

e-ISSN 2651-379X

İBN HALDUN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF IBN HALDUN STUDIES

| Cilt / Volume 6 | Sayı / Issue 2 | Temmuz / July 2021 |



İBN HALDUN
ÜNİVERSİTESİ

Açık Erişim Dergi / Open Access Journal

İBN HALDUN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF IBN HALDUN STUDIES

| Cilt / Volume 6 | Sayı / Issue 2 | Temmuz / July 2021 |

e-ISSN 2651-379X



İBN HALDUN
ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



İbn Haldun Çalışmaları Dergisi

| **Yayıncı:** İbn Haldun Üniversitesi / **Publisher:** *Ibn Haldun University* |
| **e-ISSN** 2651-379X | **Sıklık:** Yılda İki Sayı / **Frequency:** *bi-annually* |

İbn Haldun Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on Behalf of Ibn Haldun University
Atilla Arkan, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Yayın Kurulu Başkanı / Editor in Chief
Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Editörler / Editors
Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Vahdettin Işık, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Savaş Cihangir Tali, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Yardımcı Editör / Associate Editor
Kübra Bostancı, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

Yayın Kurulu / Editorial Board
Syed Farid Alatas, Singapur Ulusal Üniversitesi, Singapur
Sefa Bulut, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Savaş Cihangir Tali, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Miriam Cooke, Duke Üniversitesi, ABD
Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Ahu Dereli Dursun, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Türkiye
Tahsin Görgün, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Türkiye
Vahdettin Işık, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Ali Osman Kuşakçı, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Bruce B. Lawrence, Duke Üniversitesi, ABD
Mehmet Öncel, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye
Recep Şentürk, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
Hüseyin Yılmaz, George Mason Üniversitesi, ABD

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor
Sönmez Çelik, İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

İbn Haldun Çalışmaları Dergisi (e-ISSN 2651-379X), İbn Haldun Üniversitesi tarafından yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. 2016 yılında yayımlanmaya başlanan dergi; dil, edebiyat, tarih, sanat, mimari, sosyoloji, ilahiyat ile insan ve toplum bilimleri alanlarında özgün bilimsel Türkçe, İngilizce ve Arapça makaleler yayımlar. Yazılarda belirtilen düşünce ve görüşlerden yazar(lar)ı sorumludur.

Journal of Ibn Haldun Studies (e-ISSN 2651-379X) is published by Ibn Haldun University, which is a referred bi-annual and blind peer-review. It has been published since the year of 2016. The journal publishes original Turkish, English or Arabic articles on the subjects of language, literature, history, art, architecture, sociology, theology and human and social sciences. The views expressed in the papers are under the responsibility of authors.

Yönetim Yeri / Head Office: Başak Mahallesi, Ordu Caddesi, F-05 Blok No:3 34480- Başakşehir, İstanbul, Türkiye
Telefon / Telephone: +90 212 692 0212 | **E-Posta / E-mail:** journal@ihu.edu.tr, **URL :** <https://journal.ihu.edu.tr>



İbn Haldun Çalışmaları Dergisi

| **Yayıncı:** İbn Haldun Üniversitesi / **Publisher:** *Ibn Haldun University* |
| **e-ISSN** 2651-379X | **Sıklık:** Yılda İki Sayı / **Frequency:** *bi-annually* |

Cilt / *Volume* 6

Sayı / *Issue* 2

Temmuz / *July* 2021

İçindekiler / *Table of Contents*

Fatmanur Altun

Modernite ve Modernizm: Batı-İçi Bir Tartışma / *Modernity and
Modernism: An Intra-Western Debate*..... 95-120

Sefa Bulut, Daniela Urueña Garcia

Islam in Latin America: Beginning and Continuation of a Migration / *Latin
Amerika'da İslam: Göçlerin Başlangıcı ve Devam Etmesi*..... 121-128

Bünyamin Duran

A Comparative Study: Ibn Khaldun's Asabiyah and Habermas' Life-World /
*Karşılaştırılmalı Bir Çalışma: İbn-i Haldun'un Asabiyesi ve
Habermas'ın Hayat-Evreni*..... 129-143

Yıldırım Gene, Sefa Bulut

Duyarlı Sevgi / *Compassionate Love* 145-156

Nagihan Haliloğlu

Cloning and Nausea in the Possibility of an Island / *Bir ada İhtimali
Romani'nda Klonlama ve Bulantı*..... 157-165

Selim Güzel

Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî Tefsirinde Temel Kaynaklarına Yönelttiği
İtirazlar / *Molla Gürânî's Objections to the Primary Sources of
Gâyetü'l-emânî*..... 167-184

Modernite ve Modernizm: Batı-İçi Bir Tartışma

Modernity and Modernism: An Intra-Western Debate

 Fatmanur Altun

fatmanuraltun@gmail.com

Geliş Tarihi: 06 Mayıs 2021

Kabul Tarihi: 07 Temmuz 2021

Yayın Tarihi: 15 Temmuz 2021

Öz: Modernite (modernlik) ve modernizm kavramları gerek sosyal bilim yazınında gerekse gündelik hayatta sıklıkla karşımıza çıkan kavramlar olmalarına rağmen, kavramların kuşattıkları anlam alanı ve birbirleri ile ayrıştıkları yönler hakkında yaygın bir kafa karışıklığı vardır. Söz konusu kafa karışıklığı birçok akademik eserde bile kavramların yerli yersiz, anlamlarına uygun olmayan bağlamlarda yahut birbirlerinin yerine kullanılması gibi karmaşık durumları ortaya çıkarmaktadır. Bu çalışmanın amacı “modernite” (modernlik) ve “modernizm” kavramlarının anlam alanlarının farklılaştıkları ve kesiştikleri noktaları açık bir biçimde göstermenin yanı sıra ortaya çıktıkları tarihsel ve toplumsal bağlama işaret ederek, Batı-İçi bir tartışma olarak özelliklerini açıklamaya çalışmaktır. Çalışmada, bu kavramlar çerçevesinde ortaya çıkan başlıca tartışmalar karşılaştırmalı analiz yöntemi ile incelenmiş, modernitenin, 19. yüzyıl sonrası Batı'nın tarihsel hikayesi olarak; modernizmin ise modernitenin kültürü olarak anlaşılabilceği ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Modernite, Modernizm, Aydınlanma, Kapitalizm, Us

Abstract: *Although the concepts of modernity and modernism are frequently encountered in both social science literature and everyday life, there is widespread confusion about the semantic domain these concepts encompass and the aspects in which they differ. The confusion in question leads to complex situations such as the improper usage of these concepts in ways that are incompatible with their meanings, or the use of these concepts interchangeably, even in many academic works. The purpose of this study is to demonstrate clearly the semantic domains of the words modernity and modernism, as well as their differences and similarities, and to explain their characteristics as an intra-Western debate by referring to the historical and social context in which they originated. In this study, the main discussions that have arisen within this framework have been assessed using a comparative analysis method, and it has been suggested that modernity could be understood as the post-19th century historical tale of the West, and modernism as the culture of modernity.*

Keywords: *Modernity, Modernism, Enlightenment, Capitalism, Reason*

Giriş

Türkiye’de ve dünyada sosyal bilimleri yakından takip eden pek çok okuyucu, zaman zaman ortaya çıkan ve popüler hale gelen meşhur tartışmalardan haberdardır. Belirli zaman aralıklarında disiplini etkisi altına alan ve kendilerine temas etmeden neredeyse hiçbir şeyin tartışılmasına olanak bırakmayan pek çok tartışma, sosyal bilimler literatürü içinde yerini almıştır. Bu tartışmalardan biri de sosyal bilimleri uzunca bir süre meşgul etmiş olan ve hala canlı bir tartışma başlığı olan modernite konusudur.

Bu makale, 20. yüzyıl boyunca yoğun düşünsel mücadelelere neden olan modernite tartışmasının Türk okuyucusu açısından anlamını ve bağlamını ortaya çıkarmaya çalışmak, söz konusu tartışma ile bağlantılı olarak “modernite (modernlik)” ve “modernizm” şeklinde karşımıza çıkan kavramların bağlamlarına ve kapsadıkları anlam alanına dair bir sondaj çalışması yapmak üzere kaleme alınmıştır.

Tartışmanın üzerinde yükseldiği kavramların nitelikli ve anlaşılır tariflerinin yapılması makaleden murad edilen faydanın ortaya çıkması için elzemdir. Zira makalemize konu kavramlar, birbirleri ile çelişen tanımlardan tutunda günlük kullanımlarında yaygın yanlışlara kadar karmaşık bir anlam alanı içerisinde yer almaktadır. Tanımlardaki çelişki son derece temel noktalardaki görüş farklılıklarından kaynaklanmakta, yanlış kullanımlar ise büyük oranda kavramların birbirlerinin yerine kullanılması veya ikame kavramlar gibi tüketilmeleri şeklinde ortaya çıkmaktadır. Türkiye’de sosyal bilim mahfillerini uzunca bir süredir meşgul etmesine rağmen söz konusu kavram kargaşası bilimsel eserlerde/söylevlerde dahi sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.¹

Bu çerçevede karşımıza çıkan ilk kavramsal meydan okuma tartışmaya rengini veren “modernite” ve “modernizm” terimlerindeki kavramsal geçişkenliktir. Söz konusu kavramların bilimsel yayınlarda dahi sıklıkla birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Hal böyle olunca post-modernite ve devamındaki tartışmalar da pek çok okuyucu için karmaşık bir görünüm arz etmektedir. Zira “modernite ve modernizm” eksenindeki kavramsal geçişkenlik, sonraki tartışmaları da anlamayı güçleştirmektedir. Çünkü başta post-modernite tartışması olmak üzere modernite ile ilişkili bütün tartışmaların adeta modüler bir yapıda olduğu ve her bir tartışmanın sonraki tartışmanın

¹ Söz konusu kavram kargaşasına bir örnek olarak bkz. Hasan Bülent Kahraman, *Türk Şiiri, Modernizm, Şiir*, İstanbul: Büke Yayınları, 2000, s. 10. Burada Kahraman modernizm kavramını hem modernizmi hem de moderniteyi içerecek şekilde kullanmaktadır. Ancak bundan daha da ilgi çekici olan, kavramsal kargaşayı aşma amacıyla “Türk modernizması” şeklinde bir kavramsallaştırma yapılmış olmasıdır. Bu kavramla tam olarak neyin kastedildiği açık değildir.

zeminini oluşturduğu görülmektedir. Adeta akışkan görünen bir zemin üzerinde sayısız bilim insanının katkıları ile neredeyse devasa bir külliyata dönüşen tartışmalar bina edilmektedir ve pek çok okuyucu için bu akışkan kavramsal ekosisteme uyum sağlamak kolay değildir. Peki, akademik olarak bu denli önemli bir tartışmada, tanımlar düzeyinde bile yaygın bir bilimsel ittifakın oluşmaması, akışkan zeminin verili olarak kabul edilmesi neyle alakalı olabilir?

Bu soruya verilebilecek iki cevaptan biri tartışmanın hacmi, diğeri ise mahiyeti ile ilgilidir. Dışarıdan bakan pek çok okuyucu için devasa bir külliyata dönüşen tartışmanın hacmi cesaret kırıcı olabilmekte, alanda uzun zaman geçirmemiş olanların tartışma hakkından kısa sürede vazgeçerek işi uzmanlara havale etmelerine sebep olmaktadır. Bu durum kavramların etrafındaki sis bulutunu adeta verili bir durum haline dönüştürmektedir. Ancak bize göre bu tartışmaya özelliklerini kazandıran; hacim keyfiyetinden ziyade tartışmanın mahiyeti ile ilgilidir.

Modernite ve modernizm bağlamında yürüyen tartışma, Batı'nın 19. yüzyılda görünür hale gelen ve etkileri günümüzde hala devam eden zihniyet değişiminin ve buna bağlı deneyiminin bir sonucudur ve bütün özelliklerini Batı'nın bu tecrübeyi yaşayış biçiminden ve onunla hesaplaşmasından almaktadır. Batı, 19. yüzyıldan itibaren büyük bir değişim-dönüşüm süreci içine girmiş, toplumsal yapısı ve kurumları bütünüyle farklılaşmıştır. Ancak bu farklılaşma kolay olmamış, yaşanan sert geçiş Batı içinde pek çok sorunu beraberinde getirmiştir. Batı, sosyoloji ilmini de yardıma çağırarak (Bottomore, 2000) bu keskin tarihsel virajı almış ve yaşadığı tecrübeye geriye dönük olarak bir ad vermiştir: Modernite (modernlik).

Batı'nın, Batılı sosyologlar eliyle yaşadığı tecrübeye verdiği bu ad, onun her şeyden önce peşinden gittiği "Biz ne yaşadık?" sorusuna, nispeten tutarlı bir çerçeve sağlamış olması açısından önemlidir. Bu süreçte Batılı düşünürlerin kendi varlıklarına ve toplumlarına dönük farkındalıkları ve kendi deneyimlerine bir ad vererek onu insanlık tecrübesi içinde farklı bir yere koyma motivasyonları son derece belirleyici olmuştur. Sınırları modernite (modernlik) olarak çizilen ve tarihsel olarak farklılaştırılan bu deneyimin mahiyetine, toplumsal, siyasal ve tarihsel özelliklerine dair bütün konuşmalar modernite tartışması olarak ortaya çıkmıştır. Bu tartışmanın içinde moderniteyi tanımlamaya, tasvir etmeye dönük çabalar, moderniteyi ortaya çıkaran zihniyete ve tarihsel gelişmelere dair analizler, modernitenin açmazlarına, ürettiği sorunlara dair belirlemeler ve modernitenin ürettiği toplumsal, siyasal, ekonomik sorunlar için önerilen pek çok çözüm, hatırı sayılır miktarda felsefi temellendirme çabası, sistem kurmaya dönük kapsamlı mikro tartışmalar ve tarihi yeniden yorumlayan meta anlatılar yer almıştır. Modernizm ise

modernite olarak adlandırılan süreci takiben ortaya çıkmış, esasen düşüncenin aşkın olandan ayrılması ile estetik bakışın dünyaya ve burjuva toplumunun kendisine yönelmesi ile ilişkili olarak ürünler ortaya koymuş, ağırlıklı olarak sanatsal bir çerçevedir. Modernitenin kültürünü inşa eden modernizm söz konusu olduğunda, bütün sanat yapıtlarının, eserlerin ve akımların ortak özelliğinin, bir övgü yahut yergi şartına bağlanmaksızın “modern durum” konulu üretimler şeklinde ortaya çıktığını söylemek yerinde olacaktır.

Batı bağlamında uzun ve sancılı bir düşünsel üretim neticesinde ortaya çıkan bu tartışma Batı dışı dünya tarafından da ilgiyle takip edilmiştir. Türkiye’de de takip edilen bu tartışma içinden üretilen kavramların sosyal bilim yazınıımızda sıklıkla karşımıza çıktığı ve düşünce dünyamızı etkilediği görülmektedir. Ancak Batı bağlamı ile farklılaşan bağlamımız nedeniyle, Batı içinde anlamlı olan kavram setinin bizim tartışmalarımıza her zaman tam olarak oturmadığı ve düşünce dünyamızı belli oranda kavram kargaşası ile karşı karşıya getirdiği görülmektedir. Bu makale, söz konusu kavram kargaşasının izale edilmesi adına mütevazı bir katkı yapmak ve Batı ile farklılaşan bağlamımıza dikkat çekmek amacıyla kaleme alınmıştır. Bu amaca matuf olarak doküman analizi ve karşılaştırmalı analiz yöntemlerine başvurulmuş, ağırlıklı olarak birincil kaynaklardan ve gerekli durumlarda da ikincil kaynaklardan faydalanılmıştır. Literatür taraması esnasında modernite (modernlik) ve modernizm hakkında yapılan başlıca tartışmalara ve önemli kuramcıların/düşünürlerin bu bağlamdaki çalışmalarına odaklanılarak, karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılmıştır.

Makale iki bölümden oluşmaktadır. “19. Yüzyıl Sonrası Batı Zemini: Modernite” başlığını taşıyan birinci bölümde; modernite olgusunu ortaya çıkaran tarihsel koşullar ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede insanın doğadan ayrışması, makineleşme, ussallaşma, bireyleşme, serbest piyasa ve tüketim toplumun ortaya çıkışına değinilmiş, modernlik sürecinde, Avrupa içi sarsıntıların mahiyeti ortaya konmaya çalışılmıştır. “Modernitenin Kültürü: Modernizm” başlığını taşıyan ikinci bölümde ise; modernitenin ürettiği yaşam tarzı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan estetik bakış açısı ve bu bakış açısının yaslandığı felsefi temeller incelenmeye çalışılmıştır. Sanatın burjuva yaşam biçimi ile ilgili hale gelişi ve insan yaşamından ayrılarak, özerk bir karakter kazanması bu bölümde incelenmiş, otonom hale gelen sanatın modernlik projesini nasıl sarstığı açıklanmaya çalışılmıştır. Batı–dışından modernite–modernizm tartışmalarına bakanların yaşadığı kavram kargaşası ve buna ilişkin değerlendirmelere ise sonuç bölümünde yer verilmiştir.

19. Yüzyıl Sonrası Batı Zemini: Modernite

“Modernite” uzun yıllardır konuşulan ve pek çok tanımlama/açıklama, dönemlendirme teşebbüsüne konu olmuş bir kavramdır. Bu özelliği, kavramın en az kendisi kadar dikkat çekicidir. Moderniteyi tanımlamaya çalışan düşünürlerin pek çoğu meseleye buradan başlamıştır. Söz konusu düşünürlerden biri olan Jürgen Habermas, “Modernity- An Incomplete Project” adlı makalesinde bu konuyu tartışmıştır. Buna göre; tarihten öğrendiğimiz kadarıyla kadim ve modern tanımlamaları daima mevcut olmuştur. “Modern” terimi ilk kez Roma’yı pagan tarihinden ayırıştırıp, Hristiyanlığı benimsediği güncel durumuna atıf yapmak üzere 5. yüzyılda “modernus” şeklinde kullanılmıştır (Foster, 1987). Bazı yazarlar modernite’yi Rönesans ile sınırlasalar da bu tarihsel olarak çok sınırlı bir bakış açısıdır, çünkü insanlar, kendilerini 12. yüzyılda, 17. yüzyılda yahut kadim zamanlarla ilişkilerinde farklılaşmaya dair ne zaman bir bilinç geliştirseler, modern olarak tanımlamışlardır. Böylece değişen içeriklere rağmen modern terimi en temelde kendisini eskiden yeniye geçiş sürecinin sonucu olarak gören bir bilinç durumu ile karakterize olmaktadır (Foster, 1987).

Anthony Giddens ve Philip W. Sutton’a göre modernite, 18. yüzyıl Avrupa Aydınlanması’ndan 1980’li yılların ortalarına kadar süren ve sekülerleşme, rasyonelleşme, demokratikleşme, bireyselleşme ve bilimsel düşüncenin gelişimi gibi unsurlarla karakterize edilen dönemdir (Giddens & Sutton, 2018). Madan Sarup da moderniteyi benzer bir biçimde tanımlamakta; Batı’da 18. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkmış toplumsal, ekonomik, siyasal sistemler kümesine gönderme yapan özetleyici bir terim olarak düşünmektedir. Ona göre modernite, genellikle Rönesans’la birlikte ortaya çıktığı kabul edilen ve çoğunlukla antik dönemle ilişkisinin kurulmasına özen gösterilen bir kavramdır ve özellikle son derece etkili bir konumda bulunan Alman toplum bilim kuramınının bakış açısından kaynaklanmaktadır. Buna göre; modernite ilerlemeyi hedef alan ekonomik ve yönetsel ussallaştırmayı, toplumsal dünyanın farklılaşp ayrışmasını ifade eder. Ayrışma ile anlatılmak istenen, örneğin olgunun değerden, etik alanın kuramsal alanlardan ayrışması türünden ayrışmalardır ve bunları başta Max Weber, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel gibi Alman sosyologlar, modern kapitalist sanayi devletine varlık kazandıran süreçler olarak görmekteyler.

Doğa’dan Ayrışma ve Makinenin İnsan Yaşamını Belirlemeye Başlaması

Abel Jeanniere, Batı’nın moderniteye geçiş sürecini açıklarken dört önemli basamaktan bahseder. Devrim olarak nitelendirilen bu dört aşama; bilimsel devrim, siyasal devrim, kültürel devrim, teknik ve endüstriyel devrimdir. Buna göre; bilimsel devrimi başlatan Isaac Newton’dur. Evrensel yerçekimi kanununu keşfeden Newton, doğrudan Tanrı

tarafından yönetilen bir doğa anlayışından kopularak, kendini düzenleyen doğa anlayışına geçilmesinin ilk adımını atmıştır. Bu anlayışın sonucunda Tanrı'nın istekleri ile şekillenen ve Tanrı'nın ihtişamını yansıtan bir doğa anlayışı terk edilerek, doğanın yasalarının belirlenimciliği anlamına gelen bir gök mekaniğine (Henry, 2016) geçilmiştir. Bu kopuştan önce insan, Tanrı'nın belli bir ölçü ile yarattığı dünyada, kendisini doğalla tanrısal arasında bir aracı olarak görmektedir ve moderniteye geçişle birlikte insanın bu konumu sarsılmıştır. İnsan da artık diğer her şey gibi doğanın bir parçasıdır ve tanrısal/manevi bir yönü bulunmamaktadır. Bundan böyle, fiziksel evren, mekanik olarak düzenlenmiş, determinizme boyun eğen ve insanın yasalarını keşfetmek zorunda olduğu bir evren haline dönüşmüştür.

Her varlığın, temelini kendisinin de ötesinde, gerçekliğin öteki katmanları ile ilişkili olarak algıladığı, doğanın, insana çözmesi için verilmiş "Dünya Kitabı" olarak görüldüğü bir kültürel atmosferden, kainatın dev bir kozmik otomat olarak anlaşıldığı bir kültür dünyasına geçilmiştir. Fritjof Capra, zihin ve madde arasındaki bölünme ve akla üstünlük atfetme ile kendisini ortaya koyan bu evren anlayışının, doğal olayları ve etkileşimleri temel maddi yapıtaşlarına birer birer indirgemek suretiyle birbirinden kopuk nesnelere kurulu mekanik bir sistem olarak okumayı ve bu kartezyen anlayışa canlıları da dahil etmeyi beraberinde getirdiğini savlar. Bu anlayış içinde canlılar da bağımsız parçalardan oluşan makinelerden ibarettir (Capra, 1992).

Bu mekanistik anlayışın felsefedeki yansıması pozitivism olmuştur. 19. yüzyıla gelindiğinde üniversitelerdeki bütün disiplinler pozitivist bakış açısının tesiri altına girmiştir. Hukukun nasıl olması gerektiğini değil, nasıl olduğunu öğreten, doğru ve yanlış gibi fikirlerden tamamen bağımsızlaşmış bir hukuk, serbest pazarın değerini savunan ve pazarların hangi yollarla ürün talep ettiğini keşfetmeye hasredilmiş bir iktisat, hastayı kurtarmaktansa doğru teşhis koymaya yahut yanlış bir teşhisi düzeltmeye odaklanan ve organizmada bilinen fiziksel ve kimyasal güçlerden başka faaliyette olan hiçbir gücün olmadığına inanan bir tıp bilimi ve evreni su sızdırmaz bir matematik içine hapsedmeye çalışan, "her şey yalnızca ve yalnızca maddeden ibarettir" diyen bir fizik bilimi ortaya çıkmıştır (Everdell, 2007). Bu mekanistik anlayış hayatın her cephesine sirayet etmiş, akademik disiplinlerde ve yönetim faaliyetlerinde çok iyi bilinen parçalanmaya neden olmuş, doğal çevrenin ayrı ayrı parçalardan meydana gelmiş bir şey olarak algılanması ile sömürüye "rasyonel" bir zemin sağlanmıştır (Capra, 1992).

Jeanniere'e göre siyasal, kültürel ve teknik devrimler bilimsel devrimden türemiştir. Bilimsel devrimin ardından siyasal alanda da bir kopuş yaşanmıştır. Modern demokrasinin önce İngiltere ve Amerika'da, ardından da Fransa'da ortaya çıkması ile bu

kopuş belirginlik kazanmıştır. Buradaki devrimsel farklılık, demokrasinin öbür yönetimler arasında yalnızca bir yönetim biçimi olmaktan çıkarak, Devlet'in tek rasyonel biçimi olarak algılanır hale gelmesidir. Buna göre; modern devlet ancak demokratik olabilirdi. Bu anlayış, o güne dek geçerli olan iktidar anlayışını alt üst etmiş, Tanrı'dan yahut başka bir kaynaktan alınan iktidar gücünü, ulus olan halkla ilişkilendirmiştir. Meşruiyet, bundan böyle gelenekten, vatana bağlılıktan, soy sop ilişkilerinden değil, "ulus" haline gelmiş halkın onayından geçmektedir. Ancak meşruiyet için bu da yeterli değildir. İktidarın aynı zamanda akla uygun olması gerekmektedir. Bu da yöneticinin, devletin, halkla olan ilişkisini rasyonalite içinde kurmasını ve uygulamasını bir şart olarak ortaya çıkarmıştır. Modern siyasal teori açısından problematik bir alana dönüşen bu anlayış, halkı yol gösterilmesi gereken cahil yığınlar olarak gören ve bu nedenle zaman zaman dayatmacı, tepeden inmece politikalara yol veren yönetim biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Bu da kaynağını halktan alan meşruiyet anlatısına uzun dönemde en fazla zarar veren ve demokrasi teorisini aşındıran yönlerden biri olarak ortaya çıkmıştır.

Jeanniere, siyasal devrimi kültürel devrimin takip ettiğini aktarmaktadır. Buna göre; kültürel devrim, diğer devrimler gibi aniden ortaya çıkmamıştır. Kültürel devrim, yeni fiziksel dünya görüşünün içinde kök salmıştır ve Aydınlanma olarak adlandırılan düşünsel gelenekten beslenmektedir. Düşüncenin laikleşmesi, her alanda tüm ölçütlerin rasyonelleşmesi söz konusudur. Bu da laikliğin kendisini kurumsal dine karşı konumlandırmasına ve dini metinleri seküler biçimde ele almasına neden olmuştur. Bu yönelim, dini metinleri toplumu, tarihi ve evreni anlamak için kullanılan birer rehber olmaktan çıkarıp, diğer metinlerle aynı seviyeye indirmiş ve rasyonel olanın hakimiyetini kabule zorlamıştır. Bu akımın vardığı en uç nokta; toplumsal yaşamın temellerinin yalnızca rasyonel temeller olabileceğinin dayatılması şeklinde olmuştur. Böyle bir kurgu içinde dinin yeri, toplumun temelinde yer almak şeklinde değil, folklorik yahut kültürel bir öge olarak bir kenarda tutulması şeklinde olmuştur. Bu aşamadan sonra, insanın araştırılması tüm alanlarda merkezileşmiş, ister insanın doğayla ister başka insanlarla ilişkileri söz konusu olsun, bilimsel merakın merkezine insan yerleşmiştir.

Doğa ile ilişki konusunda da fizikçilerin bakış açıları bütünüyle sahiplenilmiştir. Buna göre; doğa artık Tanrı'nın insan için kurduğu bir ev değildir; insan artık özerk ve kendini düzenleyen bir doğanın içinde yaşamamaktadır. Bu nedenle, insanın Doğa'nın yasalarını keşfetmesi ve ona hükmetmesi gerekmektedir. Doğa'ya biçilen bu rolün ve insanın Doğa karşısında hiyerarşik olarak üst konuma çıkarılmasının dolaysız sonucu; Endüstri Devrimi olarak karşımıza çıkmıştır. İnsanın içine doğduğu Doğa'yı fethetmesinin yolu, insan emeğinin soyutlanmasından geçmiş, bunun mümkün olabilmesi için de insan ile doğa arasında aracı konumda olan teknik yapının alanı giderek büyümüş, özerklik

seviyesine ulaşmıştır. Böylece emek süreci doğrudan üretici insana değil, makineye bağlı hale gelmiştir. Soyutlanan emek, emek süreçlerinin mekanikleşmesini beraberinde getirmiş ve insanın makineleştiği sürecin başlatıcısı olmuştur. Teknik yapının özerkleşmesi ile insanın imalat sürecinin dışına atılması mümkün hale gelmiş ve insanoğlu kendisiyle doğa arasında aracılık yapan teknik alanda, sürecin başlatıcısı olma özelliğini yitirmiştir (Jeanniere, 2018).

Özerkleşen teknik yapı insan yaşamının sınırlarını belirlemeye başlamış, insanı makineye tabi hale getirmiştir. Öyle ki insanoğlu o güne dek deneyimlediği zaman algısını bile değiştirmek zorunda kalmıştır. Oyun ve eğlence ile iç içe geçmiş endüstri öncesi çalışma düzeni, makinelerin merkeziliğinde örgütlenen (Ritzer, 1998) endüstriyel çalışma düzeni ile taban tabana zıt hale gelmiştir. Bu aşamadan sonra dakiklik ödüllendirilmeye, geç kalma para cezası yahut işten çıkarılma ile “ödenmeye”, makinelerinin başındaki erkek, kadın, çocuk işçiler yarış halinde çalıştırılmaya başlanmıştır. Zaman, “tasarruf edilen”, “harcanan” yahut “israf edilen” bir meta olarak işçiler tarafından “satılır”, işverenler tarafından “alınır” olmuştur. Çalışma saati ile boş zamanın kesin sınırlarla birbirinden ayrılmasıyla; insanın doğal yahut şahsi ritimlerinden ziyade makineye tabi oluşuna, bireysel beceriler ya da ifadeden ziyade üretkenliğine vurgu yapılan bir çalışma (Adas, 2001) ve yaşam düzeni hâkim hale gelmiştir.

Bütün bu devrimlerin ortaklaştıkları nokta; insanın doğadan ayrışması, doğayı sırlarını çözebileceği ve böylece kendi menfaatlerine göre manipüle edebileceği sınırsız bir kaynak ve “karşılıksız bir hediye” gibi algılamaya başlaması olmuştur. Bunu başarmak üzere başvurduğu en önemli araç ise akıldır.

Akıl, Birey, Serbest Piyasa: “Doğal Seçilim” ve Sömürü

Akıl çağı basit bir ilkedden hareket etmiştir; aklın düzeni insanlara istediklerini vermeye muktedirdir. Bundan sonra gelen modernite de aklın kendisinden başka bir yere dayanmaya ihtiyacı olmadığı, bir geleneğe yahut mite yaslanmak zorunda olmadığı (Çiğdem, 1997) ilkesinden hareket ederek akı, bilgi edinme kaynaklarının en tepesine yerleştirmiştir. Akıl, artık geleneğin ve dinin tahakkümü altında değildir. Her birey akı kullanma yetisine sahiptir. Aklın özerkliği, bireyin özerkliğini, dinden ve gelenekten özgürleşmesini getirecek ve bireyi her şeyin başlangıç noktasına yerleştirecektir. Burjuvazinin, Kilise ve aristokrasiye karşı aklın özerkliğini savunması tam da bu nedenle gerekli görülmüştür. Bireyin bilgi ve toplum için bir başlangıç noktası olarak değerlendirilişi ile “pazar” ve “mübadele”yi yaratan şartlar da ortaya çıkmıştır. Özerk akıl,

özerk bireyi inşa etmiş, özerk birey de tabiatı ve toplumu pazarlaştırmıştır (Çiğdem, 1992).

Artık gözetilen, kuşatan, seven yahut cezalandıran bir Tanrı yoktur ve böyle bir dünya tasavvuru içinde her şeyin ölçüsü insandır. İnsan neyi, ne kadar uygun görüyorsa, o kadar yapabileceğine inanmaya başlamıştır ve bu anlayış, güçlü olanın seçilimi ilkesini beraberinde getirmiştir. Darwin tarafından açıklanan ve doğada güçlü olanın hayatta kalarak türünü devam ettirdiği, zayıfların yok olduğu bir düzen (Darwin, 1997) varsa, bu insan yaşamı için de geçerli olmalıydı, çünkü doğal durum buydu. Doğaya, doğa dışı, Tanrısal bir güç müdahale edip, insanların birbirleri ve doğa ile olan ilişkileri düzenleme hakkına sahip değildi. Her insan gücü ve kabiliyetleri ölçüsünde ne yapabiliyorsa, onu yapabiliyordu. İnsanın yapabileceklerinin önünde doğa dışı, tanrısal bir engel yoktu. İnsan, kendi sınırlarını kendisi koyuyordu. Hümanizm olarak adlandırılan ve insanı kendisinin efendisi sayan felsefi anlayış bu bakış açısını toplumsal ve siyasal alana da taşıyarak yaygınlaştırmıştır. Tüm bu süreçlerin sonunda insanın doğa üzerinde sınırsız bir kullanım hakkı olduğu, gücü ve kabiliyeti olanların doğa üzerinde her türlü tasarrufu yapabileceği düşüncesi tartışma dışına çıkarılmıştır. Önceki kuşakların, kökenini dinlerden alan ve doğayı bütün canlıların ve varlığın ortak hazinesi olarak gören anlayışı tamamen terk edilmiştir.²

İnsanı kendi efendisi olarak gören anlayışın dolaysız sonuçlarından biri de onu, başka insanların efendisi olarak gören anlayışın ortaya çıkması olmuştur. Sosyal Darwinizm'in etkisiyle gücü ve kabiliyeti yüksek olanların daha zayıf olanları ortadan kaldırması, onları kendi amaçları için kullanmaları, köleleştirmeleri hatta katletmeleri mümkün hale gelmiştir. Yüzyıllar boyunca sanayi üretimine hammadde olmak üzere ormanlar tahrip edilmiş, yeraltı, yerüstü kaynakları talan edilmiş, toprak, hava ve su hızla kirletilmiştir. Bununla birlikte sanayi üretiminde pek çok yerli halk köle olarak çalıştırılmış, emeği ucuzlatmak için her çareye başvurulmuş, kadınlar doğadan tamamen kopartılarak ev içi emekle görevlendirilmiş ve emekleri bütünüyle görünmez hale getirilmiş, emek, bakım, enerji, doğa, para, gıda ve insan yaşamı giderek ucuzlatılarak (Patel&Moore, 2019) yeni bir sistem inşa edilmiştir. Kapitalizm olarak adlandırılan bu ekonomik kurgu, zihniyeti ve yaşam biçimini dönüştürerek karışımıza modernite olgusu çıkarmıştır.

² Jan Romein'in, "Genel Beşeri Kalıp" olarak Türkçeye çevrilen AMP (Algemeen Menselijk Patroon) Teorisi bu bakış açısına dair dikkate çekici bir teoridir. AMP Teorisi, modernite öncesi toplumların, doğayı, toplumu, insan yaşamını geçicilik üzerine kurgulayan, vahiy ve gelenek eksenindeki bakış açılarının yaygın biçimde benzer olduğunu, modern dönemde bu anlayıştan keskin bir biçimde uzaklaşıldığını, modern durumun tarihsel bir sapma olarak görülebileceğini iddia etmektedir. Bkz. Anton C. Zijderveld, *Sahnelik Toplum, Sosyolojinin Yeniden Tanımlanması*, çev. Kadir Canatan, İstanbul: Pinar Yayınları, 2007, s. 201-206.

Tarihsel Kaynaklar

Moderniteyi açıklamaya çalışan düşünürlerin ortaklaştığı noktaların başında, onun belli bir zaman süreci ve coğrafi çıkış noktası ile ilişkili olduğu tespiti gelmektedir. Giddens, bu ilişkiyi kabaca 17. yüzyıl Avrupa'sında başlayıp, sonraları bütün dünyaya yayılan bir "toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimi" (Giddens, 1994) olarak açıklar. Habermas da benzer bir noktadan hareket eder ve kavramın işaret ettiği örgütlü akla dikkatimizi çekerek "modernite projesi" kavramsallaştırmasını kullanır. Bu yönüyle Habermas'ın ve modernite üzerine yazan bütün düşünürlerin tarihsel bir kırılmadan, bu kırılmanın Batı ile olan illiyet ilişkisinden, Batı içinde ve dünyanın geri kalanı üzerindeki etkilerinden bahsettikleri ve bu çerçevede büyük bir konuşma başlattıklarını görürüz. Bu konuşmanın merkezinde ise Batı'nın bir askeri, ekonomik ve siyasal güç olarak yükselişi yer almaktadır. Batı'nın yaşadığı bir tecrübe ve onun etrafında şekillenen bir olaylar dizgesi olarak moderniteden bahsedebilmek için ise bakışımızı tarihsel bazı gelişmeleri de içerecek şekilde genişletmemiz gerekmektedir.

Bugün adına modernlik denen olguyu ortaya çıkaran gelişmeler en temelde Kıta Avrupası'nda karşımıza çıkmıştır. Özellikle dönemsel olarak Orta Çağ Avrupası ve bu süreçte kentlerin ortaya çıkışı son derece önemlidir. Bu dönemde, para ekonomisinin ortaya çıkışı ve Avrupa feodalizmini niteleyen bireyselleşmiş köylü ekonomisinin yavaş yavaş geniş bir para ağına ve pazar ilişkilerine dahil edilmesinin feodal toplum yapısını çözerek yeni türde bir ekonomik ilişkiler ağı yarattığı görülmektedir. Leo Huberman'a göre; 11. yüzyıldan önce gerçek anlamda bir ticari canlılığa sahip olmayan Avrupa, ancak on birinci yüzyılda ticarete büyük adımlar atmış, bu durum Batı Avrupa'da büyük bir değişim yaratmıştır (Patel&Moore, 2019). Burada bahsi geçen temel değişim faktörü Haçlı seferleridir. Haçlı seferleri, Hristiyanlığın Avrupa'da resmi din olarak kabulünden ve daha da önemlisi Charlemagne'ın, Halife Harun Reşid ile diplomatik ilişkilerde bulunmaya başlamasından sonra Kudüs'e düzenlenen hac kervanlarının, politik ve ekonomik amaçlarla biçim değiştirmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Patel ve Moore, 1095'te başlayıp Akdeniz'in doğusundaki zenginlikleri hedef alan ve "Haçlılar" olarak formüle edilen yeni türde askeri/siyasi hareketliliğinin aslında "büyük ölçüde ticarileştirilmiş ve askerileştirilmiş" (Patel&Moore, 2019) bir organizasyon olduğundan söz ederler. Buna göre yüzeyde dalgalanan din bayrağının altında pek çok farklı amaca sahip insan toplanmıştır. Bunların içinde cennete gitme amacı taşıyanlardan, zengin olma motivasyonu ile yola çıkanlara yahut feodal beylerin zulmünden kaçanlara dek pek çok insan vardır.

İlk Haçlı seferi asiller, burjuvalar, efendiler, köleler, kadınlar ve çocuklardan oluşan 1.300.000'i aşkın kalabalık bir kitleyi Doğu'ya doğru harekete geçirmiştir. On binlerce savaşçının karadan ve denizden geçerek "kutsal ülkeyi Müslümanlardan kurtarma" ülküsünün peşinde Doğu'ya gitmeleri, yolculuktan geriye dönebilenlerin orada gördükleri garip ve lüks mamullere karşı iştahlarının açılmasına sebep olmuş ve onların talepleri, bu mallar için bir pazar yaratmıştır. Haçlı Seferleri'nin dua edenleri, savaşanları, çalışanları ve çoğalan bir tüccar sınıfını bütün bir kıtaya yayarak Batı Avrupa'yı feodal uykusundan uyandırmış, ticari büyümeyle birlikte şehirler de büyümeye başlamıştır.

Huberman, şehirlerin ilk defa bu süreçte ortaya çıkmadığını ancak bu süreçte, ticaretin teşvikiyle yeni bir hayat tarzı edinen eski şehirlerin farklılaştığına dikkat çekmektedir. Weber, bu farklılaşmayı Orta Çağ Avrupası'nda ortaya çıkan şehirleri, Antik Çağ Avrupası'nda ortaya çıkan şehirlerle kıyaslayarak açıklar. O'na göre; Antik Çağ Avrupası'nın şehirleri politik ve askeri kaygıların şekillendirdiği şehirlerdir. Oysa, Orta Çağ'da yükselişe geçmeye başlayan şehirler "*pazar yeri işgaliye*" paralarından, ticaret harçlarından ve vergilerden gelir elde etmeyi amaçlayan kurucuların, ekonomik motivasyonları ile ortaya çıkmıştır. Yani artık şehir askeri değil ekonomik bir meseledir. Bahsi geçen farklılaşmanın somut görüngülerinin başında ise loncalar gelmektedir. Şehirde feodal kısıtlamalardan daha az etkilenmek için kurdukları loncalar, tüccarların, feodal beye karşı birlikte hareket ederek, şehirlerde daha rahat gelişmek için ihtiyaçları olan özgürlüğü kazanmalarına hizmet etmiştir.

Tüccarların özgürlükten anladığı bireysel özgürlüğün dışında, istedikleri gibi mal alıp satabilmek, kendi mahkemelerini kurarak kendi sorunlarının, kendi çıkarlarına uygun olarak ele alınmasını temin etmek, vergilerini istedikleri biçimde toplamak ve iş yapmalarının önündeki bütün engelleri ortadan kaldırmaktır. Tüccarlar bu hakları yavaş yavaş ele geçirmişlerdir. Bu süreçte belli başlı hakları lordlardan satın alma çok etkili bir yöntem olarak kullanılmış, bazen de feodal piskoposlarla yahut lordlarla savaşma yoluna gidilmiştir. Süreç içinde kentlerde denetimi eline alan tüccar sınıfı, yeni bir iktidar odağı haline gelmiştir.

O güne dek Avrupa'da hâkim olan toplumsal yapı üçlü bir hiyerarşiye yaslanmaktadır. Ruhbanlar ve soylular yönetici sınıfı oluştururken geri kalan halk yığınları *tiers état* (üçüncü sınıf) olarak anılmıştır. Ticaret ile yavaş yavaş zenginleşmeye başlayan, son derece dinamik bir karakter sergileyen ve sonraları burjuvazi olarak anılacak olan yeni sınıf, ekonominin üretici tarafından değil, tüccar tarafından yönlendirilmeye başlaması ile beraber Avrupa'da toplumsal sistemi, kentlerin karakterini ve devlet aygıtını

kökünden değiştirmiştir. Ernst Bloch, tüccarların ekonomik sistemdeki güçlerine bağlı olarak yeni bir hukuk sistemi için baskı oluşturduklarını, tüccarların küçük bir yer işgal ettikleri eski ekonomik sistemin üzerinde oluşmuş bulunan eski hukuk sisteminin yetersiz kaldığını, uygulamaya yönelik isteklerinin ve zihniyetlerinin, onları hukuk sisteminin içine yeni bir oluşturucu unsur olarak katılmaya zorladığını, bunun da Avrupa'da derinlemesine bir değişim sürecini başlattığını söyler (Altun, 2018). Korkut Tuna'ya göre bu değişim sürecinin sonunda burjuvazi, eski ekonomik sistemde şehrin nüfusuna dışarıdan katılan bir unsur olmaktan çıkıp, şehirleri kurum ve yasaları ile kendisine göre düzenleyen egemen bir unsur haline gelmiştir (Altun, 2018). Bloch'un ve Tuna'nın söz ettiği bu değişimde, burjuvaların uzun mesafeli ticaretin sağladığı imkanların ve zenginlik birikiminin farkına vararak devleti de bunu kolaylaştıracak şekilde dizayn etme istekleri başat rol oynamıştır.

Bu süreç "uzun mesafeli ticaret ve devlet maliyesinden kaynaklanan sermaye birikimi, güçler dengesinin yönetimi, savaşların ticarileşmesi ve yerleşik diplomasinin gelişmesi" ile el ele gitmiş, servet ve iktidarın başta Kuzey-İtalyan kent devletlerini yöneten oligarşilerin elinde olağanüstü bir biçimde yoğunlaşmasını sağlayarak, yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu yeni dönemin tarihteki ilk belirgin temsilcisi İtalyan kent-devletleri, küçük bir toprağa sahip güçlerin bile toprak ve uyruklar edinmek yerine tek taraflı bir biçimde servetin birikimiyle, büyük güç depoları haline gelebileceğini kanıtlamışlardır. Bu aşamadan sonra "zenginlik düşüncesi" tüm Avrupa'da "güç düşüncesi"nin odağı haline gelmiştir.

Yukarıda zikredilenlerle birlikte, başta Venedik olmak üzere, İtalyan şehir devletlerinin İslam alemiyle ticari münasebetler kurması, Ahmet Tabakoğlu'nun feodal çerçevenin parçalanması dediği süreci başlatmıştır (Altun, 2018). Bahsi geçen ticari faaliyetler feodalizmin yıkılışının ve kapitalizmin ilk habercisi olup, korsanlık faaliyetleri ile iç içe geçmiş durumdadır. Haydutluk, Avrupalı denizciler için, özellikle düşük maliyetli oluşundan dolayı, önemli bir kazanç kapısı olarak görülmüş; kapitalizm, emperyalizmle omuz omuza tarih sahnesine çıkmıştır. Burjuvazi, kullandığı emperyalist yöntemlerle önemli bir sermaye birikimi sağlarken, oluşan bu sermaye mali işlemlere aktarılmış ve özellikle Yahudilerin ve kilisenin elinde temerküz etmiştir. Kapitalizmin, Orta Çağ'ın ikinci yarısını kapsayan başlangıç safhasında, Batı kültürü temel belirleyici olmuştur. Buna ek olarak Hristiyanlığın faiz yasağı gibi ilkelerinin tekrar yorumlanarak kapitalizme alan açması yahut yanlış kadercilik anlayışı, kapitalizmin gelişmesinde yardımcı bir faktör olarak ortaya çıkmıştır. Bunun yanında sınırsız ferdi mülkiyeti tanıyan Roma hukuku ile akılcı ve uygulamacı yanı ağır basan Yunan düşüncesi bu gidişata eşlik eden

düşünsel öğeler olarak ortaya çıkmış, Avrupa düşüncesi de tedrici olarak değişmeye başlamıştır. Pazar ekonomisiyle beslenen yeni siyasal düzen, yaşama ve mülkiyet hakkına dayanan insan hakları felsefesiyle beslenen yeni bir düşünsel düzene hayat vermiş, bu yeni ortamın kazananı ise burjuvazi olmuştur (Altun, 2018).

Bütün bu gelişmelerin başlangıç noktasında bulunan sermaye birikimi modernite olgusunun anlaşılması için en merkezi gelişmedir. Zira pek çok araştırmacının da tespit ettiği gibi Batı'nın elde ettiği sermaye birikimi olmasaydı, kapitalizmin ortaya çıkışı dolayısıyla modernite dediğimiz olgu mümkün olmayacaktı. Bu tespiti yapan araştırmacılardan biri olan Landes, dikkatimizi Batı'nın sermaye biriktirmek için kullandığı bazı spesifik kaynaklara çekmektedir. Bunlar; İspanya'nın Gırnata işgali, Afrika seferleri ve sömürgelerinden elde ettiği yağmanın yanı sıra diğer Avrupalı ülkelerin İspanyol sömürge tekeline karşı yürüttükleri kaçakçılık ve her birinin korsanlıktan elde ettikleri yağma, fiyatların uzak mesafeden kaynaklanan geçici dengesizliğine dayanan büyük ölçekli ticaret, koloni bölgelerinin kölelik, zorla çalıştırma ya da yarı feodal metotlarla sömürülmesi ve Avrupa'nın iktisadi-siyasi olarak gelişmiş kısımlarının menfaati için dünyanın Batı ve Orta Avrupa dışında kalan kısımlarından ticaret ve yağma kariyla elde edilen zenginliktir (Landes, 1995).

Batı'nın bu kaynaklara erişim yolunda attığı en önemli adım gemicilik teknolojisindeki ilerlemedir. 15. ve 16. yüzyıllarda denizcilik teknolojisindeki ilerleme ve yaptığı dayanıklı gemilerle okyanusları aşmayı başaran Avrupa, Asya ve Afrika ile doğrudan ticaret yapmaya ve Amerika'nın ve başka uzak kıtaların doğal kaynaklarını ve maden zenginliğini kendi kullanımı için gayrimeşru şekilde toplamaya başlamıştır (Arnold, 2001).

Batı, bu zenginlik yoluyla giderek büyük bir askeri ve ekonomik güç haline gelmiş, bu güce yaslanarak büyük siyasal başarılar elde etmiştir. Özellikle I. Dünya Savaşı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması sonrasında Doğu'da, Batı menşeli kapitalist yayılcılığa karşı durabilecek örgütlü bir güç kalmamıştır. Bu aşamadan sonra emperyalizmle iç içe geçen kapitalizmin dünya üzerinde sirayet etmediği pek az coğrafya kalmış (See, 2001), emperyalizm ulaştığı topraklarda yerel insan toplulukları üzerinde katliamlar, tarifsiz acılar, yerel kültürlerin geri döndürülemez şekilde tahribatı gibi rakamlara sığmayacak denli büyük yıkımlara sebep olarak ilerleyişini sürdürmüştür (Nadel & Curits, 1966). Öyle ki Avrupa dışı dünya üzerindeki Avrupa idaresinin küçülmeye başladığı bir dönem olan 1930'da bile dünya küresinin %84'ü Avrupalı beyaz ulusların kontrolündedir. Bugün Birleşmiş Milletler toplantılarında söz alanların ezici

çoğunluğu, geçmişte İngiltere, Fransa, Hollanda, Belçika ve Amerika Birleşik Devletleri'nin sömürgeleri olan ülkeleri temsil etmektedirler (Winks, 1969).

Avrupa İçi Sarsıntılar: Cemaatten Cemiyete Geçiş ve Yeni Düzen

Batı kaynaklı bu güç dinamiği pek tabii ki ilk etkilerini Batı toplumlarında hissettirmeye başlamıştır. Dışarıdan bakanlar açısından müthiş bir gelişme/ilerleme ve Batı içinde söz konusu ilişkileri örgütleyen kesimler açısından büyük bir kazanç olarak görünen gelişmeler, sıradan bir Avrupalı için; en temelde Orta Çağ Avrupa kurumlarının çökmesinden ibarettir (Delanty, 2015). Bu yönüyle yaşanan değişim esasında bir metamorfozdur ve yeni sisteme geçiş Avrupa için tahammülü zor sarsıntılara neden olmuştur. Batı'da iktidar erki, bir yandan tarihsel ve siyasal bir başarı hikayesi yazmaya çalışırken diğer yandan da toplumsal ve siyasal yapıda ortaya çıkan bu ağır yan etkilerle ve semptomlarla başa çıkmaya çalışmıştır.

Bu yan etkilerin başında dönemin en önemli toplumsal değişim dinamiği olarak temayüz eden toplulukçu yaşam kodlarının çözülerek yerine bireyci yaşam kodlarının geçmeye başlaması gelmektedir. Bu geçiş esasen o güne dek bilinen yaşam biçiminin terk edilip yerine başka, "yeni" bir şey koymaya başlanması ile ilişkilidir. Fransız Devrimi'nin ve Sanayi devrimlerinin tetiklediği bu süreci Marx; feodalizmden kapitalizme geçiş, Alexis de Tocqueville; aristokratik toplumdan, demokratik topluma geçiş, Durkheim; mekanik dayanışmadan, organik dayanışmaya geçiş, Weber; geleneksel olandan ussal-bürokratik olana geçiş, Arthur Schopenhauer; algılama olarak dünyadan, irade olarak dünyaya geçiş, Herbert Spencer; homojenden, heterojene geçiş, Wilhelm Wundt; basit iradeden düşünülmüş iradeye geçiş gibi karşıtlıklar içinde açıklamaya çalışmışlardır. Hatta daha sonraları Amerikalı sosyolog Charles H. Cooley; birincil gruplar-ikincil gruplar ayrımını yaptığında yahut Karl Popper'in açık toplum-kapalı toplum ayrımında, hasılı bugün artık yadsınmaksızın kullanılan geleneksel-modern, kır-kent, tarım-sanayi, az gelişmiş-gelişmiş ayrımlarında hep bu düalist bakış açısının izleri karşımıza çıkmaktadır (Ünsaldı, 2019).

Söz konusu düalist açıklama biçimleri içinde sosyoloji tarihi içinde en fazla kendisine yer edinen Alman sosyolog Ferdinand Tönnies'in³ Cemaat'ten (*Gemeinschaft*), Cemiyet'e

³ Tönnies'e göre cemiyet muhtemel ve cari hizmetler ile bu hizmetlerin takası anlamında bir karşılıklı bağımlılığa dayanır. Bu da ilişkileri görünür kılar. Sınırları ve kuralları belirgin biçimde inşa eder. Buna karşılık cemaat kan bağı ile oluşmuş ve her şeyden önce kendisini sözel olarak ve yardımlaşma ile ifade eden fiziki bir ilişkidir. Burada temel ayrım rasyonel irade ile doğal irade arasındadır. Rasyonel irade cemiyet (*Gesellschaft*) ile tabii irade ise cemaat (*Gemeinschaft*) ile ilişkilidir.

(*Gesellschaft*) geçiş formülasyonudur (Parsons vd., 1961). Buna göre; toplumlar biri diğerini izleyen gelişmelerden oluşan doğrusal bir gelişim çizgisinde ilerlerler. Bu gelişim çizgisi topluluktan (cemaatten), topluma (cemiyete) doğrudur. Cemaatler daima cemiyet olma eğilimi gösterirler ve bu eğilim er geç gerçekleşir. Geri çevrilemez bu gelişme dinamiğine göre bir defa cemiyet haline dönüşmüş bir insan topluluğu, bir daha cemaat haline dönüşemez. Toplum olma yolundaki gelişme seyri içinde insanlar arasındaki dayanışma duyguları kaybolur, toplulukçu yaşayış bütünüyle değerini yitirir, topluluk küçük çıkar kümeleri şeklinde parçalanır (Freyer, 2012).

Tönnies'in mufassal biçimde açıkladığı bu parçalanmanın sonucunda Avrupa'da insan yaşamı, devlet aygıtı ve sosyal doku dramatik bir dönüşüm geçirmiştir. Bu değişim Aydınlamacı düşünürlerin *ancient regime* (eski düzen) olarak atıf yaptıkları Orta Çağ Avrupa düzeni ve kurumlarının bütünüyle terk edilip, bambaşka bir düzene geçilmesi ve yeni bir çağın başlaması olarak görülmüştür. Yeni düzen, en özet haliyle, toplumsal yaşamda aristokrasinin yerini burjuvazinin alması, üretim biçimi olarak toprağa dayalı üretim ilişkilerinden kitlesel üretime geçilmesi, Kilise yerine Antik Yunan felsefesine yaslanan bir siyaset felsefesinin ve insan haklarına dayalı bir ontolojinin benimsenmesi ve modern ulus devletinin ortaya çıkması ile belirginleşen bir formasyondur. Büyüyen şehirler, insan zihnindeki toplulukçu kodların ve insanın emeği ile bağ kurmasını sağlayan devamlılığın aşınması, toplumsal yaşamda küçük toplulukların giderek parçalara ayrılması ve nihayet atomize hale gelmesi söz konusudur.

Toplulukçu yaşam, yerini bireysel yaşama bırakmaya başladıkça aileler de giderek küçülmüştür. Geniş ailelerin yerini çekirdek aileler alırken insanlar da bir topluluğun parçası olmayı giderek daha az önemser, gelenek, din, kültür gibi değerlerin sınırlayıcı topoğrafyasında seyahat etmekten kaçınır hale gelmişlerdir. Sonraki yıllarda bireycilik olarak adlandırılacak bu eğilimin sonucu ise yalnızlaşmadır. Kentler bazen milyonları bulan nüfusları ile bu yalnızlığın bunaltıcı hale büründüğü yerler haline gelmiş, yalnızlığa eşlik eden derin anlam kaybı ve Weber'in tabiriyle "büyünün bozulması" insanlık için başlı başına bir imtihan konusu haline dönüşmüştür. Çocuk işçiliğinin ortaya çıkışı, sermayenin daha önce hiç görülmemiş biçimde temerküzü, emeğin sömürülmesi ve buna karşı gelişen sendikal hareketler (Bellamy, 2020), sınıf çatışmaları, yoksulluk, manevi sarsıntılar, kontrolden çıkan suç oranları, kentleşme, eğitim sorunları ve kadınların durumu, sosyal dokudaki bu parçalanmanın ürettiği en görünür sorunlardır. Bu gelişmeleri takip eden ve aslında birer bölüşüm kavgası olan iki Dünya Savaşı,

benzerlerine daha sonra pek çok defa rastlanacak olan 1929 Ekonomik Buhranı⁴, kapitalist yayılmanın karşı karşıya kaldığı daha da büyük meydan okumalar olmuştur. Bu büyük değişim, dönüşüm dalgasının en yoğunlaştığı dönem; 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyıl başı olarak tarihlenmektedir. Bu dönem, yukarıda sayılan sarsıntılar kadar göz kamaştırıcı teknik gelişmelerin de çağıdır. Kitlemel üretim geniş insan topluluklarını, ihtiyaçların ezici baskısından kurtarmış görünmektedir. Tüketim giderek en önemli insan faaliyeti haline dönüşmüştür. İnsan yaşamı uzamış, hastalıklara hızla çareler bulunmaya başlamış, gelişen tarım teknolojileri sayesinde insanoğlu tarihsel açlık sınavında kendisini daha önce hissetmediği kadar güvende hissetmeye başlamıştır. Bu atmosfer insanların yaşadıkları çağa dönük tutkulu bir algı geliştirmelerine sebep olmuştur. İlerlemenin ve gelişimin baş döndürücü yapısı bütün yan etkileri silikleştiren bir hal almış ve yeni çağa övgü 20. yüzyılın ortalarına kadar yaygın bir bakış açısı olarak devam etmiştir (Altun, 2020).

O dönem Avrupası'nda böylesine büyük bir başkalaşımı yorumlamak başlı başına bir mesele haline gelmiş ve sosyolojinin Kıta Avrupası'nda ortaya çıkışı bütünüyle bu atmosferle bağlantılı olarak gerçekleşmiştir. Henri de Saint-Simon, Auguste Comte, Marx ve Spencer gibi ilk sosyologlar, başlangıcından itibaren tarih felsefesi ve psikoloji ile dirsek temasında kalarak kendi devirlerine rengini veren toplumsal ve siyasal devrimleri açıklamaya çalışmışlar ve sonraki yıllarda da bu çabalar artarak devam etmiştir (Bottomore, 2015). Batı-ıçi sarsıntılara anlam verme ve açıklama çabası, ortaya çıkan

⁴ Kapitalizm 1929'dan sonra da ekonomik buhranlar yaratmaya devam etmiştir. Bu buhranların ortaya çıkmasında kapitalist ekonomik formasyonun ürettiği eşitsiz bölüşüm etkili olmuştur ve bölüşüm krizi giderek derinleşmektedir. Kuruluşundan bu yana kapitalist bir ülke olan ABD, kapitalist ekonomik formasyonun ürettiği bölüşüm krizini takip etmek için önemli bir örnektir. Buna göre; ABD'de 30 yıl kadar önce, en yüksek gelire sahip %1'lik kesim gelirin sadece %12'sini elde etmekteydi. Bu eşitsizlik seviyesi bile kabul edilemez olmalıyken, o günden bu yana aradaki uçurum önemli bir ölçüde artmıştır. Öyle ki, 2007'de en zengin %1'lik kesimin vergi sonrası kişi başı yıllık ortalama geliri 1.300.000 \$ seviyesine ulaşırken en yoksul %20'lik dilimde yer alanların vergi sonrası ortalama geliri sadece 17.800 \$ seviyesinde kalmıştır. En zengin %1'lik kesim bir haftada en yoksul %5'lik kesimin bir yılda kazandığından %40 daha fazla kazanmaktadır; en zengin binde birlik kesimin bir günde kazandığı para ise neredeyse en alt %90'lık kesimin bir yılda kazandığı paraya eşittir. Dahası, en zengin %20'lik kesimin vergi sonrası geliri, geri kalan %80'lik grubun toplam gelirinden daha fazladır. Bu korkunç eşitsizliğe rağmen, 2008 krizinden sonra Amerika'da yaratılan ilave gelirin %93'üne en zengin %1'lik kesim sahip olmuştur. Amerikalı yoksul ve orta gelirli insanların birikimleri hızla erirken, CEO'lar kendi yüksek maaşlarını muhafaza etmekte başarılı olmuşlardır. 2008'deki küçük bir düşüşten sonra, 2010 yılında yıllık CEO kazancının ortalama bir işçinin maaşına oranı kriz öncesi seviyesine ulaşmıştır: 243'e 1. Kapitalist sistemin adeta tamamlayıcı bir parçası olan sistematik eşitsizlik hakkında daha fazla bilgi için bkz. Stiglitz, Joseph E., *Eşitsizliğin Bedeli, Bugünün Bölünmüş Toplumu Geleceğimizi Nasıl Tehlikeye Atıyor?*, çev. Ozan İşler, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

sorunlar karşısında üretilen çözümler, eş zamanlı olarak elde edilen fırsatların düzenlenmesi ve yeni sistemin inşa edilmesine dair bütün bir tecrübe, Batılı sosyologlar tarafından retrospektif olarak “modernite” (modernlik) olarak adlandırılmıştır.

Modernitenin Kültürü: Modernizm

Sarup’a göre Modernizm, yüzyıl dönümünde ortaya çıkmış, yakın dönemlere gelinceye dek çeşitli sanat dallarını ağırlığını koymuş sanat hareketi ile birlikte anılan özgül bir kültürel ya da estetik biçimler dağarıyla yakından ilişkilidir. Modernizm, klasisizme yönelik bilinçli bir karşı çıkış olarak ortaya çıkmıştır. Deneyimin, deneyerek yaşamının önemini vurgulamış, yüzeydeki görünüşün altındaki hakikati, içteki doğruluğu bulmayı amaçlamıştır. Edebiyatta James Joyce, William Butler Yeats, Marcel Proust, Franz Kafka; şiirde T. S. Elliot, Ezra Pound; tiyatrodada August Strindberg, Luigi Pirandello; resimde Paul Cezanne, Pablo Picasso, Henri Matisse’e ek olarak “Dışavurumcu”, “Gelecekçi”, “Dadacı”, “Gerçeküstücü” hareketler; müzikte Arnold Schoenberg, Alban Berg, modernizmin temsilcileri olarak ortaya çıkmıştır. H. Bülent Kahraman’a göre ise modernizm; insanların kendi iradelerinden başka her türlü aşkın otoriteyi reddederek özgürlüklerinin önüne yine kendilerinin koydukları engelleri aşma kararlılığı ve kişisel özgürlükle bir arada yaşamının gereklerinin birbirlerini kısıtladığı değil, zenginleştirdiği bir toplum, daha doğrusu bir dünya yaratma hayalidir (Ünsaldı & Geçgin, 2019).

Köklerini Rönesans ve Aydınlanma’da bulan bu türden yaygın görüşlere Scott Lash, temelden bir eleştiri getirmekte ve modernite kavramsallaştırmasının yerine artık modernizmin geçmesi gerektiğini savunmaktadır. Bunu temellendirirken modernizm ile sadece günümüz sanatlarının değil, aynı zamanda günümüz toplumsal pratiklerinin de anlaşılabilirliğini, çünkü modernizmin, modernitenin temel varsayımlarından bir temel bir kopuşa işaret ettiğini savlamaktadır. Ona göre; günümüz görüngülerinin Rönesans ve Aydınlanmanın modernitesinden ziyade 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında başlatılan modernizm ile çok daha fazla ortak yönü vardır. Lash, modernizmi yalnızca Aydınlanma rasyonalitesinin zayıflatılması olarak değil, bununla eşanlı olarak Aydınlanma rasyonalitesinin tözsel rasyonaliteye dönüşerek derinleşmesi ve tüm toplumsal katmanlara sirayet etmesi olarak anlamaktadır. Lash, ayrıca Weber’e atıfla; modernizmin sadece kültürel dünya ile sınırlı bir mesele olmadığını, modernleşmenin *ethos*’unun 20. yüzyılın hukuk ve siyasetine dek uzanmış olduğunu iddia eder (Küçük, 2018).

Lash’ın son derece dikkate değer bu açıklama biçimi, modernite kavramsallaştırmasının günümüzde artık yetersiz hale geldiği, özellikle 19. yüzyıl sonrasını tanımlamak için yeni

yahut daha kapsayıcı bir kavrama ihtiyaç olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ne var ki modernizm kavramını modernitenin yerine kullanma isteği de benzer bir eksikliği bu kez geriye dönük taşıma ihtimali ile malüldür. Zira modernizm, modernite olgusundan kronolojik olarak sonra ortaya çıkmıştır ve esasen modern durum üzerine yapılan bütün konuşmaları kapsayıcı niteliktedir. Modernitenin kronolojik olarak kendisinden sonra ortaya çıkmış, üstelik kendisi ile nedensellik ilişkisi bulunan bir kavramla açıklanamayacağı açıktır. Bu, ayakları açıkta bırakacak kadar küçük bir yorganı ayakları kapatacak şekilde aşağı çektikten sonra açıkta kalan gövdeyi görmezden gelmeye benzemektedir. Bu nedenle kavramsal olarak “modernite” (modernlik) ile “modernizm”i birbirinde ayrı kullanmaya, kronolojik sıra ve nedensellik ilişkisi içinde kavramların kullanımlarına sadık kalmaya devam edeceğiz.

Buradan hareketle modernizmi daha geniş bir biçimde tanımladığımızda; genellikle 16. ve 17. yüzyıllarda temellerinin atıldığı varsayılan “moderniteye” karşılık; “modernizm”in sanatlarda, 19. yüzyılın sonunda başlayan bir paradigma değişikliği olarak kabul edildiği görülür (Küçük, 2018). Bu anlamda modernizm, modernitenin verili dünyasında ortaya çıkan, modern durumun sanattaki izdüşümünden oluşan bir estetik yönelimdir. Modernlik zemini, bu estetik yönelimin üzerinde yeşerdiği topraktır. Bu yönelişi ortaya çıkaran sanatçılar, modernitenin kendine özgü dünya görüşü ve kültürü ile çeşitli düzeylerde hem ilişki içinde olmuşlar hem de onları inşa etmişlerdir. Bu yönüyle modernizm, kapitalist üretim ilişkilerinin ve kapitalist yayılcılığın doğası ile karakterize olarak değişen dünyaya, sanatçıların verdiği cevap şeklinde de okunabilir.

Bu dünya, yukarıda bahsedilen eşi benzeri görülmemiş bir insanın, o güne dek bilinen her şeyin geride bırakılışının görünür hale geldiği bir dünyadır. Bu dönüşümün akışına kapılan geniş kitleler açısından, bu dönüşüme verilen cevap; genellikle büyük bir hayranlık ve bu hayranlığa eşlik eden korku ve uyum problemleri şeklinde olmuştur. İçinden geçilen dönemin mahiyetini kavrayabilmek ve derinlemesine analizlere girişebilmek kalabalıklar için zorlu bir görevdir. Öte yandan sanatçılar olayları geniş kitlelerden hatta kendileri dışındaki aydın kesimden daha farklı okuyabilmektedir. Bilişsel anlamda zamanda ileri doğru hareket edebilen ve anlık olarak yaşananların sonuçlarını kestirebilenler genellikle sanatçılar içinden çıkar. Marshall McLuhan’a göre sanatçılar dışındakiler topluma ve tarihe adeta dikiz aynasından bakmakta, olayları uzak bir geçmiş haline dönüştükten sonra analiz etmektedirler (McLuhan&Fiore, 2001).

Batı’nın modernlik deneyimi söz konusu olduğunda da sanatçılar benzer bir rol oynamış görünmektedirler. Özellikle 19. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupalı sanatçıların eserlerinde, Avrupa’nın yaşadığı deneyimle hesaplaşan, onu anlamlandırmaya çabalayan,

bazen olumlayan, bazen yeren, modernite ile adeta bir ümit-korku ilişkisi geliştiren temalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu temaların bir ucunda avangard harekette olduğu gibi modernite ile birlikte özerk bir alan haline gelen ve yaşam deneyiminden bütünüyle ayrılmış görünen sanata kurumsal olarak karşı çıkışa kadar uzanan örnekler, diğer ucunda ise modernlik tecrübesini adeta kutsayan ve onu bütün insanlığın ortak mirası/hedefi olarak gösterme çabasına girişen eserler vardır. Buna göre; modernizm söz konusu olduğunda bütün sanat yapıtlarının, eserlerin ve akımların ortak özelliğinin, bir övgü yahut yergi şartına bağlanmaksızın “modern durum” konulu konuşmalar şeklinde ortaya çıktığını söylemek yerinde olacaktır.

Sanatın Otonomisi: Burjuva ve Modernist Zihin

Modernizmi ortaya çıkaran zihin durumunun, düşüncenin aşkın olandan ayrılmasından sonra, estetik bakışın dünyaya ve burjuva toplumunun kendisine yönelmesi ile ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda ilk dikkate değer hamle Fransa’dan gelmiştir. Sanayileşmede, ezeli düşmanı olan İngiltere’nin gerisinde kalan Fransa, Charles Baudelaire’in nezdinde değişen dünyanın tasvirini yapmaya girişmiş ve görüldüğü kadarıyla bu konuda öncülüğü eline almıştır. Baudelaire, kalabalıkların yoğunlaşan kent ortamı içindeki yeni yaşam biçimini anlamlandırmaya ve endüstriyel teknolojinin toplum ve sanat üzerindeki etkilerine kayıt düşerek “kendi zamanını” açıklamaya çalışmıştır. Baudelaire’i dikkat çekici bir modernite soruşturmacısı haline getiren ve bu nedenle ilk modernistlerden biri olarak anılmasını sağlayan olguların başında pek çok sanatçının farkına vardığı halde görmezden gelmeyi yeğlediği temel meselelerle yüzleşme becerisi gelmektedir (Fraschina&Harrison, 1987). İngiltere sanayileşmeye uyum sağlarken, Fransa 19. yüzyıl ortalarında tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişin henüz ilk aşamalarında yer almaktadır. Sanayi Devrimi’nin yarattığı kültürel değişimler öyle büyük ve kapsamlıdır ki pek çok sanatçı için bunları görmezden gelmek çok daha konforlu görünmektedir. Özellikle sanatın içeriği geleneksel mi çağdaş mı olmalı, yeni çağa uygun sanatsal teknikler nelerdir, türünden büyük sorular, sanatçıların zihnini fazlasıyla meşgul etmektedir. Bu sanatsal çıkmazı aşabilen ve “yeni içeriği”, “yeni içeriği ifade etmenin yeni araçları” ile harmanlamayı başarabilenlerden biri Baudelaire olmuştur. Böylece hem çağdaşlarını hem arkasından gelen kuşakları etkilemiştir (Willette,2010).

Baudelaire’le aynı çağda yaşayan Gustave Flaubert benzer bir açılımı romanda, Edouard Manet ise resimde gerçekleştirmiştir (Reed, 2003). Modernist çatı altında ilk ortaya çıkan akım Realizm olmuş, insan yaşamına ve doğaya gerçekçi bakışla üretilen sanat eserleri ortaya çıkmıştır. Ancak bu bakış açısına tepkiler gecikmemiş, 1870’lerden itibaren Sembolizm adı altında realizme karşı çıkışlar baş göstermiştir. Yüzyılın sonlarına doğru

modernizm çatısı altında hem realistler, natüralistler ve pozitivistler hem de sembolistler ve idealistler kendilerine yer bulabilmiş, bunlara sürrealistler, dadaistler, empresyonistler, kübistler ve diğer avangard cereyanlar eklenmiştir. Bu noktadan sonra modernist çerçevenin en büyük imtihanı, sanatın insan ve toplum yaşamından tamamen ayrılarak neredeyse otonom hale gelmesinin ve bunun yarattığı sarsıcı etkilerin sonuçlarıyla başa çıkmaya çalışmak olmuştur. Zira uç noktada avangardistlerin temsil ettiği akım, bir kurum olarak sanatın inkarına kadar işleri götürmüş, bu durum modernite projesinin derin bir başarısızlığı olarak algılanarak, postmodernizmin kullandığı argümanlardan birini oluşturmuştur.

Sanatın insan yaşamından ayrılarak otonom bir hale gelmesi esasen moderniteye içkin bir sorundur. Modernliğin başlangıcına dek sanat ya kutsal bir nesne yahut siyasal iktidarı yansıtan bir temsil objesi olarak konumlanmış ve insan yaşamının doğal akışının bir parçası olmuştur. Modernite ile birlikte sanatın geldiği nokta, önceki dönemden her anlamda farklı bir hal almıştır.

Peter Bürger, sanatın, moderniteye değin geçirdiği aşamaları üç tarihsel an olarak işaretlemektedir. Ona göre; başlangıçta “kutsal sanat” vardır. Orta Çağ’da Kilise’nin merkezinde yer aldığı sanat anlayışı, bu sanat anlayışına iyi bir örnektir. Bu aşamada sanat eseri, bir tapınma objesi olmak üzere üretilir ve sosyal bir kurum olarak “din” ile yakından ilişkilidir. Zanaatkarlar topluluğu tarafından kollektif olarak üretilir ve sanat eserlerinin tüketimi de yine kollektif olarak gerçekleşir. Sanatın bu ilk anından sonra ortaya çıkan ve onunla eşzamanlı olarak varlığını sürdüren “saray sanatı”dır. Bu türden sanatsal üretimin de kullanım alanı net bir biçimde çizilmiştir. Saray sanatı içinde, sanat eserinin temsili bir değeri vardır ve hükümdarın şanına yahut saray yaşamının görkemine hizmet eder. Saray sanatı da tıpkı kutsal sanatın, inanç yaşamının amaçlarına hizmet etmesi gibi saray yaşamının amaçlarına hizmet eder. Ancak “kutsal” bağlarından kurtulduğu için, kutsal sanata göre bir derece özgürleşmiş kabul edilebilir. Burada kutsal sanatla, saray sanatı arasındaki ayrımı oluşturan en önemli öğeler, üretim keyfiyeti ve tüketim performansının doğasında ortaya çıkar. Her iki sanatın tüketimi kollektif olarak gerçekleşiyor olsa da kutsal sanatın tüketim performansı da kutsaldır.⁵ Saray sanatı ise bireysel olarak üretilmekle beraber kollektif olarak tüketilir ancak tüketim performansının kutsal bir yönü yoktur. Sadece sosyal bir eylemdir. Sanatın son aşaması ise bugün de içinde bulunduğumuz aşama olan “burjuva sanatı”dır. Buna göre sanat; burjuvanın kendini anlamlandırma biçimlerinin tasviri olarak anlamlıdır. Burada artık

⁵ Kutsal tüketim performansı olarak “ibadetten” söz edilmektedir.

sanatın hayat pratiği içinde işlevsel bir yeri yoktur. Yaşam pratiğinin dışına uzanan bir alandan söz edilmektedir (Bürger,1987).

Burjuva sanatı için anlamlı olan; insanı merkeze alan ve özellikle de burjuva yaşam biçimi ile ilgili olan görüngülerdir. Sanat, bu bakış açısından doğaya da Tanrı'nın yarattığı gizemli bir güzellik olarak değil, içinde insanın yaşadığı ve onun doğal çevresini oluşturan maddi bir yapı olarak bakar. Böylece sanat bir taraftan hem kutsal hem temsili bağlarından koparak özgürleşirken, diğer taraftan da giderek anlamını kendisinde bulan bir insan faaliyetine dönüşmüştür. Burjuvanın hakimiyeti ile imlenen bu çağda sanata, hayatın dışında suni yaşam alanlarının açılması, seçme işi ile ilgili profesyonellerin ortaya çıkması, dağıtımının yapılması ve bu dağıtımın ticari bir faaliyet olarak görülmesi, burjuva sanatının bu özelliği ile ilgilidir. Sanat özgürleşirken insan yaşamı içindeki ayrıcalıklı yeri de tartışmalı hale gelmiş gibidir ve bu yerin suni olarak yeniden üretilmesi gerekmiştir.

“Modernite Projesi”nin Sonu mu?

Böylece, insan yaşamından kopan ve giderek otonom bir karaktere bürünen sanat, “modernlik projesi”nin en büyük başarısızlıklarından biri olarak görülmüş, konu üzerinde uzun tartışmalar ve soruşturmalar yürütülmesine neden olmuştur. Bu durumu büyük bir hayal kırıklığı olarak gören Habermas, konuyu başlangıcından itibaren ele almıştır. Ona göre; kültürel modernlik dinde ve metafizikte ifadesini bulan objektif aklın üç ayrı alana ayrışması ile karakterize olmaktadır. Bunlar; bilim, ahlak ve sanattır. Bunların ayrışmasının nedeni 18. yüzyılda din ve metafiziğin yekpare dünya görüşlerinin yıkılmış olmasıdır. Eşzamanlı olarak da objektif bir bilim, evrensel bir ahlak ve yasa ve kendi iç mantıkları ile uyumlu bir sanat inşa etmeye çalışan Aydınlanma filozofları tarafından modernlik projesi formüle edilmiştir. Aydınlanma filozofları, modernlik projesi ile bu üç alanın bilişsel potansiyelini serbest bırakmayı ve ortaya çıkacak birikimi gündelik hayatın rasyonel organizasyonu için kullanmayı amaçlamışlardır. Ancak bu alanlar için talep edilen otonomi bir noktadan sonra problem çıkarmaya başlamış ve sanatın, kültürün ve hatta felsefenin inkârına kadar uzanmıştır (Foster, 1987).

Sanatın bu şekilde inkâr edilmesi ve kurumsal olarak saldırıya uğraması günümüzde etkilerini sürdürmeye devam etmekte ve sanat hakkında düşünenleri büyük çıkmazlarla karşı karşıya getirmektedir. Müzelerde tuval üzerinde yağlı boya tablolar veya mermer heykeller yerine tuğla yığınları ile karşılaşılması, gösterişli konser salonlarında icra edilen, geleneksel melodiler yerine, dinleyicilerden sahile kendi portatif radyolarını getirip istedikleri istasyondan seçtikleri müziği yüksek sesle yayınlamalarından oluşan

“konserler”in icra edilmesi (Zolberg, 2015), boş bir çerçevenin yahut duvara koli bandı ile yapıştırılmış bir muzun sanat eseri olmak hüviyeti ile yüksek meblağlara alıcı bulması türünden garabetler yaşanmaktadır. Habermas, böylesine otonom ve varlığı kendinden menkul sanatın, bir tepki olarak dogmacılık ve ahlaki tutuculuğa yol verdiğini, modernlik projesine dönük karşı çıkışların başlıca nedeninin bu olduğunu savlamıştır. Habermas bir antimodernite hareketi olarak gördüğü postmodernizmin (Zolberg, 2015) ve modernlik öncesinin dokunuşu ile biçimlenen diğer antimodernlik hareketlerinin politik iklimde de karşılığının oluştuğunu endişe ile ifade etmektedir (Zolberg, 2015). Moderniteden ve modernlik projesinden ümit kesilmemesini, nihai anlamda moderniteyi inkara dönüşen abartılı (*extravagand*) programların hatalarından ders alınmasını istemektedir. (Zolberg, 2015)

“Modernite projesi” nin, en başta önermiş olduğu “araçsal us”un gelişmesine bağlı olarak, bilim, ahlak ve sanatın kendilerine özgü ussallıklarını arttırmaları, böylece kendi özel alanlarında ürettikleri bilginin gündelik hayata aktarılması yoluyla insanlığın özgürlüğe ve mutluluğa kavuşacağı inancı böylece yitime uğramıştır. İnsani sorunlar günümüzde hala çözümsüz kalmaya devam etmektedir. İnsanlık ne özgürlüğe ne de mutluluğa ulaşabilmiş, aksine modernite, Weber’in tespitiyle, insanlığı iki büyük problemle karşı karşıya bırakmıştır: Anlam kaybı ve özgürlük kaybı (Atiker, 1998). Bu sorunlar, Batı-dışı için üretilen kalkınma, gelişme, ilerleme söylemleri ve “modernleşme kuramı” gibi entelektüel paketlemeler ve “küreselleşme” gibi siyasal projeler eliyle tüm dünya sathına yayılmakta, hatırı sayılır bir teknik ilerleme ile seyreden modernlik projesi derinleştikçe, insanlığın yalnızlığı ve anlam kaybı da derinleşmektedir.

Sonuç

Modernite’yi 19. yüzyıldan sonraki tarihsel dilimde, Batı’nın kendi tecrübesinin toplamına verdiği ad olarak, “modernizm”i de bu tecrübeyi ortaya çıkaran zihin durumu ile ilişkili olarak okumak mümkündür. Batı tecrübesini anlaşılır hale getirme çabasıyla bizzat Batılı düşünce insanları tarafından ortaya konulan bu kavramlar, Batı bağlamında gerçekten anlamlı bir zemine oturmaktadırlar.

Türkçe’de modernite ve modernlik kelimeleri eş anlamlı sözcükler olarak birbirlerini ikame eden kavramlardır. Ancak modernizm farklı bir anlam alanına sahip olmasına rağmen sıklıkla moderniteyi anlatmak için de başvurulan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kavramları ve kuşattıkları anlam alanlarını yerli yerine oturtmak hem bu kavramlarla ifade edilmeye çalışılan toplumsal ve tarihsel olaylara ilişkin daha net bir görüntüye sahip olmak hem de bu kavramlarla ilişkili sonraki tartışmaların anlaşılması

açısından önemlidir. Batı dışından bakanların da sıklıkla tükettiği ve yoğun bir biçimde tartışarak kendi bağlamlarına taşıdığı bu kavramlar Batı entelektüel ikliminin, Batı tarihsel ve toplumsal zeminini anlamak için ürettiği kavramlardır. Gerek moderniteye gerekse modernizme birer kavram olarak mahiyetini kazandıran en önemli özellik budur.

Modernite ve modernizm tartışması, Batı'nın. 19. yüzyılda tüm dünya sathında hakim bir siyasal ve ekonomik güç olarak ortaya çıkması sürecini konu alan Batı içi bir tartışmadır. Tarihsel olarak önce Avrupa kıtasının ardından da Amerika Birleşik Devletleri'nin büyük hegemon güçlere dönüşmeleri süreci, tüm dünya üzerinde etkilerini göstermeye başlamadan önce, ilk etkilerini Batı coğrafyasında göstermiştir. Büyük ekonomik ve siyasal değişimler, Batı'nın Orta Çağ'dan kalma yapısını neredeyse tamamen değiştirmiştir. Orta Çağ kurumları bütünüyle yıkılıp, yerlerini, yeni kurumlara bırakırken, toplumsal anlamda da büyük travmalar ortaya çıkmıştır. Batı, aynı anda hem siyasal ve ekonomik başarılarını yönetmek ve onların kalıcı hale gelmesi için çabalamak hem de ortaya çıkan toplumsal sorunları ele almak durumunda kalmıştır.

Batı'da kapitalizmin ortaya çıkması ile işaretlenen bu süreç, kapsamlı bir zihinsel dönüşümle kol kola yürümüştür. O güne dek insan ve toplum yaşamını düzenlediği düşünülen vahiy kaynaklı evren ve toplum anlayışı tamamen terkedilmiş, yerini, akıl kaynaklı bir evren ve toplum anlayışına terk etmiştir. Bu tasavvur içinde insan kendisinin efendisidir ve doğa içinde nasıl yol alacağı hakkında söz sahibi olan da yine kendisidir. Akla dayanan ve insanı kendisinin efendisi olarak gören bu anlayış, Avrupa'nın o güne dek bilinen toplumsal yapısını da parçalamıştır. Ruhbanlar, soylular ve halktan oluşan üçlü yapı çözülmüş, soylular toplumdaki öncü rollerini burjuvalara devretmiştir. Ortaya çıkan yeni toplumsal formasyon yeni tür üretim ilişkilerinin önünü açmış, kapitalizm denen ve emperyalizmle kol kola tarih sahnesine çıkan yeni tür bir ekonomik anlayışı üretmiştir.

Kapitalizmle birlikte artık ekonomi hem siyasal meşruiyetin hem de toplumsal yaşamın temel kaynağı haline gelmiş ve üretim ilişkileri insan yaşamını belirleyen en temel parametre olarak ortaya çıkmıştır. Seri üretim olarak adlandırılan, makinelerin kullanıldığı, bölünmüş görevlerin bir bandın etrafında durmadan akmasından ve insanın da o bandın bir uzantısı olarak aynı mekanik hareketleri sürekli olarak tekrarlamasından oluşan üretim biçimi, mekanistik bir tasavvurun yerleşmesine zemin hazırlamış ve insan yaşamını makinelerin belirlemeye başladığı bir aşamaya geçilmiştir. Teknolojinin kullanımı arttıkça, insan yaşamı üzerindeki bu etki de giderek artarken, insan makine ilişkisinde, tarihte ilk defa, insanın değil makinenin süreçlerin başlatıcısı haline geldiği,

makinenin hiyerarşik olarak insanın üzerinde yer almaya başladığı yeni bir dönem açılmıştır.

Makinelerin belirleyiciliğinde yürüyen mekanistik evren ve toplum anlayışı, ilk etkilerini insanın doğa ile olan ilişkisinde göstermiştir. İnsan için doğa fethedilmesi gereken bir entiteye dönüşürken, insanın doğayı zaptetmek üzere verdiği mücadele, onun doğayı istediği gibi sömürebilmesinin meşru nedeni olarak ortaya çıkmıştır. Doğayı “karşılıksız bir hediye” olarak gören insan, sosyal Darwinizmin etkisi ile başka insanları da zaptedebileceği ve sömürebileceği varlıklar olarak algılamaya başlamıştır. Kapitalizme ve onunla kol kola yürüyen emperyalizme enerjisini veren en önemli felsefi dönüşüm bu doğa ve insan anlayışı olmuştur. Dünyayı ve toplumu kendi akli önderliğinde yeniden örgütleyen insan, serbest piyasanın ve tüketim toplumunun önünü açmış, değişen ilişkiler yeni bir yaşam biçimini ortaya çıkarmıştır. Batılı sosyologların, geriye dönük olarak modernite (modernlik) olarak adlandırdıkları yeni durum, başta kentlerde ortaya çıkan ve kent dokusu içinde şekillenen yeni bir yaşam biçimini ve bu yeni yaşam biçimine bağlı olarak yeni tür bir estetik duyuşu beraberinde getirmiştir. Batı'nın yeni şartlarına özgü bu estetik duyuş, dikkatini yeni dönemin hakim sınıfı olan burjuvaziye yöneltmiştir. Doğayı tanrının yarattığı ve insanın okuması gereken bir kitap olarak değil, tanrısal tarafı olmayan, insanın içinde yaşadığı doğal çevresi olarak algılayan bu anlayış insanı da tanrısal planın bir aracı olarak değil, kendi kaderinin hakimi olarak görmektedir. Bu tasavvurun sonucunda ortaya çıkan estetik duyuş, sanatın pek çok alanında verdiği eserlerle modernitenin kültürünü inşa etmiş ve karşımıza modernizm olgusunu çıkarmıştır.

Modernizmin, moderniteye inanan, onun insanlık tarihinde büyük bir kırılma olduğunu düşünen ve Batı'ya özgü bir başarı anı olarak tanımlayan pek çok düşünürü karşı karşıya getirdiği en büyük meydan okuma, onun, modernlik projesine dönük yıkıcı sanatsal üretimleri de içinde barındırıyor olmasıdır. Zira sanatı, ahlakı ve düşünceyi tanrısal bağlarından kopartan Aydınlanma projesinin bir devamı olarak modernlik projesi, kendi özerkliğini ilan eden sanatın ve hatta felsefenin sınırsız bir topoğrafyada ilerlerken kendisini inkar edecek bir noktaya gelebileceğini öngörmemişlerdir. Sanata ve felsefeye modernlik projesini topluma yayacak mekanik birer araç olarak bakan modernite savunucuları, özellikle sanatın kendini inkar eden ve Habermas'ın bakış açısı ile “antimodernite”ye yol veren uygulama biçimleri nedeniyle büyük bir şaşkınlığa düşmüş görünmektedir.

Böylesine karmaşık bir zeminde ortaya çıkan ve devinimlerini hala tamamlamamış söz konusu kavramların, özellikle Batı-dışında bir takım ideolojik yüklemelerle anlam

kaymalarına uğratıldığı görülmektedir. Bu durum modernite-modernizm ekseninde Batı-dışı bağlamda yürüyen tartışmaların ve bunlara yaslanarak ortaya çıkan sonraki tartışmaların zeminlerini kayganlaştırmakta ve bu kavramlar etrafındaki sis bulutunu meydana getirmektedir. Böylece Batı-İçer bağlam için nispeten açık olan bir tartışmanın, Batı-dışından olaylara bakanlar açısından son derece karmaşık bir hale geldiği görülmektedir. Bu kavramsal sis bulutunu ortadan kaldırmanın ilk adımı; modernitenin ve modernizmin, afaki bakıldığında son derece yekpare görünen yapılarına karşılık, Batı içinde derin kırılmalar ve hala devam eden sarsıcı tartışmalar eşliğinde ortaya çıktığını hatırlatmak olacaktır.

Kaynakça

- Altun, F. (2018). *Türkiye'de Seküler ve İnanç Temelli Sivil Toplum Kuruluşlarının 'Toplumsal Fayda' Yaklaşımı: Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği ve Türkiye Gençlik ve Eğitime Hizmet Vakfı Örnekleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Altun, F. (2020). "Hakikatten Öte Köy Var mı?", *Kriter*, 5 (46). <https://kriterdergi.com/fatmanur-altun/hakikatten-ote-koy-var-mi>, Erişim Tarihi: 21.02.2021.
- Arnold, D. (2001). *Coğrafi Keşifler Tarihi (1400-1600)*. (Çev. O. Bahadır). İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Atiker, E. (1998). *Modernizm ve Kitle Toplumu*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Bellamy, E. (2020). *Geriye Bakış, 2000'den 1887'ye*. (Çev. F. Kâhya). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bottomore, T. B. (2000). *Toplumbilim*. (Çev. Ü. Oskay). İstanbul: Der Yayınları.
- Bottomore T. B. (2015). *Toplumbilim, Sorunlarına ve Yazınına İlişkin Bir Kılavuz*. (Çev. Ü. Oskay). İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Bürger, P. (1987). *Theory of the Avant-Garde*, (İngilizcesi M. Shaw). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Capra, F. (1992). *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. (Çev. M. Armağan). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çiğdem, A. (1992). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, Jürgen Habermas Üzerine Bir Çalışma*. (Çev. Y. Aktay). Ankara: Vadi Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkân Olarak Modernite, Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Darwin, C. (1997). *The Origin of Species*. London: ElecBook Press.
- Delanty, G. (2015). *Bir Kavramın Anatomisi, Topluluk*. (Çev. F. Bilge Atay). İstanbul: Everest Yayınları.
- Everdell, W. R. (2007). *İlk Modernler, Yirminci Yüzyıl Düşüncesinin Kökenlerine İlişkin Profiller*. (Çev. H. Kocaoluk). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Fraschina, F. ve Harrison, C. (1987). *Modern Art and Modernism, A Critical Anthology*. New York: Harper& Row Publishers.
- Freyer, H. (2012). *Sosyoloji Kuramları Tarihi*. (Çev. T. Çağatay). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Habermas, J. (1983). "Modernity- An Incomplete Project", H. Foster (Ed.), *The Anti-aesthetic* içinde (ss. 3-15). Washington: Bay Press.

- Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları*. (Çev. E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. ve Sutton, P. (2018). *Sosyolojide Temel Kavramlar*. (Çev. A. Esgin). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Henry, J. (2016). *Bilimsel Düşüncenin Kısa Tarihi*. (Çev. A. M. Şengel). İstanbul: Akılçelen Kitapları.
- Kahraman, H. B. (2000). *Türk Şiiri, Modernizm, Şiir*. İstanbul: Büke Yayınları.
- Küçük, M. (2018). *Modernite versus Postmodernite*. Ankara: Say Yayınları.
- Landes, D. S. (1995). *Kapitalizmin Doğuşu*. (Çev. S. E. Gündüz). İstanbul: İnsan Yayınları.
- McLuhan, M. ve Fiore, Q. (2001). *Medium is the Message*. California: Gingko Press.
- Nadel, G. H. ve Curtis, P. (1966). *Imperialism and Colonialism*. New York: The Macmillan Company.
- Parsons, T., Shils, E., Naegle, K. D. ve Pitts, J. R. (1961). *Theories of Society, Foundations of Modern Sociological Theory, Volume I*. New York: The Free Press of Glencoe Inc.
- Patel, R. ve Moore, J. W. (2019). *Yedi Ucuz Şey Üzerinden Dünya Tarihi, Kapitalizm, Doğa ve Gezegenin Geleceği için Bir Rehber*. (Çev. S. Gündüz). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Reed, A. (2003). *Manet, Flaubert, and the Emergence of Modernism, Blurring Genre Boundaries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ritzer, G. (1998). *Toplumun McDonaldlaştırılması, Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*. (Çev. Ş. Süer Kaya). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- See, H. (2001). *Modern Kapitalizmin Doğuşu*. İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Stiglitz, J. E. (2014). *Eşitsizliğin Bedeli, Bugünün Bölünmüş Toplumunu Geleceğimizi Nasıl Tehlikeye Atıyor?* (Çev. O. İşler). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ünsaldı, L. ve Geçgin, E. (2019). *Sosyoloji Tarihi, Dünyada ve Türkiye’de*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Willette, J. (2010). *Charles Baudelaire, Author Of Modernism*. <https://arthistoryunstudied.com/ baudelaire- modernism/> Erişim Tarihi: 11.04.2021.
- Winks, R. W. (1969). *The Age of Imperialism*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Zijderveld, A. C. (2007). *Sahnelik Toplum, Sosyolojinin Yeniden Tanımlanması*. (Çev. K. Canatan). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Zolberg, V. L. (2018). *Bir Sanat Sosyolojisi Oluşturmak*. (Çev. B. Okucu Özbay). İstanbul: Alfa Yayınları.

İslam in Latin America: Beginning and Continuation of a Migration

Latin Amerika'da İslam: Göçlerin Başlangıcı ve Devam Etmesi

 Sefa Bulut⁽¹⁾,  Daniela Urueña Garcia⁽²⁾

⁽¹⁾İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

⁽²⁾İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye

⁽¹⁾sefa.bulut@ihu.edu.tr, ⁽²⁾uruenadaniela@gmail.com

Received: April 29, 2021

Accepted: June 07, 2021

Published: July 15, 2021

Abstract: During migration individuals or groups are displaced geographically their place of living for economic or social reasons. America is one continent which was conquered and then formed by immigrants from every other continent. After colonization and its migrations Latin America was enriched with multiracial and multicultural population. Furthermore, there is one immigrant that is not well known, has been lost during the history and in the present time, is opening a new opportunity in Latin America which is Islam. On the other hand, due to lack of historical resources the manifestations and how Islam arrived to Latin America is not clear, not uniform. This paper brings an idea of how after the discovery and formation of the American continent and its semi continent Latin America, Islam became present. There were found three common stages which were: slavery, colonial migration and postcolonial migration. Through the paper those stages were quite described to light up how Islam was born or how developed in this land. It is interesting to observe how Islam could help or enriched Latin America as a multicultural and multiracial and how this land could keep evolving and developing.

Keywords: İslam in Latin America, Arap Migration to Latin America, Turks in Latin America, Turk Migration to Latin America, Ottomans in Latin America

Öz: Göç sırasında bireyler ve gruplar farklı ekonomik ve sosyal nedenlerden dolayı farklı yerlere dağılmaktadırlar. Amerika kıtası, sonradan keşfedilen ve dünyanın her yerinden insanların gelip yerleştiği bir yerdir. Kolanizasyon sürecinden sonra, Latin Amerika çok kültürlü ve etnik-ırksal olarak insanların kaynaştığı bir yer olmuştur. Fakat, geçmişte unutulmuş, çok iyi bilinmeyen ve bu günde pek hatırlanmayan, oysaki yeni fırsatlar getirebilecek olan bir grup var ki onlarda Müslümanlardır. Diğer taraftan, İslam'ın Latin Amerika'ya nasıl geldiği konusunda tarihi kaynakların eksikliği ve bir fikir birliğinin olmaması bu konunun araştırılması için bir sorun oluşturmaktadır. Bu yazının amacında Amerika kıtasının keşfinden beri, burada olan İslam topluluklarının kısa tarihini, tarihsel süreç içerisinde kronolojik olarak incelemektir. Kölelik, kolonizasyon dönemi ve kolonizasyon sonrası olmak üzere üç dönem belirlenmiştir. Bu dönemler içerisinde İslam'ın bu kıtaya nasıl geldiği ve geliştiği araştırılmıştır. İslam'ın Latin Amerika da nasıl gelişeceği ve bu kıtanın çok kültürlü ve çok farklı kesimlerden oluşan etnik ve ırksal yapısını nasıl zenginleştireceğini gelecek yıllar gösterecektir.

Anahtar Kelimeler: Latin Amerika'da İslam, Latin Amerika'ya Arap Göçü, Latin Amerika'da Türkler, Türklerin Latin Amerika'ya Göçü, Latin Amerika'da Osmanlılar

People are in a constant evolution. This is registered by human history, where it is found how humans respond to cultural diversity, adaptation and different phenomenon. Migration is a phenomenon where individuals or groups displace geographically their place of living generally for economic or social reasons. It is known that the Americas was formed by immigrants from every other continent. Moya (2018) mentions that transcontinental migration has played an exceptionally important role in the Americas. No other continent was formed by immigrants from every other continent with arrivals from Africa and Europe. Also, Hernandez (2018) states that this migration started with the discovery of the American land in 1492 known as the discovery of the New World or beginning of a new era and a great opportunity for the expansion of European territory. On the other hand, in this territory there is another naive migration. Until now the population is adapting or getting to know a new colonizer or immigrant introduced as Islam. The presence of Islam and Muslim minorities has been increasing in the last years, especially in all Latin American countries. There is not clarity how Islam has arrived to the Latin American continent. Nowadays the majority of Muslim population is known to be originated by communities which are conformed by Muslims who had embraced or converted to Islam but there is not certainty.

How this immigrant known as Islam reached this land? Previous researchers have found that Islam in Latin America was developed as well with the discovering of the New World and its colonization, slavery and migration giving the origin to that multiracial and multicultural continent.

The different findings of how Muslim population of Latin America was originated show that the most common stages are: Colonial Islam, slavery and migration stage. Ahsani (1984) found that the population came from three sources: Africa, Europe and Asia. The African migration was before Columbus and continued through the 19th century. European migration from the fall of Grenada and discovery of America. Muslim Arabs, mostly Syrians, Lebanese and Palestinians came on their own during late 19th and early 20th century.

This helps to understand the way of Islamic expansion but it does not give specific details. It explains that the manifestations of Islam in Latin America are not uniform and have variations which response to the context or place originated but keep clear that Latin America is a part of a continent of mixed races, cultures and societies.

Taboada (2009) mentions in his article, that the Islamic religion spread with relative ease since its beginnings in the 7th century developing the curiosity and fear of medieval

Europe. Fear and curiosity that instead of stopping, grew and its population later known as Moor, black slaves, Arab immigrants spread even farther.

Therefore, this paper considers how colonization, slavery and migration brought Islam to Latin America and how these movements started and what they developed in this territory.

Slavery

The forced migration process from Africa to the Americas has been the biggest in the history of humanity. Moreover, slave traffic was the most common trade than migration. It was found that:

Forced transportation of 12 million Africans across the Atlantic between 1492 and the middle of the 19th century surpassed arrivals from Europe four to one and represents the first truly massive transoceanic movement in human history. Latin America received 58% of this nefarious inflow with 45% going to Brazil and 13% to Spanish America. The late surge of the slave traffic distinguished Cuba and Brazil from the rest of the Americas. (Moya, 2018)

This movement turned Latin America into one of the important sociocultural complex slave societies of the 19th century. With its religion, language, music, creating an African ethnic identity inside a new context where in some places like Cuba and Brazil was more defined than others.

Therefore, the presence of Afro-descendant communities in the Americas cannot be ignored. In another study by Wagbou (2016) it is mentioned that:

In Latin America and the Caribbean there are countless descendants of Africans who forcibly arrived there: The years of enslavement managed to bring men and women to work in coffee, tobacco, cotton and rice plantations; sugar production factories and mining in different countries of Latin America and the Caribbean. 150 million people of African descent in Latin America representing 30% of the total population estimated where Brazil and Colombia represent the territories with the largest black population in Latin America.

This leads to understand that slavery as a historical process where its socio-economic practice, managed and executed by Europeans, was a key to open cultural interactions and relations between Africa and the Americas. For that reason, the cultural

contributions are the base for the construction of multicultural identity with its values, rituals and abilities in Latino America.

Focusing on Islam migration. it was found that there was not sufficient information about Islam or any problem faced by Muslims in Latin America. In his survey Ahsani (1984) mentions some facts about the decline of Islam in Brazil. The decline or not existence could be attributed to different factors such as: class struggle, sentiments of jihad (holy war), social and political causes or that many African Muslims were deported.

Colonial Migration

How was Islam present in Latin America during the colonial migration. Irving (1991), in the past, countries like Spain and Portugal had nine centuries of Islamic rule until King Philip III expelled the last of the Spanish Muslims from the Iberian Peninsula. Moreover, 1492 was a year in Spain of starting and endings. Spaniards had discovered a new world named America and before that was the ending of a great Islamic kingdom in Andalusia. By the conquest of America and especially Latin America, the Spanish gained such a huge land and great opportunities to gain such an enormous wealth and power. They founded gold and silver mines in which they needed to people and slaves to dig them out. At the same time, they have had such an incredibly big agricultural lands they also needed peasant and slaves to work on here. There is no need to mention they shifted all of the wealth and supplies to the main land of Spain. This continued until 1810 great revolutions and uprisings that ended in independence of all of the Latin American countries.

On the other hand, different migrations occurred. Zengin (2020) described that some of Muslims in Andalusia took place in North Africa, others remained in the Iberian Peninsula under the identity of Moors or Mudajeres and some of these Moors crossed the Atlantic. Additionally, a great number of Andalusian Muslims had to cross the Jebel Tarik Strait and reached to the North Africa, some of the seek refuge in Ottoman territories. There was a huge number of Jewish who has been constant persecuted in Spain and Portugal, Catholic countries sought refuge in Morocco Sultanate and other Ottoman territories.

With the conquering of the New World the Catholic church was putting pressure on Spanish rulers to keep out any Islam and have balanced territory in Spain and America for that reason they were making the reminded Muslims convert to Christianity. Also,

the Church as a public institution had unifying laws affecting the beliefs and practices of people.

Time passed, wealth and opportunities generated by silver, gold, metals and economic growth in the New World attracted hundreds of thousands of immigrants, creating new routes and traveling to there.

Despite of the regulations and the bans of the Spanish Kingdom, merchants and soldiers from Spaniards took Muslim women along with them to the new world. They preferred to take slaves of Andalusian women who knew more about their culture and customs. Although, their Muslim identity was eventually lost, their handicraft lives on in the metal grills, tiles and lattice work of colonial and later buildings. (Irving, 1991)

In the present days Spaniards and Latin Americans do not have a conscience about the genocide or devastation that the Catholic Inquisition did with the destruction of the Andalusian rule, and the rich heritage which was lost and kept unknown. This happened because the Iberian cultural imprint in Latin America territory became invisible. The foreign culture became so deep and lost in time that it appeared to most observers as local, natural, and common.

Furthermore, in her article Hernandez (2018) explains that being Muslim began to be constructed in an essentialist way, in the same way that Islam ceased to be that belief and practice of submission to Allah and became a religious denomination, which is reinforced by the thought that set up the social sciences. New land, rules, tradition, the difficulties to have an open practice and lack of facilities knocked off the Islamic spirit. In conclusion, there are not clear records or well followed history of how or what happen with Islam during those times, but during the 16th and 17th centuries are known that America was under Iberian rule, that the individual of Arab culture or the Muslim in general was called Moor but also they had begun to be baptized, they were formally Christian and their Arab culture was being lost in isolation. Taboada (2009) states that no Islamic communities seem to have existed in colonial times or during the first decades of independence. In the rest of America there were proven individuals whose faith was kept secret or they were disappearing. Although these individual cases might have existed as a separate cases, there were no organized communities or institutions belong to the Muslims who were already disappeared on Iberian Peninsula by heavy pressure and torture. This was not uncommon considering the degree of tolerance and understanding by Catholic Church.

Postcolonial Migration

The hispanization of the most indigenous regions of Latin America took place mainly in the postcolonial period and particularly in the 20th century with growing urbanization, internal mobility, expanding national states, public education, and mass media. (Moya, 2018)

Furthermore, it is said that many Middle Easterners who came to Latin America entered as Turcos but they were not Turks or even Muslims. The majority were members of religious minorities in the Ottoman Empire and its successor states. They are usually named as Turcos, because they were coming from Ottoman or Muslim territories and carrying Ottoman passport or some other documentations.

..."Turco" title is not just a convenient appropriation of an existing label or way of grouping together under a single rubric immigrant from various even conflicting regional, national or ethno religious backgrounds, was initially applied to Arabs, Armenians and Jews with documents issued by the Ottoman authorities. (Klich & Lesser, 1996)

There is not a clear identity or clear Muslim community established. The Middle eastern immigrants were coming and staying in Latino America but to be able to adapt to the new context they were losing their own tradition and forgetting their origins.

In an article by Araneda (2016) he mentions that, the first generation of Arab immigrants and descendants of them had to turn their traditions and cultural expressions towards the family or towards the Arab communities throughout the 20th century.

On the other hand, Taboada (2009) states that the reasons why Muslims vanished as a group could be the attitude of the Church and the society, that it was hard to practice in a non-Islamic environment or the complete cultural isolation. Muslims did not have their own institutions or something similar to guide them or motivate them to keep going. Besides, immigrants with low education and resources tended to lose their distinctive cultural traits more quickly and not be able to pass them to their children.

Moreover, from a social perspective, due to the lack of a multiethnic outlook it has not made it easy to Latin Americans of Arab descent to be part of the population because the retention of aspects of pre-migratory culture is often assumed to signify a lack of social integration with the main population. (Klich & Lesser, 1996)

Even though, finding that keeping up Islam is not a priority, Latinos and Muslims share a cultural affinity in other ways. Sills & Baggett, (2011) found that they both tend to have indirect communication styles, strong multi-generational family bonds, and find their identity in group, collectivistic orientations. For that reason, although Islam could not raise up, a natural affinity was found between Latin Americans and Arab Muslims that helped to a fast cultural adjustment and created a good relationship between them.

To sum up, the flourishing of this religion among Latin America is a phenomenon of during the 20th century and the beginning of the 21st, which witnessed a growing Islamization of urban populations, partly caused by migration but later on followed by conversions. (Taboada, 2004)

Conclusion

Following the stages of: slavery, colonial migration and postcolonial migration it was found, that Islam for Latin America, comes from a historical classification which date back to the presence of Islam in Europe, centuries before the conquest of America, and reappeared during the colonization by European nation states during the 19th and 20th centuries and followed by Middle easterners' migration and conversion.

On the other hand, Islam and its practices tend to be questioned and regulated due to the notion that this tradition is incompatible with the West. Although, later on it was found that some behaviors, values are quite similar between Latin Americans and Arabs making easier transitions and adaptation to a new context and culture.

Nevertheless, the main question which brings migration is why the pre-migratory culture is not persistent with its habits, and its identity. And in this case, how acculturation occurs so fast and is able to remove the strong tradition of Islam. A reason could be that people create priorities and with immigration which provokes not just a coexistence but also a tension between different national histories and identities also creating social changes and harmonies.

Furthermore, it shows that Islam is not uniform and has variations that respond to the main society. Even though it was postcolonial or the last migration which really helped Islam to had a clear origin in Latin America.

In conclusion, further research is required, what was found is still vague, repetitive. New research should focus on the understanding of how Islam has evolved or adapted to the

present and how it will be in the future. How Islam could help Latin America as a multicultural and multiracial land and what are those traditions and values that in the past were not well welcomed or did not stay but nowadays are very interesting and people are looking for them to understand them and follow them. What Islam could offer or facilitate to Latin America and vice versa.

References

- Ahsani, S. (1984). Muslims in Latin America: a survey — part I. *Institute of Muslim Minority Affairs. Journal*, 5(2), pp.454–463. doi: 10.1080/02666958408715914
- Araneda, J. (2016). Nuevas agendas para una antigua migración: La migración siria, libanesa y palestina desde una mirada Latinoamericana. *Debates: Latin America and the Middle East*, XVII (1), pp.15–19.
- Hernández González, C. (2018). Más allá del Mundo Islámico: reflexiones antropológicas decoloniales para analizar el islam en México. *Interdisciplina*, 6(16), p.105. doi: 10.22201/ceiich.24485705e.2018.16.65637
- Irving, T. (1991). Islamic renewal in Iberia and Latin America. *Islamic Studies*, 30(1/2), 103–111.
- Klich, I. & Lesser, J. (1996). Introduction: “Turco” Immigrants in Latin America. *The Americas*, 53(1), pp.1–14.
- Moya, J. (2018). Migration and the historical formation of Latin America in a global perspective. *Sociologías*, 20(49), pp.24–68.
- Rosemberg Fuentes, V. (2015). El Islam Centroamericano. *Araucaria*, (35), pp.55–83. doi: 10.12795/araucaria.2016.i35.04
- Rosemberg Fuentes, V. (2016). El Estudio del islam en América Latina: Trabajos académicos (1980–2010). *Peninsula*, 11(2), pp.123–141.
- Sills, D. & Baggett, K. (2011). Islam in Latino America. *The Southern Baptist Journal of Theology*, Summer (15/2), pp.28–41.
- Taboada, H.(2004). El Moro en las Indias. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, (39), p.115.
- Taboada, H. (2009). El islam en América Latina: del siglo XX al XXI. *Estudios Latinoamericanos*, (23), p.85.
- Wabgou, M. (2016). Migraciones de origen africano y sus conexiones diaspóricas: impactos socioculturales, económicos y políticos. *Ciencia Política*, 11(22), p.67. doi: 10.15446/cp.v11n22.61398
- Zengin, M. (2020). The First Muslim Women in Latin America.

A Comparative Study: Ibn Khaldun's Asabiyah and Habermas' Life-World

Karşılaştırılmalı Bir Çalışma: İbn-i Haldun'un Asabiyesi ve Habermas'ın Hayat-Evreni

 **Bünyamin Duran**

Celal Bayar Üniversitesi, Türkiye
bunyamin.duran@cbu.edu.tr

Received: April 11, 2021

Accepted: June 14, 2021

Published: July 15, 2021

Abstract: This study will generally examine the theory of Habermas' life-world and Ibn Khaldun's asabiyah, comparatively. After Derrida's death, Habermas is known as one of the greatest philosophers and sociologists living in our age. He established a very comprehensive 'life-world' theory by taking sociological materials from numerous philosophers and sociologists. Ibn Khaldun is considered to be the founding father of modern sociology. He is famous for analysing historical events in a deterministic way, with a cause-effect relationship. I think it would be a very productive study to compare the concepts and ideas he developed with certain theories of Habermas, especially in socio-economic terms. In this study, I will first investigate cultural reproduction and its functions such as social integration, the formation of belonging, socialization, responsibility awareness, solidarity, and social legitimacy, in the theory of Habermas. Then I will study their correspondents with regard to Ibn Khaldun's asabiyah theory.

Keywords: Ibn Khaldun, Jürgen Habermas, asabiyah, life-world, social integration

Öz: *Bu çalışmada genel olarak Habermas'ın 'hayat-evreni' teorisi ile İbn Haldun'un asabiye teorisi karşılaştırılmalı olarak incelenecektir. Habermas, Derrida'nın ölümünden sonra çağımızda yaşayan en büyük filozof ve sosyolog olarak bilinir. İbn Haldun, modern sosyolojinin kurucu babası olarak kabul edilir. Tarihsel olayları deterministik bir şekilde, sebep-sonuç ilişkisi ile analiz etmesiyle ünlüdür. Geliştirdiği kavram ve fikirleri Habermas'ın belirli teorileriyle, özellikle sosyo-ekonomik açıdan karşılaştırmanın çok verimli bir çalışma olacağını düşünüyorum. Bu çalışmada öncelikle Habermas'ın teorisinde kültürel yeniden üretim ve bunun sosyal entegrasyon, aidiyet oluşumu, sosyalleşme, sorumluluk bilinci, dayanışma ve sosyal meşruiyet gibi sonuçların işlevlerini incelenecektir. Daha sonra bunların karşılıklarını İbn Haldun'un asabiye teorisinde araştırılacaktır.*

Anahtar kelimeler: *İbn-i Haldun, Jürgen Habermas, asabiye, hayat-evreni, sosyal entegrasyon*

1. Introduction

The concept of 'life-world' is used in different branches of sciences such as philosophy, sociology, and anthropology. The idea emphasizes a state of affairs in which the world is experienced. 'The life-world, then, has to be understood as including the overlapping sets of objects which surround us in life as perceptual objects, instruments and tools, food, clothing, shelter, art objects, religious objects, and so on. The life-world, therefore, encompasses both the world of 'nature' (as it presents itself to us in our everyday dealings with it, including mountains, sky, plants, animals, planets, and so on) as well as the world of 'culture', including ourselves, other persons, animals, social institutions, artifacts, symbolic systems, languages, religions" (Moran, 2011, p. 229).

The Husserlian elucidation of life-world provided a starting point for the phenomenological sociology of Alfred Schütz, who tried to synthesize Husserl's phenomenology of consciousness, meaning, and the life-world with Max Weber's sociology and its focus on subjectively meaningful action (Schutz, 2011, V. 5, p. 22). Jürgen Habermas has further developed his social theory by taking many materials from Schutz and Luckman (Schutz and Luckman, 1974).

The term of asabiyah variously translates to group solidarity, nationalism, patriotism, communal spirit, blood relationship, tribal spirit, group feeling, feeling of solidarity, and social solidarity (Jamal, 2012, p. 78; Ibn Khaldun, 1967, p. 246).

Considering all the passages about asabiyah in Ibn Khaldun's related book, I would like to define the phenomenon of asabiyah as one who can be seen as having a strong and collective consciousness, solidarity, a strong sense of belonging and personality, having high moral and religious responsibility, a wilful unity, and longing toward well-defined goals. Naturally, asabiyah is not only a state of consciousness but also a refined tradition, individual and social justice stock, and heroism that has been formed over a long time. This also expresses the will to resist injustice and persecution (Al-Jabiri, 1992, 163; Duran, 1995, 15f).

Ibn Khaldun's asabiyah theory has been tried to be applied by modern researchers to many fields other than the social-political field, such as economic development, education, social capital, etc. (Esmaili, 2020; Yilmaz, 2020; Randa, 2020).

2. Life-World in Habermasian Sociology

Habermas investigates the capitalist and pre-capitalist social structure with dichotomies such as life-world / system, communicative action / strategic action, social integration/systemic integration, pre-traditional ethics/post-traditional ethics, etc. Here we will only examine the concept of life-world, leaving the others aside. According to Siebert, Habermas' main aim is to establish a society in which all people are freed from their fears and are able to make themselves into masters of their fate, a society of reason and freedom (Siebert, 2008, p. 12-13; Habermas, 2002, p.110f; Habermas, 1996, 287f).

At the center of Habermasian theory, the 'life-world' plays a central role. Habermas uses the concept of 'life-world'; a social structure in which undistorted and limitless communication, solidarity, belonging, socialization, legitimacy, and integration are produced (Baxter, 1987, p. 39-86.)

In this study, I will solely focus on the cultural reproduction process, and its functions, such as social integration, identity, solidarity, legitimacy, and motivation, and what types of pathologies arise when the cultural reproduction process is disrupted.

For Habermas, the "structural components" of the life-world are culture, society, and personality. Habermas analyses different aspects of the life-world based on ideas he takes from Max Weber, Durkheim, Marx, Parsons and systematizes them in various figures.

Figure 1. Contributions of Reproduction Processes to Maintaining the Structural Components of the Life-world

Structural Components	Culture	Society	Personality
Reproduction Process			
Cultural reproduction	Interpretive schemes fit for consensus ("valid knowledge")	Legitimations	-Socialization patterns -Educational goals
Social integration	Obligations	Legitimately ordered interpersonal relations	Social memberships
Socialization	Interpretive accomplishments	Motivations for actions that conform to norms	Interactive capabilities ("personal identity")

(Habermas, 1987, V. 2, p. 143).

The function of cultural reproduction is to secure the continuity of tradition and coherence of knowledge that is sufficient for everyday practice (Habermas, 1987, V.2, p. 140).

Successful cultural reproduction also has implications for the other two components, society and personality: in the former case, it establishes legitimation for fundamental social institutions, and in the latter, it creates and maintains attitudes and behavioral patterns that are effective for "self-formation" and the attainment of "educational goals."

Social integration is described as the "coordination of action through legitimately recognized interpersonal relations" and the securing of "the identity of groups to a degree sufficient for everyday practice." The fulfillment of these functions may be evaluated according to the degree of solidarity among society members (Habermas, 1987, V.2, p. 140–141).

The power that connects the members of society is a mechanism of social integration. It is known that the factor that ensures social integration is the subsystem of the socio-cultural system. The morality, values, belief system, philosophical and theological accumulation are subsystems that secure the process of social coexistence. According to Habermas, the primary motivation mechanism of social integration is "prestige" (Habermas, 1987, V.2, p. 181, 250, 251, 280; Parsons, 1978, p. 361f).

2.1. Disturbances of Cultural Reproduction and its Results

According to Habermas, the tendencies that correspond to a culture's failure of reproduction has different consequences in culture, society, and person. Their evolution dimension is the rationality of knowledge in cultural reproduction, the solidarity of members in social integration, and high responsibility in socialization. The failure of reproduction manifests itself as a loss of meaning in the cultural sphere, a withdrawal of legitimacy in society, and crisis in orientation and education in person. This also appears as an unsettling collective identity in culture, an anomie in community, and an alienation in person. Its results in the socialization sphere in culture is a rupture of tradition, in society a withdrawal of motivation, and in person, psychopathologies.

Figure 2. Manifestations of Crisis When Reproduction Processes Are Disturbed (Pathologies)

Structural components Disturbances in the domain of	Culture	Society	Person	Dimension of evaluation
Cultural reproduction	Loss of meaning	Withdrawal of legitimacy	Crisis in orientation and education	Rationality of Knowledge
Social integration	Unsettling of collective identity	Anomie	Alienation	Solidarity of members
Socialization	Rupture of tradition	Withdrawal of motivation	Psychopathologies	Personal responsibility

(Habermas, 1987, V.2, p. 143).

3. Ibn Khaldun's Asabiyah

The concept of asabiyah, which occupies a central place in Ibn Khaldun's theory, is similar in content to the idea of the Habermasian life-world. Here, we can compare life-world and asabiyah in terms of solidarity, responsibility, identity, social integration, social legitimacy, and religious and moral values. These reflect, at the same time, cultural reproduction in the Habermasian sense.

3.1. Reproduction of Asabiyah Consciousness

The vital question to be asked here is whether it is possible to reproduce the consciousness of asabiyah. According to what is understood from Ibn Khaldun's passages, asabiyah consciousness is not a quality that is inherited from the mother but a property that is acquired by private effort. Therefore, it is possible to reproduce through education and daily practice. Ibn Khaldun's view on this subject is similar to Aristotle's theory of character education (Aristotle, 2011: 27; Ibn Khaldun, 1967, p.183).

I will try to explain the process of reproducing asabiyah consciousness with the help of a figure.

Figure 3. Recreation of Asabiyah Consciousness and its Consequences

Structures	Society	Culture	Person
Reproduction of asabiyah consciousness			
Traditional Values	Social Solidarity	Ascetic Behavior	Identity-Bravery
Religious-Philosophical Thought	Social Integration	Production of Value and Meaning	Education
Democratic Values	Social-Religious Legitimacy	Tolerance and Patience	Communication-Coordination

Considering Habermas's classification, I also took the structures, as community, culture, and person. I regarded the reproduction of asabiyah consciousness in correspondence to the Habermasian cultural reproduction.

Qualities such as socialization of the new generations, gaining identity and personality, being patriotic and brave are the traditional values. Family values have a significant place among traditional values (Rawls, 1999, p. 406).

The second significant value that must be constantly reproduced in Ibn Khaldun's system is religious-philosophical thoughts. The third value that needs to be reproduced are democratic values. Here, our aim from democratic values is the government's consultation with society, in particular to scholars, enacting the values internalized by society and avoiding all kinds of arbitrary and irrational policies. In this way, social and religious legitimacy in the community, tolerance, and patience against different segments and opinions in the culture, communication, and coordination among individuals can be provided.

The reproduction of asabiyah consciousness at the stage of civilization depends on the healthy relations between the religious and the ruling elite. Naturally, the most crucial task here falls to the ruling elite. First of all, the ruling elite should give religious leaders dignity; they must always keep in touch with them and heed their suggestions. The second important task falls on the religious elite. In particular, religious leaders should use religious values to enlighten society and improve their moral, religious values without instrumentalizing religion in any way. The most crucial point here is that ethical leaders purify themselves from negative images and impressions that may arise. This

means that they must clarify that they do not carry any hidden agendas in their invitation to high religious and moral values. In other words, moral leaders should not have any ulterior motives in terms of economy, politics, etc. If religious and moral values are not used for anything, ethical leaders will be accepted by society, and their advice and suggestions will be adopted. This process is significant for the reproduction of asabiyah values: heroism, sacrifice, solidarity, patriotism, and a strong identity.

Ibn Khaldun assigns an essential function to healthy religious thoughts and practices, which reproduces the consciousness of asabiyah, causes significant changes in the society, ensures social integration, coordination, strengthens belonging, and gives individuals an honorable personality. Religious feelings can motivate people to coalesce in solidarity with each other and help determine their actions in this direction (Gibb, 1933, p.28).

Ibn Khaldun puts the Divine Will into action and attributes it a function in softening people's hearts and making them love each other (Ibn Khaldun, 1967, p. 210). Ibn Khaldun refers to a verse of the Qur'an in which God said, "If you had expended all the treasures on earth, you would have achieved no unity among them" (The Qur'an, Chapter 8, Verse, 63).

According to Ibn Khaldun, the reason for this is that religious unity does away with mutual jealousy and envy among people and causes concentration upon the truth. They can devote all energies towards a common aim. Even if they are willing to die for their ideals (Ibn Khaldun, 1967, p. 211).

In addition to the high character and virtue of the ruling family and the political leader, religious and moral leaders' persuasion and guidance is also crucial for high solidarity and integration among the members of society. Interestingly, for Ibn Khaldun, the religious leaders should also be a member of the asabiyah, not from those detached from the asabiyah, and have not internalized the shared values of the asabiyah. If this is the case, their persuasion and influence will be very high (Ibn Khaldun, 1967, p. 213). This is because religious thinkers must speak the same language as asabiyah members, share the same common goals to produce asabiyah morality.

The reproduction of democratic values depends on the mutual positive relationship between political and religious leadership. Political leaders will guarantee religious leaders the right to express their opinions and criticize wrong policies and practices;

religious leadership will also express the truth without having hidden economic and political agendas (Ibn Khaldun, 1967, p. 190).

3.2. Consequences of Reproduction

The consequences of reproduction of traditional values in society is referred to as social solidarity, in culture, ascetic behavior and in person, strong identity. The results of reproduction of religious–philosophical thoughts in society is social integration, in culture, production of sufficient value and meaning, and in person, good education. The consequences of reproduction of democratic values in society is social legitimacy, in culture, tolerance, and in person, the ability to communicate. It is impossible to examine all of these here, hence we will only investigate social integration and its legitimacy, strong belonging and solidarity.

3.3. Withdrawal of Asabiyah Consciousness

The internal and external factors carry out the withdrawal of the asabiyah consciousness. They are the result of the disruption of the reproduction process of asabiyah consciousness.

Figure 4. The Consequences of the Disruption of Reproduction Asabiyah Consciousness

Structures	Society	Culture	Person
Disruption of Reproduction Asabiyah Consciousness			
Traditional Values	Egoism	Hedonism	insufficient socialization
Religious–Philosophical Thought	Instrumentalization of Religion: social chaos	Loss of Value and Meaning	insufficient patriotism
Democratic Values	Social Legitimacy Crises	Withdrawal of Loyalty	Political Apathy

The disruption in the reproduction of the asabiyah consciousness causes problems in traditional values, religious and philosophical thoughts, and democratic values. This failure motivates the emergence of pathologies such as egoism in society, hedonistic tendencies in culture, and incomplete socialization in individuals. The instrumentalization of religion for economic or political power also causes pathologies. These can be such as polarization and social chaos in society, loss of value and meaning in culture, and insufficient patriotism in individuals. Likewise, a failure to reproduce

democratic values can cause a legitimacy crisis in society, a loss of loyalty, and indifferences in the political community.

Most of the concepts used above are taken from modern sociology. The content of these concepts will be further investigated to find the relevance in Ibn Khaldun's work.

3.4. Disruption of Reproduction Asabiyah Consciousness

Disruption of reproduction of asabiyah consciousness also results from internal and external factors. Internal factors are (1) the defeat and repression of asabiyah by other asabiyah and (2) their assimilation by urban prosperity and freedom. When one asabiyah defeats another asabiyah, they lose their defensive and heroic attributes. Over time, they lose their dignity and are assimilated by the victorious asabiyah culture. Another internal factor is cosmopolitan urban life. If asabiyah values cannot be reproduced, members of the asabiyah will gradually lose their values by being caught up in prosperity and luxury. They neglect their traditional qualities such as helping one another, making sacrifices, and become assertive.

External causes are (1) political authoritarianism and (2) religious degeneration. The first factor reflects itself as the separation of political power from social-cultural values, that is, withdrawal of social legitimacy. The second cause appears as the degeneration of the religious leadership, which is the withdrawal of spiritual and moral values.

3.4.1. Imitation of Vanquished the Victor

Ibn Khaldun analyses how societies that have defeated other societies have alienated themselves from their own culture and tradition, resulting in other victorious societies' cultures assimilating them. According to him, the dominant society emulates the society's culture that is defeated by exhibiting a deep inferiority complex and loss of self-confidence.

'The vanquished always want to imitate the victor in his distinctive mark(s), his dress, his occupation, and all his other conditions and customs' (Ibn Khaldun, 1967, p. 186). According to Ibn Khaldun, this is because people always consider the society that defeated them in the war to be superior. This belief results in extreme admiration and imitation of the victorious community. According to Ibn Khaldun, another illusion for imitators is that the men may think that the victor's superiority is not the result of his asabiyah conciseness, but his customs and culture (Ibn Khaldun, 1967, p. 196). It is almost impossible to reproduce asabiyah consciousness in a society in this state.

3.4.2. Luxury and Prosperity

Another internal factor is luxury and prosperity. According to Ibn Khaldun, living in luxury and wealth naturally leads people to secularization and eventually the death of some higher qualities. Those who have this kind of lifestyle hardly give up their accustomed pleasures. Therefore, the feeling of sacrificing, sharing, and helping others is reduced. Ibn Khaldun claims that they are the result of living under the organization of a state. The members of the *asabiyah*, in time, lose their *asabiyah* morality and values by the transition from an ascetic to a hedonistic lifestyle, as Max Weber witnessed in puritans. (Ibn Khaldun, 1967, p. 187; Weber, 2005, p. 118–119).

According to Ibn Khaldun, hedonistic tendencies imposed by urban culture can be controlled through religious advice and character education. Therefore, religious counseling and education are essential tools in perpetuating traditional values, albeit with moderate intensity.

3.4.3. Despotism

External factors are political despotism and religious corruption. Political despotism is the main factor of social legitimacy withdrawal; religious corruption is a source of loss of meaning and values. These also lead to loss of society's loyalty to the political elite and social chaos.

3.4.3.1. Social Legitimacy Crises

External factors that contribute to the weakening of an *asabiyah*'s consciousness is the changing of democratic attitudes of a political leader to the authoritarian character, that is, withdrawal of political legitimacy in society. Ibn Khaldun argues that over time, the other *asabiyah* can assimilate under this powerful *asabiyah* and turn society into a single *asabiyah* (monoculture). At this stage, if crude animal feelings prevail instead of reason and insight, the manager becomes arrogant and despotic; he feels himself a "divine" (Ibn Khaldun, 1967, p. 222).

Thus, all power concentrates in the monopoly of one person. Now, society starts to be governed not by consultation and joint decisions but by applying pressure and violence. The high morals and characters of the *asabiyah* members who are under pressure also erode and in time, these individuals become ordinary and 'norm-free'. The monopolization of power leads society, in the end, to an authoritarian regime. The regime uses political oppression and applies policies that will seize society's property by extending tax sources and increasing rates (Ibn Khaldun, 1967, p. 224).

Within a relevant social climate, almost all policies are based on injustice transactions. These policies, of course, lead society and civilization to collapse (Ibn Khaldun, 1967, p. 365).

Interestingly, Ibn Khaldun's approach is very close to the American economist A Laffer's. According to Laffer, if tax rates exceed the optimum level, the producers are discouraged from producing, and they prefer to stay idle instead of producing too much and paying taxes. As a result, public revenues will decrease (Moore and Tanaus, 2008, p. 200f).

The effect of authoritarianism is not limited to the micro-economy field but also destroys the whole society and civilization established by the labor of past generations (Ibn Khaldun, 1967, p. 366).

3.4.4. The Degeneration of Clergy

There are two reasons why clergymen degenerate the positive impression of religion in people's minds. One is that religious leaders instrumentalize religious values for their own political and economic interest,; the other is that they interpret religious texts with an authoritarian ideological approach.

The main task of religious leaders is to invite individuals to unity and solidarity. If they struggle to attain power abandoning their primary duties, precisely, this results from many negative issues in society. They lose trust in the community. They reduce religion to a political tool. In the end, they destroy society's unity and integrity: they destroy asabiyah morality.

Looking at the behavior of religious leaders who scramble for political power, members of society begin to believe that altruism, solidarity, and sacrifice are meaningless and worthless things. It makes society meaningless.

Ibn Khaldun reminds many examples from Islamic history on the subject; stresses that each of these crises caused by religious leaders deeply affects society (Ibn Khaldun, 1967, p. 213).

Ibn Khaldun says that some of them claimed that he was either the expected Mahdi or his inviter. Most of them are delusional, insane, or dishonest fraudsters. They wish to seize political power using religion (Ibn Khaldun, 1967, p. 214).

4. Conclusion

The Habermasian life-world is a socio-cultural environment in which children's ability to socialize and communicate with each other, social integration of different ethnic and religious structures is ensured, a strong sense of belonging and responsibility is created, and social legitimacy is produced. According to Habermas, all of this is possible by reproducing culture, in other words, by preventing colonization of the life-world by money and bureaucracy. If cultural reproduction deteriorates, alienation, anomie, unstable personality, irresponsibility, loss of meaning and motivation, and eventually loss of legitimacy will occur.

Ibn Khaldun's concept of *asabiyah* corresponds to Habermas's concept of life-world. The concept of *asabiyah* has almost all of the content of the life-world. Ibn Khaldun begins by examining the *asabiyah* phenomenon's content. According to him, *asabiyah* is a common identity, awareness of solidarity, sensitivity to protect, and defence of each other. It is built on high qualities such as heroism, sacrifice, honor, and self-confidence. It performs great transformations with the high energy emerging from the desert and village conditions' difficulties and challenges. Through reproduction of traditional values, religious and philosophical thought and democratic values, *asabiyah* consciousness, *asabiyah* morality like solidarity, cooperation, obeying laws, political power, compassion for the weak, and respect for scholars, can be maintained its existence and effectiveness.

With this *asabiyah* energy, societies can establish high civilizations. By collecting their forces around a state organization, they can make progress in the economy, trade and infrastructure investments, fine arts and science, and increase social unity, integrity, and well-being.

But high *asabiyah* consciousness does not last forever; over time, it tends to decrease and eventually collapse due to internal and external causes. One of the inner reasons is that the members of *asabiyah* gradually internalize the urban culture and plunge into a life of prosperity and luxury. Switching from an ascetic lifestyle to a hedonistic lifestyle causes them to lose their high *asabiyah* morality.

Another internal reason is the defeat of one *asabiyah* member by another *asabiyah*. This defeat is in the form of losing the honor and self-confidence of the members of the *asabiyah*, imitating their customs and traditions, and forgetting their values by exaggerating the defeated *asabiyah* in their eyes.

External factors that weaken or even destroy the asabiyah consciousness are the authoritarianism of the regime and religious leaders' struggle to gain political power. The fact that the political leader put pressure on the society by abandoning consultation with the society and establishing an authoritarian mechanism, by seizing the cash income with high taxes, or even going further and usurping the wealth of the society, destroys the morality of asabiyah and the loyalty of individuals to the state. Ibn Khaldun refers to the laws regarding despotic rule that are incompatible with society's basic values. Society perceives such laws as external factors imposed on them because they cannot internalize them. Therefore, the thinker suggests that society be governed by Divine laws that can be easily assimilated.

According to Ibn Khaldun, another external factor is that religious leaders' often resort to rebellion as they struggle with the government for political power. Such a path dangerous in that society loses its trust in religious messages and invitations, and eventually, the asabiyah loses its morality.

Ibn Khaldun's asabiyah theory has similar properties to Habermas's life-world theory. Even at some points, the asabiyah extends the content of life-world. For example, while the concept of life-world does not contain any 'creative minority', this institution occupies a central position in asabiyah. Likewise, Habermas's theory does not contain ideas about how the life-world socio-cultural environment is established. It assumes that all pre-capitalist structures have life-worlds. However, Ibn Khaldun says that pre-capitalist structures also differ within themselves. Of course, the life-world theory has some extra features that the asabiyah theory does not include. For example, while Habermas observed and analysed a capitalist society based on political class domination, Ibn Khaldun was historically devoid of observation.

References



- Abdolhamid, M, Esmaili A. M. (2020). İbn Haldun'un Bakış Açısına Dayalı Sürdürebilir Kalkınmaya İlişkin Yorumlayıcı Yapısal Model (Presenting Interpretive Structural Model of Sustainable Development Based on Ibn Khaldun's Viewpoint). *Ibn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 5(1), 1-20.
- Al-Jabiri, Muhammad, M, (1992). *Fikru Ibn Khaldun, al-Asabiyah ved-Devlah, Merke al-Dirasat al-Vahdet'I Arabiyyah*. Beyrut.
- Aristotle. (2011). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Trans. R. C. Bartlett-S. D. Collins. Chicago: The University of Chicago Press.
- Babacan, M. E., Yılmaz, İ. (2020). Modern Dönem Türkiye Toplumunda Asabiyet ve Sosyal Sermaye İlişkisi (Exploring Asabiya and Social Capital Nexus in Modern Turkish Society). *Ibn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 4(2), 173-191.

- Baxter, H. (1987). System and Life-World in Habermas's Theory of Communicative Action. *Theory and Society*, 16(1), (<http://links.jstor.org/sici?sici=03042421%28198701%2916%3A1%3C39%3ASALIH%22%3E2.0.CO%3B2-T>).
- Duran, B. (2020). Âdil Firma Yöneticisinin Nasıl Yetiştirilebileceği Üzerine Tartışmalar. iç. *İşletme Disiplini Ekseninde Güncel Araştırmalar (1-18)*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Duran, B. (2017). *Din ve Kapitalizm*. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing.
- Duran, B. (2016). Hegemonik Rasyonelleşme-Sekülerleşmeye Bir Alternatif: Habermasyan İletişimsel-Rasyonelleşme, ISSMC Hegemony Counter Gegemony/Hegemonya Karşı Hegemonya. *1. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi Bildiriler Kitabı*, Konya BŞB ve Konya Necmeddin Erbakan Ün., p. 99-109.
- Duran, B. (2013). Jürgen Habermas'da Ekonomik, Politik ve Sosyo-Kültürel Sistemler Arasında İlişkiler ve Türkiye. *Dünya İktisadiyyatının İnkişaf Paradığıması: Bazar vâ Sonrası" Mövzusunda Avrasiya Sosial Elmlər Forumu, Məruzələr, İqtisad Universiteti Neşriyatı*, V. 1, p-112-124.
- Duran, B. (1995). *İslam Toplularında Sosyo-Ekonomik Değişmeye Yönelik Tezler*. İstanbul: OSAV.
- Elbih, R. (2020). Investigating Inequality in the US School System through Ibn Khaldun's Political Wisdom and the Concept of Asabiyah, Educational Studies. *A Journal of the American Educational Studies Association*, 56(2), 107-124.
- Farabi. (1998). *Kitab as-Siyasetu'l Medeniyye, Vezare at-Turasü'l al-Kavmi as-Sekafe*, Umman.
- Ibn khaldun. (1967). *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Trans. F. Rosenthal. Princeton University Press.
- Jamal, M. (2012). Ibn Khaldun's Asabiyah. *Past and Present Pakistan Perspectives*, 17(2), 77-89.
- Gibb, H. A. R. T. (1933). The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 7(1), 23-31.
- Habermas, J. (2002). *Religion and Rationality, Essays an Reason, God, and Modernity*. Ed: Eduardo Mendieta, Polity Press.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms, Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Trans. W. Rehg. Cambridge, Massachussts: The MIT Press.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action*. V. 2, Trans. T. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1973). *Legitimation Crisis*. Trans. T. McCarthy. London: Heinemann.
- Husserl, E. (1965). Phenomonology and The Crisis of Philosophy. Trans. Quentin Lauer. New York: Harper Torchbooks.
- Mojuetan, B. A. (1981). Ibn Khaldun and His Cycle of Fatalism: A Critique. *Studia Islamica*, 53, Maisonneuve & Larose.
- Moore, S., Tanous, P. J. (2008). *Arthur B. Laffery Ph.D. The End of Prosperity How Higher Taxes Will Doom the Economy-If We Let It Happen*. New York: Threshold Editions.
- Moran, D. (2011). *Edmund Husserl: The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge University Press.
- Parsons, T. (1978). *Action Theory and the Human Condition*. The Free Press
- Rawls, J. (1995). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Schutz, A. (2011). *Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences*. Ed. by Lester Embree , Springer Science+Business Media B.V.

- Schutz, A. and Luckman, T. (1974). *The Structure of Life-World*. Northwestern University Press.
- Siebert, R. J. (1985). *The Critical Theory of Religion*. New York-Amsterdam: The Frankfurt School, Mouton.
- Solomon, P. (1971). The Societies Providing for the Bare Necessities of Life According to Ibn Khaldūn and to the Philosophers. *Studia Islamica*, 34, Maisonneuve & Larose.
- Spengler, J. J. (1964). Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun. *Comparative Studies in Society and History*, 6(3).
- Weber, M. (2005). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trans. T. Parsons. Taylor Francis e-Library Publication.

Duyarlı Sevgi

Compassionate Love

 Yıldırım Gene⁽¹⁾,  Sefa Bulut⁽²⁾

⁽¹⁾*İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Türkiye*

⁽²⁾*İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye*

⁽¹⁾*yildirimgene@gmail.com*, ⁽²⁾*sefa.bulut@ihu.edu.tr*

Received: May 27, 2021

Accepted: July 05, 2021

Published: July 15, 2021

Öz: Geçtiğimiz otuz yıl içerisinde sevgi üzerine birçok araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalar sevgiyi tanımlamaya, işlevsel hale getirmeye çalışmış ve çeşitli değişkenlerle ilişkilerini incelemiştir. Yapılan çalışmaların çoğunluğu romantik sevgi üzerine odaklanmıştır. Aile, arkadaş gibi yakın çevre ile bütün insanlığa karşı duyulan sevgi genellikle bir inceleme konusu olmamıştır. Duyarlı sevgi kavramı diğerlerinin iyiliğine odaklanan özel bir sevgi türüdür. Yakın ya da uzak tüm insanlara karşı duyulan, ilgi, önemseme, yardım etme, fedakarlık gibi öğeleri içerisinde barından geniş bir kavramdır. Duyarlı sevgi empati, fedakarlık, merhametli olmak gibi kavramlara indirgenemez. Romantik sevgiden farklıdır, özgecil sevgiden ise daha kapsamlıdır. Duyarlı sevgi tüm insanlığı kapsar ve devamlılık gösterir. Olumlu sosyal davranışlara katkı sağlayan bir sevgi türü olduğu için araştırmacılar tarafından sevginin önemli bir çeşidi olarak görülmüştür. Bu çalışmada duyarlı sevgi kavramı açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sevgi, Duyarlı Sevgi

Abstract: *A lot of research has been done on love over the past thirty years. These studies have tried to define love, make it functional and examine its relationships with variables. The majority of studies have focused on romantic love. Love for close friends such as family, friends and all humanity has not been a subject of study in general. The concept of compassionate love is a special type of love that focuses on the well-being of others. It is a broad concept within its elements such as interest, caring, helping and sacrifice towards all people, close or distant. Compassionate love cannot be reduced to concepts such as empathy, altruism, compassion. It is different from romantic love and more extensive than altruistic love. Compassionate love includes all humanity and shows continuity. Since it is a type of love that contributes to positive social behavior, it has been seen as an important type of love by researchers. In this study, the concept of compassionate love will be explained.*

Keywords: *Love, Compassionate Love*

1. Giriş

Son zamanlarda Doğu psikolojisi içerisindeki kavramların bilim dünyasında ilgi görmeye başlamasıyla merhamet, affedicilik, fedakarlık gibi konularda araştırmalar artmıştır. Kişiliğin olumlu yönüne odaklanmasıyla bu kavramların ölçülmesi ve diğer kavramlarla ilişkisinin araştırılmasının yolu açılmıştır (Akdeniz ve Deniz, 2016: 57).

Bu kavramlardan biri olan “Duyarlı Sevgi” öncelikle ilişkilerde deneyimlenen sevgi türlerinden biri olarak tarif edilmiştir. Fakat romantik sevgi çalışmalarının gölgesinde kalmıştır (Fehr, Harasymchuk ve Sprecher, 2014: 575). Bütün insanlar için hissedilen sevgi araştırmacılar tarafından gözden kaçırılmıştır (Sprecher ve Fehr, 2005: 629).

Sosyal destek, yakın ilişkiler alanında önemli bir araştırma alanı olmasına rağmen odak noktası destek sağlayıcıdan çok destek alıcısı olmuştur. İnsanları başkalarına yardım etmeye motive eden şeyin ne olduğu bilinmemektedir. Başkaları için deneyimlenen duyarlı sevginin hem yakınlara hem de yabancılara yardım etmek için güçlü bir neden olabileceği düşünülmektedir. İnsanların ilişki içerisinde oldukları insanların gereksinimlerine duyarlı olduklarında daha iyi hissetmeleri beklenmektedir (Sprecher ve Fehr, 2005: 631). Ayrıca çevresine yardımda bulunan kişilerin özsaygısı artmaktadır (Caprara ve Steca, 2005: 9). Duyarlı sevginin yakın ya da uzak tüm insanlara destek olmaya yönlendiren etkili bir motivasyon kaynağı olduğu düşünülmektedir (Fehr ve Sprecher, 2009: 343).

Araştırmalar destek amacıyla fedakarlığın ve başkalarını düşünmenin iyi hissetme ve uzun yaşamla ilişkili olduğunu ortaya koymuştur (Post, 2005: 72). Öte yandan başka insanlar tarafından kendilerine hissedilen duyarlı sevginin farkında olmayan insanlar bunu fark ettiklerinde olumlu kişilik özellikleri ortaya çıkmakta ve öz saygıları artmaktadır (Sedikides, Oliver ve Campell, 1994: 20). Tüm insanlara karşı hissedilen duyarlı sevgi olumlu toplumsal davranışların ortaya çıkmasına vesile olduğundan önemli hale gelmektedir (Sprecher ve Fehr, 2005: 631).

İnsanlık çevresel sürdürülebilirlik ve dünya barışı gibi birçok zorlukla karşı karşıyadır. Bu zorlukların başarılı bir şekilde karşılanması büyük ölçüde kişilerarası, gruplar arası ve uluslararası ilişkilere dayanmaktadır. Duyarlı sevginin toplum yanlısı gücünün bu ilişki düzeylerine katkıda bulunabileceği düşünülmektedir (Perlman ve Aragon, 2009: 451). Aynı şekilde sosyal bilimciler de duyarlı sevgiye dikkat çekmekte ve topluma büyük sosyal fayda sağlayabileceğini savunmaktadır (Fehr ve Sprecher, 2009: 343).

2. Sevgi

Sevgi kavramı niceliği ve niteliği açısından sonsuz bir evrene benzetilmektedir (Sorokin, 2005: 229). Sevginin fiziksel, psikolojik, biyolojik, din ve ahlak gibi pek çok yöünden söz edilebilir (Peck, 2009: 81). Sevginin bu çok yönlü girift yapısı tanımlanması güçlüğüne de beraberinde getirmiştir. Birçok tanımının yanında sevgi genellikle başkalarına yönelik bir duygu olarak bireyin kendisi ve diğerlerinin iyi oluşunu desteklemek amacıyla benliğini genişletme isteği olarak tarif edilmiştir (Öner, 2017: 5).

Sevgi türleri ile ilgili yapılan çalışmalar içerisinde en kapsamlı olanı Hendrick ve Hendrick'e ait eserdir (1986). Sevgi türleri kuramına göre altı tür sevgiden söz edilmektedir. Bunlar romantik sevgi (*eros*), oyuna benzetilen sevgi (*ludus*), arkadaşça sevgi (*storge*), mantıklı sevgi (*pragma*), sahiplenici sevgi (*mania*) ve verici sevgi'dir (*agape*) (Hendrick ve Hendrick, 1986: 85).

Yakın zamanda yapılan bir çalışmada Berscheid (2010) dört aşamalı bir ayrımın teorik olarak en tutarlı gruplama olduğunu savunmuştur. Bunlar arkadaşça sevgi, romantik sevgi, yetişkin bağlanma sevgisi ve duyarlı sevgidir. Bu sevgi türlerinden ilk üçü etraflıca incelenmiştir. Duyarlı sevgi ise ilişki-bilim literatürüne görece yeni girmiştir ve az incelenmiştir (Reis, Maniaci ve Rogge, 2014: 651).

3. Duyarlı Sevgi

Tüm insanlığın iyi oluşuna odaklanan bir sevgi türü olan duyarlı sevgi yakın ya da uzak tüm insanlara duyulan yardım etme, önemseme, ilgi, şefkat gibi duygu ve düşünceler ile fedakarlık, empati gibi öğeleri de içinde barındıran kapsamlı bir kavramdır (Lazarus, 1991: 289; Eker, 2011: 41). Yakın ya da uzak tüm insanlar için alaka, sevecenlik, duyarlı olmayı içeren duygu ve düşünceler ile başkaları acı çektiğinde ve yardıma muhtaç olduğunu sezdiğinde yardım etme, anlama ve desteklemeye yönelik bir eğilim olarak tanımlanmıştır (Nickolas, 2009: 10). Diğerlerinin iyiliği için endişeyi vurgulayan fedakar ve şefkatli bir sevgi biçimidir (Reis, Maniaci ve Rogge, 2014: 651). Başkalarının iyi olmasına yoğunlaşan bir çeşit sevgi türüdür (Underwood, 2008: 3).

Batson ve Oleson'a (1991) göre tüm insanlığı kapsar ve süreklilik gösterir. Duyarlı sevgi kutsal sevgi, karşılıksız ya da fedakar sevgi olarak da tanımlanmaktadır (Underwood, 2009: 3). Romantik sevgi ve anne sevgisi gibi diğer sevgi türlerinden, her türlü ilişki ve ortamda deneyimlenebilen evrensel bir sevgi türü olmasıyla ayırt edilebilir (Fehr, Sprecher ve Underwood, 2009: 11).

Lazarus'un tanımına göre diğer insanların acı çekmesinden duygulanma ve yardım etme isteğidir (Sprecher ve Fehr, 2005: 630). Duyarlı sevginin içeriğinde yardımseverlik, empati, sempati, fedakarlık gibi özellikler vardır (Fehr ve Sprecher, 2009: 39). Empati ve sempati kavramlarıyla alakalı olmasına rağmen birbirlerinden farklı süreçlerdir (Nickolas, 2009: 212). Sempati acı duyan ya da sıkıntı çeken kişiyle aynı hissetmek değil ona karşı üzüntü ve ilgi ile duygusal bir karşılık vermektir (Eisenberg, 2000: 678).

Duyarlı sevgi empatiye indirgenmemelidir (Post, 2003: 46). Duyarlı sevgi empatiden farklı bir terimdir. Toplumun tümünü kapsayıp aynı zamanda süreklilik göstermektedir. Empati ile yüksek düzeyde değil orta düzeyde ilişkili olup ikisinin ayrı kavramlar olduğu bulunmuştur. Empati bir başkasının duygusal durumunu paylaşmaya odaklanırken duyarlı sevgi kendi başına başka bir duygudur. Kısmen Lazarus' un (1991) ayırımına dayanarak duyarlı sevginin şefkat, empati ve kendini feda etme gibi davranışsal eğilimleri içerdiği için daha kapsamlı bir terim olduğu öne sürülmektedir. Diğer taraftan duyarlı sevgi daha kalıcı olabilir. Çünkü deneyimi ortaya çıkaran belirli bir hedeften bağımsız olarak deneyimlenmesi muhtemeldir. Oysa empati özellikle birisinin acısına yanıt olarak ortaya çıkmaktadır (Sprecher ve Fehr, 2005: 630).

Duyarlı sevgi birçok inanişta iyi kabul edilen davranışların içeriğinde var olan sevgidir. İçgüdüsel veya zorunlu olmayıp karşılık bekleyen bir sevgi de değildir (Underwood: 2009: 5). Merhamet ile ilişkili yapılar olmasına rağmen birbirinden farklıdır (Akdeniz ve Deniz, 2016: 57).

Duyarlı sevgide diğerlerine kesinlikle acıma duygusuyla yönelimde bulunulmaz. Sonsuz bir saygı duymayı ve değer vermeyi gerekli kılar. İçten ve samimi bir yaklaşımda bulunulur (Underwood, 2009: 7). Duyarlı sevginin açıklayıcı iki özelliği sezgi ve uygun motivasyondur. Sezgi bireyin iyi oluşunu artırmak için doğru olanı idrak etme olarak tanımlanırken, uygun motivasyon diğerlerinin iyi oluşuna odaklanmak olarak açıklanmaktadır (Underwood, 2008: 7). Sprecher ve Fehr (2005) bunu diğerinin iyi oluşuna odaklanmak ve başkasının iyi olması için ne yapılacağını kestirmek olarak açıklamaktadır. Bu sevgiyi hisseden kişilerde kendine saygının arttığı, yapıcı ilişkiler kurduğu, sağlıklarının arttığı ve iyi ruh halini destekleyici etkileri olduğu tespit edilmiştir (Fehr ve Specher, 2008: 28).

Duyarlı sevginin beş unsuru vardır. Bunlar değer verme, seçme hakkı, açık sözlü olma, tam bilişsel kavrayış ve durumların duygusal anlaşılmasıdır (Underwood, 2002'dan akt. Virat, 2020: 4). Underwood'un bu tanımı duyarlı sevgiyi veren kişinin bakış açısından

olsa da bu sevgiyi alan kişinin bakış açısını da değerlendirerek şu tanımlamayı yapıyor; gerçekte kim olduğun için sevmek, hatalarını bilen biri tarafından sevmek, sizi tam anlamıyla yaşatan bir şekilde sevmektir. Kısaca özetlemek gerekirse Underwood duyarlı sevgiyi “kendini başkasının iyiliği için vermek” olarak tanımlıyor (Perlman ve Aragon, 2009: 435–436).

Duyarlı sevgi yakınlarla ya da yabancılara yani tüm insanlığa karşı bir tutumdur. Özellikle diğerleri acı çekiyor olduğunda ve ihtiyaç duyduklarında önem verme, ilgi, hassasiyet, onları destekleme yardım etme ve anlamaya yönelik bir yönelimle odaklanılan duyguları, bilişleri ve davranışları içerir. Durumsal ve ilişkisel bağlamlardan ve geçici ruh hallerinden etkilenen dalgalı bir durum olmasının yanı sıra muhtemelen kalıcı bir tutum veya eğilimdir (Sprecher ve Fehr, 2005: 630).

Diğer taraftan duyarlı sevgi diğerkamlıkla da aynı değildir. Ondan daha zengin bir kavramdır (Saunders, 2013: 5). Diğerkamlık tabii bir eğilimden, zorunluluktan ya da görev düşüncesinden yapılabilir. Duyarlı sevgi ise zorlama olmadan yapılan bilinçli bir davranış olmakla birlikte daha çok sevgi ihtiva etmektedir (Post, Underwood, Schloss ve Hurlbut, 2002: 74).

Yüzyıllar boyunca tüm değerli manevi ve ahlaki geleneklerde kolayca ifade edilen evrensel iddia duyarlı sevgidir (Post, 2010: 38). Duyarlı sevginin olumlu bir ahlaki yönü vardır ve başkaları için davranışsal bir bağlılığı ifade eder (Oman, 2011: 947). Tipolojilerin çoğu duyarlı sevgiyi öteki merkezli sevgi olarak içerir (Underwood, 2005’ den akt. Virat, 2020: 4). Bu bağlamda duygusal ya da fiziksel bir bedel karşılığında sevmek bireyde özel bir etki yaratabilir (Fehr, Sprecher ve Underwood, 2008: 3). Öte yandan duyarlı sevginin çocuk ebeveyn ilişkileri, romantik ilişkiler, liderlik, gönüllülük, gruplar arası iletişim ve profesyonel sağlık bakımı gibi çeşitli alanlarda olumlu etkileri vardır. Duyarlı sevgi artık ilişkisel mesleklerde toplum yanlısı davranışların önemli bir belirleyicisi olarak görülmektedir (Virat, 2020: 4).

3.1. Yakınlara Karşı Duyarlı Sevgi

Fehr ve Sprecher (2009) prototip teorisini kullanarak sevgi türlerini ve özelliklerini incelemiştir. Prototip araştırmalar göstermiştir ki “duyarlı sevgi”, “koşulsuz sevgi”, “sevgi verme” ve “özgecil (fedakar) sevgi” bireylerin sevgi tipolojilerinin bir parçası olarak ortaya çıkmaktadır. Güven, ilgi, yardım ve paylaşım çoğu sevgi türüyle ilişkilendirilebilir. Sevgi tarzları üzerine yapılan bu araştırmalar özellikle özgecil (fedakar) sevginin önemini vurgulamaktadır (Hendrick ve Hendrick, 1986; Lasswell ve

Laswell, 1976; Lee, 1973). Alan yazına bakıldığında ise sadece birkaç teorik araştırmada yakın ilişkiler için duyarlı sevginin öneminden bahsedilmektedir (Sprecher ve Fehr, 2005: 3).

Yapılan çalışmalar fedakar sevginin uzun süreli ilişkilerde ve dindarlar arasında daha fazla deneyimlendiği göstermektedir (Hendrick ve Hendrick, 1992). Aşık olan kişiler aşık olmayanlara göre daha fazla duyarlı sevgi göstermektedir (Neto ve Wilks, 2017: 610). Bir araştırmada romantik ilişkilerin kalitesi ve istikrarında duyarlı sevginin önemli bir rol oynadığı bulunmuştur (Fehr, Harasymcuk ve Sprecher 2014, 593). Diğer bir araştırma çocuklu katılımcıların çocuğu olmayanlara göre daha yüksek duyarlı sevgi puanı aldığını söylemektedir (Mersin, İbrahim, Çağlar ve Akyol, 2020: 72).

Genellikle bireyler duyarlı sevgi alıcısı olduklarını en çok yakın çevrelerinde ilişki içerisinde oldukları kişiler sayesinde hissedebilmektedir. Bu şekilde alınan duyarlı sevgi fiziksel sağlık için de çok önemlidir (Ornish, 1999: 67). Örneğin bir eşin sevgisi barsak ülseri olma riskini düşürmektedir. Diğer bir bulguda ise her iki ebeveyninden düşük sıcaklık ve yakınlık bildiren kişilerin %100'ünde orta yaş hastalık (kroner arter hastalığı, yüksek tansiyon, alkolizm, duodenum ülseri) tanıları görülmüştür (Ornish, 1999: 76). Son olarak tanışıklık olumlu ve nötr kişilere karşı sevgiyi artırmaktadır (Freedman, Sears ve Carlsmith, 2003: 204).

3.2. Yabancılara ve İnsanlığa Karşı Duyarlı Sevgi

Sevgi üzerine yapılan araştırmalara bakıldığında yabancılar, çevre bağları veya tüm insanlık için yaşanan sevginin pek araştırılmadığı görülmektedir. Oysa "insanlık için sevgi" psikoloji alanı çalışanlarının dışındakiler tarafından da görece iyi bir sevgi örneği olarak kabul edilmektedir (Fingerman, 2004: 185). İnsanlar genellikle başkaları tarafından kendilerine duyulan duyarlı sevginin farkında değildir. Bunun farkında olduğunda bireylerin özsaygıları artmakta ve olumlu kişilik özellikleri ortaya çıkmaktadır (Sedikides, Oliver ve Campell, 1994: 16).

Alan yazına göre fedakarlık isteği, ahlaki muhakeme gücü ve empati yeteneği ile ilişkili bir olgudur. Bu kavramların hepsi duyarlı sevgi ile ilişkili karakter özellikleridir. Bu özelliklerin her biri bireydeki duyarlı sevgi düzeyinin gelişimini desteklemektedir (Dovido ve Penner, 2001' den akt. Sprecher ve Fehr, 2005: 630).

Fingerman (2004) yaptığı araştırmasında yabancılarda dahil olmak üzere çevresel bağlarla ilişkilerin bireyde insani gelişme ve mutluluğa katkısı olduğunu belirlemiştir

(Fingerman, 2004: 204). Daha az şanslı olanlar da dahil olmak üzere diğer insanlara yönelik hissedilen duyarlı sevgi deneyimi onların iyi oluşlarının artmasına neden olmaktadır (Sprecher ve Fehr, 2005: 632). Ayrıca tüm insanlığa karşı hissedilen duyarlı sevgi ile maneviyat arasında da pozitif yönlü ilişki bulunmaktadır (Sprecher ve Fehr, 2005: 646).

4.Tartışma ve Sonuç

Duyarlı Sevgi kavramı esasında dini ve felsefi literatürde yüzyıllardır bulunan bir kavramdır. Ancak sosyal bilimciler için nispeten yeni bir terimdir (Perlman ve Aragon, 2009: 450). Örneğin Amerikan Psikoloji Derneği veritabanı PsycInfo'da yapılan bir taramada 2001 yılına kadar hiçbir psikolojik makalenin başlığında duyarlı sevgi teriminin kullanılmadığı belirlenmiştir (Fehr, Sprecher ve Underwood 2009: 434).

Duyarlı sevgiye son zamanlarda duyulan ilgi sosyal bilimciler tarafından Budist ve Doğu psikolojisinin sevgi içeren nezaket olarak şefkate odaklanmasında ve başkalarının acılarını hafifletme isteğinden esinlenerek merhamet üzerine çalışmalar yapılması ve bu çalışmaların genişletilmesine paralel olarak gelişmiştir (Fehr ve Sprecher, 2009: 344). Tutkulu aşkı, bağlanma sevgisini anlamaya yönelik önemli araştırmalar yapılmasına karşın duyarlı sevgi hala anlaşılmaya çalışılan ve araştırılan bir kavramdır (Neto ve Wilks, 2017: 606).

Duyarlı sevginin ne olduğu ve nasıl tanımlanması gerektiği konusu uzmanlarca tartışılmaya devam eden bir konudur. Alan çalışanları ve meslekten olmayanlar farklı tanımlamalar yapmaktadır. Aslında bu bilgi sıradan insanların zihninde mevcuttur. Araştırmalar meslekten olmayan kişilerin duyarlı sevginin özellikleri hakkında zengin ve karmaşık bir bilgiye haiz olduklarını göstermektedir. Bunu onların iç görüşleri ve deneyimleri sağlamaktadır (Fehr ve Sprecher, 2009: 362). Esasında aynen sevgi kavramı gibi klasik tanıma uygun olmayan doğal dil kavramlarından biridir (Fehr ve Sprecher, 2009: 361). Kompleks ve çok yönlü bir yapıdadır. İçeriğinde güdüleme, insanların farkında olma ve onlara yardım etme gibi nosyonları barındırmaktadır (Fehr ve Sprecher, 2009: 344).

Yapılan münferit araştırmalar duyarlı sevginin bir kavram olarak diğer kavramlarla ne şekilde ilişkili olduğunu gösterdiği gibi diğer yandan benzersiz bir tarafının olduğunu da ortaya koymaktadır. Kavramın özgünlüğünü ortaya koyan araştırmacılar bunun için gönüllülük, sağlık hizmetleri ve gruplar arası ilişkiler gibi değişik alanlardan duyarlı sevgi kavramını inceleyen araştırmalar yaptılar. Ve bu araştırmaları 2009 yılında

Blackwell yayınevinden *The Science Of Compassionate Love* başlığıyla neşretmişlerdir (Perlman ve Aragon, 2009: 451).

Duyarlı sevgi üzerine yapılan çalışmaların ana hedeflerinden biri bireylerde ve toplumlarda nasıl teşvik edileceğidir. Bunun için duyarlı sevginin temel özelliklerini anlamak önemlidir (Underwood, 2002: 87). Duyarlı sevgi belirli bir amaç güdülmeden hissedilmektedir. Devamlı hissedilen içeriğinde ilgili ve duyarlı olmayı barındıran davranışa bağlı bir eğilimdir. Ayrıca başkalarıyla yüz yüze durumlarla sınırlı değildir (Sprecher ve Fehr, 2005: 630). Hem kişilik faktörlerine hem de durumsal faktörlere bağlıdır (Oman, 2011: 961). Duyarlı sevgi romantik aşkla aynı olmamakla beraber alışkanlık halinde duyulan fedakar sevgiden de daha zengindir (Underwood, 2008: 3-5). Affetme, empati, ilgi, özveri ve sosyal destek gibi duygulardan ayrılmaktadır (Saunders, 2013: 5). Şefkatten sadece acı çeken veya savunmasız insanlara yönelik olmaması bakımından da farklıdır (Oman, 2011: 947).

Duyarlı sevgi hakkında yapılan çalışmalar bize toplum yanlısı davranışları teşvik etmesi ve olumlu sosyal etkisi hakkında bilgi vermektedir. Örneğin, bir çalışmada öğretmenlerin öğrencilerine olan duyarlı sevgisinin öğretmen öğrenci ilişkisinin kalitesini öngördüğü sonucuna ulaşılmıştır. Bu da bize duyarlı sevginin öğretmen öğrenci ilişkisinin önemli bir belirleyicisi olabileceğini göstermektedir (Virat, 2020: 9-11). Bir başka çalışmada liderlerin duyarlı sevgi düzeyleri ile hizmetkar liderlik davranışı arasında pozitif ilişki bulunmuştur. Araştırma sonucuna göre duyarlı sevgi sergileyen bireylerin değer odaklı kararlar alma ve olumlu toplumsal etki bırakma açısından üyesi oldukları kuruluşun sürdürülebilirliğini teşvik eden iyi hizmetkar liderler olma potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir (Brouns, Externbrink ve Aledo, 2020: 7).

Önyargıyı azaltmak sosyal psikolojinin uzun süredir devam eden bir amacı olmuştur. On yıllardır yürütülen araştırmaların çoğunun amacı farklı sosyal grupların üyeleri arasındaki olumsuzluğu azaltmaktır. Önyargı ile duyarlı sevgi arasındaki ilişki hakkında yapılan bir çalışmada duyarlı sevgi düzeyi yüksek insanların göçmenler de dahil diğer gruplara karşı daha olumlu tutum içerisinde olduğu bulunmuştur. Bu kişiler aynı zamanda duyarlı sevgi düzeyi düşük olanlara göre başkalarına karşı daha az önyargı ifade etmiştir. Dolayısıyla duyarlı sevginin, önyargıyı azaltmanın olumlu bir yolu olduğunu vaat ettiği sonucuna ulaşılmıştır (Sinclair, Fehr, Wang ve Regehr, 2016: 176-180).

Dünya sağlık örgütü tarafından yapılan çok kültürlü bir çalışmada “duyarlı sevgi” terimi son zamanların en iyi uzlaşmacı ifadesi olarak öne çıkmıştır (Underwood, 2008: 9).

Duyarlı sevginin ebeveyn çocuk ilişkileri (Miller ve ark., 2015; Volling, Kolak ve Kennedy, 2009), romantik ilişkiler (Collins ve ark., 2014; Jeffries, 2006; Neff ve Karney, 2009), gönüllülük (Omoto, Malsch ve Barraza, 2009), liderlik (Van Dierendonck ve Patterson, 2015), gruplar arası iletişim (Sinclair ve ark., 2016) ve profesyonel sağlık bakımı (Graber ve Mitcham, 2009; Willer, 2014) gibi çeşitli bağlamlarda olumlu etkileri vardır (Virat, 2020: 4).

Sonuç olarak duyarlı sevgi kalıcı ve kapsayıcı bir yapı olarak yabancılara yönelik gönüllülük ve yakınlarla karşı sosyal destek de dahil olmak üzere toplum yanlısı davranışlara katkıda bulunabilir (Sprecher ve Fehr, 2005: 631).

Referanslar

- Akdeniz, S. ve Deniz, M. E. (2016). Merhamet Ölçeği'nin Türkçeye uyarlanması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *The Journal of Happiness & Well - Being*, 4(1), 50-61.
- Batson, C. D. & Oleson K. C. (1991). Current status of the empathy-altruism hypothesis. *Review of Personality And Social Psychology*, 12, 62-85.
- Berscheid, E. (2010). Love in the fourth dimension. *Annual Review of Psychology* 61(1), 1-25. DOI: 10.1146/annurev.psych.093008.100318
- Brouns, T., Externbrink, K. & Aledo, P. S.B. (2020). Leadership beyond narcissism: On the role of compassionate love as individual antecedent of servant leadership. *Administrative Sciences*, 10(20), 1-10. DOI: 10.3390/admsci10020020
- Caprara, G. V. & Steca, P. (2005). Affective and social self-regulatory efficacy beliefs as determinants of positive thinking and happiness. *European Psychologist*, 10(4), 1-12. DOI : 10.1027/1016-9040.10.4.xxx
- Collins, N. L., Kane, H.S., Metz, M.A., Cleveland, C., Khan, C., Winczewski, L., Bowen, J., & Prok, T. (2014). Psychological, physiological, and behavioral responses to a partner in need : The role of compassionate love. *Journal of Social and Personal Relationships*, 31(5), 601-629. DOI: 10.1177/0265407514529069
- Dovidio, J. F. & Penner, L. A. (2001). Helping and altruism. Brewer, M. & Hewstone, M. (Eds.). *Blackwell international handbook of social psychology: Interpersona processes* içinde (162-195. ss.). Cambridge, MA: Blackwell.
- Eisenberg, N. (2000). Empathy and sempathy. Lewis, W. & Halvin-Jones, J. M. (Eds.). *Handbook of emotions* içinde (677-691. ss.). New York: The Guilford Press.
- Eker, H. (2011). Üniversite öğrencilerinin öz-duyarlılık ve duyarlı sevgi düzeylerinin ebeveyn tutumları açısından incelenmesi. Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Sakarya.

- Fehr, B., Harasymchuk, C. & Sprecher, S. (2014). Compassionate love in romantic relationships: A review and some new finding. *Sage Journals*, 31(5), 575–600. DOI: 10.1177/0265407514533768
- Fehr, B. & Sprecher, S. (2008). Compassionate love: Conceptual, measurement, and relational issues. Fehr, B., Sprecher, S. & Underwood, L. G. (Eds.), *The science of compassionate love: Theory, research, and applications* içinde (27–52. ss.). Malden M.A.: Wiley-Blackwell.
- Fehr, B. & Sprecher, S. (2009). Prototype analysis of the concept of compassionate love. *Journal of The International Association For Relationship Research*, 16(3), 343–364. DOI: 10.1111/j.1475-6811.2009.01227.x
- Fehr, B., Sprecher, S. & Underwood, L. G. (2008). *The science of compassionate love: Theory, research, and applications*. Malden, M.A.: Blackwell.
- Fehr, B., Sprecher, S. & Underwood, L. G. (2009). *Compassionate love: Theory, research, and applications*. Malden, M.A.: Wiley-Blackwell.
- Fingerman, K. L. (2004). The consequential stranger: Peripheral relationships across the life span. Lang, F. R. & Fingerman, K. L. (Eds.). *Growing together: Personal relationships across the lifespan* içinde (183–209. ss.). New York: Cambridge University Press.
- Freedman, J. L., Sears, D. O. & Carlsmith, J.M. (2003). Introduction to social psychology. (Çev. Ali Dönmez). Ankara: İmge Kitabevi.
- Graber, D. R. & Mitcham, M. D. (2009). Compassionate clinicians: Exemplary care in hospital settings. *In the science of compassionate love: Theory, research, and applications*, (345–372. ss.), Malden: Blackwell.
- Hendrick, C. & Hendrick, S. (1986). A theory and method of love. *Journal of Personality and Social Psychology*, 50(2), 392–402.
- Hendrick, S. S. & Hendrick, C. (1992). Romantic love. Sage Publications Inc.
- Jeffries, V. (2006). Religiosity, benevolent love, and long-lasting marriages. *Humboldt Journal of Social Relations*, 30(1), 77–106.
- Lasswell, T. E. & Lasswell, M. E. (1976). I love you but I'm not in love with you. *Journal of Marriage and Family Counseling*, 38, 211–224. DOI: 10.1111/j.17520606.1976.tb00413.x
- Lazarus, R. S. (1991). *Emotion and adaptation*. New York: Oxford University Press.
- Lee, J. A. (1973). *The colors of love: An exploration of the ways of loving*. Don Mills, ON: New Press.
- Mersin, S., İbrahimoğlu, Ö., Çağlar, M. ve Akyol, E. (2020). Compassionate love, burnout and professional commitment in nurses. *Journal of Nursing Management*, 28(1), 72–81. DOI: 10.1111/jonm.12892
- Miller, J. G., Kahle, S., Lopez, M. & Hastings, P. D. (2015). Compassionate love buffers stress-reactive mothers from fight-or-flight parenting. *Developmental Psychology*, 51(1), 36–43. DOI: 10.1037/a0038236
- Neff, L. A. & Karney, B. R. (2009). Compassionate love in early marriage. Fehr, B., Sprecher, S. & Underwood (Eds.). *The science of compassionate love: Theory, research, and applications* içinde (201–222. ss.). L. Malden: Blackwell.

- Neto, F. & Wilks, D. C. (2017). Compassionate love for a romantic partner across the adult life span. *Europe's Journal of Psychology*, 13(4), 606–617. DOI: 10.5964/ejop.v13i4.1204
- Nickolas, M. A. (2009). *Fostering social support and compassionate love in the greek orthodox church through small groups*. (Unpublished doctoral dissertation). The Boston University, Boston.
- Oman, D. (2011). Compassionate love: Accomplishments and challenges in an emerging scientific / spiritual research field. *Mental Health Religion and Culture*, 14(9), 945–981. DOI: 10.1080/13674676.2010.541430
- Omoto, A. M., Malsch, A. M. & Barraza, J. A. (2009). Compassionate acts: Motivations for and correlates of volunteerism among older adults. Fehr, B., Sprecher, S. & Underwood, L. (Eds.). *The science of compassionate love: Theory, research, and applications* içinde (257–282. ss.). Malden: Blackwell.
- Ornish, D. (1999). *Love and survival: The scientific basis for the healing power of intimacy*. New York: Perennial Currents.
- Öner, Ç. (2017). Spor bilimleri fakülteleri antrenörlük öğrencilerinin otantik liderliklerinin yaşam boyu öğrenme eğilimleri ve duyarlı sevgi becerileri açısından incelenmesi. *Spor Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 1–20. DOI: 10.25307/jssr.328103
- Peck, M. S. (2009). *Az seçilen yol: Sevginin, geleneksel değerlerin ve ruhsal tekâmülün psikolojisine yeni bir bakış* (Çev. R. Özer). İstanbul: Akaşa Yayınları.
- Perlman D. & Aragon R. S. (2009). Compassionate love: Concluding reflections. Fehr, B., Sprecher, S. & Underwood, L. G. (Eds.). *The science of compassionate love: Theory, research, and applications* içinde, (433–452. Ss.). Blackwell Publishing.
- Post, S. G. (2003). *Unlimited love: Altruism, compassion, and service*. Philadelphia And London: Templeton Foundation Press.
- Post, S. G. (2005). Altruism, happiness, and health: It's good to be good. *International Journal of Behavioral Medicine*, 12, 66–77.
- Post, S. G. (2010). Humanism, posthumanism, and compassionate love. *Technology In Society*, 32(1), 35–39. DOI: 10.1016/j.techsoc.2009.12.007
- Post, S. G., Underwood, L. G., Schloss, J. P. & Hurlbut, W. B. (2002). *Altruism and altruistic love: Science, philosophy, and religion in dialogue*. New York: Oxford University Press.
- Rauer, A. J. Sabey, A. & Jensen, J. F. (2014). Growing old together: Compassionate love and health in older adulthood. *Journal of Social and Personal Relationships*, 31(5), 677–696. DOI: 10.1177/0265407513503596
- Reis, H. T., Maniaci, M. R. & Rogge, R. D. (2014). The expression of compassionate love in everyday compassionate acts. *Journal of Social And Personal Relationships*, 31(5), 651–676. DOI: 10.1177/0265407513507214
- Saunders, W. D. (2013). *Growing compassionate love in communities*. Los Angeles: YMCA of Metropolitan.
- Sedikides, C., Oliver, M. B. & Campbell, W. K. (1994). Perceived benefits and costs of romantic relationships for women and men: Implications for exchange theory. *Personal Relationships*, 1, 5–21. DOI: 10.1111/j.1475–6811.1994.tb00052.x

- Sinclair, L., Fehr, B., Wang, W. & Regehr, E. (2016). The relation between compassionate love and prejudice: The mediating role of inclusion of out-group members in the self. *Social Psychological and Personality Science*, 7(2): 176–183. DOI: 10.1177/1948550615609736
- Sorokin, P. A. (2005). Özgeci Sevgi. Kirch A. (Eds.) *Aşkın Anatomisi* içinde (Çev. M. Harmancı) (221–233. ss.). İstanbul: Say Yayınları.
- Sprecher, S. & Fehr, B. (2005). Compassionate love for close others and humanity. *Journal of Social and Personal Relationships*, 22(5), 629–651. DOI: 10.1177/0265407505056439
- Sprecher, S. & Fehr, B. (2011). Dispositional attachment and relationship-specific attachment as predictors of compassionate love for a partner. *Journal of Social And Personal Relationships*, 28(4), 558–574. DOI: 10.1177/0265407510386190
- Sprecher, S., Zimmerman, C. & Abrahams, E. M. (2010). Choosing compassionate strategies to end a relationship: Effects of compassionate love for partner and the reason for the breakup. *Social Psychology*, 41(2), 66–75. DOI: 10.1027/1864-9335/a000010
- Underwood, L. G. (2002). The human experience of compassionate love. Post, S. G., Underwood, L. G., Schloss, J. & Hurlbut, W. B. (Eds.), *Altruism and altruistic love* içinde (72–88. ss.). Oxford: Oxford University Press.
- Underwood, L. G., (2005). Interviews with trappist monks as a contribution to research methodology in the investigation of compassionate love. *Journal for The Theory of Social Behaviour*, 35(3), 285–302.
- Underwood, L. G. (2008). Compassionate love: A framework for research. Fehr, B., Sprecher, S. & Underwood, L. G. (Eds.), *The science of compassionate love: Theory, research, and applications* içinde (3–25. ss.). Malden, M.A.: Wiley-Blackwell.
- Underwood, L. G. (2009). *Compassionate love: A framework for research*. Malden, M. A.: Wiley-Blackwell.
- van Dierendonck, D. & Patterson, K. (2015). Compassionate love as a cornerstone of servant leadership: An integration of previous theorizing and research. *Journal of Business Ethics*, 128(1), 119–131.
- Virat, M. (2020). Teachers' compassionate love for students: a possible determinant of teacher-student relationships with adolescents and a mediator between teachers' perceived support from coworkers and teacher-student relationships. *Educational Studies*, 46(1), 1–19. DOI: 10.1080/03055698.2020.1751083
- Volling, B. L., Kolak, A. M. & Kennedy, D. E. (2009). Empathy and compassionate love in early childhood : Development and family influence. Fehr, B., Sprecher, S. & Underwood, L. (Eds.). *The Science of Compassionate Love: Theory, Research, and Applications* içinde (161–200. ss.). Malden: Blackwell.
- Willer, E. K. (2014). Health-care provider compassionate love and women's infertility stressors. *Communication Monographs*, 81(4), 407–438. DOI: 10.1080/03637751.2014.940591

Cloning and Nausea in *the Possibility of an Island**

Bir Ada İhtimali *Romanı*'nda Klonlama ve Bulantı

 Nagihan Haliloğlu

İbn Haldun Üniversitesi, Türkiye
nagihan.haliloglu@ihu.edu.tr

Received: May 11, 2021

Accepted: July 01, 2021

Published: July 15, 2021

Abstract: This paper investigates the physical and metaphorical meanings of nausea in Michel Houellebecq's *The Possibility of an Island*. Through the trope of cloning, Houellebecq likens the human body to a ship, and conflates existential nausea with nausea caused by inhabiting a body. The future clones of the narrator Daniel inhabit a world of 'neohumans' that are clones like themselves, and old-style, barbaric humans. Neohumans change their bodies through cloning, which after a while give them ship-sickness, or nausea. Daniel's nausea is shaped by his relationship with the Mediterranean throughout. The novel asks the question 'What happens to human consciousness when the body keeps changing and the white male body is propagated into the future?' Thus, the novel works as an allegory for the way the Mediterranean functions today both as a curative and lethal space for European endeavor.

Keywords: Cloning, Nausea, Houellebecq, Global North, Mediterranean

Öz: Bu makale Michel Houellebecq'in romanı *Bir Ada İhtimali*'nde fiziksel ve mecazi bulantı arasındaki ilişkiyi inceleyecektir. Houellebecq insan bedenini bir gemiye benzeterek, metafizik iç bulantısıyla bir bedende hapsolmanın getirdiği bulantıyı harmanlar. Gelecekteki Daniel'in dünyası klonlar, yani 'yeni-insanlar' ve eski tarz 'barbar' insanlardan oluşmaktadır. Yeni-insanlar yaşlandıkça içlerinde rahat edemedikleri bedenleri; deniz tutması ya da bulantı hissettiren bu bedenleri klonlarıyla değiştirmektedir. Daniel'in mide bulantısı roman boyunca Akdeniz'le olan ilişkisiyle şekillenir. Roman 'Bedenler değiştikçe ve beyaz erkek bedeni geleceğe bu şekilde ilerledikçe bilincinden geriye ne kalmaktadır?' sorusunu sormaktadır. Akdeniz Daniel karakterini gelişiminde gözlemlediğimiz üzere Avrupa'nın geçmişini ve geleceğini kapsayan, bazen tedavi eden, bazen de ölüme sürükleyen ama mutlaka insanı içine çeken bir havzadır.

Anahtar kelimeler: Klonlama, Bulantı, Houellebecq, Global Kuzey, Akdeniz

ORCID-ID: N. Haliloğlu 0000-0003-4958-6084

* This article has been expanded from two different conference papers: 'The Aging European Body in the Mediterranean in Contemporary Narratives' (*Mediterranean Cultures and Societies Knowledge, Health and Tourism*, Faro, 2017) and 'Mobility and Nausea in Michel Houellebecq's "The Possibility of an Island"' ((e)motion Cultural Literacy in Europe: Second Biennial Conference, Warsaw, 2017)

Introduction

The word nausea comes from the Greek *naus*, the word for ship, and thus refers, literally, to ship-sickness. This is a condition caused by the fact that although you are not moving your limbs, you are being hurled this way and that, *and* covering space in time— a contradiction in mobility, so to speak. This paper aims to follow nausea as a metaphor in Michel Houellebecq's novel *The Possibility of an Island*, a title that suggests a movement towards an island that will put an end to this sea and/or ship-sickness. We are, to continue with Houellebecqian language, atomized ships looking for, not so much mainlands, but islands to drop anchor in. And the very ships, the very vessels that carry our consciousness, our bodies, betray us in this quest and this sense of betrayal manifests itself as nausea. In *The Possibility of an Island*, Houellebecq imagines a means of appeasement, a coming to terms with the human body: a perpetual cloning which should reduce the effects of ageing, an ageing Houellebecq's narrators experience as a nauseous betrayal. In this exploration of nausea, I will use Jean Paul Sartre's approach to the term, and couple it with Julie Kristeva's concept of *the abject* to make sense of the role it plays in Houellebecq's writing, acknowledging that he is an author obsessed with origins and genealogy.

Having reminded ourselves that the term nausea itself harks back to vessels and the sea, or indeed, long distance voyage, it would also be good to question the meanings the word nausea has acquired; such as in *ad nauseam*, revealing nausea's connection with repetition, a repetition that Houellebecq explores with the trope of the clone. However, nausea has slowly moved away from its meaning attached to mobility and repetition and come to denote the response we give to the *abject*, the refuse produced by the body. Sartre complicates this more common understanding of the concept with the question of which comes first: our capacity to feel something we recognize or conceptualize as nausea, or the refuse that causes it:

A dull and inescapable nausea perpetually reveals my body to my consciousness. [...] We must not take the term nausea as a metaphor derived from our physiological disgust. On the contrary we must realize that it is on the foundation of this nausea that all concrete and empirical nausea (nausea caused by spoiled meat, fresh blood, excrement, etc.) are produced and make us vomit. (Sartre, 1956, p. 338–9)

The nausea of consciousness of the body, of self-reflection, self-awareness, of seeing yourself and imagining how others see you precedes the actual distortion of the flesh, Sartre argues. This sense of looking at one's own body, a confusion between the subject

and object, leads one to the space of the *abject* as Kristeva sees it. Things that used to be of the body, but are now rejected by it are abject. What was once part of the subject has now become an (discardable) object, like the elderly that are left to die in France's sanatoriums as one of Daniel's clones explains in *The Possibility of an Island* (Houellebecq, 2006, p. 75). In that sense, the bodies in Houellebecq are described as abject, described by Kristeva (1982, p. 4) as "*what disturbs identity, system, order, what does not respect border, position, rules*" This sense of rejection has ontological and theological consequences: "*The corpse, seen without God and outside of science, is the utmost of abjection. It is death infecting life. Abject*" (ibid).

An Atomized World

The Possibility of an Island opens with the rejection of death altogether: "*Welcome to eternal life, my friends*" says the unspecified narrator, a voice that we shall see splinter into successive narratives told by the various clones of Daniel. The book is divided into 'Part One: Commentary of Daniel²⁴', 'Part Two: Commentary of Daniel²⁵' and 'Final Commentary, Epilogue'. In the first two, the original Daniel's clones pass judgement on his life, providing extracts from his journal. The final chapter is the final clone leaving his cocooned life to experience how his ancestors used to live. The futuristic trope of the clone allows Houellebecq to explore the split subject position; a looking at oneself not just in a mirror, but from an ersatz consciousness *and* body.

The diarist Daniel¹, the original human of the Daniels to come, lives in our contemporary times and the experiences he recounts show that he is metaphorically constantly 'at sea' on Mediterranean shores. The sea carries with it the sense of unrestricted mobility, a perpetual nausea, and we never actually see Daniel¹ get in it. It falls to his 25th incarnation to experience that boundlessness— not as nausea, but as nourishment at the end of the novel. The narrative voice(s) of Daniel in the novel can also be said to be at sea— going from one island of consciousness to another, making trips between Daniel's clones and hence consciousnesses. In that sense, the novel's over all narrative oscillates between being sea-sick and marooned: nausea caused by motion, nausea caused by stagnation. This movement between the narrators can in turn be said to cause nausea in the reader too.

The first Daniel who lives in pre-cloning times is a comedian who is shown to have no respect for Western Europe's culture, and who in fact makes a living by degrading it for laughs. This is an intellectual stance that is often mocked in Houellebecq's work, although one can argue that he engages in this himself (Manganas, 2007; Zaretsky,

2019). The protagonist and narrator Daniel1 becomes the embodiment of all such intellectuals who make fun of Europe's heritage without adding to it anything of note. Little concerned with the development of occidental culture, Daniel1 is presented as interested in its deconstruction. In several places his narrative reads like the bildungsroman of a misanthrope who nurtures and guards his misanthropy needed to make comedy for financial gain and fame. Daniel1 explains how his path of collaboration with the dissipation of the West started with the disgust and nausea that marks his narrative throughout:

After my baccalaureate I signed up for acting lessons; there followed some inglorious years, during which I grew nastier and nastier, and as a consequence, more and more caustic; thanks to this, success finally arrived- on a scale which surprised me. I had begun with small sketches on reunited immigrant families, journalists for Le Monde and the mediocrity of the middle class in general- I successfully captured the incestuous temptations of mid-career intellectuals aroused by their daughters or daughters-in-law, with their bare belly-buttons and thongs showing above their trousers. In short, I was a cutting observer or social reality [...] While continuing to devote myself to the one-man show, I occasionally accepted invitations to appear on television programmes, which I chose for their big audiences and general mediocrity (Houellebecq, 2005, 12-13)

The choice of clown as a profession for Daniel1 connects him, albeit tenuously, with the way Hayden Carruth conceived of Sartre, the man who conceptualized nausea as an existential reaction: "*Sartre, for all his anguished disgust, can play the clown as well, and has done so often enough: a sort of fool at the metaphysical court*" (Hayden, 1964, v). Houellebecq positions Daniel1 as this clown at the court, and forges a link from Sartre to Daniel1, and of course to himself, as court clown. The court in this case is France; as clown, Daniel1 reflects the hypocrisy and pettiness of the French back at the public through narrative performance.

The performance aspect of nausea is spelled out in another passage in *The Possibility of an Island* as the distortions of the faces described call to mind Bakhtin's 'grotesque realism' (Bakhtin, 1984):

As I watched the cassettes, I became aware that I was suffering from a deeper and deeper malaise, sometimes bordering on nausea [...] what I found more and more unbearable wasn't even my face [...] what I no longer stand was laughter, laughter in itself, that sudden and violent distortion of the features that deforms the human face and strips it instantly of all dignity [...] Every time the audience laughed [...] I was obliged to turn away so as not to

see those hideous faces, those hundreds of faces moved by convulsions, agitated by hate (Houellebecq, 2005, 46–47)

Here Houellebecq provides us with an expose of the uncanniness of laughter, and how it is related to his sense of nausea. The human face distorted by laughter is not dissimilar to the face of people convulsed with disgust. Disgust, malaise, distortion, lack of dignity and hate; they converge in the *affect* of his profession. It is on the distorted faces of his audience that Daniel sees the predicament of France and its dying culture. More importantly, however, in Houellebecq's narratives, the body of the narrator and France itself are conflated, so the discontent Daniel feels about his body, and the state of France become metaphors for one another, and the nausea which at the beginning stems from distortions of others' bodies migrates to his own deteriorating frame, to a more Sartrean framework.

Daniel, living in a culture that moves on to the next body when the 'current incarnation' is deteriorating marvels, reading his ancestor's diary, at the way humans tried to cope with the aged body:

The now-ugly deteriorated bodies of the elderly were, however, already the object of unanimous disgust, and it was undoubtedly the heatwave of summer 2003, which was particularly deadly in France, that provoked the first consciousness of the phenomenon [...] only an authentically modern country was capable of treating old people purely as rubbish, and that such contempt for one's ancestors would have been inconceivable in Africa, or in a traditional Asian country. (Houellebecq, 2005, 74–75)

Here, Daniel's worry for the elderly bodies in France and France itself, converges with his own. In this moment of despair, he wants France to be a bit more like Africa or Asia, to ensure that when his own body elicits disgust because of old age, there will be people to take care of it. This sense is enhanced when he starts a relationship with a woman much younger than himself:

During my first weeks of my relationship with Esther [...] while walking beside her in a park, or along the beach, I was overwhelmed by an extraordinary drunkenness, I had the impression of being a boy of her age, and I walked more quickly, breathed deeply, walked upright and spoke loudly. At other times, however, on meeting our reflections in a mirror, I was filled with nausea, and breathless, I shrivelled between the covers; in one fell swoop, I felt so old, so flaccid. (Houellebecq, 2005, 175)

This is an uncanny moment before the mirror when one has difficulty in identifying with one's own body– in this case because love has led Daniel1 to fantasize that he is younger than he is. And so Daniel1's reaction to his own body seems to move towards Kristeva's understanding of 'the abject': "*what disturbs identity, system, order, what does not respect border, position, rules.*" (Kristeva, 1982, p. 4) as we see him unable to negotiate what he feels and what he sees in the mirror concerning his age. This is where Kristeva and Sartre come together for Daniel1. "*Kristeva's abject silently reads Sartrean nausea according to the subtler uncanny terms of absurdity that always threaten*" (Kuberski, 1994, p. 161). Indeed, Daniel1 is always on the verge of being absurd– acting like a 'boy of her age'. It is at the point where he can no longer stand the chasm that is opening between him and younger bodies, namely, when his young girl friend Esther leaves him, that he decides to join the Elohimite cult which offers eternal life through cloning for the wealthy.

Mediterranean Promises

In the world of the clones the 'Mediterranean' exists only as an empty shell. The clone Daniel24 can only see it through a screen on his computer. Daniel24's camera angle does not allow him to see the water. There are, however, figures that see the remnants of the Mediterranean, described as 'packs' or 'hordes' (Houellebecq, 2005, 42). These are the un-cloned barbaric humans who still live out in unprotected sites, but, who, in turn, may get a glimpse of Mediterranean water that is hidden from the camera network that serves the 'privileged' clones.

Just as Daniel24 is curious about the Mediterranean that Daniel1 knew, Daniel1 himself is interested about Mediterranean genealogy. His malaise concerning the Mediterranean is also a malaise about origins. This intellectual malaise manifests itself as physical and moral nausea. It is a symptomatic reflection of self-loathing as the birthplace of what Houellebecq likes to call 'the occident' (Attridge, 2017). The following are from the last page that Daniel24 reads of Daniel1's journal:

We are in September, the last holiday makers are about to leave [...] An endless autumn awaits me, followed by a sidereal winter; and this time I really have finished my task, I am well past the very last minutes, there is no more justification for my presence here [...] Before any sadness, any sorrow or any clearly definable loss, there is something else, which might be called the pure terror of space [...] The space is coming, it approaches and seeks to devour me. The ghosts are there, they constitute the space, they surround me. They feed upon the gouged-out eyes of men. (Houellebecq, 2005, p. 45)

Daniel1's nausea turns into pure horror of space as his consciousness prepares for an existence out of time. All of Daniel1's future clones surround him in this narrative, commenting, feeding on his life. Daniel24 has inherited the sense of nausea that precedes its cause, manifesting itself as a symptom of stagnation, being marooned in the compound made for neohuman use. Nausea happens when we travel in a vessel that does not suit our consciousness but can equally be caused by being stationary in the same vessel, in the same surroundings, *ad nauseam*. "*That solitary routine, intercut solely by intellectual exchanges [...] now seemed unbearable*" (Houellebecq, 2005, p. 383) Daniel25 says, describing his life as lived in his protected house, and looked after by the Elohimite system.

So Daniel25, a clone interested in human origins and fascinated by the wildings outside his gates, sets out on his own quest, and finds the origins of the sea and the origins of seasickness. In a way he re-enacts his ancestor's attraction to the sea, making his way towards the Mediterranean: "*I walked all day, then the following night, guiding myself by the constellations [...] Around midday I passed through the layer of cloud, and found myself facing the sea. I had reached the end of my journey*" (Houellebecq, 2005, p. 418) The great double dealer, producer of the sickness and the cure, the *pharmakon*, the medicine-poison (Derrida 1981) that is the sea: "*the whole of my body, however, greeted the salty bath with gratitude, I had the impression of being swept by a nutritive, benevolent wave*" (Houellebecq, 2005, p. 418) Feeling the curative powers of the sea, Daniel25 then contemplates on the meaning of the sea for his 'wild' ancestors:

So this was what men had called the sea, what they had considered the great consoler, the great destroyer as well, the one that erodes, that gently puts an end to things. I was impressed, and the last element missing from my comprehension of the species finally fell into place. I understood better, now, how the idea of the infinite had been able to germinate in the brain of these primates [...] I thought again of Daniel, of his residence in Almeira, which had been mine, of the young women on the beach, of his destruction by Esther, and for the first time, I was tempted to pity him, without however, respecting him (Houellebecq, 2005, p. 421)

Daniel25 identifies the sea as the source of the idea of the infinite, of the possibility of perpetual motion, of the possibility of perpetual nausea. This is, then, where the possibility of an island becomes appealing. Having left his protected life, this 24th clone might be the last Daniel consciousness marooned in a body, finally dying a 'natural' death, refusing a proliferation of his consciousness passing judgement on himself through time. "*I would avoid thought as I would avoid suffering*" he says, feeling betrayed

by the world, feeling not equal to the task set before him– to be happy, to feel comfortable in his skin, a goal he finds difficult to describe. Just as the yearning for the sea, Houellebecq suggests, this sense of being in vessels not suited to reach that unfathomable goal of contentment, remains the burden humans pass on to whatever existences shall replace them.

Conclusion

In *The Possibility of an Island*, nausea, as described in its many iterations by the original Daniel, functions as a physical and moral reality. We then see this feeling explored throughout all his clone reiterations, as they too are concerned with the sea and what it may mean. The consideration of the sea also leads the Daniels to think about their lives in nautical terms, such as being separate islands and being marooned in themselves. The interwoven narrations of the clones bring together assessments of the body that are conceptualized both in Sartre and in Kristeva. Nausea caused by Daniel's own body leads necessarily to abjection, a sense that pushes him to discard the old, nauseating body and seek a new one. However, as the narratives of various Daniels show, there is ultimately no way to abandon the body if we want our consciousness to survive. The possibility of consciousness outside the body is one that the last Daniel we encounter, Daniel25 is willing to consider, and this is where the novel leaves us: Daniel25 in the Mediterranean, living away from the comforts of the clone, abandoning himself to the forces of nature like his barbaric ancestors used to do centuries ago.

References

- Attridge, J. (2017). "Houellebecq's Occidentalism". *Australian Humanities Review*, Issue 62. Retrieved from <http://australianhumanitiesreview.org/2017/12/04/houellebecqs-occidentalism/> (Accessed 02.06.2021)
- Bakhtin, M. M. (1984). *Rabelais and His World*. Trans. Helene Iswolsky, Bloomington: Indiana UP.
- Carruth, H. (1964). "Introduction" in *Nausea*, Jean-Paul Sartre. trans. Lloyd Alexander New York: New Directions. p. v – xiv.
- Derrida, J. (1981). "Plato's Pharmacy" In: *Dissemination*. Trans. by Barbara Johnson, Chicago: University of Chicago Press, pp. 63–171
- Houellebecq, Michel (2005). *The Possibility of an Island*. Trans. Gavin Bowd. London: Phoenix.
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia UP.
- Kuberski, P. (1994). *Chaosmos: Literature, Science, and Theory*. New York: State University of New York Press.
- Manganas, N. (2007). "The Possibility of a 'Dead Europe': Tsiolkas, Houellebecq and European Mythologies". *PORTAL Journal of Multidisciplinary International Studies*. Vol 4 No 2. Retrieved

from <https://epress.lib.uts.edu.au/journals/index.php/portal/article/view/495>. (Accessed 02.06.2021)

Sartre, J. P. (1956). *Being and Nothingness*. Trans. H. E. Barnes. New York: Washington Square Press.

Zaretsky, R. (2019). "Michel Houellebecq Hated Europe Before You Did". *Foreign Policy*. Retrieved from <https://foreignpolicy.com/2019/01/05/michel-houellebecq-hated-europe-before-you-did/> (Accessed 02.06.2021)

Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî Tefsirinde Temel Kaynaklarına Yönelttiği İtirazlar¹

Molla Gürânî's Objections to the Primary Sources of Gâyetü'l-emânî

 Selim Güzel

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye
yselimguzel@hotmail.com

Geliş Tarihi: 27 Mayıs 2021

Kabul Tarihi: 25 Haziran 2021

Yayın Tarihi: 15 Temmuz 2021

Özet: İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanında eserler kaleme almış olan Molla Gürânî (ö. 893/1488), Anadolu'ya geldikten sonra Hanefî mezhebine geçmiş ve müderris olarak tayin edilmiştir. Sonrasında Şehzade Mehmed'in hocalığı görevine getirilen Gürânî, Fatih döneminde şeyhülislamlık makamında yer almış ve imparatorluğun hukukî anlamda birçok açıdan yeni bir döneme girmesini sağlamıştır. Birçok ilimde öne çıkmış olan Molla Gürânî çeşitli alanda eserler ortaya koymuştur. Tefsir, hadis, usul, fıkıh, kıraat, nahiv ve belâgat gibi ilimlerde temayüz eden Gürânî, bu alanların her birinde özgün eserler telif etmiş ve bu eserlerinin hemen hemen hepsinde tenkitçi kişiliğini konuşturmuştur. Bu eserler arasında öne çıkan eseri ise Gâyetü'l-emânî başlıklı tefsiridir. Bütün klasik tefsirlerde yer alan temel özelliklere haiz olan bu tefsirde Gürânî, âyetleri sarf, nahiv ve belâgat açısından incelemiş; kendisinden önce yazılan tefsir, gramer, hadis, fıkıh, kelam vd. alanlara ait kaynaklardan alıntılar yapmış ve yaptığı alıntıların bir kısmını ciddi tenkite tabi tutmuştur. Tüm bunları göz önüne aldığımızda şunu söylebiliriz ki Gürânî, kendi çağdaşları arasında özgün tefsir ve tenkit anlayışına sahiptir. Makalede, Gürânî'nin tenkit üslûbu, bu çerçevede Gâyetü'l-emânî tefsirinin rivayet ve dirayet özellikleri incelenmiş ve eserin muhtevasına dair detaylara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Molla Gürânî, Tefsir, Gâyetü'l-emânî, Tenkit.

Abstract: Molla Gürânî (d. 893/1488), who wrote works in almost every field of Islamic sciences, converted to the Hanafi sect and was appointed as a professor after he came to Anatolia. Gürânî, who was later appointed as the tutor of Mehmed II, took place in the office of shaykh al-Islam during the Fatih the Conqueror period and enabled the empire to enter a new era in many aspects in terms of law. Molla Gürânî, who has come to the fore in many sciences, has produced works in various fields. Gürânî, who excelled in sciences such as exegesis, hadith, fiqh, syntax and rhetoric,

ORCID-ID: S. Güzel 0000-0002-2840-8599

¹ Bu makale, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Temel İslam Bilimleri bölümünde yürütülmekte olan "Gâyetü'l-Emânî fi Tefsiri'l-Kelâmî'r-Rabbânî Adlı Tefsirde Zemahşerî ve Beyzâvî'ye Dil Açısından Yapılan İtirazlar" adlı doktora çalışmasından üretilmiştir.

wrote original works in each of these fields and made his criticism personality speak in almost all of these works. The most prominent work among these works is his exegesis titled *Gâyetü'l-emânî*. In this work, which has the basic features found in all classical commentaries on Quran, *Gürânî* examined the verses in terms of usage, syntax and rhetoric; exegesis, grammar, hadith, fiqh, kalam etc. written before him. He made quotations from the sources belonging to the fields and subjected some of his quotations to serious criticism. Taking into all this consideration, we can state that *Gürânî* has a unique understanding of interpretation and criticism among his contemporaries at that time. In this article, *Gürânî*'s criticism style, narration and insight features of *Gâyetü'l-emânî* are examined in this context, and details about the content of the work and the importance of his work as a whole will be given in-depth.

Keywords: Molla *Gürânî*, Exegesis, *Gâyetü'l-emânî*, Criticism

Giriş

İslâmî ilimlerin hemen hemen tamamında söz sahibi olan Molla *Gürânî*, birçok farklı alanda eser ortaya koymuştur. Eserlerinde baskın olan genel karakter ise şerh, hâşiye ve tenkittir. İlk iki özelliğin bulunmadığı eserlerinden biri ise *Gâyetü'l-emânî* başlıklı tefsiridir. Bu tefsirde ağırlıklı olarak Zemaşerî ve Beyzâvî'den alıntılar yapmış olması ise onun tefsirinin özgünlüğünü ortadan kaldırmaz. Zira kaynaklarının çeşitli olması, kaynaklarını ciddi bir eleştiri süzgecinden geçirmesi, kaynaklarından farklı olarak rivayet, dirayet, kıraat, mantık ve daha birçok hususu veciz bir şekilde işlemesi bile onu diğerlerinden ayırmaya yetmektedir. Örneğin bir muhaddis olarak rivayetleri ele alış biçimi, kıraat ilmindeki derinliği ile şaz kıraatleri tefsirinden elemesi, Arap diline hâkimiyeti ile âyetlerdeki nahvî, belâgî ve lugavî incelikleri ortaya koyabilmesi ve bunlara ek olarak daha birçok özelliği bir arada bünyesinde veciz bir şekilde barındırması bu tefsirin özgün bir tefsir olduğu ortaya çıkarmaktadır. Çalışmamızda *Gürânî*'nin muhakkik bir münekkit oluşunu ele alacağımız için onun bu itirazlarına geçmeden önce kendisi ve tefsiri hakkında özet bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

1. Molla *Gürânî*

Tam adı "Ahmed b. İsmail b. Osman b. Raşîd b. İbrahim" olan müfessir, "Şerefüddîn" ve "Şihabüddîn" gibi lakapların yanında "eş-Şehrîzurî", "el-Hemedânî" ve "el-Gürânî" gibi nisbelerle de anılmıştır (Makrîzî, 2002: 1/259). Sehâvî (ö. 902/1497) ise nisbesine, "et-Tebrîzî" ve "el-Kâhîri" eklemesini yapmıştır (es-Sehâvî, bt: 1/241). Doğum yeri ve doğum tarihi için bazı kaynaklarda, 13 Rebûlevvel 809 (28 Ağustos 1406) tarihinde Şehrîzor'da doğduğu belirtilirken (Makrîzî, 2002: 1/259), bazı kaynaklarda ise 813'te (1410/11) *Gürânî*'ye bağlı bir köyde doğduğu aktarılmaktadır (el-Bikâî, 2001: 1/241).

Daha küçük yaşlarda Kur'ân'ı hıfzeden Molla Gürânî, kıraat-ı seb'â ilmini tahsil etmiş, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ını, Kasım b. Fîrruh eş-Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) kırâat-ı seb'aya dair olan *Şatıbyye*'sini, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Keşşâf* şerhini okumuş ve nahiv, meânî, beyân ve arûz ilimlerini tahsil etmiştir (Makrîzî, 2002: 1/259). Ayrıca birçok âlimden çeşitli ilimleri tahsil ederek usûl, mantık, nahiv, belâgat ve diğer aklî ilimlerde temayüz etmiştir. Daha sonra Kahire'ye gelerek Makrîzî ve İbn Hacer'den (ö. 852/1449) Müslîm'in *es-Sahîh*'ini okumuştur. Ayrıca Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed ez-Zerkeşî, Ahmed b. Ali el-Makrîzî, Kemâleddin İbnü'l-Bârizî ve Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî gibi âlimlerden de hadis, kıraat, tefsir ve fıkıh dersleri almıştır. Hocası Makrîzî, Gürânî'nin son derce keskin bir zekaya, belâgat ve fesahate sahip olduğunu; kıraat, Arap dili, fıkıh ve daha başka birçok ilimde tam bir yetkinliğe sahip olduğunu ifade etmiştir (Sehâvî, t.y: 1/24; eş-Şevkânî, t.y: 1/40; Bikâî, 2001: 1/60-6; Makrîzî, 2002: 1/259). Gürânî Kâhire'ye geldikten sonra burada fazileti, ilmi, katıldığı münazaralardaki belâgati, fesahati, ilmi cür'eti ve etrafındakilere üstün gelişi gibi özellikleri ile şöhret bulmuş, Memlûk Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın (salt. 1438-1453) Sır Kâtibi olan Kemâlüddîn el-Bârizî ile tanışmış ve Kadı Zeynüddîn gibi nüfuzlu kişilerin takdirini kazanarak bu iki şahıs sayesinde Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın yakın çevresi içinde yer almıştır. Ayrıca Sultan'ın huzurunda Buhârî okumaları için kurulan meclislere katılmış ve uzun süre Şemsüddin eş-Şîrvânî'nin yanında bulunmuştur. Bârizî'nin de desteği ile Berkûkiye Medresesi'nde müderris olarak görevlendirilmiştir.

Fakat Gürânî'nin bu yükselişi çok da uzun sürmemiştir; 844 (1440) yılında, Ebû Hanîfe'nin soyundan geldiği söylenen Dımaşk Hanefî kadısı Hamîdüddin Muhammed b. Ahmed en-Nu'mânî el-Fergânî ile aralarında bir tartışma çıkmış ve bu tartışmada Gürânî'nin Nu'mânî'nin atalarına hakaret ettiği sultana bildirilmiş ve Nu'mânî'nin soyunun Ebû Hanife'ye uzandığı gerekçe gösterilerek hapsedilmiştir (Sehâvî, t.y: 1/24; eş-Şevkânî, t.y: 1/40; Bikâî, 2001: 1/60-6; Makrîzî, 2002: 1/259). Oysa Nu'mânî de onun atalarına hakaret etmişti, hatta Nu'mânî'nin soyunun Ebû Hanife'ye uzandığı da kesin değildi (Eş-Şevkânî, t.y: 1/40), fakat yapılan yargılama sonucunda suçlu bulundu ve seksen değnekle cezalandırıldı. Müderrislik görevinden uzaklaştırıldı ve ardından da Şam'a sürgün edildi.²

² Sehâvî'ye göre Molla Gürânî'nin başına gelen bu musibetin sebebi onun cürretkarlığı ve kendini beğenmişliğidir. (Bkz. Sehâvî, b.t: 1/241-242) Sehâvî'nin Gürânî hakkında olumsuz başka şeyler naklettiği de görülmektedir, fakat bu olumsuzlukları kitabında kendisinden nakillerdede bulunduğu ve Gürânî'n de hocası olan Makrîzî'nin ya da Gürânî'nin çağdaşı olan Suyûtî'nin kitaplarında görülmez. Ayrıca Sehâvî'nin bu kitapta yer yer dedikodulara yer verildiği ve kimi yerlerde ilmi olmayan bir üslûp kullandığı da bilinen bir husustur. Nitekim Sehâvî'nin bu eseri Sûyûtî ve çeşitli müellifler tarafından tenkit edilmiş, hatta Celâleddin es-Sûyûtî *ed-Đav'ü'l-lâmi*'i tenkit için *el-Kâvî 'alâ Târîhi's-Sehâvî* adlı bir risâle de yazmıştır. Bkz. **DIA**, İstanbul, 1994, XI/56-

Gürânî sürgün cezası aldıktan sonra malını mülkünü satıp, Memlûk sultanının hükmü altında olan Dimaşk'a gitmiş (Sehâvî, t.y: 1/24; eş-Şevkânî, t.y: 1/40; Bikâî, 2001: 1/60-6; Makrîzî, 2002: 1/259), ilerleyen zamanlarda defalarca Memlûklerin hâkimiyeti altında bulunan topraklardan firar etmek istemişse de başarılı olamamıştır. Yine bir defasında hac vazifesini gerçekleştirmek için deniz üzerinden gizlice kaçmaya çalışsa da yakalanmış ve sıkı takibat altında bulundurulmaya devam etmiştir. Sonra Ürdün'de bulunan el-Leccûn'a gitmiş, sıkı tarassut altındayken tekrar firar etmiş ve nihayetinde Anadolu'ya ulaşarak ve burada bulunan âlimlerle toplantı ve münazaralar yapıp ismini duyurmuştur (Sehâvî, t.y: 1/241-242; Bikâî, 2001: 1/61).

Gürânî Anadolu'ya geldikten sonra Hanefî mezhebine geçmiş, Edirne'ye giderek ve II. Murad'la görüşmüştür. Sultan ilminden ve şahsiyetinden etkilenince kendisini önce Bursa'da, daha sonra da Yıldırım medreselerinde müderris olarak görevlendirmiştir. II. Murad, oğlu Şehzâde Fâtih için birçok hoca görevlendirmiş ancak Fâtih hiçbirine itaat etmediği için heybetli ve disiplinli bir hoca arayışına girmiş, Molla Gürânî'nin kişiliğini bilmesi ve görüş istediği kimseler tarafından bu işe ehil görülmesi sebebiyle 847'de (1443) onu şehzade Mehmed'in hocalığına getirmiştir (Sehâvî, t.y: 1/241-242; eş-Şevkânî, t.y: 1/40; Bikâî, 2001: 1/61; Yaşaroğlu, 2005: 248-250).

II. Murad'ın vefatından sonra tahta geçen Fâtih Sultan Mehmed hocası Gürânî'yi vezirlik görevine getirmek istemiş fakat Gürânî kabul etmemiştir. Bunun üzerine kendisine kazaskerlik görevi teklif edildi, Gürânî bu teklifi kabul edince 855 (1451) yılında kazaskerliğe tayin edildi. İstanbul'un fethi sırasında Fâtih Sultan Mehmed'in istişare meclisinde bulunan Gürânî, daha sonra Bursa kadılığı ve buradaki vakıfların idaresiyle görevlendirildi. Bununla beraber sonraları şeyhülislamlık makamına dönüşecek olan İstanbul müftülüğüne atandı, son olarak şeyhülislamlık görevine getirildi ve ölünceye kadar bu görevini yürüttü (Sehâvî, t.y: 1/241-242; eş-Şevkânî, t.y: 1/40; Bikâî, 2001: 1/61; Yaşaroğlu, 2005: 248-250).

1.1. Eserleri

Birçok ilimde öne çıkmış olan Molla Gürânî çeşitli alanda eserler ortaya koymuştur. Tefsir, hadis, usul, fıkıh, kıraat, nahiv ve belâgat gibi ilimlerde temayüz eden Gürânî, bu alanların her birinde özgün eserler telif etmiş ve bu eserlerinin hemen hemen hepsinde tenkitçi kişiliğini konuşturmuştur. Telif ettiği eserlerden bazıları şunlardır:

Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelami'r-Rabânî

57. Sehâvî'nin söz konusu eserinde Molla Gürânî'nin hocası olan Makrîzî'nin Gürânî'den Sahih-i Müslim dersi aldığını söylemesi de yine bu kitabı çok özenli bir şekilde kaleme almadığını gösteren başka bir husustur.

el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâzî Ehâdîsi'l-Buhârî
ed-Dürerü'l-Levâmî' fî şerhi Cem'i'l-Cevâmî'
el-Abkarî fî Havâşi'l-Ca'berî
Keşfü'l-Esrar an Kırâeti'l-Eimmeti'l-Ehyâr
el-Muraşşah ale'l-Mûşah
Risale fi'r-Redd ala Molla Hüsrev fi'l-Velâ
eş-Şâfiye fi'l-Arûzi ve'l-Kâfiye (Yıldız, 1988: 90-92).

2. Gâyetü'l-Emânî Fî Tefsîri'l-Kelami'r-Rabânî

Bu tefsir hakkında bilgi veren bazı kaynaklar eserin isminden bahsetmeksizin sadece Gürânî'nin bir tefsir telif ettiğine işaret ederken (Sehâvî, t.y: I/241-242; eş-Şevkânî, t.y: I/40), bazıları da açık bir şekilde tefsirin ismini zikreder; tefsirin ismini zikreden kaynaklarda ise *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelami'r-Rabânî* (Bağdâdî, t.y: I/135) ve *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* (Mehmed b. Mehmed Edirnevî, 1997: I/353; (Gürânî, 2019: II/131). şeklinde iki farklı isme yer verilir, müellif ise kitabının giriş kısmında tefsirin adını *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelami'r-Rabânî* olarak zikretmektedir (Molla Gürânî, 2019: I/26).

2.1. Eserde Takip Edilen Yöntem Ve Üslûp

Molla Gürânî hemen hemen bütün klasik tefsirlerde olduğu gibi, öncelikle tefsir etmeye başladığı sûrenin Mekkî ya da Medenî oluşunu, sûrenin ismini, varsa diğer isimlerini ve sûrenin sonunda sûrenin faziletine dair rivayetleri açıklar. O, Kur'ân, hadisler, sahabe ve tabiin kavli, şiirler, dil, mantık ile Kur'ân'ı açıklamış, bunlarla istişhadda bulunmuş, işârî yorumlara girmeyerek kendini sahih sünnet, dil ve mantık boyutuyla sınırlandırmış, ahkâm âyetlerini açıklamış; âyetlerin nüzül sebeplerine, nâsih-mensûhun açıklamasına ve farklı kıraat vecihlerine yer vermiş, kıraat vecihleri arasında tercihte bulunmuş; âyetleri sarf, nahiv ve belâgat açısından incelemiş; kendisinden önce yazılan tefsir, gramer, hadis, fıkıh, kelam vd. alanlara ait kaynaklardan alıntılar yapmış ve yaptığı alıntılarının bir kısmını ciddi tenkite tabi tutmuştur. Onun tefsirini birçok tefsirden ayıran özellikler ise, kıraat vecihleri, sarf, belâgat ve nahvi fazla uzatmadan fakat etkili bir biçimde kullanması ve başvurduğu kaynakları tahlil ve tenkit süzgecinden geçirmesidir. Bütün bu özellikleri göz önünde bulundurulduğu zaman *Gâyetü'l-emânî* tefsirinin rivayet ve dirayet özelliklerini bir arada bünyesinde barındıran ne çok uzun ne çok kısa son derece faydalı ve özgün bir tefsir olduğunu söylemek mümkündür.

2.1.1. Kur'ân'ı Hadis, Sahabe ve Tabiin Kavliyle Açıklaması

Molla Gürânî'nin âyetleri tefsir ederken başvurduğu kaynaklardan biri de Rasûlullah (s.a.v.), sahabe ve tabiinden gelen sahih rivayetlerdir. Gürânî, hemen hemen her âyet için sahih kabul ettiği bir rivâyet varsa onu mutlaka aktarır, nitekim onun tefsirini Zemahşerî'nin tefsîrinden ayıran hususlardan biri de rivâyetlere daha fazla yer vermesi ve yer verdiği rivayetlerin Zemahşerî'ye kıyasla daha sahih olmasıdır.

2.1.2. Kur'ân'ı Belâgat, Nahiv, Şiir ve Farklı Kıraat Vecihleriyle Açıklaması

Hadis ilmindeki yetkinliği sebebiyle Molla Gürânî'nin tefsirinde rivayetler önemli bir yer tutsa da bu tefsirin ağırlık noktası "dil"dir. O, rivayetin yanında, hatta çoğu zaman rivayetten önce, kelimelerin sözlük anlamını verir, cümlelerin i'râbını yapar, belâgî yönüne değinir, kıraat vecihlerini açıklar ve şiirlerle istişhadda bulunur.

2.1.3. Ahkâm Âyetlerini Ele Alış Biçimi

Molla Gürânî birçok alanda olduğu gibi fıkıh ilminde de temayüz etmiş bir âlimdir. Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulüne dair olan *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eserini şerh etmesi, kendisinden önceki İstanbul Kadısı Molla Hüsrev'in tevarüs yoluyla velayeti ve buna tealluk eden şer'î hükümleri ele aldığı risaleye *Risale fi'r-Redd ala Molla Hüsrev fi'l-Velâ* ile reddiye yapması, her iki eserinde de tenkitçi özelliğini kullanması, ayrıca şeyhülislamlık ve kadılık görevlerini yerine getirmiş olması gibi hususlar onun fıkıhtaki yetkinliğinin en büyük göstergelerindedir. Şafi mezhebine mensupken Anadolu'ya geldikten sonra Hanefi mezhebine geçmesi ise onun her iki mezhebin fıkına olan hâkimiyetini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Molla Gürânî ahkam âyetlerini açıklarken dil kurallarından, sahih sünnetten, sahabe ve tabiin kavlinden yararlanmasının yanında, İmam-ı Âzâm ve İmam Şafi'nin görüşlerine muhakkak yer verir; aralarında ihtilaf varsa bu ihtilafın semeresini açıklar, bazen de bu ihtilaflar arasında tercihte bulunur.

2.2. Eserin Kaynakları

2.2.1. Kur'ân-ı Kerîm

Diğer müfessirlerde olduğu gibi Molla Gürânî'nin de en temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir, zira onun tefsir yöntemlerinden biri de âyeti âyetle açıklamasıdır.

2.2.2. Hadis

Buhâri şerhi gibi önemli bir eser ortaya koyacak kadar hadis ilmine vakıf olan, ayrıca İbn Hacer ve bu ilimde söz sahibi başka birçok âlimden ders almış olan Molla Gürânî,

tefsirinde hadisleri etkin bir biçimde kullanır, onun hadis kaynaklarından bazıları şunlardır:

el-Câmiu's-Sahih, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870)

el-Câmiu's-Sahih, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875)

es-Sünen, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889).

es-Sünen, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915) (Yıldız, 1988: 145-171).

2.2.3. Sahabe ve Tabiin Kavli

Molla Gürânî kimisi tefsir, kimisi hadis, kimisi fıkıh, kimisi kıraat kimisi de bunların tümüyle öne çıkmış sahabe ve tabiinin görüşlerinden sıkça istifade etmiştir. Onun sahabe ve tabiinden istifade ettiği kaynakların bir kısmı şu şekildedir.

2.2.3.1. Sahabeler

Ömer b. el-Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Osman b. Affân, Aişe bnt. Ebî Bekr, Ka'b b. Mâlik, Enes b. Mâlik, Ebu Hureyre (Yıldız, 1988: 145-171).

2.2.3.2. Tabiin

Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî (ö. 103/721)

Ebü'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî (ö. 117/735)

Ebü Abdillâh Saîd b. Cübeyr b. Hişâm el-Esedî (ö. 94/713 [?])

Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî (ö. 105/723)

Ebü Muhammed Saîd b. el-Müseyyeb (el-Müseyyib) b. Hazn el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 94/713)

Ebü Abdillâh İkrime b. Abdillâh el-Berberî el-Medenî (ö. 105/723)

Ebü Muhammed Atâ b. Ebî Rebâh Eslem el-Kureşî (ö. 114/732)

Ebü Amr Âmir b. Şerâhîl b. Abdillâh el-Hemdânî eş-Şa'bî (ö. 104/722) ,

Ebü Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî (ö. 161/778) (Yıldız, 1988: 145-171).

2.2.4. Kıraat

Kıraat ilmindeki yetkinliği ile bilinen ve bu alanda birçok eser kaleme almış olan Molla Gürânî, kıraat hususunda sahabe, tabiin ve yedi kıraat imamından yararlanmıştır (Yıldız, 1988: 145–171).

2.2.5. Sarf, Nahiv ve Belagât

Molla Gürânî tefsirinde sarf, nahiv ve belâgat ilminin önde gelen birçok isminden faydalanmıştır, bu isimlerden bazıları şunlardır:

Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ' (ö. 207/822)

Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796)

Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923)

Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (ö. 209/824 [?])

Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) (Yıldız, 1988: 145–171).

2.2.6. Tefsir

Molla Gürânî'n yararlandığı tefsir kaynaklarından bazıları şunlardır:

Tefsîru Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî (ö. 103/721)

Tefsîru'l-Kelbî, el-Kelbî Muhammed b. es-Sâib (104/722)

Tefsîru İbn Cüreyh, İbn Cüreyh Abdülmelik b. Abdülaziz (ö. 150/767)

Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Şur'ân, İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923)

Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767)

el-Keşşâf, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)

Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286)

el-Keşf 'ale'l-Keşşâf, el-Behbehani el-Kazvinî Ömer İbn Abdurrahman (ö. 745)

Hâşiye 'ale'l-Keşşâf, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (ö. 792/1390)

Hâşiye 'ale'l-Keşşâf, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413)

Tefsîru İbn Uyeyne, Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî (ö. 198/814)

el-Basîf fi Tefsîri'l-Şur'ân, Vâhidî Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (ö. 468/1076)

Mefâtihu'l-Gayb, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210) (Yıldız, 1988: 145-171).

3. Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî Tefsirinde Kaynaklara Yöneltiltiği Tenkitler

3.1. Lazimî Ve Müteaddi Fiil

Gürânî اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ âyetindeki (Fâtiha, 1/6) هدى fiilinin³ لام ve الى harfleriyle birlikte iki mef'ûlde amel edebildiği gibi, tek başına da bu ameli yerine getirebildiğini, yani bu amel

³ "هدى" kelimesi sözlükte; şefkatli rehberlik yol gösterme ve ulaştırma anlamındadır. Râgıb el-İsfâhânî'ye (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre Allah yaratıklara olan hidayeti dört şekildedir:

- قَالَ رَبَّنَا الَّذِي آعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى / Mûsâ, "Bizim rabbimiz her şeye özülü ve biçimiyle varlık veren, sonra da (her şeye) yolu gösterendir" diye cevap verdi. (Tâhâ, 20/50) âyetinde buyrulduğu üzere "akıl, zeka, zarûriyât ve bedhiyyâtın bilinmesi gibi bütün insanlığa ve tabiatına göre diğer varlıklara olan umûmî hidâyet."

- وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ / Onları, emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren önderler kıldık ve kendilerine hayırlı işler yapmayı, namaz kılmayı, zekât vermeyi vahyettik. Onlar, bize hep kulluk ettiler. (Enbiyâ, 21/73) âyetinde buyrulduğu üzere Peygamberlerin sözleri ve Kur'ân ile insanlığa olan hidâyet.

- مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ أَمْرَهُ وَيَهْدِهِ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ / Allah'ın izni olmadan başa gelen bir musibet yoktur. Kim Allah'a iman ederse Allah onun gönlünü doğruya yöneltir. Allah her şeyi bilmektedir. (Tegâbün 64/11.) âyetinde buyrulduğu üzere "hidayete ermiş olanlara özel olan tevfiik."

- وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارَ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ / (Cennette) onların altından ırmaklar akarken, kalplerinde kinden ne varsa hepsini çıkarıp atarız. Ve onlar derler ki: "Bizi bu nimete kavuşturan Allah'a hamdolsun! Allah bize bahşetmeseydi biz kendiliğimizden elde edemezdik." (A'râf, 7/43) âyetinde buyrulduğu üzere "âhirette cennete olan hidâyet." (Bkz: Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-

için harf-i cerre ihtiyacı olmadığını söyleyerek, Zemahşerî, Beyzâvî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi müfessirlere itiraz eder (Gürânî, 2019, 1/28).

Zemahşerî Beyzâvî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî ise, “أَخْتَارَ، اسْتَغْفَرَ، أَمَرَ، كَتَبَ، دَعَا، زَجَعَ، هَدَى fiili de، أَخْتَارَ fiilleri gibi birinci ma'mule kendi zatiyla, ikinci ma'mule ise ancak harf-i cer yardımıyla müteaddî olur, daha sonra da bu fiilerinden harf-i cer semâî olarak hazfedilir,” görüşündedir. Zemahşerî de diğer iki müfessir ile aynı görüştedir, fakat o görüşünü detaylandırma ya da ta'lil etme yoluna gitmeyerek sadece, “وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا وَآخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا” âyetindeki أَخْتَارَ filinin ameli aynıdır,” der (Beyzâvî, 1996: 1/30; Ebu Hayyân, 2010: 1/141; Zemahşerî ve Ebû'l-Kâsım, 2009: 1/29).

Gürânî'ye göre “وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا / Mûsâ tayin ettiğimiz vakit ve yerde bulunmak üzere kavminden yetmiş adam seçti...” (Â'raf, 7/155) âyeti bu âyete kıyas edilemez, çünkü bu âyetteki هَدَى fiili hem müteaddî/geçişli, hem de lâzîmî/geçişsiz olarak kullanılır ve ikinci ma'mûle müteaddî oluşu لام ve الی harf-i cerleriyle olabildiği gibi, kendi zatiyla olabilir. Ayrıca buradaki ikinci ma'mûlde cârî olan müteaddilik, “وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا” âyetindeki gibi değildir.⁴

هَدَى kelimesinin Kur'ân'daki diğer örneklerine baktığımız zaman Gürânî'nin görüşünün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır, zira هَدَى fiilinin Kur'ân'da harf-i cerli ve harf-i cersiz olarak, bir ya da daha fazla ma'mûlde amel ettiğini gösteren birçok âyet bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı için şu âyetleri örnek olarak verebiliriz:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

“Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarf edenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yönlendiriz. Kuşkusuz Allah iyilik yapanların yanındadır.” (Ankebût, 29/69)

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah'ın izni olmadan başa gelen bir musibet yoktur. Kim Allah'a iman ederse Allah onun gönlünü doğruya yöneltir. Allah her şeyi bilmektedir.” (Tegâbün, 64/11)

فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

“...sonra Allah kendi iradesiyle, onların, hakkında ayrılığa düştükleri gerçeği müminlere gösterdi. Allah dilediğini doğru yola iletir.” (Bakara, 2/213)

Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, **Müfredâtü Elfâzi'l-Kurân**, thk, Safvân Adnân ed-Dâvevî, ed-Dâru's-Şâmiye-Dâru'l-Kalem, Beyrut, 2009, bs. 4, Hâ Maddesi ss. 835-836.

⁴ “هَدَى” fiili ikinci ma'mûle, harf-i cer yardımı almaksızın kendi zatiyla müteaddî olabilirken; “أَخْتَارَ” fiili birinci ma'mûle kendi zatiyla, ikinci mamûle ise ancak harf-i cer yardımıyla müteaddî olur, daha sonra da bu ve bunun gibi olan “وَاسْتَغْفَرَ وَأَمَرَ وَكَتَبَ وَدَعَا وَزَوَّجَ وَصَدَّقَ” fiilerinden harf-i cer semâî olarak hazfedilir.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ-

“İman edip dünya ve âhret için yararlı işler yapanlara rableri, inanmaları sebebiyle yol gösterir; nimetlerle dolu cennetlerde onların buldukları yerin altından ırmaklar akar.” (Yûnus, 10/9).

3.2. Mücmel, Müteşâbih Ve Hâl

Âyet-i kerimede “ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” / Müttakiler için bir rehber olan bu kitapta hiçbir şüphe yoktur” buyrulması Kur’ân’ın yol gösterici olduğu bildirilmektedir. Beyzâvî de Kur’ân’ın “yol gösterici” oluşundan yola çıkarak, sorulması muhtemel bir soru takdir eder ve “Kur’ân’da mücmel⁵ ve müteşâbih⁶ âyetlerin bulunması, onun ‘yol gösterici’ olmasına zarar vermez, zira bunlar açıklanabilir şeylerdir,” der (Beyzâvî, 1996: 1/36). Yani, mücmel ve müteşâbihin açıklanamaz şeyler olmasının Kur’ân’ın “yol gösterici” olma vasfına uymadığını düşünür. Gürânî ise “Kur’ân’ın ‘hidayet kaynağı’ ve ‘yol gösterici’ olması, Arapça ve mu’ciz olması gibi Kur’ân’ın tamamını kapsayan bir nitelik değildir, bu görüş özellikle de ‘هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (Âl-i İmrân, 3/6). âyetinde ‘إِلَّا اللَّهُ’ kelimesi üzerinde vakfedenler nazarında zâhir değildir,” diyerek Beyzâvî’ye karşı çıkar (Gürânî, 2019:1/44).

Beyzâvî’nin takdir ettiği soru ve bu soruya verdiği cevap sorunlu gözükmektedir, zira Kur’ân kalbinde eğrilik olanlar için değil, müttakiler için hidayet kaynağıdır, nitekim Kur’ân’daki misaller ve müteşâbih âyetler de kimilerinin hidayetine, kimilerinin ise delaletine sebep olmaktadır (Bakara, 2/26; Âl-i İmrân, 3/6). Örneğin adaletin zalimler için azap, mazlumlar için ise şefkat olarak tecelli etmesi bir şeyin iki farklı şekilde tezâhür edebileceğini göstermektedir. Ayrıca Beyzâvî ve Gürânî’nin bu görüşleri, müteşâbih âyetlere yaklaşımlarını göstermesi bakımından önemlidir; ikisinin de müteşâbih âyetlerde tevili kabul ettiği anlaşılmaktadır.

هُدًى kelimesinin i’rabı hakkında ise biri raf’ diğeri de nasb olmak üzere iki farklı vecih bulunmaktadır:

⁵ Mücmel, birbirinden farklı anlamları bir araya getiren lafızdır, bu lafız ile kastedilen anlam sadece lafzın kendisiyle değil, derin araştırma ve üzerinde iyice düşünmeden sonra anlaşılır. (Bkz: el-Leknevî Ahmed Molla Civen b. Ebî Said b. Abdullah, Keşfül Esrar ale’l-Menar mea Şerhi Nuri’l-Envar ale’l-Menar, el-Mektebetü’l-Hanefiyye y.y, t.y, ss. 150-151.

⁶ Müteşâbih kendisiyle ne kast edildiğini bimenin asla umulamayacağı şeyin adıdır, bazıları ise ilimde rusuh sahibi olanları bundan istisna eder. Bkz. Leknevî, a.g.e, ss. 152-154.

1. Şayet هُدَى müstenef mübteda, فِيهِ terkibi ise mahzûf bir fiile müteallik olarak mukaddem haber –İbn Hişam buna cevaz vermez– ya da هُدَى mahzûf mübtedanın haberi olursa merfu olur.
2. Şayet هُدَى, kelimesi فِيهِ terkibindeki zamire hal olursa bu takdir de de mansûb olur (Muhammed Ali Tâhâ, 2009: 1/33).

Molla Gürânî ikinci i'râb takdirine itiraz ederken şöyle der: Bazıları هُدَى kelimesinin mecrûr olan zamire hal olduğunu, amilinin ise nefyedilen şüpheye sıfat olan zarf olduğunu iddia ederek bu âyetin asıl anlamının “Bu kitapta müttakîlere hidayet olurken şüphe” şeklinde olduğunu öne sürmüştür. Bu görüşün zayıflığı açıktır, zira bu takdirde şüphenin nefyedinde amaçlanan mübalağa ortadan kalkar (Gürânî, 2019: 1/43).

Muhtemelen Gürânî, âyette mutlak olarak şüphenin nefyedildiğini, bunu takyid etmenin müttakîlere hidayet olmadığı zaman Kur'ân'ın şüphe duyulabilir olduğu anlamına gelebileceğini düşündüğü için bu i'râb takdirine itiraz etmiş olmalıdır. Gürânî genel adeti olduğu üzere itiraz ettiği görüşün kime ait olduğunu belirtmez, fakat Beyzâvî'nin tefsirine baktığımız zaman bu görüşü, قِيلَ şeklinde naklettiğini ve bu görüşe itiraz da etmediğini görürüz (Beyzâvî, 1996: 1/36).

3.3. Şaz Kıraatlere İtiraz

Molla Gürânî, Hamza ve Kisâî'nin

أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا
عُفِّرَانِكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

Allah'ın elçisi ve müminler, rabbinden ona indirilene iman ettiler. Her biri Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandılar. “O'nun elçileri arasında ayırım yapmayız” ve “İşittik, itaat ettik, bağışlamayı dileriz rabbimiz, gidiş sanadır” dediler (Bakara, 2/285).

Âyetindeki kıraatine itiraz ederken şöyle der:

Hamza ve Kisâî, “Kur'ân” ya da cem'e müradif olup diğer kitapları da kapsayacak cins anlamını irade ederek şeklinde okumaktadır. Fakat marife bir kelimedede müfredin cins ve cem'i kapsadığı müselleme değildir. İbn Abbâs'a nisbet edilen الكتاب اكثر من الكتب rivâyeti ise kati delillere muhaliftir (Gürânî, 2019: 1/288).

3.4. Küfür Ve Şirkin Allah'ın İradesine Dâhil Olup Olmaması

Molla Gürânî,

سَيَقُولُ الَّذِينَ اشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى دَافُوا بِأَسْنَانِهِمْ هَلْ عِنْدَكُمْ
مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ

Putperestler diyecekler ki: "Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram saymazdık." Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar ve sonunda azabımızı tattılar. De ki: "Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi mi var? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece temelsiz bir tahminde bulunuyorsunuz." (Enâm Sûresi, 148) ayetinin tefsirinde, "şayet küfür ve sapkınlık Allah'ın iradesine dâhil olmasaydı müşriklere isnad edilen yalanlama fiili "Tekzib" sîgası ile değil "Kızb" sîgası ile zikredilirdi" ve "meşiyeti, meşiyet-i kasr⁷ olarak yorumlamak delilsiz bir iddia ve iftiradır" diyerek, Zemahşerî üzerinden Mu'tezileye itiraz etmekte hatta "müşriklerin iki önermelerinden biri doğrudur, fakat onların iki önermesi de yanlıştır, bu yüzden de müşriklerin bu husustaki akıl yürütmeleri onlarınkinden daha üstündür" diyerek Mu'tezile'yi ağır bir biçimde eleştirmektedir (Gürânî, 2019: II/80).

3.5. Hakikat Ve Mecaz

Gürânî Teftâzânî'nin *فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ* / "Bunun üzerine onları o dehşetli sarsıntı yakaladı da yurtlarında yere serildiler" âyetinde (A'râf, 7/78) geçen *رجفة* kelimesinin *صيحة* kelimesi yerine mecaz olarak kullanıldığı görüşünü eleştirerek, birçok âyette *رجفة* kelimesi yerine *صيحة* kelimesinin kullanıldığını, zelzele ve şiddetli sesin birlikte meydana geleceğini, dolayısıyla da mecaza ihtiyaç olmadığını söyler (Gürânî, a.g.e, II/131).

3.6. Zemahşerî'nin Görüşüyle Cumhura İtiraz

Gürânî bazen cumhurun görüşünü değil Zemahşerî'nin görüşünü tercih eder. Örneğin cumhur, *وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ كَذَلِكَ نَسْنُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ* / "Onlara bir peygamber geldiğinde muhakkak onunla alay ederlerdi. İşte onu (Kur'an'ı) inkârcıların kalplerine, inanmadıkları halde böyle yerleştiririz. Nitekim daha öncekilere de bu ilâhî kanun uygulanmıştır." (Hicr, 15/12-13) âyetlerindeki *نَسْنُكُهُ* kelimesinde bulunan zamirin *يَسْتَهْزِئُونَ* kelimesinin masdarına râcî' olduğunu söylerken, Gürânî ise söz konusu âyetin tefsirinde bu görüşü değil, Zemahşerî'nin görüşünü esas alır. Fakat Gürânî'nin istidlal şekli Zemahşerî ile aynı değildir. Ona göre zamirin *يَسْتَهْزِئُونَ* cümlesinin masdarına râcî olması

⁷ "Meşiet-i kasr" ya da diğer adıyla "meşiet-i ilcâ" Mu'tezile tarafından dile getirilen bir iddiadır. Şöyle ki: Sünnî kelimci ve müfessirler *يَكُونُوا مَوْتِينَ حَتَّى تَقْرَهُ النَّاسُ نَكَرَهُ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تَكْفُرُهُ النَّاسُ حَتَّى يَكُونُوا مَوْتِينَ* (Yûnus, 10/99) âyetini "Allah bütün insanların iman etmelerini istemiş olsaydı bütün insanlık iman etmiş olurdu" şeklinde açıklarken Mutezilî kelimciler buna itiraz ederek, "bu vb. âyetlerde kast edilen meşiet, meşieti ilcâdır. Buna göre âyet, 'Şayet Allah bütün insanları iman etmeye zorlasaydı bunu yapabilirdi, fakat bunu yapmadı' anlamındadır." Cübbâî "kasr" ve ilcâyı ise şöyle açıklar: Allah'ın insanları imana ilcâ etmesinin anlamı şudur: Allah isteseydi insalara imanı ıztırârî olarak gösterirdi, onlar bu zarûrî delillere rağmen imanı terk etselerdi Allah bu terke engel olur ve iman etmelerinden başka bir ihtimal kalmazdı. (Bkz: Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, XVII/173.)

nazma uygun değildir, zira لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ cümlesindeki zamir açıkça Kur'ân'a râcî' olmaktadır, ayrıca Şuârâ suresinde âyetin öncesinde "istihza" kelimesi geçmediği halde كَذَلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ (Şuâra, 26/200).

3.7. Tahsis

Örneğin hem Beyzâvî hem Molla Gürânî **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَالْأُولَى** "Hamd göklerde ve yerde ne varsa hepsinin sahibi olan Allah'a mahsustur; âhirette de hamd yalnız O'na özgüdür. Hikmetle yöneten, her şeyden haberdar olan O'dur." (Sebe, 34/1) âyetinde "tahsis"⁸ üslûbunun kullanıldığı hususunda hemfikirdir; fakat Beyzâvî tahsisin sadece ahireti kapsadığı, Molla Gürânî ise hem dünyayı hem de ahireti kapsadığı görüşündedir. Beyzâvî'ye göre harf-i cer takdim edilmek suretiyle hamd sadece ahirette Allah'a "tahsis" edilmiştir, zira dünyevî nimetler kimi zaman övgüyü hak eden vasıtalar sebebiyle de meydana gelebilir, fakat ahirette Allah'ın dışında hiçbir vasıta bulunmayacağı için hamd orada sadece Allah'a mahsustur (Gürânî, 2019: IV/197; Beyzâvî, 1996: IV/241).

Molla Gürânî ise Beyzâvî'nin bu görüşünü itiraz eder. Ona göre hamd bu dünyada da ahirette de Allah'a mahsustur. Bu husustaki delili ise Kasas Sûresi'nde geçen **وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** / İşte O, Allah'tır; O'ndan başka ilah yoktur. Dünya'da da Ahiret'te de da hamd O'na mahsustur, hüküm de O'nundur; sadece O'na döndürüleceksiniz." (Kasas, 28/70) âyetidir. Molla Gürânî Sebe Sûresi'ndeki bu âyeti Kasas Sûresi'ndeki âyet ile açıkladıktan sonra şöyle der:

Görüldüğü üzere âyette hamdin hem dünyada hem de ahirette Allah'a mahsus oluşu, harf-i cer takdim edilmek suretiyle ifade edilmiştir, ayrıca söz konusu görüşün sahibinin, '...ahiret nimetleri vasıtasız meydana gelmez...' demesi kabul edilemez, çünkü Rasûlullah (s.a.v.)'ın, meleklerin ve sâlihlerin şefaatinde daha kuvvetli bir vasıta yoktur. Hem Rasûlullah'ın (s.a.v.) ahiretteki makamına "Makam-ı Mahmud" denilmesi de öncekilerin ve sonrakilerin O'nu övmesi sebebiyledir. Söz konusu görüşü geçersiz kılan bir diğer husus da bu tahsisten önce aynı âyette geçen **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ** diğer iki tahsistir, zira burada yerler ve gökler zikredilmiştir ki bu da dünya anlamına gelir." (Gürânî, 2019: IV/197)

⁸ Müsnedde asıl olan müsnedün ileyhten sonra gelmehtir, fakat müsnedin müsnedün ileyhe tahsis edilmesi, muhatabın dikkatini çekmek ve vurgu yapmak gibi gayelere binaen müsned bir belâgat sanatı olarak takdim edilir. Bkz. Celalüddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb el-Kazvînî, **el-İzah fî Ulûmi'l-Belâga**, Kahire, t.y. I/101-102; Ali Bulut, **Belâgat; Meânî-Beyân-Bedî'** İfav Yayınları, İstanbul, 2014. bs. 2, ss. 110-111.

3.8. Lügat Ve İştikak Açısından İtiraz

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كَفَاتًا - أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا

“Yeryüzünü diriler ve ölümler için toplanma yeri yapmadık mı?” (Mürselât, 77/25)

Beyzâvî yukarıdaki âyette geçen كَفَات kelimesinin toplayan ve bir araya getiren şeyin adı ya da masdarı olabileceği gibi; yeryüzünün değişik bölge ve kıtaları dikkate alınarak اَرْض kelimesi çoğul kabul edilebilir. Böylece, صائم - صائمات örneğinde olduğu gibi كَفَات kelimesi de كَفَات kelimesinin ya da “kap/çömlek” anlamındaki كَفَتْ kelimesinin çoğulu olabileceğini söylemiştir (Beyzâvî, 1996: V/276). Gürânî ise كَفَات kelimesinin اَرْض kelimesinin zamîrine isnad edildiği⁹ için bu kelimenin çoğul olmasının mümkün olmadığını söyler (Gürânî, 2019: V/334).

Bu ihtilafın daha iyi anlaşılması için öncelikle كَفَات kelimesinin sözlükte ne gibi anlamlara geldiğinin anlaşılması gerekmektedir.

İbn Manzûr *Lisânü'l-Arab*'da İbn Sîde'nin şu görüşünü aktarır:

Dil ehline göre كَفَتْ kelimesi “küçük tencere”, “bir araya toplayıp kabzetmek” gibi anlamlara gelirken كَفَات kelimesi ise “bir şeylerin kabzedilip bir araya getirildiği yer” anlamındadır fakat bana göre كَفَات kelimesi burada, ضم ve قبض anlamında masdar olup, أَحْيَاء ve أَمْوَات kelimelerini كَفَات للأحياء والأَمْوَات ذات takdiriyle nasb yapar (İbn Manzûr, t. y: 3895–3896).

İbn Manzûr daha sonra şöyle devam eder: “Yeryüzünün كَفَات olması ise, içinin ölümlere, dışının ise dirilere mekan olmasıdır. Arapların ‘ev’ anlamında كَفَات الأحياء, ‘mezarlık’ anlamında ise كَفَات الأَمْوَات demeleri işte bu anlama mebnîdir.” (İbn Manzûr, t.y: 3895–3896).

Buna göre Beyzâvî'nin görüşünü esas aldığımız zaman anlam “Yerleri, dirileri ve ölümleri ve toplayan mekanlar yapmadık mı?” şeklinde; Gürânî'nin de dâhil olduğu ağırlıklı görüşü (Gürânî, 2019: V/334; Zemahşerî, 2009: 1169) esas aldığımızda ise “Yeryüzünü diriler ve ölümler için toplanma yeri yapmadık mı?” şeklinde olacaktır. Gürânî'nin bir diğer temel kaynağı olan Zemahşerî ise bu hususta sadece, كَفَات kelimesinin toplayan ve bir araya getiren şeyin adı olduğunu belirtmekle yetinir. Bu ise Zemahşerî'nin “cem” teviline itibar etmediğini gösterir (Zemahşerî, 2009: 1169). İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) Beyzâvî'den daha önce bu kelimenin cem' anlamına geldiği ile ilgili bir görüş aktarmış fakat o da bu görüşü zayıf bulmuştur (Ebû Muhammed, 2007: VIII/506).

⁹ İsnâddan maksat, اَرْض'in zi'lhâl, كَفَات'in ise أَحْيَاء ve أَمْوَات'in âmili olarak اَرْض'a hal olmasıdır.

Sonuç

Gürânî'nin bütün eserlerinde gördüğümüz tenkit üslûbu, *Gâyetü'l-Emânî* tefsirinde de kendini göstermektedir. Ancak o, tenkit etmiş olmak için tenkit etmez; tenkitlerinin altını doldurur. Ayrıca onun tenkitçiliği mezhep taassubu şeklinde de değildir; gerek diğer eserlerinde gerekse bu eserinde, önce başvurduğu kaynakları tahkik eder, ardından kendisi açısından tutarlıysa bunu nakleder, değilse doğru kabul ettiği şekli açıklar. Gürânî'nin tefsirindeki tenkitlerinin mezhep taassubundan ileri gelmediğini ortaya koyan hususlardan biri de itiraz ettiği konuların ve kişilerin çeşitli olmasıdır. Onun dil, mantık, fıkıh, akaid ve başka birçok açıdan ortaya koyduğu itirazlar sadece belirli kişi ve gruplara yönelik değildir. Bu itirazlar Mu'tezileye Zemahşerî'ye, Beyzâvî'ye, Teftâzânî'ye ya da başka kişi ve fırkalara yönelik olabilmektedir. Bazen cumhurun görüşünü bırakıp Zemahşerî'nin görüşünü alması, ayrıca tefsirinde Zemahşerî'ye yönelttiği itirazların tefsirin esasını oluşturacak kadar çok olmaması da yine Onun tenkitçi kişiliğini ortaya koyması ve itirazlarının mezhep taassubundan ileri gelmediğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Gürânî istifade ettiği kaynaklara sürekli olarak itiraz etmeyip bunu gerektiği zaman yapar ve genellikle üzerine son derece dakik ve faydalı eklemeler yaparak iki temel kaynağı olan Zemahşerî ve Beyzâvî ile tam bir muvafakat halinde olur. Örneğin “ *وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ* / Onlara ‘Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayın’ denildiğinde, ‘Hayır, biz yalnızca ıslah edenleriz’ derler” (Bakara, 2/11) âyeti bunun sayısız örneklerinden sadece biridir.

Zemahşerî ve Beyzâvî bu âyetin, “ *فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ* / Kalplerinde bir bozukluk vardır, Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden kendilerine acı veren bir azap da vardır.” (Bakara, 2/10) âyetinde geçen *وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ* / İnsanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde ‘Allah’a ve âhiret gününe inandık’ derler” (Bakara, 2/8) âyetinde geçen “ *مَنْ يَقُولُ آمَنَّا* ” cümlesine de atfedilebileceği, fakat ilk takdirin daha yerinde olduğu kanaatindedir (Zemahşerî, 2009: I/47; Beyzâvî, 1996: I/46). Molla Gürânî de Zemahşerî ve Beyzâvî ile aynı kanaati paylaşarak ve meseleyi biraz daha derinleştirerek şöyle der:

Birinci takdir daha yerindedir, çünkü en yakın ma'tuf aleyh bu âyettedir. Ayrıca bu atıfla ‘fesadın azaba sebep oluşu’ yani sonuç sebep münasebeti izah edilmiş olur. Bunun bir başka gerekçesi ise münafıkların durumunun zikredilmeye başlandığı ‘ *وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ* ’ âyetinde bulunan ‘ *مَنْ* ’ kelimesinin sıfat kabul edilmesi halinde

sıfat ile mevsûf arasına, sıla kabul edilmesi halinde ise sıla ile mevsûl arasına açıklama ve isti'nâf girmesini engellemektir (Gürânî, 2019: I/61).

Gürânî yukarıda zikredilen gerekçeleri sıraladıktan sonra, ikinci takdirin de mümkün olduğunu belirtir ve gerekçesini, "ikinci takdiri teyid eden husus, âyetlerin müstakil olarak münafıkların sıfatlarını sayması ve başka nitelikler araya koymayarak yalandan nefret ettirmekteki mübâlağâyı ortadan kaldırmamasıdır," (Gürânî, 2019: I/61) diyerek açıklar.

Sonuç olarak Gürânî bazen Beyzâvî'nin görüşü ile Zemahşerî'ye, bazen Zemahşerî'nin görüşüyle Beyzâvî'ye, bazen de kendi görüşüyle ikisinden birine itiraz eder. O, bu üslûbuyla Zemahşerî ve Beyzâvî ve başka birçok tefsiri mezc etmiş, kendi açısından tutarsız bulduğu hususları elemiştir. Bununla beraber kendisine ait orijinal görüşleri ile birlikte başka kaynakları da ekleyerek özgün ve veciz bir tefsir ortaya koymuştur.

Kaynaklar

- Bağdatlı İsmail Paşa (Bağdâdî). (t.y.). *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin*, Y.y.
- Beyzâvî Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. (1996). *Envârü't-Tenzîl ve Esrarü't-Te'vîl*. (Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. (2010). *el-Bahru'l-Muhîd*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. (2007). *el-Muharrerü'l-Vecîz Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Hayr.
- el-Bikâî Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî. (2001). *'Unvânü'z-Zâmân bi Terâcimi's-Şuyûhi ve'l-Akrân*. (Thk. Hasan Habeş). Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyy.
- es-Sehâvî Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *eḏ-Ḍav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl.
- Eş-Şevkânî Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. (t.y.). *el-Bedru't-Tâîl*. Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (t.y.). *Lisânü'l-Arab*. (Thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmmed Hasbullah-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî). Kahire: Dâru'l-Meârif.

- Makrîzî Takiyyüddîn Ahmed b. Ali. (1423/2002). *Düreru'l-Ukûdü'l-Ferîde fî Terâcimi'l-E'yâni'l-Müfîde*. (Thk. Mahmûd el-Halebî). Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî
- Mehmed b. Mehmed Edirnevî. (1997/1417). *Tabâkâtü'l-Müfessirîn*. (Thk. Süleymân b. Sâlih). Medine: Mektebetü'l-Ulumi ve'l-Hikme.
- Molla Gürânî Ahmed b. İsmail b. Osman b. Raşîd b. İbrahim. (2019). *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelami'r-Rabânî*. (Thk. Bahattin Dartma). İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları.
- Muhammed Ali Tâhâ ed-Dürre (2009). *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve İ'râbuhu ve Beyânuhu*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr.
- Yaşaroğlu, M. K. (2005). Molla Gürânî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde (XXX/248-250). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yıldız, S. (1988). *Molla Gürânî ve Tefsîri*, İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı
- Zemahşerî, (2009). *el-Keşşâf 'an Hağā'ıki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.