatı sürgünlerle geçmiştir. 1934'de yirmi yıldır yaşadığı Salzburg'daki evi Gestapo tarafından basılıp arandıktan sonra İngiltere'de yaşamaya karar vermiştir. Hitler'in Batı'ya doğru ilerlemeleri üzerine, Amerika kıtasına geçmiş, pek çok ülkede yer değiştirdikten sonra Brezilya'da eşiyile birlikte geçen sürgün hayatı intiharla son bulmuştur. Anı niteliğinde olan *Dünün Dünyası: Bir Avrupalının Anıları* (1984) isimli eserinin önsözünde özgürlükle bağlantılı olarak düşüncelerini şöyle dile getirir: “Savaş öncesinde bireysel özgürlüğün en yüksek noktasına çıktım ve onun her biçimini yaşadım, ama savaş sonrasında özgürlüğün, insanların yüzyıllardır hiç görmediği ve yaşamadığı kadar dibe vurduğuna tanık oldum. İnsanlığın anti-hümanizminin bilinçli ve programlı dogmalarıyla çoktan unutulduğu sanılan barbarlığa kucağa atılışına savunmasız ve çaresiz tanıklık ettim. Son elli neslin yüzyıllardır görmediği ve gelecekteki nesillerin de katlanmak zorunda kalmayacağını umut ettiğim, ilan edilmeksizin patlak veren savaşlar, toplama kampları, işkenceler, kitle soygunları, savunmasız kentlerin bombardımana tutulması gibi tüm vahşilikleri yaşamak zorunda kaldık” (Zweig, 1984).

ki? Kendilerini özgür sanıyorlardı, oysa felaketler oldukça kimse asla özgür olmayacak” (Camus, 1998, s.37).

Breton acının bireysel olarak dünyayı algılamamızı değiştirdiğinden bahsederek felaket duygusuyla şu şekilde ilişki kurar: “Acı, düşünceyi ve yaşamı felç eder. Arzuları, toplumsal ilişkileri felç altına alır. Etkilenen kişide sürekli gevelenen bir felaket duygusu ve etkilenmeyen kişide de sürekli yinelenen özel bir esirgenme duygusu yaratır” (Breton, 2010, s. 22). Dolayısıyla, Breton'un söyledikleri Camus'nün yukarıda belirttiğimiz satırlarında da görülebilir. Diğer bir örnek olarak felaketin insanın kendisi için gerçekleşmediği düşüncesinin doktor Rieux'da bile başlarda olmadığını şöyle belirtir: “Doktor Rieux, sağa sola dağılmış bir avuç hastanın, habersizce, vebadan ölmeye gelmesini arkadaşıyla konuşurken doğruladığında bile tehlike onun için hala gerçek dışıydı. Nedeni basit, insan doktor olduğunda acıyla ilgili bir fikir edinir ve hayal gücü biraz daha fazladır” (Camus, 1998, s.37).

Pozitif özgürlük kavramında ise Isaiah Berlin “Ne yapmaya özgürüm?” sorusu yerine “Kim tarafından yönetiliyorum”, “Benim ne yapacağımı veya yapmayacağımı”, “ Ne olacağımı veya olmayacağımı” sorularının özgürlüğün pozitif yönleriyle ilişkili olduğunu tartışır. Negatif özgürlük savunucularının gözden kaçırdıkları da budur Berlin'e göre. Acımasız bir istibdatta yaşıyor olup bakınız size karışmıyorlar söylemi de yanıltıcıdır. Berlin, pozitif özgürlüğü, “bir şeyden özgürlük değil, bir şeye özgürlük olarak” bireyin kendisinin efendisi olması biçiminde tanımlar. Berlin, burada kendi eseri olan ilke veya idealde uzlaşılmasından bahsetmiştir:

“Negatif özgürlükteki kendisine müdahale edilmemesi gereken “ben” artık kendi fîlî arzu ve ihtiyaçlarına –bunların normal olarak anlaşıldığı sahip olan ben değil, fakat onun kendi empirik beninin tahayyül etmediği ideal bir amacı izlemekle özdeşleşen “gerçek” bendir. Ve, “pozitif olarak” özgür benin durumunda olduğu gibi, bu varlık kişi-üstü bir varlığa –empirik benden daha “gerçek” bir özne olarak görülen bir devlete, bir sınıfa, bir ulusa veya tarihin yürüyüşüne– yükseltilebilir” (Berlin, 2007, s.72)

Vebayla birlikte oluşan krizin getirdiği toplumsallık ve bireylerin yaşadığı çaresizlik, kapatılmışlık, ölüme seyirci kalmak gibi duyguların ışığında özgürlüğü kendi başına bir fikir olmaktan ziyade toplumsala yayılan eylemlerin sonucu olarak anlamak daha mümkün görünmektedir. Veba koşullarında kim daha özgürdür? Bireysel özgürlük mümkün müdür? Bireysel çıkarlarımızın peşinde koşarak değil ama eyleyerek, müştereklik anlamında özgürlük Kuçuradi'nin de tartıştığı üzere, etik boyutu ve eylem ile bir arada değerlendirildiğinde özgür bireyler olabiliyoruz. Gazeteci Rambert, romanın başlarında Doktor Rieux'a

“Siz soyutluklar dünyasında yaşıyorsunuz” diyerek eleştiride bulunur (Camus, 1998, s.81). Diğer taraftan doktorun bakış açısından, durum şöyle verilir: “Vebanın iyice hız kazandığı, ortalama kurban sayısını beş yüze çıkardığı, kendi hastanesinde geçirdiği şu günler gerçekten soyutluk muydu? Evet, talihsizliğin soyut ve gerçek dışı bir yanı vardı. Ancak soyut olan sizi öldürmeye başlarsa, o zaman soyutluklarla ilgilenmek gerekir. Ve Rieux bunun en kolay şey olmadığını biliyordu yalnızca. Örneğin, sorumluluğunu yüklediği şu ek hastaneyi (artık üç tane vardı) yönetmek kolay değildi”(Camus, 1998, s.81). Doktor Rieux, kapanmış bir kentte kendi iradesiyle gönüllü olarak insanlara yardım ederken sonradan ona katılan gazeteci Rambert örneğinde de özgürlük tartışmalarını görebiliriz. Özgürlükle ilişkili olarak mutluluk duygusu da romanda ele alınmıştır. Parisli Rambert, kentin yabancıları olarak ve hissettiği sürgün duygusuyla şehrin dışındaki karısına kavuşmayı isterken, zaman içerisinde duyguları değişmeye başlar; sürgünde olduğu bu şehre ait hisseder, vebadan dolayı yaşananların herkesi ilgilendirdiğini düşünür ve sorumluluk almak ister. Doktora, “Siz seçim mi yaptınız? Mutluluğu mu reddettiniz?” (Camus, 1998, s.188) diye sorar ve yanıt alamaz. Bireylerin duygularındaki değişim, diğer taraftan karakterlerin de değişimini göstermektedir. Breton'un söylediği gibi “her acı, en hafifi bile dönüşüm getirir, yaşamın görülmemiş bir boyutuna atar, insanda başkalarıyla ve dünyayla ilişkisini altüst eden bir metafizik açar” (Breton, 2010, s.21). Kapanma ve mutsuzluk gibi kolektif acı, kendi seçimleriyle insanlara yardım eden özgür bireylere dönüşmelerinde de etkili olabiliyor. Doktor Rieux'u belki de bu yüzden romanda en akılda kalıcı karakterlerden biri olarak görüyoruz.

2.2 Sürgün

Oran kentinde vebadan etkilenen kişilerin duygularının teklifi ya da farklı duyguların birbirinden izole edilmesi söz konusu değildir. Özgür olamamak, ‘vebanın tutsakları’ ifadesiyle anlatıldığı ayrılık, sürgün, korku ve başkaldırı gibi duyguların da iç içe olduğunu ve bu duyguların toplumsallıkla ilgili olduğunu Camus'nün satırlarında da görürüz.

“Vebanın tutsakları ellerinden geldiğince çırpınıp durdular. Hatta Rambert gibi aralarından bazılarının da görüldüğü gibi hala özgür insanlar gibi hareket ettiklerini, hala seçme özgürlükleri olduklarını düşledikleri bile oluyordu. Ama işin doğrusu o anda, ağustosun ortasında, veba her şeyin üstüne çökmüştü. Böylece bireysel yazgı diye bir şey artık yoktu; veba ve herkesin paylaştığı duygulardan oluşmuş toplumsal bir tarih vardı. En önemli duygu ayrılık ve sürgündü. Bir de bu duyguların içerdiği korku ve başkaldırı” (Camus, 1998, s.150).

Vebanın getirdiği, insanın kentine, gündelik yaşantısına, başkalarına ve hatta kendisine yabancılaşmasıyla birlikte bir yandan da süresi ne zaman biteceği bilinmeyen bir kapatılmanın sürgünle de ilişkisi olduğu belirgindir. Sevdiklerinden ayrı ölümle yüzleşiyor olmak bile sürgün duygusunu artıran, acıyı çoğaltan etmenlerdir. Hastalık bir yandan da insanları evsiz bırakmaktadır; tecritte, kentinden uzakta dolayısıyla ev dediğimiz kendimizi güvende hissettiğimiz mekânsal uzamdan uzaklaşmış oluyoruz. Edward Said, “[s]ürgün bir insan ile doğup büyüdüğü yer arasında, benlik ile benliğin gerçek yuvası arasında zorla açılmış olan onulmaz bir gediktir. Özündeki kederin üstesinden gelmek mümkün değildir” demiştir (Said, 2016, s.28). Said ayrıca (2016) sürgün olmayı süreksizlikle, parçalanmışlıkla, kolektif ve özel hislerin karışımı olduğundan bahsederken; sürgünlerin köklerinden, topraklarından ve geçmişlerinden koparılıp eve dönmesi engellenen kişiler olduğunu belirtir. Yalıtılmışlık ve yerinden edilmişlik söz konusudur. Sürgün, bir yandan da aşinalığın ters yüz edilmesidir, eve dönmek söz konusu değildir, bulunduğu yere ise ait olmayı reddetmektir. Yine Said’in Wallace Stevens’in ifadesini kullanarak sürgünün aslında bir kış ruhu olduğunu, “ev hayatı kadar mevsimlere bağlı ve yerleşik olmadığını söylemenin bir yoludur bu. Sürgün, alışılmış bir düzenin dışında sürdürülen hayattır. Göçebedir, merkezsizdir, kontrapuntaldır; ama ona alışmaya başlandığı anda bozguncu gücü yeni baştan fişkıriverir” (Said, 2016, s.42).

Veba romanında kentinden ve karısından ayrılmak zorunda kalan gazeteci Rambert’i özellikle sürgün bir karakter olarak tanıtır Camus. Sürgün olanların içlerinden sürekli geçmişe ait yaşadığı kenti düşleyen, ayrılık acısı yaşamalarından bahseder. “Onlar uzamdan kopmuyorlar yitirdikleri vatandan ayıran duvarlara sürekli çarpıp duruyorlardı. Günün her saati, yalnızca kendi yaşadıkları akşamları ve kendi ülkelerinin sabahlarını sessizce anarak tozlu bir kenti bir aşağı bir yukarı dolaşanlar da kuşkusuz onlardı” (Camus, 1998, s.69). Romanın sonunda biten vebayla birlikte Rambert’in sürgün duygusu, gelen tren ve sevdiğine kavuşmasıyla da son bulur. Sürgünün son buluşu ve kavuşma acının da son buluşudur. Sürgün aynı zamanda bir acı çekmektir, Chul Han’ın söylediği gibi “[a]ncak gerçek bir aidiyetin tehdit altında olduğu yerde belirir. . . Kopuşlar acı veriyorsa bağlar hakiki demektir” (Chul Han, 2022, s. 41). Chul Han acıyı, bağ kurma yetisi ve gerçeklikle tanımlar. Sürgün de bu bağlardan zorunlu olarak uzak kalmakla ilgilidir. Nitekim, Camus’nün da sürgün ve nostalji arasında bağ kurduğunu görürüz. Kendi memleketinden uzak olmanın verdiği sürgün dışında zamanın içerisinde geçmişe dönük yaşantılarıyla ‘kendilerine sürgün’ olan bireylerden söz eder Camus. Barbara Cassin de benzer bir şekilde nostaljinin sürgünle ilgili bir kavram olduğunu düşünür, nostaljinin kök salma ve kökünden sökülme üzerine kurulu olduğunu belirtir. “Kökünden sökülme eğer geri dönme umudu olmadan gerçekleşirse, buna maruz kalan kişi bir sürgüne dönüşür” (Cassin, 2018, s.51).

2.3 Nostalji

Nostalji kelimesi *nostos* (dönüş) ve *algos* (acı, eziyet) kelimelerinden oluşur. Dolayısıyla, nostalji “geri dönüş acısıdır; hem insanın uzakta olduğunda çektiği eziyet hem de geri dönmek için katlanılan sıkıntılardır” (Cassin, 2028, s.16) Cassin, kelimenin kökeninin Yunanca olmadığını, İsviçre Almancasından geldiğini ileri sürer. On yedinci yüzyılda literatüre geçmiş bir hastalığın adıdır nostalji. 1678’de XIV. Louis’nin taraftarı paralı askerlerinin memleketlerini ve evlerini özlemeleri üzerine, tıbbi olarak kullanılan bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Çoban ezgilerini, Alp şarkılarını duyan İsviçreli askerler vatanlarını özleyerek firar ediyorlar ya da ölüyorlardı (Cassin, 2018, s.17). *Veba* romanında, karakterlerin vebadan sonra eski yaşantılarını sıklıkla düşünüp geçmişi özlediklerini görürüz. Sürgün ve ayrılıkla birlikte karakterler nostaljiyi kendileri için hem bir avuntu hem de geçmişle bir hesaplaşma olarak görüyorlar, geçmişte yaşamaya başlıyorlar. Felaketin getirdiği kaosla birlikte zaman algısı da geçmişe dönük olarak işlemeye başlamıştır.

“Bu uçurumların ve bu tepelerin tam ortasına düşmüş, yaşamaktan çok yönü belli olmayan günlere ve kuru anılara kendilerini bırakmış, acılarının toprağında kök salmayı kabul etmedikçe gücünü toparlamayacak serseri gölgeler gibi akıp gidiyorlardı. Böylece tüm tutsakların ve tüm sürgünlerin hiçbir işine yaramayacak bir bellekle yaşaması demek olan o derin acıyı duyuyorlardı. Durmadan düşündükleri o geçmişin de üzüntülü bir özlemden başka tadı yoktu. Aslında bir zamanlar bekledikleri kadın ya da erkekle yapabilecekleri şeyleri zamanında yapmamış olmaktan duydukları pişmanlığı da buna eklemek isterlerdi- ve benzer biçimde, göreceli olarak kısa bile olsa bu hapis yaşantısının her durumuna uzaktaki kişiyi katıyorlar ve bir zamanlar yaşadıkları onları tatmin etmiyordu. Yaşadıkları şimdiki zamana karşı sabırsız, geçmişlerine düşman ve geleceği elinden alınmış olarak insan kaynaklı adaletin ya da nefretin parmaklıklar arkasında mahkûm ettiği kişilere benziyorduk biz de. Son olarak, bu dayanılmaz tatilden kaçabilmenin tek yolu düş gücüyle trenleri yeniden harekete geçirmek ve saatleri yine de kararlı bir biçimde sessiz kalan çanların sesiyle doldurmaktı” (Camus, 1998, s.69).

Yukarıdaki satırlarda geçmiş özele anmaktan ziyade acıyla hatırlamak söz konusudur. Geçmiş sık sık hatırlayanlardan gazeteci Rambert, kentin dışında bıraktığı yaşantısını, Paris’i unutmamaktadır. Vebadan dolayı kentin tren istasyonundaki peronlara trenler yanaşmaz. Rambert istasyonda dolaşırken, duvardaki afişlere bakarak eski yaşantısını hatırlar: “Duvardaki bazı afişler Bandol’de ya da Cannes’da mutlu

ve özgür bir yaşamı savunuyordu. Rambert işte o zaman yoksunluğun temelinde yatan o korkunç özgürlük türünden bir şeylere yaklaşıyordu. O zaman onun için en katlanılmaz görüntüler, Paris görüntüleri idi, en azından Rieux'ya" (Camus, 1998, s.101)

3. Duyguların Dolaşımının Metinlerarasılık ve Diyalojiyle İlişkisi

Karantina kararları, hastaları iyileştirme çabaları, ölüme tanıklık, fiziksel ve psikolojik yorgunluk hem doktor Rieux'un, hem de diğer karakterlerin yaşamlarını etkiler. *Veba*(1998) romanının sonlarına doğru, romanın baş karakterlerinden doktor Rieux'un, Oran şehrinde arkadaşıyla birlikte arabalarını denize doğru sürmeleri, doktorun denizle buluşması ve hissettiği duyguları Camus şöyle aktarmıştır:

“Önlerinde gece sınırsızca uzanıyordu. Parmaklarının altında kayaların pütürlü yüzeyini hisseden Rieux'un içini tuhaf bir mutluluk doldurmuştu. Tarrau'ya doğru dönerek arkadaşının da sakin ve ciddi yüzünde hiçbir şeyi, cinayeti bile unutmayan aynı mutluluğu gördü. . . Birkaç dakika boyunca, aynı hızla ve aynı canlılıkla yalnız başlarına, dünyadan uzak sonunda kentten ve vebadan kurtulmuş yüzdüler. İlk Rieux durdu ve ağır ağır geri döndüler, yalnız soğuk bir akıntıya girdikleri sırada hızlandılar. Deniz bu şaşırtmacasıyla kamçılanmış gibi hiçbir şey söylemeden ikisi de hareketlerini hızlandırdı. Yeniden giyindikten sonra tek söz söylemeden yola çıktılar. Ama ikisinin de içinde aynı duygular vardı ve bu gecenin anısı ikisi için de hoştu. Uzaktan vebanın nöbetçisini gördüklerinde, Rieux kendisi gibi Tarrou'nun da, hastalığın onları bir süreliğine unuttuğunu, bunun da iyi bir şey olduğunu ve şimdi yeniden başlamak gerektiğini düşündüğünü biliyordu” (Camus, 1998, s.230).

Vebadan dolayı, doktor Rieux karakteri sıkışmışlık, korku, çaresizlik ve acı gibi duyguları hissetmiştir. Bu hissedilen duygular sadece *Veba* romanında yer almaz, metinlerarası bir okumayla hastalık, salgın durumlarında hissedilen duyguların başka metinlerle de ilişkili olduğundan bahsetmek gerekir. Rieux karakterinin denizle buluştuğu zaman hissettiği duygudan Tomris Uyar (2020) da *Gündökümü: Bir Uyumsuzun Notları* ismini verdiği günlüklerinin birincisinde bahsediyor. Uyar 1970 kolera salgınında Sarıyer'de kendini denize bırakıverir, *Veba*'nın kahramanının kendini denize bırakıvermesi gibi der. Karakterle aynı duygusal iklimi yaşadığını denizden çıktıktan sonra fark eden Tomris Uyar, duygusal olarak yaşadığı bu benzerliği kendi cümleleriyle şöyle ifade etmiştir:

“İşte o gece, küçük mutfak penceresinden görkemli yıldızlarıyla güz göğünü gördüm. Çöp

tenekesini denize boşaltmak özrüyle kıyıya yürüdüm. [Salgın sırasında çöp kamyonlarının kıyıya uğramadığından, kıyının çok kirli oluşundan ve balık ölüsü koktuğundan bahsediyor] Geceyarısına az kalmıştı. Çöpleri suya döküp bir süre bekledikten sonra soyundum, kendimi suya bıraktım. Önceleri bir tür intihar gibiydi bu duygu ama koca bir lağım künkünün boşaldığı kıyidan, harelenen mazotlardan, konserve kutularından uzaklaştıkça, açıldıkça, anlatılmaz bir sevinç duydum. Korkuların artık bana erişemeyeceği gibi. O anlamda bitimsiz bir mutluluktum... 'Biri daha böyle yapmıştı galiba' diye düşündüm kıyıda kurulanırken. Camus'nün Veba romanında, gerginlikten bitkin düşen doktor da sonunda böyle denize bırakır kendini. Hem de şu çöplerin, lağım sularının karıştığı aynı Akdeniz'e" (Uyar, 2020, s.256).

Tomris Uyar, işaret ettiği bu benzerliğin edebiyatla kurulan ilişkiden kaynaklı olduğuna değinir. Kendi davranışının daha önce Camus'ü okumuş olmasından etkilenmiş olabileceğini düşünürken, bir başka Akdenizlinin de aynı olayda benzer davranabileceği fikrinin Camus'yu etkilemiş olabileceğini düşünür. Camus'nün bu davranışının hangi metinden etkilendiğini bilemiyoruz ama Tomris Uyar, bu duygusal benzeşimi şöyle açıklıyor: “Edebiyat, bütünüyle geçmişimizdir, kendi yaşamadığımız anılarımızla da geçmişimizdir. Bir vasiyettir bize. Ya da geriye doğru verdiğimiz bir namus sözü” (Uyar, 2020, s.257). Uyar da salgın dolayısıyla yaşamış olduğu bu duyguları günlüğe aktararak, belki de farkında olmadan metinlerarası geçişle başka bir Akdenizli olarak edebiyata geçmesine olanak sağlamıştır. Hastalıkla birlikte yaşanan mekâna kapanmak, umutsuzluk ve ölümle yüzleşilen bir acının edebiyata yansması ve bununla baş etmenin belirli bir coğrafyaya özgü şekilde acıyla baş edebilme şekli olduğunun hem metinlerarası hem de diyolojizmle bir şekilde aktarılmasını gözlemleyebiliriz. Aslında edebiyattaki bir duygunun gerçek hayata geçmesi ve tekrar edebiyata dönmesi şeklinde pastiş olarak da değerlendirebiliriz.

Edebiyat terimi olarak metinlerarasılık (*intertextual*), bir edebi metnin dokusuna edebiyat ve diğer alanlardan metin parçalarının katılması yoluyla iki veya daha çok metin arasındaki biçimsel ve anlamsal ilişkiyi anlatmaktadır (Büyükçam ve Zorlu, 2020; Bulut 2018). Metinlerarasılıkta, “her metnin kendinden önce yazılmış öteki metinlerin alanında yer aldığı, hiçbir metnin eski metinlerden tümüyle bağımsız olamayacağı düşüncesi öne çıkar” (Aktulum, 2000, s.18). Marc Angenot'un belirttiği üzere, “klasik metnin benzeşiklik ve birlik ilkelerinin karşısına metinlerarası söylem ile bir ayrışıklık ve çokluk (çokseslilik) ilkesi çıkar” (akt. Aktulum, 2000, s.10). Dolayısıyla bu çokseslilikte metnin ve anlamın, kendinden önce gelen metinlerle birlikte yeniden oluşturulduğu savı vardır. Burada metin sadece yeni bir bağlama dönüşmüyor, yeni bir anlam da yaratılmış oluyor. Böylece metnin sadece bir yazarın ürünü olduğu anlayışı da değişime uğramış olur.

Metinlerarasılık kavramının 1960'lı yılların sonunda Julia Kristeva tarafından tanımlandığını görüyoruz. Kristeva postyapısalcı bir görüşle metinlerarasılığı, bir metnin kendi başına kapalı bir sistem olarak var olmadığını diğer metinlerle alıntılar mozaığı şeklinde yeniden beslenerek yazıldığını vurgulayarak tanımlamıştır. Diğer taraftan Kristeva metinlerarasılık kavramını Fransa'ya tanıtmadan önce Mikhail M. Bakhtin'in diyalojizm kavramında bu kavramın kökenlerinin bulunduğu belirtilebilir. Bakhtin, diyalojizm kavramı ile Kristeva'dan farklı olarak yazınsal metin içinde söylemsel çeşitlilik bulunduğunu, yapıtın başka yapıtlarla olduğu kadar tarihsel ve toplumsal olgulardan da etkilendiğini belirtmektedir. Dolayısıyla, metni salt dilbilimle açıklamaz (Aktulum, 2000, 24-27). Bakhtin'in diyalojizm kavramıyla öne sürdüğü varsayımda sözcelerin sınırları ve anlamlarının öznelarası gerçekleştiğidir. Sözcük tek bir konuşucuya mal edilemez. Anlamak da bireyler arası bir şekilde diyalojiktir (Bakhtin, 2001, s.339-358). Dolayısıyla, Bakhtin kapalı bir dilbilim sisteminin işleyişiyle ilgilenmez. Albert Camus ve Tomris Uyar'ın salgın hastalık gibi toplumsal durumda yaşanan belirli bir durumun pastışı, bir duygunun tekrar edilmesi ve hatta öncesinin de olma olasılığının Tomris Uyar tarafından bize hatırlatılmasını Bakhtin'in diyaloji kavramıyla birlikte değerlendirebiliriz. Var olan duygunun, yinelenemez olan duygunun yeniden yaratılması söz konusudur; bağlam hastalıktır ve çekilen acılar etrafındaki bir çerçevedir.

Spiegel ve Spencer açısından, hastalık ve edebiyat metinleri arasındaki ilişkide “edebiyat metinleri... hastalığın bir parçası olan ya da hastalıkla biçimlenen tedaviyi, kaybı, hafızayı, kimliği, kişisel tarihi anlatabilirler. Hastalığı mekânsal ve tarihsel çerçeveler içine yerleştirebilirler. Böylece hastalık bedenini toplumsal olanın, kişisel olanın ve duyguların iç içe geçtiği duygusal bir zemine taşınır (Spiegel ve Spencer 2017'den akt. Bozok, 2019, s.79). Bu bağlam, hastalığı ve onunla birlikte oluşan duyguları belirli bir tarihsel ve zamansal çerçeveye sığdırır. Bu görüşten farklı olarak, *Veba* romanında olduğu gibi hastalık ve hastalık ile birlikte oluşan duyguların, bu çerçeveye sığdırılmayacağını tartışmaya çalışıyorum. Bakhtin, bu bakımdan bu sınırlılığı aşmaya yardım eden bir düşündürüdür. Diyalojik kavramıyla birlikte, Bakhtin'in diğer önemli bir kavramı zamansal ve uzamsal ilişkilerin içkin bağlantılığını anlatan ‘kronotop’tur. Bakhtin'in kendi deyişiyle, “edebi bir yapıtın fiili bir gerçeklikle sanatsal bütünlüğü, zaman-uzamıyla tanımlanır” (Bakhtin, s.316). Farklı uzam ve zaman kronotoplarından bahseden Bakhtin farklı örneklerle tartışmasını zenginleştirir. Örneğin, 19. Yüzyılda taşra kasabalarının çok yaygın bir anlatı olduğundan bahseder. Ya da Stendhal ve Balzac'da misafir odaları ve salonların öneminden bahseder; zira buralar diyalogların, entrikaların gerçekleştikleri yerdir. Eşik kronotopuyla zaman ve uzam karşılaşması, duygu ve değer yüklü bir kategori yaratır: “[K]riz olaylarının, bir insanın tüm yaşamını belirleyen düşüşlerin, dirilişlerin, yenilenmelerin, tecellilerin, kararların gerçekleştiği yerlerdir. Bu kronotopta zaman temelde ansaldır; sanki hiç süresi (duration) yokmuş ve biyografik zamanın normal seyrinin dışına çıkılmış

gibidir” (Bakhtin, 2001, s. 322). Bakhtin'in eşik kronotopuyla, hem Camus, hem Uyar'da aslında duygu yüklü bir tinsel yenilenme görürüz. Camus, karakterin eylemine bir değer atfetmeden yazmıştır. Uyar ise gerçek hayatıyla roman karakterini karnavelesk bir şekilde birleştirmiş, sonrasında da otobiyografisine aktarmıştır. Uzam Akdeniz, zaman ise salgın zamanları olarak niteleyebileceğimiz kesittir. Bu bahsedilen zaman-uzamlar, diyalojik bir şekilde okuyucunun da dünyasına girer, dolayısıyla bir temsille sınırlanmaz.

Yukarıdaki tartışma, “Edebiyat ve gerçeklik arasında sınırlar nasıldır veya var mıdır?” sorusunu da ister istemez sordurtur. Tezer Özlü, *Yaşamın Ucuna Yolculuk* (2001) kitabında bu soruyu kendisine sorar ve edebiyatı daha canlı bulur. Bu konuya yine Bakhtin'den cevap verecek olursak;

“Gerçek ve temsili dünyalar kaynaşmaya ne denli güçlü bir biçimde direnirse dirensin, aralarındaki koşulsuz sınır çizgisinin mevcudiyeti ne denli değişmez olursa olsun, yine de bu iki dünya kopmaz bir şekilde birbirine bağlıdır ve sürekli bir karşılıklı etkileşimde bulunur...Yapıt ve yapıtta temsil edilen dünya, gerçek dünyanın parçası haline gelir ve onu zenginleştirir; gerçek dünya da dinleyicilerin ve okuyucuların yaratıcı algılamaları aracılığıyla yapıtın sürekli yenilenmesini sağlayarak, yapıtın yaratım sürecinin olduğu kadar müteakip yaşamının parçası olarak da yapıta ve yapıtın dünyasına dahil olur” (Bakhtin, 2001, s. 327-328).

Jennifer Cooke, Daniel Defoe'nun 1720'lerde Fransa'da vebanın sona ermesinden iki yıl sonra yazdığı *Veba Yılı Günlüğü* 1722 ve Albert Camus'nün İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden iki yıl sonra yazdığı *Veba* 1947 romanlarını tarihi kurgudan ayıran katı sınırları bulandırarak, kurgunun tarihi anlamamıza ve hafızasızlığa karşı yardım ettiğini düşünür. İki yazar da hastalığa bağlı olarak kurumsal, tıbbi, dinsel, sosyal, kamusal ve özel tepkilerin neler olduğunu ve bu tepkilerin salgını nasıl değiştirip dönüştürdüğünü anlatmışlardır. Metinlerarası ilişki açısından bakıldığında veba metinleri Defoe'nin bağlantı noktası olarak diğer veba metinlerine de sıklıkla göndermede bulunmaktadır. (Cooke, 2009, s.16-18). Camus'nün *Veba'sı* da Defoe'dan bir epigrafla başlar. Steel, vebanın İngilizce anlamının yara olduğunu, bu bağlamda da Boccaccio, Defoe ve Camus'nün vebayı edebiyatta simge olarak kullandıklarını; bu romanların gerçekte vebadan ölen insanlar hakkında değil, ölümün felaketlere/yaralara yol açtığı insanlar hakkında olduğunu düşünür (Steel, 1981, s.107).

Camus'nün *Veba'sında* metinlerarasılığa diğer bir örnek olarak, Camus'nün kendi romanı *Yabancı*'ya bir göndermede bulunduğunu ayrıca görürüz. İntihar girişiminde bulunan Cottard içe kapalı ve sessiz bir karakterdir. Yalnız ve sakınlı bir hayat sürdürmektedir. İnsanlardan sevecen davranışlar beklemektedir,

ama hayal kırıklığı da çoktur. Örneğin tütüncü kadının dükkanını, kadının Cezayir'deki bir tutuklama olayını anlatması üzerine terk eder. Ticaretle uğraşan bir memur, kumsalda bir Arap'ı öldürmüştür. Tütüncü kadının bu olayla ilgili olarak, “tüm ayaktakımını hapse atsalar, namuslu insanlar rahat nefes alabilirdi” (Camus, 1998, s. 53) şeklinde cümleler sarf etmesinden sonra Cottard dükkandan çıkar. Yalnızlık, insanlara ihtiyaç duyma, nelerin tolere edilip edilemeyeceği, veba zamanında insanların kendi acılarını, hangi insanlarla birlikte hafifletmeye çalıştıkları bireylere göre değişkenlik göstermektedir.

4. Sonuç

Acının sadece bedenle değil, duygularla da ilişkili olduğu görülmektedir. Bu çalışmada veba gibi bir hastalıkla mücadele edilirken, toplumsal bağlamda yaşanan değişimlerin duygulara nasıl yansıdığı ve inşa edildiği Albert Camus'nün *Veba* romanındaki çerçevesinde özgürlük, sürgün ve nostalji temaları çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Duygular, ayrı başlıklarla incelense de birbirleriyle bağlantılıdır. Başkaları acı çekerken özgür müyüz ve de felaket durumlarında insanların özgür olup olamayacakları sorunsalları romana yansımıştır. Özgürlüğün metafizik bir tartışmadan öte, dünyevilik ve kamusallıkla ilgili olduğu tartışılmaya çalışılmıştır. Hannah Arendth'in görüşüne göre, özgürlüğün, siyasal olanla ilişkili olduğu ve kamusallıkla eyleyerek ortaya çıktığı belirtilmiştir. Eyleme biçimi ise Isaiah Berlin ve Kuçuradi açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Isaiah Berlin'in pozitif özgürlük kavramıyla romanda pozitif özgürlüğün bir ilke ve idealle ulaşılması, Berlin'in “bir şeyden özgürlük değil, bir şeye özgürlük olarak” tanımladığı kavramın Kuçuradi'nin de üzerinde durduğu doktor Rieux'un hastalara yardım ederek ve etik bir değere dönüştürerek elde ettiği tartışılmıştır. Böylelikle, kamusal ve eylemin etik değeri önem kazanmıştır. Diğer duygulardan sürgün ve nostalji de yine özgürlükle ve birbiriyle bağlantılı duygulardır. Sürgün ve nostalji ayrıca acı içerir. Özgürlüğün engellenmesiyle bağlantılı olarak Oran kentindekiler, şehrin dışında bıraktıkları sevdikleri ve evlerinden ayrı olarak sürgünü yaşarlar. Hareketlerinin mekânsal olarak sınırlanmasına karşılık çektikleri acı ve şimdiden ziyade geçmişi yaşamak, yani nostalji acılarını artıran bir duygudur. Bu duruma karşı birlikte harekete geçmeleri ve hastalığa karşı birlikte dayanışma göstermeleri özgürlüklerini sergilemeleriyle ilgilidir. Acının da üstesinden toplumsal olarak gelebilmenin yolu olarak gözüktür. Dolayısıyla acı, bireylerin toplumsal olarak buldukları yerle ve birbirleriyle kurdukları ilişkileri de değiştiriyor.

Veba gibi bulaşıcı ve ölümcül bir hastalık ve bu hastalıkla birlikte Oran kentindeki değişimler, kapanmalar, ölümler ve tecritlerin bireyleri de birtakım duygu ortaklıklarına götürdüğü söylenebilir. Felaketle birlikte bireylerin duygularının değişimi de süregündür. Camus'nün *Veba* romanını II. Dünya Savaşı

bittikten sonra yazdığı eleştirilenler tarafından hatırlatılarak, vebanın gücü ve iktidarı sembolik olarak temsilen neleri değiştirdiği tartışılmıştır. Bu yazıda ise, romandaki hastalık ve acının toplumsal, tıbbi politik düzenlemelerle birlikte hissedilen duyguların toplumsal da olduğu yönünde analizde bulunulmaya çalışılmıştır. Hastalık ve çekilen acının edebiyatta dolaşımının da belirli bir zaman ve mekânla sınırlanmadığı, metinlerarasılık ve diyaloji yoluyla yeniden üretildiği ve bir temsille sınırlanmadığı açıklanmaya çalışılmıştır. Vebanın ve salgın hastalıkların getirdiği acı ve diğer duygular metinlerarası bir şekilde oluşturulurken, zaman ve mekândan bağımsızlaştığı belirtilmiştir.

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Telif Beyanı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

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

Etik Onay ve Katılımcı Rızası: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

İntihal Beyanı: Bu makale iThenticate tarafından taranmıştır. Herhangi bir intihal tespit edilmemiştir.

Kaynaklar

- Adorno, T.W., Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan (Çev.). İstanbul: Kabalıcı.
- Ahmed, S. (2015). *Duyguların Kültürel Politikası*. Sultan Komut (Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Aktulum, K. (2000). *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında*. Bahadır Sina Şener (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bakhtin, M. (2001). *Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazular*. Sibel Irzık (Der). Cem Soydemir (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Berlin, I. (2007). İki özgürlük kavramı. *Liberal Düşünce*, 12(45), 59-72.
- Bezirci, Asım (1985). Önsöz. Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*. İstanbul: Say Yayınları, 7-21.
- Boddice, R. (2014). Introduction: Hurt Feelings. Rob Boddice (Ed.), *Pain and Emotion in Modern History*. New York: Palgrave, 1-16.
- Bozok, N. (2019). Edebiyat hastalıkları yaşama döndürebilir mi? Peride Celal'in üç yirmidört saat romanı örneği. *Fe Dergi*, 11(1), 77-88.
- Breton, le D. (2010). *Acının Antropolojisi*. İsmail. Yerguz (Çev.). İstanbul: Sel.
- Bulut, F. (2018). Metinlerarasılık kavramının kuramsal çerçevesi. *Edebi Eleştiri Dergisi*, 3(1), 1-19.
- Büyükçam, S. F., Zorlu, T. (2020). Mimarlık ve metinlerarasılık: Kasımpaşa tuz ambarı'nda metinlerarası izler. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 10(1), 154-172. doi: 10.20488/sanattasarim.830791.
- Camus, A. (1998). *Veba*. Nedret Tanyolat Öztokat (Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2021). *Yaratma Tehlikesi*. Alper Bakım (Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Cassin, B. (2018). *Nostalji: İnsan Ne zaman Evindedir?* (1. Baskı) (S. Kıvrak Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Cooke, J. (2009). *Legacies of Plague in Literature, Theory and Film* (1st Ed.). Basingstoke: Palgrave.
- Coşkun, S. (2015). Varoluşçuluk ve özgürlük problemi. *Felsefe Dünyası*, 61, 80-105.

- Han-C. B. (2022). *Palyatif Toplum: Günümüzde Acı*. Haluk Barışcan (Çev). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1986). Özgürlük kavramı. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1(1), 27-34.
- Özlu, T. (2001). *Yaşamın Ucuna Yolculuk*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Picon, G. (1985). Jean-Paul Sarte, *Varoluşçuluk*. Asım Bezirci (Çev.). İstanbul: Say Yayınları, 37-50. Said, E. (2016) [1999]. *Kış Ruhü*. Tuncay Birkan (Çev.). İstanbul: Metis.
- Sleasman, B. C. (2011). *Albert Camus's Philosophy of Communication: Making Sense In An Age of Absurdity*. Amherst, New York: Cambria Press.
- Steel, D. (1981). Plague writing: From boccaccio to Camus. *European Studies*, xi, 88-110.
- Turner, B. (2022). Vulnerability and existence theory in catastrophic times. *Journal of Classical Sociology*, 22(1), 90-94.
- Türkbay, R. A., Polat, F. (2011). Neoliberalizmde özgürlük paradoksu ve sosyal haklar. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 8, 85-97.
- Yıldıztaş, B. (2010). *Jean Paul Sartre'da ve Albert Camus'da özgürlük kavramı*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Zweig, S. (1984). *Dünün Dünyası bir Avrupalının Anıları*. Gülperi Sert (Çev.) İstanbul: Can Yayınları.



Islamic Culture in the Fojnica Region 1463 – 1878

Adnan Džafić* ¹, Nezir Krčalo ²

Abstract: Our research aims to show the influence of the spread of Islamic culture in the Fojnica region during the Ottoman rule in 1463 - 1878 on the urban development and change in the appearance of its settlements, raising its status within the Ottoman state, and on improving the quality and enriching every aspect of life. Individual and local community. The analysis of the Islamic culture of the Fojnica region with all its components, as a whole, is for the first time in historiography unified in this paper. This work contributed to more detailed research of the Fojnica region through Ottoman documents such as defter, regesta, travelogue, etc. The sources for this area have not yet been sufficiently explored. It should be especially noted that we were deprived of details for the 18th century because the Fojnica sigils were burned in the Oriental Institute during the last war in Bosnia and Herzegovina from 1992 to 1995. That is why we used the works of Bosnian-Herzegovinian authors based on sources from the archives in Sarajevo and Istanbul, where there is a large number of unpublished materials. In addition, we also carried out field research on the basis of which we confirm that much of the legacy of Islamic culture from the Ottoman period in the Fojnica region has not been explored. We have stated a part of it in this paper. We hope that this work will encourage further research into the Islamic culture deeply rooted in the Fojnica region.

Keywords: Culture, History, Islam, Local community, Tradition

Fojnica Bölgesinde İslam Kültürü 1463 – 1878

Özet: Araştırmamız, 1463-1878 Osmanlı hakimiyeti döneminde Fojnica bölgesinde İslam kültürünün yayılmasının, kentsel gelişme ve yerleşim yerlerinin çehresindeki değişime, Osmanlı devleti içindeki statüsünün yükselmesine ve bölgenin iyileştirilmesine olan etkisini göstermeyi amaçlamaktadır. kaliteli ve hayatın her alanında zenginleştirici. bireysel ve yerel topluluk.

Fojnica bölgesinin İslam kültürünün tüm bileşenleriyle bir bütün olarak analizi, tarih yazımında ilk kez bu makalede birleştirilmiştir. Bu çalışma, defter, regesta, seyahatname vb. Osmanlı belgeleri aracılığıyla Fojnica bölgesinin daha ayrıntılı araştırılmasına katkıda bulunmuştur. Bu alana ilişkin kaynaklar henüz yeterince araştırılmamıştır. Özellikle belirtmek gerekir ki 18. yüzyıla ait detaylardan mahrum kaldık çünkü 1992'den 1995'e kadar Bosna-Hersek'teki son savaş sırasında Şarkiyat Enstitüsü'nde Fojnica sigilleri yakıldı. Bu nedenle Bosna-Hersekli yazarların eserlerini kullandık. çok sayıda yayınlanmamış materyalin bulunduğu Saraybosna ve İstanbul'daki arşivlerden alınan kaynaklara dayanmaktadır. Ayrıca, Fojnica bölgesindeki Osmanlı döneminden kalan İslam kültürü mirasının çoğunun keşfedilmediğini teyit ettiğimiz bir saha araştırması da gerçekleştirdik. Bir kısmını bu yazımızda dile getirdik. Bu çalışmanın, Fojnica bölgesinde derin köklere sahip olan İslam kültürü hakkında daha fazla araştırma yapılmasını teşvik edeceğini umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Gelenek, İslam, Kültür, Tarih, Yerel halk

¹University of Sarajevo, Faculty of Political Science, Department of Sociology, Bosnia and Herzegovina, adnan.dzafic@fpn.unsa.ba, ORCID ID: 0000-0002-8031-3642,

*Corresponding Author

²University of Sarajevo, Faculty of Administration, Bosnia and Herzegovina, nezir.krcalo@fu.unsa.ba, ORCID ID: 0000-0002-5223-6192

Received: 11 January 2023, **Accepted:** 10 June 2023, **Online:** 6 August 2023

Cite as: Džafić, A. & Krčalo, N. (2023). Islamic Culture in the Fojnica Region 1463 – 1878. Universal Journal of History and Culture, 5(2), 127-158. DOI: 10.52613/ujhc.1232216

1. Introduction

The life of the population of the Fojnica region gradually changed due to the historical development of the circumstances that followed the arrival of Ottoman rule on the territory of the Kingdom of Bosnia and the Fojnica region in 1463¹. The spread of Islam brought with it Islamic culture and all that made it up, a new religion, education, language, art, architecture, traditions, and customs.

The analysis of Islamic culture with all its aspects in the Fojnica region is a significant contribution to the knowledge of the local history of Bosnia and Herzegovina in the Ottoman period, because this topic has never been dealt with in historiography as a whole, and our goal is precisely to try to give a complete account of it.

Due to the problem of previously weak research on this topic, and the lack of sources in certain centuries, our goal is to expand the fund of knowledge. For research purposes the analysis was carried out using sources that are of great importance for the history of the Fojnica region and Bosnia and Herzegovina, primarily based on numerous primary sources such as the Fojnica regesta, Ottoman documents from the Franciscan archive and Ottoman defter from 1468/69. and in 1604. Also, in our work, the researches of local authors who, based on numerous documents from the archive, contributed to Bosnian-Herzegovinian historiography and the study of the history of the Fojnica region were very useful to us².

Author Adem Handžić is one of the first to analyze the history of Fojnica in the Ottoman period in the monograph “Fojnica through the ages” with a group of authors (Group of Authors, 1987, pp. 65-121). Handžić analyzed the way of life of the population, administrative authority, urban development, economy, and culture. However, given that the author wrote in general about the history of Fojnica, he did not have enough space left for a more detailed analysis of Islamic culture in the Fojnica region. Also, his contribution to the study of the spread of Islam in Bosnia and Herzegovina should be highlighted, with special reference to central Bosnia, which also includes the Fojnica region (Group of Authors, 1987, pp. 65-121); (Handžić, 1970, pp. 37-52).

Also, the author Hatidža Čar-Drnda used published and unpublished material when analyzing the demographic, economic, and social situation in Fojnica and thus enriched the historiography of the Fojnica region until the 17th century (Čar-Drnda, 1986, pp.133-160). When we talk about the spiritual component - tesavvuf in the Fojnica region, it is important to mention the authors whose works represent the basis

¹ Fojnica is a populated place and the center of the municipality of the same name in the central part of Bosnia and Herzegovina, about 50 km west of Sarajevo and 587 m above sea level. The area of the municipality is 308 km²

² Adem Handžić, Hatidža Čar-Drnda, Halid Buljina, Hamid Algar, Džemal Čehajić, Muhamed Mujezinović and others.

for the analysis and understanding of the very concept and history of dervish orders in this micro-region. Džemal Čehajić processed the history of dervishes and the Nakšibendi sect in general in BiH, and within that treatment he also analyzed the Fojnica region (Čehajić, 1986, pp. 1-281). Author Halid Buljina also made a great contribution and significance in the study of Fojnica tekki (Buljina, 1991, pp. 1-80). Also, the author Mehmed Mujezinović worked on the epigraphy of Bosnia and Herzegovina, and in his work he presents information about Fojnica inscriptions or chronograms, which are of great cultural and historical importance for the study of the society and art of the Fojnica region (Mujezinović, 1998, pp. 1-516). The examination and analysis of Islamic culture in the Fojnica region during the Ottoman rule is a significant task for Bosnian-Herzegovinian historiography because, although this topic has already been given some attention, its individual aspects are still poorly addressed. In this sense, with this work we are trying to make a historiographical step forward by studying in one place the entire Islamic culture of the Fojnica region in the Ottoman period.

The topic of this paper allows us better understanding of contemporary society by insight into its origins, because Islamic culture still represents the most significant component of social reality in the Fojnica region³.

Presentations of cultural events in medieval Fojnica, the Ottoman conquest of Fojnica, the Ottoman urbanization of Fojnica are the basis for understanding how the Fojnica region entered the Ottoman cultural zone and how Islamic culture spread. Thanks to the Islamic sacral culture, Fojnica became an Ottoman urban settlement - kasaba in the second half of the 16th century, at the beginning of the 18th century it became an administrative center - a nahija, and then in the second half of the 19th century it became a kadiluk.

How did the spiritual aspect of Islamic culture spread in the Fojnica region? First of all, it spread thanks to the new religion, literature, art, book culture, and prominent members of society, such as muderris, sheikhs, effendi and other ulama. A great role in the spread of Islamic culture in the Fojnica region belongs to the institution of waqf and tasawwuf, especially the Naqshibendi order.

³ By the area of Fojnica we mean a historically, socially, and culturally connected micro-region. We identify the boundaries of the Fojnica region with the present-day municipality of Fojnica.

2. Cultural Events in Fojnica and Its Surroundings in the Medieval Bosnian State

By analyzing cultural conditions in the pre-Ottoman period of Fojnica, we will understand the way of life and ideas of medieval people in one micro-area, and notice the contrast between medieval and Islamic culture. The inherited heritage, various influences on the border between Byzantine and Western European civilizations, and the specific framework of domestic development by which Bosnia presented itself as a strong state creation left a lasting impression on architecture, chivalric culture, literacy and art (Kurtović, 2019, p. 107). When we talk about the culture of Bosnia, it includes architecture (ecclesiastical and secular), writing and literary creativity, sculpture, and artistic and musical creativity (Hodžić, 2018, p. 61). These cultural events also influenced Fojnica (Hvojnica) itself, which would become one of the most important cities of the Kingdom of Bosnia in the 14th and 15th centuries. In an old manuscript, Fojnica is mentioned as “Hvojnica” from the word hvoja, which means forest. In Bosnia, only the development of mining, and especially the production of silver, encouraged the formation of cities in the 14th century and contributed to the development of all Bosnian cities. Medievalist Desanka Kovačević-Kojić states that *“the creation of Fojnica, a mine, and later a very important trade center of medieval Bosnia, should be viewed in this light.”* Fojnica was created at least a decade or two before it was first mentioned, in 1365. It belonged to the Lepenica parish from a territorial point of view, while from an urban point of view, Fojnica was a square and belonged to the type of open settlements, and in its later development, the Kozograd fortress was built above it on the slopes of Mount Zec (Group of authors, 1987, p. 49).

Based on a large number of material monuments - stećaks, toponyms, and other sources, it is assumed that in the Fojnica area, the local population was mostly supporters of the Bosnian Church - Christians, while in the town of Fojnica there are also Catholics. The remains of the material culture of Christians are stećci, while we have no written traces of spiritual culture, but based on toponyms we can assume that elders - *grandfathers*, *guests*, and other believers - lived in the surrounding places. We cannot say with certainty whether there were more Catholics or Christians. We can assume that at first the number of Christians was greater, while the Catholic influence grew with the arrival of the people of Dubrovnik and the Franciscans in the 14th century. On a few localities we find Stećci: Fojnica, Lužinama, Otigošće, Dusina, Ščitovo, Ostružnica etc. (Bešlagić, 1971, p. 164). According to some theses, the names of these two villages, Djedov Do and the village of Otigošće, are related to the Church hierarchy of *grandfather* and *guest* (Dedić, 2015, p. 173).

The demographic and religious picture changed with the arrival of foreign influences such as the

German miners of the Saxons and the people of Dubrovnik who had their own colony with business settlements. Due to the general social conditions in medieval Bosnia, both the need for Catholics and the suppression of heresy against Bosnian Christians, Catholic orders came, first the Dominicans, then in the 14th century the Franciscans⁴. With the arrival of the Franciscans, the influence of the western medieval culture in the Fojnica region also strengthened, bringing significant church architecture with them. Based on reference data, it is not difficult to conclude that the Fojnica church and monastery were built at the end of the 14th or the beginning of the 15th century. Among saved artistic values in the Franciscan monastery there is a picture small format “Dead nature” which probably dates from the first half of the 14th century. From this one we can conclude that it is medieval art prevailed through religious motives and what surrounds man and that is nature (Drmač, 2014, p. 38); (Group of authors, 1987, p. 53).

In the daily life of Fojnica, fabrics of Italian and Dubrovnik origin, jewelry, parts of clothing, soft furniture, cold, and firearms and other numerous objects that came from Dubrovnik or individual Italian cities were used (Group of authors, 1987, p. 59). This kind of life was contributed by the presence of the people of Dubrovnik mentioned in the sources, as well as the mining, craft, and trading activity of the people of Fojnica. With the arrival of the Ottomans after 1459, and the census of 1468, Fojnica had 329 houses, which at that time made it one of the largest urban settlements in the Kingdom of Bosnia.

When we talk about the education of the people of Fojnica in the Middle Ages, the influence of the Franciscans and the people of Dubrovnik is undoubtedly the main factor. On the other hand, we have no data left by the Bosnian and Christian Church. The only thing that is certain is that, as in all urban areas, literacy and art gradually spread (Group of authors, 1987, p. 59). The Cyrillic alphabet is used for writing, as indicated by numerous documents about the trade between the people of Fojnica and the people of Dubrovnik. Although literacy spread gradually, it should be kept in mind that it was limited to the upper layers of medieval society. Before everything we think on Residents of Dubrovnik, prominent local merchants, a small number of artisans, and Franciscans. It is important to say that the people of Dubrovnik had their own colony in Fojnica, and a considerable number of them lived in Fojnica, where they used the Cyrillic alphabet and translated into Latin and Italian. Writing materials include paper and inkwells, which are sold as trade goods in the shops of Dubrovnik merchants. For cultural events in Fojnica, we should also mention the bequest of five books of the Dubrovnik merchant Anton Pribisalić, who was in Fojnica between 1439 and 1446 (Group of authors, 1987, p. 59).

⁴ Thus, first from Dubrovnik, secular priests came and stayed for a short time, then came the Dominicans who also stayed for a short time, and at the beginning of the 14th century, the Franciscans came and stayed permanently. See more: <http://www.fojnica-samostan.com/> Friar Janko Ljubos, curator: *Treasures of the monastery in Fojnica* (accessed February 1, 2020).

It is not known whether some forms of cultural entertainment occur in Fojnica, such as actors and musicians who entertained the local population, but this possibility should be kept in mind considering that Fojnica is one of the most important places in medieval Bosnia. One detail sheds light on the daily life and habits of the Bosnian urban population. Namely, in Drijevi, Srebrenica and Fojnica, and probably in other more developed urban settlements, there were inns where people went to drink and have fun. Comparing this data with the usual way of life in Europe, we conclude that it is very likely that artists also performed there, performing their skills. This information tells us that they held certain cultural parties modeled after medieval Europe, with probably certain specificities (Hodžić, 2018, p. 69).

3. Fojnica as an Ottoman Urban Settlement and Local Administrative Center

3.1 Ottoman Conquest

One of the turning points in the history of the Fojnica region was its conquest by the Ottomans, which introduced Fojnica into the world of Islamic culture. Historiography has only partially dealt with the issue of the Ottoman conquest of Fojnica (Hvojnica). Data on the conquest of Fojnica are given to us by authors such as A. Handžić in the monograph *“Fojnica through the ages”* and Hatidža Čar-Drnda (Čar-Drnda, 1986, pp. 133-161).

Even before the final fall of the Kingdom of Bosnia under their rule in 1463, the Ottomans had influence over Fojnica and, after Srebrenica, they found it to be the largest urban settlement with developed mining and trade. We learn this fact from existing sources. Dubrovnik merchants complained to their government; that Bosnian gentlemen are constantly controlled by Turkish officials and under pressure from the Turkish garrison in Vrhbosna. Dubrovnik merchants from Fojnica reported that they were informed of the Turkish slave's order that all silver should be taken to the sultan's mints and that the duke must take it away from the people of Dubrovnik.” (Šabanović, 1957, p. 188).

Mining centers like Fojnica and Kreševo were of great economic, military and political importance for the Ottomans and the Bosnian Krajište⁵. In the endowment of Isa-bey Ishaković from 1462 it is written; *“Furthermore, he bequeathed all the mills under one roof on the Željeznica river in Visoko.”* (Šabanović, 1951, p. 22). Analyzing the toponyms in the Fojnica settlement Gvoždani (Gojevići), which is located on the aforementioned Željeznica river, we find the toponym waqf, for which it is possible that it indicates the

⁵ The conquest of Fojnica will help the Ottomans in the further conquest of Bosnia and the expansion of the empire to the West. The penetration of the Ottomans towards the West also meant the spread of Islamic culture, which will bring with it different ideas about life, compared to those of the Middle Ages.

mentioned legacy of Isa-bey Ishaković⁶. What we know for sure is that the Fojnica region was already part of the Ottoman state in 1463, which is confirmed for centuries by the closely guarded ahdnama addressed to the Franciscans by Sultan Mehmed Fatih.

3.2 Ottoman Urbanization

With the Ottoman conquest of the Bosnian kingdom, changes were made in all aspects of social life, especially in the cities, which put an end to medieval urbanization. An urban settlement in the Ottoman period represents a center where the way of life and culture of a people are intertwined. That is why we are interested in how the Fojnica region was transformed from a medieval to an Ottoman - urban settlement. With the arrival of the Ottomans, the area of the Fojnica region entered a new zone of Ottoman urbanization, with the foundations of Islamic culture. When we analyze the change of the Fojnica region from a town to a village, we can state that its urbanization moved more slowly than was usual within the Ottoman Empire. One of the reasons for this is its geographical location. The Fojnica area represented the border in the extreme northwest of the Ottoman Empire from 1463 until the fall of the Hungarian Banovina of Jajačka in 1528. Apart from the mentioned facts about slow urbanization, it is important to note the following. Namely, we must not forget the state of war on the Ottoman border, population migrations due to insecurity, then the plagues that ravaged the entire Ottoman Empire in the 16th century and probably did not bypass Fojnica either. B. Kuripešić also talks about the low population density of Bosnia in 1530 due to the plague in his *travelogue* (Kuripešić, 2001, p. 36).

Another reason is that the majority of the population was Bosnian Christians, while Catholics and the Franciscan order enjoyed a privileged position guaranteed by the sultan's ahdnam from 1463.

Fojnica was found as a complete settlement, and not divided into hamlets like some other towns. (Group of authors, 1987, p. 74) In the Fojnica region, the Ottomans, according to the established system, respect the found settlement, its social, cultural, and economic life. Over time, the immigrant and local Muslim population established its nucleus in the urban area between the old medieval town of Pazarnica, which was previously called Trgovište and Rupnovaca. (Buljina, 1997a, p. 441) The first Muslim households in Fojnica were recorded in 1485, when seven Muslim houses were recorded. (Čar-Drnda, 1986, p.146). It took about 50 years for a small Muslim community to be mentioned in 1530, while according to the census of settlements in Visoko nahija in 1540, there were 16 Muslim houses in Fojnica itself. It should be

⁶ Although the Željeznica river is clearly mentioned here, some historians have over time equated it with the Fojnica river, into which the Željeznica actually flows, together with the Dragača river. The plot of land, about 80 dulum, is called "Waqf". That land, which was used exclusively for Islamic purposes, was confiscated after the Ottoman rule and is in private ownership. The other plot on the other side of the river is owned by Islamic Community Fojnica as a waqf. The very problem of this waqf is that we do not have a historical source as to whether it is the same plot of the waqf of Isa-bey Ishaković, and when this waqf was created. Therefore, this issue should be further investigated.

emphasized that this is a list of the *nafsi bazaar* of Fojnica, i.e. the very center of the square and the town without the settlements of the Fojnica region. It is interesting that all the settlements in Fojnica, except Obojko, have a majority of Muslim inhabitants. We do not have complete data from this early period, because the *defteri* only provide data on taxpayers, and most Muslims were exempt from taxes. So we should be careful with this data (Čar-Drnda, 1991, pp. 225-227).

As in other Ottoman cities, the institutions of *waqf* and dervish orders played a significant role in the urbanization of the Ottoman settlement in Fojnica. Ottoman cities were divided into the *bazaar* as a trade area and *mahallas* as the residential area. Fojnica acquired the physiognomy of an ⁷ Ottoman urban settlement only in the second half of the 16th century. With the formation of the *mahalla* and the construction of the Atik mosque before 1570 by the *vakif* Mustafa Hizir, along with the found square and market day, all the basic conditions were met for the newly founded *mahal* to be covered by the institution of *muafiyet* and called *kasab*. According to the Ottoman nomenclature of settlements and established rules for their formation, a settlement could receive the status of *casaba* if it had reached a certain level of development. A. Handžić states three basic conditions for a settlement to receive the status of *casaba*: a) the existence of a significant congregation of permanently settled Muslim population, b) the existence of one mosque where all prescribed prayers are performed, as well as the main prayers on Fridays and Eid al-Fitr and c) the existence of a square (*bazaar*) and the weekly market day. After the fulfillment of the mentioned conditions, an administrative-legal procedure was conducted, which was initiated by the local authorities, usually the competent *qadi*, explaining the need to declare the place a *kasaba*, which was approved by the supreme authority. With this act, the Ottoman state freed the inhabitants of the *mahal* from the *Reaya Tax*, directing them to crafts, trade, and other activities of wider social importance. The change in status tended, therefore, to accelerate the urbanization of the settlement (Handžić, 1974, pp. 60-69).

The significant Fojnica *vakif*, *kadi*, and, *muderris* Šaban son of Ahmed, endowed the Čarši mosque in 1666, and next to it, a *madrasa*, a *mekteb* and a *tekija*. Over time, a *bazaar* developed around the Fojnik mosques and in it shops of various crafts; bakers, cobblers, butchers, barbers, silversmiths, leather tanners, goldsmiths, blacksmiths, tailors and gunsmiths, who had a good reputation for making quality rifles. Some of these trades are mentioned in the *Kanunama* from 1489. Craftsmen are not mentioned in the registers, which makes it difficult for us to study these activities, but by analyzing Ottoman documents from the Franciscan monastery, we noticed documents that mention craftsmen and some crafts of Fojnica. In a document of the *naib* of Fojnica and Lašva from 1550, artisans of Fojnica appear as witnesses “Jusuf Emin

⁷ Sources they mention Atik, Hadrović and Pavlovac mahala, where are lived Muslims. These villages were nucleus for emergence *casaba*, on the other sides the eye Franciscan of the monastery it was a town, where are lived non-Muslims.

the merchant, Mustafa the son of the barber or barber, Firuz the butcher as well as Hajdar the shoemaker.” (Group of authors, 1957, p. 18; Ursinus 2018, p.26). Crafts and shops contributed to the economy and urbanization of Fojnica.

We can determine that the 17th century was the era of the most intensive urbanization of Fojnica. The village had active mining, crafts and trade, a unique bazaar, mehkema, dzumrukšana, menzilšana, and musafiršana, three mosques, a madrasa, and a tekke, as well as a guesthouse, with all the structures of government, and features of a developed Ottoman settlement. Adem Handžić claims in the monograph “Fojnica through centuries” that the very fact that not even two full decades had passed between the construction of two mosques, and the formation of the two villages of the same name, clearly speaks of the accelerated development of the village. All the mentioned institutions, and facilities (kadiluk, mehkema, madrasa, tekija, menzilšana, đumrukšana) were certainly founded after the Čaršija mosque in 1666/67, and before the mosque was built in Pavlovac village in 1683 (Buljina, 1983, p.451; Group of Authors, 1987, p. 81). Therefore, based on the above facts, we can conclude that Fojnica was already a built-up Ottoman urban center until the 18th century.

3.3 Fojnica as an Ottoman Administrative Center

With the arrival of the Ottomans, a new system was established under which (Hvojnica) Fojnica became a nahija as an administrative-territorial area. ”This Arabic word literally means ”side, region, area”, and as a term in the Ottoman administration, it denoted the lowest regular administrative units that have their own permanent and precisely defined territory and are under the direct management of a state body with certain prerogatives of the government. These administrative units in our countries were created in most cases by converting old medieval parishes.” (Šabanović, 1982, p-108).

In the first Ottoman census from 1468, Fojnica is mentioned as a nahija, and the mines of Fojnica, and Ostružnica are listed among the sultan’s regalia in this nahija. A. Handžić states that it is not known for sure whether Fojnica is listed here administratively as a nahija or if it simply refers to the end (Group of authors, 1987, p. 66).

We do not have much reliable information about the early period of the Fojnica nahija, except that in the judicial and administrative sense it belonged to the kadiluk of Bobovac (Šabanović, 1982, p. 123). However, after 1485, and before 1489, Fojnica was attached to the nahija of Visoka, and the kadiluk of Sarajevo, which was located within the Bosanski sandžak⁸. It remained part of the Visoka nahija until

⁸ In the first period of Ottoman rule, the administrative officials in Fojnica included the *emin* who took care of the mines, the *prince* as a link between the people and the

the beginning of the 17th century, after which it moved to the area of the Kreševo nahija. More precisely, it can be traced according to the defter until 1604, and after that we have no continuous sources on the basis of which we could determine when it regained its importance as an administrative center (Čar-Drnda, 1986, p. 136).

The development and Ottoman urbanization of Fojnica during the 16th and 17th centuries led to the fact that the Ottoman authorities recognized Fojnica as a local center, and it was mentioned as a nahija in the beginning of the 18th century within the Sarajevo Kadiluk⁹. All administrative affairs for the Fojnica region do not go towards Visoko or Kreševo, but towards Fojnica, which meant progress in every respect. As for the court's administrative authority, at the beginning of the 18th century, the Fojnica kadi is mentioned. According to the data of the sijil of the kadi of Fojnica, who performed the duties of a judge in the capacity of naib, Fojnica was mentioned as the center of the nahija from 1784 to 1865, and according to the data of the sijil from the period 1865 - 1877, it was the center of the kadiluk. A. Aličić states, "During the formation of the Bosnian vilayet in 1865, the following nahijas were founded. In the kaza (kadiluk) of Fojnica were the nahijas of Kreševo and Busovača, which lasted until the end of the Ottoman administration, and in 1870, the nahija of Kiseljak was also formed there" (Čar-Drnda, 1986, p. 136; Jukić, 2001, p. 195; Aličić, 1983, p. 128).

4. Islamic Spiritual Culture in the Fojnica Region

4.1 Religion

Islam as a religion entered all spheres of the social life of the Ottoman Empire and as such shaped the way of life, culture, art, and ultimately improved the civilization that spread over three continents. In the 14th and 15th centuries, the Ottoman Empire conquered Southeastern Europe, and thus Islam penetrated into the regions of Bosnia and Herzegovina. Due to the very importance and role of Islam on the life of Muslims in the Fojnica region, we will try to analyze the process of accepting Islam, its pace and development over the centuries. We will also analyze what it meant in a cultural sense to accept Islam, both individually and for the community, whether this changed the identity and ideas of medieval people and at what pace all this affected the Fojnica region. We will try to give answers to some key questions in order to understand everyday life in Ottoman Fojnica, because the consequences of the spread of Islam are

government, and the *subash*, the representative of the Duke of Vysoč. Also, border guards (ulufedji), jindi, cehaje and other administrative services are called. From 1619, the *naib* (proxy) of the Sarajevo kadi is mentioned as part of the judicial administrative authority in the *Fojnica regesta*.

⁹ Although earlier authors found that the Fojnica nahija was mentioned only from the second half of the 18th century, by analyzing the *Fojnica regesta* we noticed that it was mentioned in 1736.

still felt and lived in the Fojnica area.

4.2 The Spread of Islam in the Fojnica Region

In science, the claim that acceptance of Islam has long been rejected with strong arguments in Bosnia, a consequence of the repressive measures of the Ottoman government. The accepted point of view is that the acceptance of Islam is a consequence of certain political, social, and economic circumstances in Bosnia that preceded the establishment of the Ottoman government, as well as the attitude of the new government towards its subjects. “Ottoman state recognized all monotheistic religions, and with the condition of loyalty, guaranteed all subjects freedom of religion, legal and property protection. The applied policy of the new government, expressed by the acceptance of the found institutions and the class status of the Christian nobility, had a positive effect on the acceptance of the Ottoman state and Islam as an integral element of its establishment.” (Čar-Drnda, 1991, p. 206).

Historiography has not dealt much with the issue of the spread of Islam in the Fojnica region, it has been fragmented, but never as a whole, which is our goal according to the scope of the work. Previous research on Islam in Fojnica was analyzed through the prism of Fojnica itself without settlements, which gives us a completely different picture. First of all, for the analysis of the spread of Islam, we were helped by the works of Adem Handžić, (Group of authors, 1987), Hatidža Čar Drnda, (Čar-Drnda, 1986, p. 1991), and primary sources such as the Ottoman defter from 1468-9. and in 1604, the Fojnica regesta.

On the basis of these primary sources, we can follow and analyze the process of the spread of Islam, and obtain data about everyday life in the village of Fojnica. We can note that Islam in the Fojnica region gradually spread, and that from the first days of the Ottoman rule, following the continuity in the increase in the number of the Muslim population. Certain facts are not visible in the registers from the first period of Ottoman rule. Muslims and non-Muslims who paid taxes were enrolled in them, and there were certainly those Muslims who did not pay taxes on the land, such as Ottoman authorities, ulema, dervishes. In Fojnica, even the Franciscans did not pay taxes (Aličić, 2008; Handžić, 2000; Matasović 1927).

According to the data of the cadastral census of the Bosnian Sandžak from 1468-9. Fojnica belonged to the area of Kraljeva zemlje and after Novi Pazar, it was the most populated in Bosnia. That year, 329 households were registered in Fojnica. In Fojnica, as well as in neighboring settlements, the Ottomans found members of the Catholic Church and members of the Bosnian Church - Christians. It is a well-known fact that in the pre-Ottoman period, the King's Land (Vilayet-i Kral) served as a refuge for Christians who were persecuted by the Catholic Church, and the Hungarian state. Moreover, in 1459, King Stefan

Tomašević “asked for help , because he could not fight the Turks alone because Manichaeans , who would prefer Turks to Christians , and almost the majority of the population is not Manichaean.” (Group of Authors, 1991, p. 548).

Also, Ottoman sources record the existence of supporters of the Bosnian Church under the name *krstjan*. It should be mentioned that Fojnica, like Kreševo, was in the *cadiluk Brod* for a short period. Tajib Okić finds in unpublished Ottoman documents a mention of two settlements in Fojnica where Christians live. One was recorded a field named “selište” which has been abandoned of sides Christians, in the settlement Dusina, *nahiyah Brod*, (*defter*, number, 432, sheet, 443.b). It also mentions the legacy of Christians in *Nahiyah Visoko*, Fojnica settlement Čemernica, recorded from the end of the 16th century. in Ankara ledger number 11, (sheet, 174.a) (Okić, 2003, pp. 155-159).

They took place in some villages around Fojnica, while the sources in Fojnica and Kreševo do not mention them. We assume that the majority of the population in the Fojnica region were baptized, which is indicated by the numerous *stećci* in the surrounding Fojnica settlements, as also stated by Š. Bešliagić. On a few localities we find *Stećci*: Fojnica, Lužina, Otigošće, Dusina, Šćitovo, Ostružnica etc. (Bešliagić, 1971, p. 164). The fact that a large number of Christians converted to Islam in the Fojnica settlements is shown by Ottoman records¹⁰. What we can notice is that in the urban part of Fojnica, the process of spreading Islam is slower. One of the reasons for this is the threat to the physical safety of the population due to the fact that the Fojnica area was on the Ottoman border with Jajačka ,and Srebrenica banovina, and the second reason is the presence of Catholics and the Franciscan monasteries of Fojnica, Kreševo and Visoko. Also, based on the analysis, we can notice a difference in the intensity of conversion to Islam. Namely, at the end of the 15th century, and in the first half of the 16th century, we have a smaller number of Muslims, while at the end of the 16th and the beginning of the 17th century, we find the majority of Muslims in the Fojnica region.

In the first periods of Ottoman rule, we encounter Muslim immigrants and natives who convert to Islam¹¹. Thus, A. Handžić states that in the census of 1489, Fojnica had a total of 225 tax houses, of which there were 7 Muslim households with 2 *mujered*s (unmarried). He lists their names characteristic of Christians who became new Muslims. They are: Jusuf son of Milorad; Mehmed, son of Vukosala; Alija,

¹⁰ By analyzing the settlements of Fojnica, which were previously neglected, we concluded that they were also the centers of Christians and the seat of their elder *grandfather*. The village of Djedov Do was named after the elder *grandfather*, and the village of Hotigošće probably after the faithful *guests*. The majority of the inhabitants of these Fojnica settlements converted to Islam, as evidenced by the “Staro Greblje- The old Cemetery” site, where we can notice that *Stećci* and Muslim niches are next to each other, which indicates the continuity of burials.

¹¹ That someone would receive Islam someone had to invite him to it and teach. Thus, we believe that the Ottoman government at first targeted the *ulema*, dervishes, soldiers, and others. We know that in the Fojnica area dervishes, and sheikhs were the first to propagate Islam. The sheikhs were from the ranks of the *ulema* but also served in the army. One of them is the martyr Sheikh Husein who died at Oglavak in the army of Sultan Mehmed Fatih. Later, the sources talk about the continuity of the settlement of sheikhs, dervishes, and *muderris* in the Fojnica region, because with this the Ottoman state strengthened its power and spread Islam.

approacher; Ismail, his (Alia's) brother; Ahmed, a tailor; Iskender, son of Jarisav; then two mujeredes: Yusuf, son of Miloš and Šahin, son of Dabiža. (Handžić, 1976, p. 12).

From the first censuses, we see that there are several Muslim houses in Fojnica and the entire Fojnica region. According to Ottoman list from 1489 in Fojnica settlements there are several Muslim houses; Bunište (Ponjušina) 6th, Čemernica 2nd, Gvoždani 8th, Hotigošće 6th, Vranjak 3rd, while according to this one list Obojak, Pridola and Prokos they don't have Muslim house. We don't have any data for Ostružnica and Šćitovo. In 1489, 6 Christian and 2 Catholic households were recorded in Obojek. The local Christians are: Milorad, Radosav, Pavko, Radovac, Radinko and Dragi. Also, in other settlements of Fojnica, the presence of Christians and the gradual process of conversion to Islam is evident, which is also confirmed by Ottoman censuses (Čar-Drnda, 1991, pp. 209; 216-220). Based on the Ottoman ledgers, we cannot know the actual number of Muslim population in the Fojnica region. One of such concrete examples is the Fojnica mine and the Dusina settlement. While not a single Muslim house was mentioned in Dusina in 1468, and only one in 1485, until then only four Muslims from Dusina were mentioned in one court document of the Sarajevo kadi dated July 11, 1469, regarding a dispute over land ownership, namely: Ayan Davud-beg, on the one hand, and Husein, son of Pavlov, Muhammad, son of Pavlov and Hasan, son of Radivojev, on the other. In addition, the phenomenon of conversion to Islam in the early period, where the ancestors were baptized, is also visible here.

At the end of the 15th century, there were a small number of Muslim houses in the Fojnica region. Also, based on the notebooks, the number of Muslims in the urban part of Fojnica was not significant. According to A. Handžić, the number of Muslim residents in the past 45 years (1485 - 1530) increased by only 2, from 7 to 9 houses, which is a total of 15 Muslim houses (Group of authors, 1987, p. 72). There were certainly more of them because only tax collectors were registered. The expansion of the Ottoman state territory after the collapse of the Hungarian state (1526) and the Hungarian banns had a great impact on the pace of acceptance of Islam in the Fojnica region, which was located in the Visočka nahija. According to the census from 1528/30. In 1570, 57% of Muslim families were recorded in Nahija Visoko, while in 1570, the Muslim population made up 88% of the total population. Also, the Fojnica settlements that were located in the nahija Visoko gradually accepted Islam in this period. By 1516, Bunište, Čemernica, Dusina, Hotigošće, Gvoždani, Mratinići, Vranjak and Šćitovo already had a majority Muslim population. However, the town of Fojnica and the settlements of Pridola, Prokos, Obojak, Ostružnica still retain a majority Christian and Catholic population. According to the census from 1530, the majority of Muslims prevailed in all the settlements of Fojnica (Čar-Drnda, 1991, p.209).

The problem we face when analyzing the spread of Islam in the 18th and 19th centuries is the lack of data and censuses. What we can notice based on the Fojnica Regesta, and other Franciscan documents is that Islam is gradually spreading. In Fojnica register process expansion of Islam can be documented and to follow from 1635, when it first appeared, then in 1728, and two cases in 1730. Also, in other Franciscan chronicles, there are visible data on the conversion to Islam, which we must analyze with caution, because the Franciscan perspective of the spread of Islam is noticeable. Namely, Fra Lašvanin states in 1736. about disordered system, violent Islamization-Turkification. While on the other sides we find numerous examples as it is Ottoman country protected Franciscans and Catholics of bullies, even and if a person said she would cross on Islam refused it, it didn't violently cross on Islam, (Matasović, 1927, p. 191; Lašvanin, 2003, p. 208). Also, we have one significant source for Fojnica itself without a settlement, which indicates that in the first half of the 18th century, when Fojnica became the center of the nahija, the majority of the population was Muslim. The very process of the spread of Islam and Islamic culture in this period resulted in Fojnica becoming the seat of the nahija. In 1736, Fojnička parish counted “82 Catholic houses and 497 souls, and 1348 Muslims and 11 mosques.” (Matosović, 1972, p. 194; Kristić, 1936, p.146).

What was the initial act of converting to Islam like? That process and procedure was conducted in the Sharia court, as we are told by sources such as the Sigil. According to Kasumović, “a person who wanted to convert to Islam declared in front of witnesses that he voluntarily renounces useless faith or all vain faiths, and declares that there is no god but Allah and that Muhammad is His servant and His messenger.” This statement is known as called “kelime-i shahadet”. Part of the procedure was for the new Muslim to be given a Muslim name. Finally, the Qadi declared him a Muslim on the basis of his authority.

4.3 Socio-Cultural Consequences of Accepting Islam

The following questions that arise for the further course of our research and illumination of the topic we are dealing with are: what was the belief system, what did it mean to accept the Sunni variant of Islam, what did the change of identity look like, and some others to which we will try to find clear answers. The establishment of Ottoman rule in Bosnia-Herzegovina led to radical changes that resulted in the spread of Islam. There is a new change in the confessional structure, where, based on the previously presented data, we see that the autochthonous population is gradually accepting Islam, and the achievements of Islamic civilization and culture. According to Kasumović: “The change of religion is one of the fundamental issues that significantly affect the change in the identity of an individual as well as a nation. At the same time, it is important to understand that there is acceptance of new ideas about the world, life, death, spiritual values, or morality, but also a new way of life that Islam as a religion brought with it (Kasumović, 2011, p.

215).

As we stated earlier, the Ottomans found two religious groups in the Fojnica region; members of the Bosnian church - Christians and Catholics. The Fojnica region entered the Ottoman cultural zone, so it is understandable that the population that accepts Islam has an intermediary, and an already established social system, which in this case is based on the Sunni variant of Islam. The Hanafi Madhhab was the dominant religious school in the Ottoman Empire. Bosniak Muslims understood Islam through the direction of the Hanafi school of religious law, and maturidian studies in theology, in two ways of interpretation, understanding and living; madrasa (ulema), and tekke (sufis). Founder graduation schools Abu'l-Mansur el-Maturidi (d. 905) established the theological school which is basically elaborated theological attitudes Abu Hanifa (d. 767). In that way, the process expansion of Islam in Bosnia and Herzegovina under the Ottoman Empire he was in power at the same. Time, and process expansion high school graduation interpretations Islamic beliefs and Hanafi interpretations Shariat. (Karčić, 2006, p. 54). These two ways often coincided, because sheikhs (teachers) mostly belonged to the order of ulema. With the spread of the Ottoman Empire, and Islam to the region of Fojnica, we can see that Islam was implemented precisely through these two institutional systems.

Through the previous chapter - the process of the spread of Islam, we could notice that by accepting Islam, an individual first renounces his previous faith, and by the act of martyrdom he accepts Islam. After that he changes his identity and takes a Muslim name. The big one-part Muslims in the Empire were Sunni Turks, and Arabs who belong to the Sunni group. Also in Anatolia and Rumelia, Muslims belonged to the Hanafi school (Ihsanoglu, 2004, p. 703).

That act of accepting Islam brought with it new ideas about God, ideas about life, death, the world, history, future, time, diet, way of life, etc. An individual who fundamentally changes his way of life, probably had the support of a small congregation, ulema and Ottoman authorities. Namely, it is understandable that an individual in the first period of Ottoman rule could not immediately possess the religious knowledge that his intermediary had in the act of accepting Islam, that is why Dr. A. Handžić states that at first the acceptance of Islam was of a declarative nature; *“In the cities, there was one imam only to perform the prayer with the crews, and those imams themselves were soldiers (mustahfizi) attached to the city - one can only assume that in the first decades the acceptance of Islam had a declarative character, it consisted only in taking a Muslim name.”* (Handžić, 1970, p. 28).

Over time, the number of Muslims in the Fojnica region grew, especially in the middle of the 16th century, when Fojnica received the status of a kasaba, which meant that a local community was created, i.e.

their little congregation¹². Culturally, the acceptance of Islam for the local community meant that a unique principle was created by which that community should live. Namely, the way of life of the new community is based on Islamic culture, which, as we mentioned earlier, is reflected in material and spiritual culture. From a spiritual point of view, the believer now practices new rites such as prayer, while from a material point of view he behaves in accordance with Islamic regulations¹³. The acceptance of Islam resulted in the acceptance of Islamic material culture, which is created by the individual and the local community on the model of Ottoman architecture¹⁴. In the 17th and 18th centuries, Islam was the majority religion of Fojnica society, and brought with it new cultural changes and progress.

4.4 Education

Generally speaking, the Ottomans had four types of education, with different methods, and purposes. The ruling class was educated in Enderun, an educational institution in Saraj, bureaucrats received their education in offices according to the teacher-student system, in dervish tekkes education was provided to Sufis, while madrasahs were institutions where scholars were educated (Ihsanoglu, 2004, p. 315). Educational institutions (schools, madrasas) in Bosnia and Herzegovina were created, and developed under the influence of previously established schools in the Ottoman Empire. The first and oldest schools of learning in Islam were mosques. The issue of the spread of Islamic culture through education has not been dealt with in historiography as a whole so far, and our goal is to make a step forward in this regard.

In the Fojnica region, mosques, schools, madrasas and tekke, were the main carriers of Islamic education. The oldest historical data that we have today refer to the Attic and the Čaršija mosque in Fojnica, and next to them, schools. Kadi Saban ef. he founded the Čaršija mosque and next to it a mualimkhana, and a madrasa in the middle of the 17th century. The teacher in these schools had the title muallim, while the teacher in the madrasa was a muderris. The results of previous research, and data from historical materials give us a lot of valuable information about the muderris of the Fojnica madrasa, and in this chapter we will talk about them as carriers of education in the Fojnica region. Among them, the well-known sheikh, and founder of the tekija in Živčići, muderris ef attracts special attention. Hussein Zukić (died 1214/1799), who was occasionally a guest of the madrasa, then muderrisi Husein -ef. Zupčević and Ibrahim-ef. Zupčević (died 1254/1838/39), muderris and Sheikh Abdurrahman Sirri (died 1263/1847),

¹² When Fojnica received the status of a casaba, it also became the cultural center of the Muslim population. The Ottoman government gave privileges to Muslim subjects through non-payment of taxes. The status of Fojnica as a casaba shows that Muslims accept, and live the Islamic way of life.

¹³ What we must note, at least for the first period of Ottoman rule, is that we do not know to what extent an individual practiced Islam, whether any earlier medieval legacies remained, and whether Islam was accepted due to formal conditions reflected in economic and social privileges or was it really due to religion, and culture that individuals recognized as special.

¹⁴ First of all, these are Islamic objects; mekteb, masjid, mosque, tekija, madrasa, and other Islamic institutions. It is understandable that the medieval man did not immediately change the habits of building houses or monuments, but with the spread of Islam, these changes soon came to the Fojnica region; next to the stećkas, there are Islamic monuments-nišani, in the old town of Fojnica Ottoman houses with doxat, and other public and private objects of Fojnica Muslims.

Abdulvehab Ilhamija Žepčak, and Arif-ef. Kurd, native of Diyarbakır (died 1890).

I. Kasumović states that in the area of Fojnica, “a certain Sufi orientation of the muderris, who were the main subjects of teaching along with the students, is characteristic.” (Kasumović, 1999, p. 244),

We find more detailed information about the life of muderris only from the second half of the 19th century, when Arif ef came to Fojnica for muderris Kurd (1838), and stayed there until 1868. (Buljina, 1997, p. 447) There he met and got to know his compatriot Sheikh Haji Mejlija, who at that time was the Sheikh of the tekiye in Vukeljići. After the death of Haji Mejli Baba in 1854, Arif ef. with the permission of his sheikh, he continues to act as the sheikh of the tekiye in Fojnica, which was set on fire in 1945. He worked in Fojnica until 1868, when he left for Sarajevo. He excelled in his knowledge of the Persian language, taught it in Daru-l-Muallimin, and popularized its teaching in Sarajevo. A notable person who worked in Fojnica at the end of the 19th century is Sheikh Hadji hfz. Husni ef. Numanagić. He was born in Fojnica in 1853. In the early period, he completed his mekteb education, became a hafiz, and studied under the then muderris of Misria’s madrasa, Sheikh Skender Pasha’s tekiye in Sarajevo, Sheikh Arif ef. in Kurdistan. Then he continued his education in Istanbul, Medina and Cairo. Upon returning to his hometown of Fojnica, he was immediately appointed muderris in the madrasa. His lectures in the madrasa, the vases, which he held, as well as his learning and governance in general, aroused the interest of the population of Fojnica, and earned him respect and devotion¹⁵. Until the end of its activity, ten muderris of recognized professional and social reputation performed teaching duties in the madrasa in Fojnica. We can note that famous people like Abdulvehab Ilhamia Žepčak studied in this madrasa. Its muderris contributed a lot to this, who in turn were people of higher education and in several cases went from the position of muderris in Fojnica to more responsible positions in the Islamic religious hierarchy¹⁶.

We do not know the exact number of students that the madrasa received. It is stated in Ottoman data from the 19th century that there were a total of 520 students in the schools and madrasas of Fojnica. In 1871-1872. there were 11 schools and 1 madrasa with 520 students. The number of students in schools and madrasas is shown here (Group of Authors, 1987, p. 111).

According to H. Buljina, the madrasa in Fojnica was attended by an average of 20 students, partially housed in the madrasa building . Buljina does not state which was recorded this one number students in the madrasa (Buljina,1997, p. 691). The teaching process in the madrasa usually lasted 8 - 10 years, which under normal conditions depended on the talent and zeal of the students who needed to master certain

¹⁵ While he was a muderris in Fojnica, he studied tasawwuf, and soon progressed in that field, so that in a very short time he completely mastered the teachings of his teacher and became a tariqat sheikh himself. Later, as a muderris, he moved to Visoko and stayed there until 1914.

¹⁶ Some were imams, qadis, and some reached the position of mufti, like Hajji Muhammed ef. Fojničak.

materials, as well as the efforts of the teachers. The bearer of the educational process in the madrasa was the muderris (professor). Muderris were required to teach: Tafsir (Exegesis of the Qur'an), Hadith (Tradition), Ahkam (Sharia Law), Usul (Fundamentals of Sharia Law), Kalam (Apologetics), Me'ani and Bayan (Poetics and Stylistics), and other things that place and custom may require. (Nakičević 1999, p. 102; Gazija-Pajt, 2009, p. 302). When we talk about methods, the basic methods in madrasahs were memorizing the Qur'an, repeating, understanding, discussions and copying notes (kitaba).

In addition to the mentioned religious institutions, where religious education was mainly studied, there were state or secular institutions called rozdije. They were the first state-type schools before the Austro-Hungarian occupation, for members of all religions, and the following vocational schools: Clerk's School (Sabah Mektebi), Teacher's School (Daru-l-muallimin), Correctional Center (Islahana) or Orphanage (Daru- š-shefeka) and Preparatory Military School (Mektebi-idadijje). It should be mentioned that even today there is Ruždija street in Fojnica where the original Ruždija school was located (Ćurić, 1983, pp. 135-136, 155).

4.5 Literature

The arrival of Ottoman rule and the spread of Islam in Bosnia and Herzegovina in the 15th century they caused great social, and cultural changes to the population of Bosnia. Our focus is the influence of Islamic culture during the Ottoman rule on the Fojnica man, and how the Fojnica man as an individual found a way to manifest his spiritual changes through literary work. Of course, considerable time had to pass in the development of Islamic culture, especially in the domain of literature and art, because the Bosnian population was not familiar with oriental languages until the arrival of Ottoman rule. New generations were needed from which individual personalities developed who nurtured Islamic culture, especially literature and art. Historiography has not dealt with the literary oeuvre in the Fojnica region, authors, and works from Fojnica are only mentioned fragmentarily in some sources, and our goal is to shape such a whole. The Sufi presence also played a significant role in the literature of the Fojnica region.

Bosnian literature in oriental languages is actually a part of Ottoman-Turkish literature (Šabanović, 1973, p. 16). In the Muslim written literary, and linguistic tradition in BiH during the Ottoman period, three development directions are noticeable: written activity in the vernacular (Bosnian) language, and Bosnian (Begovic script, Begovica), literature in Arabic, Turkish, and Persian, and Alhamijado literature (Bešlija, 2009, p. 453). In the Fojnica region, there were also personalities who nurtured Islamic literature, wrote in Bosnian, Turkish, Arabic and Persian languages. Already at the beginning of the 17th century,

when Fojnica became a Muslim center as a kasaba, personalities appeared who made significant progress in the field of literature.

One of the first figures from Fojnica mentioned by historiography is Hadži Muhamed son of Yusuf, known under the pseudonym (Čalabi). He was born in Fojnica in 1123/1711. He began his education at the Gazi Husrev Bey madrasa in Sarajevo, and then in Constantinople. After completing his education, he returned to Sarajevo and worked as a librarian at Osman Šehida's library. While he was staying in Medina, where he performed the Hajj in 1161/1748. in 1995 he completed the work *Tabib al-mubtedi'in* (The Beginner's Physician) in Turkish on Arabic syntax. It was written based on the work of Izhar by Birgivia, only some details were added from the work of *al-Hâdi ; Mugni 'I-Lebib ; Lubb al-lubab* and *Imtihan al-adkiyā* (examination of the shrewd). (Šabanović, 1973, p. 490). From the works of Hajji Muhammad, we see that he knew the Turkish, and Arabic languages well. The fact that at one time he was the mufti of Sarajevo also speaks of what kind of scientist he was¹⁷.

The greatest contribution to the writing and nurturing of Islamic literature in the Fojnica region belongs to the Naqshibendi tariqa, and its teachers. Within the Naqshibendi tariqa, that is, in the tekke circles, literature was nurtured and created, especially poetry, which is characterized by ideological orientation, mystical, and philosophical views on life and the world (Ćehajić, 1986, p. 69). The literary compositions of Nakshibandi were written in prose, and mostly in verse, because verse offers a better possibility of expression, and dervishes used them when performing ilahi. Ilahias are pious songs that had a didactic-moral role, and the awakening of emotions among dervishes. Dervishes wrote their works and compositions not only in Turkish, which was the basic medium of their thinking and thinking, but also in Arabic, Persian and Bosnian. According to H. Algar, in addition to Turkish, ilahiyyah, and Bosnian have made a significant contribution to the spread of alhamijado literature in Bosnia and Herzegovina (Algar, 1972, p. 10). Among the founders of the Naqshbandi order, Sheikh Abdurrahman Sirri, then Abdulvehab Ilhami, who spent a period of his schooling in Fojnica, stand out, and Sheikh Husejn Zukić, Sheikh Mejli-baba, Sheikh Arif ef. Kurd et al. (Šabanović, 1973, pp. 490-491; Robe, 1989, p. 211).

¹⁷ Appointed twice, from 1172/1758. until 1177/1763. when he was deposed, but in 1183/1769. reappointed in However, while he was traveling towards Sarajevo, he died the same year in Vidin.

5. Islamic Material Culture in the Fojnica Region

5.1 Mosques

The mosque was the starting point for the creation of Islamic culture and art. (Redžić, 1983, pp. 15-16). The term *mosque* in the Bosnian language means an Islamic place of worship, it was received through Turkish, it comes from the Arabic syntagm (*al-masgid) al-gami'*: a large, central mosque where Friday prayers are held, while the word *masjid* is used for any smaller Islamic place of worship (Smailagic, 1990, p.137). Mosques were not only places of prayer, but also places where religious and scientific disciplines were studied. With the expansion of the Ottoman rule to the Bosnian-Herzegovinian area, the mosque was shaped according to that climate, and acquired different architectural forms¹⁸. Mosques were built through waqfs, and played a significant role in the formation of the Ottoman urban settlement.

Mosques in the Fojnica region are mostly named after their builders (vaqifs). The most monumental mosques in Fojnica were built by native people, as was the case in other Bosnian-Herzegovinian cities. According to the available sources, the Fojnica kasaba without settlements had three mosques; Atik, Čaršijska (Šaban Ahmedova), and Pavlovačka (Hadži-Muhareмова), while sources mention four mosques for the Fojnica settlements: in Ostružnica, Pločari, Dusina, Gvoždani, and probably also in Hotigošća, Predola, Prokos and Šćitovo. Ottoman registers from 1604 show that only the Muslim population lives in these villages. There were 54 Muslim houses in the village of Hotigošće (Otigošće). We are of the opinion that there could have been a smaller mosque here that met the needs of the faithful, because these areas had previously come under the Ottoman rule, which is also indicated by the endowments of Isak Bey Ishaković in 1462 (Handžić, 2000, p. 480).

The mosques of the Fojnica region have not been explored so far, so we will also touch on these settlements in order to make our contribution to historiography. These three settlements consisted of several villages with over 50 Muslim houses, according to the notebook from 1604. He mentions one of these villages in the valley of the Fojnica river under the name Štićevo, today known as Polje Šćitovo. Within this village were mentioned; Gornja Mahala, Čista, Mrav, and Mihojevići Mahala. A special question that has not been analyzed is whether Šćitovo (today's Šćitovo) had a mosque, because according to the Ottoman ledger from 1604, that congregation counted 150 Muslim houses in the Fojnica settlement, with a larger number than in the very center of the village (Handžić, 2000, pp. 483-485).

¹⁸ Ottoman architecture is a combination of Islamic (Arab and Seljuk), and non-Islamic (Roman and Byzantine) architecture. Over time, she shaped her specific Ottoman style of architecture, which came to Bosnia.

When we talk about the architecture of mosques, we learn that the mosques in the Fojnica region were built exclusively with wooden materials, except for Sukija (Šaban Ahmedova), which had a stone minaret (Bećirbegović, 1990, p. 21). In Pločari, there was a mosque from the Ottoman period, about 300 years old, which was burned together with the ablution, and the morgue the last war (Omerdić, 1999, p. 60). There are oral traditions that the mosque in Gvoždani, together with the Atik Mosque, is the oldest mosque in the Fojnica region, and today the foundations and sofas of the mosque are visible, indicating Ottoman architecture¹⁹. An unknown vakif builds a mosque and a school in Dusina and allocates income from the endowed land for their work, and support. The name of the waqif, the object and the date of endowment have not been investigated to date (Bušatlić, 2018, p. 164). The mosque in Dusina was renovated, which lost the features of the former Ottoman architecture, and the possibility of estimating when it was built in the Ottoman period. And the settlement of Ostružnica, known since the Middle Ages as a mining settlement, had an old wooden mosque. Ivan Franjo Jukić mentions *A scraper and wooden the mosque;” by the side of the road long Turkish cemetery to the wooden one of the mosque, after which not far away others pointed out to me and that’s holy grave, who and Turks and Christians recognize.”* (Jukić, 2001, p. 27).

We have no reliable sources when the mosque was first built. We found a historical source that mentions the berat of Sultan Mustafa III, from which we learn that the mosque was built by Mehmed-baša Mujanović in 1767. The benefactor’s son Omer-hodja was appointed as its first khatib, which was recorded in the berat of Sultan Mustafa III from 1181 (1768). (Buturović, 1967, p. 326). Whether it was previously a masjid, and the wakif built a mosque, or whether the old mosque was rebuilt, we do not yet have detailed information.

5.2 Lodges/ Tekke/Bos. Tekije

Tekije or ar. *tekkes* are places where dervishes gather, a place where members of Tesawwuf perform worship (prayers) (Nametak, 2007, p. 243). In the cultural and historical heritage of the Fojnica region, three tekke of the Naqshibendi order occupy an important place, by which this region was known for a long period of time to a relatively wide circle of Tesawwuf interested parties (Buljina, 1997b, p. 902). The first tekke was located in Fojnica itself, while the others are located in the Fojnica villages of Vukeljići and Oglavak. These tekke were centers for the spread of Islamic culture both in Fojnica and in the wider

¹⁹ While researching the mosques of the Fojnica region, we found valuable information that has not been taken into consideration until now. Namely, the author Tatjana Pajić-Vukić cites valuable information related to the Sarajevo kadi Mustafa Muhibić (Muhibić), who was born in Dusina near Fojnica, and his “great-great-grandfather Husein was a muršid, and according to one source, the imam of the Mehmed Osvajač mosque in a village near Fojnica”. According to the record of Mustafa Hilmi Muhibić, grandson of the Qadi Mustafa Muhibbi, in R 67, sheet 1b; village name illegible. Through this information, we learn that the mosque of Mehmed Fatih was located in one of these settlements, and most likely that it was the mosque in Gvoždani. This source matches the oral tradition, but we should be careful because we do not have reliable evidence that indicates in which village the mosque is located. (Pajić-Vukić, 2007, p. 23).

Bosnia-Herzegovina area. The Naqshibendi tekke in the Fojnica region played a very important role in the development of the Naqshibendi tariqat, and with their waqfs and religious authority they contributed in many ways to the cultural progress of the Muslim population and the construction of the Fojnica casaba²⁰. Due to the very importance of the tekke as an institution, we will give an account of the Nakshibend tekke in the Fojnica region from the beginning of the Ottoman rule in 1463 until its end in 1878. However, we should emphasize the problem we are facing, which is the lack of sources for the study of Fojnica tekke in the 16th and 17th centuries. According to Kristić and Matosović, there were 11 mosques in the parish of Fojnica in 1736. This number probably referred to Fojnica and its settlements. (Matosović, 1972, p. 194; Kristić, 1936, p. 146).

5.3 Educational Facilities

In the Fojnica region, in addition to mosques, there were schools and madrasas, which served for the upbringing and education of the Fojnica population. Mektebes were initial religious schools where basic religious knowledge was acquired, while madrasahs corresponded, for the most part, to today's high schools and provided their graduates with secondary and higher religious education (Hasandedić, 2005, p. 81). At first, the schools functioned as part of the mosque, and later they were built next to the mosque, as part of a waqf as an endowment of an individual, because there were no state schools. Madrasas, and dershanas, the first institutions of secondary and higher education, were built along with schools and Muallim Hans. Like other educational institutions, madrasahs were built on the initiative of individuals as waqf facilities. Based on an insight into the preserved registers and waqfnames from this period, it can be seen that the first founders of this type of school in Bosnia and Herzegovina were, for the most part, state dignitaries, sandjak-bezis, valijas, their dukes and other high state officials (Gazija-Pajt, 2009, pp. 298-302).

We do not have enough data to draw concrete conclusions on some questions such as when the first school in the Fojnica region was built, whether they were separate buildings or annexed rooms where students studied Islamic education. However, there are indications that connect mektebs with the construction of the first mosques from the middle of the 16th and 17th centuries²¹. I. Bušatlić states that in 1666. next to the mosque, Shaban son of Ahmed endowed an elementary school (muallimhana). Sources that talk about time construction Muallim Hans they are not saved (Bušatlić, 2018, p. 163). Next to the

²⁰ Dervish lines more of alone beginning Ottoman authorities in Bosnia and Herzegovina ends they take active participation in the process formation settlements, expansion of Islam, and Islamic culture. There the influence was spreading from tekke, which are raised and before of the final fall of Bosnia under the Ottoman Empire power in 1463. Everyone night a settlement in Bosnia and Herzegovina had a tekke. In addition to Fojnica and Sarajevo as the center, Naqshbandi tekkes are built in Visoko, Travnik, Foča, and Farmers the code Cavalry.

²¹ It is expected that in addition to the existence of the mosque and the congregation, a school also operates, however, we have no information on whether these schools were part of the mosque or a separate building.

Hadži Muharrem mosque in Pavlovac was a school, and we have no data indicating whether it was built before or after the construction of the mosque in 1683. Likewise, we do not know the foundation and the date of foundation of the school in Dusina near Fojnica, while this is not the case for Ostružnica because we know that the school was built in 1180/1767. year by the wakif of the mosque Mustafa-baša Mujanović (Bušatlić, 2018, p. 164). We get more detailed information about schools only at the beginning of the 19th century. Based on the nishan of Ahmed Khalifa and the mualim of the Sukija Mosque in 1803, we learn that Ahmed Khalifa was a mekteb teacher. From another piece of information, we learn about three schools that were in the very center of Fojnica, which is also stated by Fra Jukić. (Jukić, 1973, p. 205). Sources tell us that the first twenty years of the 19th century the mualim of Hadži Mehmed Pasha's school in Fojnica received 10 groschi of state aid on three occasions. H. Ćurić on basis Sarajevo sigils states that Mualim Hadži - Mehmed - Pasha's school in Fojnica received in 1216 (1801/02), in Šaban 1222 (October 4 to November 1, 1807) and in Rajab 1234 (April 26 to May 25, 1819) 10 groschi from the state (Ćurić, 1983, p. 68). Sources on the history of schools in the Fojnica region are scarce. The reforms of the Ottoman Empire in the 19th century influenced the construction of the school in Fojnica. Official reports of the Ottoman authorities according to the Salnams; in 1867/68. 7 mektebs are mentioned, in 1871 - 1872 there were 11 mektebs, and 1 madrasa with 520 students, the number of students in mektebs and madrasas is probably shown here (Group of Author's, 1987, p. 111). We have no preserved data on the material appearance of the mekteb in Fojnica, but they probably did not differ much from other mektebs in Bosnia.

Madrasas as a form of lower and upper secondary schools appeared in Bosnia and Herzegovina at the beginning of the 16th century (Šeko, 2007, p. 217). The Ottoman government saw the need to build madrasahs in order to spread Islamic education. The first madrasahs were built in larger administrative and cultural centers: Novi Pazar, Sarajevo, Foča, Mostar, Banja Luka, Travnik, Prusac, but also in Fojnica (Šeko, 2007, pp. 217-218). According to the results of previous research and available data from the historical materials of Fojnica, the first, and only madrasa was built around 1665 . year (Kasumović, 1999, p. 244). Most historians are of the opinion that the wakif of the madrasa is the kadi and muderis Šaban Ahmed who also endowed the mosque. The first mention i.e. waqfnama or a document on the basis of which we could accurately determine its dating has not been found. The madrasa foundation had 4 shops at the beginning of the Austro-Hungarian rule (Bušatlić, 2018, p. 164).

Previous research on the first mention of the Fojnica madrasa is related to the year 1665. Our analysis found information that mentions the madrasa before 1665, i.e. in 1663. In 1663 "Toma, son of Raić, sold his field near Kozlo to Drin Šaban muderris for 16,280 jaspri." (Matosović, 1927, p. 156). This document found in the Fojnica registry office mentions Šaban as a muderis, and not a Qadi, thus emphasizing that

the Fojnica madrasa was probably built before 1663.

5.4 Housing Culture

Islamic culture in the Fojnica region left an indelible mark not only on religion, but also on social, and residential culture. Residential culture in the Ottoman period spread through the urban development of Bosnian-Herzegovinian cities. One of the central questions of this topic is: How much do we know based on sources, and literature about the culture of housing in Fojnica during the Ottoman period. The problem we are facing regarding the housing culture in the Fojnica region is the lack of resources. Moreover, this issue has not been addressed or brought up to date in the historiography so far, so we rely more on analogy, in order to try to make a breakthrough regarding this topic.

In the second half of the 16th century, Fojnica received the status of a kasaba. By that very act, it was divided according to the Ottoman urban plan into a craft - trading part, bazaar, and residential settlements - mahalla. In the Fojnica area, we can still see a certain number of residential buildings from the Ottoman period. Unfortunately, there is a problem of adaptation and reconstruction of those buildings, especially in Atik Mahal, and Pavlovac, in the old part of the city of Fojnica. Friar Jukić states in his travelogue that in 1848 there were about 150 Muslim houses in the village of Fojnica (Jukić, 1953, p. 364). Today we can notice that the houses in Fojnica were built in a recognizable style for the Ottoman period. The residential house is characterized by the lightness achieved by the choice of materials and construction, its tolerant attitude towards its neighbors (no one blocks anyone's view), the organic composition of the house with nature in order to achieve the unity of the landscape and construction, the introduction of the natural environment through the garden, garden and green yard into the ground floor of the house, and even and upstairs, in the open living room, the role of living water that refreshes that environment, the creation of humanized neighborly relations, subordinating all dimensions of the apartment to the size of the human figure, achieving the maximum, and optimal satisfaction of human psychological needs with minimal means (Redžić, 1983, p. 254).

Of the sumptuous Ottoman houses, the famous Salihagića musafirhana is preserved today, it is assumed to be from the second half of the 16th century, and is located in Atik Mahal. Although it is of a public character, it provided privacy like other Ottoman houses by having the courtyards surrounded by a high wall. Wealthy families also had guest rooms (predharluk) in which men received musafirs (guests), and all men who were not in any kind of family relationship. That is why this room was also called musafirhana. We can observe the residential culture in the Fojnica region through the prism of Islamic culture. We

can notice that Muslims had separate mahals in the kasaba, while non-Muslims lived in one part of the town. In addition to this aspect of privacy, part of the houses in Fojnica are surrounded by a wall, which is common for other towns in Bosnia with cobblestones in the courtyard. Inside the Fojnica musafirhana we find numerous old objects, which indicate that life in this area was not much different from life in Visoko or Sarajevo.

6. Conclusion

According to historical facts, Fojnica entered the world of Islamic culture in 1463. The Ottomans found two religious groups in the Fojnica region, members of the Bosnian Church - Christians and Catholics. An analysis of the spread of Islam in the Fojnica area shows the majority of Christians converting to Islam, which is also confirmed by Ottoman registers. The acceptance of Islam for the local area and the population of Fojnica meant a lot. First of all, a new local Muslim community is created, Islamic culture is accepted in all areas of life, a new identity of residents is built, certain social, economic, and social privileges are obtained, new ideas about the world, lifestyle habits, culture, science, art are created, architecture that differed significantly from the medieval way of life and culture. The process of the spread of Islam in the Fojnica region was gradual, less intense in the second half of the 15th century, while in the second half of the 16th century the process was more intense. The dimensions of the changes that took place due to the spread of Islamic culture in Fojnica are enormous and are best seen in the number of the population of Fojnica who convert to the new religion, and in the completely new physiognomy of Fojnica, which grows from a medieval town into a recognized Ottoman kasaba, and later into a nahiya.

The pace of the spread of Islamic culture in the Fojnica region was primarily determined by the status of Fojnica as an Ottoman settlement, which before 1570 received the status of a kasaba with the construction of the Atik Mosque by the wakif Mustafa Hizir. After that act, the acceptance of Islam went somewhat faster. Until 1604, based on the analysis of the Ottoman defter in most of the Fojnica settlements, except for the town of Fojnica, Islam prevailed as the main religion. The most intensive urbanization of Fojnica took place in the 17th century. The institutions of waqf, and tasawwuf played a key role in the social life of Fojnica Muslims. Over time, with the construction of Islamic sacred and profane buildings, accompanied by the process of spreading Islam, in the first half of the 18th century, Islam as a religion completely prevailed in the Fojnica region, and Fojnica received a new administrative status of nahija. This meant that the Ottoman government recognized Fojnica as an Ottoman settlement and local center, which is no longer subordinate to Visoko or Kreševo.

Islamic culture manifested itself in a spiritual and material form. When we talk about the spiritual form of Islamic culture, then it is: the acceptance of Islam, the penetration, and nurturing of Islamic culture in the form of literature, and art, the work of sheikhs, and members of tariqats at Fojnica Islamic institutions - tekijas, mosques and madrasas. Dervish orders have probably been present in the Fojnica region since the very beginning of Ottoman rule . The first written traces refer to the Mevlevi at the beginning of the 17th century, while the Naqshibendi tariqa will stand out in all fields of Islamic culture in the Fojnica region in the 18th and 19th centuries.

When we analyze the Islamic material culture of the Fojnica region, we are first of all talking about the Islamic-sacred culture, because most of the buildings in this micro-area belong to this group. Significant sacred buildings in the Fojnica region that contributed to the development of the population and Fojnica into an Ottoman urban settlement are: Atik Mosque, Šaban Ahmed's Mosque, with a tekke in the center, a madrasah, schools, then Hadži Muharem's mosque, tekkes in Vukeljići, Oglavak, and tombstones in the form of turbets and sights throughout the Fojnica region. In addition to the sacred ones, in the Fojnica region we also find facilities of a public and social-humanitarian nature, such as the Fojnica musafirhana and hans. These buildings were important in residential culture, Fojnica society, and the urban development of Fojnica into an Ottoman settlement.

Article Information Form

Author(s) Contributions: All authors contributed equally to the writing of this paper. All authors read and approved the final manuscript.

Conflict of Interest Disclosure: No potential conflict of interest was declared by the author.

Copyright Statement: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Supporting/Supporting Organizations: No grants were received from any public, private or non-profit organizations for this research.

Ethical Approval and Participant Consent: It is declared that during the preparation process of this study, scientific and ethical principles were followed and all the studies benefited from are stated in the bibliography.

Plagiarism Statement: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.

References

- Algar, H. (1972). *Some notes on the Naqshibandi tariqat in Bosnia*. Die Welt Des Islam, XIII, Berlin.
- Aličić, A. S. (2008). *Summary list of Sanjak Bosnia from 1468/69*. Islamski Kulturni Centar U Mostaru, Mostar.
- Aličić, A. S. (1983). *The Organization of the Bosnian Ejalet from 1789 to 1878*. Orijentalni institut, Sarajevo.
- Bećirbegović, M. (1999). *Mosques with a Wooden Minaret in Bosnia and Herzegovina*. Sarajevo Publishing, Sarajevo.
- Bešliagić, Š. (1971). *Tombstones-Catalog and Topographic Review*. Veselin Masleša, Sarajevo.
- Bešliagić, Š. (1978). *Gravestones of the 15th and 16th Centuries in Bosnia and Herzegovina*. Akademija nauka i Umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 1978.
- Bešlija, S. (2009). Islamic culture in BiH until the end of the 16th century. *Glasnik Rijaset IZ*, 5-6, Sarajevo May/June, 446-459.
- Buljina H. (1983). Fojnica and its madrasa, *Glasnik Vrhovnog Islamskog Starješinstva u SFRJ*, 1-2, Sarajevo 1983, 685-695, 1-2, Sarajevo, 685-695.
- Buljina, H. (1991). *Tekke in the Fojnica Region*. Svjetlost, Sarajevo.
- Buljina, H. (1997a). Fojnica-From the square to the casaba, *Glasnik Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 437-618.
- Buljina, H. (1997b). Sufism and tekke in Fojnica, *Glasnik Rijaset Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, Islamska zajednica u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 875-890.
- Bušatlić, I. (2018). *Endowment and Endowers in Fojnica from the Half of the 16th to the End of the 19th Century*, Zbornik radova, Vakufi u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 2018, 159-165.
- Buturović, D. (1967). Notes on some mosques, *Glasnik Vrhovnog Islamskog starješinstva u SFRJ*, 7-8, Sarajevo, 1967, 326-329.
- Čar-Drnda, H. (1991). Demographic movement, social and confessional composition of the population in the Visoko region, *Prilozi Za Orijentalnu Filologiju*, 41, Sarajevo, 195-252.

- Čar-Drnda, H. (1986). Contribution to the study of the past of Fojnica and Kreševo from the establishment of Ottoman rule to the beginning of the 17th century. *Prilozi Za Orijentalnu Filologiju*, 35, Sarajevo, 1986, 133-161.
- Čelebija, E. (1967). *Travelogue*. Svjetlost, Sarajevo.
- Čehajić, Dž. (1986). *Dervish Orders in Yugoslav Countries with Special Reference to Bosnia and Herzegovina*. Orijentalni Institut, Sarajevo.
- Ćurić, H. (1983). *Muslim Education in Bosnia and Herzegovina Until 1918*, Veselin Masleša, Sarajevo.
- Dedić, E. (2015). Toponomastic structure of medieval Bosnia. *Historijska traganja*, 15, Institut Za Istoriju, Sarajevo, 161-195.
- Dobrača, K. (1974). Tuhfetul Musallin ve zubdetul-haš'in by Abdul-Vehab Žepčevića Ilhamija. *Anali Gazi Husrev-begove biblioteke*, 2-3, Sarajevo, 41-69.
- Drmač, M. (2014). Parish Lepenica. *Historijska traganja*. 14, Institut Za Istoriju, Sarajevo, 9-99.
- Fajić, Z. (1985). The library of Sheikh Abdurahman Sirija from Oglavak. *Anali Gazi Husrev-Begove Biblioteke*, 11-12, Sarajevo, 1985, 55-68.
- Fajić, Z. (1997). Islamic manuscripts copied in Gazi Husrevbey's madrasa in Sarajevo. *Glasnik VIS*, 5-6, Sarajevo, 517-526.
- Fajić, Z. (1999). Catalog of Arabic, Turkish, Persian and Bosnian manuscripts of Gazi Husrevbey's library in Sarajevo. *Anali Gazi Husrev-Begove Biblioteke*, 5, London-Sarajevo.
- Fajić, Z. (2003). Catalog of Arabic, Turkish, Persian and Bosnian manuscripts of Gazi Husrevbey's library in Sarajevo. *Anali Gazi Husrev-Begove Biblioteke*, 11, London-Sarajevo.
- Gazija-Pajt, E. (2009). Educational systems and grading of schools in Bosnia and Herzegovina during the Ottoman administration. *Glasnik Islamske Zajednice*, 3-4, Sarajevo, 298-303.
- Giddens, A. (2005). *Sociology*. Ekonomski Fakultet, Beograd.
- Group of Authors, (1957). *Kanuns and Kanun-Names for Bosnian, Herzegovina, Zvornik, Klis, Montenegrin and Skadar sandjak*. Orijentalni Institut U Sarajevu, Sarajevo.
- Group of Authors, (1987). *Fojnica Through the Ages*, Veselin Masleša, Fojnica-Sarajevo.

- Group of Authors, (1991). *History of Bosnia and Herzegovina from the earliest times to 1463*, HKD Napredak, Sarajevo.
- Hadžihuseinović, S. (1999). *History of Bosnia*, Part 1, El-Kalem, Sarajevo.
- Handžić, A. (1970). On the spread of Islam in Bosnia with special reference to central Bosnia, Sarajevo. *Prilozi Za Orijentalnu Filologiju*, 41, Sarajevo, 1970, 37-52.
- Handžić, A. (1974). Significance of muafiyet in the development of urban settlements in Bosnia in the 16th century. *Jugoslovenski Istorijски Časopis*, no. 1-2., Beograd, 60-69.
- Handžić, A. (1976). Mines in Bosnia in the second half of the XV century. *Prilozi Za Orijentalnu Filologiju*, 26, Sarajevo, 7-41.
- Handžić, A. (1994). *Studies on Bosnia; Historical Contributions from the Ottoman-Turkish period*. Art and Culture, Istanbul.
- Handžić, A. (2000). *Comprehensive inventory of the Bosnian Sanjak from 1604*, 1(1). Bošnjački institut u Cirihu i Orijentalni Institut u Sarajevu, Sarajevo.
- Hodžić, M. (2018). Fun and leisure in medieval Bosnia. *Pro Tempore*, 13, Zagreb, 60-76.
- Hrvaičić, E. (2001). *Vaqf-Permanent Good*. El-Kalem, Sarajevo.
- Ihsanoglu, E. (2004). *History of the Ottoman State and Civilization*. Orijentalni institut; IRCICA, Sarajevo: Istanbul.
- Jukić, I. F. (1953). *Travelogues and Historical-Ethnographic Works*. Svjetlost, Sarajevo .
- Jukić, I. F. (2001). *Selected Works*, Konzor, Zagreb.
- Karčić, F. (2006). *What is Islamic tradition*. Preporod, 23(841), Sarajevo, 14-15.
- Kasumović, F. (2011). Conversions to Islam in the evidence of the Sarajevo Sharia court from the first half of the 19th century, Identity of Bosnia and Herzegovina through history. 1, *Institut za Istoriju Sarajevo*, Sarajevo, 215-237.
- Kasumović, I. (1999). *Schooling and Education in the Bosnian Eyalet during the Ottoman Administration*. Islamski kulturni Centar Mostar, Mostar.

- Kreševljaković, H. (1957). *Inns and caravanserais in Bosnia and Herzegovina*, Naučno Društvo NR Bosne i Hercegovine, Sarajevo.
- Kristić, A. (1936). *Bosnian churches and their provision for the Ottoman government*. Kalendar Napredak, Sarajevo.
- Kuripešić, B. (2001). *Travel through Bosnia, Serbia, Bulgaria and Rumelia 1530*. Čigoja štampa, Beograd.
- Kurtović, E. (2019). *Short History of Medieval Bosnia*. Dobra Knjiga, Sarajevo.
- Lašvanin, N. (2003). *Yearbook*. Synopsis, Sarajevo-Zagreb.
- Matasović, J. (1927). Fojnica regesta, *Spomenik Srpske Kraljevske Akademije*, 67, Belgrade, 61-432.
- Mujezinović, M. (1962-63). Turkish inscriptions from the 17th century in several places of Bosnia and Herzegovina. *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 12-13, Sarajevo, 175-208.
- Mujezinović, M. (1974). *Islamic epigraphy in BiH*, 1, Sarajevo Publishing, Sarajevo.
- Mujezinović, M. (1976). Several manuscripts transcribed in Gazi Husrev-Bey's madrasa. *Anali Gazi Husrev-Begove Biblioteke*, 4, Sarajevo, 21-32.
- Mujezinović, M. (1988). *Islamic epigraphy in Bosnia and Herzegovina*, 2, Sarajevo Publishing, Sarajevo.
- Nakičević, O. (1999). *Arab-Islamic sciences and major schools from the XV to the XVII century*. Fakultet Islamskih Nauka, Sarajevo.
- Nametak, F. (1989). *An overview of the creation of Bosnian Muslims in the Turkish language*. El-Kalem, Sarajevo.
- Nametak, F. (2007). *Glossary of divan and thesaurvian literature*. Orijentalni institut Sarajevo, Special Editions XXVII, Sarajevo.
- Nametak, F., Trako, S. (2003). *Catalog of Arabic, Persian, Turkish and Bosnian manuscripts from the collection of the Bosnian Institute*, 2, Bošnjački Institut, Sarajevo-Zürich.
- Okić, M. T. (2003). Bosnian Christians (Bogumils) according to some unpublished Ottoman sources. *Anali Gazi Husrev-Begove Biblioteke*, , Sarajevo 2003, 143-166, vol. 21-22, Sarajevo, 143-166.
- Omerdić, M. (1999). *Contributions to the Study of the Bosniak Genocide (1992-1995)*, El-Kalem, Sarajevo.

- Paić-Vukić, T. (2007). *The World of Mustafa Muhibbi, The Sarajevo Kadi*. Central Europe, Zagreb.
- Redžić, H. (1982). *Islamic Art*. Zajedničko izdanje-Jugoslavija Beograd, Spektar Zagreb, Prva književna Komuna Mostar 1982.
- Redžić, H. (1983). *Studies on Islamic Architectural Heritage*. Veselin Masleša, Sarajevo.
- Rizvanbegović-Džuvic, A. (2010). Oriental Manuscripts-Treasures from the Treasury of the Bosniak Institute of the Adil-beg Zulfikarpašić Foundation, Behar. *Kulturno društvo Bošnjaka Hrvatske Preporod*, 96, Zagreb, 31-58.
- Sikirić, Š. (1941). Devotional songs (Ilahiyya) by Sheikh Abdurahman Sirri, *Biblioteka Glasnika Islamske Vjerske Zajednice*. 4, Državna Tiskara, Sarajevo.
- Sikirić, Š. (1941). *Tekke in Oglavak*. Gajret, Sarajevo, 42-51.
- Sikirić, Š. (1942). Sheikh Arif Sidki-One among the forgotten, Sarajevo. *Glasnik Rijaset IZ*, 4, Sarajevo, 107-108.
- Smailagić, N. (1990). *Lexicon of Islam*. Svjetlost, Sarajevo.
- Šabanović, H. (1942). New Turkish documents in the Turkish section of the Croatian Land Museum in Sarajevo. *Glasnik Hrvatskog Zemaljskog Muzeja*, Sarajevo, 177-208.
- Šabanović, H. (1951). The two oldest endowments in Bosnia and Herzegovina. *Prilozi Za Orijeentalnu Filologiju*, 2, Sarajevo, 5-38.
- Šabanović, H. (1973). *Literature of Muslims of Bosnia and Herzegovina in Oriental Languages*. Svjetlost, Sarajevo.
- Šabanović, H. (1982). *The Eyalet of Bosnia: Genesis and administrative division*. Svjetlost, Sarajevo.
- Šabanović, H. (1957). Bosanian lands 1448-1463, *Godišnjak Istorijskog Društva BiH*, 9, Sarajevo, 177-220.
- Šeko, M. (2007). Elements of culture in the work “History of Bosnia”, by Salih Sidki *Hadžihuseinović Muvekkit, Anali Gazi Husrev-Begove Biblioteke*, 25-26, Sarajevo, 193-231.
- Talam, J. (2007). Melopoetic forms of dervishes of the Nakshibendi order in Bosnia and Herzegovina. *Behar, Preporod*, Zagreb, 80-81, 64-67.

Traljić, M. (1978). Sheikh Abdurrahman Sirri was also a calligrapher, *Glasnik Vrhovnog Islamskog Starješinstva u SFRJ*, 1, Sarajevo, 59-62.

Ursinus, M. (2018). *Ottoman documents from the archives of the Franciscan monastery*, 2, Franjevački Samostan Duha Svetoga, Fojnica.

Zubčević, A. (2010). Books and their owners according to the Kassam Defter of the Sarajevo Court 1762-1787, *Prilozi Za Orijentalnu Filologiju*, 60, Sarajevo, 431-450.

Ždralović, M. (1988). *Bosnian Copyists of Works in Arabic Manuscripts*, 2, Svjetlost, Sarajevo.



Orientalism: From Expeditions to Colonialisation

Elhadji Bachir Sani Hamet ¹

Abstract: The aim of this paper is to examine the relationship between orientalism and colonialism. More specifically, it analyses orientalism in its various ways before and during the nineteenth century to the present day, as well as its actual aims. For this purpose, the expeditions of some European orientalist, missionaries, and explorers are analysed and discussed. In addition to these expeditions, numerous writings and various viewpoints expressed by some authors in the social and human sciences are examined. The methodology used in the study is mainly based on critical literature sources. Overall, it appears that despite the attempts of some authors to challenge it, there is a direct and close link between orientalism, postcolonialism, and colonialism. Indeed, far from being a simple and innocent approach or discipline studying the relationship between the East and the West, orientalism served as a colonial ideology and prepare the ground to facilitate Europe's dominance over the rest of the world. Furthermore, the structure of international relations and the forms of relationship that certain European powers maintain with their former colonies reveal orientalist and neo-colonialist patterns.

Keywords: Colonialism, East, Expedition, Neo-orientalism, Orientalism, West

1. Introduction

According to some scholars, orientalism was officially born with the conference of the Council of Vienna in 1312, which adopted a resolution to create several chairs of Arabic language in various Western universities (Köse and Küçük, 2015, p.112). However, the publication of Edward Said's book in 1978 entitled (*Orientalism*) caused a great change and upheaval in the perception of Orientalist studies. It was a paradigm shift that Said had prompted by explaining that Orientalist studies are not simply a product of impartial knowledge about the Orient (Mertcan, 2007, p.14). Voyagers, artists, poets and some historians have described the East as a place of exoticism, despotism, barbarism and all that is negative. Whereas the West is the place of democracy, respect for human rights, development, progress, civilisation and everything positive (Şimşek, 2013, Arlı, 2004, Kalın, 2007, Bülent, 2002, Kahraman, 2002, Hüseyin, 2006). In this sense, Elias confines the civilising process to a purely European context, thus making Europe responsible for the theft of civilisation". According to him, "Civilisation is the sum of what the West believes it has achieved and the associated attitudes" (Goody, 2015). Said, who analyses Foucault's thesis

¹Sakarya University, Institute of Social Science, Department of Sociology, Sakarya, Türkiye, esanihamet@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8504-113X

Received: 1 June 2023, Accepted: 6 August 2023, Online: 22 August 2023

Cite as: Sani Hamet, E. B., (2023).Orientalism: From Expeditions to Colonialisation. Universal Journal of History and Culture, 5(2), 159-177. DOI: 10.52613/ujhc.1308854

on the strong links between discourse, knowledge and power and Gramsci's analyses on "hegemony", states that orientalism is not an innocent and objective knowledge, but a tool for the Western colonial powers to establish/maintain their domination. But it is not a simple "tool". The Orient is an integral part of Europe's material civilisation and culture. Orientalism articulates and represents this integral part as a form of discourse at the level of culture and even ideology with the institutions, vocabulary, research, imagery, teachings, as well as colonial bureaucracies and colonial styles that support this discourse (Said, 2004 cited by Mertcan, 200, p. 15).

Through orientalism, Said criticises the essentialisation of the difference between East and West in order to dominate the latter over the former, resulting in a relationship shaped by hostility. Orientalism is a process by which European (and later American) culture has gained power and consolidated its identity against a depreciated and repressed Eastern Other. The social sciences have played an important role in the stigmatisation and domination of the Orient (Gauthier, 2018, p.49). This process of stigmatisation, humiliation (in Badie's sense), domination and the spread of Western hegemony (in Gramsci's sense) over the rest of the world has continued to characterise relations between East and West. Thus, the main question of this article is to show how voyagers, explorers, missionaries and Orientalist works have contributed to propagating Western or colonial ideology. In addition, some examples of events taking place around the world and showing the types of relationship between the West and the East are briefly mentioned and discussed. It should be pointed out that the examples are not limited to a well-defined geographical area; they come from different continents. Nevertheless, this work aims to be critical, and makes a modest attempt to compare the various thesis on orientalism and postcolonialism, as well as the criticisms directed towards them. It is also important to point out that the article focuses mainly on the French colonial experience. Consequently, the French literature represents the basis of the references examined.

2. Orientalism, a Multidimensional Concept

Said (1995) defines Orientalism as a political doctrine imposed on the East because it was weaker than the West, which suppressed the difference of the East by fusing it with its weakness. He thus argues that orientalism is a system of representations framed by a whole series of forces that brought it into the science of the West, into the consciousness of the West and later into the empire of the West. Orientalism also designates a set of knowledge and powers specific to the West. Through this knowledge the West has constructed and ordered its relations with the East unconsciously, shaping its concepts, normalising it

within its institutions, setting it within its prejudices, and eventually assimilating it into its history. This process has also resulted in the portrayal of the East as inferior in the Western imagination, thus depriving it of all reflexivity and therefore of all free action. However, far from being a 'construct of the mind', Orientalism nevertheless covers a concrete geopolitical space, a space of 'life, history, customs' which, inadvertently, designates a 'raw reality that is obviously beyond anything that can be expressed in the West'. Though, the West alone claims to possess the truth and to determine its own fate in relation to this reality, as it inexorably precedes it in its sovereign civilisation (Said, 1980, p. 3). In other words, Orientalism is a set of geo-economic views, which are transmitted through aesthetic, scientific, economic, sociological, historical and philological texts. Orientalism is not a geographical division (the world is divided into two unequal parts, East and West), but a series of interests. These interests are not only created; rather they are also institutions sustained by scientific discoveries, philological analyses, landscape descriptions and sociological explanations (Said, 1998, p.26). Since Orientalism is a cultural and political entity, it is not an empty field devoid of archival treasure. On the contrary, everything that has been thought, said or even done about the Orient has been shaped into certain patterns within an intellectual approach (Said, 1998, pp. 26-27).

Authors such as Al-Hallaq and Al-Soleman (2021) believe that Said's definitions are general and consider Orientalism to be a homogeneous science, whereas it is made up of several other independent disciplines. Thus, we can speak of Chinese and Indian orientalism, Iranian studies, Turkish studies, African studies and so on. Moreover, they argue that the relevance and critique of Orientalism lies in the necessity of approaching Orientalist discourses and texts in terms of their content and concrete meaning, rather than reducing them to Western products onto which a simplistic vision and preconceived ideas are applied. Likewise, Gauthier (2018, p.50) also notes that the imaginary relationship between East and West described by Said is not only negative, but 'fundamentally ambivalent, made up of fantasies, covetousness and admiration as well as negative judgements, contempt and condescension'. On the other hand, although China is not part of Said's geographical Orient, some Chinese authors will consider that the definition of Orientalism as a discipline, a style of thought and an institution of domination is relevant to thinking about China's situation in modernity (Villard, 2018). Indeed, according to Zhang Kuan, the West is seeking to impose a biased and pejorative image of China, so Chinese and Third World intellectuals are called upon to resist this hegemony. For his part, Wang Yichuan talks about post-orientalism, defining it as a "historical moment and intellectual position that should enable Eastern countries to free themselves forever from Western cultural domination. It constitutes an offensive ideology of affirmation of a new cultural sensibility for humanity. It is an approach that is part of the expansion of the "spirit of nativist culture" and

the updating of a Chinese cultural subjectivity capable of proposing an alternative version of modernity” (Villard, 2018).

It should be noted that some authors believe that postcolonial studies began in 1978 with Edward Saïd studies which was based upon the first outlines of postcolonial thought. These outlines can also be identified as early as the 1950s, in the midst of the decolonisation era, with the nationalist anticolonialism of the Martinican psychiatrist and philosopher Frantz Fanon, the Tunisian writer Albert Memmi, or the Afro-Martinican writer and politician Aimé Césaire (Benessaïeh, 2010, p. 2). However, Napoleon’s expedition to Egypt in 1798 can be seen as a blueprint that marked the beginning of the establishment of orientalist knowledge both in the project of conquering Egypt and in the actual conduct of the expedition. Napoleon was inspired by Volney’s book “*Voyage en Egypte et en Syrie*” (1787) to prepare his troops for the local conditions and the Egyptian people. The idea is that “men, places and experiences can always be described by a book, so much so that the book or text acquires more authority and use even than the reality it describes. Napoleon was one of the first to openly recommend the expertise of a written text to inform himself of what he would find on site” (Saïd, 1995).

By surrounding himself with a number of scholars whose mission was to record everything that was said, seen and studied, Napoleon reinforced this trend and legitimised the expertise of the ‘scholars’. The publication of the thirty-three volumes of *Description of Egypt* between 1803 and 1828 marked the collective appropriation of one country by another. The colonial project of the nineteenth century shifted from the imposition of brute force to establishing the “hegemony of possessing minorities” (Saïd, 1995). For Napoleon, it was therefore a question of restoring the region of “present-day barbarism to its former classical greatness” in order to “formulate the Orient, give it form, identity and definition, fully recognising its place in memory, its importance for imperial strategy and its ‘natural’ role as an annex of Europe”. The colonial project is thus accompanied by an appropriation of the colonies and the colonised as much at the level of geographical and political domination as at the cultural and intellectual level (Saïd, 1995).

It is clear that since Saïd’s pioneering work, the implicit ideology conveyed in Orientalist discourses has been reflected in literature, scholarship, as well as in various artistic expressions. The relationship between the production of representations of otherness, the arts and colonialism is well established. The European colonisation of Egypt, the Middle East, North Africa and Asia made possible, or at least created the necessary context, for the emergence of a literature with a colonial flavour as well as schools of so-called Orientalist painting (Gardaz, 2005, p. 174). Moreover, the numerous archaeological discoveries and significant advances in the various fields of orientalism not only upset preconceived ideas about so-called

'oriental' religions, but also unleashed the most diverse passions with regard to oriental exoticism. Egypt was undoubtedly the country that most fascinated the French at the end of the eighteenth century (Gardaz, 2005, p.175).

Based on the example of Silvestre de Sacy, Saïd demonstrates how the early stages of modern Orientalism were focused on making apparent the information gathered by the Orientalists. Thus, the majority of their writings are a collection of exemplary excerpts from eastern literature. Therefore, the Orientalist's role is to make the body of information on the East that is available to him edible and understandable. Ernest Renan, as a representative of the second generation of Orientalists, was more concerned with solidifying the official discourse of Orientalism, systematising its institutions and establishing its intellectual and administrative institutions. Renan does this by proving the inferiority of the East through the philological study of semantic languages. In contrast to Western languages, he claims that Eastern languages are inorganic, static, wholly ossified, and incapable of self-regeneration. As a result, in order to modernise them, Westerners must exert control over them (Saïd, 1995).

All of these discourses sought to devalue and denigrate the Orient in order to justify its domination. Thus, contemporary Orientalism also sees itself as a hero who saves the Orient from darkness, alienation and strangeness. Neo-Orientalism is a term that refers to an ethical neo-culturalist approach to problematizing Islam, as well as the interactions between Islamities and Westernisms. It is founded on the necessity of defending democratic and contemporary values as well as a revival of the postulates of classical Orientalism. In a context of progressive ideologization of relations between Middle Eastern and Western countries, which favors a comeback of the essentialist reading of the Islamic field, it also describes a rebirth and rehabilitation of the classical Orientalism thesis. Neo-Orientalism is based on a few postulates, such as the idea that the "Arab-Islamic world" is a cohesive, immovable, and extraordinary entity to which only a portion of the social and human sciences norms would apply (Moos, 2011, pp. 3-4).

The British historian Bernard Lewis and the international relations professor Samuel Huntington are two authors who have significantly contributed to the shift from classical Orientalism to its current form. The What Went Wrong paper by the first author, a byproduct of old Orientalism, had an important impact on "culturalising" or "Islamising" the events of September 11, 2001. The linguistic framework and syntax to translate these events were provided by the second author through his well-known book, *Clash of Civilizations*. The idea of a new international scene, where the end of bipolarity will give way to the collision of cultural identities, dominated the post-Cold War era. On this occasion, Huntington intended to popularise a theory known as The Clash of Civilizations, which had previously gained recognition

through the writings of Lewis (Moos, 2011, pp. 14-15). The term “clash of civilizations” was first used by Bernard Lewis in 1957 at a lecture at Johns Hopkins University, and it was later immortalised within his work *The Middle East and the West* of the 1960s. Bernard Lewis is regarded as not only one of the most influential contemporary authors in the fields of Middle Eastern history and politics but also an important source of inspiration for the neo-Orientalist movement in the United States and in many ways in Europe (Moos, 2011, pp. 14-15). Accordingly, one can clearly see an attack on Islam, Arabs, and all Muslim countries in Bernard’s way of thinking. Neo-colonialism and neo-orientalism are both combined within it. Through particularly during George W. Bush’s presidency in the United States, Huntington performed the similar function. He was one of the authors whose work was crucial to the 2003 invasion of Iraq by the Bush administration. According to Huntington, the world will be divided into large “civilisational blocs” based mainly on culture and religion, and these blocs will live together peacefully so long as they both respect each other’s sphere of influence. These civilisations included those of Western, Latin American, Islamic, Slavic-Orthodox, Hindu, Japanese, Confucian, and African descent. Additionally, Huntington argues that Islamic and Confucian cultures will fight with the US. Therefore, it is necessary to stop both their individual unifications and communication between them (Milquet, 2013). According to Francis Fukuyama’s “end of history” theory, liberal democracy would replace all other societal structures after the collapse of the Soviet Union. However, he believes that only a liberal democracy is capable of upholding a permanent peace, and he predicts that some cultures will oppose its eventual arrival. Given that Islam and Islamic civilisations are anti-modern, they are consequently seen as the principal opponents of the “end of history,” which gives America the right to fight such a civilisation or some of its subsets (Milquet, 2013).

3. The Concept of Colonialism

According to Butt (2013), colonialism is a polysemous term and as such is difficult to define. In general, it is described through three characteristics. These are the domination of one people by another, the imposition of the culture and customs of the colonial power on the colonised and finally the exploitation of people by colonial forces. “A variety of forms of historic and contemporary interaction between different peoples have been described as colonial or neo-colonial in character, and this poses problems”. According to (Robert Young, 2001 cited by Butt, 2013), “colonialism involved an extraordinary range of different forms and practices carried out with respect to radically different cultures, over many centuries”. He gives “examples including settler colonies such as British North America and Australia, and French Algeria; administered territories established without significant settlement for the purposes of economic exploitation, such as British India and Japanese Taiwan; and maritime enclaves, such as Hong Kong,

Malta, and Singapore” (Butt, 2013). For his part, Aimé Césaire (1965) argues that colonialism is neither evangelisation, nor a philanthropic enterprise, nor a desire to push back the frontiers of ignorance, disease, and tyranny, nor an extension of the law. On the other hand, he adds, from colonisation to civilisation, the distance is infinite; from all the colonial expeditions accumulated, from all the colonial statutes drafted, from all the ministerial circulars sent out, we cannot succeed in achieving a single human value. Colonialism is more of a collection of untruths that have been spread, making it the ultimate and most pervasive cruelty. It is a blatant rejection of civilisation. After the definition of these key terms, the next section aims to illustrate the various connections between them and the discussions they spark among historians and other writers.

3.1 Orientalism and Colonialism

With regard to the definitions given above, it is clear that colonialism and Orientalism are closely linked. These two concepts have a complex interaction that takes many different forms. They can be understood by examining the different descriptions of the expeditions taken by Orientalists after Napoleon, including those by Lamartine, Denon, Gautier, etc. The relationship between orientalism and colonialism is also visible and perceptible among some anthropologists and social science authors. Anthropology is the science that is most accused of having served the colonial project, and has long been discredited. This science is generally criticised for its essentialist and ethnicist project, which is closely tied to Orientalism and emphasises the past primarily in terms of its cultural components, detached from social evolution and dynamics (Castillo, E. G. and al., 2008, p. 123).

Expeditions by Orientalists to the East are not just undertaken for leisure, adventure, or a desire to interact with diverse cultures. Their specific aim was to spy on the Orient in order to better understand it and aid in its domination. In light of this, Todorov regarded these expeditions as a direct mirror of colonial ideology in an article he wrote in 1982 titled *Travel Narratives and Colonialism*. In the same paper, he suggested calling the body of travel writing from the Renaissance to around 1950 *Colonial Travel Narratives* (Moussa, 2002, p. 91). By focusing on the Mediterranean East in his renowned book *Orientalism* (1978), Edward Said sought to “unmask the “Orientalist discourse,” that is, the imperialist thought patterns of European voyagers, writers, and scholars, primarily French and English in the nineteenth century, from Bonaparte’s Egyptian expedition until the collapse of the Ottoman Empire” (cited by Moussa, 2020, p. 149).

The first half of the nineteenth century is seen by Moussa (2002, p.103) through the eyes of three

voyagers to the Orient. The first voyager introduced is Denon. He is an artist who took on the role of chronicling an expedition to Egypt whose scientific findings eventually overshadowed its military goals. Nevertheless, he definitely saw a colonial attempt, and he immediately questioned its legitimacy. The second is a writer and journalist by the name of Gautier. After visiting an Ottoman capital that was undergoing change, he did not hold back in criticising what he called “the Europeanisation of the East,” which he viewed as the symptom of a loss of identity, the ramifications of which he saw in France itself. These were reforms introduced by Pasha Mohammed Ali, reforms intended to modernise a visibly weakened Ottoman Empire. Introduced first in the Turkish army, these reforms, from the 1830s, spread to other areas of society: law, administration, culture. This is the period known as the *Tanzimat*, marked by a great opening of Türkiye to Europe. It is clear that this is not a question of colonisation, since these transformations were desired by the Sultans. But it is also clear that France saw this as an opportunity to exert control over the Mediterranean and to play an active role in the famous Orient issue. Lamartine is the third voyager presented by Moussa. He is a poet engaged in political action, who used his influence to encourage a strong colonialism in the Mediterranean, even if he dreamed of a peaceful cohabitation between East and West. Through these three voyagers, Moussa showed that on the one hand, they support the colonial ideology and its mission to civilise non-European peoples, but also remain critical of Western approaches and methods. Thus, their voyage reports contain a variety of discourses that may intersect, sometimes in contradictory ways.

Beyond these three voyagers, Moussa (2013, pp. 168-175) mentions another one called Volney who had a great influence on Denon. Indeed, despite the different historical circumstances and periods of their travel to Egypt, Denon did not hesitate to copy Volney and make the same description of the Orient during his expedition. Both perceived the oriental space as the materialisation of despotism, misery, barbarism, irrationality and savagery. In short, they present a number of stereotypical images of the East, which they see as “a veritable antithesis of the Enlightenment.”¹ In his travelogue, Volney, as cited by Moussa (2007, p.186), writes the following about his arrival in Alexander:

“As he goes ashore, a host of unfamiliar objects assail him through all his senses; it is a language whose barbarous sounds and pungent, guttural accent frighten his ear; it is clothing of a strange form, figures of a strange character. Instead of our naked faces, our heads swollen with hair, our triangular headdresses, and our short, tight clothes, he looks with surprise at these burnt faces, armed with beards and moustaches; at this mass of cloth rolled into

¹ For more details on the stereotypical images of the East, especially of women, see (Moussa, 1999). Flaubert said in his travel writings that ‘the Oriental woman is a machine, and nothing more; she makes no difference between a man and another man’. (Moussa, 1999, p.196).

folds on a shaven head; at this long garment which, falling from the neck to the heels, veils the body rather than clothes it; and at these six-foot pipes ; and those long rosaries with which all hands are furnished; and those hideous camels that carry water in leather bags; and those saddled and bridled donkeys that lightly carry their riders in slippers; and that poorly supplied market of dates and round and flat bread rolls; and that foul crowd of walking dogs that, under a one-piece drapery, show no more than two female eyes”

In addition, Moussa (2020, pp. 150-160) tried to compare two other French voyagers and their perceptions of the Orient. These include Chateaubriand with *'Itinéraire de Paris à Jérusalem'* (1811) and Lamartine with *'Le Voyage en Orient'* (1835). According to him, despite a colonialist temptation in Lamartine's writings, he tried to bring the East and the West closer together while Chateaubriand widened the gap between them by considering the East as the enemy of the West. While he described Constantinople as the 'capital of barbarian peoples', Lamartine saw it as the 'climax of a representation very favourable to Islam, a religion, according to him, based on the love of the one God and founded in practice on great piety.

As noted above, many of the social science authors played a crucial and historic role in the domination and military conquest of the East. Indeed, colonisation was one of Tocqueville's key concerns throughout his political career. Despite his democratic struggles, aspirations and efforts, especially with the publication of his book *Democracy in America*, a detailed examination of his texts on colonisation shows that he is a colonist and orientalist. This is reflected in the positions he took during his engagement in favour of the French colonisation of Algeria. In fact, Tocqueville was strongly in favour of military intervention in Algeria where he made two voyages. In May 1841, he made his first voyage, which lasted one month and during which he visited Algeria from West to East. In November 1846, he undertook his second voyage, which lasted two months. These texts are known to us under the title *Reports on Algeria* (1847). In his texts, he argued that in order for France to maintain its power, its greatness and above all its influence in general world affairs, the colonisation of Africa was necessary, including the domination of Algeria (Mourad, 2006, pp. 78-85). These details show once again that “Tocqueville was a completely atypical Orientalist, insofar as if he shares some of the traits of the Orientalists recognised as such, he fundamentally differs from them. Moreover, through his modernity, he has been, so to speak, of all centuries, since his colonialist thought and engagement certainly owe to the categories that the West has constructed of the East, but whose durability finds strange echoes in our most contemporary history, which is today dominated by American hegemonism” (Mourad, 2006, pp. 84). In an article published in 1953, Marx said the following

about India:

“England has to fulfil a double mission in India: one destructive, the other regenerating the annihilation of old Asiatic society, and the laying the material foundations of Western society in Asia”. He added that “the British were the first conquerors superior, and therefore, inaccessible to Hindoo civilisation. They destroyed it by breaking up the native communities, by uprooting the native industry, and by levelling all that was great and elevated in the native society. The historic pages of their rule in India report hardly anything beyond that destruction. The work of regeneration hardly transpires through a heap of ruins. Nevertheless it has begun”.

From this point of view, Said (1980, pp. 178-179) argues that in several of his articles, Marx reiterated his conviction that, even by destroying Asia, England was making a genuine social revolution possible. As a result, his economic analyses fit perfectly into a typical Orientalist enterprise, even if his feelings of humanity and his sympathy for the misery of the people are clearly engaged. The speech given in 2005 at Oxford University by the former Indian Prime Minister Manmohan Singh seems to contain Eurocentric ideas and provoked criticism and strong reactions from the Hindu nationalist right and some intellectuals. He asserted that “our visions of the rule of law, constitutional government, a free press, professionalised administration, modern universities and research laboratories all emerged from the crucible where the old Indian civilising met the dominant Empire of the day” (Racine, 2006, p. 35).

On the other hand, the project of colonising Africa was implemented first by teaching Africans the language of the colonisers and evangelising them. For this purpose, pastors, priests or orientalist missionaries were sent to Africa with the aim of colonising Africans psychologically. In an effort to locate and learn about Africa, missionaries and explorers contributed to the mapping of Africa and thus to its discovery (Bart, Lenoble-Bart and Ricard, 2005, pp. 91-93). As Asare Opoku (1987, pp. 553-554) points out, missionaries entered Africa from the 1840s onwards with the main objective of spreading Christianity and European civilisation. They served as agents of European colonialism and spokesmen for Western culture. It should be noted that ‘European intervention during the colonial period was based on the premise that, in order to bring about progress, African culture had to be transformed, if not completely destroyed’. Consequently, the missionaries had clearly encouraged European intervention in Africa, seeing it as a morally justified enterprise. To illustrate the collusion between missionaries and colonisers in Africa, Jomo Kenyatta, the first president of Kenya said: ‘When the whites came to Africa, we had the land and they had the Bible. They taught us to pray with closed eyes, when we opened them, the whites had the land and

we had the Bible' (Boniface Camara, 2021, p. 163). For their part, Coquery-Vidrovitch and Moniot (1964, pp. 170-172) argue that 'it would be a mistake to see missionary expansion as a deliberate will to conquer'. However, they note that in a way, the action of missionaries helped to prepare the conditions for this colonial expansion. During the colonial occupation, the French particularly stood out by trying to impose their language and thus their culture (Asare Opoku, 1987, p. 561). For example, this situation has created a strong feeling and affection among Africans for the French language while at the same time despising their mother languages and local ones. As a result, the Black man has generally developed a feeling of inferiority and sees the French as modern and superior to his own ones (Fanon, 1952). "As a Nigerien who has visited various Niger towns and villages, I have seen, heard, and personally experienced many cases where the Nigerien undervalues and blames his Nigerien brother just because the latter speaks poor French. This is nothing more than the outcome of Orientalism's development of a Eurocentric ideology" (Sani Hamet, 2022, p. 14).

In contrast to the above writers and many others claiming to be postcolonial studies writers who see a univocal and direct causal relationship between exploration and colonisation, culture and imperialism, others such as Surun (2006, p. 22) dispute this evidence. Frederick Cooper (2005, cited by Surun, 2006, pp. 27-28) criticises the authors of postcolonial studies in the following way:

"They pluck history by extracting from very diverse chronological and geographical contexts selected pieces which they compare with each other and with other texts, without regard for the diversity of situations; they proceed to "leapfrog" by deriving a situation C from a situation A without taking into consideration the transformations which take place during the intermediate period B; they practice 'reverse history' by analysing the past with the help of current categories at the risk of anachronism and thus deprive themselves of a reconstitution of the categories of the actors, even if this leads to historical impasses; finally, they fabricate "artificial eras" - by associating, for example, the era of imperialism with the rationalism of the Enlightenment, "bourgeois egalitarianism", liberalism and globalization - to which they confer a coherence that they do not have and which they make succeed one another in blocks, thus paradoxically forging a new great metahistorical narrative"

For some authors, such as Christelle Taraud (2008), Jacques Frémeaux (2009) and Bruno Lecoquierre (2008), the debate focuses on the order and sequence of these two activities, i.e., exploration and conquest. Sometimes exploration preceded conquest, accompanied it, succeeded it or sometimes they took place

simultaneously (cited by Maistre, 2016, p. 77). Similarly, Gauthier (2018) argues that by linking discursive and domination, postcolonialism is highly ethnocentric and essentialist. Moreover, by advocating diversity, difference and the local, postcolonialism does not criticise today's world; it is its unconscious but effective puppet. It is deeply nostalgic for imperialism, the Nation-State, industrial capitalism, totalitarianism and positivism. Postcolonial analysis rejects the challenges of the present and locks itself into the comfort of literary criticism.

It is clear from some of the writings that there is a desire to deconstruct the thesis supported by postcolonial studies authors linking explorers and colonisers, and culture and imperialism. On the one hand, an attempt is made to show the incoherence of their analysis, on the other hand, the emphasis is placed on the period during which exploration and colonisation took place. However, it should be noted that whatever the period of exploration (before or during colonisation), it served as the basis and reference for the occupation of Africa and other parts of the world.

4. Conclusion

This work has attempted to study the discourses and practices of certain voyagers, explorers, missionaries and social science theorists in order to identify orientalist signs. Throughout this work, many aspects have been identified and analysed. First of all, the work focuses on the concept of Orientalism. At this point, a large number of authors agree that Orientalist studies were born in 1312. Nevertheless, the publication of Saïd's famous book in 1978 revolutionised this field of study by bringing about significant changes and progress. Many studies show that the field of Orientalism is not only vast but also very dynamic. Thus, Al-Hallaq et Al-Soleman (2021) speak of Chinese and Indian orientalism, Iranian studies, Turkish studies, African studies and so on. Moreover, they argue that the relevance and critique of Orientalism lies in the necessity of approaching Orientalist discourses and texts in terms of their content and concrete meaning, rather than reducing them to Western products. In addition, others speak of classical orientalism, neo-orientalism, modern orientalism and postorientalism. These different concepts were discussed in the second part of this work. Neo-orientalism is mainly seen as a continuation of classical orientalism, with some nuances in approach. Bernard Lewis is considered to be the representative of this new approach. Then, another point dealt with concerns the concept of colonialism. Here it was shown that far from being synonymous with civilisation as claimed by some European authors such as Vico, Herder, Montesquieu, Locke and Mill, colonialism was a crime and an immense savagery against peoples deemed uncivilised. Indeed, Montesquieu in his *Spirit of the Laws* believes that colonialism was necessary and helped to

civilise non-European peoples. As Parekh (2002, pp. 79-82) reported, “Europe had discovered freedom and had a great talent for it; the rest of the world knew only the “spirit of slavery”. In the whole history of Asia “it is impossible to find a period when freedom of spirit was discovered”. Africa was in “the same slavery”; so was America before it became a European colony, and so was Persia throughout its history.” Montesquieu had an asymmetrical approach to Eastern and Western society. Since he did not like non-European societies, his understanding of their ways of thinking and living was limited. According to him, if there was goodness outside Europe, it had to be like in Europe. Finally, the last part of the work discusses the relationship between orientalism and colonialism and the real reasons behind the Orientalists’ curiosity in travelling to the East. In summary, it is clear from this study that, despite the attempts of some authors to challenge it, the link between orientalism and colonialism is obvious. Orientalism was and remains a discourse in the manner of Foucault (1969) whose main purpose was the legitimisation of colonialism and the exploitation of the countries of the East by the imperialist and European powers.

According to Said, Orientalism is a “Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient”. In the light of this definition, Aoun (2019), drawing on the writings of Bertrand Badie, analyses various events that have characterised relations between the West and the East, in particular the Middle East and part of Africa. Long before the 19th century, Africa was the victim of violence and all kinds of humiliation linked to the slave trade and many other painful events. Then the indigenous populations of America, Africa and Oceania were subjected to the violence of colonisation for over a century. Some of these events led Europe to deny the humanity of the “Other” and to genocide. This relationship based on prejudice, stereotypes, stigmatisation and humiliation continues to define the international system. The Middle East is a good example of the neo-colonialist orientalist view with which the West views the East. This part of the world has become the battleground for all forms of violence. We can cite as examples the war in Afghanistan and the role played by America, the invasion of Iraq, the blatant bias of certain powers in the face of the Israeli occupation of Palestine, the war in Syria, the targeted assassinations perpetrated by America (the example of the Iranian general Soleiman and many others), and so on (Aoun, 2019).

The 1960s coincided with the independence of several African countries, particularly francophone ones. Immediately after independence, various forms of cooperation and economic agreements were signed, enabling France to maintain contact with its former colonies and gain access to strategic resources (Noirot, 2012). These include scientific and technical cooperation, military cooperation and cultural cooperation. The various kinds of cooperation are an opportunity for African countries to emerge from extreme poverty and achieve genuine socio-economic development. Unfortunately, the reality on the ground shows a negative side to these partnerships. As far as cooperation is concerned, Unesco (1980) points out that

instead of a sincere and beneficial exchange, we are witnessing a simple transfer leading to effects of domination and an import of research carried out by African leaders trained in the West, who serve as intermediaries in the transmission of cultural and technical models not adapted to local realities. Other authors who have written on this issue have reached more or less the same conclusion. Yves Le Coadic, for example, considers that scientific exchanges between France and developing countries have not achieved the expected goals. These exchanges have focused on “economic and political operations with dramatic consequences, operations known as aid, assistance, transfer, transmission, spread, in short, the pernicious scientific and technical arsenal of neo-colonialism” (Le Coadic, 1984, p. 777).

In addition, one of the terms symbolising the strengthening, evolution or continuity of relations between France and its former colonies is clearly *Françafrique* (Kebe, 2019, p. 35). The Franc CFA is considered to be the instrument of this *Françafrique*. Its main mission is to perpetuate the old colonial order in complicity with a large part of the African elite. As a result, only leaders who are entirely subordinated to France and serve its interests come to power. Any leader who opposed France was usually dethroned by a coup d'état or other political conspiracy (Médard, 2002). The examples of former Burkinabe president Thomas Sankara, former Nigerien president Tandja Mamadou and several other coups d'état in which France and other foreign powers are suspected are quite illustrative. We also remember the military intervention by France in 2011 to dislodge former Ivorian president Laurent Gbagbo from the presidential palace, an act of sheer neo-colonialism and a violation of the sovereignty of an independent country. Other authors condemn the actions of the international court and its neo-colonialist way of operating. In fact, from its foundation to the present day, most of the cases prosecuted, the arrest warrants issued and the people judged by the ICC have been Africans (Mégret, 2014, p. 28).

This work examined the concept of Orientalism and its role in the spread of colonial and Western ideology from pre-19th century to the present day. Numerous writings on Orientalism, its several definitions and criticisms have been consulted and analysed. It is clear that the link between Orientalism and colonialism has been the subject of debate by a number of authors. Nevertheless, the events that have taken place around the world and the ways in which the West maintains relations with the East raise many questions. In particular, the structure of international relations and the kinds of relationships mentioned above that certain European powers maintain with their former colonies reveal Orientalist and neo-colonialist aspects.

Article Information Form

Author(s) Notes: The author would like to express their sincere thanks to the editor and the anonymous reviewers for their helpful comments and suggestions.

Author(s) Contributions: The article has a single author.

Conflict of Interest Disclosure: No potential conflict of interest was declared by the author.

Copyright Statement: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Supporting/Supporting Organizations: No grants were received from any public, private or non-profit organizations for this research.

Ethical Approval and Participant Consent: It is declared that during the preparation process of this study, scientific and ethical principles were followed and all the studies benefited from are stated in the bibliography.

Plagiarism Statement: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism has been detected.

References

- Al-Hallaq, A., et Al-Soleman, D. (2021). L'Europe et le monde arabe : quelques traits du discours orientaliste après 2011, : *CAREP*. Retrieved July 2023 from <https://www.carep-paris.org/publications/axes-de-recherche/europe-monde-arabe/papiers-de-recherche-europe/europe-discours-orientalisme/>
- Aoun, E. (2019). L'humiliation en action. une analyse badienne et postcoloniale des pratiques occidentales au moyen-orient. *Etudes Internationales*, 50(2), 263-285. 10.7202/1071178ar
- Arlı, A. (2004). *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin*. Istanbul: Küre Yayınları
- Asare Opoku, K. (1987). « *La religion en Afrique pendant l'époque coloniale* » in *Boahen, A (dir), Histoire Générale de l'Afrique VII : l'Afrique Sous Domination Coloniale, 1880-1935*. Paris: Editions UNESCO, 549-579. Retrieved June 2023 from https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000065560_fre.
- Bart, F., Lenoble-Bart, A., et Ricard, A. (2005). Expéditions missionnaires en Afrique australe et orientale au XIX e siècle. *Mémoire Spiritaine*, 22(22), 75-95.
- Benessaïeh, A. (2010). La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment, Chapitre dans Dan O'Meara et Alex McLeod (dirs). *Théories des relations internationales : Contestations et résistances*, 365-378.
- Boniface Camara, J. (2021). La religion, nouvel outil du néocolonialisme en Afrique? *Recherches Internationales*, 121, 163-183.
- Butt, D. (2013). Colonialism and Postcolonialism. H. LaFollette (Ed.). *International Encyclopedia of Ethics*. Blackwell, 892-898.
- Césaire, A. (1955). *Discours Sur le Colonialisme*. Paris: Editions Présence Africaine.
- Castillo, E. G., Lavanchy, A., Rhani, Z. & Truchon, K. (2008). L'anthropologie et ses lieux : Altérité, genre, relativisme culturel et décolonisation. *Anthropologie et Sociétés*, 32, 117-126.
- Coquery-Vidorvitch, C., et Moniot, H. (1964). *L'Afrique Noire de 1800 à nos jours*. Paris: PUF.
- Fanon, F. (1952). *Peau Noire Masques Blancs*. Paris: Editions du Seuil.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Editions Gallimard.

- Gardaz, M. (2005). La bayadère, le gymnosophe et le tigre : l'orientalisme français et l'exotisme indien au XIXe siècle, *Religiologiques*, 31, 173-188.
- Gauthier, F. (2018). Réflexions brutes sur le postcolonialisme. *Revue du Mauss*, 1(51), 47-57. 10.3917/rdm.051.0047.
- Goody, J. (2015). *Le vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde.* (Traduit de l'anglais par Fabienne Durant-Bogaert). Paris : Editions Gallimard.
- Hüseyin, A. (2006). *Batı'nın İslamla Kavgası, Seyyahlar ve Casusluk*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kahraman, H. (2002). İçselleştirilmiş açık ve gizli oryantizm, *Doğu-Batı Dergisi*, 5(20), 153-178.
- Kalın, İ. (2007). *İslam ve Batı, Avrupa Kolonyalizmi, Seyyahlar ve Oryantalizm*. İstanbul: İslam Yayınları.
- Kebe, M. L. (2019). Le Franc CFA, *le colonialisme à l'épreuve du développement*. Mémoire de maîtrise. Université d'Ottawa. Retrieved July 2023 from <https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/39547/1/KEBE>
- Köşe, M., Küçük, M. (2015). Oryantalizm ve “Öteki” Algısı. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 107-127.
- Le Coadic, Y. (1984). Cooperation scientifique et technique et neocolonialisme. *Tiers-Monde*, 25(100), 773-778. 10.3406/tiers.1984.4368.
- Maistre, J. (2016). *Trajectoires: approche prosopographique des explorateurs français de l'Afrique et de l'Asie (1870-1914)*. Thèse de doctorat, Université Paul Valéry - Montpellier III. Retrieved from <https://core.ac.uk/download/pdf/47321057.pdf>.
- Marx, K. (1853). The future results of British rule in India, *New York Daily Tribune*. Retrieved July 2023 from <https://marxists.architexturez.net/archive/marx/works/1853/07/22.htm>
- Médard, J.-F. (2002). La politique est au bout du réseau. Questions sur la méthode Foccart. *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. 10.4000/ccrh.612.
- Mégret, F. (2014). Cour pénale internationale et néocolonialisme: au-delà des évidences. *Études Internationales*, 45(1), 27-50. 10.7202/1025115ar.

- Mertcan, H. (2007). Oryantalizm-Sömürgecilik İlişkisi: Batılı Fatihlerin Kılıcından Alaaddin'in Lambasına Uzanan "Aşk"ın Bitmeyen Kanlı Serüveni. *İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 11-28.
- Milquet, J. (2013), *L'action des Etats-Unis envers la République islamique de l'Iran*, Collection "Au Quotidien". Centre Permanent pour la Citoyenneté et la Participation, Bruxelles. Retrieved June 2023 from http://www.cpcp.be/wp-content/uploads/2013/03/usa_iran.pdf
- Moos, O. (2011). Lénine en djellaba : Néo-orientalisme et critique de l'islam. *Cahiers de l'Institut Religioscope*, 7.
- Mourad, A.-K. (2006). Tocqueville orientaliste? Jalons pour une réinterprétation de ses écrits politiques et de son engagement en faveur de la colonisation française en Algérie. *French Colonial History*, 7, 77-96.
- Moussa, S. (1999). Flaubert ou l'Orient à corps perdu. *Revue des Lettres et de Traduction*, 5, 193-213.
- Moussa, S. (2002). Orientalisme et colonialisme : Une réévaluation (Denon, Gautier, Lamartine). *Revue des Lettres et de Traduction*, 8, 91-104.
- Moussa, S. (2013). Orientalisme et idéologie. La représentation d'Alexandrie chez Volney et Denon. *Littérature et sciences de l'homme*, 165-177.
- Moussa, S. (2020). "Voyager c'est traduire." Relire le Voyage en Orient de Lamartine à la lumière de Raymond Schwab. *Revue de Littérature Comparée*, 2(374), 149-162.
- Moussa, S. (2007). Noirceur orientale. L'Égypte de Volney. *Noirceur orientale*, 181-196. Retrieved June 2023 from <https://core.ac.uk/download/pdf/52309528.pdf>
- Noirot, T. (2012). Les entreprises françaises en Afrique. Pillage contre transparence. *Outre-Terre*, 3(33-34), 537-546. 10.3917/oute.033.0537.
- Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü yeniden düşünmek, kültürel çeşitlilik ve siyasi teori*. Bilge Tanrıseven (Çev.). Ankara: Phoenix yayınevi.
- Racine, J.-L. (2006). L'Inde émergente, ou la sortie des temps postcoloniaux. *Herodote*, 1(120), 28-47. 10.3917/her.120.0028.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. London: Penguin.

- Said, E. (1980). *L'orientalisme : L'Orient créé par l'Occident. (Traduit de l'anglais par Catherine Malamoud)*. Paris : Editions du Seuil.
- Said, E. (1995). *L'Orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Editions du Seuil.
- Said, E. (1998). *Oryantalizm (Doğubilim) Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. Nezih uzel (Çev). İstanbul: İrfan Yayımcılık.
- Sani Hamet, E. B. (2022). Nijer'de eğitim sistemi, kültür ve kimlik: sosyolojik ve tarihsel bir bakış. *Universal Journal of History and Culture*, 4 (1), 16-38. 10.52613/ujhc.934858.
- Surun, I. (2006). « L'exploration de l'Afrique au XIXe siècle : une histoire pré coloniale au regard des postcolonial studies ». *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 32(1), 21-39.
- Şimşek, A. (2013). Türkiye'de tarih ders kitaplarında avrupamerkezcilik. *İnsan & Toplum Dergisi*, 3(6), 193-215.
- Unesco. (1980). *Domination ou partage? Développement endogène et transfert des connaissances*. Paris: PUF. Retrieved on July from <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000043634>
- Villard, F. (2018). « *L'Orientalisme, La Chine et les Etudes chinoises : Usages critiques et dévoiements nationalistes de la pensée d'Edward Said* » in Dartigues, L., Abbès, M. (dir), *Orientalismes/Occidentalismes : A propos de l'œuvre d'Edward Said*, Paris : Hermann. Retrieved July 2023 from <https://www.academia.edu/10771631/>



Fukuyama'nın Tarihin Sonu Liberal Demokrasi İddiası ve Liberalizme Giden Yolda Devlet İnşası

Kahraman Gürbüz ¹

Öz: Tarih ve tarih felsefesi kavramları ile ilgili geçmişten günümüze birçok tanımlama yapılmış, farklı görüşler ve anlayışlar ortaya konmuştur. Modern tarih bilimi anlayışının temelleri özellikle aydınlanma dönemiyle birlikte atılmaya başlanmıştır. Aydınlanma döneminden günümüze kadar geçen süreçte, tarihin bir amacının olduğu ve bu amaca doğru ilerleyen bir süreç olduğu görüşünü savunan tarihçiler, filozoflar ve düşünürler olmuştur. Francis Fukuyama da bu görüşü benimsemiş ve liberal demokrasi anlayışının dünya genelinde kabul gören en ideal yönetim anlayışı olduğunu, tarihin amacına ulaştığını iddia ederek tarihin sonu tezini ortaya koymuştur. Liberal demokrasi anlayışının sosyalizm, monarşi ve faşizm gibi yönetim şekilleri karşısında mutlak zaferini ilan etmiştir. Bu anlayışın evrenselleşmesinin önünde engel olarak gördüğü devletlerin, ulus inşası veya devlet inşası olarak adlandırdığı uygulamalarla kontrol altına alınması ve sistemin parçası haline getirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bunun uygulayıcısı olarak da Amerika Birleşik Devletleri (ABD)'ni görmüştür. Demokrasi, özgürlük ve insan hakları gibi söylemlerle toplumların etki altına alınmasını ve liberal ekonomik düzenin kurucusu ABD'nin dünyada tek hâkim güç olmasını hedeflemiştir. Literatür analizine dayalı nitel araştırma yöntemi kullanılarak hazırlanan bu çalışmanın amacı, tarih ve tarih felsefesi üzerine yapılan tanımlardan yola çıkarak, özellikle ilerlemeci tarih anlayışında tarihin sonu kavramından kastedilenin ne olduğunu açıklamak, günümüzde bu görüşün önde gelen savunucularından olan Fukuyama'nın aslında neyi amaçladığının anlaşılmasına katkı sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Fukuyama, Emperyalizm, Liberal demokrasi, Tarih, Tarih felsefesi

Fukuyama's End of History Liberal Democracy Claim and State Building on the Road to Liberalism

Abstract: Many definitions have been made; different views and understandings have been put forward on the concepts of history and philosophy of history from the past to the present. The foundations of modern history science understanding began to be laid especially with the enlightenment period. From the Enlightenment period to the present, there have been historians, philosophers, and thinkers who defend the view that history has a purpose and is a process that progresses towards this purpose. Francis Fukuyama also adopted this view and put forward the thesis of the end of history, claiming that the liberal democracy understanding is the most ideal management understanding worldwide and that history has achieved its purpose. He declared the absolute victory of the liberal democracy understanding over the forms of management such as socialism, monarchy, and fascism. He argued that the states, which he saw as an obstacle to the universalization of this understanding, should be brought under control and made a part of the system with the practices he called nation-building or state-building. He saw the United States of America (USA) as the implementer of these practices. He aimed to make the USA only dominant power in the world as the founder of the liberal economic order by affecting societies with discourses such as democracy, freedom, and human rights. The aim of this study, which prepared by using the qualitative research method based on literature analysis, is to explain what is meant by the concept of the end of history, especially in the progressive understanding of history, based on the history and philosophy of history definitions and to contribute to the understanding of what Fukuyama actually intended as one of the leading advocates of this view.

Keywords: Fukuyama, History, Imperialism, Liberal democracy, Philosophy of history

¹Jandarma Genel Komutanlığı, Konya, Türkiye, kahramangurbuz@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4680-7881

Received: 17 August 2023, **Accepted:** 26 September 2023, **Online:** 3 October 2023

Cite as: Gürbüz, K. (2023). Fukuyama'nın Tarihin Sonu Liberal Demokrasi İddiası ve Liberalizme Giden Yolda Devlet İnşası. Universal Journal of History and Culture, 5(2), 178-198. DOI: 10.52613/ujhc.1344722.

Extended Abstract

Many definitions have been made; different views and understandings have been put forward on the concepts of history and philosophy of history from the past to the present. The foundations of modern history science understanding began to be laid especially with the enlightenment period. From the enlightenment period to the present, there have been historians, philosophers and thinkers who defend the view that history has a purpose and is a process that progresses towards to this purpose. Francis Fukuyama also adopted this view and put forward the thesis of the end of history, claiming that the liberal democracy understanding is the most ideal management understanding worldwide and history has achieved its purpose. He declared the absolute victory of the liberal democracy understanding over the forms of management such as socialism, monarchy and fascism. He argued that the states, which he saw as an obstacle to the universalization of this understanding, should be brought under control and made a part of the system with the practices that he called nation building or state building. He saw the United States of America (USA) as the implementer of these practices. He aimed making the USA only dominant power in the world as the founder of the liberal economic order by affecting societies with discourses such as democracy, freedom and human rights. The aim of this study, which prepared by using the qualitative research method based on literature analysis, is to explain what is meant by the concept of the end of history, especially in the progressive understanding of history, based on the history and philosophy of history definitions and to contribute to the understanding of what Fukuyama actually intended as one of the leading advocates of this view.

Fukuyama defines history with a progressive approach which evaluates the events that all people and states have experienced and the causes of these events together with their results. It is seen that he is trying to create his own perspective by referring to the definitions of history made by Marx and Hegel and with taking into account the situation in today's world. He argues that wars will not occur in liberal democracies and people will transform into societies where they live their own little happiness. He emphasizes that other political ideologies have lost their influence, validity and the only successful and generally accepted ideal management approach is liberalism. He claims that with the implementation of liberal democracies, the last human being will be reached and the end of history will come. Considering the events in the international environment in today's world, it can not be said that this theory is very realistic.

It can be said that those who want the absolute victory of the western society in general and the USA in particular use liberalism as a tool. It is seen that the USA will insist on the state-building method in order to maintain its dominance throughout the world and its role as the founder and protector of the current

order. Also, it will try to control the states by using civilian elements instead of military operations and by influencing societies with so-called democracy and freedom discourses. Therefore, it is understood that the discourse that the liberal democratic order is the most ideal system of government that can be achieved in the name of humanity is in fact nothing. It is the desire of liberal imperialist USA to establish hegemony and have it accepted by the world.

Finally, the developments in the natural sciences and the economy are not enough to shape history. All the experiences of societies and cultures created are the facts that shape history. Therefore, it is unacceptable that progress is tied to a single civilization as Fukuyama did and that it takes place as desired by that civilization. This thought will lead humanity to be crushed under the ideology of liberal imperialism. The nations except the imperialists will lose their independence, forget their language, history and culture. If an evaluation of Fukuyama's understanding of history is made in terms of history science and philosophy of history; It can be said that history is a very effective and important resource that can be used to understand the past, to develop the present and to design the future as desired. It is necessary to think, analyze and evaluate the events in history in a multidimensional way and to benefit from the causality principle while doing this. In this way, it is possible to understand not only the apparent causes and consequences of events, but also what the actual or real causes are, what the results mean and what signs they contain for the future.

1. Giriş

Tarih, meydana gelen bir olayın zamanını gün, ay, yıl olarak ifade ederken kullanılan anlamının dışında, geçmişte yaşanmış olaylar bütünü veya yaşanmış geçmiş olarak tanımlanabilir. Geçmişte yaşanmış olayların araştırılması, incelenmesi, yorumlanması ve insanların bilgisine sunulması da tarih bilimi olarak adlandırılmaktadır. Daha geniş bir tanımlama yapacak olursak; Tarih, bireylerin, toplumların, devletlerin, uluslararası kuruluşların ve örgütlerin aralarında yaşanmış olan veya etkilendikleri olayları yer ve zaman belirterek ortaya koyan, yaşanan olayların birbirleriyle ve önceki olaylarla ilişkilerini, nedenlerini ve sonuçlarını açıklayan bir sosyal bilim dalıdır. Sosyal bilim olmasından dolayı, temelde insanlar arasındaki ilişkileri ve toplumsal olayları konu alır. Toplumlara oluşturan ve devamında devletleri kuran insanlar doğal varlıklar olmalarının yanı sıra tarihsel varlıklardır. Dolayısıyla tarih, insanların zaman içerisinde kendilerini nasıl gerçekleştirdiklerini anlama, açıklama ve sonraki nesillere aktarmaya çalışan bir bilimdir.

Tarih bilimi sayesinde, yaşanmış olayların etkin bir şekilde analizi yapılarak, gelecekte meydana gelebilecek olaylara ve bu olaylar nedeniyle ortaya çıkabilecek sonuçlara, bu sonuçların muhtemel etkilerine

ışık tutulabilir. Bu sayede arzu edilen hedeflere ulaşmak veya gerçekleşmesi istenmeyen sonuçlardan kaçınmak için doğru planlamalar yapılabilir, yanlış yöntemler ve uygulamalar terk edilebilir. Bu yönüyle tarih, geçmişte yaşanmış olayları günümüzde değerlendirirken, geleceğin nasıl şekilleneceği konusunda fikir verir ve yol gösterici rol üstlenir. Bu nedenle insanların hiçbir zaman vazgeçemeyecekleri, toplumların oluşturulmasında ve devletlerin kurulmasında, sosyal hayatın sürdürülmesinde, medeniyetlerin gelişmesinde tarih çok önemli bir role sahip olmuş ve bundan sonra da olacaktır.

Sosyal bir varlık olan insanoğlu, bu yönüyle geçmişten günümüze toplumlar halinde yaşamış, milletleri ve bunlara ait kültürleri oluşturmuş, medeniyetler ve devletler kurmuştur. Bunlar tarihin araştırma ve inceleme alanlarıdır. Bir olayın veya kişinin tarihe konu olması için insanlığa ve toplumsal hayata bir şekilde etki etmiş olması gerekmektedir. Ancak en kapsayıcı anlamıyla; her çeşit olay, canlı-cansız madde ya da nesnenin geçmişteki ve günümüzdeki hali tarihin konusunu teşkil edebilir. Bu nedenle doğa ya da sosyal bilim ayrımı yapmaksızın tüm bilim dallarının tarih içerisinde değerlendirebileceği söylenebilir.

2. Tarih ve Tarih Felsefesi Kavramları

Tarih sosyal bir bilim dalı olmasına rağmen, onu diğer bilimlerden ayıran en önemli özelliği; insanları ve toplumları tüm yönleriyle anlama, anlatma ve açıklama gayreti içerisinde olmasıdır. Oldukça geniş bir araştırma alanı olan tarih, geçmişten günümüze kadar gelen süreçte farklı şekillerde tanımlanmış ve tarih kavramı ile ilgili çeşitli fikirler öne sürülmüştür. Günümüzdeki tarih ve tarih felsefesi anlayışının şekillenmesinde büyük ölçüde aydınlanma dönemi filozoflarının ve tarihçilerinin etkisi olduğu söylenebilir. Bu dönemden itibaren tarih konusunda yapılan çalışmalar ve tarih felsefesi kavramı üzerine yapılan yorumlar günümüz tarih yazıcılığında önemli bir yer tutmaktadır (Özlem, 2012).

Aydınlanma çağı başlamadan çok daha önce ortaya koyduğu fikirlerle günümüz tarih anlayışına ışık tutan 14'üncü yüzyılın ünlü düşünürlerinden İbn Haldun tarih ilmini, olayların nedenlerini bulmak ve açıklamak için düşünmek ve araştırmak olarak tanımlamıştır. Tarihçilerin toplumların geleneklerini, kültürlerini ve yaşam şekillerini incelemeleri gerektiğini ileri sürmüş, gözlemci bir yönlerinin olması hususunu vurgulamıştır. Bu sayede tarihçilik faaliyetinin, yalnızca yaşanmış olayların aktarılması olmadığını, tarihin daha doğru bir şekilde anlaşılması için, olayların akılcı bir şekilde yapılan değerlendirme neticesinde, nasıl ve neden meydana geldiklerini tespit ederek aktarılması olduğunu ortaya koymuştur. Bu yönüyle günümüz tarihçilik anlayışına da ışık tutan İbn Haldun en değerli eseri olan Mukaddime' de; tarih ilminin önemini, tarih yazımı sürecinde izlenen usullerin araştırılmasını, tarihçiler tarafından yapılan hataları, bunların sebeplerini açıklamış ve tarih ilminin kapsamlı bir tarifini yapmıştır (Macit, İplikci,

2017).

Leopold Von Ranke tarihi, geçmişte meydana gelmiş olayları belgelere ve kanıtlara ulaşarak anlatan bilim dalı olarak tanımlamıştır. Olayların belgelerden bağımsız bir şekilde ortaya konulmasının bilimsel olmadığını savunmuştur. Gerçekte ne yaşandığının belgelerde saklı olduğunu, belgesiz bir tarih anlatımının güvenilir ve objektif olmayacağını ifade etmiştir. Ranke, tarihinin tarihsel olguları olduğu gibi anlatması, kendi yaşadığı döneminin koşullarını ve yargılarını yansıtmaması gerektiğini dile getirmiştir. Ranke'nin tarih anlayışında birincil kaynaklar ve uluslararası ilişkilerin önemli bir yeri olduğu söylenebilir (Evans, 1999).

Oswald Spengler, tarihin bir bilim olmadığını, tarihte bir ereklilikten söz edilemeyeceğini savunmuş, tarihi “kör bir doğa oyunu” na benzetmiştir. Dünya tarihini kültürler üzerinden ele almış, her kültürün kendine özgü bir yapısı olduğunu ancak kültürlerin birer organizma gibi doğup, büyüyüp, öldüklerini, bu açıdan benzer süreçler yaşadıklarını, tarihin bu süreçte yaşananlardan ibaret olduğunu öne sürmüştür (Fetscher, 1990; Aysevener, 2009). Spengler'a göre, tarihte doğru-yanlış diye bir şey yoktur, önemli ya da önemsiz şeyler vardır. Tarihin gelişigüzel gerçekleşen olaylar bütünü olduğu ve nedensellik bağından söz edilemeyeceği görüşünü ortaya koymuş, kadersel bir bakış açısıyla tarihi tanımlamıştır (Spengler, 1997).

Arnold Toynbee, Spengler'ın tarih anlayışındaki kültür kavramının yerine uygarlık kavramını kullanmıştır. Toynbee'ye göre uygarlıklar doğarlar, gelişirler ve yok olurlar. Tarih boyunca kurulan uygarlıklar, geçmişte kurulmuş ve yok olmuş olanların yansımalarıdır. Bu nedenle tarihte bir paralelliğin ve döngüsellik olduğu görüşünü desteklemiştir. Bu paralellige farklı dönemlerde hüküm sürmüş Mısır (M.Ö.4000'li yıllar), Yunan-Roma (M.Ö. 2000'li yıllar) ve Hıristiyan Avrupa (M.S.1000'li yıllar) uygarlıklarını örnek göstermiştir (Toynbee, 2004). Tarih, içlerinde barındıkları yaratıcı kişiler sayesinde dinamik bir yapıya sahip olan ve bu kişiler tarafından yönlendirilen kültürleri/uygarlıkları karşılaştırmalı olarak inceleyen bir bilimdir (Özlem, 2012).

Edward Hallett Carr tarihi, doğrulanmış olgular kümesi olarak tanımlarken, doğrulama işini yapacak olan kişinin tarihçi olması nedeniyle, tarihten önce tarihinin incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Tarihi belgelerin tarih bilimi açısından vazgeçilmez kaynaklar olduğu gerçeğinin yanı sıra, bunların tarihçi tarafından yapılan değerlendirme ve yorumlama neticesinde bir anlam ifade edebileceğini savunmuştur (Carr, 2005). Ayrıca tarihin objektif olabilmesi için tarihinin geçmiş ve gelecek arasında kurmuş olduğu ilişkinin tutarlı olması gerektiğini dile getirmiştir. Tarih yaşanmış ile yaşanacak olanları ilişkilendirmek suretiyle güçlü bir ilerleme amaçlar. Tarih özünde değişimi, hareketi ve ilerlemeyi barındırır, çünkü tarihin temel inceleme konusu sosyal bir varlık olan insan ve onun oluşturduğu toplumdur (Carr, 2005).

John Tosh, tarihin ortak bir bellek olduğunu ve toplumların gelecek ile ilgili öngöründe bulunup, planlarını yapmalarına destek olan deneyimler bütünü olduğunu ileri sürmüştür (Tosh, 2005). Tarihin insanları ve toplumları bölme ve ayırtırmadan ziyade kendi içlerinde uyum ve düzeni sağlamalarına katkıda bulunduğunu savunmuştur. Ortak bir tarih bilincine sahip olmanın toplumları birleştiren en kuvvetli bağ olduğunu ifade etmiştir. Tarihi geçmişteki yaşanmış olayların anlatımı olarak tanımlarken, aynı zamanda bu tanımlamaya geçmişte meydana gelmiş olayların tarihçiler tarafından tekrardan kurularak aktarılması hususunu eklemiştir (Tosh, 2005).

Robin George Collingwood'a göre tarih, geçmişte yaşanmış olaylar hakkında çeşitli sorular sorarak bu sorulara yanıtlar aranan bir araştırma, bir düşünce biçimi olarak tanımlanabilir (Collingwood, 1996). Tarihçinin geçmişteki olayları ve olguları keşfedebilmesinin, onları kendi zihninde yeniden canlandırmasıyla ve anlamlandırmasıyla mümkün olabileceğini savunmuştur. Tarihçi, geçmişteki düşünceyi kendi bilgisi ölçüsünde eleştirebilir, bu çerçevede kendi değerlendirmesini yapabilir (Collingwood, 1996). Bu yönüyle tarih yazımında tarihçinin sahip olduğu bilgi düzeyinin ve düşünce yapısının etkisine dikkat çekmiştir.

Tarihçi, geçmişte meydana gelen olayları ve olayların neden kaynaklandığını, ne gibi sonuçlar doğurduğunu anlamaya çalışır. Amacı sadece görünürdeki nedenler ve sonuçları aktarmak değil, gerçek neden ve sonuçları ortaya çıkarabilmektir. Bu sayede geleceğe dönük sağlıklı yorumlar yapabilmeyi hedefler. Meydana gelen olaylar hakkında düşünerek içeriğini kavrama gayreti içerisinde olur, olayların toplum üzerindeki etkisini, genele hitap eden yönlerini, toplumların değişimine ve gelişimine katkısını ortaya koymaya çalışır. Bu hususlar ışığında tarihçinin felsefeci yönünün de olması gerektiği söylenebilir. Dolayısıyla burada tarihin felsefe ile kesiştiği tarih felsefesi olarak adlandırılan kavram gündeme gelmektedir.

Bazı filozoflar 16'ncı yüzyıldan itibaren doğa bilimlerinde sağlanan büyük gelişmelerin ve ortaya çıkan teknik buluşların insan hayatına katkılarının, 18'inci yüzyılda dünya genelinde ciddi manada etkisini gösterdiğini ve ulusların bir ilerleme içerisinde olduklarını, dolayısıyla tarihte de bir ilerleme olduğu düşüncesini ileri sürmüşlerdir. Bu düşünceye sahip olan filozoflar tarihte bir erek olduğu ve geçmişin analizinin yapılarak bu ereğin tespit edilmesi halinde geleceğe yönelik sağlıklı bir öngöründe bulunulabileceğini dile getirmişlerdir. Çünkü tarihin bu ereğe doğru ilerlemekte olan bir süreç olduğunu savunmuşlardır. Aksine bazı filozoflar da tarihte bir ilerleme olmadığı, belli bir döngü içerisinde olduğu görüşünü savunmuşlardır (Özlem, 2012). Tarihin, doğa olaylarına benzer şekilde birtakım kurallar doğrultusunda ilerleyebileceği fikrini ileri süren ilk filozof Vico'dur. Vico tarihsel süreci, toplumların

ve bu toplumların kültürlerinin, dillerinin, yönetim sistemlerinin, geleneklerinin, hukuk sistemlerinin oluşturdukları kurumların tarihi olarak tanımlamıştır (Collingwood, 1996). Aslında tarihi olayların gelişiminden söz ederken, toplumların, toplumsal kurumların ve sistemlerin göz önünde bulundurulması, olayların meydana gelişinde belli kuralların olduğunun tespiti hususundaki ilk çalışmayı, modern tarih yazımının ve sosyolojinin öncü düşünürlerinden kabul edilen İbn Haldun 14'üncü yüzyılda ortaya koymuştur. Vico, günümüzde yüzeysel olarak görülse de yaşadığı dönem açısından bakıldığında devrim niteliğinde sayılabilecek eleştirel bir bakış açısıyla ilerlemenin gerçekleştirilebileceğini açıklamış ve derin bir tarih felsefesi anlayışı ortaya koymuştur (Özlem, 2012).

Tarih felsefesi, tarih biliminin araştırma ve yazım yöntemlerini, tarihsel bilginin nasıl öğrenildiğini, tarihçinin düşünsel durumunu anlamaya ve aydınlatmaya çalışırken, tarihin ne ve kim için olduğunu, onun bir anlamının, ereğinin olup olmadığını, bugünü ve geleceği nasıl etkilediğini ortaya koyma ve açıklama gayreti içerisinde olur. Tarih felsefesi kavramını ilk kez kullanan, insan hakları, din ve ifade özgürlüğü konularında ileri sürdüğü düşünceleriyle Fransız Devrimi'nin gerçekleştirilmesine ve aydınlanma sürecine ciddi manada etkisi olan düşünür Voltaire'dir. Tarihin konusunun ve kapsamının eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmesi gerektiğini savunmuş, bunu da tarih felsefesi kavramıyla tanımlamıştır. Tarih felsefesi kavramı, Voltaire'den sonra Alman filozof Hegel, İngiliz filozof Collingwood ve 19'uncu yüzyıl ve sonrasında birçok filozof tarafından da kullanılmıştır (Şulul, 2002).

Tarih felsefesini tarihe düşünerek bakmak, onu mütalaa etmek olarak tanımlayan Hegel, tarih kavramını ise farklı kültürlerle sahip olan insanlar ve devletler tarafından kabul görme ve tanınma arzusuyla verilen özgürlük mücadelesi olarak tanımlamıştır (Hegel, 2006). Dünya tarihinin özgürlük ereğiyle, zorunluluğu tanınması gereken bir ilerleme halinde olduğunu öne sürmüştür (Hegel, 1995). Herder'le başlayan tarihsel bilginin elde ediliş yönteminin sorgulandığı, tarihin ilkelerinin ve yöntemlerinin eleştirildiği, tarihsel bilginin çözümlenmesini sağlayan düşünmenin önem kazandığı tarih hareketini kendi döneminde zirveye taşımıştır (Collingwood, 1996). Sonraki süreçte, Marx ve Ranke gibi materyalist ve idealist düşünce hareketlerinde önderlik etmiş düşünürlerle ilham kaynağı olmuştur. Collingwood ise tarihin niteliği, ne anlama geldiği, nasıl şekillendiği ile ilgili sorulara verilecek cevaplarda ciddi farklılıklar olmayacağını ancak, insanlardaki farklılaşma ile orantılı bir şekilde cevapların farklılaşacağını öne sürmüştür (Collingwood, 1996).

Hegel, kaynağını 1789 yılında gerçekleştirilen Fransız Devrimi'nden alan, liberal toplum yapısı ile ortaya çıkan dünya düzeni kapsamında tarihi yorumlamış, tarihin giderek ilerleyen, gelişen ve belli bir ereğe ulaştığında sona eren bir yapısının olduğunu öne sürmüştür. Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı

özgürlük ve eşitlik ilkelerini esas alarak hareket eden Hegel, bu ilkeleri insanların ideoloji arayışlarının son aşaması olarak değerlendirmiştir (Hegel, 2006). Hegel, liberal demokratik yönetim anlayışından daha akılcı, sorunları çözüme kavuşturma gücüne sahip olabilecek farklı bir yönetim sisteminin olamayacağını düşünmüştür. Bu nedenle, özgürlük ve eşitlik ilkelerini benimsemiş liberal demokratik düzeninin evrensellik kazanacağını ileri sürerek tarihin sonu fikrini ilk olarak ortaya atan düşünür olmuştur (Kazgan, 2000). Karl Marx ise ideoloji kavramını sosyalist toplum hayaliyle sona erdirmeye çalışmıştır. Marx, ekonomik ilişkileri tarihteki gelişmenin nedeni olarak görmüştür. Tarihin, gerçekte toplumu oluşturan sınıfların birbirleri arasında meydana gelen ekonomik mücadeleler tarihi olduğunu ileri sürmüştür (Özlem, 2012). Marx, sömürünün sonunu tarihin sonu olarak görmüş; bunu da insanlığın gerçek tarihinin başlangıcı şeklinde ifade etmiştir. İnsanlar ürettikleri üzerinde gerçek hak sahibi olmaya ve insanca yaşamaya başladıklarında tarihin başlayacağını ileri sürmüştür. Bu başlangıcı da “insanlığın tarih öncesinin sonu” şeklinde tanımlamıştır (Laçiner, 2005). Bu çerçevede hem Hegel hem de Marx'ın tarih felsefelerinde tarihin sonu düşüncesinin olduğu görülmektedir. Tarihin ilerleyişinin Hegel liberal demokratik düzene, Marx ise sosyalizme doğru olduğunu ve bunun nihai hedeflere ulaşılmasıyla sona ereceğini savunmuşlardır.

Hegel ve Marx'tan sonra 20'nci yüzyılda da tarihin sonu tezi kullanılmış olsa da bu söylemden maksat ideolojinin sonudur. 1929 yılında tüm dünyada etkisini gösteren ekonomik buhran, İkinci Dünya Savaşı ve sonrasında yaşanan gelişmeler neticesinde kurulan dünya düzeni bazı düşünürler tarafından post-modern çağın başladığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu dönemde batılı devletlerin klasik liberal devlet anlayışında uzaklaşarak, ekonomik sistemlere müdahil olmak zorunda kalması ve refah devleti uygulamaları toplumdaki sınıf farklılığını ciddi manada ortadan kaldırmıştır. Özellikle ABD'de sosyal refah devleti anlayışıyla birlikte işçi sınıfı olarak adlandırılan toplumsal kesimin belli bir refah seviyesine ulaşması sağlanmış, bu sayede sınıflar arası mücadele kavramı gündemden düşmüştür (Bell, 2013). Amerikalı sosyolog Daniel Bell 1960 yılında yazdığı “The End of Ideology” adlı eserinde, Batılı toplumlarda etik ve ideolojik çatışmaların öneminin azaldığını, insanların ve toplumların öncelikle maddi menfaatleri ve kazançları doğrultusunda hareket etme eğiliminde olduklarını ortaya koymuştur. Neticede, 19'uncu yüzyılda Marx'ın açıkladığı şekliyle, toplumu oluşturan sınıfların birbirleriyle mücadelesinin ortadan kalktığını ilan etmiş, bundan yola çıkarak ideolojilerin sonunun geldiğini öne sürmüştür (Bell, 2013).

Tarihin en temel konusu olan toplumsal hayatın içerisinde insan, sahip olduğu düşünme özelliği ile sürekli olarak tarihe yön vermekte, kültürde, sanatta, bilimde, siyasette kısaca yaşamın her alanında çeşitli fikirler öne sürmektedir. Öne sürülen bu fikirlerin meydana getirdiği farklı düşünce yapılarının, yaklaşımların, görüşlerin oluşturduğu düşünce sistemleri, diğer bir söylemle ideolojiler insan hayatı devam ettiği sürece varlığını sürdürecektir. Ancak bilim ve teknolojiye sağlanan gelişmelerin ideolojilerin de

değişimine neden olacağı söylenebilir. Dolayısıyla ideolojinin sona geldiği kabul edilebilir bir yaklaşım olmayacaktır (Demir, Sesli, 2020).

1960'lı yıllarda başlayan ve 1970'li yıllardan itibaren dünya genelinde etkisini gösteren toplumsal hareketler, belli bir sınıfın taleplerini dile getirdiği mücadeleler olmaktan çıkmıştır. Özellikle ABD ve Avrupa ülkelerinde başlayan bir takım çevreci ve feminist hareketler, yerel özerklik hareketleri, azınlık hareketleri, etnik ve mezhepsel hareketler ideoloji kavramının yönetim sistemleri açısından yapılan tanımından sıyrılmasına neden olmuştur. Bu hareketler, toplumların her kesiminde karşılık bulan ve siyasi sonuçlar doğuran ideolojiler olarak tartışılmaya başlanılmışlardır (İçli, 2015). İdeolojinin sonu fikrini öne sürdüğü bu dönemde, dünya genelinde gündem oluşturan bahse konu hareketler, Bell'in fikirlerinin yeterli ilgiyi görememesine ve uluslararası ortamda ciddi manada etki yaratamamasına neden olmuştur.

Tarihin sonu kavramı son dönemde Japon asıllı Amerikalı siyaset bilimci Francis Fukuyama'nın görüşleri ile yeniden gündem olmuştur. Fukuyama'ya göre, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra oluşan iki kutuplu dünya düzeninde yaşanan soğuk savaşın sona ermesiyle, batı ve doğu bloku devletlerini ayıran Berlin Duvarı 1989 yılında yıkılmış, bir anlamda sosyalist ideolojinin liberal kapitalist ideoloji karşısında yenik düştüğü ilan edilmiştir. Fukuyama, bu tarihten sonra yenedünya düzeni olarak adlandırılan uluslararası sistemde, liberal ekonomi politikalarının dünya genelinde hâkim olacağı iddiasını ortaya koyarak bunu da “tarihin sonu” teziyle açıklamıştır.

3. İdeolojiler Ekseninde Fukuyama'nın İlerlemeci Tarih Anlayışı

Fukuyama; tarihsel açıdan bir ilerlemenin sağlanıp sağlanmadığı hakkında yorum yapabilmenin ancak toplumların ve bireylerin yönelimlerinin tespiti ile mümkün olabileceğini savunmuştur. Tarihin belli bir amaca doğru ilerlediğini, bu amacın liberal demokrasi anlayışına karşı olan ideolojilerin varlıklarını ve etkilerini yitirmeleri ile gerçekleşmiş olacağını iddia etmiştir. Toplumların ve devletlerin evrensel liberal demokrasi anlayışına doğru yöneldiklerini öne sürmüştür. Fukuyama'ya göre, dünya siyasetinde meydana gelen olaylar ve yaşanan gelişmelerin, tarihin bu istikamette ilerlemiş olduğunu gösterdiğini iddia etmiş, liberal demokrasiyi toplumlar ve devletler açısından ulaşılması gereken en iyi hedef olarak nitelendirmiştir (Fukuyama, 2012).

Francis Fukuyama'nın geliştirdiği tarih anlayışında en temel husus ekonomi olmuştur. Ekonominin küreselleşmesini temel alarak tarihin evrenselliğini ileri sürmüştür. Tarihin evrenselleşmesi konusunu da dünya genelinde yaşanan siyasi ve ekonomik değişimlerin tarihe yön verdiği teorisiyle desteklemiştir.

İlerlemeci tarih anlayışına sahip olan Fukuyama, tarihin belirli bir istikameti ve amacı olduğu fikrini öne süren ünlü düşünürler Marx ve Hegel'in tarih konusundaki fikirlerinden etkilenmiştir (Bravo, 2006). Onlardan ayrıldığı nokta tarihin sonunun, liberal ekonomi anlayışının dünya geneline hâkim olmasıyla birlikte geleceğini savunmuş olmasıdır. Fukuyama tarafından benimsenen bir diğer tarihin sonu iddiası ise Aleksandre Kojeve'nin evrensel homojen devlet sisteminde karşılığını bulacaktır. Zira tarihin sona ereceği noktanın, demokrasiyi benimsemiş liberal ekonomi anlayışının hâkim kılındığı ve evrenselleştiği, vatandaşları arasında sınıf ayrımı olmayan devlet biçimi olduğunu belirtmiştir (Semercioğlu, 2020). Bu devlet biçiminin de iki ana unsur temelinde yükseldiğini ifade etmiştir. Bunlardan birincisi modern fen bilimleridir. Aydınlanma çağı düşünürlerinin birçoğu gibi modern fen bilimlerinde sağlanan ilerleme ve bunun sonucundaki teknolojik gelişimi, toplumların ve devletlerin ilerlemesinde en önemli rol oynayan unsur olarak görmüştür (Salgar, 2015). Fukuyama, liberal demokrasiye ulaşmada ekonomiyi bir araç ya da düzenleyici olarak görmekte, ekonomide elde edilecek gelişimin de modern fen bilimlerinde sağlanacak ilerlemeye bağlı olduğunu dile getirmiştir. Devletler, modern fen bilimlerinde ve teknolojiye sağlanan ilerleme ile hem ekonomik hem de askerî açıdan gelişme göstermişler ve ortak bir ekonomik sistemin birer parçası haline gelmişlerdir. Dünyanın neresinde olursa olsun tüm insanlar, bu ekonomik sistemin ortaya çıkardığı tüketim kültürü ve serbest piyasa ekonomisi uygulamasının içerisinde yer almaktan kurtulamamıştır. Ekonomik açıdan gelişmiş olan devletler bu küresel ekonomik sistemin yönetimini ellerine almışlardır. Fukuyama, Japonya'nın da ABD gibi bu süreçte önemli bir paya sahip olduğunu ifade etmiştir. Fukuyama, tarihin yalnızca ekonomi temelinde değerlendirilemeyeceğini, çünkü tarihe konu olan insanın ekonomiden etkilenen bir varlık olmasının yanı sıra sosyal bir varlık olduğunu dile getirmiştir (Fukuyama, 2012). Bu düşüncesiyle, ekonomik açıdan sağlanan gelişimi, insan hayatına ve dolayısıyla tarihe yön veren başlıca faktör olarak kabul eden Marx'tan farklı bir görüş ortaya koymuştur.

Evrenselliği gerçekleştirecek ikinci unsura gelince, genelde aydınlanma düşünürleri tarafından, özellikle de Hegel tarafından benimsenmiş olan ilerleme düşüncesidir. Bu düşüncüyü gerçekleştirecek olan ise Hegel'in savunduğu "kabul görme" anlayışdır. Hegel, tarihsel süreçte yaşanmış olayların insanların kendilerini karşılardakilere kabul ettirme çabasının bir sonucu olduğunu ileri sürmüştür (Turanlı, 2020). Fukuyama'nın da belirttiği gibi bu kabul ettirme düşüncesi evrensel kabul görme isteğine, diğer bir ifadeyle emperyalizme neden olmaktadır. Devletler birbirlerine karşı üstünlük mücadelesine girmekte ve bunun sonucunda da çatışma ortamı doğmaktadır. Fukuyama, bu çatışma ortamını sona erdirecek olanın da evrenselleşmiş bir liberal demokrasi anlayışı olduğunu savunmuştur. Sağ ve sol ideolojilerin insanların beklentilerini karşılamada, devletler arasındaki ilişkilerde, ekonomik gelişme ve toplumların refah seviyesinin artırılması hususlarında uyguladıkları yanlış yöntemler nedeniyle yetersiz kaldıklarını

ileri sürmüştür. Dünya genelinde bu ideolojileri benimsemiş olan devletler için liberal demokrasi anlayışına geçmenin zorunlu hale geldiğini iddia etmiştir. Örneğin Sovyetler Birliği'nde devlet adamlarının yaptıkları başlıca yanlışlardan birisinin, insanları benimsemiş oldukları ideoloji çerçevesinde davranmaya, hatta tek tip bir insan modeli geliştirmeye çalışmaları olduğunu dile getirmiştir. Liberal ekonomistler gibi sosyalist ideolojide devletin toplumsal hayatın her alanına müdahale ettiğini, insanların özgürlüklerini sınırlandırdığını ve bir baskı unsuru olarak hareket ettiğini savunmuştur (Biber, 2008).

Komünizmle yönetilen devletler ekonomik açıdan başarısız olmuşlar, diğer toplumlarla karşılaştırıldıklarında halklarının refah düzeyi büyük ölçüde kötüleşmiştir. Ekonomik gücün devletlerin politikalarını belirlemede, uluslararası ortamda yer edinme ve söz sahibi olma konusunda en etkili unsurlardan biri olduğunu vurgulayan Fukuyama; komünizmle yönetilen devletlerden bir kısmının, benimsedikleri ideolojinin ülke ekonomisine vermiş olduğu zararı anladıklarını ve ekonomide liberal adımlar atmak zorunda kaldıklarını belirtmiştir. Buna örnek olarak; Çin yönetimince kapitalist Asya ülkelerindeki gelişim sürecinin ve kendi ülkelerinin bu gelişime ayak uyduramayıp geri kalmasının görülmesi sonucunda, özellikle tarım alanında piyasa koşullarına uygun olarak (tahıl üretimini beş yıl içerisinde iki katına çıkarmak gibi) kararlar almalarını göstermiştir. Komünist ideolojinin başta Çin'de sonrasında da Sovyetler Birliği'nde zamanla terk edilmeye başlandığını ifade etmiştir. Bu değişimin tüm dünyayı etkilediğini, komünizmin en ideal ideoloji olduğunu dile getiren ve bu ideolojiye inanan insanların inançlarının önemli ölçüde sarsıldığını belirtmiştir. Dünya genelinde komünizm ideolojisinin insanlık tarihini değiştirebilecek bir yönetim şekli olmaktan uzak olduğu fikri kabul görmeye başlamış ve bu ideoloji tarih sahnesindeki rolünü ve etkisini büyük ölçüde kaybetmiştir. Faşizm ideolojisinin de tüm insanlığı kapsayan bir anlayışa sahip olmadığı gerekçesiyle evrenselleşmesinin mümkün olmadığını belirtmiş ve bu ideolojinin de komünizm gibi tarih sahnesinden çekildiğine değinmiştir (Fukuyama, 2012). Zira faşizm ideolojisi temel prensip olarak bütün toplumların eşit olmadığı düşüncesini benimsemekte ve bu özelliği ile de ayrılıkçı bir tutum içerisine girerek insan haklarını ihlal eden bir yönetim şekli olarak görülmektedir. Faşist ideolojiyi benimsemiş devletlerin İkinci Dünya Savaşı'nda yenilmesi neticesinde faşizm ideolojisi de başarısız olmuş ve yıkıma uğramıştır.

Fukuyama; liberal demokrasi anlayışının evrenselleşmesinin başlıca nedeninin diğer yönetim şekillerinin başarısız oluşu olarak görmektedir. "Tarihin Sonu" tezini ileri sürmesinin nedeni de sosyalizm, komünizm, faşizm ve monarşi gibi yönetim şekillerinin kendi kendilerini bitirmiş olmalarıdır. Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte, adeta bir zafer kazanmış edasıyla, bahse konu yönetim şekillerinin tarih sahnesinden çekilmek zorunda kaldıklarını ve en uygun yönetim şeklinin liberal demokrasi olduğunu iddia etmiştir (Aydın, Özensel, 2005). Burada Fukuyama'nın "gözden

kaçırdığı” veya dile getirmek istemediği bir husus liberal demokrasiyle yönetilen devletlerde, demokrasinin kurallarını ihlal edecek ve temel kurumlarına zarar verecek anlayışa sahip olan yöneticilerin iktidara gelme ihtimalidir. Nitekim bu ihtimalin 2000’li yılların başından itibaren gerçekleştiği, liberal demokrasiyle yönetilen bazı devletlerde özgürlükleri kısıtlayan ve otoriter bir yönetim anlayışı benimseyen yöneticilerin yönetime geldikleri görülmektedir. Fukuyama’nın yaşanan gelişmeler ışığında, liberal demokrasi ideolojisi bir anlamda duraksama ve gerileme yaşandığını gördüğü, demokrasiye geçişin sağlanabilmesi için toplumda orta sınıf olarak adlandırılan kesimin güçlendirilmesi gerektiği düşüncesini ortaya koymuştur (Fukuyama, 2018).

Fukuyama’nın “Tarihin Sonu” tezinde kullandığı “son insan” kavramından kastettiği ise tarihin sonunun gelmesiyle evrensel kabul görme arzusuna ulaşmış olan insandır. Liberal demokrasi anlayışının hâkim kılındığı dünyada tüm bireylerin eşit haklara sahip olacakları, bu nedenle verilecek bir mücadeleye gerek olmadığı düşüncesiyle insanın da bu tarihsel süreçte gelişimini tamamlamış olacağını iddia etmektedir (Turan, 2015). Burada dikkat çeken bir husus, kabul görme isteği fazla olan insanların eşitlik durumundan hoşnut olmayacakları ve bu hoşnutsuzluğun da yeni mücadelelere neden olacağıdır. Dolayısıyla liberal demokrasi anlayışının evrenselleştiği dünyada, mücadeleye gerek olmayacağı ve çatışmaların sona ereceği tezinin pek de geçerli olmadığı görülmektedir.

Bu tespitlerden yola çıkarak Fukuyama hem sağ hem de sol totaliter yönetim anlayışlarının gerek benimsedikleri ilkeler gerekse uygulamada yapılan yanlışlıkları nedeniyle liberal demokrasi anlayışı karşısında başarısız olduklarını ifade etmiştir. Bu başarısızlığın sonucunda, liberal demokrasi anlayışının evrensel nitelikte kabul görmeye başladığını belirterek, geldiğimiz noktada tüm dünyanın liberal demokratik bir düzende yönetilmesinin kaçınılmaz olduğunu ifade etmiş, bunun da tarihin sonunu getirdiğini savunmuştur. Tarihin sonu olarak kastettiği, tüm yönetim şekillerinin liberalizm karşısında yenik düşmüş olmasıdır. Bu teorisiyle Fukuyama, genelde Batı’nın özelde ise ABD’nin mutlak zaferini ortaya koymak istemiştir.

4. Tarihin Sonu ve Devlet İnşası Tezleri Üzerine Tartışma

Fukuyama, tarihin sonunun geldiğini ileri sürerken, bundan sonra önemli olayların meydana gelmeyeceğini ifade etmek istemediğini belirtmiştir. Burada son kelimesinden kasıt, devletlerin yönetim şekli ve insanların düşünce yapılarında meydana gelen değişiklik neticesinde, en ideal yönetim şekli olan liberal demokrasi anlayışına ulaşılmış olduğu, bunun artık değişmeyeceği, karşısında herhangi bir alternatifin kalmadığı hususudur.

Fukuyama, ekonomi alanında gelişme gösteren devletlerin siyasi alanda da değişimler geçirdiklerini ve tarihin sona doğru ilerlemesine katkı sağladıklarını ifade etmiştir. Geçmiş dönemlerde uygulanan monarşi, aristokrasi, teokrasinin yanı sıra yakın tarihte uygulanan komünizm ve faşizm yönetim şekillerinin tarihsel süreçte sona doğru giden yolda birer araç olarak görüldüklerini, bu yönetim şekillerinin benimsedikleri anlayışın toplumların ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kaldıklarını belirtmiş, insanlığın ihtiyaçlarının tam anlamıyla karşılanabileceği yönetim şeklinin liberal demokrasi olduğu fikrini savunmuştur. Buradan hareketle evrenselleşmiş liberal demokrasinin tarihin sonu olduğu tezini ortaya koymuştur (Fukuyama, 2012). Devletlerin liberal demokrasi anlayışını benimsemeyerek de bilim, sanat, kültür ve ekonomi alanında gelişme gösterebileceğini dile getiren Fukuyama, bu gelişimin ancak özgür bir düşünce ve özgür bir yaşam ortamında anlam kazanacağına, bu anlayışın da ancak liberal demokrasilerde oluşabileceğine vurgu yapmıştır. Fukuyama, liberalleşmeyen devletlerin benimsedikleri yönetim anlayışlarının daha ileri bir seviye ideoloji oldukları iddiasında bulunmamaları gerektiğini öne sürmüştür. Aslında bu görüş, ekonomik açıdan zayıf olan toplumları, liberalizmin en güçlü temsilcisi olan ABD'nin politikalarını kabul etmeye ve bu doğrultuda yaşamaya zorlamaktan başka bir şey değildir (Bulaç, 2005).

Fukuyama, evrensel liberal demokrasi anlayışına götüren yollardan birini de teknoloji alanında ortaya çıkan gelişmeler ve yenilikler olarak görmüştür. Teknoloji alanında meydana gelen gelişmelerin insan hayatını kolaylaştırmakla birlikte, devletlerin ekonomik ve askeri güçlerini de artırarak, kabul görme arzularını gerçekleştirmelerine katkı sağladığını ifade etmiştir (Şahin, 2006). Teknoloji alanında sağlanan gelişmelerin etik ve ahlak dışı bir takım alanlarda da kullanılabilirdiği göz ardı edilmemelidir. Örneğin internet, insanların az zaman ve emek harcayarak bilgiye ulaşmalarını sağlamaktadır. Farklı bir bakış açısıyla olaya yaklaşıldığında ise, interneti kullanarak banka şifrelerini ele geçiren bir bireyin haksız kazanç elde edebileceği veya internet kullanılarak siber saldırılarda bulunulabileceği, dolayısıyla teknolojiadaki gelişimin zararlı sonuçlar doğurabileceği de yadsınamaz bir gerçektir. Bu nedenle bilim ve teknoloji alanında sağlanan gelişimin beraberinde ahlak ve sorumluluk anlamında da bir gelişme ile anlam kazanacağı açıktır. Bu fikri günümüzde yapay zekâ konusunda yapılan çalışmaların ortaya çıkarabileceği sonuçlar ile de desteklemek mümkündür. Zira yapay zekâ ile hatasız bir ameliyat yapılıp insan hayatı kurtarılabilir gibi, bir silah olarak kullanıldığında ise insan hayatına son verilebileceği değerlendirilmektedir. Dolayısıyla teknolojinin iyi amaçlarla, sorumluluk ve ahlak sahibi kişi ve devletler tarafından kullanıldığında ancak insanlık tarihi açısından bir ilerlemeden söz edilebileceği hususu ortaya çıkmaktadır.

Küreselleşmenin hızla devam ettiği günümüz dünyasında, ulus devletlerin yeniden yapılandırılmaları konusundaki tartışmalar da uluslararası ortamda önemli bir yer tutmaktadır. Fukuyama da bu tartışmalara

“Ulus İnşası” ve “Devlet İnşası” eserleriyle katkıda bulunmuştur. Fukuyama, devletlerin yaşadıkları savaşlar sonrasında yeniden yapılandırılması ve terörün kaynağı olarak görülen yerlerin yok edilmesinde ulus inşasının kesinlikle yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Ulus inşasının gerektiği ülkeleri üç farklı kategoride ele almış, kategorilere göre inşa süreciyle ilgili farklı yöntemler önermiştir. Birincisi, devlet sisteminin bütünüyle çökmüş olduğu ülkelerdir. Bu ülkelerde devletin temelinden itibaren yeniden inşasının gerektiğini ileri sürmüş, bunu da “çatışma sonrası yeniden yapılandırma” şeklinde adlandırmıştır. İkincisi, uluslararası yardım ve destekle devlet sistemini işletebilecek ülkelerdir. Bu ülkelerde yapılan inşa çalışmasıyla, devletlerin kendi başlarına, yardımsız ayakları üzerinde durarak devlet sistemini işletebilir hale gelmeleri amaçlanmıştır. Üçüncüsü, devlet olarak görevlerini yerine getirmekte zorlanan güçsüz devletlerdir. Bu devletlerin güçlendirilerek devlet mekanizmalarını işler hale getirmek amaçlanmıştır. Fukuyama'ya göre ulus inşasında başarılı olabilmek için, ulus inşasına başlanan devlet ve uygulanacak süreç ile ilgili alınan kararlarda ısrarcı olmak, yeniden yapılandırmayla devletin iç siyasetini dengeli bir şekilde sürdürmek ve askerî harekâtlardan kaçınarak, yumuşak güç unsurları ya da farklı bir tabirle sivil unsurlar kullanarak toplumun yeniden yapılandırılmasına çalışmak gerekmektedir (Fukuyama, 2005).

Fukuyama'nın ileri sürdüğü fikirlerin Amerika Birleşik Devletleri'nin son dönemde Gürcistan, Kırgızistan, Ukrayna, Tunus ve Mısır'da uyguladığı politikalarla son derece uyumlu olduğu dikkati çekmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere “ulus inşası” söylemiyle her ne kadar uluslararası güvenliğin tesis edilmesi, toplumların huzur ve barışının sağlanmasının amaçlandığı ifade edilse de gerçek niyetin ABD'nin dünya genelinde hâkimiyetini sağlamak olduğu görülmektedir. ABD zayıf devletlere yönelik yeniden yapılandırma adı altında uyguladığı politikalarla, kendi çıkarları doğrultusunda kararlar alacak yöneticilerin iktidara gelmelerini sağlamaktadır. Ortadoğu'da “Arap Baharı”, Kafkaslarda “Kadife Devrim” gibi söylemlerle dünya kamuoyuna sempatik gösterilmek istenen operasyonların da Fukuyama'nın “devlet inşası” söylemiyle birebir örtüştüğü görülmektedir. Çünkü Fukuyama, önceden inşa operasyonlarının ülkelerin işgal edilerek yapıldığını, günümüzde ise demokrasi getirileceği, insan haklarına saygılı bir yönetim anlayışının hâkim kılınacağı, insanların özgürce yaşayacakları bir düzen kurulacağı gibi söylemlerle gerçekleştirilmesi gerektiğini öne sürmüştür.

Fukuyama, “Liberalism and its Discontents” adlı son eserinde; liberal demokrasi anlayışı ile yönetilen bazı ülkelerde (Brezilya, Polonya, Macaristan, Türkiye ve ABD) son dönemde iktidara gelenlerin aşırı milliyetçi politikalar izlediklerini, uygulamalarıyla ülkelerindeki bağımsız yargı sistemi ve bağımsız medya gibi liberal demokrasinin temel kurumlarına zarar verdiklerini ileri sürmüştür. Buradan yola çıkarak liberalizmin aşırı sağın tehdidi altında olduğunu, hatta tüm insanlığın bu tehditle karşı karşıya olduğunu iddia etmiştir. Zamanında liberal demokrasiyi tüm dünyada hâkim kılacak güç olarak ABD'yi gösteren

Fukuyama, Başkan Trump dönemindeki uygulamalar nedeniyle ABD'nin ciddi manada itibar kaybına uğradığını öne sürmüştür (Fukuyama, 2022). Aslında Fukuyama'nın bu değerlendirmesi doğrultusunda, gerçekte tehdit altında olanın tüm insanlık değil, dünyada tek hâkim güç olmak isteyen ABD olduğu ortaya çıkmaktadır. Fukuyama, liberalizm anlayışıyla tarihin sonuna gelindiği tezini ileri sürdükten yaklaşık otuz yıl sonra, bu tezini güncellemiş ve liberalizmin ulaşılmaması gereken son nokta olduğunu ileri sürmüştür. Aslında ulaşmak istediği liberal emperyalizmden başka bir şey değildir.

Yenidünya düzeni olarak adlandırılan sürecin başında, Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" tezine karşılık "Medeniyetler Çatışması" tezini ortaya koyan Samuel P. Huntington, liberal demokrasi anlayışının evrenselleşmediğinden, farklı kültür ve medeniyetler arasında çatışmaların devam ettiğinden yola çıkarak tarihin son bulmadığını ileri sürmüştür. Medeniyetlerin sahip oldukları farklı özellikler nedeniyle birbirlerini taklit etmek yerine, kendilerini kabul ettirme yönünde çaba gösterdiklerini iddia etmiştir. Huntington'a göre devletler ya da toplumlar arası mücadelelerin temelinde ekonomik veya ideolojik nedenlerden daha çok kültürel farklılıklar yer almaktadır (Huntington, 2015).

Fukuyama'nın tarihin sonunun geldiğine dair iddiasını zayıflatırken, Huntington'ın medeniyetler çatışması söylemini güçlendiren olayların başında 11 Eylül 2001 tarihinde ABD'ye yönelik gerçekleştirilen saldırılar ve sonrasında ABD önderliğinde Batılı devletler tarafından önce Afganistan ardından Irak'a yönelik gerçekleştirilen müdahaleler gelmektedir. Her ne kadar Huntington ve Fukuyama'nın tezleri karşıtlık içerse de dünya genelinde son 30 yılda yaşanan gelişmeler, her iki tezin aynı amaca, açıkça söylemek gerekirse ABD'nin dünya hakimiyetine hizmet ettiğini göstermektedir.

Fukuyama'ya yöneltilen diğer bir eleştiri, liberal demokrasi anlayışının insanların sınıflandırılması sorununa çözüm getirdiği hususundaki iddiası ile ilgilidir. Günümüzde liberal demokrasi ile yönetilmekte olan Fransa'da, çalışan kesime yönelik çıkarılan yeni sosyal güvenlik yasalarına karşı gerçekleştirilen ve zaman zaman şiddete varan direnişler göz önüne alındığında, günümüz dünyasında sınıf farklılığının ortadan kalktığını iddia etmek oldukça güçtür. Fukuyama, liberalizm karşısında diğer alternatif yönetim anlayışlarının çökmüş olduğunu gerekçe göstererek onların yanlışlığını, liberalizmin tek doğru ve haklı yönetim anlayışı olduğunu öne sürmektedir. Ancak herhangi bir alanda önermede bulunurken, alternatiflerden birinin doğruluğu diğerlerinin yanlış olduğundan yola çıkılarak açıklanamaz. Yani liberalizm dışındaki ideolojilerin yanlışlığı liberalizmin doğru olduğu anlamına gelmez. Zira ilerleyen süreçte ortaya çıkacak farklı bir bakış açısı veya ideoloji liberalizm karşısında galip gelebilir, bu durumda da liberalizmin yanlışlığı ortaya konabilir. Fukuyama, liberalizmin evrenselleştiğini ve ideolojilerde sona gelindiğini iddia etmekle, bundan sonraki tarihsel süreçte liberalizmin tek geçerli ve doğru yönetim anlayışı olacağını var-

saymaktadır. Liberalizm günümüz dünyasında, mevcut bilgiler ve toplumsal yapılar göz önüne alındığında belki en doğru yönetim anlayışı olarak kabul edilebilir. Ancak her geçen gün gelişen bilim ve teknoloji, elde edilen yeni bilgiler toplumların da değişim göstermesine neden olmaktadır (Gündoğan, 1994). Dolayısıyla bir ideolojinin zaman ve mekân üstü olduğunu iddia ederek, tüm zamanlar için geçerli olacağını öne sürmenin doğru olmayacağı açıktır. Tarihsel süreçte yaşanan gelişmeler, benimsenen ve baskın olan ideolojilerdeki değişimler bunu ortaya koymaktadır.

5. Sonuç

İlerlemeci tarih anlayışının günümüzdeki temsilcilerinden ve ünlü siyaset bilimcilerinden biri olan Francis Fukuyama, aydınlanma sürecinin ünlü fikir insanlarından olan ve tarihsel ilerlemeyi ekonomi temelinde yorumlayan Marx ile diyalektik düşünce sistemini ortaya koyan Hegel'den yola çıkarak liberal demokrasi anlayışının evrenselleşmesiyle sona erecek olan bir tarih anlayışını ortaya koymuştur. Fukuyama'nın fikirlerinin temelinde; günümüz dünyasında liberal ekonomi uygulamalarının genel kabul görmesi bulunmaktadır. Monarşi, faşizm ve komünizm gibi ideolojilerin liberal demokrasi karşısında başarısız olduklarına ve tarih sahnesinden çekilmek zorunda kaldıklarına vurgu yapmaktadır. Buradan yola çıkılacak olursa, Fukuyama'nın tarihin sonu tezi dünya genelinde ekonomi temelinde hareket eden liberal demokrasi anlayışının büyük ölçüde benimsenmesiyle, başta gelişmiş ve gelişmekte olan devletler olmak üzere büyük bir çoğunlukla liberal demokrasi anlayışının kabul görmüş olmasıyla kabul edilebilir bir hal almaktadır. Ancak günümüz dünyasında devletler arasında kabul görme mücadelesinin tüm şiddetiyle devam ediyor olması, liberalizm ve demokrasi anlayışıyla insanların mutluluğa ulaşacağı fikrinin ve tarihin sonu tezinin hiç de haklı olmadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Nihai bir değerlendirme yapılacak olursa; Fukuyama'nın tarihi, tüm insanların ve devletlerin yaşamış oldukları olayları ve bu olayların sebeplerini, ortaya çıkardıkları sonuçlarıyla birlikte değerlendiren ilerlemeci bir yaklaşımla tanımladığı söylenebilir. Marx ve Hegel'in tarih tanımlarına atıfta bulunarak, günümüz dünyasındaki durumu da dikkate alarak kendi bakış açısını oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Liberal demokrasilerde savaşların yaşanmayacağını ve insanların kendi küçük mutluluklarını yaşadıkları toplumlar oluşturacaklarını savunmaktadır. Diğer siyasi ideolojilerin etkisini ve geçerliliğini yitirdiğini, tek başarılı ve genel kabul görebilecek olan en ideal yönetim anlayışının liberalizm olduğunu vurgulamaktadır. Liberal demokrasilerin uygulanmasıyla son insana ulaşılacağını ve tarihin sonunun geleceğini iddia etmektedir. Günümüz dünyasında uluslararası ortamda yaşanan olaylar dikkate alındığında bu teorisinin pek de gerçekçi olduğu söylenemez. Zira kendisi de “tarihin sonu” tezini otuz sene sonra yayınladığı

“Liberalism and its Discontents” adlı eseriyle güncellemek zorunda kalmıştır. Devletler her ne kadar liberal demokrasiyle yönetilseler de toplumlar, yönetenlerin bu ideolojiyi ne denli uyguladıklarıyla paralel bir şekilde gelişme gösterecektir. Buradan da insan faktörünün ideolojinin yorumlanmasında veya değişmesinde ne denli etkili olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Dolayısıyla insanlık var olduğu sürece, ideolojiler de gerek dönüşerek gerekse gelişerek veya gerileyerek varlıklarını devam ettirecekler, yok olsalar dahi yerlerine yenileri gelecektir.

Fukuyama ve onun gibi düşünenlerin, yani uluslararası ortamda genelde batı toplumunun özelde ABD'nin mutlak zaferini isteyenlerin, liberalizmi bir araç olarak kullandıkları söylenebilir. ABD'nin dünya genelinde hâkimiyetini sağlamak, mevcut düzeninin kurucusu ve koruyucusu rolünü devam ettirebilmek için devlet inşası yönteminde ısrarcı olacağı, askeri operasyonlar yerine sivil unsurlar kullanarak, sözde demokrasi ve özgürlük söylemleriyle toplumları etkileyerek, devletleri kontrol altına almaya çalışacağı görülmektedir. Dolayısıyla liberal demokratik düzenin insanlık adına ulaşılabilecek en ideal yönetim sistemi olduğu söyleminin aslında, liberal emperyalist ABD'nin hegemonyasını kurmak ve bunu dünyaya kabul ettirmek arzusundan başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır.

Son olarak; tarihe yön verenin yalnızca doğa bilimlerinde ve ekonomide sağlanan gelişmeler olmadığı, toplumların yaşadıkları tüm deneyimlerin ve oluşturdukları kültürlerin tarihe yön veren olgular olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Fukuyama'nın yaptığı gibi ilerlemenin bir tek medeniyete bağlanması ve o medeniyetin arzu ettiği şekilde gerçekleşmesi kabul edilemez. Bu düşünce insanlığı liberal emperyalizm ideolojisi altında ezilmeye, devletleri bağımsızlıklarını kaybetmeye, dillerini, tarihlerini, kültürlerini unutmaya ve nihayetinde de yok olmaya götürecektir. Tarih bilimi ve tarih felsefesi açısından Fukuyama'nın tarih anlayışına yönelik bir değerlendirme yapılacak olursa; tarihin, geçmişin anlaşılabilir olarak bugünün geliştirilmesi ve geleceğin olması arzu edildiği şekliyle dizayn edilebilmesi için kullanılabilir çok etkili ve önemli bir kaynak olduğu söylenebilir. Tarih bilincine sahip olmayan devletlerin uluslararası ortamda etkin olabilmeleri mümkün olmadığı gibi tam bağımsızlıklarını korumalarının da mümkün olmayacağı bir gerçektir. Tarihte yaşanan olayların çok boyutlu düşünülmesi, analiz edilmesi, değerlendirilmesi ve bunu yaparken de nedensellik ilkesinden faydalanılması gerekmektedir. Bu sayede olayların sadece görünen nedenleri ve sonuçları değil, asıl ya da gerçek nedenlerinin neler olduğu, ortaya çıkan sonuçların ne anlam ifade ettiği ve geleceğe dair ne gibi işaretler barındırdığı anlaşılabilir.

Makale Bilgi Formu

Yazar(lar)ın Katkıları: Makale tek yazarlıdır.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Telif Beyanı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

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

Etik Onay ve Katılımcı Rızası: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

İntihal Beyanı: Bu makale iThenticate tarafından taranmıştır. Herhangi bir intihal tespit edilmemiştir.

Kaynaklar

- Aydın, M., Özensel, E. (2005). Tarihin Sonuna Karşı Gerçekler: Körfez Savaşı'ndan 11 Eylül'e. M. Aydın, E. Özensel (Ed.). *Tarihin Sonu Mu?*, 9-20. Ankara: Vadi Yayınları.
- Aysevener, K. (2009). Antikçağ'dan günümüze tarih tasarımları. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, VIII (18-19), 3-19.
- Bell, D. (2013). *İdeolojinin Sonu: Ellilerdeki Siyasi Fikirlerin Tükenişi*. V. Hacıoğlu (Çev.). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Biber, A. E. (2008). Değişen devlet anlayışı, müdahalecilik ve piyasa ekonomisi. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (9), 56-69.
- Bravo, I. B. (2006). Tarihin sonuna ilişkin fikirler: G.W.F. Hegel, K. Marx, F. Fukuyama. *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (1), 37-58.
- Bulaç, A. (2005). Tarihin İkinci Vaktinde Modernizmin Sonu. M. Aydın, E. Özensel (Ed.). *Tarihin Sonu Mu?*, 96-121. Ankara: Vadi Yayınları.
- Carr, E. H. (2005). *Tarih Nedir?*. M. G. Gürtürk (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ceylan, Ş. Ş. (2006). Francis fukuyama ve tarihin sonu tezi. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10, 233-252.
- Collingwood, R. G. (1996). *Tarih Tasarımı*. K. Dinçer (Çev.). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Demir, Ş., Sesli, M. (2020). İdeolojinin sonu tartışmaları üzerine bir analiz. *Dicle Üniversitesi İİBF Dergisi* 10(19), 159-175.
- Evans, R. J. (1999). *Tarihin Savunusu*. U. Kocabaşoğlu (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Fetscher, I. (1990). Tarih Felsefesi. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. D. Özlem. (Ed.-Çev.), 413-443. İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Fukuyama, F. (1989). The end of history?. *The National Interest* 16, 3-16.
- Fukuyama, F. (2005). *Devlet İnşası: 21. Yüzyılda Dünya Düzeni ve Yönetişim*. D. Çetinkasap (Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Fukuyama, F. (2012). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. Z. Dicleli (Çev.). İstanbul: Profil Yayıncılık.

- Fukuyama, F. (2018). *Siyasi Düzen ve Siyasi Çürüme*. M. M. Özeren (Çev.). İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Fukuyama, F. (2022). *Liberalism and its Discontents*. London: Profile Books.
- Gündoğan, A. O. (1994). Tarihin Sonunun Eleştirisi. *Felsefe Dünyası* 13, 17-23.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Tarihte Akıl*. Ö. Sözer (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Tarih Felsefesi*. A. Yardımlı (Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Huntington, S. P. (2015). *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*. M. Turhan, C. Soydemir (Çev.). İstanbul: Okuyan Us Yayınevi.
- İçli, G. (2015). Yeni toplumsal hareket teorileri üzerine bir değerlendirme. *Turkish Studies* 10 (14), 415-432.
- Kazgan, G. (2000). *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Laçiner, Ö. (2005). Fukuyama ve Tarihin Sonu Üzerine. M. Aydın, E. Özensel (Ed.). *Tarihin Sonu Mu?*, 122-124. Ankara: Vadi Yayınları,.
- Macit, M. H., İplikci, A. (2017). *Tarih Felsefesi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Özlem, D. (2012). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Salgar, E. (2015). İlerleme kavramı üzerine tarihsel bir inceleme. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* (19), 311-324.
- Semerçioğlu, H. (2020). Soğuk Savaş Sonrası Dönemdeki Türkiye Cumhuriyeti-Rusya Federasyonu İlişkilerinde Jeopolitiğin Etkisi. D. Ş. Mangır (Ed.). *Ululararası İlişkilerde Jeopolitik Teoriler ve Pratikler*, 233-276. Adıyaman: İksad Yayınevi.
- Spengler, O. (1997). *Batının Çöküşü*. G. Scognamillo, N. Sengelli (Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Şulul, K. (2002). Ana hatlarıyla batı tarih felsefesinin ortaya çıkışı ve gelişimi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (4), 107-144.
- Tosh, J. (2005). *Tarihin Peşinde*. Ö. Arıkan (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Toynbee, A. J. (2004). *Uygarlık Yargılanıyor*. M. A. Yalman, K. Yargıcı (Çev.). İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Turan, B. (2015). Fukuyama'nın tarihin sonu tezi. *The Journal of Academic Social Science* (21), 485-502.

Turanlı, G. (2020). Francis Fukuyama: Tarihin sonundaki modern dünya. *Sosyal Bilimler Dergisi* 47, 178-186.