Medeniyet Tartışmaları

Editörler:
Süleyman Güder, Yunus Çolak

Yüceltme ve Reddiye Arasında 'Medeniyet'i Anlamak Sempozyumu Bildirileri
İstanbul - 2013

ÜSKÜDAR BELEDİYESİ
Mimar Sinan Mah. Hakimiyet-i Milliye Cad. No: 35 Üsküdar/İstanbul
Telefon: +90 (216) 531 30 00 • http://www.uskudar.bel.tr

İLKE İLİM KÜLTÜR EĞİTİM DERNEĞİ
Sultantepe Mah. Selmanipak Cad. No: 63/1 Üsküdar/İstanbul
Telefon: +90 (216) 532 63 70 • http://ilke.org.tr

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ
Adres: Halk Caddesi, Türbe Kapısı Sokak, Hektaş İş Merkezi No:13/4 Üsküdar, İstanbul
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • http://www.ilmietudler.org

Editör
Süleyman Güder, Yunus Çolak

Tashih
Dudu Ekinci Demir, M. Akif Kuruçay, Habibe Akay

Grafik Tasarım ve Uygulama
Furkan Selçuk Ertargin

ISBN: 978-605-86375-6-6
E - ISBN: 978-605-86375-7-3

Düzenleyen Kurumlar
Üsküdar Belediyesi • İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği • İlmi Etüdler Derneği

Baskı ve Cilt
İhlas Gazetecilik A.Ş. Merkez Mah. 29 Ekim Cd. İhlas Plaza No: 11 A/41
Yenibosna-Bahçelievler/İSTANBUL Tel: (0212) 454 30 00

Düzenleme Kurulu

Muhammed Turan Calışkan, İlmi Etüdler Derneği
Yunus Colak, İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği
Hasan Ekmen, Üsküdar Belediyesi
Yusuf Ziya Gökçek, İlmi Etüdler Derneği
Süleyman Güder, İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği
Hediye Karaca, Üsküdar Belediyesi
Hüsnü Saraç, Üsküdar Belediyesi

Bilim ve Danışma Kurulu

Alparslan Açıkgenç, Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi
Köksal Alver, Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi
Berdal Aral, Prof. Dr., Fatih Üniversitesi
Mustafa Aydın, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi
Murteza Bedir, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi
Muhittin Bilge, Dr., Radyo Televizyon Üst Kurulu
Murat Çemrek, Doç. Dr., Ahmet Yesevi Üniversitesi
Mustafa Demirci, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi
Alpaslan Durmuş, Eğitim Danışmanlığı ve Araştırmaları Merkezi
Nihat Erdoğmuş, Prof. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi
Tahsin Görgün, Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Vahdettin Işık, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü
Yusuf Kaplan, Yeni Şafak Gazetesi
Veli Karataş, Yaygın Eğitim ve Kültür Derneği
Yunus Kaya, Dr., University of North Caroline
Bilal Kemikli, Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi
Necmettin Kızılkaya, Yrd. Doç Dr., Yalova Üniversitesi
Hasan Kösebalaban, Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi
Lütfi Sunar, Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
Mustafa Şen, GENAR Araştırma Danışmalık Eğitim
Murat Şenturk, Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi
Mustafa Tekin, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi
Hikmet Yaman, Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi

* Soyadına göre alfabetik sırada

Medeniyet Tartışmaları

Editörler:
Süleyman Güder
Yunus Çolak

ÜSKÜDAR BELEDİYESİ
İLKE ilim kültür eğitim derneği
ilem ilmi etüdler derneği

Ahmed bin Bella ve Roger Garaudy'nin Anısına…

İÇİNDEKİLER

Takdim 9
Sunuş 11
Editörden 13

I. BÖLÜM
AHMED BİN BELLA VE GARAUDY: HAYATI VE MÜCADELELERİ

Ahmed Bin Bella ve Mücadelesi
Samiha Khelifa 19

Garaudy: Beşeriyetin İnsanca Yaşaması için Çırpınan Adam
Cemal Aydın 29

Yürüyen "Medeniyet Tasavvuru" Roger Garaudy
Yacob Mahi 53

II. BÖLÜM
BİR DÜNYA TASAVVURU OLARAK MEDENİYET

Kelam'ı Yeniden Yükseltmek: Bir Vahiy Medeniyeti Olarak İslam ve Batı Medeniyeti
Tahsin Görgün 67

Hatalı Modernleşme ve Müslüman Dünyada Kalkınma
Syed Farid Alatas 83

Kültür ve Medeniyet İkilemine Farklı Bir Bakış
Mustafa Aydın 101

Medeniyet, Modernlik ve Bir Medeniyetsizleştirme Girişimi Olarak Modernleşme
Muhittin Bilge 113

III. BÖLÜM

İSLAM MEDENİYETİ: GEÇMİŞ VE GELECEK

Müslümanların Medeniyet Kodları
Mustafa Tekin 123

Medeniyetlerin Zaman Tasavvuru ve İslam Medeniyetinin Devirleri Meselesi
Mustafa Demirci 133

Medeniyetler Arası Etkileşimin Bir Vasatı Var mıdır?
Yunanca-Arapça Tercümeler Çağı ve Çağdaş Durum Üzerine Birkaç Not
İbrahim Halil Üçer 157

Avrupa'da "Osmanlı Medeniyeti" Algısı Üzerine Bazı Gözlemler
Salim Aydüz 163

IV. BÖLÜM

UYGARLIK ELEŞTİRİLERİ

Uygarlık ve Barbar Mizaç
Stjepan Mestrovic 175

Ötekileştiricilik ile Çoğulculuk Arasında Medeniyeti Kavramak
Murat Çemrek 191

Medeniyetler Küreselleşmenin Neresinde? Küreselleşmenin Medeniyetlere ve
Medeniyetler Arası İlişikilere Etkisi
Yunus Kaya 203

V. BÖLÜM

TÜRKİYE'DE MEDENİYET FİKRİ

Türkiye'deki Medeniyet Tartışmalarını Mukaddime Ekseninde Okumak
Vahdettin Işık 215

"Üç Mesele" Ekseninde Medeniyetin İnsanlığa Getirdikleri-Götürdükleri
Veli Karataş 229

İlerleme ve Medeniyet Kavramlarının Türk Düşüncesinde Etkileşimi
Necmettin Doğan 245

Yazarlar Hakkında 267

Takdim

Bugün "medeniyeti anlamak" için insanın yeryüzü macerasını baştan sona izlemek, tetkik etmek gerekiyor. Doğudan Batı'ya, çağlar öncesinden bugüne etraflı ve detaylı malumat sahibi olmak gerekiyor. Böylesine geniş bir bakış açısıyla düşündüğümüzde görüyoruz ki insanlığın savaş ve barış haritası, ikircikli bir coğrafya ortaya çıkartmaktadır.

Karşılıklı olarak toplumların, yücelttikleri yahut reddettikleri medeniyetler dünyası, yok saymalar ve yok etmeler ile sonuçlandığında, insanoğlunun birbirini anlamasının önüne geçiyor. Aşağılama, öteleme, kötüleme gibi en başta bizim medeniyet coğrafyamızın kabul etmeyeceği sonuçlar hasıl oluyor.

Biz kendi medeniyet coğrafyamızdan, önce öze, çekirdeğe bakmak ve medeniyeti öyle anlamak gerektiğini öğreniyoruz. Kendi çevremizi, kendi değerlerimizi ve kendi toplumuzu dikkate aldığımızda "yaradılanı yaradandan ötürü sevmek" düsturunu görürüz. Bu bilinç, musıkimizden mimarimize; insana, eşyaya, sanata, hayata ilişkin birtakım öğütler sunmaktadır. Bu öğütler ile, âlemin ve insanlığın barış içinde yaşaması öğütlenirken, bireysel menfaatlerin ve yalnız kendini yüceltme anlayışının reddedildiği bir düşünce iklimi ile karşılaşılacaktır. Bu öğüdü alanlar, bir yandan insanlık yararına üretirlerken, bir yandan da bireysel tekâmül etme gayretinde olmuşlar. Bizim insanımız da, medeniyetimiz de insanı birbirine düşüren, "medeniyetler çatışmasına" sebep olan madde odaklı değil, kâmil insan olmaya yarayan yüce mana odaklıdır. İnsanımız da bu mana ve düşünceyle yoğrulmuş ve yoğrulmaktadır.

Üsküdar, medeniyetimizin kültür harmanı bir huzur şehridir. Burada, gerçekleştirilen "Medeniyet'i Anlamak" sempozyumu ile şekillenen düşüncelerin kıvam bulması ve bu kitap içinde birer makale olarak yer almalarının, tüm insanlığı kuşatıcı öğütler sunmasını diliyoruz.

"Medeniyet tartışmaları", kitap içerisinde de yaşamları ve fikirleri hakkında makalelerin yer aldığı Ahmet bin Bella'yı ve Roger Garaudy'yi de rahmetle anmamıza vesile oldu. Bin Bella, İslam coğrafyasının var olması, kendini bulması için çalışmış çabalamış; Garaudy, beşeriyetin insanca yaşaması için âdeta çırpınmış iki isim olarak, bireysel ve toplumsal zihin bulanıklığını gidermemize ön ayak olmuş isimler.

Bir kavram olarak medeniyeti ele alırken, mensup olduğumuz medeniyeti de bizlere hatırlatan bu kitabın, reddedilecek ve yüceltmeye değer olan düşünceleri ortaya çıkartmasını ümit ediyorum. İlmin ışığından faydalanmamızı sağlayan tüm yazarlara şükranlarımı sunuyorum.

Üsküdar Belediyesi olarak, bu toplantıların neticesinde ortaya çıkan bu kıymetli ürünle duyduğumuz büyük memnuniyeti ifade ederken, başta İLKE Derneği ve İlmi Etüdler Derneği olmak üzere emeği geçen herkesi can-ı gönülden tebrik ediyorum.

Mustafa Kara
Üsküdar Belediye Başkanı

Sunuş

"Medeniyet" düşünce ve hareket dünyamızda farklı kesimlerin uzunca bir süredir tartışa geldikleri bir konu olmuştur. Türkiye'de ve Müslüman coğrafyalarda yaşanan pek çok problemin merkezinde yer aldığı düşünülen bu kavram, Müslümanların Doğu ve Batı toplumlarıyla ilişkilerinde anahtar bir kavram olarak görülmektedir. Kimi zaman kutsallığı, kimi zaman ise lüzumuna dair şüpheler ile birlikte ele alınmış medeniyet, gerek ilmi gerekse toplumsal kesimlerde önemli bir kavrayış biçimi olarak temayüz etmektedir.

Tarih, bugün görünürde Batı dünyası ile ilişkilendirilen bir medeniyet tanımına şahitlik etmektedir. İnsanlığın bir kısmı "medeni dünya", "gelişmiş ülkeler", "demokratik düzenler" olarak tabir edilirken; bu değerlendirmeden yoksun kesimlerin medeniyet telakkileri sorgulanmaktadır. Bu sorgulama neticesi, barbarlık elbisesi giydirilen halkların reaksiyonları kendi medeniyetlerini yüceltme uğraşına dönüşmüştür. Sürekli bir ispat ve savunmayı öngören bu tutumun karşısında medeniyet kavramını üreten dünyanın tutarsızlıklarına atıf yapan bir kesim de çıkmıştır. Taraflar çoğalmış, düşünce ve eylem alanında sorunsal yumaklaşmıştır.

Sonuçta medeniyet kavramı, bir tercih unsuru olarak öne çıkarken inanç, düşünce ve kültürün mücessem unsurları ile irtibatlandırılmış, farklı medeniyetlerin birer alternatif olabileceği söylenir olmuştur.

İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği olarak böylesi bir gündemin içinden çıkarak vücut bulduk. İçinde bulunduğumuz yüzyılda Müslümanca yaşayabilmek; İslam'ın insana bahşettiği değer ve sorumluluklar çerçevesinde bir hayat tarzı ve siyaset biçiminin arayışında olmak, bizim için medeniyet tartışmalarının da özünü teşkil etmekteydi. Medeniyet tartışmalarının sarmallaştığı bir düzlemde, değer yüklü bir kavramın Müslümanlar tarafından nasıl bir hedef niteliğinde olduğuna şahit olduk. Bugüne değin söylenenlerin "Rabbi'nin Kitabı"nı iyi bilen örnek nesillerin yaşaması konusunda nasıl bir katkı yapabileceği başkaları gibi bizim de arayışımızı şekillendirmekteydi. Bu arayışın sonucu olarak çok fazla kullandığımız ama üzerinde derinlikli düşünmediğimiz bu kavramı (medeniyet) tüm yönleriyle masaya yatırmak için bir uluslararası bir sempozyum tertip ettik.

"Medeniyet tartışmaları"nın hem bilimsel bir toplantı ile gündemimize taşınması hem de bu top-

lantıda sunulmuş tebliğlerin bir kitap olarak basılmasında birçok insanın emeği geçmiştir. Öncelikle, organizasyonun her aşamasında yaptığı katkılarla destek olan Üsküdar Belediyesi Başkanı Sayın Mustafa Kara başta olmak üzere, Üsküdar'ı düşünce insanları için bir odak hâline getiren tüm Belediye çalışanlarına teşekkürü borç biliriz. Gerçekten, Üsküdar üniversiteleri, kütüphaneleri, sivil akademik kurumları ve kültür merkezleriyle bugün, geçmişte olduğu gibi tarihsel misyonu canlı bir atmosferde sürmektedir.

İLKE ve İlmi Etüdler Derneğinin (İLEM) bilimsel toplantılardaki tecrübesi ve yayınlar konusundaki titizlikleri de bu çalışmanın okurların istifadesine sunulmasını kolaylaştırdı. Bu vesile İlmi Etüdler Derneği Başkanı Dr. Lütfi Sunar'a ve çalışma arkadaşlarına ayrıca teşekkür ederiz. Onların bitmek tükenmek bilmeyen samimi gayretleri olmasaydı bu çalışma ortaya çıkmazdı.

Teşekkürün en büyüğü Sempozyum'da tebliğ sundukları ve titiz bir çalışma ile bu tebliğleri birer makaleye dönüştürdükleri için kıymetli bilim ve düşünce insanlarına; Sempozyum'un gerçekleşmesinde büyük katkıları olan Düzenleme Kurulu Başkanı Yunus Çolak'a ve Kurul üyelerine; kitabın tasarımından baskısına özenle emeklerini ortaya koyan herkese teşekkür ediyorum.

Tüm bu emeklerin "yitik hikmetin peşinde" bir arayışın işareti olarak Mevlâ Teâla hazretlerinin Rızâ-i Bâri'si ile karşılık bulmasını temenni ediyoruz.

Davut Şanver
İLKE Yönetim Kurulu Başkanı

Editörden

Üst bir tanımlama olarak "medeniyet", karşı çıkanları ve sahiplenenleri üzerinden çokça tartışıla gelmiştir. Medeniyet kavramı, bugün sosyal bilimlerden uluslararası ilişkilere, tarihten kültür araştırmalarına, "medeniyetler ittifakı" ve "dinler arası diyalog" gibi siyasi projelere kadar geniş bir yelpazede ve farklı düzlemlerde incelenmektedir.

Müspet bir yaklaşımla ele alındığında medeniyet, çoğu kez kolektif değerler bütünü, insanlığın ulaşması gereken üst bir mertebe, barbarlığın karşıtı olarak insani, hukuki, ahlaki tutum ve davranışları ifade eden bir kavramdır. Ayrıca bu yaklaşıma göre medeniyet, medeniliğin sonucu olarak ortaya çıkan bir dünya görüşü, varlık tasavvuru ve düzen fikri olarak da anlaşılmaktadır. Diğer taraftan olumsuzlayıcı bir yaklaşıma konu olarak, işlevsiz bir soyutlama, seküler bir din olarak görülmekte ve tıpkı ulus, kültür ve devlet kavramları gibi meta anlatı veya muğlak tarihî bir kurgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tavır daha çok oryantalistler tarafından ileri sürülse de savunucuları tek başına onlar değildir. Tüm bunlara rağmen İslam düşünürleri arasında "yüceltme" ve "reddiye" yaklaşımının yanı sıra medeniyeti olumlama ve yerme dışında tabi bir süreç olarak ele alan yaklaşımlar vardır. Görüldüğü gibi medeniyete dair yaklaşımlar, küre ölçeğinde farklı kültürel ve düşünsel coğrafyalarda, farklı yansımaları ortaya çıkarmıştır.

Son yirmi yılda sadece Türkiye'de siyasal toplumsal taleplerin, özellikle dindar çevrelerde medeniyet kavramının bünyesinde barındırıyor oluşu onun bu yansımaların bir yüzünü teşkil etmektedir. Bu sebeple denilebilir ki; Türkiye'de İslamcılığın ya da Müslümanlığın, dindarlığın tarihsel seyrini "medeniyet"e dair yaklaşımlarından takip etmek mümkündür. Gelinen noktada "medeniyet tasavvuru", "medeniyet fikri" vb. terkiplerle sıklıkla karşılaşıldığı hâlde kavramın tarihsel seyrinde nasıl bir gücü, hangi değerlerle, neyi ne şekilde tasavvur ettiğine dair fikirleri izlemek zorlaşmıştır. Dahası bu karmaşa içinde, üretildiği zemine nispetle bir iddia taşımayan değerlendirmeler, kavramsal dönüşüm sürecini dikkatle okunması gereken bir sahaya çevirmiştir. Bu durum ülkemizin aydınlarının bir dizi somut adım atmalarını gerekli kılmaktadır. Sevindirici bir gelişme olarak son yıllarda bu doğrultuda önemli çabalar gösterildiğini, birtakım adımların atılmakta olduğunu söyleyebiliriz. İlim ve fikir dünyasında "Medeniyet tasavvurumuz", "Medeniyeti nasıl anlamalıyız?", "Gelenek ile nasıl ilişki kurmalıyız?", "Medeniyet yaklaşımı bize ne sağlar?" gibi başlıklar altında toplantılar tertip edilmekte; bu türden sorular "Medeniyet" üst başlığını taşıyan

çeşitli yayın çalışmalarında gerek makale gerekse dergilerin özel sayıları ile derinleştirilmektedir. Kavramsal seyri içerisinde okunaklı bir düşünsel zemin oluşturacağı ümit edilen bu değerli çabalar, yukarıda işaret edilen sorunlarla birlikte ele alındığında kavramın toplumsal karşılıklarını zorlaştıracak, toplumsal, ekonomik ve kültürel iddialarını ortadan kaldıracak bir riski de beraberinde getirmektedir.

2013 Şubat'ta medeniyet tartışmalarının tarihsel seyrini ve günümüz düşünce hayatına etkilerini ele alan iki günlük "Yüceltme ve Reddiye Arasında Medeniyeti Anlamak" başlıklı uluslararası bir sempozyum gerçekleştirilmiş, bu sempozyumda dünyanın farklı coğrafyalarından kıymetli ilim adamları tebliğler sunmuştur. Elinizdeki kitap, bu sempozyumda sunulan seçilmiş tebliğlerden oluşmaktadır. Yazarlar tarafından gözden geçirilip, birer makale hâlinde hazırlanıp okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Medeniyet kavramının her birinde anahtar kelime olduğu bu makaleler, geleneksel düşünce mirasımız içerisinde günümüz toplumsal-siyasal meselelerimize kapsamlı çözümler üretebilme amacında birleşiyorlar.

Sempozyumun yakın zamanda yitirdiğimiz Ahmed bin Bella ve Garaudy özel oturumunda üç tebliğ sunulmuştur. 2012 yılında vefat eden Ahmet bin Bella'nın, yaşamını ve mücadelesini kaleme alan Cezayirli akademisyen Samiha Khalifa, bize bin Bella'nın siyasal ve özel yaşamına ilişkin başka yerde pek rastlamadığımız değerlendirmelerde bulunuyor. Yine 2012'de aramızdan ayrılan Roger Garaudy için iki makale kaleme alındı. Cemal Aydın ve Yacob Mahi, Garaudy'nin en zor anlarda bile hak ve hakikatler uğruna verdiği mücadele, bu yoldaki azmi ve sebatı hakkında kapsamlı bir analiz yapmaktadır. Bu yazılardan anlaşılacağı üzere Avrupalı devletlerin her türlü sömürgeci politikalarına karşı Cezayir'de özgürlük adına verilen mücadelenin en önemli isimlerinden entelektüel Ahmed bin Bella ve medeniyet fikrine ilişkin kapsamlı yaklaşımını Müslüman düşünce dünyasına armağan eden Roger Garaudy, eserleri ve yaptıklarıyla İslam dünyasında saygı ile anılmayı hak eden isimler olarak anılacaklardır.

Tahsin Görgün, "İslam medeniyeti" terkibini var eden "vahiy" kavramı üzerinde dururken, Batı Hristiyan düşüncesi içindeki kopuşların ve problemlerin İslam kültür coğrafyasına nasıl aksettiğine ilişkin bir çerçeve çiziyor. Görgün'ün değerlendirmesinde, İslam medeniyetini var eden karşılıklı denge içerisindeki toplumsal olgular "ilim" ile yönlendirilen konumlanışları ile "İ'lây-ı Kelimetullah" kavramında buluşuyorlar. Farid Alatas, Hatalı Modernleşme ve Müslüman Dünyada Kalkınma başlıklı makalesinde bin Bella, Garaudy, Bediüzzaman Said Nursi, Seyyid Hüseyin Nasr'ın fikirlerinden hareketle modernleşme deneyimi içinde medeniyet ve kalkınma ilişkisine temas ediyor. Medeniyet kavramını, kültür kavramına getirilen tanımlamalar ile birlikte ele alan Mustafa Aydın, kültür ve medeniyet kavramlarına ilişkin ayrımın Türkiye'de Batılılaşmayı meşrulaştıran işlevselliği üzerinde duruyor. Bu tartışmayı derinleştirerek, İbn Haldun, Aliya İzzetbegovic'den örnekler ile İslam'ın insana ve topluma sunduğu şeyin her iki kavramın ötesinde düşünülmesi gerektiğini teklif ediyor. Ardından gelen yazıda Muhittin Bilge medeniyet fenomeni ve onu sahici kılan özelliklerinin vahiy ile olan irtibatı ve onun bir zihinsel tutum ve olgu olarak modernlik ile olan ilişkisini irdeleyerek, Batı dışı toplumlar için modernleşmenin bir medeniyet yitimi "medeniyetsizleştirme" olarak savunuyor.

Kitabın üçüncü bölümü İslam medeniyetini geçmiş ve gelecek açısından ele almaktadır. Mustafa Tekin, İslam medeniyetini tanımlayan çeşitli kavramların izinden giderek, okurlara gündelik hayat ve kurumlar üzerinden bir okuma teklifinde bulunuyor. Mustafa Demirci, İslam medeniyeti

tarihini oluşturan zamansal birimlerin tahlilini yaparak, medeniyetin devirlerine ilişkin yeni bir taslak öneriyor. Medeniyetler arası etkileşim bağlamında bilim tarihinin önemli dönüm noktalarından 8. ve 10. asırlar arasında Müslüman dünyada gerçekleşen tercüme hareketlerinin, hem medeniyet kavramına hem de Müslüman toplumların etkileşimlerle kurduğu havzaya temas eden İbrahim Halil Üçer, Müslümanların söz konusu dönemde Fars, Yunan ve Hint gelenekleriyle kurdukları belirleyici ilişkiler üzerinde duruyor. Salim Aydüz, Osmanlı Devleti ve Avrupa arasındaki ilişkilerin 15.-16. yüzyıllarda, medeniyet kavramı bağlamından nasıl işlenebileceğine dair örnekler sunuyor.

Bir sonraki kısımda Stjepan Mestrovic imzalı makale, medeniyet kavramını alışılagelmiş zıt kavramı olan barbarlıkla ilişkisini sosyoloji kuramları çerçevesinde ele alıyor. Mestrovic ayrıca bu ilişkinin karşıtlığı üzerinden Batı'nın evrimsel olarak kendini müspet sahada konumlandırmasına bir şerh koyarak, kavramların Batı düşüncesi içindeki sorgulamasını yapıyor. Bölümün bir sonraki yazısı Murat Çemrek'e ait. Çemrek, medeniyet kavramının bu karşıtlık içinde okunmasını eleştirirken, kavramsal ve kimliksel tanımlamalar ile medeniyet kavramının tabulaştırılmasına yönelik bir eleştiriyi temellendiriyor. Medeniyet kavramının, toplumları yakınlaştırdığı kadar, çatışmalara zemin oluşturan payını inceleyen Yunus Kaya, somut birtakım veriler üzerinden küreselleşme söyleminin bu çelişkili tanımlara nasıl tekabül ettiğini sorguluyor.

Beşinci bölüm medeniyet kavramının Türkiye'deki seyrini incelemekte. Vahdettin Işık, medeniyet kavramının, yüceltilme ve araçsallaştırılma paradoksuna ilişkin İbn Haldun düşüncesinden yola çıkarak bir analiz ortaya koyuyor. Medeniyet tartışmaları içinde, İsmet Özel'in, kavramı önceleyen ve yücelten düşüncelere karşı muhalif çizgisini yorumlayan Veli Karataş, bu bağlamda günümüzde Müslüman dünyada kurumsallaşan her problemin üretilen düşünceler ile çözülebileceğine yönelik inancın bir yanılgı olduğu üzerinde duruyor. Necmettin Doğan, medeniyet kavramı perspektifinde, günümüz İslam düşüncesini, İslamcı hareketler ve gelenekçi yaklaşımlar şeklinde bir ayrıma tabi tutarak incelemeye alıyor. Türkiye'de İslamcılık düşüncesi içinde, felsefi olarak Batı düşüncesine ait olan "ilerleme" fikrinin önemli bir etkisi olması bir sorunsal teşkil ederken, bu düşünce Batı'nın birtakım baskılarına karşı ihya edici birtakım niteliklerini kaybediyor. Doğan, burada, Seyyid Hüseyin Nasr'ın düşünceleri ile temsil edilen gelenekçi yaklaşımın benzer bir sınav sürecinde olduğunu savunuyor.

On yedi makale ile medeniyet kavramına ilişkin fikir dünyamızda yapılan tartışmaları büyük oranda yansıttığını düşündüğümüz bu kitabın, kavramın kullanımına, gerek düşünsel gerekse işlevsel yeni değerlendirmelere katkı sunmasını beklemekteyiz.

Süleyman Güder - Yunus Çolak
Eylül 2013 / İstanbul

AHMED BİN BELLA VE GARAUDY: HAYATI VE MÜCADELELERİ

Ahmed Bin Bella ve Mücadelesi

Samiha Khelifa

Fransa'nın Cezayir topraklarını işgal edişinin ve halkına zulmedişinin üzerinden 232 yıl geçtikten ve Cezayir halkının kanlı katliamlara maruz kalmasına sebep olan egemenlik ve vatan mücadelesinden seneler sonra Cezayir, bağımsızlığına kavuştu. Cezayir'in bağımsızlığı, mücadele adamı Ahmed bin Bella'nın Temmuz 1962'de özgür ve bağımsız Cezayir'in ilk devlet başkanı olması ile taçlandırıldı.

Doğumu ve Yetişmesi

Ahmed bin Bella, 1918 yılının Temmuz ayında, Cezayir'in batısında bir sınır şehri olan Mığniye'de doğdu. Hiçbir destek almadan sırf kendi çabaları ile küçük bir arazide çiftçilikle geçinen bir ailede yetişti. O dönemde ülkenin yaşadığı sefalet ve sağlıksız yaşam koşulları, babasının ve dört kardeşinin ölümüne sebep oldu. Annesi ise Cezayir'in bağımsızlığını görene kadar hayatta kaldı ve ülkenin maruz kaldığı pek çok trajedinin acısını kalbinde taşıdı. Ancak, annesinin kaç yaşında vefat ettiğini bilmiyoruz. Çünkü o dönemde insanların kaç yaşında vefat ettiğine dair devlet makamlarının kayıt tutması bir hayal idi. Ahmed bin Bella, çocukluğundan itibaren, özellikle de lise öğrenimi için doğduğu küçük bir köy olan Mığniye'den büyük bir şehir olarak gördüğü Tilimsan'a gittikten sonra, emperyalizmin izlediği ırkçılık politikasını her yerde hissetti. On beş yaşında iken Cezayir Halk Partisinin saflarına katıldı. İlkokul diploması alabilmesi için babası resmî takibin yokluğundan istifade ederek doğum kartında değişiklik yapıp onu iki yaş büyük göstermişti. 1937-1940 yılları arasında Fransız ordusunda zorunlu askerlik hizmetini yaptı. Her yerde uygulanan ırk ayrımcılığını sporda görmedi. Bu yüzden spora yöneldi ve profesyonel bir futbol oyuncusu oldu. Futbol oyunculuğu önünde kendi bedeni dışında hiçbir engelin olmadığını gösterdi. Bir müddet sonra Fransız Olimpik Marsilya takımının en gözde oyuncusu oldu (Mansur, 2012).

Ahmed bin Bella, askerlik görevini bitirir bitirmez profesyonel futbolcu olarak Marsilya kulübünde kalması için teklifler aldı. Takımın cazip para teklifine ve döndüğü zaman karşılaşacağı sefaletin de tamamen farkında olmasına rağmen, Cezayir'e dönmeyi tercih etti. Gerçekten o günlerde Cezayir'de sefalet, açlık ve salgın hastalıklar kendisini beklemekteydi. Nitekim o dönemde aralarında babasının ve dört kardeşinin de bulunduğu binlerce vatandaş, Tifo salgınında hayatını kaybetmiştir. Daha sonra en yakın arkadaşı olan Ahmed Bereke, aralarında bağımsızlık fikrinin yerleşmesine ön ayak olmuştur. Taşıdığı bağımsızlık fikriyle birlikte kendisine babasından miras kalan araziye dönen Ahmed bin Bella, tüm gayretini arazinin kötü hâlini düzeltmek için taşlardan temizlemeye verdi. Arazi o kadar çok taşla dolu idi ki Ahmed bin Bella, o taşları temizlemek dışında başka bir şey düşünemiyordu.

İtalya Savaşı

1943 yılında, Naziler Afrika'nın kuzeyini işgal edince Fransızlarla birlikte, Almanya ve İtalya'ya karşı savaşa katılması için zorunlu askerliğe çağrıldı. Bu dönemde, özellikle Fransız ve Cezayirli askerler arasında büyük bir ayrımcılık görünce ırk ayrımcılığını yeniden hissetmeye başladı ve kendini, kendi vatanında aşağı tabaka insan olarak hissetti. İçinde milliyetçilik duyguları kabardı ve 6. Kolordudaki askerleri ırkçılığa karşı direnmek ve ırkçılığın daha fazla yayılmasına izin vermemek için teşvik etti. Fakat Fransızlar, direniş ateşinin tutuşmaya başladığını görür görmez hemen Ahmed bin Bella'nın görev yerini değiştirdiler; onu sadece Faslıların bulunduğu ve milliyetçilik ruhuyla kaynaşma imkânı bulamayacağı 5. Kolorduya atadılar.

Ahmed bin Bella, 1943'de Napoli'de bulunan Faslıların kolordusuna geldiği zaman düşman Şitoka uçak filolarıyla hücum etti. Bölgeyi aralıksız bir şekilde bombaladı. Kolordu, gecenin karanlığından istifade ederek gizlendi. Sabah olunca daha güvenli bir yer olan Montano Dağı'na ulaşıp bir araya geldiler. Bu bölgede düşmanı iyi bir şekilde gözlemleme, zayıf noktalarını keşfetme ve aralarına sızma imkânı buldular. 12 Ocak 1944 tarihinde, Silva bölgesinde düşmana saldırdılar. Almanları ağır bir yenilgiye uğrattılar. Alman ordusunun maneviyatı çöktü ve askerleri Santakruze'da teslim oldu. Yapılan son savaşlarda Ahmed bin Bella, üstün kahramanlıklar gösterdi. Bu yüzden General de Gaulle tarafından en üstün devlet nişanı ile taltif edildi. Aslında Ahmed bin Bella, savaş süresince farklı ödüller de almıştır (Miller, 1981: 63).

Cezayir'e Dönüş

Aldığı özel bir izinle, Mığniye'ye ailesini ziyarete gitti. İzin bittikten sonra Vicde'de orduda eğitmen olarak çalışmaya başladı. O sıralarda, 1945 Olayları, Fransa'nın Cezayir halkına uyguladığı zulüm ve halkın yakasını bir türlü bırakmaması gibi Cezayir'le ilgili çok kötü haberler duyuyordu. Ailesi için dönmesi gerektiğini bahane ederek Cezayir'e döndü. Mığniye'den katıldığı seçimlerle birlikte belediye meclis danışmanı olarak siyasi hayatına başladı. Bu görevinde insanlarla daha yakından ilgilenmeye başladı ve ihtiyaçlarını gidermeye çalıştı. An-

cak, başlangıçtan beri benimsediği mücadele yolunu asla unutmadı. Demokratik Hürriyet Zaferi Hareketinin (FLN) ileri gelenlerinden oldu. Daha sonra Cezayir Halk Partisi için askerî hücreler kurmaya başladı.

1949'da Halk Partisine bağlı gizli askerî örgütün başkanı oldu, birinci sınıf vatandaşlık hakkı meselesine sahip çıkan halkı bir araya getirdi. Her türlü zorluğa rağmen Parti bütün gücünü toparladı ve ardından Fransızlara karşı ilk askerî operasyonu icra etti. Heran'daki postane merkezine silahlı bir saldırı düzenledi, merkezdeki paraları ele geçirdi. Ancak elde edilen para, Parti üyelerinin umduğu miktarın çok aşağısında idi. Öyle ki Parti, operasyonu düzenlediğine pişman oldu. Üstelik Fransa, bizzat Parti üyelerinin planlayıp yaydığı gibi operasyonun, kendini bilmez beceriksiz bir Avrupalı tarafından değil de gizli bir grup tarafından yapıldığını keşfetmişti. Bu durum, takibata ve operasyona katılan isimlerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Bin Bella, bu olaydan sonra Fransızlar tarafından aranmaya başladı, başkent Cezayir'de bir hainin ele vermesiyle 1950 yılının baharında yakalandı. Gizli bir örgüt kurma iddiasıyla hüküm giydi ve sekiz sene Bilîde Hapishanesinde yattı. Hapishanede iken dışarıyla bağlantısını koparmadı, vatanseverlik ve parti ruhunun birleştirdiği hapishane içindeki ve dışarıdaki arkadaşlarının yardımıyla 1952 Mayısında hapishaneden kaçtı. Ardından önce Fransa'ya, oradan İsviçre'ye geçti ve 1953 Mayısında Kahire'ye ulaştı. Orada Mısır'ın yardımını ve desteğini alarak Cemal Abdunnasır'la birlikte 1 Kasım 1955 tarihinde Cezayir'de bir devrim teşebbüsünde bulundu. Bu olay, Cezayir'de millî ruhun uyanmasına sebep oldu. Vatanın hayrını seçimle iş başına gelmekte ve sınıf siyasetinde gören (birinci sınıf Fransızlar, ikinci sınıf Cezayir halkı) partilerin baskılarından akılcı yollarla sıyrılmış oldu. Ayrıca bu dönemde Bin Bella yönetimindeki partililer, ülke dışından silah temin etme, değişik ve dolambaçlı yollarla bu silahları Cezayir'e sokma ve Fransızlar fark etmeden askerlere dağıtma işiyle meşgul oldular. Ahmed bin Bella, 1956 yılının başlarında Fransızlar tarafından bir suikast teşebbüsüne uğradı. Fransızlar, meçhul bir taksi şoförü ile paket şeklindeki bir bombayı Ahmed bin Bella'nın Kahire'yle iletişim kurduğu ofisine yolladılar. Ahmed bin Bella, zekâsı sayesinde bu suikasttan kurtuldu. Paketi binanın alt katında bahşiş için bekleyen şoföre geri gönderdi. Sonra olan oldu. Şoför, ihanetinin bedelini hayatıyla ödedi. Daha sonra Kızıl El örgütüne bağlı olan John David, Ahmed bin Bella'yı uzun süre takip ettikten sonra Libya'da suikastla öldürmeyi denedi. Ancak, başarılı olamadı. Libyalı korumalar tarafından kurşun yağmuruna tutuldu ve öldü. Ancak, takipler devam etti ve Roma'da da suikasta uğrayacağına dair bir haber aldı. Ahmed bin Bella, silah temin etmek için devamlı hareket hâlinde olması ve yer değiştirmesi sayesinde bu tehlikeyi de atlattı. Diyebiliriz ki Ahmed bin Bella; Kahire, Trablus, Roma, Madrid ve Tatvan arasında devamlı olarak yolculuk yaptığı için hayatını uçakta ve gökyüzünde geçirmiştir. Hatta çoğu zaman o dönemde uçak onun için tek güvenli mekândı. Öyle ki uçağa çıkar çıkmaz hemen gözlerini kapatır, uykuya ve bağımsız ülkenin rüyasına dalardı. Ancak, iş tamamen düşündüğü gibi olmadı.

Hapis Dönemi

22 Ocak 1956 tarihinde, Ahmed bin Bella, Muhammed Bûdıyâf, Hüseyin Ayet Hamd, Muhammed Haydar ve Mustafa Eşref ile birlikte Fransız güçleri tarafından kaçırıldı. Bu tarihin ilk hava korsanlığı idi. Kendilerini Rabat'tan Tunus'a taşıyan bir uçağın içinde idiler. Daha önce Fransız hükûmetinden bir temsilci ile yaptıkları toplantıda kendilerine teklif edilen barış şartlarını iki tarafa ve dost-kardeş kuzey Afrika devletlerine açıklamak üzere yapılacak bir toplantı için Tunus'a gidiyorlardı. Aslında bu yolculuk, Ahmed bin Bella'nın hiç hoşuna gitmemişti. İspanya'nın başkenti Madrid'de iken Fas kralı Muley Hasan, bir elçi göndererek kendisiyle görüşmeleri için onları Rabat'a davet etmişti. Bu durum Ahmed bin Bella'yı rahatsız etmişti. Çünkü Fas, o zaman hâlâ Fransız ve Kızıl El örgütünün işgali altında idi. Fakat elçiyle gelen mesajdan sonra ve bizzat V. Muhammed'in eşliğinde Tunus'a intikal edecekleri söylenince içi biraz olsun rahatlamıştı. Ancak, Fas'a ulaştıklarında bir sürprizle karşılaştılar. Kral, kendi özel uçağında koltuk sayısı az olduğu bahanesiyle onlarla yolculuk etmeyecekti. Onlar, koltuk sayıları yeterli olan başka bir özel uçakla yolculuk edeceklerdi. Tunus'ta yapılacak olan toplantının tarihi de 23 Ocak olarak belirlendiği için Ahmed bin Bella, tekrar Madrid'e gidip oradan Tunus'a dönme imkânı bulamayacaktı. İki toplantı arasındaki süre bir günden fazla değildi. Sonuçta Ahmed bin Bella durumu kabullendi ve grupla birlikte uçağa bindi. Uçak havalanıp daireler çizmeye başlayınca Fransızlar tarafından tuzağa düşürüldüğünü anladı. Uçağın Fransız pilotu, Tunus yerine Cezayir'e iniş yapmaya zorlandı. Pilot başlangıçta buna boyun eğmedi. Fakat Fransız yetkililerin, o sırada Fas'ta ikamet eden ailesine zarar vereceklerinden korktuğu için durumu kabullendi ve Cezayir'e iniş yaptıktan sonra grubu Fransızlara teslim etti (Miller, 1981: 119-123). Ahmed bin Bella, arkadaşlarıyla birlikte on gün sorguya çekildi ve aşağılandı. Daha sonra tam altı sene Fransız hapishanelerinde –Bin Bella önce La Sunti Hapishanesinde kaldı ve sonra de Gaulle, 1959 Martında onu Aks adasına gönderdi. 1961 Mart ayından aynı senenin aralık ayına kadar La Levar kıyısına, ardından Olonva'ya gönderildi- tutuklu olarak gözetim altında tutuldu. Bu süre, her gün vatanının bağımsızlığı rüyasını gören mücadeleci bir insan için çok uzun bir süre idi. Nihayet bağımsız Cezayir'in sınırlarını belirleyen İvyan Antlaşması'nın imzalanmasından bir gün sonra, 19 Mart 1962 tarihinde serbest bırakıldı. Gidecekleri yer konusunda de Gaulle ile altı gün tartıştılar. Sonunda de Gaulle ile Fas kralının arzu ettiği Fas yerine, kendilerinin de destekledikleri İsviçre önerisi baskın geldi ve hapisten çıkartılıp İsviçre'nin Cenevre şehrine götürüldüler (Mansur, 2012).

Birbiri ardınca bir ülkeden başkasına gidişlerden sonra, devrim tarafları arasında çatışmalar başladı; özellikle Yusuf bin Hadde'nin başında olduğu geçici hükûmetle Bin Bella'nın başında olduğu genelkurmay heyeti arasında. Yusuf bin Hadde; Muhammed Bûdiyâf ve Kerîm Bilkâsım tarafından destekleniyordu. Bin Bella'yı ise Huvârî Bûmedyen, Ferhat Abbas ve Muhammed Haydar destekliyordu. Geçici hükûmet "Tîzîvizî Grubu", genelkurmay heyeti ise "Tilimsân Grubu" diye bilinmekteydi. Geçici hükûmet, Millî Kurtuluş Ordusundan açık bir şekilde çekiniyordu. Çünkü genelkurmayın yönetim kademesine sızmaya çalıştığını düşünüyordu.

Bu yüzden Millî Kurtuluş Ordusunu ve Ahmed bin Bella'yı desteklemeyecek; bilakis onlara karşı direnecek olan ayrı bir bağımsız bölge meydana getirmek için referandumu kabul etti. Bunu, Kurtuluş Ordusuna karşı Cezayir halkında olumsuz fikirler ve korkular oluşturarak gerçekleştireceğini düşünüyordu. Ahmed bin Bella ise geçici hükûmetin kendisine karşı tutumunu sertleştirdiğini, daha büyük oranda saldırıp hareketine karşı baskısını artırdığını görünce bu durumdan kurtulmaya çalıştı. Kendisini Trablus'a götürecek özel bir Mısır uçağına bindi. Ancak, uçak yarım saat rötar yapınca geçici hükûmetin Tunus hükûmetine kendisinin tutuklanması için müdahalede bulunduğunu anladı. Fakat Tunus hükûmeti, bu müdahaleyi bir bahane ile reddetti. Trablus'a vardığında geçici hükûmetin, Genelkurmay Başkanı Albay Huvâri ile iki yardımcısını azlettiği haberini aldı. Bu olayla, akabinde Kurtuluş Ordusunun zimmetinde olan ve Cezayir toprakları altında gömülü silahları teslim alıp istediği şekilde dağıtma teşebbüsüyle geçici hükûmetin gerçek niyetini net olarak gördü (Russia Today, 2012).

Geçici hükûmet, Ahmed bin Bella ve grubunun, uzakta iken kendileri için çok daha tehlikeli olacağını iyi biliyordu. Bu yüzden onunla arasını düzeltmeye karar verdi. Bunun için Ahmed bin Bella ile görüşüp onu geçici hükûmete katılmaya ikna etmek için Sabri el-Mısrî eşliğinde Kerîm Bilkâsım'ı gönderdi. Fakat Ahmed bin Bella bunu reddetti ve Cemal Abdunnasır'a gerçekleri anlatmak için Bingâzi'den Mısır'a gitmeye karar verdi. Cemal Abdunnasır, onun haklı olduğunu anladı. Referandumdan sonra, dışarıdaki her devrimci unsurun Cezayir'e dönüp geçici hükûmetin güvenilir olmadığını anlatması için ciddi bir çalışma dönemine girildi. Temmuzun birinde bağımsızlık için bir referandum yapıldı ve akabinde 5 Temmuz 1962 tarihinde Cezayir'in bağımsızlığı resmen ilan edildi ki; o gün, 1930 yılında Fransa'nın Cezayir'i işgal ettiği güne denk geliyordu.

Bin Hadde başkanlığındaki geçici hükûmetin bütün müdahalelerine rağmen Bin Bella, sınır ordusu ile beraber Tilimsan'da kaldı. Orada 22 Temmuz'da Millî Kurtuluş Cephesi için bir siyasi ofis (politbüro) kurdu. Onlara göre, gerçek bir Cezayir devleti henüz yoktu. Beş adamdan oluşan politbüro, sayısız zorluklar içinde yavaş yavaş gelişmeye başladı ve sonunda Cezayir'in bir gerçeği oldu. 4 Ağustosta Bin Bella, sınır vilayetleri ve diğer başka vilayetlerin desteği ile başkent Cezayir'e girdi ve geçici hükûmetin varlığına son verdi.

Cezayir'in bağımsızlığından sonra 27 Eylülde, Ahmed bin Bella başkanlığında kurulan ilk hükûmet ilan edildi. Ahmed bin Bella, Birleşmiş Milletler Örgütünde bağımsız devletlerin bayrakları arasında Cezayir bayrağını göndere çekmek için 3 Ekimde Amerika'ya gitti.

İktidar Mücadelesi

Devrim liderlerinin yönetim için mücadele ettiği ortamda Bin Bella, Cezayir'in başkanı oldu. Bella grubundan Muhammed Haydar, Ahmed bin Bella'nın uyguladığı yeni siyaseti; özellikle de öz yönetim konusunu benimsemediğinden onunla ihtilafa düştü. Haydar, hükûmete karşı kullanmak üzere partinin 40 milyon frankı bulan hazinesini çaldı. Ardından Bin Bella çeşitli spekülasyonlarla karalanmaya başlandı.

17 Mart 1963'te Bûmedyen, Hükûmet Başkanı Bin Bella'nın yardımcısı olarak atandı. Bûmedyen, bizzat Ahmed bin Bella'nın Kurtuluş Cephesinde asker olarak görevlendirdiği bir kişiydi. O zamanlar Ezher'de öğrenci idi. Devrimden önce partide meydana gelen bir krizden sonra Bin Bella, kendisini ziyaret etmişti. Bin Bella sadece partiyi değil de kültürel, iktisadi ve diğer her türlü açıdan devrime destek verecek yeni gençler arıyordu. Ahmed bin Bella, bağımsızlığın ardından tam bir sene hükûmet başkanlığı yaptıktan sonra, 15 Eylül 1963'te devlet başkanı oldu. Problemler, çatışmalar ve ihtilaller ortamında devlet başkanlığı yaptı. Kendisi ile Muhammed Haydar arasında görüş ayrılıkları kızışınca kendisine karşı muhalefet arttı. 1964 yılında, Ahmed bin Bella'ya karşı bir cephe kuruldu. Bu muhalefet cephesi; Muhammed Bûdiyâf, Âyet Ahmed, Rabh Baytât ve Muhammed Haydar gibi devrim liderlerinden oluşmaktaydı. Çatışmalar, 19 Haziran 1965'te Huvârî Bûmedyen liderliğinde bir ihtilale dönüştü. Bu ihtilalin sebebi, tarihin de kaydettiği gibi Ahmed bin Bella'nın ilk savunma bakanı olan Bûmedyen'in konumunu önemsememesiydi. Ahmed bin Bella'ya göre ise aralarındaki ilk ve son ihtilaf, her ikisinin de zihnine takılan şu soru sebebiyleydi: Cezayir'i kim yönetecek? Ordu mu, yoksa Kurtuluş Cephesinin önderliğindeki öz yönetim mi? Ahmed bin Bella, ordunun Cezayir'i yönetmesi fikrine karşıydı. Bûmedyen ise bu fikrin ilk destekçisi idi.

Ülke idaresinde öz yönetimin fonksiyonları irdelendiğinde gerek Bûmedyen'in gerekse Bella hükûmetinde görev alan diğer kişilerin niçin Bella'ya karşı cephe aldıkları anlaşılacaktır. Öz yönetim, genel anlamıyla işgal döneminde Fransa'nın veya sermaye sahiplerinin mülkiyetlerine geçirdikleri tabii kaynakların ele geçirilip vatandaşlarca adil bir şekilde idare edilmesini ifade eder. Tarım alanları, iktisadi teşekküller ve kamu hizmeti yapan kurumlar istiklalin hemen ardından merkezî bir otoritenin müdahili olmaksızın halk tarafından yönetilmeye başlanmıştır. Öz yönetimin taşıyıcı dinamiği ise her an var olan aktif bir şûra pratiği olmuştur.

Hükûmette asıl belirleyici unsurun halk olması, Bella kabinesindeki bakanları karar alıcı ve hükmedici değil, uygulayıcı durumuna getirmişti. Öz yönetimden kaynaklanan bu rahatsızlıklar, bakanları hükûmet aleyhine eylemlere sevk etmiştir (Bella, 2005: 213). Bakanların bu tepkilerinin şaşırtıcı olmadığını düşünen Bella, sorunu şu şekilde açıklamaktadır:

> "Asıl hata, radikal devrimci değişikliklerin bütün toplum tarafından başlatıldığı sırada, bu potansiyeli sistem ve müesseseler içerisindeki temizleme ve değiştirme yararına kullanmadığımız dönemde yapılmıştır. O vakitler, sel gibi akan halkın desteği ile ordu da dâhil olmak üzere iç ve dış her türlü güce karşı koyma imkânım vardı. Bu halkla her şeyi yapabilirdi. İşte büyük hata, o zaman yapılmıştı" (2005: 213).

Bin Bella, ihtilalden sonra askerî bir kışlada hapse atıldı. İlk yıllarda ziyaret edilmesi yasaklandı. Sonra annesinin ziyaret etmesine izin verildi. Annesi, o dönemde kendisine evlilik konusunu açtı. Ahmed bin Bella ise buna karşın sadece güldü. Bu gülüş, evliliğin vereceği saadet ve yaşadığı hapis hayatının üzüntüsüyle karışık bir gülüştü. Fakat annesi, onu bir

şekilde ikna etti ve uygun bir eş bulma işini kendisine bırakmasını istedi. Başka bir ziyarette kendisinin en meşhur siyasi muhaliflerinden olan Zehra Selami Hanım'dan bahsetti. Bu hanımın, kendisiyle evlenmeye ve yaşadığı hapis hayatını paylaşmaya gönülden hazır olduğunu haber verdi. Ahmed bin Bella, 25 Mayıs 1971'de Zehra Selami Hanım'la evlendi. Zehra Selami Hanım, merhum Başkan eş-Şâdeli bin Cedid döneminde 1981 yılının yazında serbest bırakılana kadar Ahmed bin Bella ile gönüllü olarak hapishanede kaldı. Bildiğimiz kadarıyla bu olayın tarihte ikinci bir örneği yoktur. Ahmed bin Bella hapsedildikten yedi buçuk sene sonra, eşinin doğum yeri olan Misile'de mecburi ikamet şartıyla serbest bırakıldı.

Bin Bella daha sonra Fransa'ya ve ardından İsviçre'ye gitti. Orada siyasi faaliyetine devam etti. "Demokrasi Hareketi" adında bir parti kurdu ve Eş-Şâdelî bin Cedid'in başkanlığı döneminde ona muhalefet etti. Ayaklanmadan sonra Cezayir'e geldi, 26 Aralık 1991'de yapılan ve sonradan ilga edilen seçimlerde kayda değer bir başarı gösteremedi. Ahmed bin Bella, seçimlerin ilga edilmesine itiraz etmiş ve tekrar seçim yapılmasını istemişti. Ancak, Cezayir yönetimi, eski siyasetine devam etti ve İslami Kurtuluş Cephesinin faaliyetlerini de durdurdu. Bu durum, Bin Bella'yı tekrar Cezayir'den ayrılmaya sevk etti ve İsviçre'ye gitti. Bir müddet sonra Cezayir'e döndü ve hayatını burada devam ettirdi. Ahmed Bin Bella, 2003 yılında Kahire Konferansı ile Irak işgaline karşı kurulan uluslararası kampanyanın başkanı seçildi. Birçok röportajında kendini İslamcı olarak ifade eden Bella, 2007 yılında kurulan Afrika Birliği Akil Adamlar Kurulunun da başkanı idi. 11 Nisan 2012'de 96 yaşında vefat eden Bin Bella, Cezayir'in başkentinde El Alia Şehitliği'ne defnedildi (El-Cezayir, 2012).

Ahmed Bin Bella, son derecede de mütevazı bir insandı. Haksız kazançla elde edilmiş serveti ve refahı kabul etmemiştir. Saraylarda veya devlet adamlarına mahsus büyük evlerde yaşamayı reddeder, her zaman şöyle derdi: "Saraylara gittiğimizi duyarsan bil ki biz halkımıza ihanet etmişizdir" Bir gazetecinin kendisi ile yaptığı son röportajda konuşmasını şöyle bitirmiştir: "Onlara karşı hata yaptı isem bedelini ödedim. Onlar bana karşı hata yapmışlarsa onları affediyorum."

Dünya Görüşü ve İdeolojisi

Ahmed bin Bella, hayatını ülkenin problemleriyle, Arap milletinin dertleriyle ilgilenerek ve zalimlere karşı mücadele ederek geçirmişti. Bütün insanlığa ait problemlerle ve halkların geleceği ile ilgilenen Bella'nın, devlet başkanlığı esnasında Amerikan basını kendisine savaş açmıştır. Bunun iki sebebi vardı: Birincisi Filistin meselesindeki tutumu idi. İsrail, ona göre Batı emperyalizminin Yakın Doğu'daki köprüsü idi. İsrail, Arap dünyasının kalbinde kötü bir rol oynuyor, Afrika'da ise devamlı problemler yaratıyordu. İkinci sebebi ise Ahmed bin Bella'nın, Küba'yı ve başkanı Fidel Castro'yu desteklemesi idi.

Ahmed bin Bella, Arap kültürünü ve Arap dilini Cezayir'in esas temeli olarak benimsedi. Dolayısıyla bağımsızlıktan sonra Cezayir'de yeni bir program düzenlemiş ve bu konuda Arap

öğretmenlere güvenerek farklı Arap ülkelerinden Cezayir'e öğretmen getirmişti. Ancak, Fransız kültürünün ve dilinin Cezayir'de hâkim olmasını isteyen bürokratlar, bu programa engel olmuşlardı. Ayrıca sosyal devlet fikriyle hareket eden Ahmed bin Bella, kamulaştırma ve öz yönetim programının başarılı olması için çok çalışmıştır. Bankaları ve sömürge döneminde özelleştirilen binlerce hektar toprağı kamulaştırmıştır. Başarılı bir tarım politikası izlemiş, Cezayir halkını fakirlikten ve bağımlılıktan kurtarmıştır.

Ahmed bin Bella, her zaman insan hakları ve özgürlüklerine değer vermiştir. Bu yüzden çocukları fakirlikten, cahillikten ve kölelikten kurtarmaya çalışmıştır. O dönemde "Çocuklar ancak ayakkabı silerler" anlayışını yok etmek için sadece bir gecede sokaklarda ne kadar çocuk varsa hepsini toplamış, temizlik, yemek, mesken ve eğitim ihtiyaçlarını gidermeye gayret etmiştir. Kısacası halkın onurunu insanlık derecesine yükseltmek için çalışmıştır.

Kendisi inançlı bir Müslüman idi. Laiklikten uzaktı. Bir seferinde bu konuyla ilgili kısaca şöyle demişti: "Laikliği savunan kişi İslam bedenine yabancı bir deri giydirmek istemektedir. Toplumunun yabancılaştırılmasını ve yönetimde bütün siyasi bakış açılarına uygun doğru bir çerçeve veren İslam medeniyetin uzaklaşmasını savunmaktadır" (Ahmed Ben Bella El-fikru ve el-mavakıf , 2013).

Ahmed bin Bella, Arap devletlerinin birliğini savunmuş ve ancak bu birlik sayesinde Arap dünyasının manevi ve kültürel değerlerini koruyabileceğine inanmıştır. Devlet başkanı olduğunda devrilmeden kısa bir süre önce, Arap milletini istenilen seviyeye yükseltecek bir proje hazırladı. Önce eğitim alanında işe başladı. Devlet, çocuklarına ileride ülkenin problemleriyle ilgilenebilecek şekilde kaliteli bir eğitim vermeliydi. Tarım alanında ise halkın başkasına ihtiyaç duymadan kendi kendine yeter hâle getirilmesine çalıştı. Ekonomik açıdan da güçlü olmak gerekiyordu. Çünkü güçlü ekonomi, devletler arası ilişkilerde de güçlü olmak anlamına gelmektedir. Bu da ilişkilerin düzelmesini sağlayacaktır.

Bella'nın konuşmalarında iki tür Arap milliyetçiliğinden söz ettiği anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, bir Batı projesi olarak ifade ettiği Arap milliyetçiliğidir. İslamiyete alternatif olarak sunulan bu ilk Arap milliyetçiliği fikrine karşı durmaktadır. Avrupa'nın etkisi ve yönlendirmesi doğrultusunda oluşan bu milliyetçiliğin hatalarının başında, Osmanlı ile mücadele etmek gelmektedir (Bella, 2005: 177). Bella'nın dile getirdiği diğer Arap milliyetçiliği anlayışı ise Müslüman olmanın ve Arap olmanın tam olarak eş anlamlı olduğu bir zemine dayanmaktadır. Burada Arap olmanın değerini Hz. Muhammed'in (sav) Arap oluşundan ve Kur'an-ı Kerim'in Arap dilinde vahyedilmiş olmasından aldığını belirtir. Araplığın değerini İslamiyetten aldığını belirten Bella, Arap milliyetçiliği ve İslamiyetin farklı anlamlar ihtiva etmesinin modern dönemle birlikte ortaya çıktığına inanır (Bella, 2005: 181).

Bin Bella, İslam'ın hiçbir zaman, özellikle de son birkaç yüzyıllık süreçte yerinde sayan, gerileyen bir hâl almadığını söyler. Bu iddiasını üç safhada izah eder. Birincisi, İslam her zaman

müntesipleri çoğalan bir din olmuştur. İkincisi, İslam siyasi bir güç olarak tarihi boyunca varlığını sürdürmektedir. Üçüncü olarak ise İslam'ın kültürel ve sosyal zeminde sunduğu özgünlük imkânlarının, dünyanın birçok yerinde kabul gördüğünü ifade eder (Bella, 2005: 74-75).

Ahmed Bin Bella, İslam dünyasında ittihadı (birliği) sağlamak adına Arap âleminde ittihadı ve inkılabı öncelikli bir adım olarak görmektedir. Arap âleminde gerçekleşmesi arzu edilen inkılabın yöntemi konusunda, Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afgani ile sembolize edilen iki farklı metot üzerinde uzun tartışmalarda ve mücadelelerde bulunmuştur. Abduh'un metodunu selefi akımın metodunun aynısı olarak gören Bella, bunların siyasi fikri olarak "asrileşme"yi işaret eder. Bu yaklaşımı, teori ile aksiyon arasındaki irtibatı koparmakla eleştirir ve asrileşmenin Arap ve İslam âlemini siyasi bir kısırlığa sevk ettiğini düşünür. Cezayir'de Âlimler Cemiyetinin ortaya koyduğu gerçek İslam, Adbuh'un öğretilerine dayanmaktadır (Hourani, 2000: 371). Bella, Âlimler Cemiyetinin önde gelen isimlerinin 1954 yılında Nasır ile Arap inkılabı hakkında yaptıkları görüşmede, "Fransa'nın karşısına cahil halkla çıkamayız, bilgili bir nesil yetiştirmek için zaman ihtiyacımız var" ifadelerini aktarır. Bu anlayışı, hedeften sapma olarak değerlendirir. Yeni ve özgün bir düşünce oluşturmanın kıyamı ve inkılabı ertelemekle mümkün olmayacağını düşünen Bella, Afgani metodunun İslam âleminin kaderini değiştireceğini ifade eder (Bella, 2005: 74-75).

Kaynakça

Bella, A. (2005). *Konuşmalar*. İstanbul: Hece Yayınları.

Hourani, A. (2000). Çağdaş Arap düşüncesi. İstanbul: İnsan Yayınları

Mansur, A. (Writer/Director). (2012). *Şahidun ala el-Asir* [Documentary]. Qatar: Al Jazeera.

Miller, R. (1981). مذكرات أحمد بن بلة [Ahmed Bin Bella'nın hatıraları]. Beyrut: Dar-el Adab.

El-Cazayir, (Producer). (2012, April, 11). *Nashratu Assamına* [Television broadcast]. Algeria: El-Cezayir.

Russia Today (Producer). (2012, April, 11). *El-ahkbar* [Television broadcast]. Russia: Russia Today Arabic.

أحمد بن بلة الفكر و المواقف [Ahmet Bin Bella, Fikirleri ve Duruşu]. http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A8%D9%86_%D8%A8%D9%84%D8%A9 adresinden 10 Şubat 2013 tarihinde edinilmiştir.

Garaudy: Beşeriyetin İnsanca Yaşaması için Çırpınan Adam

Cemal Aydın

Giriş

Roger Garaudy (Roje Garodi), 20. yüzyılda tarihin kırılma anlarını birebir yaşadığı için tarih boyunca insanlığın dinine, kurduğu medeniyetlere, milletlerin kültürlerine sahip çıkma ihtiyacı duydu. I. Dünya Savaşı patlak vermezden bir sene önce dünyaya geldi. 1917'deki Rus Bolşevik Devrimi'ni gördü. 1929'da, dünya çapında yaşanan Büyük Buhran patlak verdiğinde 16 yaşındaydı. Hitler iktidara geldiğinde, o bir felsefe doçentiydi ve dünya artık apayrı bir buhranın eşiğindeydi. II. Dünya Savaşı patlak verdiğinde ise 27 yaşındaydı ve askere alınmıştı. 28 yaşında Nazi Almanya'sına karşı direnişçilerin safında vuruşuyordu. İşte o yıllarda, mahpusluğu da yaşadı, toplama kampına sürgüne gönderilmeyi de. Cezayir'deki sürgün hayatı sırasında kurşuna dizilecekken Müslüman askerlerin ateş emrini reddetmeleri sayesinde hayatta kaldı. O zamana kadarki kısa hayatında görüp geçirdiği bu olaylar, zihninde "İnsanlık böyle barbarca değil de insanca nasıl yaşar ve yaşamalıdır?" sorusunu uyandırdı.

İnsanlığın huzur ve sükûn içinde hayat sürmesinin çarelerini aramak için, öncelikle insanlığın dinlerini, kültürlerini ve medeniyetlerini yakından tanımak istedi. Latin Amerika'nın on dört ülkesini adım adım dolaştı. Küba'da Castro ve Cezayir'de Ahmed bin Bella ile beraber oldu. Ülkesinde milletvekilliği, senatörlük ve millet meclisi başkan yardımcılığı görevleri yapmasının ardından Sovyetler Birliği'nin Stalin döneminin en kritik anlarında, iki sene bu ülkede yaşadı. Yoksul ve çaresiz halkların derdine deva olmak için gezip görmedik kıta bırakmadı. Bütün bunlardan sonra vardığı kanaat şu oldu: "Her medeniyet, yüzyıllarca süren insan emeğinin karşılığıdır ve o yüzden saygıya lâyıktır. Her medeniyet, mutlaka bir başka medeniyetten beslenmiştir. Batı medeniyeti de varlığını Doğu ve İslâm medeniyeti-

ne borçludur. Batı medeniyeti günümüzde artık hastalıklı hâle gelmiştir. Şifaya kavuşması, diğer medeniyetlerle kuracağı dostane ilişkilere bağlıdır."

Ve o, hep şunu haykırdı: "Torunlarımıza yaşanılabilir bir dünya bırakmak istiyorsak medeniyetler arasında insanî ve birbirinin eksiğini tamamlayıcı yakın ilişkiler kurmak zorundayız."

Dolu Dolu Geçen Fırtınalı Bir Hayat

Garaudy vefat etmeden bir sene önce, son yıllarda her sene olduğu gibi yine Paris'e, kendisini ziyarete gitmiştim. Hanımı Polet'e (Paulette), "Türkiye'de benden Garaudy'nin farklı resimleri olup olmadığı soruluyor. Medya hep aynı resimleri kullanmak yerine değişik resimler olsun istiyor. Lütfen bir aile albümü getirin de üstadın farklı pozlarını fotoğraf makineme kaydedeyim!" dedim. O an kadıncağızın yüzünü bir görmeliydiniz! Öyle mahzunlaştı, öyle acınacak bir hâl aldı ki! O birkaç saniyelik bakışı, insana yıllar ve yılların birikiminin bir özetini veriyordu sanki. Sözleri de zaten o gözlerin dediklerini pekiştirdi. İnsanın içini burkan bir ses tonuyla şöyle dedi: "Ama hiç burada durmuyordu ki!"

Garaudy'nin hanımının o bakışını güçlü bir ressam çizse, ayrılık acısıyla kavrulmuş bütün kadınların yüreğini ortaya koyardı. Bir hikâyeci veya bir romancı da insanın içini sızlatan bir hikâye veya roman çıkarabilirdi. Çünkü bakışı, insanı derinden etkileyen öylesine hüzünlü bir bakış ve birkaç kelimelik o sözü de hafızalardan kolay kolay silinmeyecek bir ağıttı. O hanımefendinin bir kadın olarak acısını uzun süre içimde yaşadım, yaşattım. Burada o acıyı sizlerle uzun uzun paylaşacak değilim. Neticede hiçbir yeni ve farklı resim bulamadım. Çünkü Garaudy, resimlerini başka ülkelerde vermiş, fotoğraflarını farklı farklı diyarlarda çektirmişti.

"Ama hiç burada durmuyordu ki!" Evet, durmuyordu. "Hatıralar / Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum" kitabında, "dünyayı beş defa turladığını, üç bin saat uçtuğunu" yazar. Daha da fazladır turu ve uçuş saati. Çünkü hatıralarını 1989 yılında yazdı. Bu tarihten sonra da en az on yıl boyunca pek çok ülke ve şehre defalarca konferans için davet edildi.

Yeni Don Kişot

"Ama hiç burada durmuyordu ki!", ancak eşinin ve çocuklarının yanında durmaması, kendisinin dünyayı ve çeşitli ülkeleri gezip görme hastalığından kaynaklanmıyordu. Tam aksine, bu gezileri gerçek bir "Don Kişot" olduğu için yapıyordu. Hani, bize sadece "yel değirmenlerine kılıç çeken adam" diye tanıtılıp gülünçleştirilen ve özünden saptırılan Don Kişot'u rehber edinmişti o.

Hakkında, "*Yaşanmış Şiir: Don Kişot*" adıyla bir eser bile kaleme aldığı Don Kişot, Garaudy'nin gerçek anlamda kılavuzu olmuştur. Söz konusu kitabının önsözünde şöyle der: "Benim üstadım Don Kişot'tur. Yirmi yaşından itibaren kendime rehber edindim onu. İdealin gerçekten daha doğru olduğuna inanan Don Kişot'u. Hiçbir fırtınanın baş eğdiremediği o kahramanı…

Haklı bir davaya inanmışsanız, bedeli ne olursa olsun, onun uğrunda sonuna kadar mücadele etmelisiniz. Bu arada her eyleminizin karşınıza çıkardığı her yeni durumu da göğüsleyebilmelisiniz. Öylesi durumlarda ne cesaretsizliğe yer vardır artık ne de mesele üzerinde yeniden düşünmeye. Benim açımdan dünyanın en büyük günahı, umutsuzluğa kapılmaktır. İman sahibi olmak ise fırtına ve kasırgalara rağmen sabaha ereceğinize ve günle buluşacağınıza inanmak demektir.

Don Kişot, o Ermiş Şövalye, paranın yeni bir hükümranlığının doğuşuna kucak açan bir asrın bütün kurumlarıyla, cesaretini ve umudunu kaybetmeksizin habire çarpışır. Öylesi bir asırda, korku ve ayıplanma nedir bilmeden yapılacak böylesi bir âlicenaplıksa, elbette artık sadece alaya alınmakla ve başarısızlıkla sonuçlanabilirdi."

Don Kişot o zaman da alaya alındı, bu zaman da alaya alınıyor. Don Kişot'un müridi Roger Garaudy ise alaya alınamayacak kadar ispatlı, delilli ve belgeli yazıp konuştuğu için, onu alaya alamadılar, ama tam bir sükût suikastına tabi tutup susturmak istediler.

Garaudy Niçin Don Kişot Olmak İstedi?

Çünkü çocukluğundan itibaren acılar yaşadı:

"— Babadan bir mektup, cepheden.

Cephe, bilmiyorum nedir. Herhâlde annemin 'baba' dediği ve benim hiç görmediğim kişiden bizi ayıran bir duvar olsa gerek.

— Postacıya günaydın de!

Kaçıyor ve saklanıyorum. O kötü biri olmalı, çünkü geldiği her seferinde annem ağlıyor." …

"Bir sabah, bana ayakkabı almak için Marsilya'ya gittik. Sokaktan zenci askerler geçiyor. Bir mağazanın vitrini önünde durakalıyorum. Şimdi aynı askerler; ama kurşundan, karton kutular içinde, aynı kırmızı başlıklarla uyuyorlar.

— Anneciğim, bana bu askerleri satın alacaksın, değil mi?

Eli, büyülü camın önünden beni çekip uzaklaştırıyor.

— Anneciğim, alır mısın?

— Biliyorsun, baban savaşa gittiğinden beri, oyuncak almak için evimizde artık yeterince para yok. Küçük adamımla bir büyükle konuşur gibi konuşuyorum. Benden bir şey istediğinde seni memnun edemezsem çok üzülüyorum. Bundan böyle elini sıkarsam, isteğinde artık ısrar etme. Yoksa anneciğin çok üzülür.

Ertesi gün bütün bunlar uzakta kalıyor. Bir bakkalda şekerlemeler var. Burnum cama yapışıyor: 'Anneciğim?..' Elimde bir hıçkırık sıkması hissediyorum. 'Anladım, anneciğim...'

Onu anladığımı iyice göstermek için sevinçten havalara zıplıyorum.

O da beni havaya kaldırıp gözyaşı gibi ılık öpücüklere boğuyor."

…

"Annemin bana anlattığına göre, büyükannem üç çocuğunu yetiştirmek için temizlikçilik yaparmış. Onun kendilerine iki yumurtayı pay ettiği günleri annem hatırlıyor. Elbisesi yüzünden herkesin gittiği kilisededeki âyine gitmeye cesaret edemiyor, ama her sabah erkenden Baille bulvarındaki rahibeler manastırında şaraplı ekmek âyinine katılıyor.

Hâlinden hiç şikâyet etmez, sık sık 'Allah, sevdiklerine acı çektirir.' der. Ona saygısızca, 'Sen Allah'ın gözdelerinden olmalısın!' dediğimde beni azarladıydı: 'Böyle şeylerle alay edilmez'.

Çamaşır yıkamaktan çatlamış ellerini büyük bir saygıyla öpüyorum."

…

"On beş yaşımdayım. İzci başı bana 'yemin' ettiriyor. İlkin, evleninceye kadar cinsel ilişkide bulunmama yemini. Şövalye olacağım. Bu yemini içtenlikle ediyor ve yirmi beş yaşımda evleninceye kadar, hiç gevşemeden, yeminime bağlı kalıyorum.

Dua için birlikte diz çöküyoruz. Hangi Tanrı'ya dua ettiğimi bilmiyorum. Ancak gücümü O'ndan alacağımdan eminim."

…

"Eğitimimi sürdürebilmem için ev ev dolaşıp çekirdek kahve satan annemin morarmış bacaklarını hatırlıyorum.

'Halkın göz bebeği', burslu bir çocuk olsam da eğitimimi sürdürmem, ailemin bütün hayatını maddeten çökertecek. Doğumumdan meslek elde etmeme kadar geçen sürede, onlar hiçbir zaman kutlayabildikleri bir şenlik, bir bayram, bir eğlence görmediler: Tek bir hayat için, yani benim hayatım için feda edilen iki hayat…"

Ailenin Sefaletinden İnsanlığın Sefaletine

Darlıklar, sıkıntılar, yoksulluklar ve acılar içinde büyüyen Garaudy, kapitalist sistemin, sırf fiyatlar düşmesin diye nasıl bir israf ekonomisi yürüttüğünü görür. Dünyayı sömürmek için aynı kapitalist ülkelerin nasıl bir yol izlediklerine de şahit olur. Ve sırf yoksulları savunabilmek için gider, Komünist Partisine üye olur:

"Yirmi yaşıma bastığım an, yerin kabuğunu çatlattığı ve içinden alevlerin fışkırdığı zamandır: Nürnberg'de yığılıp yakılan kitaplar, Reichstag'da yangın, Paris'te Concorde köprüsünde ateşe verilen otobüs, yakılan buğdaylar ve bir parça ekmek için birbirini yiyen liman işçileri… Hollanda'da boğazlanan iki yüz bin sağmal inek ve (yoksul ülkelerde) kurumuş memeler üzerinde ölüp giden bebekler…

Hitler iktidara geliyor.

Kıyamet görünümlü bu barışta, mesihler/kurtarıcılar türüyor: Biri (Mussolini), köpeklerine kargalar gibi kara, öbürü (Hitler) akbabalar gibi kahverengi gömlekler giydiriyor ve bu köpekleri, ganimet paylarını almaları için, en zayıf avların üzerine salıyorlar: Mançurya, Etiyopya, hemen ardından İspanya, Avusturya, Çekoslovakya'ya.

1929'da New York borsasında patlayan 'kriz', Avrupa'ya taşıyor ve onu boğuyor: Sanayileşmiş dünyada işsiz yetmiş dört milyon! Ancak bir savaşın yok edebileceği yetmiş dört milyon tecilli ölü.

Bu allak bullak olmuş âlemde kalbim hüzünle dolu. Gece vakti bu korun bir kıvılcımından daha ağır olmayan şu soru, gülünç görünüyor: Hayatta yapmam gereken ne? Ne yapmalıyım? Bu soru bir insan için önemli tarihî bir an ve onun yaşını belirliyor. Benim hayatım, işte bu soruyla başlar."

…

"Beni Komünist Parti militanı olarak kaydetmenizi istiyorum. Öncelikle size şunu söylemek istiyorum: Ben Hristiyan bir militanım. Sizin partinize girmek benim inancımın bir gereğidir. Evet. Felsefe öğrencisiyim. Marks'ın *Bütün Eserler*'ini okuyorum. XXIII. cildi yeni bitirdim. Marks'ta bir metafizik aramıyorum. Onda tarihî teşebbüs ve eylemin bir yöntembilimini buluyorum: Yani, bir toplumdaki çelişkileri tahlil etme bilimi ve oradan hareketle de çelişkileri aşma projesi. Belki sizin gibi düşünmüyorum; fakat sık sık benim istediğim gibi eylemde bulunuyorsunuz."

…

Zulümleri, yoksulların sefaletini durduracağına inandığı bu partiye, Komünist Partisi'ne üye olur. Afiş yapıştırmaktan tutun, her türlü militanca faaliyeti korkusuzca yapar.

Gerçekleri Ölümüne Haykırış ve Müslümanlarla İlk Tanışma

Üniversiteyi bitirir. II. Dünya Savaşı başlamıştır. Askere alınır. Fransa'nın Hitler'le anlaşma yapması üzerine, asker ocağında birkaç komünist arkadaşıyla bildiriler dağıtır. Yakalanır. Elleri kelepçeli olarak o zaman Fransa'nın sömürgesi durumundaki Cezayir'e sürgün edilir.

Bir gün İspanya iç savaşında çarpışan komünist gönüllülerin kendisinin bulunduğu kampa gelmekte olduğunu öğrenirler. Gelenleri marşlarla karşılamak için toplanırlar.

Komutan susturamaz. Dağıtamaz. Sonunda emrindeki Cezayirli askerlere kendisinin de başını çektiği elebaşılara ateş edilmesi emrini verir. Kendisinden dinleyelim:

"(Kurşunları beklediğimiz o anda) bütün varlığımla burada hazır bulunmanın coşkun, sevinçli, şehvetli hissini ve o bitmek bilmez dakikaya sıkıştırılmış hayatı, ânın ebedîliğini yaşamak duygusunu hissediyorum.

Artık gelecek yok, plânlar, projeler yok, sabırsızlanmalar da yok. Zira her şey ancak bu gayede bir anlam kazanıyor. Bir bütünün parçası olmanın, bana ait olmayanı yoğun bir şekilde yaşadığını hissetmenin derin şuuruyla hareket ediyorum. Sanki beni ebedîliğim istilâ ediyor.

Bütün bu muhteşem senfoni, bir saniye içinde, bir şimşeğin çakma anı kadar kısacık bir sürede, bir kurşunun tık etmesiyle sessizliğe gömülecek.

Hâlâ ateş etmiyorlar, tehdit edildikleri, kırbaçlandıkları hâlde bile.

Ateş etmediler.

İnsan, sebebini ve yalnız olmadığını bildiği zaman, yirmi sekiz yaşında da olsa, kurşuna dizilmek zor değil.

Mutlu bir hatıra, sadece sonu mutlu bittiği için değil. Fakat bütün hayatıma yeni bir renk kattığı için. Artık hayatla, ama yaşanılan müteâlîliğin (aşkınlığın) tecrübesinden sonraki başka bir hayatla buluşmalar.

O an bende, bende olandan daha fazla bir şey var olmuştu. Beni bir daha terk etmeyecek olan bir şey veya biri.

İlkin, bizim gözümüzde, bizi vurmayı böylesine mucizevi bir şekilde reddeden o kimselerle yeni bir insanî ilişki kuruluyor. Hâlbuki bir mucize değilmiş. Onların bu davranışını, birkaç gün sonra, Cezayirli bir astsubay bize alelade bir şeymiş gibi izah ettiği zaman anlıyoruz. Bize ateş etmeyen askerler, Celfa'nın güneyinde, bulunduğumuz bölgenin merkezi Gardaya vahasında bulunan 'İbadîler' adlı bir İslâm mezhebinin mensuplarıymış. İtikatlarından ötürü bin sene önce takibe uğramış olan bu M'zab bölgesinin insanları, sürgünlerini Sahra'nın ortasında noktalamışlar. Böylesine düşman bir ortamda hayatta kalabilmek, Allah'ın davetine gönüllü olarak uyan ve koşan, gün be gün yenilenen bir imanın eseridir. Bir tür asil yaşama tarzı... İnsanlık macerasının nihaî sınırında, ilahî düzen ve buyruğa tavizsiz katılma ve riayet etme tarzı...

İşte Allah'ın bu eğilip bükülmez kulları, bizim hayatta kalmamızı sağladılar. Çünkü silahlı bir insanın silahsız bir insana ateş etmesi, güneyin bu Müslüman savaşçılarının şeref ve haysiyetiyle bağdaşmıyor. Onlar, yaşanmış müteâlîliğin (aşkınlığın) tecrübesine bizden önce sahip olmuşlar."

En Zor Zamanında Bile Hak ve Hakikatten Yana Tavır

Hapisten hayli zaman sonra çıkar. Öğretmenlik yapar. Bir gün Tunus Üniversitesinde bir konferans verir:

"Arap-İslâm medeniyetinin tarihî katkısı konusunda, bu üniversitenin Bordes salonunda (bugünkü İbn Haldun salonunda) yapacağım bir ders yılı açış konuşmasını yazıyorum. (Yir-

mi yıl sonra Nâsır, beni Kahire'de kabul ettiğinde Mısır'da "Hür Subaylar" tarafından Arapçaya çevrilmiş o broşürü elinde tutuyor ve bana 'Sizi çok uzun zamandır tanıyorum!' diyor.)

O akşam, Tunusluların en meşhurundan, İbn Haldun'dan bahsediyorum. Konferansımın ardından *Zeytuniye* (İslâm İlâhiyat ve Hukuk Fakültesi) dekanı Fazıl bin Aşur kürsüye geliyor, beni kucaklıyor ve edebî Arapçayla konuşmamın özetini yapıyor.

Üçte ikisi Müslüman olan dinleyici kitlesinin gözleri parlıyor.

Ertesi sabah, saat 6.00'da, üç polis beni uyandırıyor ve bir karar tebliğ ediyor: Fransa'nın Tunus valisi General Mast'ın emriyle sınır dışı ediliyor, Cezayir'e sürülüyorum. Sebep: Fransa aleyhtarı propaganda yapmak.

— Benim konuşmam İbn Haldun hakkındaydı.

— Evet, diyor komiser, fakat bize gelen rapora göre siz, Fransa'nın en uğursuz döneminin 732 yılı olduğunu, çünkü Poitiers [1] Savaşı'nda İslâm medeniyetinin, Frenk barbarlığı karşısında gerilediğini beyan etmişsiniz…

Anatole France'dan bir alıntıydı bu!

O sıra bizler, Hitler'e karşı en umulmadık kuvvetleri toplayıp bir araya getirme gayretinde bulunduğumuz için bu suçlama gülünçten de öte bir şeydi."

Milletvekili

Fransa, II. Dünya Savaşı'ndan çıkar. Her şey rayına oturur. Garaudy, Komünist Parti milletvekili ve daha sonra senatörü olur. Millet Meclisindeki hayatı on dört yıl sürer. Bu sırada, kanunların "milletvekillerinin isteğine göre değil de karar vericilerin kararlarına göre çıktığını görür" ve şaşırır. Siyasi bir oyundur, bir münafıklıktır ki hiç aklı ermez. O yüzden de o yıllara "kayıp yıllar" adını verir.

Bu arada ülkemizde de uzun süre dindarların canına okuyan bir gerçeği fark eder ve şöyle der: "Bütün bu korkuların birleştiği temel ortak nokta, sahte bir problemle maskeleniyor: Laiklik. Yıllarca laiklik, asıl konudan ve hedeften saptırma, gerçeği örtme aracı olarak kullanılacaktır.

Laiklikte iki kurum, Kilise ile Devlet arasındaki ilişkilerle insanın iki boyutu; siyasetle din arasındaki ilişkiler meselesi kasıtlı olarak karıştırılır. Nitekim bir süre sonra, partimi 'Laik

1 Garaudy'nin Anatol France (Anatol Frans)'tan o konferansta yaptığı alıntıyla ilgili olarak *La Vie en Fleur/Çiçek Açmış Hayat*'ta Anatol Frans şöyle yazar: "Mösyö Dubois (Dübua), Madam Nozière (Nozyer)'e Fransa tarihinin en uğursuz gününün hangisi olduğunu sordu. Madam Nozière bilmiyordu. Mösyö Dubois ona, 'O gün Poitiers Savaşı günüdür, çünkü o 732 tarihinde, İslâm sanat ve medeniyeti, Frenk barbarlığı karşısında geriye çekildi.' dedi." Bizim bu Puvatye Savaşı'nı ve 732 tarihini neredeyse bilenimiz yoktur. Fakat yediden yetmişe bütün Fransızlar, bu tarihi çok iyi bilirler. Ve Müslümanları durdurmakla övünürler ki yalan bir övünmedir, çünkü o tarihten sonra Müslümanlar, Fransa'nın içlerine kadar ilerlemişlerdir.

Eylem Uzlaşması"nda temsille görevlendirildiğimde, laik militanların kilise düşmanlığının dinsizlikle çok fazla karıştırıldığını görüp bir gün (Komünist Partisi Başkanı) Thorez'e[2] 'Beni bu görevden al. Çünkü bırakırsan papaz taraftarı olup çıkacağım.' dedim."

Milletvekili iken de greve giden işçilerin hep yanındadır. Bu arada gerçek anlamda pek çok tehlike atlatır. Ama tehlike, Garaudy'nin hiç de umurunda değildir. Haklı bir dava söz konusu ise o yolda hayatını vermek zaten Garaudy için ta baştan göze alınmıştır.

Hep Bedel Ödettiler, Seve Seve Ödedi

Roger Garaudy, Komünist Partinin dünya çapında resmî sözcüsü, Fransa'nın da yüz akıdır. Yurt dışındaki her önemli toplantıya o gönderilir. Kitaplar yayımlar, dergiler yönetir, sürekli bildiriler hazırlar.

Bu arada komünist-Hristiyan diyaloğu kurar. En seçkin Hristiyan din adamlarıyla komünist entelektüelleri bir araya getirir. Garaudy, İtalyan ve Fransız komünist partilerinin başkanlarına şöyle der: "Din boyutu olmadan komünizm yaşayamaz. Marks'ın 'Din afyondur.' sözü yanlış anlaşılıyor. O cümlenin önünü ve arkasını ciddiyetle okursanız, onun bu sözle neyi kastettiğini daha iyi anlarsınız. O, din afyondur demiyor; dini, afyon olarak kullananlara karşı dikkat edilmesi gerektiğini söylüyor. O yüzden gerçeği bilelim ve bizim bu sistemimizin dinsiz asla ayakta kalamayacağını unutmayalım!"

Aslında iki lider de Garaudy'ye hak verir, sadece zamanlamanın iyi ayarlanmasını isterler. Çok geçmeden de kendi partisinin başkanı ölür ve Garaudy koruyucusuz kalır. Çünkü partisine ağır tenkitlerde bulunmayı sürdürür. Doğruyu sürekli haykırır. Rusya'nın tutumunu gerektiğinde yerden yere vurur. Fakat Moskova bağımlısı partisi buna göz yummaz.

Moskova'da bir zamanlar el üstünde tutulan Garaudy, Sovyetlerin Çekoslovakya ve Macaristan'ı işgal etmesini kınadığında, istenmeyen adam olur çıkar. Aleyhinde emirle, tehditle eserler bile yazdırılır:

"Sovyetler Birliği'ndeki en iyi arkadaşlarımdan biri olan Bilimler Akademisi profesörü Mumcuyan, *Marksizm ve Dönek Garaudy* başlıklı üç yüz sayfalık bir kitap yazıyor. Mumcuyan, Helvétius felsefesi hakkındaki mükemmel bir tezin müellifi. Fransızcayı hayranlık uyandıracak derecede iyi bilir: Konuşur ve (dilbilgisi uzmanı ve dilbilimci) Vaugelas titizliğiyle de yazar. Hâl böyleyken beni suçlayan kitabında, eserlerimden yaptığı alıntının bir tekinin bile doğru olmaması beni son derece hayrete düşürüyor. İkimizin de arkadaşı olan bir Bulgar akademisyen, bir süre sonra, bana bu mantıksızlığı açıkladı: Bir akşam, Moskova'da başka bir Ermeni düşünürle birlikte, Mumcuyan'ın evine davet edilir. O Ermeni düşünür, Mumcuyan'ı ayıplar:

2 Allah'ın hikmetine bakın ki Fransa'nın efsaneleşmiş komünist lideri olan bu Moris Torez'in (Maurice Thorez) torunları, şimdi Müslüman.

— Garaudy hakkındaki kitabının gerçekten ciddi olduğuna inanıyor musun? Senin alıntıların...

Mumcuyan sözünü keser:

— Demek ki sen hiçbir şey anlamamışsın! Hâlbuki sen de benim gibi zavallı, çaresiz bir Ermeni'sin. Moskova'da, Cengiz Han'ın felsefesi yürürlükteyse bizler ne yapabiliriz ki?"

Bizim "Doğru söyleyeni dokuz köyden kovarlar." ile Fransız "Doğruyu söyleyenin hemen atını hazırlayın!" atasözlerinin Rusçadaki karşılığı nedir, bilmiyorum. Ama doğruyu söylediği için, işte orada da aforoza uğradı. Oysa bir zamanlar, Garaudy'nin bütün eserleri Rusçaya çevriliyor ve o zamanki adıyla Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği gibi geniş bir ülkeler topluluğunda ve peyklerinde, neredeyse ders kitabı gibi okutuluyordu.

Keskin Zekâlı ve Yenilmez Bir Adam

Roger Garaudy'nin meşhur olduğu dönemlerde bir o kadar ünlü Jan Pol Sartr (Jean-Paul Sartre) vardı. Kendisi varoluşçu felsefenin Tanrı tanımaz safında ünlenmişti. İki şöhret karşı karşıya geldi. Galip çıkan ve Sartr'ın fikirlerini çürüten Garaudy oldu.

Karşısına yine bir televizyon kanalında Jak Mono (Jacques Monod) adlı Nobel Ödülü almış bir biyoloji bilginini çıkardılar. Bu Nobelli bilgin, Tanrı'nın olmadığını iddia ediyordu. Fakat Garaudy'nin karşısında ve bütün seyirci önünde tam bir bozguna uğradı. Zavallı bir duruma düştü.

Üniversitelere davet edilen Fransız Komünist Partisinin bütün ileri gelenleri sus pus ettirilir ve salondan kaçmak zorunda bırakılırken Garaudy, her gittiği üniversitede kendisine karşı çıkan öğrencileri bile şaşkına çeviriyor, yepyeni bir hayran kitlesi oluşturuyordu.

Çünkü Garaudy, hiçbir şeyi asla menfaat veya şöhret için değil, sadece inandığı için yapıyordu. Komünistti; ama yüreği Allah aşkı ve yoksul sevgisiyle dopdoluydu. Allah'a inancı o kadar sağlamdı ki "Ben, Allah vardır, demeyi dahi küfür addede gelmişimdir." diye haykırıyordu. Çünkü Allah'ın varlığıyla bütün benliği dopdoluydu. Aynen şöyle diyordu: "Ortaya bir eser koyan hiç kimse, Allah'ı inkâr edemez; tam aksine, onun varlığını hisseder. Bunu söylemese bile... Çünkü Allah orada, karşısında hazır ve nazırdır."

Bin Bella ile buluşması

Fidel Castro Küba'da devrim yapınca onun yardımına koşar. Birçok bilim ve fikir adamına Küba'da okutulacak ders kitapları hazırlatır. Üniversite programları hazırlar, neredeyse bir yılını bu ülkenin eğitim düzeninin sağlanmasına harcar.

Ülkesine döner dönmez Bin Bella'dan davet gelir. Kendisinden dinleyelim:

"Küba'nın sosyalist tecrübesi hakkında benden uzun uzun izahlar isteyen dönemin Cezayir

Cumhurbaşkanı Bin Bella:

— İki blok etrafındaki bu kutuplaşma, çağımızın başlıca dramıdır. Fidel Castro'yu bloklar mantığına girmeye sevkeden coğrafî durum, Cezayir için mevcut değil. Bandung ruhuyla canlanan İslâm ümmeti, Cezayir'in orijinal bir tarihî tecrübe edinmesine imkân verebilir. On yıl önce, Bandung'da, o güne kadar sömürge olmuş büyük ülkeler karanlık bir dönemden çıkıyor, bağımsız, bağlantısız bir güç olmayı hayal ediyorlardı. Bu, bağımsızlığın tasdikinden daha fazla bir şeydi: Dünyada yeni bir düzen kurma projesiydi. Batılı olmayan medeniyetler, artık inkâr edilemeyecekti. Hürriyetine kavuşmuş olan Cezayir, bu Bandung ruhunu zafere erdirmenin heyecanını taşıyor.

Başkanlık sarayındayız. Bin Bella, sarayı bana 'ev sahibi' gibi gezdiriyor. Gibi, çünkü 'yüz otuz yıllık (Fransız boyunduruğundaki) sömürgelikten sonra, buraya, evimize yerleşeli pek uzun zaman olmadı', diyor.

— Sizi, kurtuluş savaşımızın tam ortasında yayımlamış olduğunuz o derleme eseri okuduğum için davet ettim. Bugeaud, Saint-Arnaud, Cavaignac ve istilânın diğer komutanlarından seçtiğiniz metinler, sömürgeciliğin soygun politikasının kökenlerini ve o sözde 'imparatorluk kurucuları'nın 'savaş suçlusu' davranışlarını gözler önüne seriyor. O 'insan avı'nın nasıl yapıldığını anlatan Kont Hérisson'dan naklettiğiniz şu ifadeyi hatırlıyorum: *'Esirlerimizden çifter çifter topladığımız bir varil dolusu kulağı yanımızda götürüyoruz.'*

— İlkokul öğretmenleri 'Cezayir'in fethi'nin resmî olmayan bir başka tarihini de bilip öğrensinler diye, *Pedagojik Dosyalar* başlığı altında gizlememe rağmen, ben o derlemeden dolayı kovuşturmaya uğradım.

— O şiddetli öfke ve bu kovuşturmalar beni şaşırtmıyor. Çünkü sömürgecinin yalanlarının bu şekilde ortaya dökülmesi, bize, sandıklar dolusu silahtan daha fazla yardımcı oluyordu. İhtilal ve istiklâlimizin şansı, zaten büyük ölçüde Fransız kamuoyuna bağlıydı.

Ülkesinin problemlerini ve karşılaşılan güçlükleri izah ediyor. Yüzyıl boyunca Fransız yerleşimciler tarafından çalınmış toprakların geri alınması söz konusu olduğunda herkes aynı şekilde düşünüyordu. Fakat millî meseleden sosyal meseleye geçildiğinde fikir ayrılıkları baş gösterdi.

— Yerli (fakat aslında daha çok işgalciyle işbirliği içindeki) büyük toprak sahipleri var. Onların imtiyazlarına dokunan bir tarım reformu teklif ettiğim zaman, hemen bana karşı bir kampanya başlattılar. Hele şöyle dediğimde iyice sertleştiler: Söz konusu olan, yabancı derebeylerden mülkiyet aktarımı yaparak bir Cezayir derebeyliği kurmak değildir. Başarılı büyük tarım birimlerini parçalayıp onları küçük köylülere dağıtmak da değildir.

—Kendi kendini yöneten (Fidel Castro bu yola girdi) büyük halk çiftlikleri meydana getirmek gerekiyor. Nâsır bana, sizin bu konu üzerinde kafa yormuş olduğunuzu söyledi.

Birkaç yıl sonra, 1969'da, Nâsır beni 'Sosyalizm ve İslâm' konusunda bir dizi konferans için Kahire'ye davet edecek; benim tezlerim, onun 'Arap Sosyalizmi' diye adlandırdığı şeyden hayli uzak olduğu için konferansın metnini benimle satır satır tartışacaktır.

Bin Bella, bana manidar bir tebessümle diyor ki:

— İslâm'ın ihtilâl ve istiklâlimizdeki rolünü, yarın Cezayirli öğrenciler tarafından düzenlenen tartışmalı konferansta göreceksiniz.

Salon, heyecanlı bir dinleyici kitlesiyle tıka basa dolu. Neredeyse nefes almak imkânsız. Saat sabahın 1'i olduğunda, her bir yandan sorular ve itirazlar yağıyor. Şu basit iki üç fikri üstüne basa basa söylemek için avaz avaz bağırmaktan bir hâl oluyorum: Sosyalizm 'tepeden' kurulamaz; aksine sosyalizm kendi kendini yönetmeyi gerektirir. Kendi kendini yönetme ise ancak köklü bir zihniyet değişimiyle, bir kültür devrimiyle mümkündür. Maneviyat ve inanç boyutu ise şarttır.

Yer yerinden oynuyor.

— Sosyalizm bir Avrupa imalatıdır...

— .... bir ithal malıdır.

— İslâm'ın ne kapitalizme ne de sosyalizme ihtiyacı var. İslâm bunu tek başına yapabilir...

Karşı taraf da hücuma kalkıyor: Kara kuru bir delikanlı, şaşkın bakışlarla, insanları yara yara ilerliyor ve sahneye çıkmaya muvaffak oluyor. Belli bir otoritesi olmalı ki konuşmak için kolunu kaldırdığında nispî bir sessizlik görülüyor. Doğrudan bana hitap ediyor:

— Anlamıyorum... Sen komünistsin ve bizi dine davete kalkıyorsun. Ben sana diyorum ki: Sosyalizmi istiyorum, İslâm'ın bulunduğu yerde ise sosyalizm asla gerçekleşemez. O afyondur!

Patırtı gürültüyle ortalık birbirine giriyor: Alkışlayanlarda aşırı taşkınlık, ıslık çalanlarda tam bir kudurmuşluk. Salonun dibinden ise lâvlar püskürmeye başlıyor: Birbirine iyice kenetlenmiş bir grup, tempolu bir şekilde haykırıyor: *Allahu Ekber!*

Sesimi duyurabilme imkânı bulur bulmaz, dudaklarımı mikrofona yapıştırıp delikanlıya bağırıyorum:

— Ben Müslüman değilim... (Birkaç alkış ve çok geniş bir uğultu). Ben, Müslüman değilim, ama sana şunu söylüyorum: Halkının yüzde seksen beşi Müslüman olan bir ülkede, İslâm'sız bir sosyalizm kurmayı iddia ediyorsan, hemen itiraf et, sen asla sosyalizmi gerçekleştirme niyetinde değilsin.

Salonda kişiler ve gruplar arasında tahrik, küfür, bağırtılar öylesine şiddetleniyor ki öğrencilerin lideri, toplantıya katılmamdan dolayı bana teşekkür ediyor ve toplantının sona erdiğini açıklıyor.

Alkışlar ve *Allahu Ekber* nidaları, garip bir kabul havasında birbirine karışıyor. İyi de kabul edilen ne: Benim düşüncelerim mi yoksa toplantının bitişi mi?

Çıkışta etrafımı saran her çeşit eğilimdeki insanlarca şahsıma gösterilen dostluk bana, büyük görüş ayrılıklarının ötesinde bir şeyin; geleceğe yönelik problemleri gündeme getirmede ortak bir iradenin var olduğunu düşündürüyor.

Hiç kimse meseleleri çok katı ifadelerle ortaya koydum diye bana sitem etmiyor. Bu gençlikteki gelecek tutkusu, beni sevince boğuyor.

— Görüyorsunuz, hayli yankı uyandırdınız!

Bin Bella kendisine rapor edilen bu toplantıdan oldukça memnun. Zaten Cezayir basını da bundan sitayişle bahsediyor."

Ve Bin Bella Garaudy'ye teşekkür eder.

"Hangi görüşten olurlarsa olsunlar, hiçbiri, bir komünist yöneticinin hem de bir Fransız komünistin, (çünkü sizin partinizin her fikre açık olma gibi bir şöhreti yok) kendilerine bu şekilde hitap edeceğini ummuyordu. Bazıları size 'molla' muamelesi yapacaklar; her neyse siz benim bağnaz 'sözde Marksistler'imi, bu şekilde uyararak bana önemli bir hizmette bulundunuz. İslâm olmadan burada sağlam hiçbir şey inşa edilemez. Hele İslâm'a karşı olarak bir şey yapmak iyice zordur. Tunus'ta Burgiba, savunduğu yolun çıkmaz olduğunu er geç fark edecektir."

Ve Partisinden İhraç!

"İnsanı esir eden ihtiraslar vardır, insana hürriyet kazandıran tutkular vardır; insanı zillete düşüren sevgiler vardır ve insanı yücelten, bir başka evrenin eşiğine ulaştıran aşklar vardır." der Garaudy.

O bütün insanlığın kurtuluşu konusundaki *ihtiraslarının* esiri olmuştu, Allah'a inanma *tutkusu* ile gerçek hürriyeti tatmıştı, kendisini *zillete* düşürecek hiçbir sevgi bağı kurmamıştı. O yüzden de yepyeni bir dünya kurma idealiyle yanıp tutuşuyordu.

Moskova'ya göbek bağıyla bağlı Fransız Komünist Partisi, böyle birini, hele de o efsane lider Moris Torez artık ölmüşken içinde barındıramazdı.

Partinin her kongresinde mutlaka konuşturulan ve sözleri alkış tufanına boğulan Garaudy, son defa kürsüye çıkar ve veda konuşmasını yapar. Konuşması bir mezar sessizliği içinde dinlenir. Devamını kendi ağzından verelim:

"Oturum kapandığında, herkes bir cüzamlıdan kaçar gibi benden uzaklaşıyor. Sadece, yürüttükleri av partisinin sonuna odaklanmış ve antikomünist kampanya düzenlemekten memnun bir gazeteci sürüsünün kameralarının çıtırtılarını duyuyorum. Arabamın direksi-

yonuna geçtiğimde de bu sürü beni izliyor. Nereye gittiğimi bilmeden gaza basıyorum. İlk defa intihar etmek istiyorum. Beni umutsuzluğa iten şey, hayatımın en iyi yıllarını verdiğim bu partinin, başka durumlarda cesaretlerine ve namusluluklarına şahit olduğum bu iki bin insanı ne hâle getirdiğini görmektir. Onlar, bir kelime –tek bir kelime– söyleme cesaretini gösteremeyecek kadar güdümlü hâle gelmeyi kabullendiler. Bundan böyle, biliyorum ki bir parti, hangisi olursa olsun, tabandan gelen girişimleri bir budama, törpüleme makinesidir.

İşte asıl bu hâdise bende ölme arzusu uyandırıyor. Çünkü her şeyin üstünde tuttuğum şu 'yeni adamlar, yaratıcılar yaratmaya muktedir bir cemaat' çöküyor.

Foto muhabirleri bir av gibi arabamın peşine düşüyorlar. Onları yolda ekmek için şaşkın bir yarasa güzergâhı çizerek kaçıyorum. Bunu başarmam bir saatten fazla vaktimi alıyor. Eve dönmek, çocuklarıma ve bütün aileme bu kahredici üzüntüyü taşımak istemiyorum. Şimdi saat öğleden sonra iki civarında.

İşte kadın!

Kurulmuş makine gibi, tekrar yola düşüyorum. Bir çeyrek yüzyıl önce, 1945'te, sürgün dönüşü ayrılmış olduğum ilk eşimin evinin önünde buluyorum kendimi. Bir uyurgezer gibi merdivenleri çıkıyorum. Sanki bir el, kapı kolunun üzerinde, beni bekliyormuş gibi, daha çalar çalmaz kapı açılıyor. İki kişi için hazırlanmış bir sofrayı fark ediyor ve birden yaptığım işin münasebetsizliğini anlıyorum. Bir adım geri çekiliyorum.

— Affedersin, birini bekliyordun herhâlde?

— Evet. Birini bekliyordum: Seni! Konuşmanı az önce radyodan dinledim. O ölüm sessizliğini de. Buradan başka bir yere gitmeyeceğinden emindim. Dün bana telefon ettiğini bile unutmuşsundur (Dün mü? Daha şimdiden başka bir hayattayım o hâlde?). Gir de bak: Yirmi beş yıl önce beğendiğin şarabı da çavdar ekmeğini de unutmadım.

Sessizce öğle yemeği yiyoruz.

Başlarımızın üzerinde duvarda asılı duran suluboya iki resmime, geçen zaman sanki boşlukta yoğunlaşmış gibi, bir çeşit sis perdesinin ardından bakıyorum.

Beni bu kapıya kadar getiren şey; sosyalizmin gerçekten sosyalizm olması için, insanın bu ilâhî boyutuna ihtiyacı olduğuna anlaşılmaz, ama inkâr edilmez bir şekilde duyduğum kat'î kanaattir.

Bir saat sonra, hanımefendinin alnından öpüp yola koyulduğumda, o bekleyiş sevgisinin ve bir başkasının hayatının şu dönemecinde, kaderin bu randevusunda esrarlı bir basiretin mucizesiyle her şey değişip güzelleşti. Hayatın ölüme zaferi… Bunu tek bir varlıkta bulabilmeniz diğer binlercesinin sizi terk edişlerini telâfi ediyor."

Dünya Lider ve Şöhretlerinin Tanıdığı Düşünür

Roger Garaudy, çok yönlü bir şahsiyet. Bir partiye hapsedilemeyecek kadar büyük bir fikir ve eylem adamı. Zamanının en güçlü felsefecisi, fakat ressamlığın yanında filozofluğu "bütün yaratıcıların çanak yalayıcısı" olarak görüyor.

Picasso, Chagall, Moretti gibi ressamlar, sonradan Müslüman olan Moris Bejar (Maurice Béjart) gibi koreograflar, Pol Elüar (Paul Éluard), Lui Aragon (Louis Aragon), Sen Jon Pers (Saint-John Perse) gibi şairler, Sartr (Sartre), Başlar (Bachelard) gibi filozoflar ve dünyada yankı uyandırmış birçok devlet başkan ve lideri, Garaudy'nin dostu oldu.

Eserleri, Fransa'nın en büyük yayınevlerinden çıktı.

Kendisinden bir demeç alabilmek için dünyanın sayılı gazete, dergi, radyo ve televizyonları peşinden koştu.

Medeniyetler Diyaloğu, İnsanlığın Medeniyet Destanı gibi birçok eseri çıkar çıkmaz âdeta kapışıldı. Kırkı aşkın dile çevrildi. İnsan Sözü / Parole d'Homme gibi bazı eserleri sadece Fransa'da bir milyondan fazla kişi tarafından okundu.

Susturulan Dev

Komünist Partisinde en yüksek makamlarda, karar alıcı mevkilerde bulunmuş Garaudy'nin kendi partisinden dışlanması, düşünürümüz açısından pek de önemli değildi. Partiye ayıracağı zamanı, eser ve konferanslar vermeye hasredebilir ve kendisi için bu çok daha verimli olurdu.

Öyle de oldu. Yepyeni eserler kaleme aldı, Çin ve Japonya seyahatleri yaptı. Birçok ülkeyi, tarihi ve maneviyatıyla bir bütün olarak inceleme fırsatı buldu. Sayısız konferanslar verdi.

Komünist Partisinden atılmakla birlikte şöhreti devam ediyor ve dünyanın dört bir yanından konferanslar vermesi için kendisine davetler yağıyordu.

Fakat her zamanki haksızlık karşısındaki isyanı ve hiçbir zaman susmayan vicdanı harekete geçince aleyhinde bütün tezgâhlar kuruldu: 1982 yılında İsrail, Lübnan'ı işgal etmiş, Filistinli liderleri Tunus'a kaçmak zorunda bırakmış ve ülkede 20 bin insanın canına kıymıştı. Bu arada Sabra ve Şatilla kamplarındaki masum Filistinlileri kadın, çocuk ve yaşlı demeden katliam ettirmişti.

Fransa'nın bütün dünyaca tanınan ve o zamanlar en entelektüel gazetesi olan *Lö Mond* (Le Monde) gazetesinde, ücreti kendisi ve arkadaşları tarafından ödenen tam sayfalık bir bildiri yayımlamıştı. Bu bildiride, İsrail'in bu terörü, bu kanunsuzluğu, bu işgalciliği, bu kanlı istilası yerden yere vuruluyordu.

Derhal aleyhinde davalar açıldı. O sırada tam dokuz kere ölüm tehdidi aldı. Mahkeme mahkeme dolaştırıldı. Sonunda davayı açan İsrail zulmünün alkışçısı siyonistler kaybettiler. Fa-

kat haklıyı haksız ve haksızı haklı çıkarmasını bilen bu siyonistler, Garaudy'yi basın yayın dünyasından uzaklaştırmakla susturmak istediler ve bir bakıma da susturdular. Garaudy, der ki: "1 Ocak 1989'da, televizyondan öğreniyorum: 'İntifada/Taşların Başkaldırısı'nda bilanço: Filistinlilerden 327 ölü (çoğu, çakıl taşı atan çocuklar), İsrail tarafından 8 ölü (çoğu, kurşun sıkan askerler). Aynı gün İsrailli bir bakan açıklama yapıyor: 'Müzakereler, ancak Filistinliler şiddetten vazgeçtikleri zaman mümkün olacaktır.' Ben mi rüya görüyorum? Yoksa eleştiri duygusunun bu uyuşturuluşu, toplu bir kâbus, yani anlamsızlığın bir zaferi mi?

Daha 1969'da General de Gaulle, siyonist lobinin basından televizyona, sinemadan yayıncılığa, bütün medyada sahip olduğu 'aşırı nüfuz'u ifşa ediyordu. Bugün bu 'aşırı nüfuz', güçsüzlerin düzensiz direnişini 'terörizm' ve güçlülerin son derece öldürücü şiddetini 'terörizme karşı mücadele' diye adlandırarak anlamın bütünüyle tersine çevrilmesini başarıyla gerçekleştirmiştir."

Müslüman Oluşu

Garaudy, İslam'a giden yolunu açıklarken der ki: "Bu dinle, İslâm'la yaşadığım ilk hayatî şok, Celfa'da İbadî mezhebinden olan savaşçılar bize kurşun sıkmayı reddettikleri zaman olmuştu. Orada, bütün kanunların üstünde bir Kanun'un olabilmesinin ne demek olduğunu müthiş bir şekilde yaşadım."

Ve bir gün telefonu çalar, âhizeyi kaldırır:

"— Esselâmü aleyküm!

— Arapça bilmiyorum, hanımefendi.

— Ama siz Müslümansınız!

— Yok, değilim, hanımefendi.

— İyi de sayın profesör, sizin iki kitabınızı daha yeni okudum: *Geleceğimizde İslâm Var / Islam habite notre avenir* ile *İslâm'ın Vadettikleri / Promesses de l'Islam*. Dinimizden öylesine aşk ve şevkle bahsediyorsunuz ki...

— İnsan paylaşmadığı bir dünyanın görüşlerinden de aynı aşk ve şevkle bahsedebilir...

— Hristiyanlık, Marksizm ve İslâm gibi katettiğiniz yol ve tecrübelerinizle ilgili olarak Cenevre'de bir konferans vermeyi kabul eder misiniz?

— Konferansın adı "Yüzyılın çocuğunun itirafları" olabilir. Ben Müslüman değilim, ama bu bir şeyi değiştirmez. Umarım, şahsî olarak benim başımdan geçenleri değil de yüzyılımızın sorunlarını ve gelecekte tarihî önem taşıyacak olan bugünkü güçlerin ondan sorumlu olma şeklini öğrenmek istiyorsunuzdur.

Telefonun öbür ucunda bir sessizlik. Ardından:

— Tarihini alabilir miyiz?"

Ve Garaudy Müslüman Oluyor

Müslüman olmaya karar vermenin arifesinde yaşadıklarını, Garaudy, şöyle anlatır:

"İlk önce Kur'an'ı derinlemesine yeniden tefekkür... Kitab–ı Mukaddes'le devamlı içli dışlı oluş (Paris'te, Arago bulvarında, Protestan İlâhiyat Fakültesinde bir süre ders vermemiş miydim?), bana her Sâmî dinin şu temel esprisini iyice kavratmıştı: Kitab–ı Mukaddes, Allah'ın insan hayatına müdahalelerinin tarihidir.

Okudukça Kur'an, bana daha çok yaklaştı. Sanki bugün yazılmıştı ve doğrudan bana sesleniyordu.

Bizzat yerin, kıyamet günü sarsıntısıyla birlikte, insanların eylemlerine ve hatalarına şahitlik edeceğinin anlatıldığı Deprem (Zilzal) suresini okurken Paricutinli çobanın volkanın doğuşu sırasında hissettiği o aynı ürpertiyle, ayaklarımın altındaki toprağın homurdandığını duyuyorum.

Sorumluluğun bu uyanışını ben, hiçbir zaman çok çarpıcı bir mesel olan 'Gece Yolculuğu (İsra)'nu okurkenki kadar güçlü yaşamadım. O gece Hz. Peygamber, rüyasında dünyayı ve insanları toptan temaşa etmek üzere, bir insanın çıkabileceği en son nokta olan Yüce Allah'ın yakınlarına kadar yükselerek bütün göklerin katlarını dolaşır.

Nitekim bu sure, Dante'ye, onun dinî destanı olan *İlahî Komedya*'sını ilham etmiştir.

Miraç, her ibadetin ruhudur. Çünkü o an, eylemlerimizin her birini ferdin bakış açısı olmayan bir bakış açısı içine oturtmayı denemek üzere, gündelik meşguliyetlerden kurtulunduğu andır. Ben merkez değilim. Allah'tır merkez. O zaman, yer Kıyamet Günü'ndeki gibi titrer ve yeni bir mücadelenin saati çalar.

Bu yol alışın ana noktalarına, iki kitabımda, *Geleceğimizde İslâm Var* ile *İslâm'ın Vadettikleri*'nde temas ettim. Daha sonra Müslüman ülkeleri dolaştıktan sonra, *İslâm'ın Aynası Camiler* adlı eserimde, Allah'ın mevcudiyetinin görünür işaretleri olarak dünyanın büyük camilerinin mimarî mekânının ve güzelliğinin manevî izahını vermeyi denedim.

Cenevre'de, 2 Temmuz 1982'de, imam Buzuzu'nun önünde Müslümanlığa girişin anahtarı olan *'Allah'tan başka ilâh yoktur ve Hz. Muhammed O'nun elçisidir.'* kelime-i tevhidini söylediğimde demek ki kendimi bu karara tamamıyla hazır ve bunun bütün sorumluluğunu üstlenecek durumda hissediyorum.

O gün, hem iç tedirginliği veren bir kopuş hem de sükûnet verici bir bağlanış duygusu içindeyim. Bir dünyadan, benimkinden, bundan böyle beni reddedecek olan Batı dünyasından kopuyorum. Ama aynı zamanda, bende her zamanki inancımdaki devamlılık duygusu da var. Bendeki bu iman, Kur'ân'ın, numunesini Hz. İbrahim'de ve onun Allah'a kayıtsız şartsız teslimiyetinin belirtisi olan kurbanında gösterdiği bu iman, sade ve güçlü, köklü ve ilk imandır.

Yalnızlığım, bana yalnızlık gibi görünmüyor. Sûfîlerin, yani bütün zamanların en büyük şairi Mevlâna Celâleddin Rûmî'den, Müslüman İspanya'nın keşif adamı Mürsiyeli İbn Arabî'ye ve onun aşk destanına kadar, İslâm'ın derûnî hayatının manevî efendilerinin varlığıyla dopdoluyum."

Sükût Suikastı Yetmedi, Mahkûm da Ettirdiler

Roger Garaudy'yi, siyonistler, İsrail'in Lübnan'ı işgalinden dolayı *Le Monde* gazetesinde yayımlattığı tam sayfalık bildirisi yüzünden sükût suikastına tabi tutmuşlardı. Medyada ve büyük yayınevlerinde asla kendisine yer verilmiyordu. Ama Garaudy, susacak biri değildi. Üstelik Müslüman da olmuştu. Filistinliler, onun için sadece masum insanlar değil, aynı zamanda din kardeşleriydi artık. Bu sefer İsrail'in nasıl bir devlet ve siyasi siyonizmin ne mene bir şey olduğunu gözler önüne sermek ve insanlığa hakikati haykırmak için baştan başa belgelerle ve kaynaklarla dolu İlâhî Mesajlar Toprağı Filistin kitabını yazdı. Ayrıca geniş kesimlerin rahatlıkla okuyabileceği ve siyonistlerin ipliği pazara çıkaran İsrail, Mitler ve Terör eserini yayımladı.

Bu son eserinde, açıkça mealen şöyle haykırıyordu: "Siz İsrail devletinin yetkilileri, hep Hitler'i kötülüyor, 6 milyon gibi şişirilmiş bir rakam ortaya atıyor ve sürekli soykırımdan bahsediyorsunuz! Sizden çok daha sayıda öldürülen Çingeneleri, sizin beş katınıza varan sayıda öldürülen Slavları ve daha başkalarını yok sayıyorsunuz. Romanlarınız, filmleriniz, hikâyeleriniz, kitaplarınız, dizileriniz ve müzelerinizde sizden başka soykırıma uğrayan başka hiçbir millet yokmuş gibi dünya insanlığının beynini yıkıyorsunuz. Sürekli kendinize acındırıyorsunuz. Tazminatlar alıyorsunuz. Fakat elli yılı aşkın süredir Hitler'in yaptığının çok daha beterini, sizler Filistinlilere yapıyorsunuz! Bu zulmü bırakın! Filistin'de yapmakta olduğunuz işgalleri bırakın! Katliamları bırakın!"

Özü ve özeti itibarıyla bu demek olan o eser yüzünden kendisi mahkûm edildi. Bu da sırf siyonist baskısı yüzünden hukuk ayakları altına alınarak yapıldı. Para cezasına çarptırıldı. Fakat bu mahkûmiyet onun için bir şerefti ve ebediyen de onun şerefi olarak kalacaktır.

Bu arada Garaudy, bütün dünyayı da İsrail'in yalanları konusunda uyarmış ve uyandırmış oldu. Eğer Mavi Marmara gemisine neredeyse her milletten katılım olduysa bugün İsrail artık eskisi gibi masum görülmüyorsa bunda Garaudy'nin payı en az % 90'dır.

Medeniyetlerin Kaynaşması İçin Harcanan Bir Ömür

Roger Garaudy, hayatı boyunca insanın insanca yaşaması için çabaladı. Bu uğurda militanlık yapmaktan bile çekinmedi. Zulmün her yerde ezilmesi, insani uyum ve kardeşliğin de her yerde çiçeklenmesi için dur durak bilmeden çaba sarf etti.

Diyordu ki: "Bir çocukta eğer doğuştan Mozart olma kabiliyeti varsa, o çocuğun Mozart olmasının önündeki bütün engeller kaldırılmalı ve ona, o imkân mutlaka tanınmalıdır. Ailesi-

nin yoksul oluşu buna asla mani olmamalıdır. Devlet, âdil bir bölüşüm ve paylaşımla bunu kesinlikle gerçekleştirmelidir."

Kendisine demokrasi denince de zaten 20 yaşındayken de, ömrünün sonuna geldiğinde de ideali şuydu: "Demokrasi, her çocuğa Allah'ın kendisine bahşettiği bütün beşerî imkân ve kabiliyetlerini tam anlamıyla sergileme imkânı veren iktisadî, siyasî ve ruhî şartları gerçekleştiren bir rejimdir."

Garaudy, bütün insanlığın mutlu ve huzurlu bir şekilde yaşaması için, Batı'nın gururunun kırılması ve böylece büyüklük kompleksinden uzaklaştırılması gerektiğine inanıyordu. Çünkü burnu sürtülmezse eğer, Batı, sömürgeci tavrından asla vazgeçmezdi.

Batı'da oldukça ünlü, ülkemizde de bazıları tarafından neredeyse ululaştırılan bir şair vardır: Pol Valeri (Paul Valéry). Bu şair, Batı medeniyetini şöyle tarif eder:

– Ahlak alanında: Hristiyanlık ve özellikle de Katoliklik,

– Hukuk, siyaset ve devlet alanında: Roma hukukunun kesintisiz nüfuzu,

– Düşünce ve sanat alanında: Eski Yunan geleneği.

Garaudy, buradaki hinliği şöyle açıklıyor:

"Bu üç 'akım' da kendi asıl kaynaklarından niçin koparılıyor bilir misiniz? Böylece Batı'nın mutlak bir başlangıç olduğu, köklerinin araştırılması reddedilen, yalnız ve biricik, bir çeşit tarihî mucize gibi, hudayinabit bir ağaç olarak boy attığı kuruntusu yaratılmak isteniyor da ondan.

Maksat, şu gerçeği gizlemektir:

Batı diye adlandırılan medeniyet, doğuşunu Mezopotamya ve Mısır'a, yani Asya ve Afrika'ya borçludur.

Batı'yı coğrafî bir mevcudiyet olarak görmekten vazgeçer de ona, tabiata ve insanlara egemen olmaya doğru yönelmiş bir zihniyet olarak bakarsak böylesi bir dünya görüşünün, bilinen ilk medeniyete kadar uzandığını, yani Mezopotamya'da, bugünkü Irak'ta, Dicle ile Fırat deltasında doğmuş olan ilk medeniyete kadar varıp dayandığını görürüz.

Nitekim bir güç ve hegemonya hırsıyla diğerlerinden ayrılan bizim medeniyetimizin doğuşu, edebî ifadesini İlyada'dan bin beş yüz sene önceki *Gılgamış* destanında bulur."

Garaudy'ye Göre Batı Medeniyeti

Roger Garaudy'nin, Batı medeniyetiyle ilgili olarak yaptığı şu çok önemli tespitler, maalesef İslam dünyasında yeterince kavranılmamış gerçeklerdir:

"Batı bir kazadır. İnsanlığın geleceğini yeniden inşa ederken bu ilk temel gerçeği, yani Batı'nın bir kaza olduğu gerçeğini aklımızdan çıkarmamamız gerekir. Çünkü bireyi her şeyin

merkezi ve ölçüsü görme, her türlü gerçeği kavrama indirgeme, yani eşyayı ve insanları manipüle etme aracı olarak bilimi ve teknikleri en yüce değerlere dönüştürme tarzındaki bu Batılı anlayış, üç milyon yıllık insanlık destanı içinde sadece küçücük bir istisnadan ibarettir.

Tarihte beyaz adam tarafından oynanan rolün bu uğursuz yönüne ben, 'beyaz hastalık' adını veriyorum. Beyaz adamın ırkçı önyargısından yakamızı kurtarıp dikkatlice incelersek, Batı'nın (yani Eski Yunan, Roma ve Hristiyan) kaynaklarının hepsinin de Asya ve Afrika'da doğduklarını görürüz.

Sadece bir kültür hareketi değil, aynı zamanda kapitalizmle komünizmin birbirine bağlı olarak ortaya çıkışı da demek olan Rönesans, kesinlikle 'hümanizm'in doruk noktası olmamış; tam aksine, insanın tabiatla, toplumla ve Tanrı'yla olan ilişkilerinde Batı medeniyetinden çok daha üstün nitelikteki bazı medeniyetleri ortadan kaldırmıştır."

Mayaların Medeniyetini Mahvetti Batı

Amerika kıtasının keşfinden sonra, akbabalar gibi bu yeni dünyaya saldıran Batılıların, ne korkunç barbarlık işlediklerini Garaudy şöyle anlatır:

"16. yüzyıldan beri birbiri ardınca yok sayılmış ve mahvedilmiş medeniyetlere bir göz atalım.

Tahribat Amerika'da başladı. Hernan Cortes, Meksika'ya ayak basar basmaz Aztek kültürünü imha eder ve Mayaların kültürüne öldürücü bir darbe indirir. Miranda'nın ilk baş papazı Diego de Landa, Yucatan'da gerçek bir kitap yakma töreni düzenler ve Hristiyanlığın yayılışını kolaylaştırmak için Mayaların bütün yazılı eserlerini imha etmekle övünür. İspanyolların gelişinden sonraki döneme ait bugün elimizde bulunan eserler, çoğunlukla şarkıların ve sözlü geleneklerin sadece yazıya geçirilme denemesinden ibarettir. Yani *Popol Vuh* ile Şilam Balam... Binlerce yıllık bu metinler, kulaktan kulağa sözlü olarak aktarılagelmişlerdir.

Helikopterle Meksika'nın güney ve Guatemala'nın kuzeyindeki o uçsuz bucaksız ormanların üzerinde dolaşılırken kadim şehirleri yutmuş o orman okyanusundan birden bire harikulade Palenkue veya Şişen İtza mabetleri görünüverdiğinde, insan ister istemez şöyle hayal ediyor:

Medeniyetler karşılaşması, istilâ ve işgal yerine daha başka türlü olsaydı, bu mabetleri yapan ve böylesi heykelleri diken halkların insanlığa katkısı acaba ne olurdu?

Sadece birkaç örneği hatırlayalım:

Her şeyden önce bu halklar, mısırı buldular ve mısır ekiminin gelişimini en yüksek dereceye çıkardılar. Şifalı bitkilerin büyük çoğunluğunu, onlarla en iyi tedaviyi yapacak tarzda biliyorlardı. Kimya ve ilâç yapımı oldukça gelişmişti.

Öte yandan, aynı dönemdeki Avrupa takviminden çok daha dakik bir takvime sahiptiler. Hiçbir gözlem âletine sahip olmadıkları hâlde, yine de güneş yılını 365,2222 gün şeklinde büyük bir dakiklikle tespit edebiliyorlardı. Gregoryen takvimi, bunu 365,2225 gün olarak verir. Zaten astronomik devridâim ilmî yollarla belirlendiğinde de 365,2222 bulunur. Demek ki bu adamlar, bizim Gregoryen takvimimizden daha dakik, yaklaşık 1/10 000 bir takvim kullanıyorlardı!

Hangi yolla? Bunu bilemiyoruz, arşivler misyonerler tarafından yakıldığı için.

Biz Avrupalılar, Çinliler ve Araplar sayesinde daha bilip öğrenmezden çok önce, Mayalar, onluk sayı sistemini kullanıyorlardı."

İslâm'ın Medenileştirici Kasırgası

Roger Garaudy, İslam'ın bütün dünyaya şimşek hızıyla nasıl yayıldığını anlatırken şöyle der:

"İngiliz, İspanyol ve Fransız sömürgeciliği, bir asırdan fazla İslâm dünyasında oynadığı rolle, sistemli bir şekilde İslâm medeniyetinin katkılarını küçümsemiştir.

Oysa 'İspanya'nın fethi' denilen mesele, askerî bir fetih değildir. İspanya'nın, o dönemde on milyon kadar nüfusu vardı ve topraklarındaki Müslüman atlılarının sayısı hiçbir zaman yetmiş binden fazla olmamıştı. O yüzden, medeniyetin üstünlüğü belirleyici bir rol oynamıştır.

Kurtuba Üniversitesi'ne tahsile giden Fransız keşiş Gerber, oradan öylesine bilgilerle donanmış hâlde döndü ki kendisini şeytanla ortaklık etmekle suçladılar! Daha sonra o, II. Sylvestre adıyla papalık koltuğuna oturdu.

Bizler, belli başlı tıp fakültelerimizi de İslâm ilmine borçluyuz. Montpellier, bunların ilki oldu. 16. yüzyıla kadar Fransa'da ve 19. yüzyıl ortalarına kadar da İngiltere'de İslâm tıp kitapları, özellikle de Râzî'nin meşhur eserleri yayımlandı ve okutuldu.

Müslümanlar, 8. yüzyıldan itibaren katarakt ameliyatını içi delik bir iğneyle çekerek yapıyorlardı. Cebiri onlara borçlu olduğumuzu, bizler biraz olsun daha iyi biliyoruz. 1100 yılı civarında yaşayan şair Ömer Hayyam, Descartes'ın kendisinden beş asır sonra kullanacağı aynı yöntemi kullanarak üç dereceli denklemleri çözmeyi başarmış ve böylece analitik geometrinin temellerini atmıştı. Ömer Hayyam'ın Fransızcaya tercüme edilen büyük cebir kitabı, 1857'ye kadar başvurulan ana kaynak eser oldu.

Ben, sömürgeci Batı yargısının karikatürsü özetine, 1945'te Cezayir'in bütün kütüphanelerinde bulunan bir eserde rastladım. Bu eser, Cezayir'e yerleşmiş Fransızların bir çeşit ilmihâli niteliğinde olan İslâm Siyasetinin El Kitabı / *Le Manuel de Politique Musulmane* idi. Orada, özellikle şunu okuyordunuz: 'Deva bulmaz bir şekilde ölmüş ve geçerliliğini yitirmiş olan Arap ilmi, Ortaçağ'da Yahudiler tarafından Eski Yunan yazarlardan hareketle kaleme alınmış derlemelerden oluşur"!

"Madem öyle, dönüp tarihe bir bakalım. Doğu'dan gelen bu 'kasırga', niçin Çin denizinden Atlantik okyanusuna bu kadar çok hızlı bir şekilde boşanır? Asıl belirleyici faktör, Müslümanların ekonomik, sosyal ve hatta hukukî düzenlemelerin üstün şekillerini getirmelerinde yatar. İşte o yüzden kitleler, bütünüyle kokuşmuş, köleci bir dünyada Müslümanları bağırlarına basıyorlardı.

Yazar Blasco İbanez, İslâm medeniyetinden bahsederken de şunu yazar: 'Neredeyse doğar doğmaz, Yahudiliğin en iyi yanlarını ve Bizans bilimini özümsemesini bildi. Kendisiyle birlikte büyük Hindu geleneğini, İran'ın bilgi hazinelerini ve esrarengiz Çin'den aldığı pek çok şeyi getirdi. Doğu, Avrupa'ya nüfuz ediyordu. Yalnız bu nüfuz Dârâlar (Daryus) ve Hşayarşâlar (Xerxès) zamanında olduğu gibi, hürriyetini kurtarmak için onları püskürten Eski Yunanistan yoluyla olmamıştı. İstilâcılarına kucak açan ilâhiyatçı kralların ve savaşçı piskoposların kölesi İspanya aracılığıyla ta öbür uçtan olmuştu.' Blasco İbanez, şunu da ekler: 'Müslümanlar, kendilerinden yedi yüz senede ancak geri alınabilen yerleri, iki sene içinde fethettiler. Söz konusu olan, silah zoruyla dayatılan bir istilâ değil, sapasağlam kökleri her bir yandan fışkıran yeni bir toplumdu.'"

"Batı, büyük ölçüde Rönesans'ını, onun ortaya çıkması için gerekli fikrî şartları hazırlayan İslâm 'fethi'ne borçludur.

9. yüzyıl başında, daha Avrupa okuma yazma nedir bilmezken Halife Me'mun, Bağdat'ta çok sayıda bilgin ve mütercimin iş birliğiyle hayat bulan devasa bir kütüphaneyi, Beyt'ül-Hikme/Bilgelik Evi'ni açıyordu. Orada, antik medeniyetlerin bütün eserleri muhafaza ediliyordu. Kurtuba'da, Emevi halifelerinden Hâkem'in yüz bin cildi aşan bir kütüphanesi bulunuyordu. Oysa kendisinden dört asır sonra gelen –bilgin anlamındaki– Bilge lakaplı Fransa kralı V. Charles'ın topu topu bin kadar kitabı vardı!

Charlemagne döneminde yaşayan Harun Reşid zamanından itibaren Müslümanlar, pamuktan kâğıt yapıyor ve böylece kültürün çok geniş bir kesime yayılmasını sağlıyorlardı.

Tıpta, Hint-İran hekimlerince uygulanan çiçek aşısı, 900 senelerinde Müslümanlarca iyice geliştirilmişti; hâlbuki Batı, bu usulü Jenner marifetiyle bulabilmek için 1797 yılını bekledi.

Batı, Marco Polo'nun keşiflerine hayran kalmıştır. Hâlbuki 831 yılında, yani Marco Polo'dan dört yüz yirmi beş sene önce bir Arap seyyah, Çin'e seyahat eder ve bu gezisi sırasında, Canton civarına ve büyük ihtimalle de Kore ve Japonya'ya kadar ulaşır.

1332 ve 1406 yılları arasında yaşayan diplomat, komutan, tarihçi, sosyolog, filozof ve sanatçı İbn Haldun, beşerî bilimler sahasında evrensel bir şahsiyet olarak hâlâ gündemdedir.

(Bilimde ve fende çok ilerlemeleri) Müslümanlara gemicilikte tartışılmaz bir üstünlük kazandırdı. İbn Haldun, şu tespiti yapar: 'Hristiyanlar, Akdeniz'de bir tahta yüzdürmekten bile âcizdiler.'

İbn Haldun çapında bir adam, boşlukta ortaya çıkamaz. Biz onu okurken, dönemindeki İslâm düşüncesinin sosyal bilimler alanındaki gelişmesini tahayyül edebiliriz…"

Medeniyetlerin Buluşmasına Engel

Roger Garaudy, İsrail'in, hançerini göğsümüze Orta Doğu petrollerini sömürebilmek için saplandığından ve bu hançerle birlikte de Doğu ile Batı'nın medeniyetler arası barışçı buluşmasının ve karşılıklı verimleşmesinin durdurulduğundan emindir.

"İlahî Mesajlar Toprağı Filistin" kitabında bu acıyı dile getirirken umudunu da kaybetmez ve Doğu ile Batı'nın dostça buluşacakları zamanın yakın olduğuna inanmak ister:

"Batı sömürgeciliğinin, Batı'nın bu köşesini Arap âleminin kalbine gömmek için siyonizme omuz vermeye karar verdiğinden beri, Verimli Hilâl ve onun bütünleyici parçası olan Filistin, Mezopotamya'dan Mısır'a, Hint Okyanusu'ndan Akdeniz'e ve Asya'dan Afrika'ya, medeniyetleri ve insanları birbiriyle buluşturma gibi bin yıllık rolünü oynayamaz oldu.

Şimdi burası, siyonizmin hegemonyası altında temaslar toprağı değil, aksine Doğu'nun ve Batı'nın iki bloğu arasında duvar ve sınırdır. İsrail'in kendisine kale vazifesi gördüğü Batı ile meydan okuyan Üçüncü Dünya arasında duvar ve huduttur. Kudüs yeniden bu buluşma ve ilişkiler kurma yeri hâline geldiğinde bütün halklar, Peygamber İşaya ile birlikte, yeni Kudüs'ün kendisi Allah tarafından aydınlatılmış olduğu için onun da dünyayı aydınlattığını ve burasının karanlıklar içinde diriliş umudu olduğunu söyleyebileceklerdir:

Kalk ayağa ve ışık ol,

çünkü gelmede ışığın...

milletler senin ışığına doğru yürüyecekler. (İşaya, 60/1-3)

... Yeni gökler yaratacağım

ve yeni bir yer,

böylece geçmiş hatırlanmayacak bir daha. (İşaya, 65/17)

… Dövüp sapan demirleri yapacaklar kılıçlarını

ve mızraklarını bağ bıçakları.

Millet millete karşı kılıç kaldırmayacak

ve çocuklarımız öğrenmeyecekler artık savaşı. (İşaya, 2/4)

İnsanlığı Allah'a Çağırmak

Roger Garaudy, dünya çapında ve herkesi kapsayan gerçek bir medeniyetin oluşturulabilmesi için, yeryüzünün istisnanız bütün insanlarını Allah'a çağırıyor ve şöyle diyordu:

"Allah demek, şu bahse tutuşmaktır: Hayatın bir anlamı var! Aksi takdirde her şey abes, her şey saçmadır ve de her şey mübahtır!

Bizler, Allah'ın gözetim ve denetimi altında 'şiirleşmiş bir hayat' yaşayabiliriz. Sanattan siyasete, sanayi üretiminden imana kadar hayatın her türlü faaliyetini ve boyutunu şiirleştirebiliriz.

Olup bitene teslim olmak yerine, dünyanın ve hayatının sürekli gelişimine katkıda bulunabiliriz. Mademki 'Allah her an yeni bir yaratıştadır.' (Rahman, 55/29), biz de her an yeni bir faaliyetin içinde olmalıyız.

Unutmayalım ki bizler, kaderin köleleri değiliz. Aksine kaderin elleriyiz. Dünyanın sürekli olarak iyiye ve güzele yönlendirilmesinden kişisel olarak sorumlu kimseleriz."

Kaynakça

Garaudy, R. (2007 8. Baskı) İslâm ve insanlığın geleceği (çev. Cemal Aydın). İstanbul, Pınar Yayınları.

Garaudy, R. (2011. 2. baskı). İlahî mesajlar toprağı Filistin (çev. Cemal Aydın, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı.

Garaudy, R. (2012). *Yaşanmış şiir. Don Kişot* (çev. Cemal Aydın, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı.

Garaudy, R. (2012, 2. baskı). *Medeniyetler diyaloğu* (çev. Cemal Aydın, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı.

Garaudy, R. (2012, 3. baskı). *Hatıralar: Yüzyılımızda yalnız yolculuğum* (çev. Cemal Aydın, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı.

Garaudy, R. (2012, 5. baskı). İnsanlığın medeniyet destanı (çev. Cemal Aydın, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı.

Yürüyen "Medeniyet Tasavvuru" Roger Garaudy*

Yacob Mahi

Giriş

Evrensel inanç adamı, filozof, sanatçı ve bağımsız düşünür Roger Garaudy[1] kardeşlik temelli hümanizm anlayışıyla tanınan bir aydın ve düşünce timsalidir. Sömürge adaletsizliğine karşı çıktığı için 1940–44 yılları arasında Vichy Rejimi tarafından sınır dışı edilerek Cezayir'e gönderildi. 1945–51 yılları arasında Tarn'dan (Fransa) Komünist Partiye seçildi ve yine 1956–58 döneminde Seine bölgesinin temsilcisiydi. 1959–62 yıllarında Paris senatörüydü; fakat bu durum SSCB kızıl ordusunun 1968'de Çekoslavakya'da yaptığı askerî müdahaleyi kınamasına engel olmadı. Zerdüşt (M.Ö. 625–551), Buda (M.Ö. 563–480), İsa peygamber (0-33), Muhammed peygamber (570-632), Musa İbn Meymun (1135-1204), İbn Arabî (1165-1240), Azize Teresa (1515-1582), Karl Marks (1818-1883), Eckart (1260-1238), Gaston Bachelard (1884-1962), bağımsız teologlar Dom Helder Camara (1909-1999) ve Leonardo Boff (1938-), haham Moşe Menuhin (1893-983) ve haham Elmer Berger (1908-1996), Mahatma Gandi (1869-1948), Abbé Pierre (1902-2007) ve Muhammed İkbal (1877-1938) gibi şahsiyetlerin her birinin öğretilerinden beslendi. Bu öğretiler sayesinde Kartezyen (Descartesçi) mantıktan uzak bir aksiyon filozofuna dönüşmüş ve onları bir yaratılış manifestosu gibi görerek kendi varlığını tanıma fırsatı bulmuştur. Kendisi bu manevi durumu şöyle izah etmiştir: *"…anlam arayışı ve yaşamın son hedefleri. Bu tüm dinlerin dışında bir durumdur çünkü Tanrı sadece imanın sesi değildir, bir yaşam tarzını tercih etmektir. İman bir düşünce, inanç ise hareket meselesidir"* (Garaudy, 2000: 17).

* Fransızca'dan çeviren Fevzi Cengiz.

1 Roger Garaudy 17 Temmuz 1913'te Marsilya'da doğmuş, 13 Haziran 2012'de Paris'te vefat etmiştir.

Esir Filozof Garaudy

Önce ateist, sonra Hristiyan ve en son Müslüman olan Garaudy'nin yaşamı kırılma noktalarıyla doludur. Bu kırılmalar inkârla açıklanacak cinsten değildir; ilahî bir sonuca bağlanan ve insanı yücelten evreler denebilir. Kendisi yaşama gayesini öğrendiği bu evrelere sonuna kadar sadık kalmış ve en doğru olma iddiasındaki köktenci anlayışın her şekliyle mücadele etmiştir. Hristiyan bağnazlığını kınamış ama İsa'nın öğretilerini ayrı tutmuştur. Fakat Pavlus'a gelince "*Pavlus, 20 yüzyıldır kilisede hâkim olan; Eski Ahit'inkinden çok farklı olmayan, gücü kutsallaştıran, 'konstantizm'i de doğuracak olan 'siyasi pavlusçuluk' anlayışını oluşturan kilise-güç birlikteliğine dayalı bir 'galibiyet geleneği' başlatmıştır.*" (Garaudy, 1993: 83). Aziz Pavlus'un dindarlığı İsa'nın gerçek yüzünü kapatan tahakküme dayalı bir ilahiyat anlayışıdır. Garaudy yobaz Müslümanlığa da karşı çıkmış ve "İslamcılığı İslam'ın bir hastalığı" olarak değerlendirmiştir (Garaudy, 1996b: 71). *'İsrail'in tanrısının' vekâletindeki"* (Garaudy, 1996c: 7) siyonizmi meydana getiren, Yahudilikteki dinî-siyasi sapkınlık da ondan nasibini almıştır. Her türlü bağnazlığa karşı olan tutumu, soykırım inkârcısı olarak karalanmasına sebep olmuştur. Garaudy hiçbir zaman ne olursa olsun, herhangi bir topluma yönelik yapılmış katliama veya soykırıma göz yummamıştır. Aksine, bütün soykırımları, sömürgeciliği, kapitalist ve liberal piyasa emperyalizmini hep kınamıştır. Bir birinden farklı konularda kaleme aldığı 85 eseriyle hep mazlumdan yana olmuştur.

Her fırsatta Amerikan-siyonist emperyalizmini kınayacak cesareti gösterebildiği için fikirleri hep medyatik yalanlarla sümen altı edilmeye çalışılmıştır. II. Dünya Savaşı'nın yaydığı zulüm patlamasını eleştirdiğinden dolayı neoliberallerin gözünden düşmüş ve Nuremberg Mahkemesinin işgalci Amerika'yla uyum içinde aldığı kararıyla 1945'te, tam da "İsrail, Mitler ve Terör" kitabını yazarken gözaltına alınmıştır.

Birçok tarihçi tarafından tartışılagelen ve âdeta Fransa'nın köklerine, özgürlüğe karşı bir dinamit yerleştiren Gayssot Yasası'nın hiç bir bilimsel yanı yoktur. Yasa tarih eleştirisi yapanlara savaş açmış ve totaliter rejimlerin özelliği olarak yasal gerçekliği kılıfına uydurmuştur. Bu yüzden, "politik doğruluk" siyonizm uğruna aziz ve kahraman ilan edilen kurbanları kutsamaya başlamıştır. Bu tip yasaları politik ve hatta partizan bir ruh hâli dikte eder. Çünkü canlı olan tarih kendi kararlarını alamaz, ama bir bilim olarak çalışılabilir, üzerinde durulabilir ve tartışılabilir. Gayssot Yasası bağımsız ve tarafsız tarih araştırması yapmanın önüne engeller koymuştur. Çünkü tarih asla bir devletin nihai gerçekliği olamaz. Fransa'daki siyonist lobinin bu radikal mantığıyla birlikte Yasa, resmî gerçeklikler adına uydurulmuş bir devlet yalanından güç alarak düşünce ve ifade özgürlüğünü mahkûm etmiştir. Garaudy, yaşamının hep bu dönemine indirgenmiştir. Fakat kendisi edindiği bu cesaretle medeniyet eksenli yaşama hedefine doğru yol almış ve şu öngörüyü dile getirmiştir: *"kriz, kölelik ve savaşların üstesinden ancak onlarla direniş, kanıt ve umutla mücadele ederek gelebiliriz"* (Garaudy, 1975: 100). Garaudy'nin hatırasını özgür insanların zihninde tutmanın en iyi yolu onu inkârcı (soykırım inkâr-

cısı) olarak tanıtmaktı. Ancak, Garaudy'nin insanları davet ettiği evrensel ve insani değerlerle savaş hâlinde olan yalancı medya, vefatını sessiz sedasız, sanki bir veba yok oluyormuşçasına geçiştirdi. Bu tutum en basit ifadesiyle değerlere karşı savaş demekti. Günümüzde Garaudy'nin suçlanan bu kitabındaki tezleri üzerine yapılmış hiçbir ciddi bilimsel çalışma bulunmamaktadır. Yol arkadaşı Abbé Pierre (1912-2007) ile birlikte medyada linçe maruz kalması kendisine verilen desteği arttırdı. Siyonist lobinin yürüttüğü bu linç girişimleri fazla devam etmedi, çünkü "gerçeklik; geceye karşın delinir" (Garaudy, 1996a: 25).

Kendini içi boş kültürlerle (cahiliye) mücadeleye adamış bir filozof olan Roger Garaudy Marksist diyalektikten İncil öğretilerine kadar hayatındaki -vefa duymaktan geri kalmadığı- dönüm noktalarından sonra, İslam dairesine girmiştir. Dinlerden ideolojilere kadar her türlü köktencilik ve bağnazlığın karşısında durarak, son nefesine kadar medeniyetlerle diyalogda kalmıştır. Onun edindiği en temel öğreti insan topluluklarının aşırılıklarına karşın Tanrı'yla direkt bir bağ kurmak oldu. Garaudy savaşlar, iniş-çıkışlar, çeşitli teşebbüs ve önemli kardeşlik toplantılarıyla dolu ömrünün ardından bilgelikle işlenmiş felsefi bir miras bıraktı. İnancının bilgi ve gerçeklik yatırımı yapabilmesi için Garaudy mana keşfi yolundaki tecrübesini kökleştirecekti. Eserleri baştan sona, anlayış alanından çıkan insan mantığının ötesindeki karmaşık dünyanın gerçekliğini ortaya koymaktadır. Bunun sebebi biraz da kitaplarını değişik duruşları birbirine bağlayan, bilimsel, gözlem ve deneye dayalı, verimli sonuçlar elde ettiren bir tutumla yazmış olmasıdır. Kaldı ki, Garaudy'e göre her şey anlaşılır olamaz ve insan mutlak gerçeğe sahip olduğunu iddia edemez. Bu tutum bize mutlaka bir başkasından öğreneceğimiz bir şeyler olduğunu ve dolayısıyla kesin sandıklarımızdan tekrar şüphe duyabilmeyi öğretir.

Moderniteyle birlikte tarihin etkin gücünden ve insandan piyasaya doğru yabancılaşan ve ayrıca insan ilişkilerinin düzenlenmesi işini paraya bırakan bir sermaye mantığı gelişmeye başlamıştır. Garaudy ilerleme kelimesine "insanlığın temel değeri olma" misyonunu yüklemiştir. Çünkü 18. yüzyıl Condorcet'in, 19. yüzyılda'da Auguste Compte'un ifade ettiği ve 20 yy.'da ise büyüme ve gelişme olarak anlaşılan halleriyle ilerleme Rönesans'ta farklı üç belitle tanımlanmıştır. Descartes'in belirttiği; biz mekanik görüntüsüne indirgenmiş doğanın sahip ve efendileri oluyoruz, asıl anlamından sıyrılmış bir doğanın… Hobbes'in belirttiği de; insan insanın kurdudur. Piyasa rekabeti, bireyler ve gruplar arasındaki acımasız çatışmalar, kölesinden efendisine, mevcut seviyeden teknik güce kadar 'korku dengesi'… şeklinde olmuştur. 16. yy. yaşamış olan Morlowe'un belitğiine göre ise ilerleme, -Faust isimli eserinde yazdığı gibi- insan güçlü beyni sayesinde Tanrı; maddenin efendisi olur (Garaudy, 1990: 15-16).

Maddenin manası ve hareketin felsefesi üzerine bir refleks geliştirmiştir Garaudy; başka bir deyişle hilkate dâhil olmuştur. Dünya, büyüme ve gücün usulsüzce çatıştığı kaotik bir yer hâline gelmiştir. Kendisi iki duraksama evresini içine sindirememiştir ; *"doğa, insan ve Tan-*

rı arasında olan" (Garaudy, 1985a: 37) ve diğeri "*felsefeyle yaşam arasında olan*" (Garaudy, 1985a: 44). "*Batı bir kazadan ibarettir*" (Garaudy, 1977: 7) diyerek günümüz hegemonyasının mantığını oluşturan önermelerin endişe verici olduklarından bahsetmiştir. "Temel bir değer olarak eylem ve iş önceliği" (Garaudy, 1977: 33) "makuliyet önceliği" (Garaudy, 1977: 34) ve "Faust medeniyetimiz vardır" (Garaudy, 1977: 35). Bu, başka bir ifadeyle yeni bir "tam evrensellik"tir. Eserinde kültüre belirgin bir şekilde yön veren, insanın hayatı, ölümü, evreni, insanı ve Tanrı'yı anlama biçimini şekillendiren medeniyet meselesi üzerinde de durmuştur. "Başka odaklardan edindiği öğretilerle uyanışını yaşamış ve herkesin bu deneyimi yaşaması için enkazı aralamaya çalışmıştır. Kendi deyimiyle yeni bir medeniyet projesi inşa etmek için her grup ve bireyi eleştirel ve yaratıcı katkı sunmaya davet etmiştir." (Garaudy, 1976: 217). Bu; bir nihai vahiy ve son peygamberlik olarak varlıkla birlikte eylem bazında değişmeye çağrısıysa eğer, kesinlikle Kurani bir mesajdır. Dolayısıyla Roger Garaudy'nin yöntem olarak yaptığı şey, reforma zemin hazırlamak için hayata sürekli anlamlar yüklemekti. Çünkü "İnsanlar tarihlerini rastgele değil geçmişin yapılandırdığı şartlar içinde oluştururlar. Ortaya çıkardıkları tarih ise sorunsuzdur. Yapılar insanlar için şartlar üretir fakat insanlar dönüşüp şartları meydana getirir. Bu trajik diyalektikte her şey insa*nların karar ve olurundan geçer*" (Garaudy, 1972: 251-252). 1974 senesinde İsviçre'nin Neuchatel kentinde bulunan Uluslararası Kültür Diyaloğu Enstitüsünden yaptığı çağrıda Batı'nın artık nasıl kendi kendine ızdırap veremeyeceğini anlattı. Bu aslında Hegel ve yine Marks gibi filozofların da determinizmin bir meselesi olarak kendi zamanlarında ifade ettikleri şeydi. Böylece onun asıl amacı yüzyıllardır süren varlık felsefesiyle mücadele edip eylem felsefesine adım atmak ve attırmaktı. Bu; öte yandan ulema tahakkümündeki dogmatik tabuları dayatan, maneviyatın cismani boyutunu görmezden gelen, asal ve statik ilahiyat kurumuna karşın asil ilahî gerekliliği tamamlamaktı. Ayrıca insanı her boyutuyla tasavvur edebilmek için determinizmi eksik olan "aşkınlık" kavramıyla tamamlamak istedi. Gücünü ise Tevrat'ta sunulmuş olan "intikamı teşvik eden Tanrı" imajını bulamadığı Hristiyan dinamizminden, İsa'nın barışından alıyordu.

Graudy hayatında, dünyayı değiştirmek isteyen insanı yüceltecek olan tevazuya yer vermeye başladı ve Hz. Muhammed bir noktada takılıp kalmayan bir nevi bayrak yarışı bilinciyle her çağda sürdürülen reform, sorumluluk ve umut besleyen barış boyutunu keşfetti. Markist geleneğine benzer tarafları olan bu boyut onu, savaşın vahşetinden sonra toplumu dönüştürecek gerçek bir aktör hâline getirdi. İslam'ı bir başarının mantıklı devamı gibi gördü; Tanrı'nın ruhundan insana üflediğinden beri tek olan bir inanç olarak. Bu fikri kalbin saflaşması için varlık âleminden soyutlanmak ve sükûnetle korunmak gerektiğini öğreten Azize Teresa'da ve İbni Arabî'de de görmüştü.

Garaudy toplumun, hâkim bir kültüre gebe olduğu için hayatın; başka kültürlerin bu toplumu kalkındırmak üzere katılmasını engelleyemeyeceğimiz gibi bir anlamı olduğunu haykırarak meydan okumuştur. Bu yüzden bu tarihi evrenin hakkını vermiştir. "*Endülüs'ün İslam yörüngesini tarif ederken, hedefimiz yapıtlar yükseltmek değil, oradaki İslam ve diğer İbrahimi*

dinlerin ortak yaşadığı havayı devam ettirmek olduğunu söylememiz gerekir. İbrahimi dinlerin ortak perspektifinden bakarsak, medeniyet algımızın hayatın kendisine, hayatta kalmaya odaklandığına şahit olacağız" (Garaudy, 1987: 6). Garaudy'ye göre Batı hegemonyası insanlığın kaderini elinde tutamaz.

> Gücü elinde bulunduranların dominant ideolojilerine karşı ben İslam'ı seçtim, yani, hükmedilenlerin dominant ideolojisini. Ama bunu batının nostaljik taklitlerini paylaşmak için değil, özgürlük teolojisine dâhil olmak için yaptım. Bu teoloji insanların sefaletten öldüğü Latin Amerika'da, Afrika'da, Asya'da doğmuştur, iki günde bir Hiroşima'yı yaşayanların topraklarında. Çünkü Batı'nın gelişim modeli gelişmemiş devletleri daha da kötüleştirmek üzerine kurgulanmıştır ve 'özgürlük teolojisi' nin doğumu kaçınılmaz olmuştur (Garaudy, 2000: 108-109).

Garaudy maddi tahakküme duyulan arzuların endişe verici olduğunu düşünmüş ve ahlaki otoritesi olmayan bir medeniyeti asla kabul etmemiştir. 1977'de Tahran'da bulunan İran Medeniyetler Enstitüsünde söylediği şey tam da buydu. İnsanın başkasının aynasına bakıp kendini tanıyarak daha insan olacağını söyledi. İslam'a girdiği ilk günlerde bile bu yeni dinindeki aşırılıkları eleştirmekten çekinmedi. Büyüyen bir din olması hasebiyle İslam tek tip olmaktan çıkıp çok farklı kültürleri de dairesine dâhil ediyordu. Zaten böyle olmasa büyümesi imkânsız olurdu. Şeriat kendi bünyesinde Allah'ın değişmez sınırlarıyla birlikte; değer ve hedeflerin anlam mutlakıyeti olan ortak akıl ürünü yolları, muvahhit geleneklerin (Garaudy, 1986: 41) insanı yeni tarihîzirvelere ulaştıracak ortak yollarını, vahyin sonsuza yönelik ülkülerini, günlük yaşama aşılanan Allah şuurunu barındırıyordu. "İslam bölünmez bir din ve topluluktur; bir inanç ve yaşamın şifresi" (Garaudy, 1981b: 23).

Garaudy'ye göre farklılıkların sadece yorum nüanslarından doğduğunu anlamamız için medeniyetler diyaloğu fikrinden önce farklı kültürler arasında kurulmuş bir diyaloğa ihtiyaç duyulmaktadır. Batı'nın kendi insan, yaşam ve dünya algısını geride kalan toplumlara dayatmasını hep eleştirmiştir. Bundan dolayı insanlığı tahakküm ve şiddete karşı mücadele etme yolunda bilinçlenmeye çağırmıştır. Hayal ettiği dünyada hâkim olan şeyler huzur, toplumsal adalet, insan onuru ve paylaşım gibi insani değerlerdir. Onun medeniyet anlayışı dayatmacı olmayan bir bilimsellik üzerine kuruludur. Bireyselciliğin uzlaşma, diyalog ve birlikle birlikte yenilmesi gereken tehlikeli bir mesele olduğunu söylemiştir. Her fırsatta insanın tek başına insan olamayacağını, muhakkak diğerlerine muhtaç olduğunu dile getirmiştir.

Garaudy, bireyselcilik ve tüketim toplumunun temellerini karşısına alarak yurttaşlarını hep uyarmıştır. Batı kültürü Descartes'ten bu yana bilgi ve tek taraflı yararcılığa indirgenmiştir. Pazarın kutsallaştırılmasına, gelişmeye, işlevselciliğe ve pozitif bilimciliğe karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre bütün bunlar insanı her boyutuyla tüketiciye ve -ürettiği şeyin keyfiyetine aldırmayan- üreticiye dönüştürür, onu tutkularının kölesi yapar. İşte "*insanı içselliğinin saf ve insani boyutlarından ve toplumdaki üstün konumundan*" (Garaudy, 1983: 125) çekip alarak yaralayan şey budur. Böyleyken, Batı'nın tekelci tahakküm anlayışını reddetmeden ve di-

ğer makul sistem ve değerlere açılmadan medeniyetler arası diyalogdan söz edilemez. Her çeşit dogmatizmden kurtulmadan ve sadece kendi varlığı ve kendi geçmişi üzerine kurulu medeniyetinden vazgeçmeden farklı değerlerin birlikte yaşaması anlamına gelen çoğulculuktan da söz edilemez.

Yeni yaşam projesi ve kaldırmak istediği enkaz insanın üstünlük, -Tanrı'nın ve toplumun mutlak değerleri açısından- bağımsızlık ve her bireyin diğerlerine karşı duyduğu sorumluluk önermesiydi. Garaudy insanlığı evrensel hoşgörüye doğru cesaretlendirecek bir bakış açısını adres gösteriyordu. Burada söz konusu olan şey hayal değil aksine insanlığın olmazsa olmazlarını barındıran evrensel bir medeniyettir. Kuzeyin zengin ülkeleriyle güneyin fakir ülkeleri arasındaki -bireyselciliğin ve çıkar hegemonyasının körüklediği- uçuruma karşı çıktı. Garaudy'nin bilgi teorisi üzerine yaptığı söylemlere kılavuzluk eden onu şiir yazmaya yönlendiren kişi üstadı Gaston Bachelard (1884-1962) oldu. Garaudy Bachelard'la birlikte bilim, sanat ve şiir tarihi okumalarının da yardımıyla Kartezyen olmayan bir felsefe vizyonu geliştirdi. Bunu yapabilmek için önemli olan şey ise bilim ve erdem boyutlarını bir arada tutacak; sanat, estetik ve anlam ifadesini teşvik edecek olan "eğitim"i geliştirmek ve iyileştirmekti. Bu yaklaşım aşkın boyutlu bir kültür doğurdu. Bundan dolayıdır ki Garaudy'nin -insanın fizik ötesi âlemde ihtiyaç duyacağı şeyleri tarif ederken kullandığı gibi- yaratıcı katılımın hazzı, estetik, resim, sanat ve şiir boyutun ve kendinden geçişiyle eşsiz bir güzellik içinde yıkanıp arındığını söyleyebiliriz.[2] Zaten estetik profesörü olduktan sonra öğrencilerine, resimden heykele büyük sanat eserlerini meydana getiren sanatçıların her saniyede, kendi ifadesiyle, insanın kendi çevresi ve Tanrı'yla kurduğu ilişkiyi haykırdığını öğretmiştir. Senghor (1906-2001) ile birlikte Gorée adasında kurduğu Mutants Üniversitesi Garaudy'nin evrensel fikirlerinin en büyük göstergelerindendir. Üniversiteyle birlikte; âdeta yeni bir nefes gibi, refrorme edilmiş sosyoekonomik ve kültürel bir anlayışın filizlendiği bir "insan" projesi başlatmış oldu. Projenin de bir gereği olarak kadın düşmanlığına karşı çıkmayı bir onur meselesi gibi görüp kadınların yanında yer aldı. Yüzyıllardır devam edegelen ve çoğunlukla farklı dinlerin kutsal metinlerinden kaynaklanan ve yine çoğu kadının ister istemez kabullendiği aşağılamaya karşı takındığı bu tavır, insan hakları ihlallerine karşı yürüttüğü önemli dönüm noktalarından biridir. Medeniyet ögelerini de ele alarak kadınların özgürleşmesi için anlamsal edinimler geliştirdi. Erkeğin kamu alanındaki tamamen keyfi ve haksız ayrıcalığına son verilmeliydi. Garaudy konuyla ilgili olarak "dünya çapında sağlamlaştırılmış ve dışarıdan gözlem yapıp ön yargıları kanıtlayacağımız daha yumuşak bir paternalizmi (ataerkil devlet yönetimi)" (Garaudy, 1981a: 27) ön gören bir yasal düzenleme yapılmasını teklif ediyordu. Garaudy'ye göre, "*kadınların hâkim olan toplumun dışında erkeklerinkine eşit bir yeri hak ettiğini söylemek yetmez, kadın hareketlerinden sonra tahakkümü aşan tamamen eşit bir toplum oluşturmak gerekir*" (Garaudy, 1981a: 90).

2 Yazarın sanatla ilgili kaleme aldığı onlarca eseri vardır. Bunlardan bazıları *Erotizm ve Mistik, Soyut Resim ve James Pichette'in Eserleri, Batı Resminin 7 Yüzyılı* gibi başyapıtlardır.

Garaudy evrensel diyaloğu azımsamıyordu fakat muhtemel engellerin de farkındaydı. Tarih Batı'nın türettiği diğer kültürlerin patlama noktasına gelmesini inkâr edemezdi. Tek kimlik, ötekilerin varlığını inkâr etmekle eş kabul ediliyordu. Önceleri Doğu Bloku ve Batı'nın süper güçleri arasındaki kutuplaşma, sonra da totaliter piyasa liberalizmi sisteminin ortak görüşü, demir ve ateş tarafından tek kimlik ve medeniyet olarak dayatılıyordu ki bu da "öteki"lerin kültürlerini ve diyaloğu tehlikeye atıyordu. Garaudy, düşüşün belirtilerini tarif etmiş ve bu parçalanmanın tiplerini sıralamıştır:

> Sosyal dokunun bencillik ve kayıtsızlık yararına toplumsal sorumlulukların yerine gelmemesiyle ilintili olarak parçalanması. Toplumu bölen ekonomik ve kültürel ayrımcılığın, eşitsizlik ve ırkçılığın yarattığı parçalanma. Doğacak sonuçların bilincinde olmayan araçların geçmişteki zararları geleceğe aktarmak üzere günümüze taşımasının yarattığı parçalanma. Özel bir kültürün diğer yapı ve sosyal ilişkileri, medyatik manipülasyonlar aracılığıyla, etkisi altına alma çabasından doğan parçalanma (Garaudy, 1992: 72).

Her kültür hiçbir kimseye ayrıcalık yapmadan insana sivilleştirici bir eylem kazandırabilir. Garaudy'ye göre insanın manevi ve felsefi boyutu, estetik ve sanatsal görünüşe zarar veremez. Bu sanatsal görünüş ister dans olsun, ister resim, heykel, mimari, kaligrafi, koreografi veya şiir olsun farketmez. Tüm bunların hepsi kalbin anlamını dillendirir. Geçmişin günümüzde formüle edilmesi şeklinde anlayabileceğimiz "estetik ifade"; anları, hatıraları ve bugün kaldırılacak "enkazları" muhafaza etmemize olanak tanır. Çünkü farklı kültürlerin gerçekliği aynı değildir. İnsanlar arasındaki farklılıklar aslında birbirlerini tamamlayabilecekleri fırsatlardır; "*açılım arzusu, tarafsız tutum ve bir adım ötesi medeniyetler arası diyalog*" (Garaudy, 1979b: 7) olan karşılıklı fırsatlar. Başka bir ifadeyle, tam anlamıyla şahsiyet kazanmak, çeşitlilik içinde birlik olmaktır. Garaudy önemli bir eserinde, beş bin yıllık geriye gidiş tarihiyle beraber ve Asya, Afrika, Latin Amerika ve İslam medeniyetleri arasındaki evrensel diyaloğu ele almış ve okuyucuya evrensel katkıları aktarmıştır.

En çok satanlar listesine girmiş bir eserinde ise "çıkmazdaki medeniyeti eleştirmiş" (Garaudy, 1979a: 9) ve Akhenaton (Amenhoteb), Laozi, Zerdüşt, Buda, Musa, İsa ve Muhammed gibi insanlık tarihinin önemli şahsiyetlerinden yola çıkarak eylem bilgisi yani *siyaset* ile birlik bilgisi olan *inanç* arasında sağlam bir ortaklık oluşturmak için kırılma noktalarımızı ve kaynaklarımızı dikkate alarak siyasi bir proje geliştirmiştir. Bu proje medya aracılığıyla bilinci manipüle eden ve ortak aklı sadece siyaseten doğru olana yönlendiren dogmatik ideolojilerin önünü tıkayacaktı. Garaudy, Kur'an'ın sadece geçmişle ilgili, edebî ve hukuki taraflarını (şeriat) benimseyip, onun ebedi ruhunu görmezden gelen İslamcılığı eleştirmiştir: *"Kur'an tarihi meselelerin çözümlerini mutlak değerler, değişmez kıstaslar ve ebedi mesajlarla bezeyerek bize aktarmıştır."* (Garaudy, 1985b: 25). Ayrıca, *"Diğer medeniyetlerde felsefe; bir yaşam meselesidir; sadece Batı'da düşünce meselesidir"* (Garaudy, 1983: 128) diyerek hayattan kopuk olarak değerlendirdiği

Batı düşüncesine karşı çıkmıştır. Hümanist medeniyetlerde hem felsefenin hem de bilgiden ayrı olarak insan erkinin bir aracı olan bilimin hayattan kopukluğunu eleştirmiştir.

Garaudy'ye göre inanç, *"kendimize sadece 'nasıl' sorusunu sormayı bırakıp 'neden' diye sormaya başladığımıza ortaya çıkar. Bu tür bir inanç eylemi alışkanlıklarımızı ve mutlakıyetlerimizi deler, yeni bir yaşama kapı aralar. İnanç kendimizi sınırlandırmak demek değil aksine sınırlarımızı aşabilme gücü demektir. İnanç eksikliği değil, fazlalığı teşvik eder"* (Garaudy, 2000: 55). Yeni inancını bir medeniyet aracı gibi gören Garaudy İspanya'nın Córdoba (Kurtuba) kentinde, Torre de la Calahorra'da, Avrupa'daki İslam tarihi ve İslam'ın diğer medeniyet ve kültürlerle tanışmasını ortaya koyan bir müze açtı. Bu eşsiz müzede Kurtuba tarihine damgasını vurmuş olan Hristiyan Kral X. Alfonso (1221-1284), Yahudi Musa İbn Meymun (1135-1204), Müslüman İbn Rüşd (1126-1198) ve İbn Arabî (1165-1240) gibi şahsiyetleri tanımak mümkündür. Garaudy felsefe, tarih veya teolojiyi liberal kariyerler olarak değil, insanın her türlü köktenciliğe karşı yürüttüğü mücadele olarak görmüştür. Medeniyeti kendine dert ettiğinden dolayı 2001 senesinde yine aynı kentte, Córdoba'da eski Arap modern teknolojiyle arşivlenmiş eski Arap el yazmalarıyla dolu bir dokümantasyon merkezini de bünyesinde barındıran "Biblioteca Viva de Al-Andalus" kütüphanesini kurmuştur.

Berrak bir yürek insanı olan Garaudy'nin mistik bir feraseti vardı. Canlılığını manevi birlikten ve müteyakkız şuurundan alıyordu. Makul ve adanmış bir inanca sahipti ve takipçilerinin gönlünü hoş etmek uğruna içine sinmeyen işleri yapanlardan olmadı. Kararlılığı sayesinde, sınır dışı edilişinden ve senatör seçilmesinden sonra sosyal adalet direnişçisi oldu. İslam dairesine dâhil olmasıyla birlikte, kendini âdeta felsefi bir şiir ve mistik bir sanatın içinde buldu. Cesurdu; seçimlerine duyduğu sadakat içinde eşyanın ve değerlerin iyi yanlarını arıyordu. Batı'yı eleştirirken Müslümanlara da onurlu duruşlarını sergilemeleri çağrısında bulunuyordu. Nebevi bir terbiyeye sahipti ve insanları dogmatik dindarlık ve maddi çıkar peşinde olan ilahiyatçıların peşini bırakıp ümit, özgürlük ve şahadet ilahiyatçılarını takip etmeye davet ediyordu.

Direnişle İşlenmiş Bir Hayat

Uzunca bir siyasi tecrübeyle birlikte Garaudy, hayatın gerçekliği ve güç dengelerinin mahiyetini havsalasına kabul ettirdi. Jeostratejik, ekonomik ve mali düzenin büyük sorunlarını kavramıştı. Kimin cellat kimin kurban olduğunu iyi anlamıştı. Dinî (!) ve aynı zamanda petrole dayalı krallıkların yanında dinî-ideolojik, bir o kadar da mitolojik temeller üzerine kurulmuş, uluslararası terör yapmakla suçlanan İsrail devletini eleştiriyordu. BM ve ABD'nin ölüm filolarının hizmetindeki sözde Müslüman ülkelerin İslam'ı kullanmasını eleştirdiğinden reformist Müslümanların arasına katılmış oldu. Bağnazlığın tahakkümünü yok etmek üzere bildiklerini açıkça söylemekten geri durmadı. Terörizmle (!) mücadele etmek için 11 Eylül saldırılarını kurgulayıp, olayı Irak ve Afganistan'a taşıyan ABD-İsrail terörizmini ve Filistin halkına yönelik uygulanan soykırımı kınadı. Biz şimdi, siyaset bilimci Samuel Huntington'un

yanlış ve akıl dışı kehanetlerine dayanan ve İslam ile Batı arasındaki anlaşmazlıkları azaltacağı söylenen Knesset ve Pentagon komplolarına uzağız. Garaudy meseleyle ilgili olarak *"kapitalist ve sömürgeci Batı'daki iç çatışmaların patlama noktasına gelmesiyle, hayatta kalmak için yeni yollar aramaya başladığı anda 11 Eylül'ün meydana gelmiş olmasını doğru tahlil etmek gerektiğini"* belirtmiştir.

Garaudy'nin tanıştığı gerçek ve evrensel dünya onu kültürel sömürgecilik yapan Batı'nın gölgesinden çıkarmıştır. Bunun bir nişanesi olarak da petrolün kutsallaştırılmasını kınamasıdır. Suudi Arabistan'ı korumak adına Irak'taki Körfez Savaşı'ndan, İran ve Libya'ya uygulan ambargoya ve Doğu Avrupa'yı kontrol altına almak için Bosna ve Kosova'ya yaptığı müdahalelere kadar ABD'nin başlattığı tüm savaşların ortak amacı petrol kaynaklarını ele geçirmekti. Fakir ülkeleri daha da fakir eden ve itibarlarını zedeleyen Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Bankası'nın ekonomik sömürge düzeni inancın coşkusunu asla söndüremeyecektir.

Roger Garaudy günümüzün tartışmasız en büyük düşünürlerinden biridir. Onun kardeşliği evrenseldir. Ondan bahsetmek, bir şifreyi çözmek, harekete geçirmek, bir tutku hissi ve varlığın bir sembolü gibidir. Kendisiyle 1989'da Brüksel'de tanıştığımda, hâlâ kulağımda şarkı gibi çınlayan birkaç cümle söylemişti. Bakışları ve gülümsemesi derin anlamlarla doluydu. Her fırsatta ifade ettiği iman ne eylemi ne de yaratıcı umudu ihmal etmeyen, paylaşan, insan onuru için militanlaşan bir inançtı. Bir yandan unutulmuş kültürü hatırlatırken, bir yandan anlamsız kültürlere gerekeni hatırlatıyordu. Bir eserini şu ümit dolu cümlelerle bitiriyordu: *"Umudun neler yapabileceğini tam olarak kavrayabilirsek, hep birlikte insanlık tarihimize yeniden odaklanmak için birleşebiliriz. Hiç birimizin bunu tek başımıza gerçekleştiremeyeceğimizi unutmayıp hep birlikte hareket etmezsek tarihi bir kötülük yapmış oluruz"* (Garaudy, 1971: 146).

Garaudy'nin eserleri baştan sona medeniyetler arası diyaloğu işlemektedir. Rönesans'la başlayıp 16. yüzyıla kadar devam eden maddi çıkarlar için gelişmiş olan eylem ve iş mantığını, içi boş entelektüelliği, üretimin sömürdüğü gelişmeyi eleştirdi. Bunlar hegemonyaya doğru giden sitemin iflasının ögeleridir. Garaudy'nin düşüncesi bir "yaşamın anlamı" projesidir. Bu; aşkınlık, mutlak değerlere karşı insan olma hürriyeti, Tanrı ve toplum, her bireyin kendini başkalarının yerine koyma sorumluluğu meselesidir. Garaudy'nin girdiği din İslam yenilik iddiasında olmayan, nübüvvet zincirinin son halkasıdır. İslam dünyasının çöküşü, siyasi kurumsallaşma çabaları ve fikrî gaflet sebebiyle olmuştur. İslam Allah'ın sonsuz yaratmasından kök alan bir dinamizmdir. İslam hukukuyla (şeriat) birlikte insanoğlunun ortak paydasını yöneten ilkeler ve modernitenin ortak düzlemi ortaya çıkmıştır. İçtihat ile birlikte ise günümüzün şüpheleri -eski hükümleri tekrar etme ihtiyacı duymadan ama eski usullerin izinden gidilerek- cevap bulmuştur. Bu yüzden karıştırıp bozamayacağımız fıkıh, değişmez temel ilkeler olarak bilinmektedir.

Garaudy 99 yıl boyunca, yirmi yıllık hayaline sadık kalarak ve insanoğlunun sürüklenmelerine karşı olan direnişe ilahî bir bağ ekleyerek "aşkınlık" ve "toplum" arasında kalmıştır. Kendisi bu bağı şöyle izah etmiştir:

> Aşkınlık olgusu verdiği ilk anlam itibariyle kaderciliğin zıddıdır; farklı bir hayat yaşayabiliriz. Bu aşkınlık kelimesinin etimolojisinin dışındadır. İkinci olarak, bireyselciliğin de zıddıdır. İnsandan ziyade atomu ele alalım- ki zaten atom Yunancada birey demektir- içeride (insanın içinde) bir boşlukla kendi dışındakilerden ayrılan bu küçük yuvarlak top, bize göre insanın merkezidir, yani insan kendi başına 'tek' değildir. Ve üçüncü olarak aşkınlık sadece kadercilik ve bireyselciliğin değil, salt inancın da zıddıdır. Bize göre aşkınlık, insanı yücelten bir "politika" olarak da kimlik bunu da Mozart'ın genini taşıyanlar Mozart olabilsin diye yapan, yaratıcı bir politikadır (Garaudy, 1983: 43-44).

Medeniyetler arası diyalog, enkazları kaldırmadan mümkün olmayacak olan ve insanlığın devam etmesi için gerekli olan en temel şarttır ve şöyle devam eder:

> Başka kültürlerle tanışmamız; doğayla, başka insanlarla ve gelecekle entegre olarak farklı bağlar kurmamız konusunda bize yardımcı olacaktır (Garaudy, 1983: 131). Mantığın kullanımı, insanın medeniyete verdiği anlamda kullanılan metoda göre, "artık bilimi hikmetten ayırmayı gerektirmiyor; sonuçlara odaklı araçların organizasyonunu sıralamayı gerektiriyor. Mantığın sebepten sebebe aktarılan başka bir kullanımı daha vardır; bünyesinde ikincil önemdeki sonuçlardan asıl sonuçlara ulaşma hedefini barındıran bir kullanım (Garaudy, 1983: 132).

İnsanın yaratıcı boyutu, güzellik ve ihtişamın jest ve eylemiyle birlikte, *"sanat ve estetiğin eğitimde motor rolü oynamasına katkı sağlayacaktır. Bu, yaratıcı eylemi ve yaratıcı eylem refleksini ilk sıraya koymak demektir. Sanat ve estetik, insanın -isyan, dua, sevgi, kahramanlık, fedakârlık ve ya fıtratla- insanlığın yeni eşiklerini geçtiği anları tekrar tekrar uyandırır. Bu; insanlığın eserleriyle kurulan kontakla birlikte, keşfedilecek sanatı tanımak anlamına gelir"* (Garaudy, 1983: 134). Bu anlam katkısına ulaşmak için gerçek bir destekleyici faktör olamaz, çünkü "*kültüre ve eğitime aşkınlık boyutu kazandırmak asla bir sosyo-kültürel düzeni din, teokrasi veya ruhbanlık adına kutsamak olamaz"* (Garaudy, 1983).

Roger Garaudy, yaşadığı çağın değişimlerini sadece oturup izlemeyi reddetmiş ve medeni dünyanın "defolu" ürünlerine karşı çıkmıştır. Dinî argümanları istismar eden siyasi doktrinleri eleştirmiştir. Bu yüzden değerler dünyasında anılmak istemiştir. Kendisi tamamlanmamış bir eserde yaşamak isteyen bir aydındır. *"Tarih, yani bizim eylemlerimizle gerçekleşen veya daha önce yaşanmış olup tarihçilerin üzerinde çalıştığı tarih, sadece önceden vuku bulmuş ve tahlil edilmesi gereken gerçeklikler değil, biz devamını getirelim diye yazılmaya başlanmış bir şiirdir"* (Garaudy, 1975: 159).

Son kitabında, insan onuru hırsızlığı üzerine kurulmuş olan hegemonyaya karşı direnmek adına siyaset-din; başka bir deyişle eylem-anlam bağlantılı manevi vasiyetini yazmıştır. "*Doğayı insandan ayırıp ona hizmetçi muamelesi gösteren ve Tanrı'yla insanın arasını ayırıp onu efendisi yapmak isteyen yaşamı terk edip -Üç dünyanın hikmetli insanlarının yüzyıllardır anlattığı gibi- yeni bir yaşam yolu seçmek imkânsız değildir*" (Garaudy, 2002: 143). Başka bir ifadeyle, reformlar çeşitli dönüşümler geliştirmelidir: *"hayatı değiştirme isteği üçlü bir dönü-*

şüm anlamına gelir; ekonomik, siyasi ve kültürel dönüşüm" diyen Garaudy (1990: 61), reform ögelerinin ebedi yanlarına da vurgu yapmıştır. "*Devrimci eylemin ilk önermesi aslında aşkınlığın önermesidir*" (Garaudy, 1975: 230). Ayrıca, yabancılaşma noktasından kopmanın kaçınılmaz olduğunu düşünmüştür. "*devrimsel eylemin ikinci önermesi benim 'görecelik önermesi' dediğim önermedir* " (Garaudy, 1975: 240). Son olarak, ütopik ve prediktif boyuttan sonra, entelektüel duruş önermesi vardır: "*devrimsel eylemin üçüncü önermesi ise açılış önermesidir*" (Garaudy, 1975: 230).

Garaudy düşüncesinde manevi kimliği yükselten inanç, "*önce kaderciliğin zıddı olarak başka bir yaşamı tercih edebilme mutlakıyetidir. Bu inanç bireyselciğin de zıddıdır: her birimizin diğer herkesin geleceğinden sorumlu olma şuurumuzdur. Bu inanç yine insanın yüksek mevkiindeki, insanı insan yapan gereklilik politikasıdır*" (Garaudy, 1983: 134-135). Varlıktan ziyade anlam yüklü olan özgür ve sorumlu tabiatlı insanın, onu militan yapacak bir inanç yaşanmışlığıyla birlikte, özgürlüğüne yaratıcılığı da eklemelidir. "*Hayatım tüm anlamını inancımdaki devrimsel eylemimi keşfederken kazanmıştır"* (Garaudy, 1975: 225). *İşte insanın her türlü dayatmadan beri olması bundan dolayı son derece önemlidir.* "*Eğer insanı çeken ilahi bir yankı değilse, eylem tam anlamıyla insani olamaz, insanı hayatının zirvesine taşıyamaz. Şiirsel üretim, siyasi eylemler, aşk ve inanç eylemleri gerçek anlamlarına ulaşmamış olur*" (Garaudy, 1975: 136). Garaudy'nin bu felsefi düşüncesi, bu medeniyet kültürü, insanı tam anlamıyla insan yapan şuurun temel ögesidir: "*Hayatımın özeti olarak; siyaset, sanatsal üretim ve inanç sadece bir şeye yarar; onları bir potada tutabilmek. İşte felsefe denilen şey budur, en azından benim felsefem*" (Garaudy, 1975).

Son olarak, Roger Garaudy, huzur içinde 2012'de hayata gözlerini yumdu, huzur içinde defnedildi. Bedeni toprakta, havada, suda nerede olursa olsun, kendisi ebediyen evrensel gerçekliğin sesi olarak hatırlanacaktır. Üstad Garaudy'nin ruhu insanlığın düşün tarlasına diktiği tohumların üzerinden boşluğa yol almak üzere Marsilya körfezinden havaya ve suya saçılan küllerinden yükseldi. Her ne olursa olsun, Roger Garaudy insanlığa adadığı ömrünü dolu dolu yaşamış bir filozof ve çağın en büyük şahitlerinden biridir. Ruhu şad olsun.

Kaynakça

Garaudy, R. (1971). *Reconquête de l'espoir* [Umudun yeniden fethi]. Paris: Grasset.

Garaudy, R. (1972). *L'Alternative, changer le monde et la vie* [Başka bir yol, dünyayı ve hayatı değiştirmek]. Paris: Robert Laffont.

Garaudy, R. (1975). *Parole d'homme* [İnsanın sözü]. Paris: Robert Laffont.

Garaudy, R. (1976). *Le projet espérance*. Paris: Robert Laffont.

Garaudy, R. (1977). *Pour un dialogue des civilisations* [Medeniyetler diyaloğu]. Paris: Denoël.

Garaudy, R. (1979a). *Appel aux vivants* [Yaşayanlara çağrı]. Paris: Seuil.

Garaudy, R. (1979b). *Comment l'homme devint humain* [İnsanlığın medeniyet destanı]. Paris: J.A.

Garaudy, R. (1981a). *Pour l'avènement de la femme* [Kadının yükselişi]. Paris: Albin Michel.

Garaudy, R. (1981b). *Promesses de l'Islam* [İslam'ın vaatleri]. Paris: Seuil.

Garaudy, R. (1983). *Eduquer au dialogue des civilisations* (Collectif) [Medeniyetler diyaloğu eğitimi]. Québec: du Sphinx.

Garaudy, R. (1985a). *Biographie du XXe siècle, le testament philosophique de Roger Garaudy* [Yüzyılımızda yalnız yolculuğum]. Paris: Tougui.

Garaudy, R. (1985b). *Pour un islam du XXe siècle* [20. Yüzyıl İslamı adına]. Paris: Tougui.

Garaudy, R. (1986). *L'Islam vivant* [Yaşayan İslam]. Alger: Maison des Livres.

Garaudy, R. (1987). *L'Islam en occident cordoue, capitale de l'esprit* [Batı'da İslam, Kurtuba; Ruhun Başkenti]. Paris: L'Harmattan.

Garaudy, R. (1990). *Où allons-nous?* [Nereye gidiyoruz?]. Paris: Messidor.

Garaudy, R. (1992). *Les fossoyeurs, Un nouvel appel aux vivants* [Mezar kazıcılar, yaşayanlara yeni çağrı]. Paris: L'Archipel.

Garaudy, R. (1993). *Avons-nous besoin de Dieu ?* [Tanrı'ya ihtiyacımız var mı?]. Paris: Desclée de Brouwer.

Garaudy, R. (1996a). *Droit de réponse, le lynchage médiatique de l'Abbé Pierre et de Roger Garaudy* [Cevap hakkı, Abbé Pierre ve Roger Graudy'nin medya linçi]. Paris: Samizdat.

Garaudy, R. (1996b). *Grandeur et décadences de l'islam* [İslam'ın ihtişamı ve çöküşü]. Paris: Alphabeta & Chama.

Garaudy, R. (1996c). *Les mythes fondateurs de la politique Israélienne* [İsrail, mitler ve terör]. Paris: Samizdat.

Garaudy, R. (2000). *Le XXIe siècle Suicide planétaire ou résurrection?* [21. Yüzyıl: Gezegen'in intiharı mı ? Yeniden doğuş mu?]. Paris: L'Harmattan.

Garaudy, R. (2002). *Le terrorisme occidental* [Batı terörü]. Cezayir: Dar El Oumma.

BİR DÜNYA TASAVVURU OLARAK MEDENİYET

Kelam'ı Yeniden Yükseltmek: Bir Vahiy Medeniyeti Olarak İslam ve Batı Medeniyeti

Tahsin Görgün

Montesquieu Kanunların Ruhu'nun hemen başında zeki varlıkların mevcut olduğu bir dünyayı "kör bir fatum"un oluşturmuş olamayacağını; bir düzenin, bir kanunun varlığının bütün bunları belirli bir şekilde düzenleyen bir düzenleyicinin varlığına bağlı olduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede toplumsal hayatın esasını teşkil eden kanun/ların da Tanrı tarafından insana, insan tabiatının bir parçası olarak verildiğini; insanın tabiatında olan bu kanunlara, ama sadece bu kanunlara, bağlı olarak hayatını düzenleyeceğini ifade etmektedir. Buradaki düzenleyeceği ifadesi, düzenleyebileceği/düzenlemek zorunda olduğu anlamında kullanılmaktadır. "Tanrı tarafından verilmiş olma" toplumsal hayatın zemini olarak dikkate alınmakta ve bu noktada, esas itibarıyla toplumsal hayatın normatif zeminini "Tanrı tarafından verilmiş olan"ın oluşturduğu düşüncesinden hareket edilmektedir.

Tanrı'nın sadece yaratıcı değil varlığın devamını sağlayan olduğu ve toplumsal varlığın devamının da yine O'nun koyduğu kanunla devam ettiği fikri, sadece Montesquieu'nün değil aydınlanma düşüncesinin de temel fikridir. Aydınlanma, Hristiyanlığın, özellikle Katolik kilisesinin benimsediği ve ana hatları ile Papa'nın almaya devam ettiği ve kesintisiz devam eden "vahiy" fikrini, tabiat ve insan tabiatı ile ikame ederek Tanrı'nın insana kilise üzerinden değil tabiatı üzerinden "vahyettiği" düşüncesini benimsemişti. Bu düşünce yine Protestanlığın sadece Kutsal Kitabı vahiy olarak kabul edip Kutsal Kitap dışındaki bütün kilise kurum ve kurallarını din dışı ilan etmesi; bunun yanında, Kilise yerine her bir insanın "vicdan"ını ve bunun da ötesinde -farklı bir cihetten- fertlerin vicdanlarının sesini dinleyerek ulaştıkları "consensus"u en yüksek otorite hâline getirmesi de aydınlanma düşüncesinin hem önemli kaynaklarından birisi hem de ona refakat ederek sonrasında da etkin olan bir düşünme tar-

zıdır. Bu düşünme tarzının ilki kısaca "tabii din/teoloji" ve "tabii hukuk" olarak bilinirken ikincisi Protestanlık olarak meşhurdur. Protestanlık ile aydınlanmanın tabii din anlayışlarının buluştuğu nihai nokta, bizim dilimize daha sonra "milli irade" olarak tercüme edilecek olan "volonté genrale"in, Tanrı'nın yeryüzündeki iradesini temsil ettiği ve bu hâliyle de "vox populi vox dei" (Halkın iradesi hakkın iradesidir.) sözüyle özetlenen bir tavırda ortaya çıkmıştır.

Bu yaklaşımların 18. yüzyıldan itibaren telif edilerek hukuk ve siyaset alanında "sözleşme teorisi" olarak bilinen ve Rousseau tarafından da adı böylece konulan yaklaşım şekli, toplumsal/kamusal alanda artık sadece tabiatın ve tabii olanın kabul edileceği; onun dışında müteal/aşkın bir irtibatı kabul etmez. Aşkınlık söz konusu olduğunda özellikle Katolik tavrın tezi olarak aşkınlık ile irtibatı papanın teşkil ve temsil ettiği düşüncesi de genel olarak terk edilmiş bir yaklaşımdır.

Bu fikrin bu şekilde bir içerik kazanarak yaygınlaşmasının Hristiyanca olmayıp Katoliklik tarafından temsil edilen Hristiyanlığa karşı geliştirilmiş olan tabii din ve tabii teoloji ile alakalı olduğu; İnsanın tabiatında hakikati bulma ve bilmenin esasının da bulunduğu; hakikati, hem varlıklar hakkında vakıa mutabık tasavvur sahibi olmak hem de doğru davranışların kuralarını insanın aklıyla bulabileceği düşüncesi, tabii din kavramının da mütemmim cüzü idi.

II

18. yüzyılın son çeyreğinde Alman filozofu Kant'ın düşüncesinde gayesine ulaşarak kendisini bütün boyutlarıyla izhar eden kartezyen düşünce aklı, Tanrı tarafından verilmiş, Tanrı tarafından konulmuş kuralları/kanunları keşfeden bir kabiliyet olarak değil nesneyi inşa ederek ona düzen veren bir konuma yerleştirince, aydınlanma düşüncesi varlık, bilgi ve değerin kaynağı olarak Tanrı ile olan irtibatını kopardı. Tanrı, bir varlık, bilgi ve değer kaynağı olmaktan çok, en iyi ihtimalle bilgiyi ve hayatı inşa ederken aklın varsaydığı bir "aksiyom" olarak dikkate alınabilirdi. Kısa bir süre sonra özellikle Spinoza'nın sisteminde gördüğümüz panteist yaklaşımın etkin olması yoluyla Alman idealist felsefesi, bir aksiyom olarak Tanrı fikrinin de vazgeçilebilir olduğunu; aslında her şeyin olup biten başka şeylerle açıklanabileceğini; bu sebeple Tanrı yerine Sistem'in aksiyom olarak kullanılmasının daha uygun olacağı fikri üzerinden kendisini ifade etmeye yöneldi ki bu, Kant'ın düşüncesinde en azından bir aksiyom olarak aşkınlığını muhafaza eden ve insan hayatında mutluluk umudu üzerinden etkin olması muhtemel Tanrı fikri ile de bütün köprülerin atılmasını intaç etti. Doğrunun kaynağı da varlığın kendisi gibi artık mevcudata aşkın değil mevcudata içkin, bu anlamda hakikat sadece sisteme uygunluk ve geçerlilik olarak kavrandı. Yirminci yüzyılda hakikat (Alm. Wahrheit, ing. Truth, fr. Verité) hakkındaki neredeyse bütün tartışmaların bu çerçevede gerçekleşmesi, bu cihetten şaşırtıcı değildir. Akıl artık bilginin ve ahlakın yegâne kaynağı olarak görülmekteydi ve bu çerçevede "vahiy", herhangi bir şekilde anlamı olmayan, anlamsız kelimeler arasına girmişti ki bu hususta son bir hamle ile Schleiermacher, bilgi ve ahlak

ile ilgili olmayan, ama aklın sınırlarına ulaştığı yerde, aklını kullanan insanların fark edeceği sınırların ötesiyle karşılaşması hâlinden hareketle, bilgi ve ahlak iddiası olmayan ancak insanın "bihâl" olduğu bir durumun inkâr edilemeyeceğini; bunun ise bir tür "mutlak"ın tecrübesi olduğunu söyleyerek bir anlamda insani tecrübenin sınırlarında, sınırları aşan bir tecrübe olarak "vahiy" üzerinde durdu. Vahiy, bu yeni anlamı ile artık insana bilgi veren ve insanın ahlaki hayatının gayesini ve muhtevasını veren bir etken olmaktan çıkıp aklın almadığı ama inkâr da edemediği, "ihata edilemez bir ihata edicinin tecrübesi" olarak belirsiz bir muhteva kazandı. Bu anlayış dolaylı bir şekilde Kilise'ye, "aklın almadığı" bir esas üzerinde bulunduğu iddiasına dayalı olarak akla karşı bir sığınak sağlamış olsa da nihai olarak hayatın normatif ve kognitif zeminini tamamen akla bıraktı ki bu akıl da zaman içerisinde ferdî ve toplumsal tecrübe ile eş anlamlı bir şekilde kavrandığı için ferdi ve toplumsal tecrübeye uymayan din veya dinin ferdî ve toplumsal tecrübeye uymayan kısmı, genellikle geçersiz kılınırken en iyi ihtimalle ihmal edildi.

Tabii din/tabii teoloji ve tabii hukuk anlayışları, Kant'ta temsil gücü yüksek bir örneğini gördüğümüz bir şekilde, vicdan/kategorik imperatif üzerinden dönüştürülerek sözleşme teorisi ile ikame edilince geriye sadece insan ve insanın yaptıkları kaldı. İnsanın ötesi düşünülemediği gibi onu düşünmeye teşebbüs edenler de insanın ihata edemediği, insanı ihata eden bir aşkınlık ile karşılaşma olarak "vahiy" kavramını oluşturmaya çalıştılar; bu kavram daha sonra, empirizmin tesiri ile "dinî tecrübe" adını alarak müteal/aşkın olan Tanrı ile irtibatı ifade etmek için kullanıldı ki bu da nihai olarak tarihselciliğe götürdü.

III

Buradan çıkan netice, Rorty'nin dediği gibi modern dönemi temsil eden "hakikatin bulunmayıp icat edildiği" düşüncesidir (Rorty, 1989: 3, vd.) ki bu düşünce kendisi ile birlikte mutlak hakikat'in inkârını da içermekteydi. Mutlak hakikatin inkârı, sadece mutlak'ın bilinemezliği şeklinde değil, bunun ötesinde, mutlak'ın anlamsız olduğu gibi bir düşünceyi içerdiği için başından sadece mümkün ile ilgilenmekte, bunun neticesinde de en iyi ihtimalle mümkünler arasındaki "zorunlu" ilişkileri arayabilmekteydi.

Buna karşılık "aklın almadığı" olarak mutlak, sadece sınırlı sayıda insanın, özel kabiliyet sahibi insanların, aklın sınırlarında tecrübe ederek bunu aktarma imkânı, doğrudan Schleiermacher'in söylemine atıfla olmasa bile, benzer bir şekilde kabul gördüğü için mutlak ile irtibat düşüncesi siyaset, sanat ve bilim çevreleri arasında bir rekabet ortaya çıkardı. Bunu biz bir tür 'tanrısız din" ve "peygambersiz vahiy" olarak anlayabiliriz. Bu durumu biraz daha yakından ortaya koyabilmek için Rorty ve Habermas'ın bu konudaki yaklaşımlarını biraz daha yakından ele almamız gerekecektir.

Rorty'nin üzerinde durduğu husus, hakikatin icat edildiği düşüncesi ve bunun da bir "güç" ve "iktidar" meselesi olduğunun tayin edici yaklaşım olması, kendisi ile birlikte muhtelif

alanlarda ve alanlar arasında bir yarış ortaya çıkarmıştır ki bu yarış içerisinde herhâlde en etkili olan, diğerlerini araçsallaştırmayı mahiyeti gereği evleviyetle başarma imkânına sahip olan siyaset olmuştur. Artık ideal/doğru davranış şekli, rasyonel davranış olarak kabul edilmekte, rasyonellik de en iyi ihtimalle matematiksel fizikte ortaya çıktığı hâliyle bilimsellik tarafından tanımlanmakta ve toplumsal hadiseler de fizikte olduğu gibi formelleştirildiği ölçüde anlaşılmış sayılmakta; ama aynı zamanda hayatın kendisi de siyasetin ihtiyaçlarına bağlı olarak araç-amaç ilişkisi esas alınarak formelleştirilmeye yönelinmektedir. 20. yüzyılın ortalarında yapısal fonksiyonel yaklaşımların tayin edici bir konumda olması ve yapısalcılığın dönemin "ideolojisi" olması, sadece bir bilimsel yöneliş olmayıp toplumsal gerçekliğin bir yansıması olarak kavranmalıdır. Siyaset merkezli yaklaşım etkin olduğu ve algılandığı hâliyle bütün alanları iktidarı ele geçirmek, yaygınlaştırmak ve muhafaza etmek amacını gerçekleştirmenin araçları olarak kavradığı için son iki asırda rasyonel davranma, Max Weber'in açıkça ifade ettiği gibi "bir amaca ulaşmak için en uygun olanı tercih etmek" şeklinde anlaşılmış; buna bağlı olarak da -siyasetin amacı iktidar olduğuna göre- iktidar için her şeyin, bu arada bilim ve sanatın da araçsallaştırıldığı bir dönem yaşanmaya başlanmıştır. 20. yüzyılın ilk yarısında "en olgun" meyvelerin Nazizm, faşizm ve komünizm/Sovyet sosyalizmi olarak ortaya koyan bu tavrın, nasıl sorunlar ürettiğini, daha doğrusu II. Dünya Savaşı gibi insanlık tarihinin en acımasız ve kanlı hadisesini ortaya çıkardığını dikkate alacak olursak buradaki meselenin ne kadar derin ve büyük olduğu ortaya çıkar.

Habermas'ın yaklaşımında ortaya çıkan çözüm teklifi, öncelikli olarak bu alanların birbirinden tefrik edilerek herhangi birinin diğeri tarafından araç olarak kullanılmasının engellemeye yönelinmesidir. Bilim "doğru"yu tespit edecek, sanat insanların ne hissettiklerini sansürsüz bir şekilde, "otantik" olarak açığa çıkaracak, siyaset de sorunları bir uzlaşma arayışı içerisinde konuşarak çözmeye çalışacak; felsefenin vazifesi de bunun nasıl mümkün olacağını göstermek ve bunun gerçekleşmesi için gerekli adımları atmak olarak belirlenecektir. Habermas'ın çözüm teklifinde -en azından Kant sonrası dönemde- müteal olanı/aşkın olanı temsil ettiği düşünülen a priori/algı ve deney öncesi geçerli olandan hareket ederek adı geçen alanları telif etmenin mümkün olduğu düşüncesi tayin edici konumdadır. Esas sorun da tam bu noktada ortaya çıkmaktadır: Habermas'ın aradığının tam adı, vahiy'dir. İnsanlara algı ve deney öncesi hareket zeminini sağlayan, algı ve tecrübenin kendisine bağlı olarak şekillendiği, bütün iletişimi mümkün kılan ve taşıyan bir zemin olarak "iletişim cemaati apriorisi" (A priori der Kommunikationsgemeinschaft) aslında -bir Habermas eleştirmeninin, Hans Albert'in de dediği gibi- kaybedilmiş, terk edilmiş Tanrı ve O'nun iradesinin, bazı varsayımlar tarafından ikame edilme gayretinden başka bir şey değildir.

Bu süreci takip ettiğimizde -bütün buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız gibi- esas itibarıyla Batı Avrupa'da ortaya çıkan durumun nihai olarak bir tür vahiy anlayışı ile irtibatlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu vahiy anlayışının bir adım sonrasında süreçten koparak insan tabiatı kavramının bile anlamlı olmadığının söylendiği bir tavır ortaya çıktı. Bu yönden aşkın/

müteal ile irtibatını yitiren insanın kendisi hakkında da bir kanaat oluşturamayışının önemli bir örneğini yaşamış olduk. Mutlak ile olan irtibatın unutulması keyfîliğe kapı açtığı gibi keyfîliklerin de aşılması, sadece itibari olarak mümkün olmakta; buna bağlı olarak da kendisine dönerek "aydınlanacağı", "hakikati bulacağı", "mutlu olacağı" düşüncesi, her şeyin riskli olduğu ve hayatın nihai olarak bir "risk yönetimi" hâline geldiği bir durumu ortaya çıkardı.

Bütün bunların neticesinde insanların keyfî bir şekilde ortaya koyduğu bir çerçevede düşünülüp yaşandığı fark edildiğinde, sorun, bu keyfîliğe bağlı olarak ortaya çıkan bir anlamsızlık olarak belirmektedir. Habermas'ın bu konuda teklif ettiği çözüm, çerçevelerin keyfîliğinin farkında olmakla birlikte, bu çerçeveleri önceleyen ve gerisi olmayan bir "toplumsal rivayet" zeminine dayanmaktır. Toplumsal rivayet zemini, aslında, 19. yüzyılda "külli" olduğu varsayılan ve herkeste aynı şekilde mevcut olduğu kabul edilen "aklın", toplumsal tecrübe olarak yorumlanmasından başka bir şeyi ifade etmez. Habermas'ın tam olarak ne söylediğine bakacak olursak teklifini de daha açık görebiliriz:

> Eğer keyfî olarak oluşturulmuş çerçeve parçalanırsa muhteva ortaya saçılır. Mertebeleri yok edilmiş anlamdan ve yapısı bozulmuş formdan geriye bir şey kalmaz; buradan özgürleştirici bir tesir ortaya çıkmaz. Diğer taraftan iletişime dayanan günlük hayatta kognitif açıklamalar, ahlaki beklentiler, hissiyat açıklamaları ve değerlendirmeler birbiri ile irtibat hâlinde olmak, karışmak zorundadır. Hayatın anlaşma süreçleri bütün genişliği ile kültürel bir rivayeti iktiza etmektedir. Rasyonelleştirilmiş/rasyonel bir şekilde tanzim edilmiş olan günlük hayat, hayat alanlarından birisinin -burada sanatın- bütün alanlara müdahale edip onları düzenlemesi ile donukluktan kurtulamaz. Bu yolla sadece bir alanın tasarrufundan diğerine geçilmiş olur (Habermas, 1981: 49).

Habermas'ın burada bahsettiği keyfî çerçeve, 20. yüzyılda ortaya çıkmış olan siyaseti ifade etmektedir. Siyaseti bırakıp mesela bilime veya sanata bu çerçeveyi oluşturma imkânı verilecek olursa -Habermas'ın ifade etmeye çalıştığı tam da budur- keyfîlikten kurtulma gerçekleşmiş olmaz; sadece bir keyfîliğin yerini başka birisi, siyasetin yerini bilim veya sanat almış olur.

Kısaca ifade etmek gerekirse Batı dünyasında gelinen durum, vahyin mutlak anlamda terk edilmesi değil anlam değiştirmesi/tahrifi olarak gerçekleşmiştir. Vahiy kavramındaki bu anlam değişikliğinin, İslam ile alakası kurulduğu zaman, farklılaşmanın/tahrifin nerede başladığı ve Batı'daki gelişmeler üzerinden, İslam dünyasında ortaya çıkan tesiri de bu akışın bir parçası olarak kavramak mümkün olacaktır. Bu perspektif bize çözümü nerede arayabileceğimizi de işaret edecektir.

IV

Bunun için bizim yeniden aydınlanma ve bu dönem öncesine yönelmemiz; bu çerçevede tabii din ve tabii teoloji kavramlarına, İslam dünyası ve düşüncesi ile irtibatı içinde, yeniden

bakmamız gerekmektedir. Buraya bakarken -bu yazıda geniş bir şekilde ele almak mümkün olmadığı için- ana hatları ile bazı temelleri işaret etmekle yetineceğiz.

Aydınlanma döneminde etkin olarak dönüşen "tabii din" anlayışının tarihinin çok gerilere gitmediğini söyleyebiliriz. Bu anlayış en iyi ihtimalle 17. yüzyılda şekillenmeye başlamıştır ki bunda, İslamiyet'in ve Müslümanların, özellikle de İslam düşüncesinin önemli bir payı vardır.

17. yüzyılın sonunda Locke'un ve 18. yüzyılın başlarında Leibniz'in Hristiyanlığın "makul" bir din olduğunu savunmaları, dinin akılla anlaşılması ve savunulması tezinden daha farklı bir tezi içermektedir. Bu tez kısaca "din tarafından bildirilen hakikatin, dinden bağımsız bir şekilde sırf akılla da bilinebileceği" düşüncesini ihtiva etmektedir. Böyle bir tezin savunulmasının arka planında, genel olarak klasik İslam düşüncesinden, özellikle de Farabî, İbn Sina, Gazzâlî ve İbn Rüşd ve benzeri filozofların eserlerinden istifade ile oluşturulan Skolastik felsefenin, Averroism adı altında devam eden tesiri yanında, o dönemde yaygın bir şekilde okunan ve İslam ile ilgili olarak benzer bir tezi savunan "Hayy bin Yakzan"ın bulunma ihtimali oldukça yüksektir. Bu çerçevede özellikle dikkat edilmesi gereken husus, Hayy b. Yakzan kadar Mutezile'nin de bir algılanma/yorumlanma şeklidir. Her şeyden önce Locke'un Arapça da bilen bir düşünür olduğu dikkate alınırsa (Clapp, 2006: 374).

Eğer akıl, dinin bildirdiklerini kendisi, kendi başına bilebiliyorsa; o zaman din, aklını kullanmayı bilmeyenlerin felsefesi, felsefe de aklını kullanabilenlerin dini hâline gelmekteydi ki 18. yüzyılda ortaya çıkan netice tam da bu idi. Akıl ve vahiy, bir ve aynı hakikati anlatıyorlardı. Burada özellikle İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülüğün bu dönemde Batı'da benzer bir şekilde kavrandığı da bilinmektedir. Özellikle "hakikat" konusunda İbn Rüşd üzerinden yürütülen tartışmalar, nihai olarak din ile felsefenin birbirini ikame edebilir bir konumda görülebilir bir şekilde kavranması neticesini ortaya çıkarmış gibi gözükmektedir. Böyle olduğu içindir ki 18. yüzyılda felsefe siyasetle/devletle ittifak kurarak dinî, bilgi ve ahlak alanındaki konumundan edebilmiştir. Bu süreci daha da etkin kılan ateşleyici faktörün ise Hayy b. Yakzan tercümesi olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin, tamamen dünyevi bir güç şeklinde algılanarak oluşturduğu düzenin, tamamen dünyevi olduğu düşüncesi de tamamen dünyevi siyasi bir düzenin imkânını düşünmeyi de mümkün kılmışa benzemektedir.

Bütün bunların ötesinde Newton'da örneğini gördüğümüz ve kısaca tabiatın matematik/formel dile aktarılabilir muhkem bir düzeni olduğu düşüncesi, kendi içinde formelliği ön plana çıkararak muhtevayı ihmal edilebilir bir konuma getirmiştir. Newton'un bu tavrı, Kopernik'in yaptığı ile de irtibatlı olarak yukarıda kısaca işaret ettiğimiz, Kant'ın formel bir çerçevede nesneyi inşa etme gücü için aklı düşünebilmesi imkânını hazırlamıştır.

Burada diğer bir husus da varlık tasnifi ile alakalıdır. Mevcudatı insanın oluşturduğu ve oluşturmadığı olarak iki kısma ayıran tasnif de daha sonra bütün bir nesneler dünyasını feno-

menler şeklinde insan aklının inşa ettiği varsayımına zemin hazırlamış gibi gözükmektedir. Özellikle Müslümanlar tarafından yapılan bu ikili tasnifin Batı Avrupa'daki anlayış ile irtibatının keşfedilmesi, hümanizmin İslami kaynağı konusunda şimdiye kadar karanlıkta kalmış olan birçok meselenin aydınlanmasına da yol açacaktır. 18. yüzyıl aydınlanma düşüncesinde ön plana çıkan yaklaşımın esasında, insanın kendi oluşturduğu dünyada yaşadığı görüşü bulunmaktadır ki bu düşüncenin İslam düşüncesi ile özellikle de Osmanlı düşüncesi ile arasındaki irtibatı keşfetmek, Batı hayatı ve düşüncesindeki dönüşümü kavramanın önemli unsurlarından birisidir. İnsanın kendi oluşturduğu dünyada yaşaması görüşünün bir iki adım sonrasında insanın bütün bir varlığı/nesneler dünyasını inşa ettiği düşüncesi hâline gelmesi, kolayca anlaşılabilir bir süreçtir. Bu süreci tam anlamı ile kavramak için Descartes'in "Cogitosu"nun bu sürece nasıl entegre olduğunu da açığa çıkarmak gerekmektedir.

Bu noktada bir 18. yüzyıl düşünürü olarak hâlâ "tabii din/teoloji" idealine bağlı olan Montesquieu'nün kanunları ele alırken fiziksel evren ve zeki evren olarak isimlendirdiği, birbirinden farklı iki ayrı varlık kategorisinden hareket etmesi ve kanunları, hem tabiat hem de toplum ile irtibatlı olarak tefrik etmesi, bu varlık tasnifi ile doğrudan alakalı gibi gözükmektedir. Kanunların hepsi "ilahî" olduğu gibi kanunların bulunması ve bilinmesi de kendi başına önem arz etmektedir. Tabiatta bir düzen vardır ve bu düzen, varlığını Tanrı'nın düzenli yaratmasına borçlu olan, tabii kanunlara tekabül etmektedir. Bu kanunları tespit etmek mümkündür ve bu işi tabii ilimler yapmaktadır. Toplumsal düzen ise insan tabiatında açığa bulunan ve insanın hayatında çıkan ilkelere bağlıdır. İnsan tabiatında bulunan ilkeler de tespit edilebilir ve bu tespit edilen kanunlar, tabiattaki kanunlar gibi ilahî kanunlardır. Bu kanunları bulmak ve bilmek, toplum ilimlerinin -o dönemdeki adı ile les sciences morales/ the moral sciences- işidir. Montesquieu'nün "Kanunların Ruhu" tam da bu anlamda, insan eylemleri ile ortaya çıkan toplumsal dünyanın düzenini kendisine konu edinen bir ilim olarak tebarüz etmektedir.

Montesquieu'nün düzen ve dolayısı ile medeniyet kavramının esasında, kendisinin de açıkça ifade ettiği bir "ilahî kanun" fikri bulunmaktadır. Bu fikrin özelliği muhtevasız olmasıdır. Bu fikrin muhtevasızlığı derken anlaşılması gereken şey, kanunların "orada", fiziki dünyada veya insan tabiatında bulunduğu ve bunun insanlar tarafından keşfinin mümkün ve arzu edilir olduğudur. Hatta insanın doğrunun ve iyinin bilgisine ulaşmasının yegâne yolu, insan ve tabiatın araştırılmasından ibarettir. Bu sebeple bir adım sonrasında insanın hakikati, ahlaki iyi ve olgusal doğru anlamı ile insani ve fiziki tabiatı araştırarak keşfedebileceğini hatta keşfetmek zorunda olduğunu düşünerek tek başına ve bütün kararlarını kendisinin vermek zorunda kalması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. 19. yüzyıla damgasını vurarak 20. yüzyılda da etkin olacak; 20. yüzyılın ortalarından itibaren de tartışmaların merkezine yerleşecek olan ve adına "pozitivizm" denilen tavır kısaca bundan ibarettir. Fransız rasyonalizmi, İngiliz empirizmi ve Alman idealizmi, farklı şekillerde bu zeminde varlık kazanmış ve etkin olmuştur.

Buraya kadar ifade ettiğimiz hususları kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: Modern Batı denilen fenomen, Batı Avrupa'da başlayan bir İslamlaşma sürecinin, akidevi boyutu eksik kalmış ve vahiy ile irtibatını kuramamış; bu sebeple formel anlamda İslam medeniyetinden istifade etmekle birlikte muhteva olarak boş kalmış hâlinin, kendisini başına buyruk varsayarak geldiği hâlden ibarettir.

V

Meseleyi biraz daha yakından ele almak için Montesquieu ile ondan yaklaşık dört yüz yıl önce yaşamış olan İbn Haldun arasında küçük bir mukayese yapmak aydınlatıcı olabilir. İbn Haldun mevcudatı, insan fiili olmayan ve insan fiilleri ve onların neticelerinden ibaret olarak tasnif etmekte ve bütün bir tarihî süreci fiziki ve insani dünyanın tabiatını, bunların kanunlarını tespit ederek açıklamanın mümkün olduğunu hatta bu yolun, insanları başta tarih yazarlığı olmak üzere çok çeşitli alanlarda hata yapmaktan koruyacağını ifade etmektedir. İbn Haldun'un insanın kendi oluşturduğu dünyada yaşadığını açıkça kabul ettiğini ve bütün bir umran ilmini bu çerçevede geliştirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Daha farklı bir ifade ile İbn Haldun, Montesquieu'nün tabii kanun olarak kabul ettiği hususları yine benzer bir şekilde fıtrat/tabiat çerçevesinde ele almakla birlikte, Montesquieu'den tamamen farklı neticelere ulaşmaktadır. Buradaki belki en temel fark, Montesquieu'nün kullandığı "politique" kavramıdır. Politik, artık kendi başına buyruk, müstakil, otonom bir varlık alanını isimlendirmekte; bu varlık alanı, kendi kanunlarını kendisi vazetmektedir.

Bu farkın nereden kaynaklandığını tespit edebilmek için bizim yukarıda ele aldığımız tabii din/tabii teoloji ile ilgili gelişmeleri hatırlamamız gerekmektedir. Buna göre Montesquieu'nün dini tabii bir dindir; bu din insan tabiatında olduğu varsayılan temel yönelişlerdir. Buna karşılık İbn Haldun'un dini vazi bir dindir. Bu dinin belirli bir muhtevası vardır. Bu muhteva form kadar önemlidir. Form da muhteva kadar önemlidir. Bu durum -belki teferruatını başka bir vesile ile ele almanın uygun olduğu- önemli bir noktayı işaret etmektedir ki, bu nokta muhtevası olan vazi bir dinin, müstakil bir siyaset alanına müsaade etmediği; siyaseti ancak toplumsal hayatın gerekli, ama tayin edici olmayan, önemli bir unsuru olarak mümkün kıldığını göstermektedir.

Buradan tarihî olarak İslam medeniyetinin mahiyetinin muhtevası belirli bir ilahî kanun ile doğrudan alakalı olduğunu söyleyebiliriz. Bu bizi "muhtevası belli ilahî kanun"un form tarafından da bakmaya sevk etmektedir. Form cihetinden ilahî kanun, ilahî vahiy olarak o da bir mübelliğ ve mübeyyin vasıtası ile tabii bir dilde insanlara ulaştığı için ('ayan, zihin, dil ve yazı olmak üzere) varlığın dört mertebesinde etkin varlığını sürdürmektedir. Bu etkinliğin her zaman aynı derecede olmaması, hiç olmadığı anlamına gelmez; sadece etkinliğinin bir şekilde zayıf kaldığı veya geri plana düştüğü anlamına gelebilir.

Montesquieu'de ilahî kanun olan, İbn Haldun'da ilahî kelamdır. İlahî kelam, varoluşuna esas teşkil ettiği gibi ve kendisine refakat ederek asli noktalarını muhafaza ettiği mütevatir bir

zeminde sınırsız gelişmeye ve yoruma elverişli olarak sınırları belli ama sınırsız, yani kurallı bir sınırsızlık imkânını içinde taşımaktadır. "Kurallı sınırsızlık" kavramı İslam medeniyetini isimlendirmek için en uygun tabir gibi gözükmektedir (Batı medeniyeti bu çerçevede "kuralsız sınırsızlık" olarak nitelenebilir).

İlahî kelam tabii dilde insanlara ulaşmış olduğu için tabii dilin bütün imkânlarını içinde taşımaktadır. Bunu biz kısaca, sınırlı unsurlarla sınırsız iş yapma/cümle kurma olarak niteleyebiliriz. Nasıl ki tabii bir dilde insanlar aynı kelimeleri aynı kurallara uygun bir şekilde kullanarak sınırsız cümle kurabilirlerse aynı şekilde ilahî kelama ittiba eden insanlar, aynı kurallara uyarak sınırsız yeni şeyler gerçekleştirebilirler. Bu nasıl olup da İslam medeniyetinin tarihte, dönemlere ve bölgelere bağlı olarak vahdet içerisinde kesret, kesret içerisinde vahdet teşkil edebildiğini anlaşılır bir hâle getirir.

İslam medeniyetinin vahiy medeniyeti olması, İslam'ın davetine ittiba eden insanların, vahyin taleplerinin tahakkukunu, kendi özlerini gürleştirmelerinin bir yolu olarak kavramaları ve bunun için tavassut ederek vahyin tahakkuk ettiği bir vasatı, ikinci bir varlık seviyesi olarak toplumsal varlık alanı olarak gerçekleştirmelerini ifade eder.

VI

"İ'lay-ı Kelimetu'llah" tabiri, Müslümanların kendi varoluşlarının ve eylemlerinin anlam zemini, hareket noktası, vasıtası, vasatı ve gayesini ifade etmek için kullanılmaktadır. Önemli olan nokta, "Allah" kelimesinin yüceltilmesi mi yoksa "Allah'ın kelam"ına ittiba ederek kelamın insandaki eksikliği ikmaline yol açmak, böylece yücelmek mi olduğu ile ilgili soruda ortaya çıkmaktadır. Soruyu şöyle de ifade edebiliriz: İnsan dini mi yüceltir? Din insanı mı? Bu soruyu cevaplamaya yönelirken hatırlanması gereken bazı hususlar mevcuttur. Bunlardan birisi, son birkaç asır içerisinde ciddi sorunlar yaşamakla birlikte hâlâ çok güçlü ve etkili olan Hristiyanlığın vahiy, kelime ve kelam anlayışıdır. Buna göre Hristiyanlık Hz. İsa'nın "logos" olduğu düşüncesinin bir yorumu olarak karşımıza çıkar. Bu yorumda nihai olarak Hz. İsa'nın kilise olarak tecessüm ettiği ve Tanrı ile irtibat kurmanın yolunun kilise olduğu düşüncesi tayin edici olmuştur. Burada ikinci olarak hatırlamamız gereken aydınlanma döneminde kelamın tamamen "makul" olarak kavranması ve bu çerçevede yorumlanmasıdır. Bununla irtibatlı olarak tabii din ve tabii hukuktan, siyaseti müstakil bir merci olarak kabul ederek bunun üzerinden, pozitif/vaz'i hukuk anlayışına ulaşılmasıdır. Bu süreç kısaca vahyi söz/kelam olarak kabul etmeyerek yorumlaya yorumlaya nihai olarak inkâr etmiştir.

İslam ve sadece İslam, vahyi söz olarak muhafaza etmiştir. Bu söz, kısaca "kelamullah"tır. Allah'ın kelamı, Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an-ı Kerim, burada hatırlanması gereken diğer husus ortaya çıkmaktadır, Arapça, yani tabii bir dilde insanlara ulaşmıştır ve bu dilin bütün özelliklerini taşımaktadır. Bunlar arasında kurallı olması ve anlaşılmasının esasının, kurallarını dikkate almakla mümkün olduğudur. Diğer taraftan da sahibinin her şeyi bilen ve mevcut olanın sahibi olmakla birlikte, her şeyin üstünde ve ötesinde olan Hakk olmasıdır.

Söz veya kelam dediğimiz zaman, kullanılan ve varlığını kullanımında bulan bir vasıta ve vasattan bahsediyoruz. Bu kendi başına bir varlık mertebesi teşkil etmekle birlikte, diğer varlık mertebeleri ile de irtibatlıdır. Biz bu irtibatı en genel anlamı ile iki cihetten kavrıyoruz. Bunlardan birisi, olanı ifade etme, diğeri, olması gerekeni talep ederek oluşu yönlendirme ve şekillendirme. Bunu biz kısaca anlaşma ve düzenleme, olarak da ifade edebiliriz ki klasik dil düşüncesi haber ve inşa kategorilerini birbirinden tefrik ederken tam da bunu esas almışlardır.

İlahî kelam, insanlara kendisi, geçmişi, hâli ve geleceği kadar, içinde bulunduğu çerçevenin en temel kategorileri hakkında bilgi verirken haber olarak tahakkuk etmekte; insanların neyi, nasıl yapması gerektiğini söylerken de inşa olarak tahakkuk etmektedir. Böylelikle ilahî kelam/ilahî hitap, bir taraftan insana içinde yaşadığı şartları anlatırken diğer taraftan insana neyi yapması ve neden uzak durması/neyi yapmaması gerektiğini söyleyerek insana yol göstermekte, ona hidayet etmektedir. Bu tam anlamı ile İbn Haldun'da gördüğümüz ikili tasnife denk düşmekte; ilahî hitap, fiziki âlemin anlamını açığa çıkarırken insan fiillerinden ibaret olan bir dünyanın, bir varlık alanının da esasını teşkil etmekte, onun belirli bir muhteva ile tahakkukunu sağlamaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse hakikat, hem olgusal hem de ahlaki anlamda, insanın icat ettiği değil bularak ittiba ettiği, ittiba ederek de tahakkukuna yol açtığı, insana değil, insanın kendisine bağlı olması gereken tayin edici merci olmaktadır.

Bu durum aydınlanmanın esasını teşkil eden tabii din/tabii teoloji yaklaşımı ile İslam arasındaki farkı daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. İslam, tabii bir din değildir; o, Allah tarafından peygamberi vasıtası ile insanlığa iletilmiş, vazi bir dindir. Dinin bu hâli dil ile benzerlik gösterir. Nasıl ki hiçbir dil insanlar tarafından, tabiatlarında bulunan kuralların açığa çıkarılması anlamında keşfedilmez ama mevcut hâliyle kuralları tespit edilip öğrenilerek anlaşma ve düzenleme için kullanılabilir, bunun gibi İslamiyet de insan tabiatında bulunan kuralların keşfedilmesi ile ortaya çıkmış olmayıp peygamber tarafından tebliğ edildikten sonra akıl ve dil sahibi varlıklar tarafından öğrenilip ittiba edilerek sınırlı ve değişmez kurallara bağlı olarak sınırsız varoluş imkânına kavuştukları ilahî bir vaz'dır. Bu din, İslam, Peygamber tarafından insanlara tebliğ ve beyan edilmiş; bu hâliyle Peygamber'e ittiba eden insanlar, ümmet, tarafından kesintisiz ve yakin içerisinde, tevatüren nakledilmiştir. Bu hâliyle ümmet hakikatin hem tahakkuk vasıtası hem de tahakkuk vasatıdır.

Kelam her ne kadar dilin ihbari ve inşai özelliklerini taşısa da bir bütün olarak bakıldığında, inşai olduğu görülür; nitekim ondaki haberler de ihbar formunda inşai ifadelerden müteşekkildir. İnşailiğin temel özelliği insanlara gelecekte yapmaları gereken şeyi söylemesi olduğu için verili şartların üstündedir. İlahî kelama ittiba eden insanlar gerçeklikle irtibatlı olmakla birlikte, verili şartlara kapılmazlar; verili şartlarla eleştirel bir ilişki içindedirler. Bu onlara verili şartlar karşısında her zaman bir özgünlük ve özgürlük imkânı bahşeder.

VII

İslam dünyasında son iki asırdaki gelişmeler, Batı'ya endeksli siyaset ve siyasetin çizdiği sınırlar içinde bilim ve sanat olarak gerçekleşmiştir. Bu durum bizi, siyaset medeniyeti olarak Batı'ya endekslenmiş bir varoluş şekli ile yüzleşmeye sevk etmektedir. Kısaca bu hususu ele alarak bazı meseleleri işaret etmekte fayda mülahaza ediyorum.

Öncelikle Müslümanların bugün yaşadıkları bir huzursuzluğa dikkat etmek gerekmektedir. Bu, Sartre'ın "la Nausée"/bulantı, Kierkegaard ve/veya Heidegger'in "Angst"/korku dediği türden, bir belirsizlik karşısında kalmaktan, karanlıktan kaynaklanan bir korku, bir huzursuzluk değil; neyin yapılacağını biliyor olmakla birlikte, yapılması gerekeni yapmalarını engelleyen engelleri aşamamaktan kaynaklanan bir huzursuzluktur.

Batı Avrupa'da Hegel, tarihin sonunun geldiğini ilan ederken esas itibarıyla mevcut durum belirlilikten daha çok bir belirsizliği işaret ediyordu. Bunu hissetmek Kierkegaard'a düştü. Hegel'in sistemi, kendi özgürlüğünü geliştirip fertleri kendisine bağlı kılarak ancak kendi içinde varolma imkânı sağlayacağını savunan, insan-üstü, kendisi için var olan (für sich seiend) ve herşeyi kendi varlığı için kullanan, dolayısı ile her şeyi kendi varlığı için araç hâline getiren bir özelliğe sahipti ve bu sistem esas itibarıyla modern devlette tecessüm ediyordu. Böylesi bir sistem ilk bakışta her şeyi anlamlı kılan bir referans çerçevesi sunsa da belirlenmemiş bir belirleyici olarak güven değil güvensizlik oluşturarak "korku"ya sebep oluyordu. Sistemin en önemli özelliği rasyonelliği olmakla birlikte, rasyonellik konusundaki güçlü vurgu, rasyonelliğin araçsallık içerisinde erimesi ile birlikte, Hegel'in mutlak aklı olarak sistem, daha 19. yüzyıl bitmeden irrasyonelliğe yol açtı. Akıl söylemi, aklın tahribine sevk ettiği gibi (Lukacs, Nietzsche), özgürlük ile ilgili söylem de nihai olarak 20. yüzyılda özgürlüğü anlamsızlaştırdı (Fromm, 1993). Fertler kendilerini daha büyük ve güçlü, göze gözüken birimler içerisinde tanıyarak ve tanımlama ihtiyacı hissederek faşizm, Nazizm ve komünizm gibi totaliter rejimlere teslim oldular.

Gelinen nokta ise Müslümanlar açısından, iki asır sonra yine benzer bir şekilde bir tarihin sonu söylemi ve istila denemeleri; Afganistan, Irak, Somali, Mali…Ve Müslümanlar huzursuz. Müslümanların huzursuzluğunun sebebi, ne yapılacağını bilmemekten kaynaklanmamaktadır. Bu husus önemlidir. Bugün yaşanan en önemli sorun, aynen 18. yüzyılda olduğu gibi toplumsal hayatı taşıyacak olan normatif bir zemin eksikliğidir.

Normatif zemin ile ilgili olarak düşünülebilen alternatifler söz konusu olduğunda Hobbes'ten Rousseau, Kant, Rawls, Karl Otto Apel ve Habermas'a kadar üzerinde durulan "sözleşme" kavramının kaderi, yukarıda Montesquieu üzerinden zikredilen "insan tabiatı", tabii din kavramını dönüştüren bir yaklaşımla alakalı olduğu için bugün de artık 19. ve 20. yüzyıllarda getirdiğinden daha farklı bir şey getirmeyecektir. Günümüzde ortaya çıkan yaklaşımlar bir şekilde 19. yüzyılı "yineleyerek yenileme"ye matuf gibi gözükmektedir. Ancak

böyle bir şeyin yapılabilirliğinin sınırları ortadadır; ne Batı eski Batı'dır ne de İslam dünyası eski İslam dünyasıdır. Yeni şartlarda eski çözümlerin etkin olabileceğini varsaymak ve onun peşine düşmenin ne kadar gerçekçi olduğu kendi başına bir meseledir. Ama herhalükârda Müslümanlar bu konuda daha dikkatli ve tecrübelidirler.

Bütün bir çağdaş Batı düşüncesinde aranılan şey, insanları önceleyen ve insanların keyfî bir şekilde değiştiremeyecekleri, tabi olunduğunda insanların hepsinin hayatına bir düzen getiren ve bununla da bu düzene katılanların bundan muhtelif cihetlerden istifade ettikleri bir normlar düzenidir.

Burada belki yine başka bir Batılı filozofun, John Mackie'nin ideal bir ahlaktan beklediği özellikleri hatırlayacak olursak bu bizi, günümüzce aranılan şeyin ne olduğu noktasında biraz daha zihin açıklığına kavuşturacaktır. Mackie'ye göre günümüzde ihtiyaç hissedilen ahlak, evrensel kuralları ve kategorik emirleri olan, tabiatçı yanılgıya düşmeyen, bütün bunların ötesinde davranış kurallarının istisnalarını da tayin eden bir ahlak olmalıdır.

Günümüzdeki durumun benzerlerinin geçmişte de yaşandığını hatırlamakta fayda vardır. İngiliz tarihçisi Wells'in miladi 7. yüzyılı değerlendirirken anlattığı şeylerin benzerini günümüz için de en genel çerçevesi içinde, söylemek mümkün gözükmektedir. Nitekim Wells miladi 7. yüzyılda dünyanın dört bir tarafında ciddi sorunlar bulunduğunu ve bu sorunların nasıl çözüleceği konusunda verili durumun hiç de umut verici olmadığını; ayrıca Arap Yarımadası'ndan çıkacak bir hareketi kimsenin beklemediğini; ancak hiç beklenmeyenin gerçekleşerek burada ortaya çıkan bir hareketin bütün bir tarihin akışını değiştirdiğini ifade etmektedir.

O dönemde ortaya çıkan değişiklikler, hatırlayacak olursak ilahî kelamın, Kur'an olarak Hz. Peygamber üzerinden ve vasıtasıyla bütün insanlığa ulaşması ile gerçekleşmiştir. 20. yüzyılın başında da durum miladi 7. yüzyıldan farklı değildir. Bütün bir dünya, belki Bizans ve Pers İmparatorluklarının etkin olduğu 7. yüzyıldan farklı olarak Batı Avrupalıların istilası altında idi; yapısal olarak bütün dünyayı kontrol eden Batılıların dünyanın geleceğini, bu arada bütün dinlerin ve İslamiyetin de geleceği üzerinde tayin edici bir tesir oluşturacaklarını mutlak bir kesinlikle herkes beklemekteydi. Bu beklenti tahakkuk etmedi. Her ne kadar Müslümanlar arasında Batılıların oluşturduğu yapılara kapılanlar olsa da modernleşme adı altında Batılılaşma, Batılıların tasarrufu altına girme gerçekleşse de nihai olarak Müslümanlar ve İslam, kendi farklılıklarını muhafaza ederek etkin varlığını devam ettirmektedirler. Daha başka bir ifade ile Müslümanların hayatı Batılılaşma süreci yaşamakla birlikte, Batı'nın uzantısı olan bazı yapılar ve teknik/teknolojik unsurlar, uluslararası yapılar, kurumlar ve kuruluşlar etkin olsa da Müslümanlar Müslüman fertler olarak kaldılar.

Müslümanların hayatını biraz daha yakinen anlayabilmek ve Batılılaşma sürecini ve bu süreçte neler yaşandığını kavrayabilmek için bir iki örnek vermek gerekmektedir.

Günümüzde Türkiye'de, camilerdeki hutbelerde sarhoş edici içkilerin haram olduğu, içkiden ve kumardan uzak durulması gerektiği anlatılırken resmî kurumlar alkollü içki üretmekte ve pazarlamakta; resmen milli piyango ve muhtelif şans oyunları bizzat devlet kurumları tarafından idare edilmektedir.

Burada açığa çıkan soru ilk bakışta oldukça kolay anlaşılır bir meseleyi dile getirmektedir. Montesquieu'nün müstakil bir varlık olarak düşündüğü siyaset, kendi varlığı adına insanların ilahî kelama ittiba ederek kazandıkları Müslümanca varoluş karşısında nasıl bir tavır geliştirecektir?

Bunu biz başka bir cihetten, ikinci misal olarak şehircilik ve iskân/mesken siyaseti üzerinden de ele alabiliriz. Günümüzde ortaya çıkan mesken ihtiyacı ve bu ihtiyacın "makul"/rasyonel bir şekilde karşılanması, mevcut şehir görüntüsünü ortaya çıkarmıştır. Mesken ihtiyacını rasyonel bir şekilde karşılama ve bu alanı bir rant alanı hâline getirme, bunun üzerinden bir servet oluşturma, girilen rasyonel yolu işaret etmektedir. Bu rasyonel yol, kâr ve kontrol ilgisini etkin kılarak şehri Müslümanlar için yaşanmaz bir hâle mi getirecek yoksa zaman içerisinde, planlı bir şekilde gerçekleşen mesken üretimi, ilkelerini milletin varoluş ilkeleri ile telife yönelerek bunun üzerinden yeniden bir "İslam şehri" mi ortaya çıkacaktır?

Montesquieu'nün ifadelerinde bulunan ve aynı zamanda Rousseau tarafından da dile getirilen tavır, külli iradeyi milli irade veya volonté genérale içinde infa etmiş; bu aynı zamanda cüzi iradenin de nefy edilmesini -Hegel ve sonrasında gördüğümüz gibi- intaç etmiştir. Bugün külli iradeyi milli irade ile telif etmek, sadece elinde vahiy bulunanlar için mümkün bir yol olarak durmaktadır. Bu yolu nasıl kavrayacağız? Bu nasıl çözülecek, bu düğüm nasıl açılacak, bu asli mesele olarak karşımızda durmaktadır. Unutmamak gerekir ki Müslümanlar geçmişte diğer medeniyetler ile irtibat içerisinde, diğer medeniyetlerden de istifade ederek hayatlarını düzenlemişlerdir. Batı Avrupa oluşurken benzer bir yol tutturmuştur.

Bugün Müslümanlar, yine yeryüzünün varisleri olma yönünde önemli bir gayret içindedirler. Yeryüzüne varis olma, bütün insanlığın bu arada Batı Avrupa'nın da mirasına sahip çıkmadan tahakkuk edemez. Hz. Peygamber Hatemü'l-Enbiya olduğu için kendinden önceki bütün peygamberlerin mirasçısı idi; hatta zaman içerisinde Hz. İbrahim zamanında başlayan hac, şirke bulaşmış ve cahiliye toplumu tarafından kısmen tağyir edilerek sürdürülmekte iken İslam haccı sırf bu sebeple terk etmemiş, aslına irca ederek onu sürdürmüştür.

Batı Avrupalıların zaman içinde Müslümanlardan üstlendikleri birçok alanı bugün asıllar ile irtibatlandırmak ve asli hüviyetleri içinde, kendi tarihimizin tabii akışının bir parçası olarak ihya etmek gibi bir vazife ile karşı karşıyayız. Demek oluyor ki bir şeyin Batı'da bugün bulunuyor olması bizim onunla irtibatımızı müspet veya menfi olarak belirlemez, belirlememelidir. Tayin edici olan husus bizim, varlığımızı, Müslüman olarak varlığımızı sürdürürken bu hayatın hakiki parçası olan unsurları kendi asliyetleri içerisinde keşfetmek ve bu keşif üzerinden inkişafı için çalışmaktır.

Bugün mesela vazgeçemeyeceğimiz hususlardan birisi üniversitelerdir. Üniversiteler ve ilim, bizim vazgeçemeyeceğimiz, hayatımızın zorunlu boyutlarıdır. İlimsiz dindarlığın olamayacağını gayet iyi biliyoruz. Ancak burada bahsedilen ilmin, şu anda üniversitelerde öğretilen şeylerin hepsini tam da bu şekilde içerdiğini söylemek oldukça zor gözükmektedir.

O zaman mesele üniversiteden vazgeçmek olmayıp mesela hareket noktası "ma'rifetü'n-nefsi ma leha ve ma aleyha" olan bir üniversiteyi düşünmek olması gerekmektedir. Türkiye'de mesela Harvard Üniversitesinin bir kopyasını hatta aynısını kurmak artık bir başarı olarak kabul edilemez; başarı Türkiye'de sadece Türklerin değil bütün Müslümanların hatta bütün insanların sorunlarını halletmeye yönelmiş bir ilmî faaliyetin bu ilkeye bağlı olarak geliştirilmesidir.

Günümüzdeki "bilim" ile alakalı olarak bir hususu özellikle dikkate almak gerekmektedir. Bilimsel bilgi her ne kadar bilim adamları tarafından oluşturulsa da bu bilginin muhatabı diğer insanlar değil kurumlardır. Bilim, mesela iktisadi ve siyasi hatta Batı dünyasında dinî kurumların kullanabileceği şekilde formel bir bilgi üretmekle kendisini yükümlü hissetmekte; bunun neticesinde de hayatın bilime bağlı olarak yaşanmasının anlamı, insanların daha fazla kurumlara bağımlı hâle gelmesi olarak tahakkuk etmektedir. Bu durum kendi başına esaslı bir sorun teşkil etmektedir. İslam medeniyeti müesseseler oluşturarak tahakkuk etmiş ve müesseseler yoluyla da varlığını sürdürmüştür. Ancak hiçbir zaman bu süreç dinin muhatabı ve hissetme özelliğine sahip yegâne varlık olarak insanı ihmal etmemiştir. Batı medeniyetinin formelleşerek ihmal ettiği ferdi, İslam medeniyeti ihmal edemez. Diğer taraftan da günümüzde etkin olabilmek için formel kurumların ihtiyacını karşılayacak formel bilgiye de ihtiyaç vardır. Temel sorun ferdiyeti ve ferdî hissiyatı ve sorumluluğu ihmal etmeden, formelliğin ortaya çıkardığı ihtiyaçları da karşılayabilen bir "bilim" anlayışını geliştirilmesi ve bunun tahakkuk ettiği bir kurum olarak üniversitenin geliştirilmesi noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu, daha farklı bir ifade ile Batı medeniyetinin kazanımlarında vazgeçmeksizin onlardan da istifade ile daha üst bir boyutta düşünebilip yaşayabilmeyi talep etme anlamına gelmektedir. O hâlde artık komplekslerden uzak bir şekilde hakiki sorunlara yönelmenin ve bu sorunlarla kendimiz olarak yüzleşmenin zamanı gelmiş durumdadır. Bu sorunlarla yüzleşerek bunları halletme yönünde kalıcı başarılar elde edilecek olursa bu başarılar sadece Müslümanlar için anlamlı olmayacak, bütün insanlık için anlamlı olacaktır.

Medeniyet de esas itibarıyla -bunu biz umran, nizam-ı âlem veya darü'l-İslam olarak da isimlendirebiliriz- sorunları belirli bir düzen içerisinde halletmenin görünür hâle gelmesinden başka bir şey değildir. İnsanlar yaşarken sorunlarla karşılaşırlar ve bu sorunları belirli bir şekilde hallederler; bunun neticesi kurumlardır, terimlerdir ve binalardır. Bir medeniyet de kurumlar, terimler ve binalarda kendisini izhar eder.

20. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan post modern eğilimler, modern dönemin iddialarının artık tahakkuk edemeyeceğini; aydınlanma yönelişleri tarafından hedeflenen ras-

yonellik, özgürlük ve eşitlik gibi ideallerin, aydınlanmacı yol ve yöntemlerle elde edilemeyeceğini; hatta aksinin tahakkuk ettiğini gösterdiği için artık "yöntemli" yaklaşımların terk edilerek daha otantik ve daha az düzen talebi, rasyonellikten, en azından 19. ve 20. yüzyılın ilk yarısında anlaşıldığı hâliyle rasyonellikten uzak durmak gerektiği tezi daha fazla telaffuz edilir olmuştur. Bu tez çok kısa bir şekilde "anything goes" şeklinde ifade edilmektedir. Bu Batı medeniyetinin girdiği yolun ne kadar sorunlu olduğunu göstermekle birlikte "usulsüz" bir hâli meşrulaştırmaz. Hele hele aklı ve makuliyeti, bilgiyi ve hikmeti terk etmeyi hiç gerektirmez. Her türlü "anything goes" söylemine karşı Müslümanlar yol ve yöntemden, tarik ve usulden vazgeçemezler; tarik ve usul, varlık kadar bilgi ve yöntemi de işaret ettiği için on beş asırlık tecrübe geleceğe bakarken önemli bir birikim ve vazgeçilemez bir zemin olarak İlahî Kelam ile irtibatı güçlendirirken hatırlanması gerekenlerin başında gelmektedir. İ'lây-ı Kelimetullah, her şeye rağmen kalıcı olarak ancak ilim yoluyla tahakkuk edebilir. Bu sebeple üzerinde en fazla durulması gereken huşulardan birisi, dini ve hayatı, her seviyesi ile belirli bir usul çerçevesinde yaşamaktır. Bu diğer bir ifade ile dinin ve başta siyaset olmak üzere iktisat, eğitim, sanat, toplumsal kurumlar olarak hayatın muhtelif alanlarının ilim yoluyla buluşturulması demektir. Bunun olmazsa olmazı artık, Batı sömürge düzeninin bir parçası olarak hayatın merkezine yerleştirilen ve her şeyin siyasallaştırılmasına yol açan siyasetin artık normalleşerek diğer alanlara tahakküm eder bir konumdan çıkması ve hayatın siyasallaşma yoluyla girdiği "olağan dışı" seyrinden çıkarılarak normalleşmesi yani ilme bağlı bir hâle gelmesidir. Bu hususta daha söylenecek çok şey olduğu gibi bundan daha fazlasının da yapılması gerekir.

Kaynakça

Clapp, J.G. (2006). Locke John. In D. M. Borchert (Ed.) *Encyclopedia of Philosophy* (2. Ed.), (Vol. V , pp. 374-394). Detroit: Thomson/Gale.

Fromm, E. (1993). Özgürlükten kaçış. (çev. Ş. Yeğin). İstanbul: Payel Yayınları.

Habermas, J. (1981). Die moderne- ein unvollendetes Projekt. Kleine politische Schriften I-IV. Frankfurt: Suhrkamp. [Modernity: An unfinished project. In M. P. D'Entreves & S. Benhabib (Eds.) Habermas and the unfinished project of modernity]. (pp. 38-55). Massachusetts: MIT Press.

Montesquieu. (1963-1965). *Kanunların ruhu üzerine- I* (çev. F. Baldaş). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

Rorty, R. (1989). *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hatalı Modernleşme ve Müslüman Dünyada Kalkınma*

Syed Farid Alatas

Giriş

Bu yazı, hatalı modernleşme olgusu bağlamında çeşitli modern toplum eleştirilerini konu edinmekte olup modern uygarlığın sorun ve kusurlarının çok çeşitli teşhislerinin hatalı modernleşmenin doğasını ve kökenlerini anlamamıza katkı sağlayacağını öne sürmektedir. Bu yazı her ne kadar Müslüman dünyaya ayna tutsa da Müslüman dünyanın mütecânis bir varlık olduğu ve başka yerde bulunmayan sorunlara sahip olduğunu iddia etmez. Bu yazının amacı, Müslüman dünyada bulunan belli bazı sorunlara ve bu sorunlar hakkında bizzat Müslümanların nasıl düşündüklerine ışık tutmaktır. Bu durum, modernitenin hâl ve doğasını sunma adına hangi düşünsel kaynaklardan yararlandığımız sorusunu akla getirecektir.

Çağımızın hâkim fikirleri Batı geleneğine aittir. Bu fikirlerin hâkimiyeti, çeşitli Batı dışı toplumlarda dahi beşerî ve sosyal bilimlerde Avrupa merkezliliğin yaygınlığı ile açıklanabilir. Burada, eski ve yeni Avrupa merkezcilik arasında bir ayrım yapılmalıdır. Eski Avrupa merkezcilik, Doğu-Batı ayrımına karşılık gelen ilerici-gerici, rasyonel-irrasyonel veya uygar-barbar gibi tanıdık karşıtlıklarla tanımlanır. Çeşitli ve genellikle de olumsuz kalıplaşmış yargılar (streotypes) bu karşıtlıkları beslemektedir ve 1960 ve 1970'lerde Anouar Abdel-Malek, A. L. Tibawi, Syed Hussein Alatas ve Edward Said gibi düşünürlerce incelenip eleştirilmiştir (Alatas, 1977; Anouar, 1963: 103-140; Said, 1979; Tibawi, 1963: 185-204, 298-313; 1979: 3-54). II. Dünya Savaşı sonrası dönemde çeşitli sosyal bilim disiplinleri ve alan çalışmaları bu karşıtlıkları kuram ve araştırma çıktılarından sildiler. Böylece 19. ve önceki yüzyıllardaki

* İngilizce'den çeviren M. Fatih Karakaya.

hâliyle Avrupa merkezcilik aşılmış oldu. Geriye Avrupa merkezciliğin sosyal ve beşerî bilimleri tanımlamaya devam eden tek bir niteliği kaldı, bu da Batı dışı fikir, kavram ve kuramların dışlanması ve hatta görmezden gelinmesidir. Batı dışı toplumlar çalışılırken dahi bu toplumlara içkin kavram ve bakış açıları kuramsal çerçeveye nadiren uygulanır. Mesela, İbn Haldun bilimsel tarihin ve sosyolojinin kurucusu olarak tanınırken Halduncu toplum kuramı nadiren ampirik tarih ve çağdaş toplum çalışmalarına uygulanır. Onlara göre İbn Haldun'un düşünceleri sadece modern öncesi kaynaklardan biridir.

Çağdaş kaynaklar arasında da Malik b. Nebi, Ali Şeriati, Said Nursi, Muhammed Âbid el-Câbiri, Roger Garaudy, Seyyid Hüseyin Alatas, Seyyid Muhammed Nakib el-Attas gibi isimleri zikredebiliriz. Bu düşünürler kendi dinleri ve felsefi geleneklerinden köklerini alan orijinal fikirlerle modernite üzerine kafa yormuş ve onu kuramsallaştırmışlardır. Aynı zamanda bu isimler alanlarındaki Batılı söyleme de oldukça aşinadırlar ve içinde yaşadıkları zamanın yeni fikirleriyle de belli bir ünsiyet geliştirmişlerdir.

19. yüzyıldan bu yana sosyal bilimciler ve kuramcılar dikkatlerini modernitenin büyük sorunlarına yöneltmişlerdir. Marx, Weber, Durkheim ve Martinean gibi bilginler, modernitenin aydınlanmanın vaat ettiği şeyleri gerçekleştiremediği noktalara dikkatleri çekmektedir. Marx'a göre insanlar, insan olarak sahip oldukları potansiyeli tamamıyla gerçekleştirme özgürlüğüne sahip değildi ve yabancılaşmış hâldeydi. Durkheim insanların arzularının esiri olduklarını ve anomiye düştükleri anlayışına sahipken; Weber insanların kendilerini rasyonelliğin "demir kafesine" hapsettiğini söylemiştir. Bu isimlerin görüşleri güncelliğini korurken sanki 19. yüzyılda hiç kadın, Asyalı veya Afrikalı biri modern uygarlığa dair tek bir kelam etmemiş gibi maalesef bu alandaki öğreti ve yazıların tümü tamamen Batılı ve erkek düşünürlere odaklanmaktadır.

Batı dışı düşünürleri yok sayma eğilimi 21. yüzyılda da devam etmektedir. Örneğin yukarıda bahsi geçen Müslüman düşünürler modern uygarlığın doğası ve sorunlarına dair kitap ve derslerde çok nadir tartışılmaktadır. Bu, yukarıda yeni Avrupa merkezcilik dediğimiz şeyin bir sonucu ve aynı zamanda belirtisidir. Dolayısıyla modern uygarlığın sorunlarına işaret eden Müslüman düşünürlere daha fazla ilgi göstermek gerekir. Yeni Avrupa merkezciliğe bu tepkiyi besleyen ruh, hâkim ve resmî bakış açısına karşı tutumundan dolayı da mecburen eleştirel olacaktır.

Bu eleştirel tutumun bir örneği Roger Garaudy'nin "holokost" hakkındaki çalışmasında görülebilir. Garaudy, Avrupa'da Yahudi kitlelerin katlini reddetmez. Fakat "soykırım" ve "holokost" gibi kategorileri ve Hitler'in Yahudileri tamamen ortadan kaldırma niyetinde olduğu iddialarını eleştirel bir biçimde değerlendirir. Onun eleştirisi iddiaların ampirik gerçeklik ile uyumu üzerine temellenmektedir. Onun makul ve makul olmayan anlayışı, şeylerin gerçekliği düşüncesinde temellenmektedir, yahut İbn Haldun'un dediği şekliyle "Hakâyık-ı eşyâ"ya [eşyanın hakikatlerine, ed.] dayanmaktadır. Garaudy'nin verdiği örneklerden birisi Yahudi-

lerin Nazi rejimi sırasında gaz odalarında imhaları sorunudur. İddialara göre kullanılan gaz, Zyklon B'dir. Garaudy'nin zikrettiği bir uzmanın görüşüne göre Zyklon B'nin kullanımı hava sızdırmaz odalar, asbest, neoprene veya Tefla'dan yapılmış kapı menteşeleri, ayrı bir drenaj sistemi, uygun havalandırma sistemi gibi özel koşulları gerektirir. Auschwitz, Birkenan ve Majdanek'te olduğu iddia edilen gaz odaları böylesi özelliklere sahip değildir. Şayet bu yerler gaz odası olarak işlev görseydi, sadece buraları işletenlerin değil yakındakilerin yaşamlarını da büyük tehlikeye atardı (Garaudy, 2013). Bu makalenin amacı, modern Müslüman toplumların sosyal teoride tutabileceği yönü işaret etmektir. Odak noktası modernleşme eleştirisidir ve gayesi ise Avrupa merkezciliği eleştiren ve aşan bir bakış açısı sunmaktır.

Modernleşme Eleştirisi

Modernleşme "modern bilim ve teknolojinin kabulünü" içeren bir süreçtir. Modernleşme bugün sekülerleşme, sanayileşme, ticarileşme, artan toplumsal hareketlilik, artan maddi hayat standardı ve artan eğitim ve okuryazarlık seviyesi gibi gelişmiş toplumların birçok niteliği ile ilişkilendirilmektedir. Bu niteliklerin listesi yüksek enerji tüketimi, sanayiye nazaran küçük tarımsal nüfus ve yaygın sosyal güvence ağını ekleyerek daha da uzatılabilir (Alatas, 1996: 70-71). Bunlar modernleşmenin başlıca nitelikleri olduğu söylenebilir. Modernleşmenin özü Batı'da gerçekleşen bu sürecin sonunda veya ona eşlik eden durumlarla karıştırılmamalıdır ve bu daha çok modernleşmenin tesadüfi özellikleri olarak zikredilebilir. Bunlar ayrıca Batı'da başlayan ekonomik ve siyasal düzenlemeleri ve bireyselleşme, modern sanat, aile mefhumu gibi modernliğin çeşitli yönlerini de içermektedir. Sorun tam da modernleşmenin evrensel süreci ile onun Batı'da ortaya çıkan özgül bir biçimi arasında yapılacak ayrımda ortaya çıkmaktadır (Alatas, 1996: 2).

Modernleşme süreci Batı'da kapitalizmin yükselişi ile başlamıştır. Zaten modernleşmeye yönelik 19. yüzyıl düşünürlerince yapılan eleştiriler de kapitalizmin açıklanması ve değerlendirilmesi bağlamında olmuştur. Bunlardan biri Max Weber'in eleştirisidir. Bir iktisadi sistem olarak Kapitalizm, Weber'in tanımıyla kapitalizmin ruhuna yönelik bir tutuma ihtiyaç duyar. Bu tutum, muhteviyatını Protestanlıktan elde eder. Weber'e göre "Modern kapitalizmin yaygınlaşmasındaki itici gücün ne olduğunu sormak, ilk başta, kapitalistçe kullanılabilir para miktarının kaynağını değil; özellikle kapitalist ruhun gelişimini sormak olur" (Weber, 1958: 37). Weber, "Bu ruh, canlandığı ve gücünü gösterebildiği her yerde, etkileyicilik vasıtası olarak para stokunu kendisi oluşturdu, tersiyse olmadı" (Weber, 1958: 37) der. Bir başka deyişle kapitalizmin ruhu, kurumları yaratır fakat tersi mümkün değildir.

Kapitalizmin ruhu, Avrupa'da belirli bir zaman diliminde var olmuş özgün bir olgudur. O, para kazanmanın yaşamdan kâm almaktan kaçınmak ile bileşik olduğu belirli haslet ve niteliklere sahiptir. Bir başka deyişle, para kazanmak maddi ihtiyaçların tatmini için değildir. Para kazanmak İncil'deki şu ifadenin de beyan ettiği üzere çok daha yüce bir amaç içindir: "İşinde usta adamı görüyor musun? Öylesi krallara bile hizmet eder" (Weber, 1958: 25).

Kapitalizm öncesi eğilimlerden biri gelenekçilikti -"İnsan… Para ve çok para kazanmak istemez; tam tersine, sadece yaşamak, alıştığı gibi yaşamak ve bunu sağlayacak kadar kazanmak ister" (Weber, 1958: 30). Kapitalist bakış açısına göre bu, gelenekçiliğin geri kalmış yanıdır. Öte yandan kapitalizmin ruhunda hem emekçi hem de girişimciler, çalışmayı kendinde bir amaç, dinî bir vecibe gibi addederler ve bu dinî terbiye dolayısıyla gelenekten kaynaklanan teslimiyetçiliği aşma şansı verir (Weber, 1958: 32). Protestanlıkta insanlara fıtraten oldukça kapitalist eğilimler aşılayan bir şeyler vardır. Bu, örneğin Katoliklikte "kazancı kendisi amaç olarak görüp para kazanmayı hedefleyen etkinliklerde, geçerli yaşam kuralları dolayısıyla hoş görülmesi gereken ama gerçekte utanç verici olan bir şeyin söz konusu olduğu duygusu" (Weber, 1958: 41) ile ifade edilen gelenekçiliğin tamamıyla zıddıdır.

Kapitalizm, sermaye kazanımını dinî bir vecibe hâline getirecek bir hayat görüşüne ihtiyaç duyar. Bu, Protestanlığın sahip olduğu bir etkidir. Weber, kapitalizmin Batı dışında var olamayacağını iddia etmemişti. Aksine Weber, kapitalizmin ruhunun rasyonel hesaplama üzerine temellenen ticari kazanç ve kâr eğilimi olduğunu ve 16. ve 17. yüzyıllarda kısmen Katolik düsturlardan devşirilen bir Protestan hareketi olan Püritenliğin dünyevi çileciliğinin belirli niteliklerinin sonucu yalnızca Batı'da başlayacağını iddia etmiştir. Protestanlık, bu dünyadaki faaliyetlere karşı değildir. Hatta zengin olmaya da karşı değildir. Zenginliğe karşı ahlaki itiraz "Mülkiyetten huzur duyma ve özellikle kutsal yaşam peşinde koşmaktan geri bırakan, tembellik ve cinsel haz doğuran sonucuyla birlikte, zenginlikten duyulan hazdır" (Weber, 1958: 143-144). Weber için modern kapitalizm, kapitalist girişim ile Protestan ve daha çok da Kalvinci tarz zühdün birbiriyle karışmasıdır (Weber, 1958: 117). Kâr amaçlı iktisadi faaliyet ruhani bir amaç olarak görülmekteydi. Modern kapitalizmin ruhu, dünyevi zühtten kurtuluş aracı olduğu Kalvinizmden doğrudan etkilenmiştir. Bu Protestan ahlakının etkisi psikolojikti -"Mal edinmeyi, geleneksel ahlaktaki psikolojik duyguların engellemelerinden kurtarmıştır" (Weber, 1958: 155-156). Yandaşlarını çok çalışmaya, disipline ve tutumluluğa teşvik etmişti zira zenginliğe erişmek Tanrı'nın lütfuna mazhar olmanın bir meyvesiydi. Tüm bunların pratikteki sonucu sıkı çalışmaya, tasarrufa, zahidane dürtülere yönelme ve içten gelen hazdan kaçınma olmuştu. Yaşama yönelik bu eğilim, Weber'in kapitalizmin ruhu dediği şeydir.

Weber'in üçüncü dünya tarafından alımlanması, Weber'e göre kapitalizmin gelişmiş, ilerici bir ekonomik sistem ve dolayısıyla da "iyi ve arzu edilen bir şey" olduğu ve bu bakımdan da Batı toplumunun üstün olduğunun kabulü şeklindedir. Fakat Weber ayrıca, modern kapitalizmin yol açtığı arazların da bilincindedir. O, kapitalist sanayileşme ve bürokratikleşmenin yarattığı düzene karşı eleştireldir. Modern insanlar, makine üretiminin teknik ve ekonomik şartlarına ve fabrika yaşamına göre düzenlenmiş bir dünyaya doğarlar. Kapitalist düzen, kapitalizmin idaresi için hayli verimli bir sistem yaratmıştır. Bu sistem, bürokratik iş bölümü üzerine temellenir. Fakat yönetimdeki teknik verimlilik ihtiyacı ile özgürlük ve özerklik arasında bir gerilim vardır. Weber bu durumu rasyonelliğin demir kafesine sıkışmakla tasvir eder:

> Püriten "dinî bir vecibe olarak çalışmak"[1] ister, biz de bunu yapmak zorundayız. Çünkü "züht",[2] keşiş hücrelerinden profesyonel iş hayatına taşındığı ve "dünyevi"[3] ahlakilik egemen olmaya başladığı için makineyle üretimin teknik ve ekonomik gereklerine bağlı güçlü bir modern ekonomi evreni kurmakla, bu sürece yardım etti. Bu evrense bugün -sadece doğrudan kazanç etkinliği ortamına değil aynı zamanda- bu motor teknolojisi ortamına doğan her bireyin yaşam üslubunu zorla belirleyen ve belki de bu üslubu fosil yakıtların en son kalıntısı yanan kadar da belirleyecek olan bir evrendir. Baxter'ın görüşüne göre dış dünyadaki mallarla ilgili kaygı, "azizlerin omuzlarına örtülü ve 'her zaman çıkarılıp atılabilecek olan ince bir palto" gibi olmalıdır. Fakat kötü kader bu paltoyu demirden bir kafes hâline de getirebilir (Weber, 1958: 164).

Modern kapitalist toplumda insanlar artık dinî ahlak tarafından değil verimlilik ve hesaplanabilirlik gibi bürokratik normlarca idare edilmektedirler. Biz bürokrasiyi yaşamın tüm alanlarını kapsayacak şekilde genişlettik. Birçok faydası olmakla birlikte bürokrasi bazen zaaf hâline de gelebilmektedir. Örneğin aşırı uzmanlaşma her zaman bir sorun olmuştur. Mesleki parçalanma evrenseldir. Sınırlı faaliyetler içerir ve toplam yeteneklerimizin çok azını kullanmamız gerekir. Her şeyden ötesi performansta çok az değişkenlik vardır ve inisiyatife de yer yoktur. Bu insanlıktan uzaklaşma hâli nedeniyle sonuçta üretimi etkileyecek denli çalışmak için de bir heves olmaz.

Bir başka sorun ise hiyerarşidir. Hiyerarşi iyi bir şeydir zira otoriteyi bir elde toplar; yön ve konum belirler. Fakat aşırı hiyerarşi sorumsuzluğa yol açar. Hiyerarşinin her safhasında sabit bir yetki alanı vardır. Herkes kendi yetki alanıyla alakadar olur ve başkasının alanına tecavüz etmemeye özen gösterir. Yine bir başka sorun da çalışmanın gayrişahsi doğasıdır. Gayrişahsi olmak iyi bir şeydir zira tarafsızlık demektir. Fakat insanları vakalara, kimlik kartlarına, dosyalara ve numaralara indirgemek haddi aşmaktır. Anonimlik ve tarafsızlık çalışanlar arasında gayrişahsi bürokratlarca iğdiş edilme ve kötü muamele görme korkusunu tetikler. Bir başka deyişle bürokrasi, yaşamın tüm sahasına sinince irrasyonel ve insanlık dışı bir hâl alabilir.

Weber ayrıca bu yaşamın resmen rasyonelleşmesine büyü bozumu sorunu bakımından yaklaşır. "Meslek Olarak Bilim" başlıklı ünlü denemesinde: "Çoğumuzun yazgısının özelliği rasyonalizasyon ve entellektüelizasyondur. Her şeyden önce de 'dünyanın büyüsünü kaybetmesidir'" (Weber, 1946: 235) diye yazar.

1 Alıntı yapılan metnin Türkçe çevirisinde Almanca "berufung" (İngilizce "calling") kavramı kelime kökeni olan "beruf" ile karıştırılarak "meslek sahibi olmak" şeklinde tercüme edilmiş. Biz kavramı esas bağlamına oturtan "dinî vecibe" şeklinde karşılamayı uygun bulduk (çev.).

2 Alıntı yapılan metnin Türkçe çevirisinde Almanca "askese" (İngilizce "ascetism") kavramı "sofuluk" şeklinde tercüme edilmiş. Biz kavramı daha evvelki kelime tercihimizle tutarlı olması adına "züht" şeklinde karşılamayı uygun bulduk (çev.).

3 Alıntı yapılan metnin Türkçe çevirisinde Almanca "innerweltlichen" (İngilizce "worldly") kelimesi "dünya içi" gibi garip bir ifadeyle karşılanmış. Biz daha yaygın kullanılan "dünyevi" kelimesini tercih ettik (çev.).

Seyyid Muhammed Nakib el-Attas'ın modern uygarlık eleştirisi benzer bir olgu, sekülerleşme denen insanların akıl ve zihinleri üzerindeki dinî ve metafizik denetimden azat olma sorunu etrafındadır (Al-Attas, 1978: 15). İnsanların bu özgürleşimi tabiatın büyü bozumuna yol açan ve nihayet şeylerin düzeninden kutsalın çıkarılmasıyla sonuçlanan bir süreçtir (Al-Attas, 1978: 15-16).

Bediüzzaman Said Nursi'nin burada uzunca bahsetmeye değer modern uygarlık eleştirisi de ayrıca önemlidir. Nursi hayata maddeci bakışı eleştirmekle kalmayıp aynı zamanda bu bakışın aldatıcı doğasını da tenkit etmektedir. Aynı zamanda Nursi, Batı'da yıkıcı felsefeye dair bir farkındalığın uyandığını da teslim etmektedir. Nursi:

> Nev'-i beşer bu son harb-i umumînin eşedd-i zulüm ve eşedd-i istibdadı ile ve merhametsiz tahribatı ile ve bir tek düşmanın yüzünden yüzer masumu perişan etmesiyle ve mağlubların dehşetli me'yusiyetleriyle ve galiblerin dehşetli telâş ve hâkimiyyetlerini muhafaza ve büyük tahribatlarını tâmir edememelerinden gelen dehşetli vicdan azablariyle ve dünya hayatının bütün bütün fani ve muvakkat olması ve medeniyet fantaziyelerinin aldatıcı ve uyutucu olduğu umuma görünmesiyle ve fıtrat-ı beşeriyyedeki yüksek istidadatın ve mahiyet-i insâniyyesinin umumî bir surette dehşetli yaralanmasıyla ve gaflet ve dalaletin, sert ve sağır olan tabiatın, Kur'an'ın elmas kılıncı altında parçalanmasıyla ve gaflet ve dalaletin en boğucu, aldatıcı ve en geniş perdesi olan siyaset-i ruy-i zeminin pek çirkin, pek gaddarane hakiki sureti görünmesiyle elbette ve elbette hiç şüphe yok ki: Şimalde, Garpta, Amerika'da emareleri göründüğüne binaen nev-i beşerin mâşuk-u mecâzîsi olan hayat-ı dünyeviyye, böyle çirkin ve geçici olmasından fıtrat-ı beşerin hakiki sevdiği, aradığı hayat-ı bâkıyyeyi bütün kuvvetiyle arayacak[tır] (Nursi: 2004: 154).[4]

Nursi'nin Avrupa uygarlık sorununa dair değerlendirmesi "Hakikat Çekirdekleri" başlıklı vecize külliyatında sunulmuştur. Burada Nursi, modern uygarlığın üzerine kurulduğu beş olumsuz ilkeyi sıralar:

> 1. Nokta-i istinadı kuvvettir. O ise, şe'ni tecavüzdür.
>
> 2. Hedef-i kastı menfaattir. O ise, şe'ni tezâhumdur.
>
> 3. Hayatta düsturu cidaldir. O ise, şe'ni tenâzudur.
>
> 4. Kitleler mâbeynindeki rabıtası, âhari yutmakla beslenen unsuriyet ve menfi milliyettir. O ise, şe'ni müthiş tesâdümdür.
>
> 5. Cazibedar hizmeti, hevâ ve hevesi teşcî ve arzularını tatmindir. O hevâ ise, insanın mesh-i mânevîsine sebeptir (Nursi, 2001a: 612).[5]

4 Çeviride Envar Neşriyat'ın 1991 yılında İstanbul'da basılan "Sözler" (s. 154) kitabı nüshasının Türkçe metni esas alınmıştır (çev.).

5 Çeviride Yeni Asya Neşriyat'ın 2009 yılında İstanbul'da basılan "Sözler" (s. 612) kitabı nüshasının Türkçe metni esas alınmıştır (çev.).

Nursi'nin modern uygarlığın temel problemi ifadesini nasıl kavramsallaştırabiliriz? Ben, Nursi'nin iddiasının kalbinde, insanların kaygılarından Tanrı'nın uzaklaştığı yahut bizim kutsalın bozumu (desacralization) dediğimiz şeyin yattığını öne sürüyorum. Bunu mantıken, Nursi'nin modern uygarlıktaki her şeyin doğal nedenlerle açıklandığı bir felsefe olan natüralizm hâkimiyeti eleştirisi takip eder. Sonuç olarak zihniyetler, maddi olmayan açıklamalara "yabancılaşır". Nursi'nin yazdıklarından, yaşamda kutsalın bozumu olarak açığa çıkan şeyler olarak değindiği çeşitli sorunları saptamak mümkündür. Bu, yabancılaşma ve anomi gibi sorunları da içermektedir. Ancak yabancılaşma ve anomiyi de kapsayan çok daha genel bir sorun vardır, nihilizm. Burada, Nursi'nin doğrudan nihilizm sorununa işaret ettiğini yahut onun zamanında özellikle Avrupa ve Rusya'da çoktan ortaya çıkmış nihilizm felsefesiyle bilinçli bir ilişki kurduğunu kastetmiyorum. Kastettiğim daha çok Nursi'nin yaşamın anlamsızlaşması sorununun farkında olduğu ve bu sorunun manevi meselelerin modern insanların ilgisinden çıkmasında yattığıdır. Nihilizm ile hem davranış üzerindeki ahlaki kısıtların kaldırılması düşüncesi anlamında ahlaki nihilizmi hem de yaşamın anlamsızlığı ve amaçsızlığı düşüncesine gönderme yapan varoluşsal nihilizmi kastediyorum (Bu bağlamda bkz. Özdemir, 2009). Nursi anlamsızlık sorununa defalarca temas etmiştir. "Gaye-i hayal olmazsa ve yahut nisyan veya tenasi edilse ezhan Enelere dönüp etrafında gezerler" (Nursi, 2001a: 609).[6] aforizması yaşamın anlamsızlığına gönderme yapmaktadır.

Modern uygarlığa temel şeklini veren beş olumsuz ilke nihilizm sorunuyla ilintilidir. Davranış üzerindeki ahlaki kısıtlamaların kalkması ve yaşamın amaçsız ve anlamsız görülmesi açısından i nsanlar bu beş ilkeden, bilhassa da birinci, ikinci, üçüncü ve beşinci ilkeden muzdariptir. Nursi'nin burada zikrettiği ilkeler şahsi çıkar, arzulara ram olma ve bu çıkar ve arzuları gerçekleştirmek adına güç kullanımıdır. Bu hasletler her uygarlıkta her daim bulunsa da Nursi bunların modern uygarlığın ilkeleri olduğunu söylemektedir. Nursi'nin ifade ettiği modern uygarlığın olumsuz ilkeleri ile nihilizm felsefesi arasındaki bağlantıyı daha iyi kavramak adına nihilizmi kısaca açıklamakta fayda bulunmaktadır. Bunu Dostoyevski'nin varoluşsal, nihilist bir isyanı anlatan *Karamazov Kardeşler* kitabına başvurarak yapabiliriz. Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'i, Nursi'nin olumsuz ilkelerinin Rus toplumunda hikâyeleşmiş hâlidir. İvan Karamazov ve Keşiş Zosima vasıtasıyla Dostoyevski, aydınlanmacı fikirlerin nasıl paradoksal bir biçimde tüm Batıcı Rus seçkinlerce desteklenmiş bir Roma Katolik reformu yönelimi olarak perdelenen otoriteryenliğe, bireyselliğe, değerlerden ümidin kesilip yitirilmesine yol açtığını ve Rus Ortodoksisinin buna cevabını tartışır. Bağlam, feodal sistemin çöküşü ve Batılı aydınlanma düşüncelerinin istilası ortasındaki 19. yüzyıl Rusya'sıdır.

İvan Karamazov, İsa'nın aksine dünya üzerindeki kötülüğün varlığı ile insanlık aşkı sayesinde barışamayan birisiydi. Ona göre insanları İsa gibi sevmek gerçekleşmesi imkânsız,

6 Çeviride Yeni Asya Neşriyat'ın 2009 yılında İstanbul'da basılan "Hakikat çekirdekleri: Eski Said dönemi eserleri" (s. 209) kitabı nüshasının Türkçe metni esas alınmıştır (çev.).

dünyevi bir mucizedir. İvan'ın alternatifi ise bizzat İvan Karamazov'un kaleme aldığı şiire ismini de veren *Büyük Engizisyoncu*'nun kişiliğinde ortaya çıkmaktadır. İvan, Büyük Engizisyoncu yoluyla, Tanrı ile kötülüğün varlığı ve acı çekmenin anlamsızlığını karşılaştırmaktadır. İvan'ın şiirinde anlatılan hikâye, İspanya Sevilla'da halka açık yargılama ve sapkınların yakılmasıyla mahut İspanyol Engizisyonu zamanında geçmektedir. Tanrı bir kez daha insan suretine bürünerek yüz sapkının Kardinal Büyük Engizisyoncu tarafından yakılması arifesinde Sevilla'yı ziyaret eder. Kutsadığı insanlarla etrafı çevrilmekte ve muhabbet ve rahmeti etrafında biriken kalabalığa akmaktadır. Mucizeler gerçekleştirmiş, kör bir adamı iyileştirip ölmüş bir genç kızı diriltmiştir. Bir noktada Sevilla Katedrali'nin basamaklarında Büyük Engizisyoncu'nun dikkatini çekmiş ve kasvetli bir yer altı zindanına atılmıştır. Sonra O, sessiz kalırken Büyük Engizisyoncu'nun konuştuğu monolog başlar. Engizisyoncu O'na yüzyıllar önce ilk ortaya çıkışında söylediklerine bir şeyler eklemek için konuşma hakkı olmadığını bildirir. Büyük Engizisyoncu O'ndan insanı özgür bırakmasını ve taşıyamayacağı sorumlulukları yüklememesi sözünü zorla alır. Özgürlük insanın karnını doyurmuyor, "Doyurun bizi... Bize gökten ateş indirmeyi vaat edenler sözlerini tutmadılar" (Dostoyevski, 1993: 311) diye yalvardılar. Özgürlük ve ekmeğin bir arada düşünülemeyeceğine kani olan insanlar Engizisyoncu'ya "Köleliğe razıyız, tek doyurun bizi!" (Dostoyevski, 1993: 311) dediler. Ve o da Tanrı'nın ismiyle onları doyurur. Tanrı onlara özgürlüğü sunar ama onlar huzur ve rızkı tercih ederler. İvan'ın hikâyesinde Tanrı mesafelidir, çekilen acılara ve geri dönmeyi vaat ettiğinden bu yana on beş asır geçmesine göz yumar. Fakat yeni Cermen sapkınlığının [Protestanlığı kastediyor] yükselişiyle Mesih, vaat ettiğinden de erken yeryüzüne inmiş ve Büyük Engizisyoncu'ya tabi olmuştur. Sapkınların en zelili ilan edilmiş ve kazıkta yakılma cezasına çarptırılmıştır. Bu, insana hakikatte kime ibadet edilmesi gerektiği konusunda ihsan ettiği özgürlüğün münakaşa ve anlaşmazlıkları azdırması nedeniyledir. İnsanlar özgürlüğün cazibesine kapılmış ancak bu acılara neden olmuştur. Bu yolla Tanrı, kendi krallığının yıkılışının da temellerini atmıştır. İnsan fıtraten asi olması ve ihtilaf ve anarşi yaratması nedeniyle Tanrı vergisi özgürlükle başa çıkamamış ve nihayet "Halk edenin onları asi olarak alay için yaptığını kabul edecekler" der (Dostoyevski, 1993: 342). Dolayısıyla Büyük Engizisyoncu, Tanrı'ya kendi işini halletmek için Şeytanla iş birliği yaptığını söylemiştir. Tanrı'nın sessizliği ve hapsi, mesafeli duruşu ve durgunluğu; İvan'ın dediği gibi "her şey mubah" (Dostoyevski, 1993: 345)'tır. Aynı zamanda Keşiş Zosima'nın dediği gibi bilimin insanı kurtuluşa erdirme vaadi de hatalıdır. Bilimin maneviyatı reddi ve özgürlüğün hâkimiyetini ilanı arzu, kıskançlık, tecrit ve intihar patlamasına yol açtı. Sorun, adaleti sadece akla dayandırma ve İsa'nın adıyla bağışlama arzusundaki seçkinlerdeydi. İvan gibi rasyonalistler artık Tanrı'ya inanmamaktaydı, zira Tanrı, insanlığı kurtarma vaadini gerçekleştirememişti. Tam aksine onların kendi davasını gütmede acı çekmelerine ve sefalete düşmelerine göz yummuştu. Şayet Tanrı, hakikaten adil olsaydı dünyada herkesin rahat ettiği ve kimsenin acı çekmediği mükemmel bir düzen yaratırdı. Dahası, Tanrı adil olmadığı için ortada ahlak diye de bir şey yoktu, zira ahlak ancak iyi bir Tanrı'dan inebilirdi. Dolayısıyla İvan, şahsi çıkar ve dünyevi arzulara ve Tanrı'nın reddine dayanan gayriahlaki hayatların öne çıkmasına destek vermektedir. Bu, nihilist ya-

şam görüşüdür. Nursi'nin bakış açısına göre, şahsi çıkar, dünyevi arzuların peşinde koşma, akla aşırı iman ve bencillik Rus toplumunun olumsuz ilkelerini teşkil eden niteliklerdendir.

Nursi'nin modern uygarlık eleştirisi tek yönlü ve taraflı bir eleştiri değildir. Ahlaki eleştiri oklarını yalnızca Batı'ya yöneltmez. Nursi, Müslüman toplumların da modern uygarlığın olumsuz ilkelerini benimsedikleri gerçeğini reddetmez. Aynı zamanda, Müslüman toplumların etrafını saran ve Avrupa'ya nazaran maddi anlamda geri kalmalarına yol açan daha başka sorunların da varlığına inanmaktadır. Bunlara Müslüman milletlerin altı dehşetli hastalığı adını vermektedir. Bunlar:

1. Ye'sin, ümidsizliğin içimizde hayat bulup dirilmesi;
2. sıdkın hayat-ı içtimaiye-i siyasiyede ölmesi;
3. adavete muhabbet;
4. ehl-i imanı birbirine bağlayan nuranî rabıtaları bilmemek;
5. çeşit çeşit sarî hastalıklar gibi intişar eden istibdad;
6. menfaat-ı şahsiyesine himmeti hasretmek[tir]" (Nursi, 2001b: 325).

Nursi'nin ye'sin [umutsuzluk, çev.] yaygınlığına dair söyledikleri hayli öğreticidir. Ye's, sosyal teoride özellikle de 19. yüzyıldan bu yana önemli bir temadır. Avrupa düşüncesinde ye's, anomi kategorisi altında incelenir. Anomi ise toplumun, bireylerin tatminini sağlayamadıkları için ıstırap çektikleri arzular üzerinde yeterli düzenleme ve kısıtlar tesis edemediği duruma işaret eder. Sınırsız arzular ve bunların doğası gereği doyumsuzluk insanlara daima işkence eder ta ki ye'se düşene kadar. Bu, Durkheim'ın işaret ettiği anomi durumudur (Durkheim, 1989: 291-320). Nursi'nin bahsettiği ye'sin Durkheim'ın bahsettiği anomiden nasıl farklı olduğunu görmek de hayli ilginçtir. Ye's ve anomi gibi kavramlar Batı düşüncesindeki önemli temalardır ve çok önemli kuramsal ve ampirik çalışmaları doğurmuştur. Ye's ve anomi Müslüman dünyada da önemli olgular olsalar da pek fazla araştırılmamışlardır. Nursi'nin olguyu tanımlaması ciddi kavramsal ve ampirik ilgiyi meseleye çekilmeliydi.

Modernleşmeye yönelik bir başka önemli eleştiri Gelenekselci cepheden gelmektedir. Gelenekselcilik, nesilden nesle aktarılan iman ve pratikler bütünü olarak tanımlanan geleneğin ikinci bin yılın ikinci yarısında Batı'da yitirildiğini iddia eder. Gelenekselciler, Batı'nın gelenek aktarımındaki kesinti nedeniyle bunalımda olduğuna inanmaktadırlar (Sedgwick, 2004: 24). Gelenekselciliğin en öne çıkan ismi İranlı Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Nasr'ın gelenekselci bakış açısından ele aldığı hikmet kavramı, en iyi *scientia sacra* veya kutsal bilgi ifadesiyle yakalanabilir. Bu, "her vahyin özünde bulunan şeyden ve geleneği kuşatan ve tanımlayan dairenin merkezinde" (Nasr, 1981: 141) olan hikmete işaret eder. Modern dünyada, Batı'da Yunanlılar arasında bilginin kutsallıktan çıkarılmasıyla başlayan kutsal bilgi tutulması (Nasr, 1980: 56) "çeşitli seviyelerdeki bilgiyi bir kez daha kutsalla ilişkilendirecek" (Nasr, 1993: 227)

bir bilime olan ihtiyacın göstergesidir. Modern bilimin sorunu hakikatin çeşitli cihetlerini reddetmesidir. Ayrıca onu sembollere indirgemesi bilginin kutsallıktan çıkarılmasından sorumlu olup modern dünyanın alametlerinden birisidir (Nasr, 1980: 229).

Nasr'a göre yönteme de ayrıca bir vurgu vardır. İslam'da bilginin tanımı Latince'deki karşılığı olan *scientia*'dan pek de farklı değildir. İslami bilimler doğa bilimlerini (*ilm-i tabiyye*), matematik bilimleri (*ilm-i riyaziyye*) ve okult [gizli-büyü ile ilgili, çev.] bilimleri (*ilm-i hafiyye*) içerir (Nasr, 1980: 4). Her ikisi de büyük ölçüde gözlem ve deneye dayanan İslami bilgileri modern bilgiden ayırt eden ise, İslami bilginin bu yolda "konunun doğasına ve konuyu anlama tarzına göre" (Nasr, 1980: 7) çok çeşitli yöntemleri kullanmasıdır. İslami bilimleri İslami yapan şey, onun İslami dünya görüşünü temel alan "paradigmasıdır". İlk Müslüman bilginlerinin de çalışma konusu olan dünya veya kâinat, İslami bir âlem olarak görülmekteydi. Dahası, bilim adamlarının gözü ve zihni Kur'an'ın ruhu ve şekliyle dönüşmüş Müslüman zihinler ve gözlerdi (Nasr, 1980: 8). İslami bilgi kuramı ampirik ve duyusal bilgiye olduğu kadar vahiyden sezgiye ve muhakemeye uzanan bilgiye ulaşım araçları hiyerarşisi üzerine temellenmekteydi (Nasr, 1980: 8-9). İslami bilimin önemli bir ilkesi ister hukuk isterse fizik veya *tasavvuf* (mistisizm) olsun her disipline belli bir yöntem yahut yöntemler kümesi atfetmesidir. Bunlar birbiriyle çelişen değil tamamlayan yöntemler olarak görülmelidir. Çeşitli yöntem ve bilimlerin çokluğu birlik (*tevhid*) inancı etrafında bir bütün teşkil eden İslam'la bütünleşiktir (Nasr, 1980: 9).[7] Elbette gelenekselcilik yukarıda bahsedilenden daha fazlasıdır. Gelenekselcilik, bir toplumdaki geleneksel bilimlerin muhafazası amacını güder. Kişisel ve dinî düzeyde gelenekselci bir cemaate[8] intisabı da gerektirir. Zaten Nasr da bizzat Meryemiyye Cemaatine intisap etmiştir (Sedgwick, 2004: 154). Nasr'ın dediğine göre:

> Fakat geleneğin modernizme ilkelerle ilgili olması itibarıyla topyekûn ve tam olan muhalefeti, olguların ve görüngülerin gözlemlenmesinden yahut hastalığın belirtilerinin teşhisinden türemez. Geleneğin modernizme muhalefeti, hastalığı vücuda getirmiş olan sebeplerin etüt edilmesine dayanır. Gelenek, modernizme, modernizmin üzerine dayandığı öncüllerin özü itibarıyla yanlış ve batıl olduğunu düşündüğü için muhaliftir (Nasr, 1980: 99).

Gelenekselci bakış, oryantalizmin ters yüz edilmiş hâli olarak düşünülebilir. Sedgwick, her ikisinin de yaklaşım olarak metinselci (textualist) ve tepeden bakan ikici sistemler olduklarına dikkat çekerken oldukça haklıdır. Gelenekselci karşıtlıkta ise, buna karşın, Orta Doğu gelenek, ruhaniyet ve irfan ile özdeşleştirilmektedir ve bu modernite, maddecilik ve teknik beceri ile nitelenen Batı'nın zıddıdır. Yani klasik oryantalizmden daha fazla geçerli olmayan bir tasvir (Sedgwick, 2004: 266).

7 Nasr'ın *tefsir* ve *tevil* gibi yorumlayıcı fikir ve yöntemleri Osman Bakar tarafından tartışılmıştır. bk. Bakar, O. (1984). The question of methodology in Islamic science. In R. Ahmad & S. Naseem Ahmad (Eds.), *Quest for new science* (pp. 91-109). Aligarh: Centre for Studies on Science.

8 Şazeliye tarikatının bir kolu olan Meryemiyye Cemaati, İsa Nureddin Ahmed (Frithjof Schuon, 1907-1998) tarafından kurulmuştur. Müntesipleri arasında Titus Burckhardt (1908-1984) ve Martin Lings (1909-2005) de bulunmaktadır. [Çev.]

Dünyayı Yeniden Kutsamak: İslami İktisadın Çöküşü

Modernleşme ve moderniteye karşı eleştirilerin çoğu dünyanın kutsallığının bozulması sorununa yöneliktir. Toplumu yeniden kutsama girişimi İslami iktisadın öncülerinden gelmiştir. Genel anlamda, iktisatçılar pozitif ve negatif iktisat arasında kesin bir ayrım tesis etme arayışındadırlar. Buna karşın Müslüman dünyada iktisadi kurum ve pratiklere ahlaki idare iliştirmeye yönelik kararlı girişimler olagelmiştir. Bu, İslami iktisatçılarca modernist bir söylemin yörüngesinde konumlandırılmış ve 19. yüzyıl liberal felsefenin ilkelerine bağlı modernleşme kuramlarının ve de Marksizmden mülhem kuramların yol açtığı memnuniyetsizlik nedeniyledir. Müslüman dünyada hem modernleşmeci hem de Marksist kuramlara alternatif bir söylem geliştirme talebi, İslami iktisadın yükselişine neden olmuştur.

İslami iktisat kavramı İslami düşüncedeki klasik gelenek içinden doğmamıştır. Müslüman dünyada klasik İslami gelenek içerisinde, iktisadi kurum ve pratikler üzerine tartışmalar ve çalışmalar bulunmakla birlikte bir İslami iktisat bilimi ve hususen İslami iktisat diye adlandırabileceğimiz bir şey yoktur. Dolayısıyla İslami iktisat, modern bir olgudur. İslami iktisat, kapitalist ve sosyalist modellerin ve 1950'lerdeki kalkınma kuramlarının getirdiği tatminsizlik sonucu ortaya çıkmıştır (bkz. Rauf, 1984; Sadr, 1982; Shari'ati, 1980). Fakat kalkınma çalışmalarına yönelik İslami eleştiriler yalnızca modernleşmeci kurama değil modernizm söylemi içinden konumlanan yelpazenin soldan sağa tüm bakış açılarını kuşatan kalkınma düşüncesinin esasına yöneliktir. İslami iktisatçılara göre kalkınmanın felsefi temelleri İslami bakış açısına göre dört kavramla anlaşılabilir (Ghazali, 1990: 22-23; Kurshid, 1980: 178-179). *Tevhit* yahut Tanrı'nın birliği ilkesi, Tanrı ile insan arasında olduğu gibi insanlar arası ilişkilerin doğasını da tespit eder. *Rububiye* ise insanın rızkını ve gıdasını belirleyenin Tanrı olduğu inancıdır ve inananları başarıya götüren de O'dur. Dolayısıyla başarılı bir kalkınma insan gayretinin olduğu kadar ilahî düzenin de bir eseridir. *Hilafet*, insanın Tanrı'nın dünyadaki vekili olduğuna işaret eden kavramdır. Buna göre insan, Tanrı'nın dünyadaki kaynaklarının emanetçisidir. *Tezkiye* de insanın Tanrı, diğer insanlar ve tabiat ile ilişkisinde tekâmülü ve arınmasına gönderme yapar. Bu ilkeleri uygulamak *felah*a götürür yani öte dünyada olduğu kadar bu dünyada da saadete (Kurshid, 1980: 179).

İslami iktisat bir takım sorunlarla maluldür ki bunlardan bazıları diğerleri tarafından ele alınmıştır (örnek bir çalışma için bkz. Kuran, 1983, 1986, 1989; Fazlur Rahman, 1964, 1974). Yine de İslami iktisadın aşağıda aktaracağımız yorumları, kuramın etik ve ampirik biçimleri arasındaki ayrımı merkeze almaktadır.

Etik kuramlar belli değerlendirme kıstaslarına uygun olarak gerçeklik hakkında beğeni ve hoşnutsuzluğu ifade eder. Buna ilaveten, yapılması gereken değişikliklerin sayesinde yapılabileceği ideal bir hedef belirler. Ampirik kuramlarsa, gözlemlenebilir gerçekliğe dair genellemelerdir ve soyutlama ve kavramsallaştırma süreçlerini gerektirir.

İslami iktisat, İslami hayat felsefesi üzerine inşa edilmiş bir kalkınma fikri sunar. Bu alternatif kalkınma görüşünden hareketle faizsiz bankacılık ve *zekâtı* da getiren çeşitli politika seçenekleri önerilmiştir (Aimad, 1987: 8-30; Ariff, 1982; Iqbal & Mirakhor, 1987; Karsten, 1982: 108-142; Khan, 1986: 1-27; Khan & Mirakhor, 1987; Uzair, 1976). İslami iktisat olarak sunulanlar aslında üretim, dağıtım, fiyat gibilerin etik kuramlarıdır. İslami iktisatçılar gelir, tüketim, devlet harcamaları, yatırım ve tasarruf gibi ekonominin geleneksel kategorilerini tartışırken bunu etik ifadelerle yaparlar, çözümleme ve ampirik kuramlarla değil. Her ne kadar Müslüman ülkelerde iktisat bilimi çalışmaları kadar Müslüman iktisat kuramları ve ticaret teknikleri çalışmaları olsa da iddia edilenin aksine bir İslami iktisat biliminden bahsetmek hayli güçtür.

İslami iktisatçılar ampirik kuram yaptıklarında, İslami iktisat olarak sunulan şey, ampirik kuram söz konusu olduğunda modernist söylemin bir alternatifi olmaktan çıkmaktadır. Müslüman iktisatçılarca, iktisadi çözümleme için seçilen odak ve yöntem Keynesyen ve neoklasik iktisattan başka bir şey değildir. Odak noktası olarak belirlenen, fiyat, üretim, dağıtım, ticaret döngüsü, büyüme kuramları ve refah ekonomisinin tesir sahasındaki geleneksel sorunların *zekât*, faizsiz bankacılık ve kâr-paylaşımı gibi İslami tema ve başlıklarla işlenmesidir. Bununla ilintili sorunlarsa şu şekildedir: Birincisi, seçilen çözümleme teknikleri yani iktisadi sistemin soyut model inşası, İslami iktisatçılarca ampirik çalışmaya tercüme edilmemektedir. Örneğin faiz üzerine çalışmalar faizsiz ekonominin nasıl çalışacağına dair modeller inşa etme eğilimindedir. Hâlbuki var olan ekonomi sistemleri ve faizin bu sistemler içerisindeki doğası, işlevi ve etkilerine dair ampirik bir çalışma bulunmamaktadır.

İkincisi, İslami iktisada yönelik bu girişimler, bir bakışla, söylemi Batı biliminin yaptığı gibi bir refah ve dağıtım kuramı zeminine oturtmaya çalışmaktadır (Mannan, 1982; F. Khan, 1984: 1-24; M. Khan, 1986:1-27; Siddiqui & Zaman, 1989: 1-30; Zarqa, 1983: 181-188). Böylesi bir söylemle ünsiyet geliştirince de ampirik kuram tesis etmenin pek de İslami bilim yaklaşımıyla alakalı olmadığı anlaşılacaktır. Burada asıl önemli olan, doğru bir iktisadi sistem yaratma girişimi olan "İslami iktisat", neoklasik ekonominin İslami terminoloji giydirilmiş ve uyduruk bir biçimi olduğu için bahsedilen sorulara karşı politika seçenekleri sağlamıyor olmasıdır.

1930, 1940 ve 1950'lerde Latin Amerika, Avrupa ve Birleşik Devletleri'ndeki ekonomistler dikkatlerini az gelişmiş bölgelere kaydırdılar. İlk kapitalist ülkelerdeki kalkınmayı açıklayan hâkim ekol serbest pazar güçlerinin işlemesinin toplam ekonomik refahı azamileştirdiğini ve tam istihdam altındaki üretimin, sermaye donanımını tesis etmede gerekenden fazlasının tasarruf ve yatırıma dönüşmesine olumlu bir istek olduğu sürece artacağını söyleyen neoklasik ekonomiydi. İslami iktisat büyüme, faiz, vergi ve kâr gibi teknik etkenlerle olan neredeyse abartılı ilgisi bakımından neoklasik ekonomi geleneği ile oldukça sıkı fıkıdır. Eşitsiz kalkınma, eşitsiz değişim, bürokratik kapitalizm, yolsuzluk ve devletin rolü gibi yapısalcılar, neomarksistler, bağımlılık kuramcıları ve yeni kurumsal ekonomi kuramcılarınca dil-

lendirilen siyasal ekonomi konulara İslami iktisatçılarca ne kuramsal ne de ampirik seviyede değinilmemiştir. Bu, İslami iktisatçıların neoklasik ekonomi yerine bu saydığımız diğerlerini eleştirisiz benimsemeleri gerektiği anlamına gelmez. Kalkınma ekonomilerinin başarılı bir uyarlaması ve bilimsellik iddiası bu uyarlama çabalarının neoklasik ve diğer kalkınma kuramlarındaki faydalı şeyleri alıkoyma derecesine bağlıdır.

Asıl sorun, "İslami iktisat" kisvesi altında sanayileşmiş kapitalist merkezlerde üretilen politikaların Müslüman dünyada uygulanıp meşru kılınması dolayısıyla İslami iktisat denen projenin altını oymasıdır. Rasyonel insan ve farazi-tümdengelimli yöntem (hypothetical-deductive methodology)[9] üzerine temellenmeyi amaçlamakta ve sadece neoklasik temelin yerine İslami temeli koyulmakta fakat neoklasik ön kabul, işlem ve çözümleme yöntemi muhafaza edilmektedir. Bu nedenle de uçurumların gittikçe derinleştiği oldukça eşitsiz bir dünya düzenini ele alıp eleştirme işi de akim kalmaktadır. Ve bu sözde Batı karşıtı iktisat tam da karşıt olduğu iddiasındaki dünyanın modalarıyla iş birliği yapmaktadır. Neoklasik ekonomiden pek de farklı olmayan teknik-ekonomik bir rasyonaliteyi, karşılaştırılabilir çıktılar olarak farklı sonuçlar varsayan birçok soruna bakışta kullanmakta ve bu da nihayetinde çıktıların karşılaştırılabilirliğindeki kültürel engellerin bertaraf edilmesini gerektirmektedir.

Hatalı Modernleşme

Önceki modern uygarlık eleştirileri dinî ve metafizik temelleri bakımından moderniteyle ilgiliydi. Buna karşın Seyyid Hüseyin Alatas'ın modernleşme eleştirisi, onun dinî ve metafizik temellerine değil bizzat modernleşme süreci ve entelektüellerin bu süreçteki rollerine yöneliktir. Bu yüzden Alatas'ın tutsak zihniyet ve hatalı modernleşme kavramlarını anlamak gerekmektedir.

Alatas tutsak zihniyet kavramını, gelişmekte olan dünyada özellikle de toplumsal ve beşerî bilimlerdeki Batı hâkimiyeti bakımından ilmin doğasını kavramsallaştırmak amacıyla geliştirmiştir. Tutsak zihniyet, "düşüncesi bağımsız bir bakış açısıyla saptırılmış haricî bir kaynakça tahakküm altına alınmış, eleştiri yoksulu ve taklitçi zihniyet" (Alatas, 1974: 692) şeklinde tanımlanmaktadır. Haricî kaynak Batılı toplumsal ve beşerî bilimlerdir ve eleştirisiz taklit sorunun seçimi, kavramsallaştırma, çözümleme, genelleme, tasvir, açıklama ve yorumlama gibi bilimsel faaliyetin tüm bileşenlerini etkilemektedir (Alatas, 1972: 11). Tutsak zihniyetin özellikleri arasında yaratıcı olamama ve orijinal bir sorun belirleyememe, orijinal çözümleme yöntemleri tasarlayamama, içinde bulunduğu toplumun ana meselelerine yabancılaşma vardır. Tutsak zihniyet, gerek bizzat Batı'da gerekse de memleket sınırları içinde mevcut eserler yoluyla neredeyse tamamen Batı bilimlerinin eğitiminden geçmiş, Batılı yazarların

9 Hipotetik-deduktif yöntem. Gözlemlere dayanan bir hipotetik modelin önerme hâline getirilip modelin neticelerinden yola çıkarak tümdengelimsel bir biçimde sınanması yöntemi (çev.).

eserlerini okumuş ve Batılı hocaların rahleitedrisinden geçmiştir. Zihinsel tutsaklık, çözüm ve politika önerilerinde de kendini göstermektedir. Dahası, kuramsal olduğu kadar ampirik çalışmalarda da karşımıza çıkar.

Alatas, kavramı 1970'lerin başında yayımlanan iki makalesinde (Alatas, 1972; 1974) incelikle ele almışsa da soruna daha 1950'lerde "Batı dünyasından Doğu toplumlarına kendi tarihsel-toplumsal bağlamları bakımından kolonyalizmin temel bir problemi olarak düşüncelerin toptan ithali" ifadesiyle işaret etmişti (Alatas, 1956). Alatas ayrıca sömürge halkların düşünce tarzlarında siyasal ve ekonomik emperyalizme paralel olduklarını söyler. Bunun için içinde tutsak zihniyetin de olduğu akademik emperyalizm (Alatas, 2000: 23-45) ifadesiyle özetlenen bağlam ortaya çıkmış olur.

19. yüzyılın ikinci yarısından beri Hindistan, Güneydoğu Asya ve Orta Doğu gibi Batı dışı bölgelerde âlimler, beşerî ve toplumsal bilimlerin Batı'da ortaya çıkışına dikkat çekmekle birlikte kendi toplumlarının ihtiyaç ve sorunlarına bu bilgi sahalarından bakmanın geçerliliği konusunu tartışmışlardır. 1950'lerden bu yana üçüncü dünyanın Batı'ya bilhassa toplumsal bilimler söz konusu olduğunda akademik bağımlılığı kabul edilmektedir. Bu bağımlılık, akademik bağımlılık yapısında olduğu kadar yabancı bir vasatta devşirilen düşüncelerde de görülmektedir ve bunların sorunlarla alakası da şüphelidir. Bu saydıklarımızdan ilki birinci dünyanın görece araştırma fonlama becerisinde, Amerikan yahut Britanya dergilerinde yayın yapmaya atfedilen prestijde, Batılı bir üniversitede eğitim görmeye verilen üstün kıymette, müfredatın tasarlanması ve Batı dışı üniversitelerde ders kitaplarının benimsenmesi ve başka birçok göstergede ölçülebilir (Alatas, 2006; Altbach, 1977; Weeks, 1990: 236). İkinci saydığımız, yani fikirlere bağımlılık sorunu ise gelişmekte olan ülkelerdeki çok çeşitli disiplinlerde rağbet gören kavramlara ve kuramlara bir bakmakla anlaşılabilir. Tutsak zihniyet, işte bu bağımlılık bağlamında var olmaktadır.

Alatas, tutsak zihniyet kavramsallaştırmasına, Dusenberry tarafından tüketim davranışlarıyla alakalı olarak geliştirilen paralel bir fikir, gösteriş etkisi ile başlar. Gösteriş etkisi fikrine göre, artan gelirler tüketicilerin sahip olmayı arzuladıkları hayat tarzına göre yeniden düzenledikleri tüketim alışkanlıkları nedeniyle tüketimin artmasıyla sonuçlanır (Duesenberry, 1949). Alatas üçüncü dünya sosyal bilimcilerinin düşünce tarzının gösteriş etkisiyle anlaşılabileceğini söyler. Bu yoruma göre, Batılı sosyal bilimsel bilginin tüketimi bu bilginin üstünlüğü düşüncesinden doğar. Ekonomik gösteriş etkisine paralel bu tüketimin özellikleri arasında: (a) Batılı bilgi ile temas sıktır; (b) mahalli yahut yerli bilginin zayıflamış veya aşınmıştır; (c) ithal bilgiye bir prestij atfedilmektedir; ve (d) bu tüketim illa ki rasyonel ve faydacı değildir (Alatas, 1972: 10-11).[10]

10 Alatas'ın 26 Eylül 1969 tarihinde Singapur Üniversitesinde Tarih Derneğine yaptığı Academic imperialism başlıklı konuşmadır.

Alatas, kalkınma çalışmalarından örneklerle tutsak zihniyetin nasıl çalıştığını da gösterir. Tutsak zihniyetin en tehlikeli sonuçları mesela Batılı kalkınma çalışmalarının başka bir yerde taklidindeki gibi düşünce örüntülerinin zayıflığında yatmaktadır. Bu, soyutlama, genelleme, kavramsallaştırma, sorun tespiti, açıklama, anlama ve veriye hâkim olma gibi çok çeşitli bilimsel faaliyeti kapsar (Alatas, 1972: 12). Örneğin soyutlama ve genelleme alanında Alatas, Tinbergen'in kalkınma planları çalışmasını (Tinbergen, 1967) genel ve soyut lüzumsuz savlar oldukları için eleştirir (Alatas, 1972: 12-13). Bir başka yerde, bu sefer Kuznets'in bir çalışmasında Alatas, bazı savları anlamlı bir çözümlemeye imkân tanımayacak kadar genel oldukları için eleştirir. Oysaki bu sorundan, savlar ve çıkarımlar doğrudan tarihsel ve karşılaştırmalı verilerden devşirilerek kaçınılabilirdi (Alatas, 1972: 14). Kalkınma çalışmalarında Alatas'ın işaret ettiği bir başka sorun veriye aşina olmamak veya bağlamı tanımamaktan kaynaklanan hatalı yargılardır. Verilen örnekte Hagen'in görüşüne göre Güneydoğu Asya çapasıyla kazmak "garip bir süreç" iken daha iyi bir araç olan bahçe küreği, az gelirli toplumlarda ayakkabı pek giyilmediğinden ancak sınırlı durumlarda kullanılmaktadır (Hagen, 1962: 31-32'den aktaran Alatas, 1972: 15). Alatas, Hagen'in çapayı kendi uygun bağlamında değerlendirmediğini söyler. Güneydoğu Asya bağlamında çapa, dağ yamaçlarındaki teras tarımı nedeniyle daha verimli bir araçtır. Hagen'in çapanın verimliğini ve faydasını değerlendirmede bağlama gönderme yaparken hataya düşmesi önemli bir antropoloji ilkesini ihlal etmektir (Alatas, 1972: 15).

Burada sorun, gerek kalkınma çalışmalarının gerekse de genel olarak toplumsal bilimlerin tutsak zihniyetçe taklit edilip özümsenmesi ve gayrimeşru kalkınma planlarının dünyaya gelmesidir. Mimetik ve eleştirisiz bir biçimde Batılı düşüncenin tahakkümündeki tutsak zihniyet yaratıcılığa ve orijinal sorular sorma becerisine ket vurmakta, parçalanmış görüşle karakterize olmakta, kendi milli geleneğine olduğu kadar büyük toplumsal meselelere de yabancılaşmakta ve nihayetinde Batı, dünyanın geri kalanı üzerinde egemen olmaktadır (Alatas, 1974: 691).

Tutsak zihniyetin hâkimiyetinin neticesi hatalı modernleşmedir. Alatas'a göre gelişmekte olan ülkeleri zor duruma düşüren esas olgu hatalı modernleşmedir. Hatalı modernleşmenin özelliklerini Alatas şöyle sıralar:

> Bilimsel muhakeme, araştırma ve konuya uygun kavram gibi gerekli unsurlar olmaksızın bilim ve teknolojinin alınması; (b) Bilim ve teknolojiyi artan hayat standardı, toplumsal adalet, insanın esenliği ve kişiliğe saygı gibi modernleşme değerlerine tecavüz eder amaçlarda kullanma; (c) kalkınma projelerinin planlanmasında olumsuz taklit; (d) anın gereklerinin de ötesinde yabancı bilgi ve beceriye daimi bağımlılığın kabullenilmesi; (e) modernleşme sürecinin kolektif ve bilinçli bir biçimde seçkinlerce desteklendiği modern bilimsel bilgiye istinaden inşa edilmiş bir felsefenin tecridi; (f) bilimin işlevi üzerine parçalı bir bakışın yaygınlaşması; (g) Yolsuzluk ve kötü idare gibi ayrıştırıcı pratiklerin kabulü; (h) kanunlara kayıtsız kalmak; (i) arkaik düşünce tarzlarının ve bir noktada bilimsel bakışın gelişimini tıkayan inançların bilim ve teknolojiyle yan yana bulunması (Alatas, 1975).

Çoğu Müslüman ve diğer gelişmekte olan toplumlardaki modernleşmenin hatalı doğasını bu özelliklerin yaygınlığı açıklayabilir.

Sonuç

19. yüzyıla gelindiğinde Asya ve Afrika'daki Müslümanlar, toplumun ve siyasal ekonominin değişen doğasının farkına vardılar. Avrupa'da daha önce işlemeye başlayan modernleşme süreci, Müslüman dünyada da başlamış ve buradaki insanlara fırsat ve tehditler sunmuştur. 19. yüzyıldan bu yana Müslüman düşünürlerce tanımlanan sorunlar arasında Batılılaşma kategorisi altında sınıflandırabileceklerimiz de vardır. Fakat çoğu Müslüman Batılılaşma eleştirisi yabancı düşmanlığı (xenophobic) değildir. Bunlar, çeşitli yönleriyle Batılı, Avrupalı yahut modern uygarlığı tenkit etmekteydiler. Batılı ve dolayısıyla modern uygarlıkta keşfedilen sorunlardan çoğu bugün için de geçerlidir ve hatalı modernleşme kavramıyla ifade edilmiştir. Hatalı modernleşme 1970'lerin ortasında üçüncü dünyada yanlış bir yön tutturan modernleşme sorunuyla alakalı olarak ortaya çıkan bir terimdir.

Bu yazı, Müslüman dünyada modern toplumun sorunlarının metafizik yahut manevi seviyede yatmadığını öne sürmektedir. Şayet Müslüman toplumlar ekonomilerini ve politikalarını kutsasalardı bile bu, hatalı modernleşmenin hallediliverileceği anlamına gelmeyecekti. Yukarıda bahsettiğimiz İslami iktisat örneği, sanayileşmiş merkezlerde üretilen politikaların Müslüman ekonomilerde üstelik de İslami iktisat adıyla meşrulaştırılarak nasıl yeniden üretildiğini göstermektedir. Bunun nedeni, İslami iktisadın akıl hocalarının neoklasik ve Keynesyen ekonomiler gibi muhafazakârlık eğiliminde olması ve hatalı modernleşme kuramının işaret ettiği sorunlardan bihaber olmasıdır.

Müslüman dünyada kalkınma tartışmaları daha çok ekonomik büyüme meselesiyle sürerken uzun vadeli gelişme üzerinde etkili diğer meseleler daha az yer alırlar. Çoğu Müslüman ekonomi, gelişmiş sanayi ülkelerinin ekonomik gelişiminin bir yansıması olarak büyür. Bu da dolayısıyla ekonomik bağımlılık demektir. Bu bağımlılık, ticaret, borç, teknoloji ve yabancı yatırım gibi alanlarda belirgindir. Bu sorunlar, yakın gelecekte ortadan kalkmayacaktır. Müslüman dünyada kalkınma kendi yönünü tutsun ve kapsamlı olsun isteniyorsa hatalı modernleşme sorununu dikkate almak gerekmektedir.

Kaynakça

Abdul Mannan, M. (1982). Allocative efficiency, decision and welfare criteria in an interest-free Islamic economy: A comparative policy approach. M. Ariff (Eds.), *Monetary and fiscal economics of Islam* (pp. 43-62). Jeddah: ICRIE.

Ahmad, K. (1980). Economic development in an Islamic framework. In K.Ahmad (Eds.), *Studies in Islamic development*. Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz University.

Aimad, Z. (1987). Interest-free banking in Pakistan. *Journal of Islamic Banking and Finance 4*, 8-30.

Alatas, S. F. (2006). *Alternative discourses in Asian social science: Responses to eurocentrism*. New Delhi: Sage.

Alatas, S. H. (1975). *Erring modernization: The dilemma of developing societies*. Paper presented at the meeting of the Asian Institute for Economic Development and Planning on the Symposium Developmental Aims and Socio-Cultural Values in Asian Society, Bangkok.

Alatas, S. H. (1969). Intellectual imperialism: Definition, traits and problems. *Southeast Asian Journal of Social Science, 28*(1), 23-45.

Alatas, S. H. (1972). The captive mind in development studies. *International Social Science Journal, 24*(1), 9-25.

Alatas, S. H. (1974). The captive mind and creative development. *International Social Science Journal, 26*(4), 691-700.

Alatas, S. H. (1977). T*he myth of the lazy native: A study of the ımage of the Malays, Filipinos, and Javanese from the sixteenth to the twentieth century and its functions in the ideology of colonial capitalism*. London: Frank Cass.

Alatas, S. H. 1956). Some fundamental problems of colonialism. *Eastern World*, (November).

Al-Attas, S. M. N. (1978). *Islam and secularism*. Kuala Lumpur: ABIM.

Altbach, G. P. (1977). Servitude of the mind? Education, dependency, and neocolonialism. *Teachers College Record, 79*(2), 187-204.

Anouar, A. (1963). Orientalism in crisis. *Diogenes, 44*, 103-140.

Ariff, M. (Eds). (1982). *Money and banking in Islam*. Jeddah: ICRIE.

Bakar, o. (1984). The question of methodology in Islamic science. In R. Ahmad, & S. N. Ahmad (Eds.), *Quest for new science* (pp. 91-109). Aligarh: Centre for Studies on Science.

Dostoevsky, (1993). *The grand inquisitor- with related chapters from the brothers Karamazov*. Indianapolis: Hacket Publishing.

Durkheim, E. (1989). İntihar (Ö. Ozankaya, çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.

Fazlur Rahman. (1964). Riba and interest. *Islamic Studies*, *3,* 1-4.

Fazlur Rahman. (1974). Islam and the problem of economic justice. *Pakistan Economist*, *14*, 14-39.

Garaudy, R. (1996). *The founding myths of Israeli politics.* 3 Temmuz 2013 tarihinde http://codoh.com/ adresinden edinilmiştir.

Ghazali, A. (1990). *Development: An Islamic perspective*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications.

Iqbal, Z., & Mirakhor, A. (1987). Islamic banking. *Occasional Paper,* No. 49. Washington, DC: International Monetary Fund.

Kahf, M. K. (1982). Savings and investment functions in a two- sector Islamic economy. In M. Ariff (Eds.), *Monetary and fiscal economics of Islam* (pp. 107-123). Jeddah: ICRIE.

Karsten, l. (1982). Islam and financial ıntermediation. *IMF Staff Papers, 29*(1), 108-142.

Khan, F. (1984). A macro consumption function in an Islamic framework. *Journal of Research in Islamic Economics, 1*(2), 1-24.

Khan, S. M. (1986). Islamic interest-free banking: A theoretical analysis. *IMF Staff Papers, 33*(1), 1-27.

Khan, S. M., & Mirakhor, A. (Eds). (1987). *Theoretical studies in Islamic banking and finance*. Houston: Institute for Research and Islamic Studies.

Kuran, T. (1983). Behavioral norms in the Islamic doctrine of economics: A critique. *Journal of Economic Behavior and Organization, 4,* 353-379.

Kuran, T. (1986). The economic system in contemporary Islamic thought. *International Journal of Middle East Studies, 18*(2), 135-164.

Kuran, T. (1989).On the notion of economic justice in contemporary Islamic thought. *International Journal of Middle East Studies 21*(2), 171-191.

Nasr, S. H. (1980). Reflections on methodology in the Islamic sciences. *Hamdard Islamicus 3*(3), 3-13.

Nasr, S. H. (1981). *Knowledge and the Sacred: The Gifford Lectures*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Nasr, S. H. (1993). *The Need for a Sacred Science.* Surrey: Curzon Press.

Nursi, B. S. (1991). 13. söz. Sözler içinde. İstanbul: Envar Neşriyat.

Nursi, B. S. (2009a). Hakikat çekirdekleri. *Eski Said dönemi eserleri*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.

Nursi, B. S. (2009b). Hutbe-i Şamiye. *Eski Said dönemi eserleri*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat.

Nursi, B. Z. (2001a). Seeds of Reality. In *Nursi, Letters: 1928-1932* (pp. 541-554). Istanbul: Sözler Publications.

Nursi, B. Z. (2001b). *The Damascus sermon*. Istanbul: Sözler Publications.

Nursi, B. Z. (2004). *The Words: On the nature and purposes of man, life and all things*, Istanbul: Sözler Publications.

Özdemir, İ. (2009). Said Nursi and J.P. Sartre: Existence and man - a study of the views of Said Nursi and J. P. Sartre. 15.05.2012 tarihinde http://iozdemirr.blogspot.com/2009/12/said-nursi-and-j-p-sartre.html adresinden edinilmiştir.

Rauf, A. (1984). *A Muslim's reflections on democratic capitalism*. Washington, DC: American Enterprise Institute.

Sadr, S. M. B. (1982). *An introduction to principles of Islamic banking*. Tehran: Bonyad Be'that.

Said, E. (1979). *Orientalism.* New York: Vintage Books.

Sedgwick, M. (2004). *Against the modern world: Traditionalism and the secret intellectual history of the modern world*. New York: Oxford University Press.

Shari'ati, A. (1980). *Marxism and other Western fallacies: An Islamic critique*. Berkeley: Mizan Press.

Siddiqui, S. A., & Zaman, A. (1989). Investment and income distribution pattern under musharka finance: A certainty case. *Pakistan Journal of Applied Economics*, *8*(1), 1-30.

Tibawi, A. L. (1963). English speaking orientalists. *Muslim World, 53,* vol. 1, 185-204, vol. 2, 298-313.

Tibawi, A. L. (1979). Second critique of English-speaking orientalists and their approach to the Islam and the Arabs. *Islamic Quarterly, 23*(1), 3-54.

Tinbergen, J. (1967). *Development planning*. London: Weidenfeld and Nicholson.

Uzair, M. (1976). Some conceptual and practical aspects of interest-free banking. *Islamic Studies,* Vol. 15/4, 247-269.

Weber, M. (1946). *From Max Weber: essays in Sociology*, (trans. & ed. by H. H. Gerth & C. Wright Mills). New York: Oxford University Press.

Weber, M. (1958). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, (trans. Talcott Parsons). New York: Charles Scribner's Sons.

Weeks, P. (1990). Post-colonial challenges to grand theory. *Human Organization, 49*(3), 236.

Zarqa, M. A. (1983). Stability in an interest-free Islamic economy: A note. *Pakistan Journal of Applied Economics, 2*, 181-188.

Kültür ve Medeniyet İkilemine Farklı Bir Bakış

Mustafa Aydın

Bu evrende insanın ilişkide bulunduğu ve sosyal bilimcilerin çevre olarak adlandırdıkları alanın ilkece farklı iki yönü vardır. İnsanın etkisi altında bulunmayan doğal işlere, maddi manevi yapıp ettiklerine karşılık daha çok sembolik araçsal bir yolla ortaya konan bir kısmı yapay bir kısmı ilahî mesaja dayalı bir dünyası vardır. Şüphesiz bu alan dünden bugüne toplumlarda çok belirgin ve sistematik olmasa bile, farklı nitelemelerle anlatılagelmiş olmalıdır. Belli bir süredir kullanılmakta olan kültür ve medeniyet kavramları, bunun en son ve somut bir örneğini teşkil etmektedir.

Açık bir nedene dayanarak veya dayanmayarak bu kavramlar ayrılarak veya birleştirilerek kullanılmakta, bunların olumlu veya olumsuz anlamlarına dikkat çekilmektedir. Genel olarak da kültür, söz konusu edilen bu sembolik simgesel dünyanın genel adı olarak alınıp tartışma dışı tutulurken medeniyet eleştirilmektedir. Hatta bunun keyfî, üretilmiş bir kavram olduğunu ileri sürenler bile bulunmaktadır.

Şüphesiz medeniyet, toptan reddedilmesi mümkün olmayan bir gerçektir. Ancak, ona bir kayıt konabilir ve olumluluklarının yanında daha çok da içeriğine bakılarak olumsuzluklarına işaret edilebilir. Ben de medeniyet olgusuna her hâliyle sıcak bakmadığımı, bazı rezervlerimin bulunduğunu peşinen belirtmeliyim. Gerçi bu tebliğimde yapmak istediğim şey, medeniyete bir reddiye sunmak değildir. Bu tebliğimin amacı medeniyetle ilgili tartışmaların, tabiri caizse demirbaş konularından birisi olan kültür ve medeniyet ikilemini ele almak ve sorunu ortaya koyduktan sonra çözümleme noktasındaki bazı düşüncelerimi siz dinleyicilerimle paylaşmaktır. Bunun için de işe, ikilemin kökenlerini ve problematiğinigösterebilmek bakımından önce kavramların çıkış ve gelişme ortamına kısaca göz gezdirerek başlamak istiyorum.

Genel Olarak Kültür ve Medeniyet

Bugün kullanmakta olduğumuz kültür kelimesinin, Latince kökenli "colere" ekip-biçmek sözcüğünden geldiği kabul edilir. İşaret ettiği olgu da insanın çevresinde hazır bulduğu doğal olana karşılık yapıp ettiği maddi ve manevi her türlü beşerî birikimdir. Esasen sözcük, ilk defa aydınlanmacı ünlü Fransız düşünür Voltaire tarafından insan zihninin geliştirilmesi (üretimi) gibi salt insani bir alana vurgu yapmak üzere kullanılmıştır. Ancak, sözcüğü açığa çıkarıp yaygınlaştıranlar Almanlar olmuştur. Fransızlar ve İngilizler, biraz da millî bir hamasetle bu Alman patentli kültüre karşılık dilimize medeniyet olarak çevrilen *civilisation*u ileri sürmüşlerdir. Medeniyet de kültür gibi insanoğlunun her türlü yapıp ettiği anlamında kullanılmışsa da kültür ve medeniyet arasındaki fark kendisini başından itibaren hissettirmiş ve bitirilemeyen ve hatta tartıştıkça karmaşıklaşan bir sorun alanı ortaya çıkarmıştır.

Bilindiği üzere yaygın bir biçimde kültür ve medeniyet, birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Batı kültürü, Batı medeniyeti; İslam kültürü, İslam medeniyeti örneklerinde olduğu gibi... Ama sorun daha çok da kültür ve medeniyetin farklı kavramlar olduğu ve medeniyetin tartışmalı bir yapıya sahip bulunduğu noktasında toplanmaktadır. Buna göre kültür, orada duran mutlak bir olgudur; ama medeniyet, duruma göre varsayılmış bir kavramdır. Tabiri caizse konuyla ilgilenen düşünürün niyetine göre anlam kazanıp şekillenen bir kavramdır.

Mesela bu çerçevede düşünen Erol Güngör'e göre medeniyet, çeşitli zaman ve mekânlarda toplanmış ve bizzat araştırıcı tarafından ortaya konulmuş beşerî birikime verilen bir addır. Yani medeniyet adı verilen kültürel birikim, yaratıldığı ve etkin olduğu bir dönemde bir medeniyet olarak tanınmamaktadır. Çok daha sonraları bu dönemin beşerî birikimini değerlendiren düşünürler, daha çok da somutlaştırıp onunla ilgilenebilmek için böyle bir ad takmışlardır. Tabii buna göre de medeniyet, fiilen yaşanan bir durumu değil, geride kalmış bir birikimi ifade eder.

Medeniyete, nesnel gerçekliği olmayan bir şey olarak bakmaktan öte her hâliyle olumsuz bir olgu olarak bakanlar vardır. Mesela Wallerstein'a göre medeniyet, evrimci Batıcılığın kendini diğer toplumlara göre yüceltmek için 20. yüzyıl başlarında uydurduğu, tamamıyla kurgusal bir kavramdır. Medeniyet, birbaşka kavramın ifade etmediği hiçbir olguya tekabül etmez. Bu çerçevede medeniyet; tarihsel sistem, ulus, kültürel yapı vb. yerine kullanılmaktadır. Mesela İslam medeniyeti, bir dönemin tarihsel sistemini veya kültürel birikimini; Osmanlı medeniyeti, Osmanlı devletini; Batı medeniyeti, Batı'nın bir dönemdeki kültürel yapısını anlatmaktadır. Sonuç olarak medeniyet bir başka kavramın nitelendiremediği hiçbir olguya denk düşmemektedir.

Bizde medeniyet olgusuna karşı açık bir tavır sergileyen yazarlarımızdan birisi şüphesiz İsmet Özel'dir. Özel, medeniyeti anlaşılır bir dille eleştirmektedir. Bu noktada bir temellendirmede bulunmasa da aşağıda üzerinde duracağımız Ali İzzetbegoviç'e benzemektedir.

Kültürden ayrı bir medeniyet nitelemesini anlamlı bulmayan bu yaklaşımların yanında, ona her hâliyle olumlu bakan düşünürler de vardır. Mesela bunlardan Ali Şeriati'ye göre medeniyet, her hâliyle oylumlu bir olgudur ve toplumların maddi ve manevi bütün bir birikimini içine alır. Toplumların makro sorunu, medeniyetlerini inşa edip edememe sorunudur. Dolayısıyla medeniyet toplumların kendilerine özgü bir oluşumdur.

Medeniyeti önceleyen ve ona kültürden daha önemli bir anlam yükleyen ünlü düşünür R. Garaudy'ye göre medeniyet, dünden bugüne her toplumun işin bir tarafını gerçekleştirdiği bir ortak destandır. Yani medeniyet bir topluma özgü değildir. Bu bir insanlık abidesi olan medeniyetin inşasında toplumların farklı düzeylerde katkıları söz konusudur. Medeniyet kimsenin tekelinde değildir. Ancak, Garaudy, burada inşacı toplumun siyaset gibi kendine özgü yapıp etmeleriyle, herkese hitap eden medeniyet olarak nitelediği birikimi birbirinden ayırır. Ortak duygularla örtüşmeyen oluşumlar bir medeniyet değildir. Sezar'ın siyasal eylemlerinden ortaklaşa çıkaracağımız bir sonuç yoktur; ama İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine herkesin ihtiyacı vardır. Sezar'ın siyasal eylemleri, yaygın bir ifadeyle Roma'nın o dönemine ait özel bir kültürdür; ama İbnü'l-Arabi'nin fikirleri, her çağda herkese hitap eden bir medeniyet olgusudur.

Garaudy'de iki kavram bir bakıma yer değiştirmiş gibidir. Her ne kadar düşünür, siyaset, teknik gibi olguları kültür olarak nitelememişse de yaygın anlayışta kültür olarak nitelendirilen manevi birikime medeniyet adını vermekte, medeniyetin diyalogla paylaşılabildiğini ve dolayısıyla da herhangi bir toplumun çıkarlarını ifade etmediğini söylemektedir.

Bu arada belirtmeliyiz ki Sezai Karakoç, medeniyeti yüksek bir hedef olarak almakta, kendi medeniyetimizi inşa noktasında uzun soluklu bir yazı hayatı sürdürmektedir.

Bu kavramsal tartışmalarla geldiğimiz nokta şudur. Dünden bugüne insan ve toplumların yapıp etmelerinden doğan maddi-manevi, sembolik veya nesnel beşerî dünyamızı ifade etmede kullandığımız güncel iki kavram vardır: kültür ve medeniyet. Burada eleştirilen kavram daha çok medeniyettir. Bunun sebebi de muhtemelen kültürün, söz konusu birikimin genel bir adı olarak düşünülmüş, medeniyetin ise daha yapay bir olgu olarak alınmış olmasıdır. Ne var ki tüm tartışmaların sonunda medeniyet ile anlatılmak istenen bir durumun olduğu düşünüldüğünden kavram yok sayılamamış ve böylece de bir ikilem var olmuştur. Buna göre hem kültür hem medeniyet diye bir şey vardır ve bunlar arasında sadece bir fark yok, aynı zamanda bir karşıtlık da vardır.

Kültür ve Medeniyet İkilemi ve Ayırmada Kullanılan Ölçekler

Kültür ve medeniyet ikilemini açıklayabilmek için farklı ölçekler kullanılmıştır ki bunların en belirgin olanları şöyle sıralanabilir: Maddi-manevi ayrımı, millî-evrensel ayrımı, alt yapı-üst yapı ayrımı, doğal-yapay ayrımı, araçsal-amaçsal ayrımı.

Maddi ve Manevi Ayırım Ölçeği

Bu ayrıma göre medeniyet maddi, kültür manevi bir olgudur. Bu ayrım, işin başından beri Almanlar tarafından savunula gelmiştir. Almanlar, her ne kadar milliyetçi bir tutumla kültürün kendilerine özgülüğünü de iddia etmişlerse de o manevi bir oluşumdur ve maddi bir birikim olan medeniyete tercih edilmelidir. Batı dünyasında bu tezi sürdüren pek çok düşünür vardır. Mesela Matthew Arnold, T. S. Eliot gibi düşünürlere göre medeniyet, kültürü yaşatan bir kabuktur. Herhangi bir kültür, kendini medeniyet olarak açar ve böylece dışlaşır. Bu çerçevede bir örnek vermek gerekirse Braudel'e göre Batı medeniyeti maddi bir olgudur ve onun en somut verisi kapitalizmdir.

Yine bu bağlamda düşünen J. Neff de insanın manevi birikimini kültür olarak nitelendirir, onun dışlaşmış maddi biçimleri için medeniyet veya daha başka adlar kullanılabilir ve mesela sanayileşme denebilir. Neff, "*Sanayileşmenin Kültürel Temelleri*" adlı eserinde bir medeniyet olan sanayileşmenin altyapısını kültür adı verilen manevi birikimin oluşturduğunu söyler. Bu maddi medeniyet-manevi kültür ayrımı çerçevesinde pek çok düşünür, medeniyeti, yer yer insanlığın aleyhine kurgular taşıyan bir birikim olarak bile nitelendirirler.

Bu süreçte Almanlar, kültürün maneviliğinde ısrar ettiler ve buradan hareketle manevi bilimler olarak nitelenen düşünsel dünyamıza önemli katkılarda da bulundular. Ne var ki Almanlar, maneviliğinin altını çizmekle birlikte kültürün her şeye rağmen millî bir nitelik taşıdığını da savunageldiler. Bu, kültürün millî olduğuna ilişkin görüş bizde Gökalp kuşağı tarafından benimsendi ve milliyetçi kimliğe sahip bir kesim tarafından günümüze kadar benimsene geldi.

Gerçekten de daha sonra da varlığını koruyan bu ilk kültür-medeniyet ikilemi tartışmasında, yeterince temellendirilebilmiş olmamakla birlikte kültürün daha soyut, medeniyetin daha somut şeylere işaret ettiğine pek şüphe yoktu; ama bu yeterince temellendirilemedi. Sorunun aşağıda Ali İzzetbegoviç bağlamında bir çözümü verilecektir.

Millî-Evrensel Ayrımı Ölçeği

Bazı düşünürlere göre kültür ve medeniyet ayrımının ölçüsü, medeniyetin genel, evrensel; kültürün, millî olmasıdır. Anlaşıldığına göre bu ayrım biraz da bazı Batı ülkelerinin hamasi duygularının öncelenmesine dayanmaktadır. Fransızların kültürel genellemesine karşılık İngilizler, medeniyeti daha incelikle ve daha entelektüel bir oluşum olarak niteldiler ve biraz da kendilerine özgü gördüler. Kabaca belirtmek gerekirse İngilizlerin medeniyeti, Fransızların kültürü vardı. Ancak medeniyet genelleştirmeye uygun düştü ve evrensel olarak algılanmaya başlandı. Yani medeniyet daha üstün bir oluşumdu.

Bu süreçte, özellikle mevcut Batı medeniyetinin insanlık dışı çizgileri belirginleştikçe medeniyetin özellikle Batı dışı toplumların gözünde üstünlüğüne ilişkin kanaatlerde bir kırılma

meydana geldi. Medeniyetin evrensel ve üstün olmasının, içeriğine bağlı olduğu ve duruma göre değiştiği ileri sürüldü. Bu açıklama, biz Müslümanların da hoşuna gitti; medeniyetin din kökenli olduğu, parlak dönemlerimizdeki birikimimizin İslam medeniyeti olarak nitelendirilebileceği kabul edildi, hatta Kur'an medeniyeti gibi nitelemeler kullanılmaya başlandı. Bu yorumlar ve özellikle "Medine", "temeddün" gibi kavramlarımız, bizi medeniyete olumlu bakmak, onu vazgeçilmez saymak durumuna getirdi. Tabii bizim bu manevi medeniyetimize karşılık Batı medeniyeti "tek dişi kalmış canavar"dı.

Medeniyetin evrensel olduğuna ilişkin kanaat, yoğun bir Batılılaşma süreci yaşayan toplumumuzda bir aydın kesim tarafından benimsene gelmiştir. Gerçekten de Z. Gökalp ve takipçileri açısından bu ayrım çok işlevseldi. Başlangıçta genel olarak İslam ile uzlaşmadığını düşündüğümüz Batı birikiminin evrensel medeniyet kısmını rahatlıkla alabilir, millî olan kültürünü atabilirdik. Böylece de kültürde yerli/millî, medeniyette evrenselci olabilirdik. Bu ayrım gerçekçi olmasa bile, fevkalade işlevseldi.

Şüphesiz bir ikilem farkı vardır; ama ne var ki bu millî-evrensel ayrımı da konuyu çözümlemede yetersizdir. Evrensellik ve millîliğin sınırları öyle kolayca belirlenememektedir. Küreselleşme tartışmalarında bunu yakından görmekteyiz. Kültürleşip gelen bir dünyada millîliğin nerede başlayıp nerede bittiği gösterilememektedir. Hatta bilindiği üzere küresel, yerine göre yerliliğin yaygınlaşıp küre çapında yaygınlaşması anlamına gelmektedir.

Yatay-Dikey Ayrımı Ölçeği

Bu söz konusu fark bazen niceliksel olarak dikey ve yatay ayrışmalarda, bazen de niteliksel ve tabii içeriksel farklılıklarda görülmüştür. Mesela konuyla yeterince ilgilenmiş bulunan P. A. Sorokin'e göre konunun yapı taşı, hammaddesi kültürdür. Medeniyet, kültürel oluşumun en üst kuruluşudur. Kültür aşağıdan yukarıya doğru, en aşağıdaki kültür fenomenlerinden kültür kümelerine, kümelerden kültür sistemlerine, üst sistem ve büyük kültür sistemlerine kadar bir hiyerarşik yapılanma gösterir. Düşünüre göre çoğu kişi, en üst yapıyı oluşturan "büyük kültür sistemi" ne medeniyet demektedir. Dolayısıyla kültür ve medeniyet arasında bir içerik farkı yok, bir yapılanma farkı vardır. Medeniyet, kültürün kapsamlı bir üst kuruluşudur. Yani buna göre her sosyal varlık bir kültür üretir; ama bu süreç bir medeniyet aşamayıp bir alt kültür sistemi olarak kalabilir.

Sorokin, içerikteki olumlu-olumsuzluk sorununu medeniyetlerin kendi içinde bir tasnif yaparak akılcı-duyumcu, idealist-materyalist medeniyetler gibi bir ayrımla aşmaya çalışmıştır. Bizdeki İslam ya da Kur'an medeniyeti de böylesi bir ayrım temelinde değerlendirilebilir. Yani buna göre, İslami bir içerik taşıyan medeniyet olumludur. Ancak Sorokin, bunların içeriğini belirleyen bir ölçüt kullanmamış; ancak bunun maddi-manevi (duyumcu-akılcı) bileşkede bir (ideal) sentezle sağlanabileceğini ileri sürmüştür. Duyumcu-akılcı gibi iki uç medeniyet tipinin üzerinde ideal tip olarak nitelendirdiği sentez ifade eden bir üçüncü me-

deniyetten söz ediyorsa da kendine özgü bir medeniyet olmanın ölçeklerini gösterebilmiş değildir. Medeniyetlerin genel sorunlarını aşabilen ideal tip, oluşumun belli ama kısa bir döneminde maddi ve manevi kültürel bir sentezle kazandığı bir konumdur. Süreklilik arz eden bir durum değildir.

Şüphesiz kültür ve medeniyet ikilemini kendi belirlediği kavramlar çerçevesinde ilk tartışan düşünürlerden birisi İbn Haldun'dur. Bu ünlü İslam düşünürüne göre, göçebe ve yerleşik (onun ifadesiyle *bedevi* ve *hadari*) iki toplum tipi ve bu toplum tiplerine denk düşen iki beşerî birikim tipimiz vardır: "asabiyet" ve "temeddün". Bedevi toplumların *asabiyet*i; hadari toplumların *temeddün*ü vardır. Düşünürümüz, buradaki "asabiyet" kavramıyla kısaca göçebe topluluğun tutkunluk ve dayanışma başta olmak üzere sade, yalın, beşerî birikimini; temeddünle ise şehirli hayatının kurumsallaşmış, konforlu sosyal düzenini anlatmaktadır. Yani kabaca asabiyet kültüre, temeddün medeniyete denk düşmektedir. Ancak, İbn Haldun'a göre ikisinin de avantaj ve dezavantajları vardır. Asabiyet, istenen tutkunluk ve dayanışmayı vermekte; ama incelikli olmayan bir hayatı temsil etmektedir. Temeddün (medeniyet) ise refah şartlarını temsil eden araçsal bir dünyadır. Ne var ki insani özleri yiyip bitiren, tüketen bir özelliğe sahiptir.

İbn Haldun, her ne kadar kültür ve medeniyet arasındaki farkı yatay bir ayrışma ile göstermeye çalışmasının ötesinde yeterince açıklayıcı bir ölçek sunamamışsa da artı ve eksileriyle bu iki ayrı dünyayı birleştirecek bir kavrama ihtiyacımızın olduğunun farkındadır. İşte bu iki alanı (güncel ifadesiyle kültürü ve medeniyeti) kapsayacak şekilde "umrân" kavramını ortaya koymuştur. Buna göre umrân, kültür ve medeniyeti kapsayan bir kavramdır, kuşatıcı bir olgudur. Ne var ki gerçeğe bir hayli yaklaşmış gözüken İbn Haldun, alttaki bu iki temel alanın niteliklerini belirleyecek, birbirleriyle ilişkilerini gösterecek ve daha da önemlisi umrânda nasıl bir sentezlemeye uğradıklarına ilişkin tatmin edici bir açıklamada bulunmamıştır. Gerçi Batı düşüncesinde, böyle sentezi fade eden bir sözcük bulunmamaktadır.

İbn Haldun'un kültürün grupsal, medeniyetin genel/kentsel oluğuna ilişkin görüşü biraz daha farklı biçimiyle Cumhuriyet döneminde Ziya Gökalp ve takipçileri tarafından savunulmuş; kültürün millî, medeniyetin evrensel olduğu savunula gelmiştir. Bu görüşün bir benzeşen tarafı bulunsa da doğrudan İbn Haldun'dan mülhem değildir. Üstelik bu iki olgunun içeriksel farkının temellendirilmesi de söz konusu değildir. Ancak, bu iki olguyu ayırma, Batılılaşma sürecinde pratik olarak politik ve ideolojik bir beklentiye denk düşmüştür.

Tam da bu nokta üzerinde duran Cemil Meriç, hem kültür hem medeniyet kavramlarını yetersiz ve sevimsiz bulmuş, İbn Haldun'un *umrân*ına ilgi göstermiştir. Meriç'e göre bu belirsizlik vesevimsizlik, ilk elde hangisini nereye yerleştireceğimiz, hangi düzlemde ele alacağımızla başlar. Yine ona göre bu çelişkili dünyada, sentezleyici kavramlara ihtiyacımız vardır. Belki bu konuda umrân işimize yarayabilirdi. Ne var ki pek çok şeyde olduğu gibi kültür ve medeniyet tartışmasında da Batı'nın çelişkili kavramlarının dışına çıkamadık. Yükselecek ve umrân gibi bir yerde karar kılacaktık, ama olmadı; ümmetten ulusa düştüğümüz gibi, umrândan da uygarlığa indik.

Araçsal-Amaçsal Ayırma Ölçeği

Buraya kadar üzerinde durulan açıklamalarda kültür ve medeniyet arasında genel olarak bir farkın bulunduğu ortaya çıkmışsa da bu fark yeterince temellendirilebilmiş değildir. Bütün bu açıklamalarda kültür ve medeniyet farkı, nitelikten çok aidiyet veya örgütleniş biçiminde gösterilmeye çalışılmış, nitelikselliğine ve özellikle kaynağına değinilmemiştir. Bu noktada daha tatmin edici bir açıklama, bilge düşünür Ali İzzetbegoviç'ten gelmektedir. Gerçekten de o, bize bu alanın sorunlarını değerlendirmede önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Aslında düşünsel olarak da beşerî dünyamızdaki iki farklı çizgiye işaret eden tartışmaların tarihini çok gerilere ve mesela yazılı belgelerine ulaşabildiğimiz Antik Çağa kadar götürülebiliriz. Aristoteles, akılcı/araçsal; Platon, sezgici/amaçsal düşünceyi temsil ediyordu. Söz konusu fark da nicelikselden çok nitelikseldi ve insanın biri diğerine indirgenemeyen iki farklı yönünü temsil ediyordu.

Ali İzzetbegoviç'e göre kültür ve medeniyet farkı, insanın doğasında var olan iki yönüne denk düşmektedir. İnsan temelden iki farklı yöne sahiptir:

1. Âlet kullanan insan (biyolojik insan)
2. Kült sahibi insan (manevi insan)

Aslında bu ayrım hayvani (organik) insan ve hümanistik (manevi) insan şeklinde de yapılabilir. Hayvani insanın en önemli özelliklerinden birisi şüphesiz alet kullanması, salt çıkar peşinde koşturmasıdır. Ama bu nitelik, insanın yegâne özelliği olmadığı gibi onu diğer hayvanlardan ayıran bir nitelik de değildir. Antropoloji her ne kadar insanın özlük alanını belirleyen şeyin alet kullanmak olduğunu ileri sürüyor ve tüm insani gelişmeleri aletlerin gelişimine bağlıyorsa da tabiattan mümkün olduğunca daha fazla yararlanabilmeyi amaçlayan alet kullanımı, insanın diğer canlılarla ortak hayvani yönüne denk düşmektedir. Bunun pratik ölçüsü, her canlının en iyi ve en yararlı gördüğü şeyi tercih etmesidir. Bu süreçte canlının en önemli dayanağı da zekâdır. İzzetbegoviç'e göre her hayvan farklı düzeylerde bir zekâya (veya içgüdüye) sahiptirler. Tabi insan diğer hayvanlara göre ileri düzeyde bir zekâya sahiptir. İnsani insan yapan şey, kendisini diğer hayvanlardan ayıran kült sahibi olmasıdır. İnsandan başka kült kullanan bir varlık yoktur.

Evet, kült, insanın diğer hayvanlarla paylaşmadığı, insana özgü bir alandır. Bu kült, genel olarak kullanmakta olduğumuz kültürün kökü değildir. İnsanın yapıp ettiklerine yansıyan bir şey ise de bir manevi varlık olgusudur. Kült akla, düşünürümüzün orijinal bir deyişiyle sedaya (ilahî vahye) dayanır. Mesela avcılık, daha iyi bir barınak bulma işi, bir alet kullanma işidir. Ama bir şeye inanma, resim yapma bir kültürdür. Hiçbir hayvan inanmaz ve resim yapmaz. Çıkarını sınırlandırarak, fedakârlık yapıp elindeki imkânları bir başkasına vermez, meğerki birine kaptırsın veya o anda ihtiyaç dışı kalsın.

Bu alet kullanma ile ilgili alanın temel olguları; teknik, ekonomik imkânlar, fiziksel yapılar, hatta bilimdir. Kült kullanmanın temel olguları ise din, ahlak, sanat, doğal olmayan hukuk vb.dir. Artık geldiğimiz noktada rahatça ifade edebiliriz: Kültür, insanın kült tarafına; medeniyet ise alet kullanma yönüne denk düşer.

İnsan, gelişme düzeyi ne olursa olsun, bir yaşam mücadelesi ve çıkar yarışı bağlamında diğer hayvanlarla ortaktır. Konusu insan-doğa ilişkisi olan bu alet kullanma eksenli araçsal dünyadan medeniyet doğmuştur. Kültür ise bir manevi insan olgusudur ve külte dayanır. Araçsal alan, konumuz bağlamında medeniyet, nesnel, zekâ ve çıkara dayalı bir işlem dünyasıdır. Çoğu kere kendiliğinden gelişir. Çok açık itici güçleri, etkin dinamikleri vardır. Kült, iradi olarak işlenen, özel çabalarla var olan bir şeydir, çoğu kere bilinçli olarak inşa etmeyi gerektirir.

Kültür ve medeniyet, beşerî dünyamızın iki uç noktasında bulunmalarına rağmen aynı insanın iki farklı yönüne denk düşmeleri nedeniyle birbirleriyle ciddi bir ilişki içindedirler. Bu ilişkinin kuralı, her türlü alanda değerlerin nesnel oluşumları belirlemesi gerektiği kuralıdır. Nasıl ki hukuk, sanat vb. bir değerin dışlaşıp açılması ise medeniyet de bir kültürün açılımı olmalıdır. Aşkın tabiatlı bir içerikten yoksun, her türlü yapılanma gibi kültürel içerikten yoksun, insan ve toplumun araçsal tutkusuna bağlı olarak gerçekleşen medeniyet, sadece hayvani bir birikimdir. Güç üzerine oturan bu birikim, o toplumun geniş bir kesiminin hilafına çalışır.

Demek ki kültür, medeniyeteyön veren bir olgu olduğu kadar, onun önemli bir kaynağı, ona olumluluk kazandıran dayanağıdır. Kültürle bağını koparan medeniyet öyle incelikli bir beşerî birikim değil, çoğu kere acımasız bir yapılanmadır. Bizim medeniyet diye hayranlıkla seyrettiğimiz olgular, insanlığın kan ve gözyaşı üzerine oturmuş yapılardır**.** Mesela bir medeniyet verisi olarak var olan ehramlar, toplumdaki bir grup azınlığın pek çok insanın hayatı pahasına yükselttiği yapılardır. Kültürden kopuk kendi doğal iç dinamikleriyle gelişme gösteren medeniyet, din ile bağlarını koparıp kültürden uzaklaştıkça özsellikle alt tabakaya ve çevreye karşı zalimleşir. Modern Batı medeniyeti, bunun tipik bir örneğidir. Gerçekten de "Batı medeniyeti" kavramı, içeriği ne olursa olsun, ilkel saydığı kültürleri tasfiye eden bir entelektüel projenin adıdır. Çoğu kere kültürün yok edilmesi üzerine oturan medeniyet, bir yapaylığa, siyasal bir kurguya da sahiptir.

İzzetbegoviç'e göre kültür, semaya ilişkin işlemler formudur, medeniyet sekülerdir, insanın dünya ile ilişkisi üzerine kurulur. Kültür maddi bağımlılığı azaltır, medeniyet ise insanı dünyaya daha çok bağımlı kılar. Dünyevi tabiatıyla medeniyet pek çok yerde din ile bağdaşmaz. Bundan dolayıdır ki İslam'ın her hâliyle bir medeniyet dinî olduğu yargısı, sonuna kadar doğru değildir. Çünkü medeniyet, toplumsallıktır, bilimselliktir, kentselliktir. İslam ise her hâliyle bunlar üstüne kurulu bir din değildir. Çünkü bunların hem olumlu hem de olumsuz yönleri vardır.

Yine İzzetbegoviç'e göre beşerî birikim, dünyamızı kültür ve medeniyet arasında bir tasnife tabi tutup din, ahlak, sanat gibi olguları kültüre; teknik, bilim, ekonomik ve fiziki yapıları medeniyetevermek mümkünse de kültür veya medeniyetin etkin olduğu ortamlara göre bu olgular bütün beşerî olgu ve oluşumları kendilerine özgülüklerde yeniden inşa ederler. Mesela cinsel hayat bir gerçekliktir. Ama kültür, bunu bir aile olarak inşa ederken çıkar ve zevke dayalı medeniyet daha çok bir cinsellik olarak gerçekleştirir ve bütün cinsel sapmaları bir temel hak olarak ilan edebilir. Kültürün insan birlikteliği, yüz yüze ilişkiler alanı olan topluluktur; medeniyetin insan birlikteliği ise her şeyin doğrusunu bildiği varsayılan ve sonuçta bir medeniyet ütopyası olan toplumdur. Şüphesiz medeniyet her hâliyle ahlak dışı değildir; ama sahip olduğu ahlak deruni değil, çoğu fiziksel yaptırımlara dayalı karşılıklı bir çıkar ahlakıdır. Genel olarak dağıtım mekanizmaları kültüre, üretim araçları medeniyete aittir.

Gerçekten de kültür ve medeniyetin kendilerine özgü ilkeleri, beşerî gerçekleştirimleri vardır. Mesela kültürün dramına karşılık medeniyetin ütopyası, kültürün ilmine karşılık medeniyetin bilimi, kültürün yaratma ilkesine karşılık medeniyetin evrimciliği, medeniyetin toplumuna karşılık kültürün topluluğu, kültürün semasına karşılık medeniyetin yeryüzü tutkusu vb. vardır.

Kültürün ve medeniyetin gelişim çizgileri de birbirinden farklıdır. Medeniyet ilerlemecidir, birikimcidir. Kültür ilerlemeci değil, belki döngüseldir. Sade bir anlatımla, bugün İslam'da gelinen nokta, Hz. Peygamber döneminden, resimde ulaşılan sonuç Michelangelo'dan daha ileri değildir. Yani kültürde gelişme, ilerleme ölçeğiyle açıklanamaz.

Kültür-Medeniyet İlişkisi

Medeniyetin Kültürleştirilmesi Sorunu

İzzetbegoviç'in ikileme ilişkin bu mükemmel analizinde açıklığa kavuşmayan bir nokta vardır. Düşünürün ifadesiyle zıddiyetler cetvelinde kültürü ve medeniyeti iki uç noktaya yerleştirirsek biz Müslümanlar açısından bunun sentezi nedir ve nasıl gerçekleşecektir? Düşünürümüz, zıddiyetler cetvelinde buna bir ad vermemiştir. Gerçi temel kural şudur: İslam, ne sırf ruhani, manevi bir kültür ve ne de dünyevi bir medeniyettir. Doğrusu insanın özlük alanına ilişkin bir kültürle denetim altına alınmış bir medeniyettir. Burada sorun, beşerî sembolik birikimimizin, doğası itibariyle dünyevi olan bir medeniyetle ifade edilmeye çalışılmasıdır.

Bu noktada diyebiliriz ki insani birikimimizi, Batı kökenli "civilisation"un bir çevirisi olan medeniyetle anlatma imkânımız yoktur. Çünkü bu anlamda bir İslam medeniyeti yok, bir İslam kültürü vardır. Biraz da bir mağduriyet psikolojisinin ürünü olarak benimsediğimiz medeniyet, doğası itibarıyla din dışıdır, değerleri temsil eden kültürü bir geriye çekme işidir. Medeniyet araçsallıktır, doğaya egemen olmaktır; sırf devlet karşısında değil, Tanrı'ya

karşı özgür olmaktır. Medeniyet kelimesinin etimolojisi, onun "medine" kökünden gelmiş olması, bu gerçeği ortadan kaldırmaz. Çünkü kelimeyi İslami bulsak bile içeriği İslami değildir. İyi denetlenememiş her medeniyet, çıkış noktasındaki kültürün çok uzaklarında bir yerlere gelmek, ona ihanet etmek durumundadır. Bu temel espriye uygun olarak medeniyetler, çoğu kere özlerindeki kültürlerin çöküşüyle gelişmiş, ivme kazanmışlardır. Dolayısıyla önemli olan, toplumların ne pahasına olursa olsun bir medeniyete sahip olmaları değil, vahiy içerikli bir kültürü yaşayabilmeleridir.

Asıl sorun, her toplumun mutlaka bir medeniyet kurması değil, içinde bulundukları mevcut medeniyetlerin kültürleştirilmeleridir. Peygamberler nesnel bir oluşum olan mevcut medeniyetleri yıkıp yeni bir kültür kurmuşlardır. Kur'an'da medeniyet kurmaya ilişkin bir referansa rastlamayız. Esasen peygamberler tarihi şöyle özetlenebilir: Her peygamber içinde bulundukları medeniyeti çözmüş, medeniyet seçkincilerinin göz ardı ettiği kültürü ilahî mesajla yeniden düzenlemiştir. Ve bu süreç tekrarlanarak günümüze gelmiştir. Medeniyet kendiliğinden oluşur, önemli olan kültürü kurmak ve yaşatmaktır.

Katıksız bir medeniyet olgusu için şüphesiz söylenebilecek şeyler bunlardır. Ne var ki gerçek, çift yönlüdür. İzzetbegoviç'in de belirttiği gibi, zıddiyetlerin bileşkesinde ortaya çıkan bir şeydir. Ancak, bu sentezi iyi anlamak gerekir. Kur'an, bedeviliği eleştirir; yerleşik hayatı, birlikteliği önemser. Ama unutulmamalıdır ki her türlü yerleşik hayat, İslam'a uygun değildir. Metropoller, toplum kurgusu, bu çerçevede İslam ile yeterince örtüşmeyen birer medeniyet ütopyasıdırlar.

Şüphesiz, kültürün dışlaşması için medeniyet diye nitelendirilen bir oluşuma ihtiyaç vardır. İzzetbegoviç'in dediği gibi, her şey ne saf ruhanilik ne de katıksız materyalizm çizgisinde olup biter. İnsani ve sosyal gerçeklik, bu ikisinin bileşkesinde ortaya çıkar. Konumuz olan sembolik beşerî dünyamız da iki kutuplu bir gerçekliğe sahiptir. Şüphesiz, tek başına kültürün sorunlarından söz edilebilir; ama belki daha önemli sorun, kültürden bağlarını koparmış bir medeniyet olgusunun nasıl ıslah edileceğidir.

Bu noktada önemli sorunlardan birisi, herhâlde iki zıddiyeti birleştirecek bütünlüğe verilecek isim sorunudur. İzzetbegoviç, zıddiyetler cetvelinin bütünlükler sütununda buna bir ad bulamamıştır. Kültürü ve medeniyeti birleştiren bir kavram olarak belki İbn Haldun'un "umrân"ı kullanılabilir. Esasen düşünür umrânı, göçebe toplulukların asabiyeti ile yerleşik toplumun temeddününü kapsayacak şekilde kullanıyordu. Ne var ki temeddün, yerleşik hayatın konforlu hayat imkânlarına denk düşerek medeniyeti kapsıyorsa da asabiyet, yukarıda netleştirmeye çalıştığımız kültür, insanın manevi bir öz alanını anlatmıyor. Burada asabiyete denk düşen kültür, temeddünün yapaylığından uzak ama din, sanat, ahlak gibi insani duyarlılıkların öncelenemediği, kabaca çıkarcı bir dayanışma tutkusunu ifade etmektedir. Bu ise gelişmiş olmasa da medeniyetin bir temel esprisini paylaşır. Daha da önemlisi "umrân" ın sentezleyici işlevi yeterince gösterilmemiştir.

Kültürle medeniyet arasındaki doğal karşıtlığı, ancak İslam gibi yüksek tipli bir din birleştirip aşabilir. Bu din ortadan çekilirse yerinde medeniyet kalır. İşin kötüsü bu medeniyet, anormal bir biçimde dinin yerini de doldurur. Kültür özel gayretlerle korunmazsa kendiliğinden dönüşerek medeniyetleşir; ama medeniyet, hiçbir zaman kendiliğinden bir değişmeyle kültürleşmez. Esasen kültür, peygamberlerle mevcut medeniyet yıkılarak büyük bir irade ve çaba ile hep yeniden inşa edilegelmiştir. Ama medeniyetin cazibesi sık sık kültürün gerekliliğini unutturmuş ve onu anlaşılmaz hâle getirmiştir. Bugün insanlığın yaşadığı süreç de bundan başkası değildir. Mevcut modern medeniyetin doruk noktasında artık sağlıklı bir kültür yok, karşı(t)kültür, altkültür, antikültür, hipkültür, devrimcikültür, popülerkültür vb. vardır. Bunların hiçbirisi bizim altını çizdiğimiz tam bir kültür değil, medeniyet döküntüsü şeylerdir.

Söz konusu ettiğimiz senteze bir ad bulmada zorlansak da sağlıklı bir sonuç için şu notları düşebiliriz: Bu dünyanın İslam'ın düzenleyiciliğine ihtiyacı vardır. İslam her alanda olduğu gibi, bu noktada da uçlar arasında bir orta yoldur. İslam bir din olarak manevi bir kültürel dokuya sahiptir, medeniyet denen kaçınılmaz bir dışlaşmanın da sağlıklı yollarını gösterir. Medeniyet; bilim, teknik ve siyasal güce bağlı olarak yükselirken kültür; vahiyle hayat bulur. Şüphesiz ikisi arasında geçişler vardır, bir bağ kurulabilir. Mesela kültürel bir öz olan vahiy, bir medeniyet olgusu olan yazı ile kayda geçer. Sorun; medeniyetin kültürleştirilmesi, her an kültür dışına çıkmaya yatkın medeniyetin kültüre çekilmesi, onun tarafından denetlenmesidir. Bir başka medeniyetle olan sorunumuz da budur. Mesela şöyle ya da böyle içinde yer aldığımız Batı medeniyeti ile olan ilişkilerimiz için de kural budur: Yapılacak iş o ne verirse almak ve ona bir biçimde uyarlanmak değil, onu kültürümüzle karşılayabilmek, dönüştürebilmektir.

Kısaca İslam medeniyeti olarak adlandırılan oluşum, ancak kendi dünyamızda veya başka diyarlarda oluşmuş medeni verilerin İslam'a göre dizayn edilmiş biçimidir. Yerine göre, İslam diyarında oluşmuş bir medeniyet verisi de bir İslam medeniyeti olmayabilir. Başlangıçta Hristiyanlık saf bir kültürdü, İncil yazılmamıştı; ama Yahudilik medeniyetti. Tevrat da başından itibaren yazıya geçirilmişti. Kültür ve medeniyet, sağlıklı bir oluşumda ruh ve beden gibidir. Medeniyet işin bütünü değil, kültürün araçsal yapısıdır.

Bizde medeniyetle ilgili algı eksikliklerinin önemli bir kısmı, herhâlde medine, şehir hayatı gibi kavramların dinî çağrışımlar yapması ve İslam'ın bir şehir dinî olduğuna ilişkin kanaatlerdir. Galiba bu eksik imaj, medeniyetin dünyevi tabiatının üstünü örterek söz konusu kavramları gerçek manalarında anlamamızı zorlaştırmakta ve tavır belirlememize imkân tanımamaktadır.

Kaynakça

(2007). Medeniyet [Özel sayı] *Ayvakti, 82-84.*

Braudel, F. (1993). *Maddi uygarlık* (çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınevi.

Garaudy, R. (1985). İnsanlığın medeniyet destanı(çev. C. Aydın). İstanbul: Pınar Yayınları.

Gökalp, Z. (1970). *Türkçülüğün esasları* (haz. M. Kaplan). İstanbul: Devlet Kitapları.

Güngör, E. (2004). *Türk kültürü ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Güvenç, B. (1984). İnsan ve kültür. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Huntington, S. P. (2001). *Medeniyetler çatışması.* (çev.M. Yılmaz). Ankara: Vadi Yayınları.

İbn Haldun. (1986). *Mukaddime* (C.1-3, çev. Z. K.Ugan). İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

İzzetbegoviç, A. (1992). *Doğu ve Batı arasında İslâm* (çev. S. Şaban). İstanbul: Nehir Yayınları.

Meriç, C. (1974). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Nef, J. (1986). *Sanayileşmenin kültürel temelleri* (çev. E. Güngör). İstanbul: MEB Yayınevi.

Özakpınar, Y. (1999). *Medeniyet Araştırmaları ve Bir Medeniyet Teorisi*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Özel, İ. (2012). Üç mesele (teknik, medeniyet, yabancılaşma). İstanbul: Tam İstiklal Yayıncılık Ortaklığı.

Şeraiti, A. (1987). *Medeniyet tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları.

Sorokin, P. A. (1972). *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri* (çev. M. Tunçay). Ankara: Bilgi Yayınevi.

Wallerstein, I. (2001). Medeniyetler niçin yeniden gündemde. (çev. M. Yılmaz), *Medeniyetler çatışması*, Ankara: Vadi Yayınları.

Medeniyet, Modernlik ve Bir Medeniyetsizleştirme Girişimi Olarak Modernleşme

Muhittin Bilge

Medeniyet bir kavram olarak nispeten yeni olmakla birlikte bir olgu olarak neredeyse insanlık tarihi kadar eski bir vakıadır. Cemil Meriç'in (1979: 93) ifadesiyle *"Muhtevası çağdan çağa, ülkeden ülkeye, yazardan yazara değişen"* medeniyetin, Batı dillerinde ilk defa 18. yüzyıl ortalarında (1756), "*civilisation"* kelimesiyle Fransızcada ifade edildiği görülür. İngilizcede ise 1770'lerde "*civilization"* biçiminde kullanılan kavramın ilk kullanıldığı yıllardaki anlamı "edep-erkân, öğrenme, zariflenme" gibi özellikleri içermekteydi. Zamanla kavramın güçlenmesi ve gerek Fransa gerekse de İngiltere'de bugünkü anlamında kullanılması, 19. yüzyılın başında gerçekleşmiş ve sonraki yıllarda Avrupa ve Amerika'ya kademe kademe yayılmıştır (Baykara, 1992: 45).

"Civilisation" kelimesini, "*sivilizasyon"* şeklinde Türkçede ilk kullanan Mustafa Reşid Paşa'dır. Mustafa Reşid Paşa, 1834 yılında Paris'ten yolladığı resmî yazılarda Türkçe karşılığını bulamadığı kelimeyi, "terbiye-i nâs ve icrâ-yi nizamat" olarak tarif eder (Meriç, 1979: 95). Türkçede "medeniyet"[1] kelimesini muhtemelen ilk kullananın ise 1838 yılında Sadık Rıfat Paşa olduğu görülür. Arapça olan kelimenin türediği **m-d-n** kökünden bazı kelimelerin daha öncede kullanıldığı müşahede edilmekle birlikte, "medeniyet" şeklinde kullanımı bu tarihten sonradır. Latince, "civitas" yani "şehre ait" anlamına gelen ve Arapçada şehri ifade eden "medine"yi çağrıştıran medeniyet kelimesinin, 1850'lerde sözlüklere girerek, hızla yaygınlaştığı görülür (Baykara, 1992: 31-32).

Yukarıda, medeniyetin bir olgu olarak neredeyse insanlık tarihiyle yaşıt olduğunu söylemiştik. Dolayısıyla medeniyete bakmak bir açıdan tarihe projeksiyon tutmak anlamına gelmek-

1 İbn Haldun da medeniyet ile şehirleşmeyi aynı gelişim çizgisi içinde ele almaktadır. Toplumları, bedevi (göçebe) ve hadari (yerleşik) olmak üzere ikiye ayıran İbn Haldun, bedevi toplumların zamanla çeşitli ekonomik faaliyetler sonucu hadariliğe geçiş yaptığını ve medenileşmeye başladığını söyler. Bkz. İbn Haldun (1982: 415-421).

tedir. Onun bu özelliğine Toynbee (1991: 198), şu ifadeleriyle dikkat çeker: *"Tarihe devletten değil de medeniyetten bakmalı, çünkü devletler medeniyetlerin bağrında yetişip ölen geçici siyasal fenomenlerdir."* Braudel (1992: 261) de tarihin bütüncül olarak ele alınmasının olmazsa olmaz koşulu gördüğü medeniyet perspektifine vurguda bulunarak medeniyet tarihinin, tarihin ufkuna yeni, daha kapsamlı ve daha güvenilir açıklamalardan ulaşma imkânı sunduğunu söyler. Tarihe medeniyeti merkez alarak bakma hususunda, Huntington (2006: 46) daha da iddialı bir ifade kullanarak; "İnsanlık tarihi, medeniyetlerin tarihidir. İnsanlığın gelişimini başka terimlerle düşünmek mümkün değildir" der. Kuşkusuz, tarihsel gerçeklik aynı zamanda bir toplumsal gerçeklik olduğuna gore medeniyet mefhumusadece tarihi değil, bugünü ve geleceği anlamak ve anlamlandırmak açısından da kilit bir onuma sahiptir.

Braudel, medeniyetin asla tek başına yolculuk etmediği, onun basit bir ikizi olmayan "kültür"ün ona hep eşlik ettiğini söyleyerek ikisi arasındaki geçişlilik ve bütünlüğe dikkat çeker (1992: 260). Ona göre, medeniyet veya kültürler, bireylere kişisel ve kendiliğinden gözüken; ama gerçekte büyük bir uzaklıkta, nesilden nesile devredilen alışkanlıkların, sınırlamaların, birikmiş irfanın, kabul görmüş uygulama ve ifadelerin oluşturduğu büyük havzalardır ve konuştuğumuz dil kadar bize miras kalmışlardır (Braudel, 1996: 155). Medeniyeti, bütün insanlığa hitap eden bir tarih olgusu olarak gören Karakoç ise onun tek kişiye ya da insanlığa dönük cephesiyle, insanın sadece fiziki ihtiyaçlarına cevap veren bir sistem olmadığını, aynı zamanda manevi, ahlaki, metafizik ve kültürel ihtiyaçlarını da karşılama amacını taşıdığını söyler (Karakoç, 1986: 7). Medeniyeti toplumsal bir olgu olarak değil, bir idealin gerçekleştirilmesi olarak gören Karakoç, kültür ve medeniyetin birbirinden ayrı olgularmış gibi ele alınmasına da karşı çıkar. Kültürü ırklara atfedip medeniyeti ırklar arası ortak eserlere indirgemenin, onu daraltmak anlamına geleceğini vurgulayan Karakoç (1986: 7), *"Medeniyetle kültür o kadar iç içedir ki çoğu kez eşanlamda kullanılmaktadır,"* diyerek, Ziya Gökalp'te gördüğümüz kültürü millî, medeniyeti ise milletlerarası gören yaklaşıma (Gökalp, 1995: 18-19) karşı eleştirel bir tutum sergiler. Özakpınar (1999: 45) da Karakoç gibi, medeniyeti, İbn Haldun'dan farklı olarak tabiata verilen bir reaksiyon değil, insanın zihinsel hakikatinin farkına vararak varlığını, zihnini, tabiatı ve tabiatla olan münasebetini belirleyip eylemlerini bilinçli olarak üretmesi olarak görür ve *"Medeniyet bir ruhi yükselişin bilinci ve içerdiği inançtır"* der.

Aşağıda irdeleyeceğimiz Batı medeniyetine gelene kadar tarih boyunca insanlığın şahit olduğu bütün medeniyetlerin, din ve metafizikle doğrudan ya da dolaylı bir ilişkisi olmuştur. İnsan ve toplumun yüce ilkeler doğrultusunda hayatını düzenlemesinin doğal sonucu olan ve bu anlamda bir idealin gerçekleştirilmesi olan medeniyetlerin dinden ve vahiyden kopuk olması düşünülemez -nitekim geçmişte de öyleolmuştur. İnsanlığın gördüğü en sahici medeniyet olan ve Sezai Karakoç'un "hakikat medeniyeti" olarak nitelediği İslam medeniyetinin, sadece mensupları için değil, bütün insanlık için ortaya koyduğu -ve bugün de hâlâ yaşamakta olan- yüksek değerlerin, din, yani İslam'la ilişkisi göz önüne alındığında, din ve medeniyet bağının muhkemiyetinin ne denli bir hakikatle sonuçlandığı/sonuçlanacağı en yalın hâliyle görülebilecektir.

Modernlik ve Modern Batı Medeniyeti

Modernlik, 17. yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları hemen hemen bütün yerküreyi etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme şekillerine işaret eder (Giddens, 1994: 9). İnsanlığın, aklın yasalarına uygun bir şekilde hareket etmesi sonucunda bolluk, özgürlük ve mutluluğa kavuşacağını öngören modernlik, radikal bir değişimden sonra ortaya çıkan ve insana olduğu kadar, çevresine de etkili olan bir durumdur. Jeanniere (1992: 49), bu durumu gerçekleştiren, yani moderniteye geçişi belirleyen dört temel devrimden söz eder. Bunlar; bilimsel, siyasal, kültürel ve teknik ve endüstriyel devrimlerdir. Newton'la başlayan bilimsel devrimin, Tanrı tarafından yönetilen bir doğa inancından, kendini düzenleyen bir doğa inancına geçişi hazırlamasıyla, fiziksel evren determine edilip insanın yasalarını keşfetmek zorunda olduğu bir evren olarak görünecek, böylece pozitivist anlayışın temel paradigması olan, yalnızca olgusal olanın biliminin yapılabileceği ilkesinden hareketle insan, doğanın bilgisine ulaşmak ve onu dönüştürmek için büyük atılımlar gerçekleştirecektir (Jeanniere, 1992: 80).

Siyasal alandaki devrim, daha doğrusu kopuş ise modern demokrasinin önce İngiltere ve Amerika, ardından da Fransa'da ortaya çıkmasıyla kendini gösterecek, böylelikle, bilimsel alanda doğanın anlaşılmasında ve düzenlenmesinde dışarıda bırakılan Tanrı ve iradesi, toplum yönetiminde de dışarıda bırakılacak ve artık iktidar kaynağını Tanrı'dan değil, halktan alacaktır. Kültürel kopuş ise bunlara koşut olarak düşüncenin laikleşmesi olarak tezahür edecek, laikliğin din eleştirisi sonucunda artık toplumsal yaşamın temellerinin yalnızca "seküler" alanda aranması gerektiği sonucuna varılacaktı. İnsanın içinde doğduğu doğanın fethedilmesi ve dönüştürülmesi bağlamında somut bir adıma tekabül eden endüstri devrimi, bu kopuşun bir başka ayağını oluşturmaktadır. Böylelikle artık insanın modern olma serüveni başlamış olmaktadır. Modern olmak ise artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak demektir (Jeanniere, 1992: 79-81). Weber'e göre, ayırıcı vasfı rasyonalite olan modernlik (1999: 16), her şeyden önce zihinsel bir vakıadır. İnsanı biricik kıymet ve aklı tek yol gösterici olarak belirleyen bu zihniyet için aslolan "şimdi" ve "burası"dır. Dolayısıyla, artık tabiat korunacak bir dost değil, ele geçirilecek bir düşmandır. Bütün sath-ı arz, mücadele alanıdır. Yapılması gereken tek şey bu alanı zapt etmektir. Hiçbir dinî ve ahlaki ilkenin kıymet-i harbiyesi olmayan bir zihnin yapıp etmelerinin insanlık için hayırhah bir sonuç ortaya çıkarmayacağı açıktır ve modernlik, bize bunu çok bariz bir şekilde göstermiştir. Modernliğin maddi alanda kaydettiği görece gelişmelerin, nelerin ve hangi maddi manevi değerlerin büyük bir vahşetle talan edilmesinin sonucu olduğu ise artık herkesin malumudur.

Modern Batı'nın maddi gücünü, büyük ölçüde, seküler ve sınır tanımaz zihniyeti sonucu başta kendi havzası dışında kalan ülkelerin kaynakları olmak üzere tüm yeryüzünü acımasızca ve hoyratça kullanması oluşturmuştur. Acımasızca diyoruz, çünkü bugün dünya-

nın önemli kaynaklarının kahir ekseriyeti, açık ya da örtülü bir şekilde Batı medeniyetinin (Amerika'nın da bu medeniyetin çocuğu olduğunu belirtelim) işgali altındadır ve Batı'yı Batı yapan da ne salt sözüm ona bilimsel gelişmişliği ne gerçekleştirdiği teknolojik atılımlar ne de ticari alandaki parlak hamleleridir. Batı'nın tüm bu yukarıda sıraladığımız ve asla küçümsenemeyecek gücünün arka planında yatan saik, onun, bir şekilde kendi coğrafyası dışındaki toplumları -dolaylı ya da dolaysız- sömürmedeki iflah olmaz açgözlülüğü ve becerisi(!)dir.

Bu sömürü sayesinde, insanlık tarihinde Guenon'un tabiriyle "anomali" olarak yer alan ve yine Guenon'un tespitiyle insanlığın gördüğü sadece maddi alanda gelişmiş tek medeniyet olan Batı medeniyeti (1991: 26-27), aslında medeniyet tanımlamasını da hak etmeyen -Sezai Karakoç'un deyişiyle- bir "vahşet medeniyeti"dir (1995: 127). Bu medeniyet, vahşiliğini kamufle etmek ve yapıp etmelerini sevimli/meşru göstermek için siyasetten kültüre, edebiyattan felsefeye, ekonomiye vs. kadar hayatın her alanında, etkili olan parametreleri üretmede de oldukça maharetlidir. Kendi paradigma ve hayat tarzını, tüm dünya için amaç hâline getirme konusunda oldukça marifetli olan Batı, bu illüzyonunda öylesine başarılı olmuştur ki diğer toplumlar, kendi mal ve canlarıyla beslenen Batı'nın daha fazla büyümesi için âdeta seferber olmuşlar, kendi kültür ve medeniyetlerinden utanır hâle gelmişlerdir. Bu durum, toplumların sahip oldukları değerlerin gücü ve o değerlere yönelik -içten ve dıştan- taarruzun boyutu ölçüsünde, her toplum için az ya da çok, önemli travmalara yol açmış ve açmaktadır. Batı'nın, çok boyutlu politikalarıyla, bu travmaları kendi artı hanesine kaydedecek bir şekilde yöneterek sonuçlandırdığı da bir vakıadır. Bu öylesine bir kısır döngü hâline gelmiştir ki tamamen bu dünyaya, bu dünyanın hazlarına yönelik seküler bir mahiyeti içkin olan Batı medeniyeti, bunun sonucunda insanları düşürdüğü doyumsuzluk ve ruhsal bunalımlar apaçık ortada iken, kendini "olmazsa olmaz" bir değer gibi gösterebilmiş ve bunda da büyük ölçüde başarılı olmuştur.

Ancak, dünden bugüne insanlığın gelip dayandığı çıkmaz, artık sadece Batı dışı toplumların değil, Batılı toplumların da modern değerleri sorgulamasına ve yargılamasına sebep olmuştur ki bize göre bu, bir medeniyet sorgulanmasından öte, asla hakiki anlamda bir medeniyet olamamış modern Batı'nın teşhir edilmesi hadisesidir. Çünkü medeniyet olgusu, dünden bugüne insanlığın maddi-manevi yönlerine uygunluk arz eden bir bütünlükte tezahür etmiş, varlığı ve onun anlamını ıskalayan tüm yapıp etmeler yerel bir kültür olmanın ötesine geçemeyen kısa soluklu vakıalar olarak kalmıştır. Batı medeniyeti ise yukarıda da belirtildiği üzere, aslında medeniyet tanımını hak etmeyen bir sıfatla insanlık tarihini işgal etmiştir. İşgal etmiştir diyoruz, çünkü tarih sahnesine çıktığı andan itibaren insanlığı kendinden önce ve kendinden sonra şeklinde tasnif etmiş ve son iki yüz yıldır gökkubbe altındaki tüm olup bitenleri kendisinin ürünü olarak sunabilmiş olan "modernlik", aslında tarihimizde bir medeniyet vakıasından çok bir "illüzyon" vakıası olarak görülmeyi daha çok hak etmektedir.

Bu illüzyon sayesinde modern Batı ve onun öykünücüleri nezdinde modernlik, öyle yüce ve kapsayıcı bir olgu olarak görülüp takdim edilmektedir ki -özellikle de modernliğin başat olduğu- son iki yüz yıllık dönem ve dönemin karakteristikleri, hep modern paradigma içinden ele alınmakta, sanki son iki asırdır gök kubbe altında olmuş bitmiş ne varsa modernliğin ürünü olarak lanse edilmekte, âdeta dayatılmaktadır. Bu yaklaşım ise hiç kuşkusuz, Batı kibri ve onun oryantalist bakış açısının doğurduğu ve hiçbir tarihî-sosyolojik ve düşünsel gerçekliğe tekabül etmeyen koca bir yalandan ibarettir. Ama bu yalan, Batı dışı toplumları o kadar etkilemiştir ki bu nedenle, özellikle son iki asır bu toplumların modernliğe öykünmelerinin ve bunu kendi toplumlarına dayatmalarının serüveni olan trajik "modernleş-tir-me" girişimleri ve sonuçlarıyla doludur.

Bir Medeniyetsizleştirme Girişimi Olarak Modernleş-tir-me

Sosyal bilimciler tarafından genellikle Batı uygarlık alanı dışındaki toplumlardaki değişimi açıklamada kullanılan "modernleşme" kuramı, öncelikle "modern" ve "geleneksel" olarak nitelenen iki toplum tipinin karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Modernleşmeyi geleneksel toplumdan modern topluma geçiş olarak tanımlayan Huntington'a göre, burada, modern ideal olarak ortaya konulmuş ve daha sonra modern olmayan her şey geleneksel diye tanımlanmıştır (1973: 289-294).

Modernleşme sürecini sanayileşme süreci ile birlikte ve ona bağımlı olarak ele alan Kautsky'ye göre ise bu, Batı'da yaklaşık dört yüz yıllık bir süreçte gerçekleşmiştir. Yani, Batı da bu anlamda modernleşmiştir. Buna karşılık ise Batılı olmayan toplumların daha kısa bir sürede, kendiliğinden değil de iç ve dış etkenlerin itici gücüyle modernleşmeye çalıştığı görülmektedir. Batılı toplumların dört yüz yılda eriştiği bu merhaleye (modernlik), diğer toplumların daha kısa bir sürede geçmek istemesinin doğurduğu/doğuracağı sıkıntılara da dikkat çeken Kautsky, Batı toplumlarının değişken ve hareketli olmasına karşın Batılı olmayan toplumların, durağan toplumlar olduğunu belirterek Batılı olmayan toplumlardaki modernleşmenin, Batılı toplumların dışarıdan müdahalesi sonucunda gerçekleşecek bir süreç olduğunu vurgular (1972: 44-49). Bize göre modernleşmenin asıl niteliğini ortaya koyan, Kautsky'nin de vurguladığı, bu "müdaheleci" kimliğidir. Böylelikle modernleşme, Batı'nın belli bir süreçte yaşadığı değişimin, Batı dışı toplumlar tarafından yukarıdan aşağıya dayatmacı ve ani bir şekilde kendi hayatlarına geçirilmesinin hikâyesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Doğaldır ki Batı'nın bu tarihî tecrübesinin diğer toplumlar tarafından uygulanmaya çalışılması başka kavramlarla da tanımlanacaktır. Batılılaşma ifadesi, bu anlamda modernleşme yerine kullanılan, neredeyse onunla özdeşleştirilen bir terimdir. Böyle bir özdeşleştirmenin aşağıda göreceğimiz nedenlerden dolayı pek de isabetsiz olmadığını söyleyebiliriz.

Weber, "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" adlı kitabının önsözüne şu soruyla başlar:

> Çağdaş Avrupa kültür dünyasının bir üyesi, evrensel tarihin herhangi bir sorununu, kaçınılmazcasına ve haklı olarak şu soru çerçevesinde ele alacaktır: Batı'ya özgü ve yalnızca orada ortaya çıkan kültür olgularının yine de evrensel - en azından öyle olmasını içtenlikle varsaydığımız -anlam ve geçerliliğe sahip bir gelişme çizgisi içinde yer almalarına, koşulların ne tür bir biraradalığı yol açmıştır? (1999: 13).

Bu soru ve devamında, modernliği kültürel bir olgu olarak ele alan Weber, bu olgunun sadece Batı'ya özgü bir durum olduğunu belirtir. Weber, bu görüşünü temellendirirken bugünkü anlamda bilimin, yasaya dayalı hukuk sisteminin ve müzikten mimariye kadar tüm sanat dallarının -başka kültürlerde de var olduğunu belirtmekle birlikte- sistematize oluşunu ve örgütlenişini, yalnızca Batı'ya has bir olgu olarak görür (1993: 24).

Modernlik, modernleşme ve Batılılaşma arasındaki ilişkiye dikkat çeken Ziyaüddin Serdar; modernitede "öteki dünyalar", yani Batılı olmayan kültürlerin dışlandığına, hor görüldüğüne ve marjinalleştirildiğine vurguda bulunarak son kırk senenin modernleştirme programlarının, geleneksel toplumu, kültürü ve ortamı, bu süreç içinde yok ederek üçüncü dünyadaki sömürge öncesi bağımlılıkları, sömürge sonrası az gelişmişliklere dönüştürdüğünü söyler (2001: 35). Serdar'a göre, modernite kendisini Batılı olmayan kültürleri zorlamakla sınırlamadı; bu demode olmuş sömürgeci bir gelenekti. Modernite, tüm dünyaya kendisini evrensel bir gerçeklik gibi sundu. Bunun devamında da Batı, ötekini bu gelişim süreci içinde yutmanın yollarını aradı. Zaten, içinde bulunduğu durumdan kurtulup daha iyisini arayan öteki için bu kaçınılmaz bir sonuçtu. Batı, ötekinin bugününü zaten geçmişte yaşamıştı, bu sebeple de ötekinin bugününü kendi geçmişi olarak tanımlıyor ve Batılı olmayan kültürleri, tarihî birçok kolu olan bir akarsuya benzeterek tüm bu önemsiz (!) olarak gördüğü kolların evrensel tarih ya da Batı tarihinin büyük okyanusuna akmakta olduğunu iddia ediyordu. Modernitenin Batılı olmayan kültürleri yutabilmesi için, yeni bir temsil şemasına ihtiyacı vardı. Modernite, ötekini sadece sömürgecilik zamanlarında oluşturduğu imgeleri içselleştirmeye zorlamakla kalmıyor, aynı zamanda Batı'nın da kendisini haklı göstermenin argümanlarını bulma ve bunları gerçekmiş gibi göstermesine gayret ediyordu. Bu anlayışa göre kendisini, Batılı olmayan kültürlerin doğuştan aşağı olduğu üzerine kuran modernizm teorisi, Batı'nın, Batılı olmayanı yutma planlarını "gelişme planları" olarak isimlendiriyordu (Serdar, 2001: 49-50).

Görüldüğü üzere, rasyonel bir niteliğe sahip olan Batı kültürüne ait bir durum olan modernliğin, gerek modernizm teorisiyle Batı dışı uygarlıklara bir gelişme, uygarlaştırma projesi şeklinde dayatılmasının gerekse de Batı dışı toplumların kendiliklerinden teşne olmalarının neticesi olarak modernliğin hayata geçirilmesinin serüveni olan modernleşmeyi, "Batılılaşma" olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Yukarıda da belirtildiği üzere, Batı'nın dünya sahnesine çıkıp başat bir güç hâline gelmeye başlamasından bu yana, sadece kendi havzası dışında kalanlara uyguladığı sömürü, katliam vs. bir yana, kendi insanını da fıtratından koparak varoluşuna yabancılaştırması sonucu ittiği psikolojik sonuçları, geçmiş medeniyetler ve özellikle de "hakikat medeniyeti" olan İslam medeniyetinin değer ve pratikleriyle

karşılaştırıldığında, onun bir medeniyet tanımını hak etmediğini, dolayısıylada "modernleş-tir-me" olgusunun medeniyet perspektifli bir okumayla değerlendirildiğinde apaçık bir "medeniyetsizleştirme" girişimi olduğunu düşünmekteyiz.

Bu medeniyetsizleştirme girişimi, yani modernleşme, bize göre modernlikten çok daha trajik bir durumdur. Çünkü modernlik, tedricen bir süreç içinde gerçekleştiği için, aslında tasfiye etmeyi düşündüğü geleneksel değerleri tam olarak tasfiye edememiş, -ki bu zaten mümkün değildir- o değerlerin yaşamasına ve günü geldiğinde modernitenin karşısına dikilmesine engel olamamıştır. Oysa modernleşme hadisesi, tepeden inme bir şekilde âdeta bir ceketi çıkarıp başka bir ceketi giymek gibi bir algı körlüğüyle bir toplumun kültür ve medeniyetini terk edip başka bir medeniyete iltihak etmek gibi bir girişimin trajik öyküsüdür. Burada mensup olunan değerler birden bire tasfiye edilerek toplum kimliksiz hâle getirilmektedir. Hele de bizim gibi büyük bir medeniyetin tevarüsçüleri için bu kimliksizleştirme hadisesi tek kelimeyle tam bir medeniyetsizleştirme hadisesidir. Bir medeniyetin esvap (elbise) değiştirir gibi değiştirilemeyeceği apaçık ortada iken bunu yukarıdan aşağı bir zorlama ile gerçekleştirmenin trajik hikâyesi olan modernleşme, en çok kadim ve güçlü medeniyetlerin mensupları üzerinde yıkıcı etkiye yol açacaktır ki öyle de olmuştur. Bugün Müslüman toplumlardaki karmaşık zihin ve pratik, bu medeniyetsizleştirmenin bir sonucudur.

Sonuç

Yukarıda irdelemeye çalıştığımız üzere modernliğin hem tabiatı hem de bu tabiatının doğal bir uzantısı gereği modern Batı'nın bir medeniyet olarak görülemeyeceği, görülmemesi gerektiği düşüncesindeyiz. Dolayısıyla, adına ister "modernleşme" ister "Batılılaşma" isterse de "çağdaşlaşma" diyelim, bu duruma öykünerek hayata geçirmeye çalışmak da bize göre kelimenin tam anlamıyla bir "medeniyetsizleştirme" girişimidir. Cenab-ı Hakk'ın, bir peygamber olan ilk insandan son Peygamber Efendimiz Hazreti Muhammed'e gelinceye kadar insanlığın her iki dünyada gönenmesi için bize gönderdiği değerlerle bir devamlılık arz etmiş olan kesintisiz hakikatler, insanlık için hep bir muştu ve huzur kaynağı olmuş ve yeryüzüne yaşanılır medeniyetler armağan etmiştir. Bu medeniyetlerin en kâmili ve sonuncusu olan İslam medeniyeti, -bugün Batılıların göstermeye çalıştığının aksine- ne durmuştur ne de uykudadır. Çünkü bu medeniyet, gücünü Kur'an ve sünnetten almaktadır ve Kur'an'ın kıyamete kadar korunacağı da yüce Allah tarafından taahhüt edildiğine göre, bu değerlerin yeryüzünde yaşanmasının tezahürü anlamındaki İslam medeniyeti de kıyamete kadar varlığını sürdürecektir inşaallah.

Biz Müslümanlara düşen, modernitenin değerleriyle kirlenmiş zihinlerimizi Kur'an ve sünnetle yıkayarak insanlığın biricik kurtuluşu olmuş/olan/olacak İslam medeniyetini öncelikle kendimiz olmak üzere- yeniden bütün insanlığın dikkatine sunmaktır. Sadece bizim değil, modernitenin vahşeti altında nefes alamayan bütün insanlığın beklediği budur. İnanıyoruz

ki spesifik tartışmalar yerine, enerjisini medeniyet perspektifli bir "anlam ve çözüm" üzerine yoğunlaştıracak olan İslam dünyası, bugün sorun olarak karşısına çıkan konuların bu "medeniyet" perspektifi açısından ne kadar küçük ve üstesinden gelinebilir olduğunun ayrımına varacak ve -belki de her zamankinden daha fazla- hakikatin soluğuna ihtiyacı olan modernlikle yaralanmış insanlık için kurtarıcı nefes olacaktır.

Kaynakça

Baykara, T. (1992). *Osmanlılarda medeniyet kavramı ve on dokuzuncu yüzyıla dair araştırmalar*. İzmir: Akademi Kitabevi.

Braudel, F. (1992). *Tarih üzerine yazılar* (çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.

Braudel, F. (1996). *Medeniyet ve kapitalizm* (çev. M. Özel). İstanbul: İz Yayıncılık.

Giddens, A. (1994). *Modernliğin sonuçları* (çev. E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gökalp, Z. (1995). *Hars ve medeniyet*. İstanbul: Toker Yayınları.

Guenon, R. (1991). *Doğu ve Batı* (çev. F. Arslan). İstanbul: Ağaç Yayınları.

Huntington, S. P. (1971). "The Change to Change: Modernization, Development, and Politics", *Comparative politics* Vol.3, No. 3, 283-322.

Huntington, S. P. (2006). *Medeniyetler çatışması ve dünya düzeninin yeniden kurulması* (çev. M. Turhan ve Y. Z. C. Soydemir). İstanbul: Okuyan Us Yayınları.

İbn Haldun. (1982). *Mukaddime 1*. (haz. S. Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.

Jeanniere, A. (1992). Modernite nedir? *Birikim*, *40*, 79-83.

Karakoç, S. (1986). *Düşünceler 1*. İstanbul: Diriliş Yayınları.

Karakoç, S. (1995). *Fizikötesi açısından ufuklar ve daha ötesi III*. İstanbul: Diriliş Yayınları

Kautsky, J. H. (1972). *The political consequences of modernization*. New York: John Wiley and Sons.

Meriç, C. (1979). *Umrandan uygarlığa*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Özakpınar, Y. (1999). *Kültür ve medeniyet anlayışları ve bir medeniyet teorisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Serdar, Z. (2001). *Postmodernizm ve öteki -Batı kültürünün yeni emperyalizmi-*. İstanbul: Söylem Yayınları.

Toynbee, A. (1991). *Medeniyet yargılanıyor* (çev. U. Uyan). İstanbul: Ağaç Yayınları.

Weber, M. (1999). *Protestan ahlâkı ve kapitalizmin ruhu* (çev. Z. Gürata). Ankara: Ayraç Yayınları.

İSLAM MEDENİYETİ: GEÇMİŞ VE GELECEK

Müslümanların Medeniyet Kodları

Mustafa Tekin

Giriş

Medeniyet kavramı, çağımızda olumlu ve olumsuz boyutlarıyla farklı tartışmaların konusu olmaktadır. Medeniyet kavramına, bu olumlu ve olumsuz yaklaşımlar farklı kültür daireleri içinde, bu yaklaşımlarını farklı sebeplerle gerekçelendirmektedirler. Hiç şüphesiz her iki yaklaşımın yaptığı tartışmalarda, modern zamanlarda külli bir nitelik kazanmış; aynı zamanda etki ve nüfuzuyla küresel ölçekte semptomları olan "Batı medeniyeti"nin önemli bir yer tuttuğunu öncelikle belirtmek gerekmektedir. Batı medeniyetinin tüm dünya ölçeğinde gündelik hayatın içine nüfuzu, farklı kültür dairelerinde hayranlıktan sert tepkiye kadar geniş bir yelpazede reaksiyon alanı yaratmıştır. Fakat her hâlükârda reaksiyon türü ne olursa olsun, Batı medeniyetinin bir yandan ciddi bir tartışmanın konusu olduğu, diğer yandan da bir güç olarak dikkate alındığı bir gerçektir.

Batı medeniyetinin bu geniş çaplı tartışması, özellikle İslam dünyasında olumlu, olumsuz ve retçi tutumların hem oluşması hem de İslam'ın tarihsel ve aktüel gücü ve dinamikleri üzerine bir gündemin ortaya çıkması bağlamında bu canlılığını koruduğunu söyleyebiliriz. Batı dünyasının (medeniyetinin) yükselişi ile Müslüman dünyanın dinamik, canlılık ve gücünü kaybetmesinin eş zamanlı olarak ortaya çıkması, İslam dünyasını olgu ile tasavvur, gerçek ile tahayyül arasındaki mesafede hâlâ sarsmaya devam etmektedir. Çünkü içindeki kuvveyi sürekli taşıdığına inanılan İslam'ın, Müslümanlar üzerinden Batı karşısında yaşadığı bu irtifa kaybı, farklı tutum alışları birlikte getirirken, bir yandan da İslam'ın ileri düzeyde medeniyet kurucu dinamiklerini ve parametrelerini ortaya çıkaracak teşebbüsleri ve bakış açılarını da öne çıkardı. Çünkü Batı karşısında yenilgi, son kertede bir medeniyetler rekabetini de imlemekte/ima etmekte'dir).

Medeniyet: Kavramsal Bakış

Başlarındaki sıfatlara (İslam, Batı, Doğu, Çin vb.) gelmeden "medeniyet" kavramı ile ilgili tartışmaların olduğunu söyledik. Bu tartışmalar medeniyetin "ne"liğinden post/modern zamanlardaki medeniyetin içeriğine kadar iç içe geçmiş konuları kapsamaktadır. Şimdi operasyonel anlamda bu tanımları ve içerikleri yoklamaya çalışalım. Medeniyet kavramının ilk çağrışımları özellikle çağımızda gelişmişlik ve ilerleme gibi anahtar kavramlar üzerindedir. Bu durum, Batı dünyasının son birkaç yüzyıldır dünyaya önerdiği ilerleme, gelişme gibi kavramların, bu medeniyet içerisinde ifade ettiği anlam ve önceliklerden kaynaklanmaktadır. Nitekim "Aydınlanma düşünürlerine göre, medeniyet fikri, ayrılmaz biçimde ilerleme düşüncesiyle; yani rasyonalitenin din üzerindeki zaferi, yerelliğin, geleneklerin düşüşü ve tabii bilimlerin yükselişi ile birleştirilir" (Abercrombie, Hill ve Turner, 1988: 35). Mesela; "muassır medeniyet" söylemi, işte bu düzeyi ve aynı zamanda içerimleri imlemektedir. Dolayısıyla medeni olmak da, içinde bulunduğumuz dönemde içeriğini çoğunlukla Batı kültürünün ve yaşam biçiminin belirlediği çerçevede tanım bulmakta ve içeriği bu çerçeveden kavranmaktadır. Bu sebepten olsa gerek, Batı dışından Batı medeniyetine bakışlardaki olumlu ve olumsuz yaklaşımlarda bu çerçevenin etkili hatta belirleyici olduğunu söyleyebiliriz.

Uygarlık terimiyle de karşılanan medeniyet, bir başka açıdan farklı coğrafyalarda yaşayan insanların ürettikleri bilgi, teknoloji, yapı, kurum, inanç, sanat eseri vb. maddi-manevi ürünlerin belirli bir zaman kesitindeki genel adı olarak tanımlanabilir kısaca (Demir ve Acar, 1992: 365). Buradaki temel vurgu, medeniyetin bir kültür içindeki birikimin belirli bir seviye üzerine çıkması ile gerçekleşebileceği üzerinedir. Bu durum medeniyetle ilgili olarak iki noktanın altını çizmemizi gerektirmektedir. Birincisi, medeniyetin çok geniş anlamda bir kültürün içinden çıkıp serpilip gelişebileceğidir. Bu anlamda medeniyetin, bir kültür ve onu etkileyen önemli bir unsur olarak dinle ilişkisinden bahsedilmelidir. Zira din, medeniyetin merkezi ve belirleyici ögesidir (Smith, 1886: 107). Begoviç'e göre kültür, dinin insan üzerindeki veya insanın kendi üzerindeki tesirinden ibarettir ki bütün medeniyet, zekânın tabiat ve dış dünya üzerindeki tesiri demektir. Kültür, insan olmak hüneri; uygarlık ise işlemek, üretmek, yönetmek, şeyleri daha mükemmel yapmak maharetidir. Kültür durmadan kendi kendini yaratmak; uygarlık ise dünyayı durmadan değiştirmektir (İzzetbegoviç, 1994: 74). Bu bağlamda, belli bir medeniyeti incelerken, öncelikle bir kültürü diğerinden ayıran tezahürleriyle, yani kültürün kendi zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleşen dönüşümleri açısından en ilgi çekici ve beşerî açıdan en manidar olan tezahürleriyle ilgileniriz. Bir kültürün diğer formlarından farklılaşma açısından da en ilginç ve en manidar tezahürleridir bunlar. Bu, en azından tarihin büyük bölümü boyunca sanatsal, felsefi, ilmî hayat, dinî ve siyasi kurumlar, genelde nüfusun münevver kesiminin fikri etkinliklerinin tamamı anlamına gelmiştir (Hodgson, 1995: 25). Dolayısıyla medeniyetleri birbirinden farklılaştıran, bu kültürel yapı ve bakış açısındaki farklılıklardır. İnsanın anlamı, varlıkla ilişkisi, bilgi ve değerlerle ilişkisi bir medeniyeti diğerlerinden ayırt eden unsurlar olmaktadır. Fakat burada Gökalp'in

vurguladığı anlamda, bir kültür ve medeniyet ayrımı yapıyor değiliz. Bilindiği gibi ona göre, kültür millî olduğu hâlde, medeniyet milletler arasıdır (Ülken, 1969: 307). Bu bağlamda, medeniyet hayat tarzı demektir. Yalnız hayat kavramı en geniş ve şümullü bir manada ele alınmalı, hayatın bütün tecellilerini, maddi ve manevi bütün olayları o kavram içine koyulmalıdır (Ağaoğlu, 1972: 3).

Medeniyetle ilgili altını çizmemiz gereken bir diğer nokta; onun bir toplumun kültürel, toplumsal, siyasal vb. belli bir gelişim ve birikim aşamasında ortaya çıktığıdır. Bir medeniyet insanların kendilerini diğer türlerden ayırt eden yönünden başka, onların sahip olduğu en yüksek kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik seviyesidir. Buna göre medeniyet, hem dil, tarih, din, âdetler, müesseseler gibi ortak objektif unsurlar vasıtasıyla ve hem de insanların subjektif olarak kendi kendilerini teşhis etmeleri suretiyle tarif edilebilir (Huntington, 2003: 24). Bu bağlamda öncelikle "medeniyet, her yeteneğin onda açılıp gelişebileceği elverişli bir ortamdır" (Şeriati, 1996: 43). Bu ortam, medeniyete giden yolu açmaktadır. Bu bağlamda medeniyet, hesaplayarak kurulan bir şey değildir; bir medeniyet perspektifi olabilir ama medeniyet bir topluluğun kendi hedefleri ve yönelimleri içinde gelişirken ulaştıkları bir seviyedir. Bu sosyolojik bir kaide olarak bütün toplumlarda rastlanabilecek bir durumdur. Bu seviye aynı zamanda sanat, estetik açısından kendisini göstermektedir. Nitekim bunun halk kültüründen ziyade yüksek kültürle sürdürülmesi de bununla bağlantı içindedir (Hodgson, 1995: 25). Cemil Meriç de medeniyet mefhumunu ilmî çerçeveye oturtan kişiyi Ahmet Cevdet Paşa olarak belirtmektedir. Paşa'ya göre medeniyet, toplulukların hayatında ileri bir merhaledir. Buna göre, önce devlet kurulur, insanlar düşman korkusundan azad olurlar. Sonra ihtiyâcât-ı beşeriyelerini tahsile kemâlât-ı insaniyelerini tekmile koyulur, medenileşirler. Paşa, medeniyeti diyar diyar dolaşan geline benzetmektedir (Meriç, 1996: 85). İbn Haldun'da (1989: 444 vd.) bu durum, hadari topluma geçişin belli bir aşamasında gerçekleşmektedir.

Üçüncü husus da şudur: "Medeniyet teriminin düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası, şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade ediyor olmasıdır" (Kutluer, 2003: 296). Dolayısıyla medeniyet ancak bir şehir ortamında gelişebilir. Zira merkezî hükûmet, sanatın ve eğitimin gelişmesi gibi ileri kültürel formların içine yerleştirildikleri şehirler ve daha geniş toplumlarla ilişkilendirilmektedir. Zaten terim Latince civis, vatandaştan türemiştir (D. Jary ve J. Jary, 2000: 71). Tüm bunlar medeniyetin toplumdaki çok boyutlu bilgiye ve birikime bağlı olarak kaçınılmaz bir süreç olduğunu; dolayısıyla bir medeniyeti kökten retle, bir topluma alelacele medeniyet kurdurma girişimlerinin aynı oranda tarihsel tecrübe tarafından yadsındığını göstermektedir. Şimdi, bu tespitin ardından Müslüman medeniyetinin kodları üzerine tartışmaya geçebiliriz.

Müslümanların Medeniyet Kodları

İnsanlık tarihi boyunca dünya, çok farklı medeniyet dairelerine ev sahipliği yapmıştır. Bunların herbirinin insanlığa katkılarını ve zaafiyetlerini değerlendirmek ve böyle bir değerlendirici bakış açısından yaklaşmak önemli ve gereklidir. Bu medeniyetleri, onların medeniyet olabilmeleri açısından ortak bazı kriterler çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Ancak bu medeniyetlerin insana ve evrene bakışları açısından projeksiyon farklılıklarını da görmek lazımdır. Frankle, medeniyet sözcüğüyle kısaca belli toplumlarda hâkim olan fikirleri ve gelenekleri ile bu toplumların dünya tasavvurlarını, mitlerini, dinî kavramlarını, felsefelerini, ekonomik teorilerini ve pratiklerini; insan doğasına, insanın haklarına ve sorumluluklarına ilişkin görüşlerini, suç ve ceza konusundaki yasalarını kastetmektedir. Burada geliştirdiği medeniyet kavramının tüm medeniyetler için geçerli olacağını da ifade etmektedir (Frankle, 2003: 16-17). İşte bizim Müslümanların medeniyet kodları dediğimiz şey, bir anlamda İslam medeniyetinin kendisine ait karakteristikleridir. İşte bu karakteristikler bir medeniyeti diğerinden ayırt edici niteliklere sahiptir. Biz bu başlık altında bu karakteristiklere ana hatlarıyla değinmeye çalışacağız.

Fakat buna geçmeden önce bir husus açıklamak zorunluluk arz etmektedir. Biz başlığımızı "Müslümanların medeniyeti" şeklinde kavramsallaştırdık. Bu kavramsallaştırmanın yaygın olarak kullanılan "İslam medeniyeti" ifadesiyle örtüştüğü ve farklılaştığı alanlar vardır. İslam medeniyeti ifadesi, son kertede ideal ve teorik bir durumu muhtevi iken, Müslümanların medeniyeti, İslam medeniyet tasavvurunun deneylenmesi ve bir gerçekleştirimidir. Bu bağlamda aralarında "ideal-reel" farkı vardır. Ayrıca "Müslüman medeniyeti" kavramsallaştırması, tarihsel bir tecrübe olarak katkı ve zaafiyetleri de muhtevidir. Dolayısıyla Müslüman medeniyetinin bunca ihtişamına rağmen asla bir kusursuzluk abidesini temsil etmediğini ve modern aklın toplumsal haksızlıklar olarak nitelendireceği, kusurlardan ve kötülüklerden de tamamen beri olmadığını bilmek gerekir (De Pasquier, 1995: 104). Ancak öte yandan "kodlar" yani temel karakteristikler söz konusu olduğunda, hem İslam medeniyeti hem de Müslümanların medeniyeti kavramsallaştırmaları aynı çerçeveye işaret etmektedir.

Son birkaç yüzyıldır "medeniyet" kavramı etrafında gelişen tartışmaların ve yazınların, Batı medeniyetinin insanlığın ulaşabildiği en üstün medeniyet olduğu temel tezini işlediklerini görmekteyiz. Hatta medeniyet kavramının bu bağlamda Batı dünyası ve onun nitelikleri ile özdeşleştirildiğini söylemek mümkündür. Özelde aydınlanma ve rasyonalite ile sıkı ilişkisi kurulan bu medeniyetin, "aklilik" vurgusu ve buna bağlı olarak ortaya çıkardığı ürünlerinin altı çizilerek tüm diğer medeniyetlerin üzerine yerleştirilmektedir. Burada "aklilik" ve din karşısındaki galebe bu içeriği yeteri kadar vermektedir. Bu üstünlük bazı yazınlarda tüm tarihe doğru yayılır. "Kendi içine kapanıp kalmamış bütün uygarlıklar, birbiri ardınca, aralarından birinin, Batı uygarlığının üstünlüğünü kabul ediyorlar... Kültürlerin yürüyüşü de tarihte eşi benzeri görülmemiş ortak bir katılımla, bir uygarlığın diğer bütün uygarlıklardan üstün olduğunu kanıtlamıştır" (Levi-Strauss, 1997: 43).

Batı medeniyetinin üstünlüğü düşüncesi, onu topyekûn diğer medeniyetlere yer bırakmayacak derecede bir temellük alanına sahip kılmıştır. Bu, aynı zamanda insanlığa ait tüm değerlerin tartışmasız Batı'da geliştirildiği gibi bir örtük varsayımı muhtevidir. Hâlbuki kültürler de doğar, gelişir ve ölürler ki medeniyet, bu vetirenin son merhalesidir. Kültür, binlerce yıl yaşayabilir. Bu çerçevede çöküş de, her medeniyetin önüne geçilmez alın yazısıdır. Bunun temel sebeplerinden birisi şudur. Her kültür, insanlığın büyük değerlerinden bir veya birkaçını gerçekleştirir. Yunan medeniyeti güzeli yaratır; Roma hukuku. Sami medeniyetinin katkısı din olmuştur. Çin faydalıyı gerçekleştirir. Hind'in insanlığa armağanı hayal ile tasavvuf; Avrupa medeniyetinin armağanı ilimdir. Her değerin bir gelişme sınırı vardır. Medeniyet bu sınıra varınca görevini tamamlamış olur; ölüme mahkûmdur artık. Büyük medeniyetlerden her biri ayrı bir istikamette ve kendine has gelişir ve kendine has değerler yaratır. Hiçbir medeniyet bütün alanlarda başka bir medeniyetten daha ileri gittiğini iddia edemez (Meriç, 1996: 19 vd.).

Biz de bu çerçevede Müslümanların medeniyetlerinin kendine has yarattığı değerler üzerinde durmak istiyoruz. Öncelikle insanın anlamı, varlıkla ilişkisi, bilgi ve değerlerle ilişkisi bir medeniyeti diğerlerinden ayırt eden unsurlar olur. Schoun, insani değerin tek kriteri, insanın mutlak varlık konusunda takındığı tavır olduğunu; bu açıdan bakılınca söylenecek en az şeyin Avrupalının hiçbir üstünlüğü olmadığını belirtmektedir. Ona göre bütün medeniyetler sonunda düşer, fakat düşüş şekilleri farklıdır: Doğu'nun düşüşü pasif bir düşüş; Batı'nın düşüşü ise aktif bir düşüştür. Doğu'nun hatası hiç düşünmüyor olması; Batı'nın hatası ise haddinden fazla ve kötü düşünüyor olmasıdır. Doğu hakikatler üzerinde uyumaktadır; Batı ise yanlışlar içinde yaşamaktadır (Schuon, 1996: 205). Bu doğrultuda Schweitzer, Batı uygarlığının seyrü seferi konusunda düşünüldüğünde, medeniyet ile bir bütün olarak âlem tasavvuru arasında var olan tuhaf ve kabul edilemez bağlantıların nasıl kurulabildiğini sorunsallaştırmaktadır (2011: 47).

Bu bağlamda Müslüman medeniyetinin en temel niteliği, vahyi merkeze alan bir medeniyet olmasıdır. Medeniyetleri temelde üç ayrı kategoride ele almak mümkündür. Bunlar; pagan, kadim ve vahiy medeniyetleridir. Vahiy medeniyetinin tarih boyunca tek temsilcisi, İslam medeniyeti ve bunun farklı zaman dilimlerindeki ve havzalarındaki yorumları olmuştur (Kaplan, 2011a: 30-31). Dolayısıyla İslam medeniyeti, vahye dayalı bir referans sistemine sahiptir. Daha somut olarak "Sünnet ve Kur'an birlikte İslam medeniyetinin mutlak referans sistemini teşkil ederler" (Serdar, 1986: 22-23). Bir başka açıdan bu, İslam medeniyetinin özgül niteliklerinden birisinin metnin otoritesi olduğu düşüncesini haklı çıkarır (Ebu Zeyd, 2004: 49). Tüm tarihsel sürece bakıldığında "Bütün bir İslam medeniyeti, vahyi muayyen bir süreçte, muayyen bir kültürel çevreye yönelik olarak ve belirli şartlar ve ilişkiler altında düşünsel ve metodik olarak sunma çabasından öte bir şey değildir" (Hanefi, 2011: 199). İslam medeniyetinde vahyin merkezî konumu, onu aşkın ve mutlak ile bağlantılı kılmaktadır. Dolayısıyla "Her şeyden önce bu medeniyetin aslında İslam'ın gerçek bir ifadesi olduğu,

yani onun tüm tarzlarıyla İlahi iradeye uyma ve teslim olma tavrı sergilediği belirtilmelidir. O ezeli ve aşkın gerçeklerden beslenir... Eğer kutsalın tanımı; nisbi olanda Mutlak olanın, sınırlı olanda sınırsız olanın, geçici olanda daimi olanın izleriyse, o zaman İslam uygarlığı kutsal olarak nitelendirilmelidir" (De Pasquier, 1995: 102). Topçu'nun ifadesiyle, "Her büyük medeniyet metafizikle açılır. Tarihte Hint ve Çin'in dünya dinle birleşik ve ona dayanan metafizikleri içinde inkişaf eden medeniyetleri gibi İslam dünyasının Kur'an'ın dünya görüşüne dayanan ve mistik bir metafizik içerisinde kök salan muazzam medeniyeti de bunun misalidir" (Topçu, 1998: 49).

İnsanlık tarihine baktığımız zaman, bu metafizik ve aşkınlığın aslında tüm medeniyetlerin açılım yapmasında ve serpilmesinde hayati bir yeri vardır. Nitekim bu şekilde tanımlanmış bir medeniyete işaret eden tarihsel gelişmeler söz konusu olduğunda, din neredeyse kaçınılmaz olarak, bir anahtar rol oynar; fakat bu rolü halk âdetlerinin atıllığından çok, ilgili bir azınlığın vicdanlarında tuttuğu yer sayesinde oynar (Hodgson, 1995: 26). Dine olan teslimiyet, tabiatı gereği, diğer herhangi bir teslimiyetten daha külli olmaya meyleder. Belki bilhassa Müslümanlar arasında dinî görüş, tam da tarihî açıdan, en ilginç noktalarda belirleyici olduğunu sık sık göstermiştir. Dahası, bu görüş Müslümanların sadece tek bir büyük medeniyet kurmalarını yeterince güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır (Hodgson, 1995: 27). Bu bağlamda din, medeniyetlerin açılım imkânı ve motivasyonu olarak devreye girmektedir. Müslümanların medeniyetlerini belirleyen temel öge ve zemin de İslam; dolayısıyla onun varlığa bakışı, ürettiği bilgi ve en önemlisi ahlak ve değer sistemleridir. Mesela; bugün Batı medeniyetinin en önemli handikapı, içerisinde Hristiyan kültürünün yer etmesine rağmen hümanist ve seküler bir karaktere sahip olmasıdır. Bu durum, Batı medeniyetinin sömürgeci, totaliter ve içkin karakterini daha iyi açıklamaktadır.

Vahiy, metafizik ve aşkınla bağlantılı olarak Müslüman medeniyetinin önemli bir niteliği de tevhid temelli olmasıdır. Zira İslam medeniyetinin özünü İslam, İslam'ın özünü tevhid, tevhidin özünü de Allah'ın birliği anlatır. Tevhidin, Allah'ı tek mutlak, yüce, yaratıcı ve her şeyin sahibi ve yöneticisi olarak kabul etmek olduğunda şüphe yoktur (Faruki, 1995: 27). Tevhid, aslında sadece Allah'ın (cc) birliğini anlatan bir kavram değildir; bununla birlikte insanın din-dünya, madde-mana, ruh-beden vb. ikili boyutları arasında bütünlük ve dengeye de vurgu yapmaktadır. Zira insan gibi bilinmeyen bir varlığın ruhi, rasyonel, materyal yönleri arasında bir denge, bir uyum vardır. Nitekim Müslümanlar Kur'an'da vasat ümmet olarak vasıflandırılmışlardır. Bu vasat ümmetin felsefi değerlendirmesi, mutlak bir referans sistemine dayandırılır. İslam medeniyetinin parametrelerini tayin eden de ırk, coğrafya, hatta dil değil bu felsefi bakıştır (Serdar, 1986: 21). Bu bağlamda mesela, Batı medeniyetinin ırk, coğrafya, dil gibi unsurları önceleyen bakış açısına sahip değildir. Aynı zamanda varlık anlayışına bağlı olarak bütünsellikten uzaktır. Nitekim Batı uygarlığı, dünyayı ve hayatı onaylayan ahlaki tasavvuru inandırıcı ve kalıcı bir şekilde düşüncede temellendirmeyi başaramamıştır. Batı felsefesi, zihinde uçuşuveren hayata dair dayanıksız parçalardan oluşan sunulabilir, işlevsel

olabilen bir tasavvuru tekrar tekrar üretmekten başka bir şey yapmamıştır. Bütün bunların kaçınılmaz sonucu olarak bizim uygarlığımız da parçalı ve güvenliksiz kalmaya mahkûm olmuştur (Schweitzer, 2011: 48).

Müslüman medeniyetinin önemli bir ögesi de öte dünya inancı olmuştur. İnsanı ve dünyayı bu medeniyet, öte dünya inancını merkeze alarak kurar. Nihayetinde bu algılama biçimi, mimariden minyatürlere, gündelik yaşama kadar tezahürlerini göstermektedir. Dolayısıyla Müslümanların medeniyeti, sadece bu dünyanın sınırları içerisinde şekillenen bir unsur olmamış; hatta tam tersine birçok üretimleri öte dünyayı da insan hayatına dahil etmiştir. Ancak Batı medeniyetinin seküler karakteri, her şeyi bu dünya ile sınırlı olarak düşündüğünden, cenneti de bu dünyada kurgulamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Müslümanların medeniyeti aşkın ve açık; Batı medeniyeti ise içkin ve kapalı devredir.

Müslüman medeniyetinin gerçekleşeceği temel zemin ise ümmettir. Davies, insanlar toplumu olarak ümmeti, Müslümanların medeni, toplumsal kimliği olarak görmektedir (1991: 104). Hatta daha ileri giderek ümmet terimini çok önemli bir şekilde medeniyet anlamında kullanmaktadır. Medeniyet, kaynaklarının ve varoluşlarının gerçeğiyle bağlantılı olarak insanların, kendilerini saflaştırmalarına ve insan hayatının kıyamette son bulmasının öneminin farkına varmalarına işaret eden kalitatif bir terimdir. Bu yüzden medeniyetin durumu, her toplumun analitik bir boyutudur ve bu durumu elde etmek için ortak kuralları olan bir grup insan olarak her toplum bir medeniyettir (Davies, 1991: 148). Fakat burada ümmet kavramı, bugünkü anlamıyla sadece Müslümanları içine alan bir topluluk olarak düşünülmemelidir. Mesela, Medine Vesikası'nda Evs ve Hazrec kabileleri, Kureyş muhacirleri ve Medine Yahudileri diğer insanlardan ayrı bir ümmet olarak görülmektedir (Seyyid, 1991: 37-38). Hz. Peygamber'in (sav) uygulamalarına göre ümmet, salt bir din birliği olmayıp, belli bir dinamiğe sahip siyasi ve sosyal bir birliktir. Hz. Peygamber döneminde din birliğine katılım ile ümmete katılışın boyutları farklı idi. Bir kimse şehadet getirmekle müminler birliğinin üyesi olurken, ümmet için zekât, öşür veya cizye ödemek gerekiyordu. Toplumsal bir antlaşma ile oluşmuş böyle bir olgunun Müslüman olmayanlar da en tabii üyesi idiler (Aydın, 1991: 133-134). Buna göre, ümmet din merkezli, ama tüm çeşitlilikleri de içerisinde barındıran bir genişlikte tebellür etmektedir. Esasen bir medeniyet de, bu tür çeşitlilikler içerisinde açılım, serpilme ve gelişme imkânlarını bulabilir.

Nitekim Osmanlı üzerinden tecessüm eden bir İslam medeniyetinin tam da böyle bir ümmet zeminine oturduğunu söylemek mümkündür. Müslümanların bu medeniyeti vahiy merkezli olmakla birlikte, çok farklı milletlerden insanları da içinde barındırmakta idi. Bu çeşitlilik bir medeniyetin kendi iç dinamikleri, gelişimi ve karşılıklı alışverişleri bağlamında önemli ve gereklidir. Osmanlı, "medeniyet"i bu çeşitlilikleri, siyasi ve sosyal bir birlik olarak ümmet temelinde yapılandırarak korumuş ve hiçbir zaman kapalı devre ve homojen olmamıştır. İstanbul'da ve Anadolu'da kendisinden önceki medeniyet göstergelerini yok etmeye uğraş-

mamıştır. Nitekim Kaplan'ın (2011b: 187) deyişiyle, "Osmanlı'nın bir medeniyet tecrübesine hayatiyet kazandırdığı süreçte, nüfusun neredeyse yarıya yakını gayr-ı müslüm olmasına rağmen müslüman bir şehirdi." Belki bugün Batı medeniyetinin tam da böyle bir bakış açısı eksikliği sebebiyle totaliter, homojen ve tektipçi karakterinin nasıl problem hâle geldiği hatırlanırsa Müslüman medeniyetinin önemli bir koduna temas edildiği anlaşılacaktır.

Bu çeşitliliğin işaret ettiği bir başka unsur da, farklı medeniyetlerle karşılaşmadır. Bu bağlamda medeniyetin önemli kodlarından birisi de kanaatimce karşılaşmadır. Bir kültür, ne kadar çok farklılıklarla karşılaşır ve onlara kendi paradigmal özünü vurup kendine maledebilirse, kendisini genişletir ve yaratıcılığı artar. Kanaatimce Osmanlı başta olmak üzere Müslüman medeniyetinin en önemli yaratıcılığı buradan kaynaklanmaktadır. Bu durum, "temas ile dışarıdan gelebilecek zararlar" paranoyasını aşmayı ifade etmektedir aynı zamanda. Nitekim İslam medeniyeti de varlığa, hakikate, hayata, insana yapılan bu türden saldırıyı, kainatın dengesini, bütünlüğünü ve düzenini bozacağı düşüncesiyle püskürtebilecek maddi ve manevi direnç noktalarına ve şuuruna sahip olmuştur. O yüzden mevcut bütün medeniyetlerle temasa geçmiş, hem beşerî düşüncenin hem mistik düşüncenin var olmasını, kendilerini yeniden üretebilmelerini mümkün kılacak başka hiçbir medeniyetin geliştiremediği vasatlar oluşturabilmiştir (Kaplan, 2011a: 31). Yine eski medeniyetlerin hepsi de çeşitli kültürlerin katkılarıyla gelişmiş ve kendisine hayat veren kültürel farklılaşmalar devam ettiği sürece ayakta kalmıştır (Güngör, 1999: 101). Bu açıdan İslam medeniyetleri ideal kategoriler olmamışlardır (bkz. Hess, 1985: 38).

Bir yandan farklılıklara açıklık, diğer yandan tarihte kendisini açması ve referansları, sonuç itibarıyla Müslümanların medeniyetinin "insan yüzlü" karakterini imlemektedir. Müslümanların medeniyetinin, tarih boyunca insanın açılımını önceleyen bir biçimde tebellür ettiğini söyleyebiliriz. Bunun anlamı; insanın aşkın ile de bağlantılı olarak, tanımsal çerçeve içinde, evren uyumlu bir gelişim süreci olmasıdır. Pickthall'de (2011: 29) "İslam kültürünün insani bir kültür olduğunu söylerken, burada onun yalnızca bütün insanlara karşı iyi niyetli ve merhametli bir yaklaşım içinde olduğunu kastetmiyorum; aynı zamanda, onun özellikle de dünya tasavvurunun insani olduğunu kastediyorum" demektedir. Bu durum, aynı zamanda talep ve sorumluluk arasındaki dengede insanı yeniden inşa etmeye dayanmaktadır. Batı medeniyeti, söz gelimi bugün geldiği noktada, insanın tüm arzularını ve taleplerini kutsayan nitelikle ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu taleplerin ve arzuların kaynağı olarak "insan", aşkın ile bağlantısı kopmuş bir varlık olarak Tanrı'nın yerine ikame edilmeye çalışılmıştır. Ancak Müslüman medeniyetinin aşkın temelli olarak perspektifi bu dünyanın geçiciliği, imtihandır ki bu, "irade" ve "sorumluluk" gibi iki anahtar kavramın altını çizmektedir.

"İrade" ve "sorumluluk" aslı itibarıyla dünyayı imar etme biçimini ciddi anlamda belirlemektedir. Hümanist temelde inşa edilen Batı medeniyeti insanı merkeze alması hasebiyle, son

kertede insanı ve onun tüm taleplerini kutsamaktadır. Bugün gelinen noktada Batı medeniyetinin en önemli tezahürü bu bağlamda tüketim toplumudur. Ayrıca sınır tanımayan çağdaş özgürlük tanımları ve yaşam biçimleri de bir başka açıdan bu medeniyetin göstergeleridir. Çevre tahribinden, dünyanın kaynaklarının sorunsuzca tüketilmesi ve yaşanan küresel felaketler, aslı itibarıyla sorumluluğun bir medeniyetin inşası ve gelişimi için ne kadar önemli olduğunu bize anlatmaktadır. Osmanlı Devleti, bilindiği gibi "vakıf medeniyeti" şeklinde tanımlanır. Tarihsel süreç içerisinde toplumsal hayatın ince detaylarını içine alan birçok vakfın bu sorumluluk anlayışından beslendiğini söyleyebiliriz. Kuşlar için, zayıf ve fakirler için vakıflar, çeşmeler vb. bu konuda hemen verebileceğimiz birkaç örnektir.

Sonuç

Medeniyet bir devletin kuruluşu ve kurumsallaşmasının ardından belli bir gelişme aşamasına tekabül etmektedir. Buna göre kurulan her devlet ve orada yaşanan içtimai hayat zorunlu olarak bir medeniyeti doğurmaz. Dolayısıyla var olan her devletten bir medeniyet çıkmaz. Medeniyet aşamasına ulaşıldıktan sonra, bunun hem sanatsal, estetik boyutları gözlenir hem de içtimai hayatta tezahürleri izlenir. Aynı zamanda medeniyetler, hem kendi dönemlerinde hem de kendilerinden sonraki devletler ve toplumlar üzerinde etkide bulunurlar. Özellikle medeniyetin etkisi çok kuvvetli olduğunda, diğer toplumları da o oranda etkilemeye başlar.

Hiç şüphesiz tüm medeniyetlerin, medeniyet olmak bakımından ortak özellikleri vardır. Tüm medeniyetler bir varlık, epistemoloji ve bunlara bağlı olarak değerler sistemi üzerinde yükselirler. Bir şehir ortamında gelişme gösterirler. Medeniyetler geliştikçe sanat, estetik ve ince zevkler kendini gösterir. Aynı zamanda medeniyetler yüksek kültür de yaratırlar.

Buna karşılık medeniyetleri birbirinden ayıran birtakım karakteristikler vardır. Bu nitelikler sözgelimi, İslam, Batı, Çin vb. medeniyetlerini birbirinden ayırmaktadır. Bu ayrışmanın üzerinde oturduğu temel konsept, özellikle ilahî ve metafizik ile bağlantısı ve varlık anlayışıdır. Kimi medeniyetler pagan bir anlayış üzerinde yükselirken, mesela İslam medeniyeti vahiy temellidir. Yine Batı medeniyeti hümanist bir temelde yapılanırken, İslam medeniyeti tevhid eksenli bir şekilde tebellür eder. Aslına bakılırsa medeniyet gündelik hayatın farklı alanlarında ve kurumsallaşmalarında işte bu temel karakteristikleri gösterir. Gündelik hayat ve kurumlar üzerinden söz gelimi, Osmanlı'nın medeniyet okumasını yapmak, Müslüman medeniyetinin kodlarının altını çizmek bakımından iyi bir örnek olacaktır. Bu okumayı tarihin derinliklerine doğru Müslümanların kurdukları diğer medeniyetlerde de gözlemlemek mümkündür. Tikel olaylardan yola çıkan bu okuma, Müslüman medeniyetinin genel kodlarını bize verecektir.

Kaynakça

Abercrombie, N., Hill, S., & Turner, B. (1988). *The penguin dictionary of sociology* (2nd ed.). London: Penguin Books.

Ağaoğlu, A. (1972). Üç medeniyet. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.

Aydın, M. (1991). İlk dönem İslam toplumunun şekillenişi. İstanbul: Pınar Yayınları.

Davies, M. W. (1991). İslami antropolojinin oluşturulması-Kendimizi ve başkalarını tanımak (çev. T. Doğukargın). İstanbul: Endülüs Yayınları.

De Pasquier, R. (1995). *Birlik medeniyetinin kökleri* (çev. H. Yurdakul). İstanbul: İnsan Yayınları.

Demir, Ö. ve Acar, M. (1992). *Sosyal bilimler sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları.

Ebu Zeyd, N. H. (2004). İslam'la bir yaşam (çev. C. Moralıgil). İstanbul: İletişim Yayınları.

Faruki, İ. R. (1995). *Tevhid* (çev. D. Yardım ve L. Boyacı, 2. baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.

Frankle, G. (2003). *Batı uygarlığı, ütopya ve trajedi* (çev. Y. Kaplan). İstanbul: Açılımkitap Yayınları.

Güngör, E. (1999). *Türk kültürü ve milliyetçilik* (14. baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Hanefi, H. (2011). *Gelenek ve yenilenme* (çev. M. E. Maşalı). Ankara: Otto Yayınları.

Hess, A. C. (1985). Islamic civilization and the legend of political failure. *Journal of Near Eastern Studies*, *44*(1), 38.

Hodgson, M. G. S. (1995). İslâm'ın serüveni-Bir dünya medeniyetinde bilinç ve tarih (C.1). İstanbul: İz Yayıncılık.

Huntington, S. P. (2003). Medeniyetler çatışması mı (çev. M. Çalık)? *Medeniyetler çatışması* içinde, 8. baskı. Ankara: Vadi Yayınları.

İbn Haldun. (1989). *Mukaddime* (çev. Z. K. Ugan, C. 1). İstanbul: MEB.

İzzetbegoviç, A. (1994). *Doğu ve Batı arasında İslam* (çev. S. Şaban). İstanbul: Nehir Yayınları.

Jary, D., & Jary, J. (Eds.). (2000). *Collins dictionary of sociology* (3rd ed.). Glasgow: Collins.

Kaplan, Y. (2011a). Sunuş. *Medeniyet felsefesi* içinde, İstanbul: Külliyat Yayınları.

Kaplan, Y. (2011b). Tarihi kırılma, varoluş ve hakikat arayışı ve medeniyetin hakikatleri. *Medeniyet felsefesi* içinde. İstanbul: Külliyat Yayınları.

Kutluer, İ. (2003). Medeniyet. İslam ansiklopedisi içinde C. 28, Ankara: TDV. Yayınları.

Levi-Strauss, C. (1997). *Irk, tarih ve kültür* (çev. H. Bayrı ve diğerleri, 3. baskı). İstanbul: Metis Yayınları.

Meriç, C. (1996). *Umrandan uygarlığa* (2. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Pickthall, M. M. (2011). İslam medeniyetinin dinamikleri (çev. Y. Kaplan). İstanbul: Külliyat Yayınları.

Schuon, F. (1996). İslam'ın metafizik boyutları (çev. M. Kanık). İstanbul: İz Yayıncılık.

Schweitzer, A. (2011). *Medeniyet felsefesi* (çev. Y. Kaplan). İstanbul: Külliyat Yayınları.

Serdar, Z. (1986). İslam medeniyetinin geleceği (çev. D. Aydın). İstanbul: İnsan Yayınları.

Serdar, Z. (1986). İslam medeniyetinin geleceği (çev. D. Aydın). İstanbul: İnsan Yayınları.

Şeriati, A. (1996). *Medeniyet ve modernizm* (çev. A. Yüksek, 4. baskı). İstanbul: Birleşik Yayınları.

Seyyid, R. (1991). İslam'da cemaatler kavramı (çev. M. Can). İstanbul: Endülüs Yayınları.

Smith, J. A. (1886). Religion as an element in civilization. *The Old Tastament Student*, *6*(4).

Topçu, N. (1998). *Kültür ve medeniyet* (hzl. E. Erverdi ve İ. Kara, 2. baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.

Ülken, H. Z. (1969). *Sosyoloji sözlüğü*. İstanbul: MEB.

Medeniyetlerin Zaman Tasavvuru ve İslam Medeniyetinin Devirleri Meselesi

Mustafa Demirci

Medeniyetler ve Zaman

İnsanoğlunun ontolojik varoluşuna yüklediği anlam, tarihî varoluş algısının da zeminini ve ilk medeniyet nüvesini oluşturur. İnsan bilgisinin hem epistemolojik açıdan hem de ontolojik açıdan yeniden inşası, medeniyetlerin kendilerini tanımlamalarının en büyük dayanakları arasındadır. Her medeniyet kendini varlık, bilgi ve değer bakımından tanımlarken ilahiyat, felsefe ve bilim bakımından farklılaşır. Bu yüzden medeniyetler, ortaya çıkarken farklı bir zaman ve tarih algısına sahip olmuşlardır. Ontolojik tanımlamanın temelini teşkil eden varlık, bilgi ve değer idrakiyle uyumlu bir zaman idraki ve bu zaman idrakine bağlı bir tarih algısına muhtaçtır. Bu idrak, aslında o medeniyetin oluşumunun felsefi temellerinden tarihe yansımasının bir ürünü olup o medeniyetin, epistemolojik dayanağını oluşturur. Bu bakımdan her medeniyet, bütün insanlık tarihini kendi özel tarihi ile uyumlu bir şekilde yorumlayarak kendi tarihî varoluşuna özel bir anlam katmaya çalışır. Bunun için de varlık-bilgi-değer parametreleri üzerinde bir zaman tasnifi yaparak o zaman şeması etrafında tarihi yorumladığı oranda bir "benlik idrakine" sahip olabilir.

Geleneksel medeniyetlerdeki "döngüsel zaman" anlayışı ile modern medeniyetlerin "ilerlemeci zaman" anlayışı arasındaki fark, sadece basit bir yaklaşım farkı değil, bilakis bütün hayata ve tarihe bakışı şekillendiren önemli bir bilinç farkından kaynaklanır. Bu zihniyet farklılaşmasının en bariz şekilde dışa yansıması, her medeniyetin kendisi için özel bir milada/takvime ve doğuş efsanesine sahip olmasında görülür. Mesela Yahudilerin Tanrı ile ahitleşmesinin ortaya çıkardığı tarihî serüven, âdeta insanlığın serüveni ile özdeşleştirilmekte ve bu bilinç Yahudilere özgü bir benlik ve tarih idrakinin temelini oluşturmaktadır (Davutoğlu, 2007: 408). Aynı şekilde Hz. Ömer zamanında hicretin takvim yılı olarak esas alınması, basit

bir takvim icadı değildir; bilakis mevcut aidiyet ve benlik tanımlarının dışında, yepyeni bir kategori ve tarihsel bir varoluşun idraki içinde oldukları ve tarih içindeki özel ve bağımsız konumları ve tarihî akışa sahip olduklarının farkında bulunduklarını gösterir.

Medeniyet-zaman ilişkisi konusunda Malik b. Nebi, medeniyetin "toprak, insan ve zaman" konusundaki oluşturduğu değerler üzerinde kurulabileceğini iddia eder. Zaman konusu ile ilgili şöyle der:

> Medeniyetlerin başlangıç/hareket noktası, ya bir olan Allah'ın vahyi ile ya da bir mitolojinin çıkışı temel alınmıştır. İslam, Hristiyanlık, hatta Budizm ve Brahmanizm gibi dinler, medeniyetlerinin başlangıcı olarak, bütün fertlerinin eğilimlerine ve tercihlerine kadar nüfuz eden ve onlara muayyen bir mana kazandıran dinî bir düşünceden hareket etmişlerdir. Benzer şekilde İslam'ın tarihi de ilk vahiy ile başlar. Çünkü bu olay, dünyanın kaderini altüst edecek gelişmelerin ve yeni bir medeniyetin başlangıcı olmuştur. Daha önce Arabistan yarımadasına sıkışıp kalmış olan ve sadece 24 saati olan bu halk, vahyin inişinden itibaren tarih sahnesine çıkmıştır. Geçen on dört asır boyunca dünya üzerindeki tarih oyununun en aktif oyuncusu olmuştur (Malik bin Nebi, 1992: 47-48).

Malik b. Nebi, yaşadığımız çağda İslam milletlerinin en temel sorunlarından birinin, yaşadığı bir olayın tarihinin hangi noktasında meydana geldiğini doğru tayin etme meselesi olduğuna dikkat çeker. Çünkü her tarihî olay, kendi tarihî safhasına uygun geliştiğinde, herhangi bir olayın tarihin hangi safhasında meydana geldiğini, o devre uygun fikir, hareket ve duyguyu tespit etmektir; yoksa başkasının yaşadığı tarihi temel almak değildir. Bugün İslam medeniyeti kendi zamanının hangi noktasında olduğunu tespit problemi yaşamaktadır. Problem, 2013'ün olaylarını mı yaşıyoruz, yoksa 1434'ün problemlerini mi yaşıyoruz meselesidir. Bugün İslam; maddi, manevi ve içtimai şartlar içinde bilfiil ve bilkuvve tarihin 1434 yılındadır, 2013 değil. Bu konu, medeniyet oluşturmada temel bir meseledir. Tarih ve zaman konusunda yapılacak her intihal, bir intihardır, bir cinayettir (Malik bin Nebi, 1992: 41-42).

Zaman Çeşitleri

Tarih boyu her medeniyet; mutlaka varlığın kökenini, insanlık tarihi içindeki yerini, yeni bir anlam dünyası içinde yorumlar. Kendini bir şekilde insanlık serüveninin merkezine yerleştirerek tarihi de kendi etrafında kurmaya çalışır. Sanki bütün insanlık tarihi onun etrafında cereyen edermişcesine ve gelecekte de onun ekseninde gelişecekmiş intibaı verilerek kurgulanır (Davutoğlu, 2007: 411-412).

Sonsuz zaman denizi içindeki kendi konumunu belirlerken sahip olduğu inanç ve idealar ile yaşadığı mekân ve zaman arasında bağlar kurar, yorumlar yapar. Bu tasavvurları geliştirirken filozofların ve antropologların tasnif ettiği üç çeşit zamanı tanımlar. Bu zaman türlerinden ilki, varlığın ve evrenin kökeni ve sonu, ekoloji, evrim, değişim ve toplumsal olayları ölçmek için kullanılan "*fiziksel zaman*" ya da "*varlığın zamanıdır.*" Bu zaman, aslında dinlerin ve felse-

fede metafiziğin konusu olduğundan filozofun ve felsefenin konusudur. İkincisi, tarihçinin ilgilendiği dünya üzerindeki geçen olayların zamanıdır ki daha çok çağların, devirlerin belirlenimi için kullanılan ve dünya üzerindeki uzun süreli yapıların ömürleri ile ilgilendiğinden, "*kurumsal zaman*" ya da "*dünyalık-tipolojik zaman*" olarak adlandırılmıştır. İnsanoğlu, zamanı ve onun içini dolduran tarihsel olayları, içinde yaşadığımız ve kendimizi de bir parçasını teşkil ettiğimiz varlık dünyasında algıladığından yeryüzü gezegeninin zaman ve tarihine göre kendini tanımlamıştır. Üçüncü zaman ise sosyolojinin ve tarihin konusu olan insanlar arası ilişkilerin, toplumsal olayların, sosyal yapıların ve gündelik hayatın zamanıdır. Buna "*tecrübi*" ya da "*özneler arası*" zaman denilmektedir.[1]

Burada söz edilen zaman türlerinden ilki, medeniyetin "varlık" tasavvurunu; ikincisi, medeniyetin "bilgi" tasavvurunu; üçüncüsü ise "değer/ahlak" tasavvurunu oluşturur. Bundan dolayı her medeniyet kurulurken felsefenin en temel problemleri olan "*varlık, bilgi ve değer*" alanı ile ilgili bilinç ve bilgi ihtiyacını karşılamak için bu tanımlamaları mutlaka yapar. Hemen bütün dinlerin ve medeniyetlerin eski çağlardan beri kendilerine göre bir varlık felsefesi, zamanı algılama biçimleri, geçmiş tasavvurları ve bir tarih taksimleri hep olagelmiştir.

Medeniyetlerin Gündelik Zamanları

Medeniyet-zaman konusunu ele alacağımız bu yazımızda, bizi birinci derecede ilgilendiren zaman, "kurumsal zaman" ya da "dünyalık-tipolojik zaman" olarak adlandırılan zamandır. Bu tebliğin konusu da medeniyetlerin uzun ömürleri boyunca yaşadıkları devirler ve çağlar üzerinden kendilerine nasıl bir zaman tasavvuru geliştiridikleri problemi olacaktır. Ancak, konuya girmeden önce "tecrübi" ya da "özneler arası" zamanın da medeniyet ve kültür dünyası ile ilişkisinin irdelenmesi gerekir. Çünkü bu zaman türü kültürün en temel yapısal unsurlarından biri olduğundan; o kültür ve medeniyet evreninde yaşayan insanların kendi konumlarını, zamanı gündelik hayatlarında kullanılışları, anlamlandırılması, kimliklerini tanımlaması ve geliştirdiği kategorileri; en temelde o medeniyetlerin geliştiridiği değerlerin pratik bir yansımasıdır. Ayrıca zaman, kültürün oluşumuna da katkı sağladığından, kültürlerin de fiziki çevreye ve tarihî özelliklerine göre zaman tasavvurunda farklılaşmalar görülür. Her kültür ve medeniyet, zamanı kendine göre ölçtüğünden ve tasnif ettiğinden dolayı, zaman kültürel ilişkiler sisteminin bir sembolü olarak ortaya çıkar. Nitekim ilk medeniyetlerden beri zamanı belirleyen ve tasnif eden uzmanların din adamları olması; ilk mekanik saatlerin, Alman manastırlarında zamanın dakikliğine duyulan ihtiyaca bağlı olarak geliştirilmiş olması ve bu mekanik saatlerin en önemli müşterilerinin Müslümanlar olması tesadüfi değildir. Bilakis bu durum, din-zaman-medeniyet eksenindeki mevcut olan güçlü bağların bir neticesidir. Bu saatlerin icadı, aynı zamanda zaman algısını da dönüşüme uğratmıştır (Ayyıldız, 2005: 75-84).

1 Burada sıralan zaman türleri için bkz. Fabian (1999: 44-47) ve Giddens (1999: 198). Ayrıca bkz. Çelik (2010: 15 vd.).

Topluma ve kültüre göre şekil alan ve topluma şekil veren zaman tasavvuru, aynı zamanda değişen zaman anlayışına bağlı olarak zamansal uygulamalar ve sembolleri de değiştirmektedir. Zaman tasavvurundaki değişimin, Türk-İslam toplumunun hayatındaki değişimleri nasıl etkilediğini en iyi anlatan metinlerin başında, şüphesiz Ahmet Haşim'in "*Müslüman Saati*" adlı kısa ve özlü makalesi gelir. Haşim (1337/1921) bu yazısında şunları söyler:

> İstanbul'u yenileştiren ve yerlisini şaşırtan istilâların en gizlisi ve en tesirlisi yabancı saatlerin hayatımıza girişi oldu. 'Saat'ten kastımız, zamanı ölçen alet değil, fakat bizzat zamandır. Eskiden kendimize göre yaşayışımız, düşünüşümüz, giyinişimiz ve kendimize göre, dinden, ırktan ve ananeden hayat alan bir zevkimiz olduğu gibi, bu üslub-ı hayata göre de 'saat'lerimiz ve 'gün'lerimiz vardı. Müslüman gününün başlangıcım şafağın parıltıları ve nihayetini akşamın ziyaları tayin ederdi… Ziyada başlayıp ziyada biten, on iki saatlik, kısa, hafif, yaşanması kolay bir günümüz vardı. Müslümanın mesut olduğu günler, işte bu günlerdi; şerefli günlerin vakayini bu saatlerle ölçtüler…. Zevali saatin âdât ve muamelâtımızda kabulü ve ezanı saatin geri safa düşüp camilere, türbelere ve muvakkıthanelere bırakılmış metrûk bir "eski saat" haline gelişi, hayatı tarz-ı rüyetimiz üzerinde vahîm bir tesiri hâiz olmamış değildir. Giden saatler babalarımızın öldüğü, annelerimizin evlendiği, bizim doğduğumuz, kervanların hareket ettiği ve orduların düşman şehirlerine girdiği saatlerdi. Bunlar, hayatı etrafımızda serbest bırakan geniş lâkayt dostlardı. Gelen yabancılar ise hayatımızı bozup onu meçhul bir düstura göre yeniden tanzim ettiler ve ruhlarımız için onu tanınmaz bir hale getirdiler. Yeni 'ölçü' bir zelzele gibi, zaman manzaralarını etrafımızda zır ü zeber ederek, eski 'gün'ün bütün sedlerini harap etti geceyi gündüze katarak saadeti az, meşakatti çok, uzun, bulanık renkte bir yeni 'gün' vücuda getirdi….Yeni saat, müslüman akşamının mahzun ve muşaşa dakikasını dağıttığı gibi, yirmi dört saatlik yabancı 'gün'ün getirdiği maişet şekli de bizi fecr âleminden mehcûr bıraktı…. Bu zavallılar için fecrin parıltıları, yeniden boyuna geçirilecek olan hayat ipinin kanlı ilmiğini aydınlatan bir ziyadır. Halbuki fecir saati, Müslüman için rüyasız bir uykunun nihayeti ve yıkanma, ibadet, neşe ve ümidin başlangıcıdır… Eski 'saat'le beraber akşam da, fecir de bitti. Birçoklarımız için fecir, artık gecedir ve birçoklarımızı güneş, yeni ve acayip bir uykunun ateşlerinden, eller kilitli, ağız çarpılmış, bacaklar bozuk çarşaflara dolaşmış, kıvranırken buluyor. Artık geç uyanıyoruz… Şimdi Müslüman evindeki saat, başka bir âlemin vakitlerini gösterir gibi, bizim için gece olan saatleri gündüz ve gündüz olan saatleri gece renginde gösteriyor. Çölde yolunu şaşıranlar gibi biz şimdi zaman içinde kaybolmuş kimseleriz...

Yine bu bağlamda Ahmet Hamdi Tanpınar, Avrupa saatçiliğinin en önemli müşterisinin Müslümanlar, özellikle de dindar Müslümanlar olduklarına dikkat çekerek "Beş vakit namaz, oruç, sahur, seher, her türlü her türlü ibadet saati idi. Saat, Allah'ı bulmanın en sağlam çaresi ve bu sıfatla eskilerin hayatını idare ederdi… Bundan dolayı Osmanlı dünyasında adam başına 'muvakkithaneler' vardı. *Saat sesi bu yüzden Müslüman için şadırvandaki su sesi gibi hemen hemen iç âlemde, büyük ve ebedî inançların eseri idi*..." diye yazmaktadır (Tanpınar, 2008: 24-25). Tanpınar, bu duruma "iç âlem medeniyeti" demektedir. Bunu izah sadedinde

"Saatin kendisi mekân, yeryüzü zaman, ayarı ise insandır" der. Bu şekilde bir medeniyetin belli bir zaman ve mekân idrakine sahip olduğunun derinden farkına varan Tanpınar, saat bağlamında bir medeniyet tasavvuru ortaya koymaya çalışmaktadır (Bayram, 2010: 62; Tanpınar, 1996: 24).

Tecrübi/Dünyalık Zaman ya da Medeniyetlerin Zamanı

Tarih, bir olaylar sağanağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugünden geriye doğru bir bütün hâlinde bakıldığında, bu olaylar yumağına kime göre, neye göre ve nasıl bakılması gerektiği problemiyle karşılaşmaktayız. Böyle durumlarda insan zekâsı, hemen harekete geçerek olayları işleyişindeki mevcut olan mantık silsilesine göre taksim etmektedir. Bu yüzdendir ki insanoğlu, var olduğundan beri zamanı saniye, dakika, saat, gün, hafta, ay, yıl, asır gibi bölümlere ayırarak kendisi için anlaşılır kılmaya çalışmıştır. İnsanoğlunun, tarihi dönemlendirmeye ihtiyaç duymasının bir başka sebebi, insan beyninin, olayları kategorize ederek ve tanımlayarak anlamasıdır. Zamanı ve ona bağlı olayları; asır, yıl, ay, gün, saat, dakika ve saniye gibi kesitlere ayırarak anlamaya çalışır. Tarih de zamana bağlı işleyen ve zaman içinde anlaşılan bir bilim olduğundan zamana göre koordinatları belirlenmemiş ve kesitlere ayrılmamış bir tarihsel bütün; gün, saat, hafta ve yılı belirlenmemiş muğlak bir zaman gibidir. Hâlbuki bölücü ve parçalayıcı insan zihnine, sayısız çeşitlilikteki fenomenler ve evren karmaşık, anlamsız ve dehşet verici gelir. Bu zaman okyanusu içinde insanın yaşadığı kültür içinde kazandığı kalıplar ve değerler prizması, hemen kategoriler icat eder ve zamanı parçalara ayırarak zaman okyanusunu anlamlı kılmaya çalışır. Şayet bir medeniyetin tarihini yazan tarihçileri, olaylar sağanağı ve karmaşasını kategorize ve disipline eden daha üst bir bakış açısı geliştirmezse, o medeniyetin tarihî geçmişini anlama ve anlamlandırma konusundaki bilinç düzeyi zayıf ve bulanık kalacaktır.

Tarihî sürecin belli bir mantık içinde bölünmesi ve daha alt başlıklar altında ele alınması, en temelde insan zekâsının zorunlu bir talebi olduğu kadar, bilimsel bilginin de ön şartıdır (Goitein, 1968: 228). Çünkü gerçek anlamda bilim, olgular dünyasındaki düzenlilikleri bilmeyi ve çözümlemeyi gerektirir. Spengler'in de vurguladığı gibi tarih, geçmişin düzenli bir takdimidir ve bu takdim arayışı, zamanla her şeyin üzerine bina edildiği bir postula hâline dönüşmektedir (Spengler, 1997: 30). Bu yüzdendir ki eski çağlardan modern zamanlara kadar bütün medeniyetler ve kültürler, gündelik hayatlarını tanzim eden ve anlamlandıran geçmiş zaman karşısında, kendi konumunu tanımlayan, yaşadıkları tarihî tecrübeyi üzerinde anlamlı bir şekilde yerleştirecekleri, kendilerine özgü bir zaman sistemini mutlaka geliştirmişlerdir. Bu anlamda en eski ve gelişmiş zaman sistemini ise Hint-Budist medeniyetinin geliştirdiği dikkat çekmektedir. Ondan itibaren başka medeniyetlerden günümüze kadar her medeniyetin kendine özgü bir zaman skalası oluşturduğu görülmektedir.

1- Eski Çağ Medeniyetlerinden Günümüze Zaman Tasavvurları: "Çevrimsel" Zaman ve Dört Çağ Doktrini

Mahayana Budizmine göre zaman, sürekli bir oluştur (samtanadır). Bu özelliğinden dolayı, zaman içinde ortaya çıkan her *"biçim"* yok olmaktadır ve gerçek dışıdır. Bundan dolayı Mahayana filozofları, uzun uzun zamanın andan ibaret olmasını ve hemen geçtiğinden dolayı da gerçek olup olmadığını tartışmışlardır. Hissedilir dünyanın akışkanlığı ve anlık olması, sürekli olarak hiçleşmeye yönelmesi, zamana bağlı dünyanın gerçek dışılığını ifade eden tam bir mahayana formülüdür (Eliade, 1992: 75-76).

Bilindiği gibi Hint kozmik devreler doktrinine göre zaman, çevrimsel olarak süren dönemlere ayrılır. Bu doktrinde en küçük devrenin ölçü birimine "yuga" denir. Her yuganın öncesinde bir "şafak", sonrasında bir "grup vakti" vardır. İşte bu ara vakitler, çağları birbirine bağlamaktadır. Dört çağdan oluşan devirlerin toplamına ise Mahayuga adı verilir ve birbirine eşit olmayan ve birincisinden dördüncüsüne doğru tedricen azalan dört devreden/yugadan oluşan tam bir kozmik devre söz konusudur. Bu şekilde Hint medeniyeti, evrenin devrevi yaratılışını ve yok oluşunun sayısını giderek artırarak bir kozmik devreler doktrini yoğurmuştur. Mahayana Budizmine göre zaman, dört sutraya ayrılmıştır; Krita-yuga, Treta-yuga, Dvapora-yuga ve Kali-yuga (Karanlık cagu) olarak adlandırılır. Bu devreler arasında Dharma'yı (Kadim yasa) simgeleyen "*Boğanın dört ayağı*" giderek yok olur. En küçük devre yuga, tam bir devre ise Mahayuga'dır. ***(i)*** İlk çağ, *Krita Yuga* olup 4000 yıl sürmektedir ve bu, mükemmel çağdır. Adaletin, mutluluğun, bolluğun, egemen olduğu "Altın Çağ"dır. Bu çağ süresince evrenin düzeni olan Dharma'ya bütün varlıklar kendiliğinden uymaktadır. ***(ii)*** Ardından gelen ikinci çağa *Treta Yuga* denir. Bu çağın süresi 3000 yıl olup bir gerilemenin ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlar, bu çağda artık tabii düzenin dörtte üçüne uymaktadır. Sorumluluklar kendiliğinden değil, öğrenilerek yerine getirilmektedir. ***(iii)*** Üçüncü aşamada gelen *Dvapora Yuga,* 2000 yıl sürmekte ve Dharma'nın ancak yarısı yerine getirilmektedir. Bu çağda günahlar artmakta, insan ömrü kısalmaktadır. ***(iv)*** Son çağ olan *Kali Yuga* ise 1000 yıl sürmektedir. Kötü ve karanlık çağ olarak kabul edilmektedir. İnsanlık, bu çağda tam bir çözülme ve çöküş yaşamaktadır. Zenginlik, en itibarlı durum ve erdem kaynağı mahaline gelmiştir. Hayatın her alanında ahlaki bir çöküş yaşanmaktadır. Ahlaki çözülmeye aklın gerilemesi de eşlik ettiğinden bilgide de gerileme yaşanmaktadır. Bu tasnife göre şu an içinde bulunduğumuz çağ, "Karanlık Çağ"dır, yani Kali Yuga'dır (Eliade, 1992: 51-52).

Burada tam bir devreyi ifade eden Mahayuga, 12.000 ilahî yıldan, o da (12.000*360) 4.320.000 insani yıldan meydana gelir. Şöyle ki her devrenin % 10 şafak % 10 da grup vakti eklendiğinde, bir Mahayuga (400+4.000+400) + (300+3.000+300) + (200+2.000+200) + (100+1.000+100)= 12.000 tanrısal yıl eder. 12.000*360= 4.320.000 yıl eder. Bunlara ilave olarak bir İndra'nın hayatı ve krallığı 71.000 yıl sürer. Brahma'nın bir gecesi ve gündüzü 28 İndranın varoluş süresine eşittir. Brahma'nın gecesi ve gündüzü ile ölçülen zamanı 108 ilahî

yıldır. Brahmalar birbirini izleyerek sayısız ve sınırsız bir zaman ortaya çıkar (Eliade, 1992: 48-55, 1992: 112-117; Guénon, 1990: 163-324).

Devirler	Şafak	Süre	Gerup	Toplam
Krita Yuga	400	4.000	400	4.800
Treta Yuga	300	3.000	300	3.600
Dvapora Yuga	200	2.000	200	2.400
Kali Yuga	100	1.000	100	1.200
Mahayuga'nın Toplam süresi : **12.000** (Tanrısal yıl)				

Bu dört çağ doktrini en çok Yunan-Roma geleneğinde ifadesini bulmuştur. Hesiodes, sırayla *Altın Çağ*, *Gümüş Çağ, Bronz Çağı ve Demir Çağı* olmak üzere dört çağdan bahseder. Buna daha sonra *"Kahramanlar Çağı"*nı ilave eder (Evola, 1994: 269). Aynı durum İran ve Helen geleneğinde *Altın, Gümüş, Çelik, Demir/Bronz* şeklinde sıralanır. Kalde öğretisinde *"dört başlı savaş arabası"* imgesi, dört çağa karşılık gelir. Bu atlar, Tanrı'nın yönetiminde devresel bir yarışa sokulmuş dört çağı ifade eder. Bu çağların sıralanımını belirlerken atlar, parlaklık dereceleri ve önde, arkada olma durumlarıyla tasvir edilmişlerdir. İbrani geleneğinde ise bu dört çağı yansıtacak şekilde kâhin ve heykeltıraşlar; heykellerin başlarını altın, göğüs ve kollarını gümüş, karın ve kalçalarını bakır, bacak ve ayaklarını demirden yapmışlardır (Evola, 1994: 269-170; Guenon, 1997: 17).

Mısır geleneğinde ise *"Eusebe"* tarafından sokulan tanrılar, yarı tanrılar ve kutsal ruhlardan oluşan ilk üç hanedan ilk üç çağa; yani altın, gümüş ve bronz çağına tekabül eder. Azteklerde ise beş güneş devresi simgesindeki ateş ve tufan (su) felaketlerine ilişkin figürlerin bulunduğu ilk dört devre, "dört çağ"a karşılık gelir. Buna ilaveten savaşları simeleyen beşinci bir çağ daha vardır ki Hesiodes'in ilave ettiği "*Kahramanlar*" çağına karşılık gelir. Değişik şekillerde de olsa bu geleneğin izleri başka toplumlarda da görülmektedir (Evola, 1994: 171). Burada madenlerin çağlara isim olarak seçilişindeki incelik göz önüne alındığında, her dönemin bir önceki döneme göre bir düşüşü ifade ettiği anlaşılmaktadır (Geunon,1997: 17).

Öte yandan eski Amerika yerlilerinden Azteklere göre, dünyanın yaratılışından beri çeşitli tabiat felaketleri ile son bulan "su güneşi" devri, "kaplanların güneşi yemesi" devri, gökten ve volkanlardan gelen "ateş güneşi" devridir. Dördüncü olarak fırtına ile tanımlanan "rüzgar güneşi" devri ile son bulur (Sarıkçıoğlu, 1997: 19). Kuzey Amerika yerlileri ise denizin suyunu tutsun diye kuzeybatıya bir *"Bizon Öküzü"* yerleştirmişlerdir. Bu bizon öküzü, her yıl bir tüyünü kaybeder ve bütün tüylerini kaybedince dünya son bulacaktır. Bu öküzün ayaklarından her biri, dört çağdan birine tekabül eder. Sieuz yerlileri, bu öküzün tüylerinin tamamen döküldüğüne, ayaklarından da sadece birinin kaldığına inanırlar (Shoun, 1996: 94).

Yaratılışı altı gün içinde anlatan Tevrat'ta Adem'den Nuh'a kadar pek çok peygamberin hayatı ve yaşadıkları yıllar belirtilmiştir. Avrupa Orta Çağ dünyasında, Tevrat-İncil bütünlüğüne bağlı ve peygamber merkezli tarihî devreler ele alınmış, buna göre tarihler yazılmıştır (Kitabı Mukaddes, 1976: Tekvin/I, 1).

Mircia Eliade, kozmik olarak tekrar mitine Babil, Hint, Meksika, Grek-Latin, İran-Zerdüşt vs. bütün eski uygarlıklarda rastlandığına dikkat çeker. Bütün bu anlatımlarda ana tema, dünyanın mutlak bir sonunun olmadığı ve her sonu, yenilenmiş başka bir âlemin yaratılmasıyla yeniden başlangıcın takip ettiği inancı vardır. Bütün başlangıçlar ise "altın çağ" olarak isimlendirilir. Bu şekilde döngüsel/çevrimsel zaman anlayışı âdeta evrensel bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır (Eliade, 1994: 12; ayrıca bkz. Yılmaz, 2003: 49).

Modern insanın, tarihî bir evrim ve ilerleme süreci olarak görmesinin aksine, yukarıdaki *bütün* medeniyetlerin zaman tasniflerinde, modern öncesi insan tarihi daima bir gerileme, bir düşüş olarak düşünülmüştür. Geleneksel bakış açısına göre varlık, yüce ve asli bir konumdan sıradan, fâni bir konuma inmektedir. İnsanlığın tüm geleneksel metinlerinde daima bir düşüş olgusu yer almaktadır. İnsanlık dört devre veya dört kuşak boyunca devam eden ve gittikçe artan bir çöküş süreci yaşamaktadır. Geleneksel anlayış, modern anlayışın tam aksine insanlığın kökeninde hayvansal mağara insanının değil, bir üstün insanlığın olduğunu, tarih öncesi devirlerde bir *"Tanrılar çağı"*nın yer almış olduğunu savunur. Bu yüzden bütün kutsal kitaplarda ve insanlığın en eski metinlerinde, niçin evrimi teyit eden ve hiçbir şey bulunmayıp tersine daha aydınlık ve insanüstü bir geçmişin varlığına ilişkin sabit bir fikirle karşılaşıldığının izah edilmesi gerekir (Evola, 1994: 171).

Hint felsefesi, zamanı sonsuz bir tekerlek olarak düşündüğünden zamanın başı ve sonu yoktur. Bu yüzden de varlığın başlangıcını ve metafiziğini zaman problemi üzerine kurmuştur. Buna karşılık tek tanrılı dinlerde Tanrı, zamanın dışında tasavvur edildiğinden zaman, başı ve sonu olan, başlangıçtan sona doğru ilerleyen çizgisel bir trenddir. Bu anlayış ilk olarak Agustinius ile sistemleşmiştir. Tek tanrılı inançların geliştirdiği zaman anlayışında, zamanın sonunda kutsal planın tamamlanacağı inancı hâkimdir. Bu zaman anlayışı, 18. ve 19. yüzyıl Endüstri Devrimi ile birlikte insan bilincinde hâkim olmaya başlamıştır. Bu düşünce, aynı zamanda modern düşüncedeki zamanın hızlanması mantığına da uygundur (Çelik, 2010: 71). Bugünkü yaygın olarak kullanılan tarihî devirler skalası, geçtiğimiz bin yıl boyunca Hristiyan din adamları tarafından geliştirilmiştir.

2. Hristiyan Din Adamları Tarafından Geliştirilen Zaman Tasnifinin Gelişimi

Avrupa'yı merkez alarak yapılan tarihin çağlara ayrılmasında müracaat edilen mevcut *üç*lü sistem, Eski Çağ, Orta Çağ ve Yeni Çağ şeklinde dönemlere ayrılır. Temelinde Hristiyan üçlemesine dayanmasına rağmen, bu tarih taksimatı, bugün tarih ilminin en önemli paradigmalarından veya ön kabullerden biri hâline gelmiştir.

Bu taksimatta kullanılan "Eski Çağ" tarihi, ağırlıklı olarak Yahudi ilahiyatına, milattan sonrası ise Hristiyanlık ilahiyatına, son dönemleri ise aydınlanma felsefesine dayanır (bkz. Togan, 1981: 26; ayrıca bkz. Kafesoğlu, 1964: 3, 1963: 1-16). Avrupa'yı merkez alan ve Tevrat-İncil geleneğine bağlı tarih taksimi, esas olarak Hristiyanlıkla başladı ve en açık şeklini ise ilk defa Hristiyan filozofu *St. Augustinus*'ta (353-430) aldı.[2] Augustinus, dünyanın altı günde yaratılmasından hareket etmek suretiyle tarihi altı döneme ayırmıştır (Hartmann, 2004: 46). "Tanrı Devleti" adlı kitabında, tarih kurgusunu iki aşamalı olarak tasvir etmiştir. Birincisinde, insan ömrünün altı dönemini tarihin altı dönemine benzetmiştir. *(i)* Çocukluk (1-7), *(ii)* Büluğ (8-14), *(iii)* Gençlik (15-28), *(iv)* Gençlik (29-40), *(v)* Olgunluk (41-50), *(vi)* Yaşlılık (50-) (Alkan, 2009: 29-30).

İkinci aşamada ise Kitab-ı Mukaddes'te dünyanın altı günde yaratıldığından hareketle (Kitab-ı Mukaddes, 1976: Tekvin/Bap 1, ayet 1-31), insanın hayatında geçirdiği yukarıdaki her bir döneme denk gelecek şekilde dünya tarihini altı döneme bölmüştür. Her güne 1.000 yıl tekabül edecek şekilde, altı dönemli dünya tarihini ortaya koymuştur. Her bir dönemin başlangıcını ve bitişini ise isimleri ve kıssaları yine Kitab-ı Mukaddes'te geçen peygamberlerle belirlemiştir. Bu dönemler şu şekildedir:

1. Çocukluk / Hz. Âdem-Hz. Nuh (Tufan)
2. Büluğ / Hz. Nuh-Hz. İbrahim
3. Gençlik / Hz. İbrahim-Hz. Davud
4. Gençlik / Hz. Davud-Babil Sürgünü
5. Olgunluk / Babil sürgününden-Hz. İsa'ya kadar
6. Yaşlılık / Hz. İsa'nın doğması-Dünyanın Sonu (Alkan, 2009).

Bu şekilde Augustinus, Katolik teologu kimliğiyle birlikte doğrudan Yahudi-Hristiyan kutsal metninden hareket etmek suretiyle tarihin çağlara ayrılmasının ilk temelini atmıştır. Ardından gelen Sophronius Eusebius Hieronymus[3] (347-419), Kitab-ı Mukaddes'teki Daniyel kehanetine dayanarak rüyada geçen dört imparatorluğun sırasıyla Babil, Pers, Grek ve Roma imparatorlukları olduğunu iddia ederek tarihî süreci bu şekilde, "*dört dünya imparatorluğu*" şeklinde ayırmıştır (Hartmann, 2004: 46). Hieronymus, tarihin dönemlere ayrılmasında Kitab-ı Mukaddes'te geçen ayetlerden hareket ederek bir kurgu yapsa da tasnifinde peygamberleri değil de tarihte görülen dört büyük din dışı devleti tercih etmiştir. Sevillalı İsodor (560-636),[4] Augustinus'u devam ettirmiş, ancak, Hz. İsa'nın doğumunu tarihin merkezine

2 Bugünkü Cezayir'de doğmuş ve yaşamış çok önemli bir Katolik Kilisesi azizi, Hristiyan teologu ve Antik Dünya ile Orta Çağa geçiş sürecindeki çok önemli bir filozoftur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hartmann (2004: 46).

3 Hieronymus, bugünkü Hırvatistan'da doğmuş çok önemli dört Hristiyan din adamından bir tanesi ve bir kilise babasıdır. Bkz. Pot (1999: 169-170).

4 İsodor, Katolik Kilisesi'nin en önemli din adamlarından bir tanesi ve kilise babalarının sonuncusu olarak kabul edilmektedir.

yerleştirerek M.Ö.-M.S. anlayışını yerleştirmiştir (Alkan, 2009: 31-32). Bu tür çabaların altında, tarihin doğrudan Tanrı'nın işi olduğu inancı, zaman içinde ve belli aşamalar hâlinde bu planı keşfetme arzusu bulunmaktadır.

Ancak 12. yüzyılda *Florisli Joachim* (1130-1202) ile birlikte, bu altılı sistem Hristiyan teslis inancıyla uygun hâle getirilerek üç döneme ayrılmıştır.[5] Bu tasnife göre:

1. Tanrı'nın egemenliği (*Hristiyanlık öncesi*),

2. Hristiyanlık çağı (*Oğul'un egemenliği, Hz. İsa'nın doğumundan 1260'a kadar)*

3. Gelecekte olacak Kutsal Ruh'un egemenliği şeklindedir (*1260'dan Kutsal Ruh'un hâkimiyet dönemi)*.

Joachim'in dikkat çeken bir görüşü de Millennium'u Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne gelmesi ve 1000 yıl sürecek olan Kutsal Ruh'un hâkimiyetinin üçüncü ve son dönemi olarak tasarlamasıdır.[6]

Ardından gelen diğer Protestan Hristiyan din adamları bu geleneği devam ettirmişler ve Hz. İsa'yı merkeze yerleştirerek Hz. İsa öncesi ve sonrası olarak bunu olgunlaştırmışlardır. Bu gelenek ve mirastan hareket eden İtalyan Francesco Petrarca (1304-1374), Holandalı Gisbert Voetius (1589-1676) Alman teologu ve tarihçisi Christoph Cellarius (1634-1707) bu sisteme son şeklini vererek bugünkü hâline gelmesine etki etmiş isimlerdir.[7] Özellikle Voetius, modern tarih telakkisinin oluşmasına iki şekilde katkıda bulunmuştur. Öncelikle Antik Dönem ve Antik Dönemin yeniden doğması arasındaki zaman dilimini ifade eden "*Orta Çağ*" kavramını ilk defa o kullanmıştır (Alkan, 2009: 33-34).

Burada sözü edilen ve bugün de hâlâ kullanılan *üç*lü sistemin ortaya çıkmasında etkili olanların tamamına yakını Katolik veya Protestan din adamlarıdır. Bunlar, sistemin içini doldururken tamamen Hristiyanlık ve Avrupa coğrafyasıyla alakalı olayları tercih etmişlerdir. Böylece günümüze kadar gelen "Avrupa merkezci tarih" kurgusunun en önemli ayaklarından biri ortaya çıkmıştır (Alkan, 2009: 23-42). Bilimsellikten tamamen uzak olan bu taksim, özü itibarıyla Hristiyanlık inancını yansıtır ve sadece Hristiyan Avrupa için geçerlidir. Bunların esin kaynağı olan tarihî arka plan, fikirler ve teolojik meşruiyet Hristiyanlıktan alınmış; sistemin içini dolduran olaylar ise tamamen Batı Avrupa kara parçası sınırları içinde cereyan etmiş olaylardan seçilmiştir.

5 Tarihin çağlara ayrılmasında üçlü sistemin bulunmasında ilk isim olan Joachim, İtalya'nın en güneyinde çizmenin ucunda Fiore Manastırı ve Florens tarikatının kurucusu ve çok önemli bir Katolik din adamıdır. Bkz. (2007a).

6 Bkz. (2007b).

7 Alman tarihçi Cellarius, başta doğu dilleri olmak üzere tarih, felsefe, teoloji ve matematik öğrenimi aldıktan sonra, felsefe alanında yüksek lisans yapmıştır. 1694 yılında kurulan Halle Üniversitesine tarih ve retorik profesörü olarak tayin edilmiştir. Bkz. (2007c).

Bu tasarıya karşı ilk tepkiler, yine Avrupa Rönesans hareketi içerisinde oluşan anlayıştan gelmiştir. Bu tavır, Orta Çağ tarih yazımlarına karşı da belli bir eleştiri getirmiştir.

16. yüzyılın ortalarında *Jean Baudin,* Orta Çağda kabul edilen dört imparatorluk temelli tarih şemasının *Daniel'in Kitabı*'ndan alınma üstünkörü bir şemaya dayandığını göstermiştir (bkz. Callinwood, 1990**:** 69-73; Spengler, 1997: 30-36). Aynı yüzyılda İtalya ve İngiltere'de de eski efsanelere dayalı tarih anlayışı ve bunlarla ilişkili sınıflandırmaların yerine, eleştirel tarih anlayışı ve yeni düzenlemeler getirilmeye çalışılmıştır. Bundan sonra ise 1644-1707 yılları arasında yaşayan Alman bilim adamı *Chrigtoph Cellarius*,[8] Avrupalı bilim adamları arasında geniş kabul görmüş olan ana iskeleti itibarıyla da günümüze kadar birçok yönü kullanılan genel bir tarih tasnifi yapmıştır. O da tarihi şu şekilde bölmüştür:

Eski Çağ: Başlangıçtan 476'ya kadar,

Orta Çağ: 1453 İstanbul'un fethine (ya da 1492 Amerika'nın keşfine) kadar, *Yeni Çağ:* 1453/1492 sonrası.

Bu bölümlemeden sonra gelen tarihçiler ise 1789 Fransız İhtilali'ni dönem olarak *Yakın Çağın* başlangıcı kabul ederek tamamlamışlardır.[9]

Avrupalı tarih taksiminin Hristiyanlık ile ilişkisi konusunda Türkiye'de ilk ve tek olan çalışmayı yapan Necmettin Alkan, konunun ilginç bir boyutuna dikkat çeker:

> Üçlü tarih taksiminin mimarlarından Joachim, Voetius ve Cellarius, doğrudan Hristiyanlıkla bağlantılı şahıstılar. Voetius, Kalvinist bir din adamıyken Cellarius da üniversitede Protestan din eğitimi almıştır. Bu noktada çok ilginç bir teferruat karşımıza çıkmaktadır: Üçlü sistemi icat edenlerden Joachim hariç bu iki şahıs da Katolik değil, Protestan mezhebine mensuptu. St. Augustinus, Hieronymus, Sevilyalı İsodor ve Fioreli Joachim gibi Katolik din adamlarının başlattıkları çağlara ayırmayı, Protestanlar tamamlamışlar ve kemale erdirmişlerdir (Alkan, 2009: 36-37).

Avrupa Merkezli Tarih Taksimlerinin Gelişimi ve Felsefi Arka Planı

Tarihçiliğimizin kuramsal zayıflığının bıraktığı boşluğu, genellikle Batılı tarihçilerin Avrupa tarihini merkeze alarak geliştirdikleri kavramlar ve kategoriler doldurmaktadır. İlerleme felsefesi ile bütünleşen, mitler ile kurgulanmış 19. asır romantizminin ürettiği tarih felsefeleri üzerinde yükselen tarih anlayışı, Batı eksenli bir bakış açısını evrensel bir gerçeklik ve mutlak bir hakikat olarak benimsetmeyi başarmıştır. Belki de bilim ve düşünce dünyamızda bu kavram ve kategorilerin bu denli kabul görmesinin temel nedeni, belgeler karşısında etken,

8 Bkz. (2007c).

9 Bu tür dünya tarihi dönemlendirmesi yaklaşımlarının sistemli bir eleştirisi ve alternatif bir dönemlendirme önerisi için bkz. Blankinship, (1991: 423-452).

yorumlama ve soyutlama sürecinde ise edilgen bir manzara arz eden tarihçilerimizin, kavramsallaştırma yeteneğinin yeterince gelişmemiş olmasının da etkisi vardır. Tarih alanında bu durumun en çok görüldüğü konu ise "tarihî devirler" ya da "tarihin dönemlendirilmesi" meselesidir.

Modernite ile birlikte bir taraftan ilerlemeci/seküler tarih tasarımları benimsenirken diğer taraftan bu tarih ve zaman idraki ile uyumlu Avrupa merkezci bir tarih anlayışı geliştirilmiştir. Aslında 19. yüzyılda Avrupa'da geliştirilen büyük tarih felsefeleri, böyle bir çabanın ürünüdürler. Temel olarak Yunan-Roma-Bizans/Hristiyanlık-Rönensan-Reform-Aydınlanma-Sanayi Devrimi ve modernite şablonu üzerine oturtulan bu tarih şeması, sömürge eğitimine paralel olarak yaygınlık kazanarak bütün insanlık tarihini Avrupa tarihine indirgemek yanında, Avrupa dışı ve insanlığın en köklü medeniyetlerini tarih dışına itmiş ve marjinalleştirmiştir. Bu sebepten dolayı, bugün insanlığın geliştirdiği bütün medeniyetleri dikkate alarak onların birikimlerini anlamlı bir şekilde tarihî konumlarına oturtacak yeni bir tarih yorumuna ve zaman anlayışına ihtiyaç vardır.

Avrupa Merkezci Tarih Paradigmasının Başka Tarihlerde Kullanılmasının Sakıncaları

Batılı tarihçilerin tarih incelemelerinde kolaylık olsun diye geliştirdikleri, bugün Türk-İslam dünyası dâhil, dünyanın pek çok yerinde kullanılan "Eski Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ, Yakın Çağ ve Modern Çağ" kategorileri, aslında bütünüyle Yahudi-Hristiyan aydınlanma felsefesine dayalı olarak Avrupa tarihi incelemelerinden yola çıkılarak üretilmiştir ve sadece Avrupa'ya ilişkin konuların düşünülmesine elverişlidir. Bunun başka bir düzenekte gelişen ve farklı bir tecrübeye sahip medeniyetlerin tarihlerinde kullanılmasının, birçok sakıncası bulunmaktadır.

(i) 18. yüzyılın sonundan bugüne değin yapılan arkeolojik ve jeolojik araştırmalar ve prehistorik dönemlere ilişkin bilgilerin genişlemesi, öncelikle insanlığın en eski zamanlarının sınıflandırılması konusunda bir dizi sorunun yanı sıra, çeşitli yaklaşımların ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Çünkü bu kategoriler, farklı bir düzenekte, farklı bir ritimle, farklı baskı ve motivasyonlarla ilerleyen başka bir tarihin değerlendirilmesinde kullanılması ne kadar doğrudur? Mesela, M.S. 476 yılında Batı Roma'nın yıkılması, Eski Çağ ile Orta Çağın ayrım noktası olarak kabul edilir. Bu ayrım; Çin, Hint ve Batı dışı dünyayı ne kadar derinden etkilemiştir? Onlar için ne kadar kullanışlıdır? Bilakis bu olay, onları hiç etkilememiştir bile.

(ii) Avrupa tarihinin birtakım olayları, bütün insanlık tarihi için ölçü olarak kullanılması yaygın bir âdet hâlini almıştır. Fakat Avrupa uygarlığından türetilen kategorilerin, farklı bir tarihsel çizgide ilerleyen ve farklı etkileşimlere maruz kalmış başka medeniyetlerin tarihlerinin değerlendirilmesinde kullanılması, her zaman tehlikeli, ekseriyetle ikircikli, çoğu zaman da yanıltıcı bir iştir. Spengler'in haklı olarak vurguladığı gibi, bu plan, manasız ve yavan bir plandır. Bu plan, tarihin alanını sınırlandırdığı gibi, onu gülünç bir duruma da sokmuştur.

Avrupa'da merkezîleşmiş birkaç yüz yıllık tarihi, birçok bin yılı kapsayan eski tarihe karşı çıkarmak ve hâlâ incelenmemiş bütün Helenizm öncesi tarihleri bir bütüne sokmak gülünç değil midir? Örneğin "*Orta Çağ*", Avrupa için, İslam dünyası için ya da Çin ve Hint uygarlıkları için aynı şeyi mi ifade eder? Ya da Orta Çağ denilen tarihî devir, bütün uygarlıklarda aynı tarihlerde mi başlayıp bitmektedir (Lewis, 1996: 126-127).

(iii) Bu sorular bile, Avrupa ya da Germen-Roma uygarlığının evrensel insan uygarlığıyla özdeş olduğu yolundaki yanlış varsayımlara ve önermelere dayanmaktadır. Avrupalı tarihçiler, bu taksimi yaparken Avrupa'nın Eski Yunan'dan beri kesintisiz ve doğrusal bir ilerleme içinde geliştiği, diğer uygarlıkların ise tam aksine statik ve değişime direngen bir yapıda kaldığı kuramına dayalı olarak bu taksimi yapmaktadırlar. Dolayısıyla bu taksime bağlı kalınarak Doğulu uygarlıklarına bakıldığı zaman, zorunlu olarak onların geri ve ilerleyememiş, tarihî aşamaların daha ilk devirlerinde kalmış oldukları görünür (Sorokin, 1997: 74). İslam tarihi ve medeniyetini, Hz. Peygamber'den günümüze kadar önemsiz değişiklikler dışında tek bir birim ve değişmez bir ünite olarak ele alan anlayış, yukarıda işaret ettiğimiz "*statik Doğu*" varsayımına dayalı Avrupalı bir ön yargıdır. Müslüman tarihçilerin de şimdiye değin muhtelif sebeplerle İslam tarihini hanedanlara bağlı tek düze bir tarih olarak anlamaları, bu yaklaşımla örtüşen ironik bir durumdur.

(iv) Mantıksal bakımda da tarihsel olgular bakımından da Avrupalılar tarafından kullanılan dönemlendirmeye tabi olmak, bir insanın kendi doğum tarihini, gençliğini ya da evliliğini temel alarak bütün insanların hayatını tanımlaya kalkışmak kadar saçma bir girişimdir. İnsanlık tarihi, Avrupa'daki gelişmelere indirgenemeyecek kadar büyüktür. Avrupa'nın tarihinde kırılmalara yol açan olayların, Çin, Hint, İslam dünyası ve dünyanın geri kalan toplumlarının tarihinde aynı şekilde herhangi bir köklü değişime neden olduğunu gösteren işaretler yoktur. Kaldı ki Avrupalı tarihçiler arasında bile Orta Çağın ne zaman başladığı ve ne zaman sona erdiğine dair bir ittifak yoktur. Garp'ta "Orta Çağ" 18. ve 19. yüzyıllarda yavaş yavaş silinmeye yüz tutarken Şark'ta, Osmanlı, Babür, Safevî, ve Altınordu gibi imparatorluklar; Çin'de Ming hanedanı, tarihlerinin en parlak zirvelerinden birini yaşıyorlardı (Ülgener, 1991: 23-24). Aynı şekilde Avrupalı tarihçiler, Amerikan'ın keşfi ya da İstanbul'un Osmanlıların eline geçmesini, Orta Çağ ile Yeni Çağ arasındaki ayrımda nirengi noktası olarak görür. Bu olay, Batı Rönesansının başlamasında bir milat teşkil ederken dünyanın diğer yerleri için ise bu olaya bağlı bir gelişme görülmemiş, belki Osmanlı tarihi ile sınırlı, anlamlı bir dönem olarak kalmıştır. En iyimser yorumla bile bu olayların Doğu'daki etkileri, çok daha sonraki tarihlerde ortaya çıkmıştır (Sorokin, 1997: 75). Dolayısıyla bu tarihler, doğrudan doğruya ilişki içinde olduğu dünyanın dışında uygulanamaz, uygulanması da anlamsızdır.

(v) Oryantalistler tarafından oluşturulan imajlar ile Avrupa tarihine duyulan cazibe karşısına bir alternatif konulmadıkça bu imajların insanların kafasında sürekli bir kökleşme tehlikesi taşıması muhakkaktır (Darling, 2006: 181). Bu da zihinsel konforumuzda bir bozulma

ve geçmiş algımızda bir şaşkınlaşmayı beraberinde getirir. Çünkü Avrupalıların yaptığı bu tasnifler, temelde aydınlanma felsefesi ve Hristiyan ilahiyatı ile ilgili bazı tarih tezlerine dayandığından geneli itibarıyla arkasındaki zihniyeti yansıtırlar. Bu bakımdan bu tasniflere yansıyan diğer tarihlerin görüntüsü, kırık dökük bir mercekten yansıyan karmaşık ışıklara benzer. Avrupa merkezli tarih tasniflerine bağlı kalarak İslam tarihini anlamaya çalışmak, âdeta "beynimize giydirdiğimiz deli gömleğinden" farksızdır (Genç, 2006: 331, 337).

İslam Medeniyetinin Kendi Devirleri Meselesi

Bir tarihsel bütünün dönemlerinin tespit edilerek buna göre taksim edilmesi, aynı zamanda o tarihsel bütünün geçirdiği farklı safhaları ve medeniyet tiplerini ortaya çıkarır. Goitein, dönemlendirmenin sadece pedagojik amaçlara hizmet etmesi için dağınık hâldeki bilginin sınıflandırılmasına yönelik bir araçla sınırlandırılamayacağını; bilakis bunun "*bilimsel bir ön şart olduğunu*" vurgular (1968: 228). Dönemlendirilmesi yapılmamış bir tarih, bölümlere ayrılmamış, plansız bir kitap çalışması gibidir. Dolayısıyla, sınırlı değerini göz ardı ettiğimizde, onun ne denli değerli olduğunu anlarız.

(i) Bütün medeniyetlerin kendi iç dinamiklerine, yüzleştikleri etkileşimlere bağlı ilerleyen bir gelişme aşamaları, tarihsel seyirleri, farklı ritimleri ve medeniyet tipleri vardır. Bütün bunlar, belli bir zaman içinde vuku bulduğundan farklı kültürler serisi, değerler seti ve kendi özel tipolojisini yansıtan kişilik tiplerine de sahiptir. Dolayısıyla dönemlendirmeler, biraz da bir kültür ve medeniyet içinde farklılaşan kültür modellerini, değerleri ve bunları temsil eden insan tiplerini öne çıkarır ve görmemizi sağlar. Çağlar arasındaki farklılık ve değişime bakarak bir kültürel dönem ile onun ardından gelen dönem arasındaki sınırı belirleyebiliriz. Tarih filozofları, medeniyetlerin ortaya çıkardığı insan tiplerini esas alarak tarihi taksim etmeye çalışmışlardır. Bu nazariyeden hareketle Goitein de İslam tarihini dönemlendirirken değişik dönemlerde beliren "ideal insan tiplerinin" temel alınabileceğine dikkat çekmiştir. Buna göre İslam tarihinin ilk devrinde sahabe, tabiin ve tebeü't-tabiinin temsil ettiği "fetihçi" insan tipi, saf dinî heyecan içinde Arap karakteri ağır basan bir insan tipidir. Bundan sonra gelen ve Abbasilere ve Selçuklulara tekabül eden klasik dönemdeki "bilgin-filozof" tipi, daha çok kültürel eğilimleri, soyut konulara olan alakası ağır basan bir insan tipidir. Klasik dönem sonrasında gelen "zahit, mutasavvıf" insan tipi ise geçmiş mirasa ve geleneklere saygılı, içe dönük, dinî coşkusunu içinde yaşayan, İrani-Türki bir insan tipidir (Goitein, 1968: 225). Kısacası İslam medeniyetinin değişik dönemlerinde kendini gösteren bu insan tiplerinin; kültürel anlayışı ve zihin dünyası, ekonomik karakteri ve siyasal yapısı kendi içinde nispeten bir bütün teşkil eden bu tür paket dönemlerin, ayırıcı vasıflarıyla ve sınırlarıyla tam olarak ortaya konmadan ve o devirlere ilişkin olayların hangi tarihsel zeminde aktığı yeterince dikkate alınmadan anlaşılması ve yorumlanması mümkün değildir.

(ii) Elbette her medeniyet kendi çizgisi boyunca gelişen, geliştikçe karmaşıklaşan; yaşadığı tecrübe, birikim ve kırılmalarla medeniyetinin farklı aşamalarında çeşitli değerler gösteren çok yönlü hareketlerden oluşmuş bir geçmişe sahiptir. Bütün bunları söylerken medeniyetlerin kendi yalıtılmış dünyaları içinde geliştiğini söylemek istemiyoruz; aksine, hiçbir beşer tarihi boşlukta oluşamaz. Her büyük medeniyet, zengin bir etkileşim dünyasının baskıları içinde şekillenir. Fakat son tahlilde her medeniyet kendi tarihsel çizgisi içinde ilerlerken kendi morfolojik biçimine ve öz değerlerine göre işler ve hayatiyetini sürdürür. Bu süre içinde her medeniyetin kendi ilk, orta ve yeni, bir manada gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık dönemleri vardır ve bu dönemler kesinlikle diğer medeniyetlerinkinden farklıdır (Sorokin, 1997: 78).

(iii) İslam tarihi, köklü geleneklerin ve büyük güçlerin aktif olduğu bir tarih olmasına rağmen, bu durum hiçbir şekilde tekdüzeliği de ima etmez. On üç asır boyunca İslam'ın içinden geçtiği farklı süreçleri göz önünde bulundurmazsak, tarihî bir realite olarak hiçbir zaman var olmayan soyut bir İslam resmiyle karşı karşıya kalırız. Ayrıca İslami kültürün öz niteliklerini ve insanlığa katkılarını da yok saymış oluruz. Mesela, İslam medeniyetinin 8. ve 9. asırlardaki özellikleri ile 11. ve 12. asırlardaki arasındaki kültür hayatında yaşanan farkı anlayamazsak, İslami kültür ve düşüncenin bir Helen mirasının tekrarı olduğu zehabına kapılırız. Hâlbuki 10. asırdan itibaren İslam dünyasında hissedilir bir özgünleşme hareketi olduğunu ve önceki asırlardan daha farklı bir sürece girildiği gerçeğini gözden kaçırmış oluruz. Bundan dolayı, sırf gerçeği yakalamak uğruna İslam tarihinin uzun soluklu süreçlerini, onun organik bölümlerine göre ayırmak gerekir. Aksi takdirde İslam tarihini Batı eksenli kategoriler içinde düşünmek ve yorumlamak zorunda kalırız. Kendi iç değişim dinamiklerine bağlı olarak oluşturulan böyle bir çalışma, herhangi bir periyodun içinde olup bitenleri anlamlandıran, çerçeveleyen ve açıklayan paradigmaların da temelini oluşturur. Bu yönüyle dönemlendirmeyi, herhangi bir dönemi çalışan tarihçiler için, birbirinden kopuk gibi görünen parçaları bütünleyen ve üzerinde çalıştığı bant hakkında fikir veren bir çeşit trafik işareti olarak görebiliriz. Ancak, dönemlendirme yapılırken belli bir sosyal ve kültürel değişmeye dayanmalı ve nötr olmalıdır; tarihî bir ilerleme-gerileme kumpasına sıkıştırmamalıdır. Bu paradigmalara dayanarak İslam tarihinin ayrıntılı bir grafiğinin çıkarılması, bu alanda yapılacak ileri çalışmalar için bir ön şart niteliğindedir (Genç, 2006: 332).

(iv) Dönemlendirme yapılmadığı takdirde, başı ve sonu belli olmayan, muğlak ve belirsiz bir zaman ve tarih anlayışı ortaya çıkar ki tarihçiler, hangi sahillerde yelken açtıklarının farkında olmadan rotasını kaybetmiş bir gemi gibi yol almak zorunda kalırlar. İslam tarihinin geçirdiği farklı dönemleri, gerek muasırlarıyla gerekse kendi medeniyetinin farklı çağları arasında "karşılaştırma" yapabilmek için, farklılıkları öne çıkaran bir dönemlendirilmenin yapılmış olması lazımdır. Mesela Osmanlı İmparatorluğu ile Abbasiler arasında bilim ve düşünce hayatı, iktisat veya siyasi kurumlar düzeyinde bir karşılaştırma yapabilmek için, bu iki dönem ve devlet arasında ortaya çıkan farklılıkları hangi parametreler üzerinde yorumlayacağımızı, ancak bakış açıları oturmuş bir dönemlendirme üzerinden yapabili-

riz. Özellikle Abbasiler ile Osmanlılar arasında ilim ve düşünce hayatı arasındaki belirgin farklılaşmayı, İslam medeniyetinin yaşadığı iki farklı medeniyet tipi çerçevesinde izah edebiliriz. Osmanlı dönemi şerh ve haşiye kültürü, İslam medeniyeti içinde bir "ikinci klasik devir mi" yoksa kendinden öncekinin büyük oranda tekrarı mı? Bu sorunu cevabını, ancak bu devirlerin hâkim kültürünü, karakterini doğru tespit edip tanımlayan sağlıklı bir bakış açısı üzerinden verebiliriz. Aksi takdirde Abbasiler dönemi ile Osmanlı dönemi bilim ve düşünce hayatı arasındaki bu farklılaşmayı, şimdiye kadar yapıldığı gibi bir gerileme olarak yorumlamak zorunda kalırız.

(v) Şimdiye kadar bu problem üzerinde Türk tarihçilerinin ve metodoloji yazarlarının hiç durmaması ve ufkunda bu sorunun belirmemesi, akademik geleneğimizin ne denli temel problemlerden uzak ve zayıf olduğunu gösterir. Bu konu hakkında herhangi bir kitap yazılmadığı gibi, tarih metoduyla alakalı kitapların pek çoğunda bu hususa dair bir kelime dahi sarf edilmemiştir. Mühabat Kütükoğlu (1990), Gülçin Çandarlıoğlu (2003), Mehmet Saray (2007) ve Tuncer Baykara (1999) gibi tarihçilerin kendi mesleki tecrübelerine istinat ederek telif ettikleri tarih metoduyla alakalı kitaplarında, tarih ilminin çağlara taksimi konusuna hiç temas edilmemektedir. Yine başka bir metodoloji yazarı olan Ekrem Memiş ise mevcut üçlü sistemin nasıl ortaya çıktığına temas etmeden sadece muhtevası hakkında malum bazı teknik bilgileri vermekle yetinmektedir (Memiş, 1995). Tarih metodu kitaplarından iki tanesinde, bazı atıflar şeklinde bu konuya, yani mevcut üçlü sistemin Avrupa ve Hristiyan merkezli olarak oluşturulduğuna temas edilmektedir. Çok önemli bir yere sahip olan merhum Zeki Velidî Togan, teferruatına girmeden bu sistemin kurucusu olarak Christoph Cellarius'un adını verdikten sonra, bunun tasnifi üzerinde kısaca durmakta ve kendi haklı eleştirisini kısaca dile getirmektedir. Bu eleştirisi oldukça önemlidir (bkz. Togan, 1985: 26).

(vi) Zeki Velidî'nin konuyu günde getirmesinden yola çıkarak Rıza Nur'un da denemeleri ışığında belki bu konuyu Türk tarihinin temel bir meselesi olarak gündeme getiren ilk yazarlardan biri Nihal Atsız'dır. Atsız'ın *Türk Tarihinin Meseleleri* kitabında yazdıkları, konunun ciddiyetinin ne kadar farkında olduğunu göstermektedir. Atsız Türk Tarihinin Çağları, adıyla bir başlık açıyor ve şunları söylüyor:

> Tarihin İlk Çağ, Orta Çağ gibi devirlere ayrılmasının pek indi olduğu anlaşılmıştır. Bu ayrılışlar, bütün insanlığa göre değil, bir kıta ve bir kısım milletlere göre yapılmıştır. Taş devri, maden devri nasıl ki bütün milletlerde aynı devirde başlamıyorsa; Orta Çağ, Yeni Çağ gibi zamanlar da bütün milletlerde aynı devri göstermez. Türk tarihini Eski Türk Tarihi, İlk Çağda Türk Tarihi, Orta Çağda Türk Tarihi diye bölümlere ayırmak ilmî değildir. Batı Avrupa'nın kendine göre yaptığı bir sınıflamaya körü körüne bağlanmak doğru değildir (Atsız, 1977: 19).

(vii) Tespit edebildiğimiz kadarıyla, tarihin çağlara ayrılmasının teknik olarak ele alındığı Türkçe kaleme alınmış müstakil herhangi bir makale bulunmamaktadır. Sadece merhum İbrahim Kafesoğlu, tarihin üç çağa bölünmesinin Türk tarihinin ele alınmasında uygulana-

mayacağına işaret eden bir makalesi bulunmakla birlikte, bu makale üç farklı tarihte, farklı yerde ve farklı isimler altında toplam üç kez basılmıştır. İlk olarak "Üniversite Tarih Öğretiminde Yeni Bir Plan" adlı makalesidir (Kafesoğlu, 1964: 1-13).[10] Kafesoğlu'nun bu makalesi, mevcut sistemin ortaya çıkması hakkında teknik bilgilere girmeden bunun Avrupa merkezci olduğu ve pratikteki Türk tarihini ifade etmede yeterli olmadığına uzun uzadıya temas etmektedir. Kafesoğlu, bu eleştirilerini yapmakla birlikte aynı zamanda mevcut üçlü sistemin yerine yeni bir taksimin yapılmasını da teklif etmektedir.

(vii) Tarih felsefesinin başta gelen konularından biri olmasına rağmen bu konularda yazanlardan konuya sadece Mehmed Niyazi'nin değinmesi düşündürücüdür. Niyazi, *Türk Tarih Felsefesi* adlı çalışmasında, Türk tarihinin meselelerini çeşitli konular şeklinde ele alırken, "*Türk Tarihinde Çağlar ve Osmanlı'da Devirler Meselesi*" başlığı altında bu konuyu tartışmaya açması önemlidir. Tarihin çağlara ayrılması hakkında herhangi bir teknik bilgi vermeden, haklı olarak mevcut sistemin Türk tarihini karşılayamadığının altını çizmektedir (bkz. Niyazi, 2008: 184-197). Bu konuyu kitaplarında başlık düzeyinde ele alan belki tek çalışma İbrahim Sarıçam ile Seyfettin Erşahin'in ortaklaşa yazdıkları *"İslam Medeniyeti Tarihi"* adlı eserdir. Ancak, bu çalışmada, konu, sistematik olarak ele alınmaktan uzak, kişisel birikim ve gözlemleri çerçevesinde işlenmiştir (Sarıçam ve Erşahin, 2005). İsmail Özçelik, teknik bilgisini Kafesoğlu'nun makalesine dayandırdıktan sonra, takriben bir sayfa hâlinde bunu değerlendirmektedir (bkz. Özçelik, 2001: 27).

(ix) İslam tarihçileri ise şimdiye kadar konuyu bir poblematik olarak ciddi bir şekilde gündeme getirmemişlerdir. Genellikle Asr-ı Saadet, Hulefa-i Raşidin, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular ve Osmanlılar gibi hanedan silsilelerini esas alan bir dönemlendirme yapılmaktadır. Bu tür dönemlendirmeler de bölgeden bölgeye, milletten millete değişmektedir. Arap, Batı merkezci, Türk ve Rus tarihçilerinin bakış açılarının sınırlılığı içinde gelişen yaklaşımlar, kendi öncüllerine göre bir dönemlendirmeye tabi tutarlar. Mesela, Arap bakış açısı oldukça muğlaktır; Hulefa-i Raşidin, Emevi, Abbasi ve daha sonra uzun bir boşluk ve belirsizlikten sonra 19. asırda tekrar başlar. Bu bakış açısı, İslam tarihini birkaç asırlık Arap ihtişamından sonra bir duraklama olarak görme eğilimindedir. Türk ve Berberilerin siyasi hâkimiyeti, onlar için sanki tarihen anlamsız ve boş olarak görülmekte, farkına varmadan kendilerini tarihsizleştirmektedirler. Batı merkezli yaklaşım ise kendine yönelik iki büyük saldırı dönemini (ilk İslam fetihleri; İslam ve Osmanlı yayılması) dikkate alarak İslam tarihini iki ana döneme ayırır. Araplar, Türkler, İranlılar, Hint alt kıtası Müslümanları, Afrikalılar vs. Sömürgecilik eğitiminden geçmiş ya da Batı'nın fazla tesiri altında kalmış bütün halklarda geçmiş algısı, tarih-

10 Bu makale daha sonra 1984'te bu kez *Türk Kültürü* dergisinde "Türk Tarihinde Çağlar Meselesi" adıyla tekrar basılmıştır. Bkz. Kafesoğlu (1984). Türk tarihinde çağlar meselesi. *Türk Kültürü*, 254, 343-353. Aynı makale son kez iki müellifin adıyla Elazığ'da bir sempozyumda, "Türk Tarihinin Taksimatı" ismiyle tebliğ olarak takdim edilmiştir. Bkz. Kafesoğlu ve Donuk (1990).

te yaşadıkları beraberliği görmeyecek kadar parçalı, hatta düşmanca imgelerle doludur. Bu gibi algılardan dolayı İslam dünyasının değişik bölge ve milletlerdeki bu anlamda geçmiş algılarının sistemli bir gözden geçirilmesi lazımdır. İslam tarihinin, bütün tarih dünyasında kabul görecek bir tasnifinin yapılması, belki bu tür sınırlı bakış açılarını düzeltmede ve birleştirmede etkili olur (Hodgson, 2004: 266).

(x) Fakat bu tür hanedanları ve milletleri temel alan bir yaklaşım, en başta İslam tarihindeki siyasi yapıları aşan ve tarihin daha derininde akıp giden süreklilikleri göz ardı etmektedir. Ayrıca İslam'ın sadece siyasi yapılar oluşturmakla sınırlı kalmadığını; bilakis kendine has bir düşünce sistemi, toplumsal yapısı, kültürü, sanatı, en geniş anlamda da bir medeniyeti olduğunu yeterince vurgulamamaktadır. Hâlbuki bir tarihsel bütün, en temelde medeniyet olarak vardır ve bir medeniyetin içinde birçok milletler vardır ve yüzlerce devlet kurulup yıkılır. Bunlar ne kadar aktif olurlarsa olsunlar, yine de bir bütünün küçük bir parçası olmaktan öteye geçemezler. Bu yüzdendir ki böyle bir dönemlendirme girişimi, İslam tarihinin medeniyet boyutunu ortaya çıkarmamızı ve tarihe bir medeniyet penceresinden bakmamızı zorunlu kılmaktadır.

Türkiye örneğinde geçmişe bakışta, Türk tarihini temel alan yaklaşımlar yaygındır. Burada İslam tarihi mi Türk tarihinin altında ele alınacak yoksa Türk tarihi mi İslam tarihinin altında ele alınmalıdır sorusu zaman zaman tartışma konusu olmaktadır. Kronolojik olarak Türklerin tarihi İslam'dan önce olsa da İslam tarihi, yayıldığı mekân, bir kültür ve medeniyet olması bakımından, herhangi bir milletin tarihinin alt başlığı olamaz. İslam tarihi, Türk kimliğinin üç ayağından (Türklük, İslamlık ve Çağdaşlık) biridir ve diğer tüm Müslüman halklarla paylaştığımız aynı zamanda bir medeniyetin tarihidir. Bu yüzden halkları kuşatan bir tarih olarak İslam medeniyeti, dönemlendirme için temel alınmalıdır.

(xi) İslam medeniyetini dönemlendirmenin kendi içinde barındırdığı bir dizi güçlüğün farkındayız. İslam medeniyetinin ilk asırlarını bir bütün hâlinde incelemek, tek bir siyasi otorite altında olması ve bölgesel güçlerin henüz etkilerinin sınırlı kalması dolayısıyla güç değildir. Ancak, kronoloji ilerledikçe ve İslam dünyasının alanı genişledikçe ortaya çıkan farklılıklar, -Hind-Arap-Türk veya mahalli havzalar; Orta Asya, Horasan, İndus, Irak, Suriye, Anadolu, Mısır, Mağrib, Endülüs, Güney Asya- bir bütün hâlinde incelemeyi güçleştirmiştir. Bununla birlikte, genel kültür sahasında ortak bir kültür mirası ve din ekseninde şekillenmiş bu toplumların müşterek tavırları, bölgeler arasındaki etkileşim, farkların asgariye inmesini ve bir devamlılığın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bütün yerellik ve çeşitlilik içinde Timbuktu'dan Kaşgar'a, Cakarta'dan Kazan'a kadar geniş bir alanı bütünleyen ortak bir yapının uzantıları olduğu fark edilecek düzeyde, tek bir hikâyesi olan bir medeniyetten bahsedilebilir. Bu bakımdan milletleri ve bölgeleri aşan, aynı zamanda da onları dışarıda bırakmadan kuşatan bir dönemlendirmeyi yapabilmek için, tarihi, medeniyet düzeyinde incelemek ve medeniyeti temel alarak ondaki değişimler üzerinden hareket etmekle bir dönemlendirme yapıla-

bilir. Bunun için de "ağaca değil, ormana bakan", geçmişe daha sistemli ve daha panaromik bir bakış açısı ile bakmayı gerektirir (Hodgson, 2003: 265-266).

(xii) Bilindiği gibi bireysel olgularla bilim yapılamaz; bireysel olguları daha geniş bir bütün içine oturtarak olayın sistematiğini bilmeyi ve çözümlemeyi gerektirir. Zaten insan zihni de araştırdığı alanda anlamlı düzenlilikler arar. Buradan hareketle diyebiliriz ki dar ölçekli tarih araştırmaları ile üst tarihsel bakış açıları/nazariyeleri arasında sürekli olarak karşılıklı bir ilişki olmalıdır. Teori ile pratiği birlikte götürmeliyiz. O zaman tekil tarihsel olayların bir boşluk içinde meydana gelmediğini, bir tarihsel bütün içinde anlaşılabilir bir sistematiğe tabi olarak hareket ettiğini görürüz. Bir taraftan tarihsel araştırmaları derinleştirirken diğer taraftan daha üst bir bakış açısından tarihsel olguları vuku buldukları tarihsel çerçeveye oturtarak ilerlemeliyiz. Meşhur benzetmede dile getirildiği gibi, "*ne ağaca bakarak ormanı ne de ormana bakarak ağacı ihmal etmeliyiz*". Yani ayrıntılarda boğulup bütünü algılamamızın engellenmemesi gerektiği kadar, bütüne takılıp tarihî gerçeklikten de uzak kalınmamalıdır. Önce on yılları ya da nesilleri temel alarak kademe kademe bir veya birkaç yüzyıllık dilime kadar bakış açısını genişletebiliriz. Ancak, birkaç asrı görebileceğimiz kadar yüksek bir bakış açısından baktığımızda bir kültürü meydana getiren değişik geleneklerin kendi içindeki bağımsız seyrini ve sürekliliklerini, derin fay hatlarını (!) ve kırıklarını, eş zamanlı olarak genişleme ve daralmalarını, yükseliş ve çöküşleri daha net biçimde görebiliriz (Hodgson, 1993: I, 18).

(xiii) Tünel tarihçiliği de denilen tarihi; siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyal boyutlarından kopuk alanlar hâlinde ya da sadece bir devre mahkûm olarak inceleyen parça(layı)cı tarih anlayışına; dar ölçekli araştırmaları bütünleyen ve çerçeveleyen bir bakış açısı getirilmezse, tarihsel olguların üzerinde hareket ettiği güçlü gelenekleri göremediğinden ve olaylar arasındaki sürekliliği sağlayan derin nedensellik zinciri kurulamadığından; tarihî gerçeklikler, teorik ve kavramsal bir çerçeveye oturtulamamakta, söz konusu spesifik çalışmaların yekûnundan bütüncül bir tarih algısı çıkarılamamaktadır. Bu bakımdan İslam tarihinin temel dönemeçlerini ve uzun soluklu süreçlerini öne çıkaran panoromik bir görüntüsünün ortaya konması, tarih çalışmaları için bir ön şart niteliğindedir.

(xiv) Şimdiye kadar İslam tarihinin dirilmesine ilişkin ciddi bir çabanın olmadığı dikkat çeker. Aşağıda örneklerini sunacağımız birkaç sistematik dönemlendirme teşebbüsünün de Batılılar tarafından yapılması ayrıca düşündürücüdür. Osmanlı tarihine ilişkin şimdiye değin onun üzerinde dönemlendirme denemesi yapılmış, ayrıca konu, Osmanlı tarihçiliğinde ciddi bir şekilde tartışılan problemlerden biri olmuştur.[11]

11 Osmanlı tarihinin dönemlendirilmesi konusuyla ilgili belli başlı makaleler hakkında bkz. Armağan (2006).

İslam Medeniyetinin Devirlerine İlişkin Bir Taslak

Bir bütün olarak İslam tarihinin sistematik bir dönemlendirilmesinin şimdiye değin yeterince gündeme gelmemesi, kanaatimizce ciddi bir eksiklik olmuştur. Bu suskunlukta, elbette böyle bir teşebbüsün bir tarihçinin bilgi birikiminin sınırlarını aşan bir donanım gerektirdiği gerçeği kadar, İslam tarihinin güçlü geleneklere bağlı gelişen ve bu yüzden de Batı tarihinde olduğu gibi keskin kırılmaların yaşanmadığı bir tarih olmamasının da etkisi olmuştur. Ancak, bu konuyu tartışmaya bir yerden başlamak gerektiği de aşikârdır. Bu sebeple bu çalışma, öncelikle konunun temel problemlerine dikkat çeken ve daha evvelki dönemlendirmeler üzerinden giderek bir grup tarihçi ile birlikte konuyu tartışmak üzere nasıl bir dönemlendirme yapılabileceğine ilişkin geçici bir taslak olarak düşünülmüştür. Şimdiye kadar sistematik bir şekilde İslam medeniyetini dönemlere ayıran üç ciddi çalışma yapılmıştır. Bunlar S. D. Goitein'ın "*A Plea For Periodization of Islamic History"* (1968), M.G.S. Hodgson'un "*İslam'ın Serüveni"* (1993) ve Andre Miquel'in "*İslam ve Medeniyeti*' (1990)'dir. Ayrıca Demirci'nin henüz yayımlanmamış "*İslam Medeniyetinin Biyografisi"* adlı eseri mevcuttur. Bu eserlerde dönemlendirmeler aşağıdaki şekilde olmuştur:

A. Goitein'ın "A Plea for Periodization of Islamic History" adlı makalesine göre dönemlendirme:

1. Arabizm ya da Arap İslam Devri (500-850)
2. Ara Medeniyet Devri (850-1250)
3. Kurumsallaşmış, Teritoryal, Arap Olmayan Devir (1250-1800)
4. Millî Kültürlere Geçiş: İslam'dan Ziyade Kökenlerden Esinlenme (1800-...)

B. M.G. S Hodgson'un "İslam'ın Serüveni" adlı kitabına göre dönemlendirme:

1. Son Sasaniler ve İlk Halifelik Dönemi (…-692)
2. Yüksek Halifelik Devri (692-945)
3. Erken Orta İslami Dönem (945-1258)
4. Geç Orta İslami Dönem (1258-1503)
5. İkinci Filizlenme; Barut İmparatorlukları (1503-1789)
6. Modern Teknik Çağ (1789-…)

C. Andre Miquel'in "İslam ve Medeniyeti" adlı kitabına göre dönemlendirme:

1. Genişleme ve Yayılma Çağı (610-750)
2. Bağdat Halifeliği Çağı (750-1050)
3. Türk-Moğol Hegemonyası ve İslam'ın Yeni Çehresi (11.-18. yüzyıl sonu)
4. Emperyalizm ve Arap Rönesansı (19.-20.)

D. Mustafa Demirci, "İslam Medeniyetinin Biyografisi" adlı (henüz yayımlanmamış) kitabına göre dönemlendirme:

1. Fetihler ve Teşekkül Devri (610-750) 15. Asırda Üç Büyük Türk Devleti
2. Klasik İslam Medeniyeti (750-1258)
3. Bürokratik Barut İmparatorlukları Çağı (1258-1800)
4. Sömürgeleşme ve Bunalım Devri (1800-…)

Sonuç ve Teklifler

Burada sunulan tasnifin tarihîgerçeği ne kadar yansıttığını test etmek için, İslam medeniyeti içinde gelişen ve gösterge olarak alınabilecek bazı alanlarda, özel metotları kullanarak daha ileri çalışmalar yapmak gerekmektedir. Bu alanda yapılacaklar arasında şu metotlar kullanılabilir*:*

Medeniyet temelli bir tarih yaklaşımı. Medeniyeti tarih araştırmalarında incelenebilir bir birim olarak ele almak, daha sistemli ve daha üst bir bakışı ve tekil olguları daha geniş bir bütün içine oturtarak çözümlemeyi gerektirir. "*Ne ağaca bakarak ormanı ne de ormana bakarak ağacı ihmal edebiliriz*." Yani ayrıntılarda boğulup bütünü, bütüne takılıp tarihî gerçeklikten uzak kalınmalıdır. Önce nesilleri temel alarak kademe kademe bir veya birkaç yüzyıllık dilime kadar bakış açısını genişletmelidir. Birkaç asrı görebileceğimiz kadar yüksek bir bakış açısından bakıldığında; bir medeniyetin değişik geleneklerinin kendi içindeki bağımsız seyrini, derin fay hatlarını (!) ve kırıklarını, eş zamanlı olarak genişleme ve daralmalarını, yükseliş ve çöküşleri daha net biçimde görebiliriz. Siyasi tarihler ve millî tarihler üzerinden gidilerek bir dönemlendirme yapılamamıştır. Türk tarihini temel alarak yapılan bu tür girişimler, şimdiye kadar başarısız olmuşlardır.

Tarihîn semantik metodu. Bu yöntem ile kavramların tarihî gelişimi takip edilebilir. Kavramlar veya kurumlar, toplumun değişimine bağlı olarak değişime uğradığından kavramların değişimi, o devrin tarihîdeğişimini gösterir. Bu bakımdan kavramların yoğun bir şekilde değiştiği veya muhtevalarının değişime uğradığı devirler çıkarılarak tarihî değişimin zamanı ve niteliği tespit edilebilir.

Tarihin estetik yorumu. Pirimitiv Sorokin'in bu metodu da kullanılabilir. Buna göre sanat hareketleri ve formları, toplumun bir aynasıdır. Sanatın tabiatındaki bir değişim, aslında toplumun özündeki değişimle alakalıdır. Buradan hareketle, sanatın içindeki değişimlerin izi takip edilerek İslam tarihindeki değişimlerin zamanı ve yönü tespit edilebilir.

Kültürün sayısal göstergeleri. Tarih filozofu Alfred Krauber'in önerdiği, kültür ve medeniyetin yükseliş ve çöküşlerini ölçmek için, hatta kabaca değişimi saptamak için, yaratıcı dehaya sahip insanların ve eserlerin sayı ve deha derecelerini saptamak. Şayet bir dönemde birinci sınıf yaratıcı dahiler topluluğunun ortaya çıkması, bir başka dönemde de bunların nitel ve

nicel olarak gerilemesi; incelenen dönem için belli bir kültür kesiminde yaratıcılığın çiçeklenmesi ya da gerilemesinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bunun için de yarı nesnel bir mekanizma olarak yazılı tarihlerdeki genel kabul görmüş dâhilerin listesine başvurulabilir.

Coğrafi genişleme ve daralma - tampon bölge. Coğrafi alanın genişleme ve daralması, özde içerideki siyasi ve toplumsal düzey ile rakip güçler arasında bir dengeye oturduğundan zayıflayan taraf, güçlü tarafın karşısında toprak kaybeder. Bu sadece devletler için değil, medeniyetler arasında da görülür. Bunu için medeniyetler arasındaki "*tampon bölgeler*", medeniyetler arasındaki yükseliş ve gerilemelerde ilk ele geçirilen yerler olduğundan bir gösterge olarak kullanılabilir. Mesela Balkanlar ve İberya yarımadası, İslam ile Batı medeniyeti arasında daima bir ölçü olagelmiştir. Taraflardan kim güçlenirse öncelikle buraları ele geçirmişlerdir. Aynı şekilde Akdeniz de doğu-batı arasında tarih boyu bir tampon bölge konumunda olmuştur.

Şehirlerin topoğrafik gelişimi. Bir başka metot da şehirlerin bir medeniyetin tarihi içinde genel itibarıyla büyüyüp küçülmesi ya da şehirleşme ile ticaret arasındaki ilişkinin belli bir dönemde ne kadar güçlü olduğunun araştırılması yoluyla bir medeniyetin tarihindeki yükseliş ve gerilemeler tespit edilebilir. Çünkü şehirleşme ve ticaret, tarım çağı dünyası için medeniyetin en önemli göstergeleri olagelmişlerdir.

Dönemler arası karşılaştırma. Bir medeniyetin iki farklı dönemi arasında ya da iki farklı bölgesi arasında ve yine farklı toplum ve medeniyetler arasında karşılaştırmalar yapılarak bir medeniyetin herhangi bir dönemindeki konumu ve genel durumuna ilişkin ipuçları elde edilebilir.

Tarih felsefeleri. Bir medeniyetin tarihî dönemlerini, mevcut tarih felsefeleri ışığında test edebiliriz. Tarih felsefeleri tarafından medeniyetlerin yükselmesinin veya gerilemesinin göstergesi olarak ileri sürülen unsurlar ışığında, İslam medeniyetini incelememiz gerekmektedir. Diğer medeniyetler ile İslam medeniyeti arasında ne kadar bir yakınlık ve benzerlik olduğu tespit edilebilir. Gerileme dönemlerinde ortaya çıkan tezahürler, düşünceler, insan tipleri veya zihniyetler dikkate alınarak İslam medeniyeti tarihi bu gözle okunabilir. İncelediğimiz zaman dilimindeki prototipler arasındaki benzerlikler, bir gerileme ya da yükselişin olup olmadığına dair çok önemli ipuçları verirler.

Kaynakça

Alkan, A. (2009). Tarihin Çağlara Ayrılmasında "Üç"lü Sistem ve "Avrupa Merkezci" Tarih Kurgusu**.** *The Journal of International Social Research*. 2, 23-44.

Armağan, M. (Ed.). (2006).*Osmanlı geriledi mi?* İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Atsız, N. (1977). *Türk tarihinde meseleler*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Ayyıldız, A. (2005). *Zaman kavrayışının sosyal temelleri ve uygulamalı bir sosyolojik çözümleme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

Baykara, T. (1999). *Tarih araştırma ve yazma metodu*. İzmir: Akademi Kitabevi.

Bayram, F. (2010). Spengler ve Tanpınar'da İnsan ve Zaman Tasavvuru. M. Cüneyt Kaya ve Sami Erdem (Ed.), *İslam ve Klasik* içinde (57-67). İstanbul: Klasik Yayınları.

Blankinship, H. (1991). Islam and world history: Toward a new periodazation. *AJISS*, *VIII*(3), 423-452.

Callinwood, R. G. (1990). *Tarih tasarımı* (çev. K. Dinçer). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Çandarlıoğlu, G. (2003). *Tarih metodu (araştırma-yazma).* İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

Çelik, C. (2010). *Sosyal zaman ve din.* Konya: Çizgi Yayınları.

Darling, L. T. (2006). Osmanlı tarihinde dönemlendirme. M. Armağan (Ed.), *Osmanlı Geriledi mi* içinde. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Davutoğlu, A. (2007). Küreselleşme ve medeniyetler arası etkileşim bağlamında ortak değerler. *Anayasa Yargısı*, *24*, 405-414.

Eliade, M. (1992). *İmgeler ve Simgeler,* (çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Yayınları.

Eliade, M. (1994). *Ebedî dönüş mitosu* (çev. Ü. Altuğ). İstanbul: İmge Yayınları.

Evola, J. (1994). *Modern Dünyaya Başkaldırı* (çev. F. Topaçoğlu). İstanbul: İnsan Yayınları.

Fabian, J. (1999). *Zaman ve Öteki* (çev. S. Budak). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Genç, M. (2006). "Tarihimize Giydirilen Deli Gömleği; Osmanlı Tarihinde Periyotlama Meselesi", M. Armağan (Ed.), *Osmanlı geriledi mi* içinde. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Giddens, A. (1999). *Toplumun Kuruluşu* (çev. H. Özel). Ankara: Bilim Sanat Yayınları.

Goitein**,** S. D. (1968). "A Plea for Periodization of Islamic History", *Journal of the Americian Oriental Society*, *88*(2), 220-229.

Guénon, R. (1990). *Niceliğin egemenliği ve çağın alametleri* (çev. M. Kanık). İstanbul: İz Yayınları.

Guénon, R. (1997). *Geleneksel formlar, kozmik devirler* (çev. L. F. Topaçoğlu). İstanbul: Yeryüzü Yayınları.

Hartmann, M. (2004). *Mittelalterliche geschichte studieren* [Ortacağda Bilimsel Eğitim] Konstanz: UVT Verlagsgesellschaft.

Haşim, A. (1337/1921). Müslüman Saati. *Dergâh*, c. 1, nr. 3,16 Mayıs 1337/1921.

Hodgson, M. G. S. (1993). İslam'ın serüveni, *I-III* (çev. Komisyon). İstanbul: İz Yayınları 1991.

Hodgson, M. G. S. (2004). *Dünya tarihini yeniden düşünmek* (çev. A. Kanlıdere). İstanbul:Yöneliş Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (1963). Tarih ilmi ve bizde tarihçilik. *Tarih Araştırmaları Dergisi***,** *XIII*(17-18), 1-16.

Kafesoğlu, İ. (1964). Üniversite tarih öğretiminde yeni bir plân. *Tarih Araştırmaları Dergisi***,** *XIV*(19), 1-13.

Kitabı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit). (1976). İstanbul: Kitabı Mukaddes Yayınları.

Kütükoğlu, M. (1990). *Tarih araştırmalarında usûl*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basım Evi.

Lewis, B. (1996). İslam dünyasında Yahudiler (çev. B. S. Şener). İstanbul: İmge Yayınları.

Malik bin Nebi. (1992). *Cezayir'de İslam'ın yeniden uyanışı* (çev. E. Göze). İstanbul: Boğaziçi Yayınevi.

Memiş, E. (1995). *Tarih metodolojisi* (2. baskı). Konya: Özeğitim Yayınları.

Miquel, A. (1990). *İslam ve medeniyeti* (çev. A. Fidan). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

Niyazi, M. (2008). *Türk tarihinin felsefesi.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Özçelik, İ. (2001). *Tarih araştırmalarında yöntem ve teknikler.* Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.

Pot, J. H. J. van der. (1999). *Sinndeutung und periodisierung der geschichte eine systematische übersicht der theorien und auffassungen,* Leiden: Brill Academic Pub.

Saray, M. (2007). *Bilimsel araştırma yöntemleri el kitabı.* İstanbul: Yeditepe Üniversitesi.

Sarıçam, İ. ve Erşahin, S. (2005). *İslam medeniyeti tarihi*. Ankara: Diyanet Yayınevi.

Sarıkçıoğlu, E. (1997). *Dinlerde Mehdi inancı*. Samsun: Sidre Yayınları.

Shoun, F. (1996). *İslam'ın metafizik boyutları* (çev. M. Kanık). İstanbul: İz Yayınları.

Sorokin, P. (1997). *Bir bunalım çağında toplum felsefeleri* (çev. M. Tunçay). İstanbul: Göçebe Yayınları.

Spengler, O. (1997). *Batının çöküşü* (çev. N. Sengelli, 2. baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.

Tanpınar, A. H. (2008). *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Tanpınar, A. H. (t. y). Medeniyet değiştirmesi ve iç insan. Birol Emil (haz.) *Yaşadığım gibi* içinde (24-26). İstanbul: Dergah Yayınevi.

Togan, Z. V. (1985). *Tarihte usûl* (4. baskı). İstanbul: Enderun Kitabevi.

Ülgener, S. F. (1991). İktisadi çözülmenin ahlak ve zihniyet dünyası (3. baskı). İstanbul: Der Yayınları.

Yılmaz, H. (2003). *Ezelî hikmet ve dinler*. İstanbul: İnsan Yayınları.

(2007a). Joachim von Fiore. http://www.bautz.de/bbkl/j/Joachim_f.shtml adresinden 26 Temmuz 2007 tarihinde edinilmiştir. Naklen Alkan, Necmettin, **"**Tarihin Çağlara Ayrılmasında "Üç"lü Sistem ve "Avrupa Merkezci" Tarih Kurgusu**",** *The Journal of International Social Research*, Volume 2 / 9 Fall 2009, 23-44.

(2007b). http://www.bbkl.de/v/voetius_g.shtml adresinden 26 Temmuz 2007 tarihinde edinilmiştir. Naklen Alkan, Necmettin, **"**Tarihin Çağlara Ayrılmasında "Üç"lü Sistem ve "Avrupa Merkezci" Tarih Kurgusu**",** *The Journal of International Social Research*, Volume 2 / 9 Fall 2009, 23-44.

(2007c). Chrigtoph Cellarius. http://de.wikipedia.org/wiki/Christoph_Cellarius adresinden 27 Temmuz 2007 tarihinde edinilmiştir. Naklen Alkan, Necmettin, **"**Tarihin Çağlara Ayrılmasında "Üç"lü Sistem ve "Avrupa Merkezci" Tarih Kurgusu**",** *The Journal of International Social Research*, Volume 2 / 9 Fall 2009, 23-44.

Medeniyetler Arası Etkileşimin Bir Vasatı Var mıdır?

Yunanca-Arapça Tercümeler Çağı ve Çağdaş Durum Üzerine Birkaç Not*

İbrahim Halil Üçer

Dört halife döneminden başlayarak Emevî ve Abbâsî hilafeti boyunca devam eden fetihlerle birlikte Müslümanlar farklı kültür ve medeniyet havzalarıyla karşılaştıklarında, sadece farklı dinden ve kültürden toplumlarla değil aynı zamanda belirli felsefi ve bilimsel paradigmalarla yüz yüze gelmişlerdir. Bu süreç dâhilinde Hint kültürü ve Sasani İmparatorluğu'nun taşıdığı kadim Fars mirasıyla birlikte, İskenderiye, Harran, Cündişapur, Nisibis, Edessa, Kinnesrin gibi bölgelerde kısmen canlılığını devam ettiren Antik Helenistik birikim İslam kültür coğrafyasının bir parçası hâline gelmiştir. Müslümanların özellikle Antik Helenistik birikimi temellük etme süreci Abbâsî halifesi Mansûr'un (slt. 754-775) Bağdat'ı inşasını (762) takiben başlar ve 4/10. asrın sonralarına kadar devam eder. Aristotelesçi mantık ve doğa felsefesi, Yeni Eflatuncu kozmoloji ve nefs teorisi, Batlamyusçu astronomi, Galen tıbbı ve Öklid geometrisinin oluşturduğu bir çerçeveye sahip olan Antik Helenistik mirasın İslam dünyasına nasıl aktarıldığı sorusunu genel olarak tercüme hareketlerine bakmak suretiyle cevaplayabiliriz. Bununla birlikte söz konusu birikimin İslam felsefesinin oluşumuyla nasıl bir ilişkisi bulunduğu sorusu sadece tercüme hareketlerine bakılarak cevaplanamaz. Çünkü İslam felsefesinin oluşumu özü itibarıyla, tercüme hareketlerini de doğuracak şekilde bizatihi İslam düşüncesinin gelişimiyle ilgilidir. Şayet İslam felsefesinin oluşumunu yalnızca tercüme hareketlerine bakarak değerlendirir, tercüme olgusunu ise hangi metinlerin kimler tarafından ne zaman tercüme edildiğiyle ilgili bir eser ve mütercim adları dökümüne ve bu listeye eşlik eden, yanlışlıkla Aristoteles'e ya da Aph-

* Bu tebliğ, "Antik-Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali" başlıklı, yakında yayımlanacak bir çalışmamın bazı bölümlerinin yeniden gözden geçirilmesiyle hazırlanmıştır.

dorisiaslı İskender'e atfedilmiş metinlerle ilgili bir tahkiyeye indirgersek, bu durum, İslam felsefesinin söz konusu literatürün bir yeniden üretimi olduğu izlenimine yol açabilir. Bu izlenimi besleyen faktörlerden bir diğeri ise İslam felsefesinin oluşumunu açıklama amacındaki bazı teorilerin, Süryanicedeki felsefi etkinliğin önemini abartılı bir tarzda ele alarak, zikri geçen felsefe okullarında yaygın, oturmuş bir felsefi eğitim müfredatının ve gelişmiş bir felsefi külliyatın bulunduğunu göstermek istemeleridir. Oysa Gutas'ın da haklı olarak işaret ettiği gibi, Süryanicedeki felsefi etkinlik, Arapçadakiyle karşılaştırılabilecek şekilde sistematik bir yapıya ve doğrudan felsefi ilgilerden kaynaklanan yaratıcı çalışmalara şahit olmamıştır. Süryanice felsefe metinlerini yönlendiren şey, belli mantıksal yöntemlerin ve kutsal metni de ilgilendiren bazı tezlerin teoloji eğitimi, özellikle de karşı inanç gruplarıyla tartışma sırasında kullanılmasıdır (Gutas, 2010: 15). Ayrıca Süryaniceye yapılan çeviriler, "mantıkla ilgili bazı kitaplar dışında tıp, biraz astronomi, astroloji ve popüler felsefe eserlerinin çevirisinden ibaretti" (Gutas, 2003: 33). Buna rağmen İslam felsefesinin oluşumuyla ilgili olarak, Süryani felsefe okullarına atfedilen büyük önemin arkasında yatan bir neden Müslümanların akli ilimlerle ilişkisinin sadece "temas" yoluyla gerçekleştiğine dair naif yaklaşımdır. Saliba'nın kavramsallaştırmasıyla "temas" teorisi, akli ilimlerin doğuşunu sadece harici tesirlere bağlar (Saliba, 2007: 4-5). Bu teorinin olumsuz yönü, İslam gelmeden önce yaklaşık iki asır boyunca felsefi bir kültür meydana getirememiş (Gutas, 2010: 11-12) çevre kültür havzalarıyla temasın, nasıl olup da tam anlamıyla felsefi bir kültür doğurabildiği sorusuna cevap verememesidir.[1] Temas teorilerine zemin hazırlayan nedenlerden biri de İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'te tercüme etkinliğinin sebeplerine dair aktardığı "hikâyeler"dir.[2] Bu hikâyeler kısmen açıklayıcılık gücüne sahip olsa da, genel olarak *el-Fihrist*'in bütünü dikkate alındığında, bu literatürün tercümesini önceleyen tedvin ve tasnif sürecinin merkezîliği göze çarpar. Tedvin ve tasnif süreci boyunca üretilen devasa literatür ve inşa edilen gelenek antik birikimle kurulan ilişkinin temel vasatını oluşturmuş ve temellük sürecini mümkün kılmıştır. Antik bilimsel ve felsefi literatürün İslam dünyasına aktarılması ve buradaki düşünürlerce temellük edilmesi, harici etkenlerden ayrı olarak, farklı kültürel unsurlara sahiplik eden Abbâsî hilafetinin taşıdığı imparatorluk yapısının doğurduğu ihtiyaçlarla[3] ve tercüme hareketinin başladığı döneme kadar gelişmiş İslami entelektüel birikimle yakından ilişkilidir.[4]

1 Saliba, antik mirasın İslam dünyasına aktarılmasıyla ilgili açıklamaları genel anlamda temas teorisi altında değerlendirebileceğimiz üç kısma ayırır ve bunların bir eleştirisine yer verir. Bkz. Saliba (2007: 3-8).

2 İbnü'n-Nedîm antik birikimin İslam dünyasına aktarılmasını dört farklı hikâye ve bunlara ilaveten Abbâsî halifesi Me'mûn'un rüyası üzerinden söz konusu eder. Bkz. İbnü'n-Nedîm (1971: 299-304).

3 Bu hususu Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*'de ayrıntılı olarak incelemiştir. Bkz. Gutas (2003: 28-31, 38-53, 78-85,111-120).

4 İslam düşüncesinde akli ilimlerin oluşumunu paradigma içi bağlamı gözeterek açıklamaya çalışan temel bazı metinler için bkz. Sabra (1987: 223-243, 1996: 654-670).

İslam dünyasında felsefi etkinliğin başlangıcını yukarıda verilen çerçevede olduğu gibi, tercüme edilen metinler, mütercim adları, yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilmiş Yeni Eflatuncu metinlerin hikâyesi ve nihayet Müslümanların harici bir temas neticesinde Süryani felsefe okullarıyla karşılaşmalarına bağlayan anlatı İslam dünyasındaki felsefi tartışmaların çerçevesinin tek taraflı bir etki dâhilinde Antik Helenistik literatür tarafından belirlendiği yanılsamasını doğurur. Oysa felsefenin aynı zamanda bir kültür hâline gelecek şekilde Yunancadan sonra ilk defa başka bir dilde, Arapçada üretildiği bu süreç, literatür tarihçilerinin metin aktarımlarına yoğunlaşan ilgisinden daha fazlasını hak etmektedir. Zira felsefe tarihi, metinlerin, zaman, mekân, kültür ve dil ögelerinden bağımsız matematiksel bir uzaydaki dolaşımını tahkiyeden ibaret değildir. Felsefe tarihçisinin ilgisi yalın metin aktarımları tarihine değil, daha çok bir problemin ya da kavramın doğuşuna ve bu problemin felsefe tarihi içerisindeki dönüşümlerine yoğunlaşır. İslam felsefesinin doğuşu ve gelişimiyle Antik Helenistik birikimin İslam dünyasına aktarılması arasında nasıl bir ilişki bulunduğu sorusuna ancak bu problematik dönüşümlere yoğunlaşarak doğru bir cevap verebiliriz.

Antik Helenistik birikimin İslam dünyasına intikali söz konusu olduğunda, söz konusu problematik dönüşümlerle ilgili iki temel noktaya dikkat çekmek gerekir. *(i)* Antik Helenistik birikimin aktarıldığı yer, bir *tabula rasa* değildir. *(ii)* Söz konusu birikim İslam dünyasına intikal etmeden önce büyük bir yorum faaliyetine konu olmuştur. Birinci noktanın ihmali, *felâsife*nin ürünlerini verdiği paradigma içi bağlamı gözden kaçırmamıza neden olacaktır. Tercüme hareketinin başlangıcı, tedvin ve tasnif süreçleri neticesinde dinî ilimlerin, özellikle de kelam ilminin ilk teşekkül evresini tamamladığı bir döneme denk gelir. Bu dönem boyunca gelişmiş problemler ve kavramsal şemalar *felâsife* üzerinde iki yönlü bir etkiye sahip olmuştur: *(i)* Yunan felsefesinde görmemizin mümkün olmadığı ve varlığını *felsefe*nin İslam dünyasındaki etkinliğine borçlu yeni meselelerin vazedilmesi. *(ii.i)* Yunanca şerhler geleneğinden tevarüs edilen problemlere ve felsefi meydan okumalara, paradigma içi kavramsal şemalar yardımıyla yeni çözümler sunma imkânı sağlaması. *(ii.ii)* Özellikle dil, usûl ve kelam geleneğinin Helenistik birikim karşısındaki felsefi meydan okumalarının, *felâsife*yi bunlara karşı cevap arayışına ve aktarılan birikimde revizyona yöneltmesi. Bu faktörlerin dikkate alınması İslam felsefesinin oluşumunu sadece tercüme hareketleriyle ilişkili bir biçimde düşünen naif açıklamalardan kaçınmamızı ve felsefenin İslam dünyasındaki gelişimini doğru bir bağlama oturtmamızı mümkün kılacaktır.

İkinci noktanın ihmali ise *felâsife*den Fârâbî ya da İbn Sînâ gibi herhangi bir ismi, Aristoteles'ten itibaren bin seneyi aşkın bir sürede oluşmuş felsefi problemler geleneğinin devamı olarak görmemizi zorlaştırır. Onları Aristoteles'in, doğrudan doğruya *Kategoriler* ya da *Metafizik*'teki öğretileriyle karşılaşmış Lyceum'daki öğrencileri gibi değerlendirerek aradaki büyük problematik dönüşümleri atlarsak, ilk bakışta Aristotelesçi öğretilerle uyumsuz gözüken kavramsal şemalar ya açıklamasız kalacak ya da biraz zorlamayla Aristotelesçi öğretilere indirgenecektir. Oysa hem Eflatuncu hem de Aristotelesçi felsefe, daha ilk dönemlerden itibaren yorum bazlı meydan okumalarla karşılaşmış ve çeşitli evreler dâhilinde dönü-

şümler geçirmiştir. Tercüme etkinliğiyle birlikte *felâsife* sadece Aristoteles'in ya da Eflatun'un metinleriyle değil, bu metinleri çevreleyen yorum gelenekleriyle, tarihsel süreç içerisinde gelişerek onlara kadar uzanan problematik dönüşümlerle ve önceki yorum geleneklerinin onlara bıraktığı *aporia*larla yüz yüze gelmiştir. Dolayısıyla İslam felsefesinin oluşumunu ve *felâsife*nin geliştirdiği yeni açıklama modellerini ya da kavramsal ayrımları anlayabilmek, öncelikle onların tevarüs ettiği problematik meydan okumaları tespit edebilmekle mümkündür.

İkinci noktayı öne çıkararak birincisini ihmal ettiğimizde, *felâsife*, vakıaya uymayan bir şekilde, Yunanca yazan seleflerinin tartıştığı problemler çerçevesine hapsolmuş zihinler olarak gözükmeye başlar. Oysa nübüvvet, din-felsefe ilişkisi, insan fiilleri, eskatoloji, Tanrı'nın birliği ve âlemle ilişkisi gibi birçok konunun sadece mevcudiyeti bile böyle bir hükmü tashih etmeye yetecektir. Öte taraftan birinci noktayı öne çıkararak ikincisini ihmal ettiğimizde, bu defa İslam felsefesinin teolojik meseleler dışında kalan ve felsefe tarihi içerisinde gelişerek aktarılan problemlere ne tür özgün çözümler sağladığı sorusunu cevaplamak zorlaşacaktır. Örnek olarak yükleme sorunu, hareket ve doğa problemi, kategorilerin ontolojik konumu gibi birçok sorunun hangi problematik imalara sahip olduğunu ve *felâsife*nin bu sorunları tartışırken yaptığı yeniliklerin neler olduğunu belirleyebilmek için, Aristotelesçi yorum geleneği içerisinde kendilerine kadar gelen problematik dönüşümlerin izini sürmek gerekir.

Antik Helenistik birikimin İslam dünyasına intikali böyle bir bağlam içerisinde değerlendirildiğinde, *felâsife*nin, tevârüs ettiği problemler ya da meydan okumaları hangi yolla cevapladıkları ve nasıl yeni problemler vaz ettiği sorularını cevaplamak mümkün hâle gelir. Aslında felsefi problemlerin genel olarak düşünce tarihi içerisindeki dönüşümleri bu türden bir çerçeve içerisinde gelişir. Buna göre felsefi bir teorinin ya da problemin dönüşümünü sağlayan temel iki neden bulunur: dizge içi eleştiriler ve karşı eleştiriler. Karşı eleştiriler, eleştirilen dizgenin mantıki tutarlılığıyla ilgili zaaflardan ya da karşıt dizgenin kendi kavramsal yapısının gerektirdiği sonuçlardan yola çıkar. Dizge içi eleştiriler ise kısmen karşıt eleştirilere ve meydan okumalara cevap olarak kısmen de yeni tarihî-kültürel bağlamlarla ilişkili bir biçimde, felsefi sistemi tahkim etmek üzere girilen yeni arayışları temsil eder. Bu çerçevede, örnek olarak, Eflatuncu ve Stoacı eleştiriler Batlamyusçu kozmoloji tasavvuru ve Aristoteles'e atfedilen *De Mundo* metniyle de birleşerek Aphrodisiaslı İskender'i Aristotelesçi sisteme yeni kavramsal bileşenler eklemek zorunda bıraktığı gibi, özellikle Aristotelesçi eleştiriler de Plotinus'tan başlayarak Yeni Eflatuncuları Eflatuncu sistemi yeniden yorumlamaya itmiştir. Yeniden yapılanma arayışının üç temel sacayağı vardır: *(i)* Dizge içi tutarlılık arayışı, *(ii)* muhalif dizgelerle sentez-uyum, *(iii)* sentez uyarınca dizgede tutarlılık arayışı. Porphyry'den başlayarak Atina ve İskenderiye Yeni Eflatunculuğu, Eflatuncu sistemi Aristotelesçi sistemle uzlaştırma ve sonrasında bu uyum çerçevesinde Aristoteles metinlerini yeniden okuma çabasını ifade eder.

Antik Helenistik birikimin İslam dünyasına intikali sırasında bu birikimin temellük edilerek dönüştürülmesini sağlayan *vasat*, yukarıda da ifade edildiği gibi tedvin ve tasnif vetireleri neticesinde teşekkül etmiş paradigma içi yapıdır. 20. asrın başında telif ettiği ve İslam bilimleriyle ilgili ansiklopedik bir karakter taşıyan *Mahzenu'l-Ulûm* adlı eserinde Abdulzâde Muhammed Tâhir bu noktayı oldukça veciz bir şekilde şöyle ifade eder:

> Zaman-ı evvelde ehl-i İslam'ın ulûm-ı evâili taallümden men olunmasının sebep ve illeti kavaid ve akaid-i İslamiyye'nin teessüs ve istikrar etmesi mâddesinden ibaret olup bu maksûd ise o zamanlar hasıl olduğundan (...) ulûm-ı mezkûre ikinci halife-i Abbasiyye zamanında mazhar-ı rağbet olmağa başlayup yedinci halife zamanında dahî esbâb-ı tahsiliyyesi istikmâl olunarak ehl-i İslamdan pek çok hakîm zevat yetişmiş ve sair funûn dahî kesb-i iştihar etmişdir (Orpilyan ve Tâhir, 1308: 57).

Bu türden bir vasatın mevcudiyetinden bağımsız olarak, sırf harici temas ve etkileşim yoluyla yabancı bir kültürün temellük edilerek dönüştürülmesi mümkün değildir. Bu vasatın teşekkülü *Mahzenu'l-Ulûm* müellifinin dediği gibi *akâid-i İslâmiyye*'nin ya da başka bir deyişle paradigma içi yapının oluşumuna bağlıdır.

İslam'ın Klasik Çağındaki Karşılaşma Tecrübeleri Işığında Çağdaş Durum Üzerine Bir Değerlendirme

Müslümanların tarih içerisinde başka kültürlerle karşılaşma tecrübeleri, çağdaş dönemde, genellikle modern Batı uygarlığıyla yüzleşme tecrübelerine ışık tutacak bir mahiyette okunmaya çalışılır. İslam'ın klasik çağlarında gerçekleşen bu karşılaşma tecrübesinin dikkat çekici yönü, karşı karşıya kalınan felsefi ve bilimsel birikimi anlamlandıracak, yorumlayacak ve değerlendirerek temellük edecek bir *vasatın bulunmasıdır. Buna mukabil, çağdaş dönemde bizatihi modernliğin getirdiği bir sonuç olarak yeni bir olguyla yüz yüzeyiz. Batılılaşma ya da tek kültürlülük olarak ifade ettiğimiz bir süreç dâhilinde, modern Batı düşüncesi, Marx'ın deyimiyle "katı olan her şeyi buharlaştıracak" ve herhangi bir kültüre özgü tüm "doğal yerleri" ortadan kaldırarak kendisini onun yerine ikame edecek bir biçimde yayılmacı bir* karakter arz etmektedir. Hâl böyle olunca karşı karşıya kalınan kültürün aktarılacağı *yer* ya da *vasatın kendisi buharlaşmakta ve geriye kültürel havzalar arasındaki bir etkileşim değil, tek bir kültürün öbürünü kendi içine katması gibi bir sonuç çıkmaktadır. Bunun bir nedeni, modernliğin Faustvari yayılımı olduğu kadar diğer bir nedeni genelde Batı dışı toplumların, özelde ise Müslümanların kendilerine özgü doğal yer*i terk etme temayülüdür. Esas itibarıyla karşılaşılan kültürel ya da felsefi birikimi anlamlandırmamızı mümkün kılacak böyle bir vasatın terkedilmesinin doğuracağı sonuçla ilgili can alıcı soruyu Mehmed Arif Bey sorar: "Farz-ı muhâl onlar olacağımızı tahayyül etsek, bizim yerimizi kim tutacak? Şu âlemde ihtiraz ettiğimiz bir mevki-i siyâsî ve medenîyi niçin kaybedelim?" (Mehmed Arif Bey, 1325/1900: 6).[5] Mehmed Arif Bey'in deyi-

5 Mehmed Arif Bey'in bu cümlesinin de yer aldığı geniş bir pasajın etraflı bir tahlili için bkz. Görgün (2003: 107-150).

miyle, Müslümanlara özgü mevki ya da mevkıf-ı siyasi ve medenî tam da karşılaşılan birikimi anlamlandırmamızı mümkün kılacak *vasat*a tekabül eder. Bu vasatın terki ya da kaybı sonrasında gerçekleşecek bir karşılaşma tecrübesinin, nihai olarak klasik dönemde olduğu gibi bir tür yaratıcı etkinliği değil, metamorfoz sonucunu doğuracağında şüphe yoktur.

Kaynakça

Görgün, T. (2003). Tarihsellik ve tarihselcilik üzerine birkaç not. *Kur'ân-ı Kerîm, tarihselcilik ve hermenötik*, içinde (107-150). İzmir: Işık Yayınları.

Gutas, D. (2003). *Yunanca düşünce Arapça kültür* (çev. L. Şimşek). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Gutas, D. (2010). Origins in Baghdad. In R. Pasnau, C. van Dyke (Eds.), *The Cambridge history of medieval philosophy I* (pp. 11-26). Cambridge: Cambridge University Press.

Hugonnard-Roche, H. (2007). Le corpus philosophique syriaque aux VI-VII siécles. In C. D'Ancona (Ed.), *Libraries of the Neoplatonists* (pp. 279-293). Leiden: Brill.

İbnü'n-Nedîm. (1971). *el-Fihrist* (nşr. R. Teceddüd). Tahran.

Mehmed Arif Bey. (1325/1900). *Binbirhadis*. Kahire: Ceride Matbaası.

Orpilyan, S. ve Tâhir, A. M. (1308). *Mahzenu'l-ulûm.* İstanbul.

Sabra, A. I. (1987). The appropriation and subsequent naturalization of Greek science in medieval Islam: A preliminary statement. *History of Science*, *25*, 223-243.

Sabra, A. I. (1996). Stutating Arabic science: Locality versus essence. *Isis*, *87*, 654-670.

Saliba, G. (2007). The Islamic scientific tradition: Question of beginnings I. In *Islamic science and the making of the European Renaisssance* (pp. 3-8). Cambridge, Massachusetts, MA: The MIT Press.

Avrupa'da "Osmanlı Medeniyeti" Algısı Üzerine Bazı Gözlemler

Salim Aydüz

Türk-İslam medeniyetinin en mühim temsilcilerinden birisi olan Osmanlı Devleti, gerek coğrafi yakınlık gerekse siyasi ilişkiler sebebiyle 14. asrın ikinci yarısından itibaren Avrupa'daki muhtelif devletlerle siyasi ve coğrafi açıdan yakın ilişkiler içine girmiştir. Daha çok politik ve askerî yönleri öne çıkarılan bu ilişkilerin arka planında, hem din hem de medeniyet çerçevesinde değerlendirilebilecek çok mühim karşılıklı ilişkiler yumağının olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.

Hiç şüphesiz, Avrupa ile ilişkileri değerlendirirken medeniyet bağlamındaki ilişkilerin de çok ciddi bir şekilde analiz edilmesi gerekir. Çalışmamızda elden geldiği kadar Osmanlıların, ciddi siyasi bir güç olarak ortaya çıkmaya başladıkları 15. asrın başlarından 17. asrın sonlarına kadar Avrupa'da yazılmış seyahatname ve hatırat türünden eserler üzerinden, nasıl algılandığı konusu üzerinde durulacaktır. Kuşkusuz, Osmanlılarla ilgili Avrupa'da yazılan eserler, büyük ölçüde Osmanlı topraklarına çeşitli vesilelerle gelmiş olan seyyahların gözlemlerine dayalıdır. Seyyahların, Türkiye ve Osmanlı toprakları ile ilgili seyahatnamelerinde, genelde Türkler ile ilgili gerçek bilgilerin yanı sıra, çoğu zaman Avrupa'da öteden beri var olan ve bilinen imaj esas alınmakta ve seyahatnamelere de çoğunlukla, kaçınılmaz olarak bu imaj yansımaktaydı. Avrupa'dan pek çok milletten seyyah ve araştırmacılar, Anadolu'ya gelerek bölgenin tarihî ve kültürel coğrafyasını incelemişlerdir. Aynı zamanda bu kişiler, antik yerleşim bölgelerini, askerî yapıları, dinî merasimleri ve gelenekleri, muhtelif devlet kurumlarını ve yönetim yapısını, Türkler ile ilgili izlenimlerini, Türk ordusunun özelliklerini, gündelik hayattan muhtelif kesitleri, halkın günlük sade hayat tarzını ve temizliğini, tabii zenginliklerini, azınlıkların durumunu gözlemlemişlerdir. Bütün bunlardan sonra, olabildiğince gözlemledikleri söz konusu olguları kaleme almışlardır. Tabii bu kaleme almalarda hakkaniyet ve doğruluk ölçüsüne ne kadar sadık kaldıkları konusu her zaman tartışmalı olmuştur.

Gerek Batılı gerekse Doğulu seyyahlar tarafından telif edilen seyahatnamelerin ve hatırat eserlerinin tarihî değerlerinin tartışmaya açık olduğu, şüphe götürmez bir gerçektir. Ancak, yine de seyyahların pek çoğunun eserinde Doğu milletleri ve hassaten de Türkler hakkında hayali veyahut tamamen hatalı değerlendirmeler yaptıkları görülür. Bunun başta dinî taassup, kültürel arka plan ve siyasi endişeler gibi pek çok sebepleri vardır muhakkak. Özellikle çocukluklarından beri içinde bulundukları ve yetiştikleri ortam, daha önce okumuş oldukları Doğu toplumları ve İslam ile ilgili eserler, onları büyük bir ön yargıya sürüklemektedir. Bütün bunlar, müellifleri, gördüklerinden ziyade daha önce öğrendiklerini ve yalan yanlış bildiklerini yazmaya sevk etmektedir. Bir İspanyol atasözü, seyyahların durumunu "*Uzun yolculuklara çıkanlar, kuyruklu yalanlarla eve dönerler*" şeklinde manidar bir şekilde tanımlamaktadır.

Asırlar boyunca kaleme alınan hatıra eserlerinde ve seyahatnamelerde, Doğu toplumları ve hayat tarzları hakkında yapılan değerlendirmeler ile hassaten Türk, Müslüman tanımlamaları ve Osmanlı devlet düzenine dair verilen bilgiler, birbirinden ciddi manada farklılıklar arz etmektedir. Ayrıca Osmanlıların Batı ile ilk temaslarından, 17. ve 18. asrın sonlarına kadar Batı'da ortaya konulan bir kavram kargaşasından da bahsetmek yerinde olur. Zira İslam'ı, ilk olarak Endülüs Müslümanları üzerinden tanıyan Avrupalılara göre Doğu'dan gelen ve Endülüs Müslümanlarına çok benzeyen bu yeni topluluğa da benzer isimler veriliyordu. Yani, yer yer "Türkler" bazen de genelleme yapılarak "Müslümanlar", "Muhammedîler", "Sarasenler", "Araplar" gibi tanımlamalarla ifade ediliyordu. Esasında bu sözlerin kimi zaman sadece Osmanlı Türklerini kimi zaman da bütün İslam dünyasını kastetmek üzere kullanıldığı da görülmektedir. Hatta bazı seyyahların, Türkler ile ilgili olarak *barbar* kelimesini dahi kullanmalarına şahit olmak, hiç de şaşırtıcı değildir.

Avrupa'daki menfi Türk imajının meydana çıkması, Avrupalıların Doğu toplumlarıyla çok yakın bir şekilde ilk temaslarının olduğu Haçlı Seferleri zamanına kadar geri gitmektedir. Bu seferler esnasında, hassaten Anadolu'da, Anadolu Selçuklu Devleti ile çok sayıda savaş yapan Avrupalılar, ilk defa Türk unsuruyla geniş çapta burada tanışmışlardır. Haçlı Seferleri üzerinden Avrupa'da oluşan Türk imajı, hiç kuşkusuz Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve genişlemesiyle daha da güçlenmiştir. Osmanlı Devleti'nin hem doğuda ve hem de özellikle batıda, Avrupa içlerine doğru ilerlemesi sırasında Türk ordularının başarılı olmalarıyla, Avrupa'daki Türk imajının esasını korku, saygı ve gerçek bir hayranlık karışımı duyguların oluşturduğu ifade edilebilir. Bu bakış açısı, 15. asır için olduğu kadar sonraki asırlarda, özellikle 18. asrın ortalarına kadar geçerliliğini sürdürmüştür. Kanuni Sultan Süleyman'ın ordularının 15. asrın ilk yarısında peş peşe ezici zaferler kazanarak Orta Avrupa'da ilerleyip Viyana kapılarına kadar dayanması ve burayı kuşatması, "Türkenfurcht" kelimesiyle ifade edilen bir Türk korkusunu ortaya çıkarmıştır. Bu korku, kısa sürede Avrupa'nın her tarafına yayılmıştır. Nitekim bu korkuyu ifade manasında İtalyanlar da "*Mamma li Turchi!*" ("Anneciğim, Türkler geliyor!") ifadesini kullanmaya başlamışlardır. Bu korku imajı, hiç şüphesiz Osmanlı ordularının sahip oldukları güçten, aynı zamanda da Hristiyanlarca "kâfir" veyahut "dinsiz" kabul edilen Müslüman

olmalarından kaynaklanmaktaydı. Türklerle ilgili korku esaslı imaj, hiç şüphesiz Fatih Sultan Mehmed'in Konstantinopolis'i fethetmesiyle başlamış, Kanuni Sultan Süleyman'ın Mohaç ve Viyana seferlerinden sonra da giderek artan ve genişleyen bir Türk tehlikesinden dolayı -tabiri caizse- zirveye çıkmıştır. Kısmen dinî taassuptan doğan, kısmen de Türk korkusundan doğan tesirlerle ortaya çıkan korku esaslı imajın neticesinde, Avrupa'da Müslümanlar, Osmanlılar ve Türkler aleyhine çok sayıda olumsuz yazılar yazılmaya başlanmıştır.

Yavuz Sultan Selim'in, Osmanlı Devleti açısından son derece kritik bir tehlike olan doğu meselesini tamamlamasının ve devletin doğu sınırlarını büyük ölçüde güvenceye almasının ardından, yerine tahta geçen Sultan Süleyman'ın yüzünü ilk yıllarında tamamen Batı'ya çevirmesi ve peş peşe Batı'ya seferler düzenlemesi, Avrupa'da Türkler ile ilgili büyük bir endişe başlatmıştır. Nitekim, 1526 yılında yapılan Mohaç Savaşı'nda ezici bir zaferle Macar Krallığı'nın tarihten silinmesi ve Osmanlıların Avusturya ile sınır komşusu olmasıyla birlikte, karşılıklı ilişkilerin artarak kesafet kazanması dikkat çekicidir. Böylece Türklerin kalıcı bir şekilde Avrupa içlerine doğru gelmesiyle "Türk tehlikesi" Viyana kapılarına dayanmış olmaktadır. Osmanlıların Avrupa içlerine doğru yaptığı akınlar, Avrupa'da aynı zamanda Protestan Reformu, yani Katolikler ile Protestanlar arasında devam eden bir mücadele dönemine de denk gelir. Bu iki cemaat arasında şiddetli bir şekilde süren mücadeleye Osmanlılar da kendi istekleri dışında müdahil olmuşlardır. İlginçtir, bu dönemde her iki mezhebin takipçileri, yani hem Protestanlar hem de Katolikler, Türkleri diğer cemaate göre daha insaflı, ehven ve mutedil görmektedir. Daha önce, İstanbul'un fethi öncesinde yaşanan benzer bir durum, yine Avrupa'da cereyan etmektedir. Nitekim bir Katolik kardinalinin 1530'lu yıllarda söylediği şu ifadeler, hayli dikkat çekicidir: "…*Türkler Protestanlardan daha iyidir, çünkü onlar, Hristiyanlara hayat hakkı tanıyınca Katolik olarak yaşamalarına izin veriyorlar. Oysa Protestanlar insanın yaşamasına izin verseler bile, ruhlarını yok ediyorlar…*". Buna karşılık olarak Türkleri, Hristiyan dünyasını cezalandırmak için Tanrı'nın gönderdiği bir musibet olarak kabul eden Protestan lider Martin Luther (1483-1546) de benzer ifadeleri kullanarak şunları söyler: "… *Türkler herkesi kendi inancında serbest bırakır, fakat Papa bunu yapmaz, o daha kötüdür. Papa'nın yönetimi beden ve ruh açısından Türklerinkinden daha katıdır…*".

Osmanlıların bir yandan Avrupa'da askerî başarılar kazanması korku ile karışık dikkatleri üzerlerine çekerken bir yandan da onları daha yakından tanıma arzusunu ortaya çıkarmıştır. Özellikle Kanuni Sultan Süleyman'ın askerî ve siyasi açıdan başarılı yönetimi, onu tanıyan Batılıların dikkatini çekmiştir. Nitekim Habsburg İmparatoru V. Karl'ın (1519-1556) İstanbul'a gönderdiği elçisi, Türk yetkililerin kabiliyet esasına göre vazife üstlendiklerini ve bunların işgal ettikleri mevkilerin Batı krallıklarında olduğu gibi soylu doğmuş olmalarına bağlı olmadığını ifade ederek şöyle yazar: "…*Türklerde seyyid doğmak bile ayrıcalık sağlamaz. Atamalarını yaparlarken Sultan zenginlik ya da rütbeye bakmaz... Kişiler görevde kabiliyetlerine göre yükselirler, bu da bir vazifeye ancak en layık olan kabiliyetli kişilerin getirilmesini sağlayan bir sistemdir…*".

16. asırda yayımlanan eserlerin çoğunda resimli olarak Türkler aleyhine pek çok şey görülür.

16. asrın ikinci çeyreğinden itibaren Avrupa'da Türk korkusu atmosferinin ortaya çıkartılmasında, neşredilen eserlerin de ciddi oranda tesiri olmuştur. Bilhassa 16. asırda iki bin dört yüz altmış üç kadar kitap, broşür, hatta çeşitli isimler altında el ilanının yayımlandığını görürüz ki bunların çoğunda, resimli olarak Türkler aleyhine pek çok şeyler görülür. Diğer yandan 1480-1610 yılları arasında Fransa'da yayımlanan ve Avrupa dışındaki ülkeleri konu alan beş yüz yirmi dört kitaptan sekseni, doğrudan doğruya Türkiye ve Türkler ile ilgilidir.

Protestan lider Martin Luther, her ne kadar Türkleri Katoliklerden daha insaflı olarak görse de devrinin en önemli iletişim aracı olan matbaadan geniş ölçüde istifade ederek Türkler aleyhine hazırladığı broşürleri, ülkenin en uzak köşelerine kadar iletmiş ve Türk düşmanlığını körükleyerek kendine kolayca taraftar sağlamaya çalışmıştır. Böylece Luther, matbuatı kullanarak Avrupa'da dinî taassup merkezli Türk düşmanlığını geniş kitlelere yayan bir kişi olarak görülmüştür. Türk korkusunu ve huzursuzluğunu, kendi dinî ve daha çok da siyasi amaçları için kullanan Luther, 1524 tarihli "*Türklere Karşı Ordu Vaazları"*, 1529 tarihli "*Türklere Karşı Savaş Üzerine"* ve 1541 tarihli "*Türklere Karşı Dua Uyarısı"* adlı çalışmalarında, Türkleri, o devirde yaşayan Hristiyanların dinî açıdan bozulması sebebiyle Tanrı'nın gönderdiği, "Tanrı'nın gazabı millet" olarak görür ve göstermiştir. Ona göre Türkler, "Tanrı'ya karşı gelmenin bir cezası ve Katolik mezhebindeki bozulmanın bir sonucu olarak" başlarına musallat olmuştur.

Osmanlıların Avrupa içlerine kadar gelerek ortaya koydukları imaj, zaman zaman mezhepler arasındaki kavgada kullanılan müspet söylemlere rağmen, gerek 16. asırda gerekse müteakip asırlarda Osmanlı topraklarına gelen seyyahların telif ettiği eserler üzerinden büyük ölçüde olumsuz bir atmosferle ifadesini bulmuştur. Onların ortaya koydukları bu yaklaşım, esasında, Türkiye'ye gelen seyyahların hem seyahat yönüyle ilgilidir hem de onların şahsi olarak daha önceden aldıkları kültürle ilgilidir. Stefanos Yérasimos'un yaptığı tespitlere göre, sadece 14. ve 16. asırlar arasında Osmanlı topraklarını ziyaret eden Avrupalı seyyahların sayısı dört yüz kırk dokuzu bulmuştur. Çoğunluğu İtalyan (Venedik ve Cenevizliler) ve Fransız olan bu seyyahlar arasında hiç şüphesiz Avrupa'nın diğer bölgelerinden ve şehirlerinden gelen seyyahlar ve diğer görevliler de bulunmaktadır. Seyyahların sosyal konumlarına göre yapılan bir incelemeye göre de bunların yüz altısı yüksek devlet görevlisi ve temsilcisidir. Din adamlarının sayısının ise yetmiş beş olduğu görülmektedir. Aristokrat seyyahların sayısı da din adamlarının sayısı ile aynıdır. Tüccarların sayısı ise otuz sekizdir ve bunları daha sonra sırasıyla burjuva, aydın, asker, denizci, sanatçı vb. kişiler takip eder.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Avrupalıların Türkler ile ilk karşılaşmaları, Anadolu'da 11. asırda olmuştur. Anadolu Selçuklu Devleti ile beylikler döneminden beri Türklerle irtibatta bulunan Venediklilerin ortaya koyduğu eserlerin ve belgelerin bolluğu dikkat çekicidir. Cumhuriyet'in kurulmasına kadar süren ilişkiler, arkasında büyük tarihî kökleri olan bir ağ bırakmıştır. İstanbul'un fethinden beri Osmanlı başkentinde sürekli elçilik bulunduran Venedik Cumhuriyeti, hiç şüphesiz, diğer Avrupa ülkelerine göre, Türkiye ve Türkler konusunda çok detaylı belgelere ve bilgilere sahip bulunuyordu. İstanbul'daki elçilerin yanı sıra, devletin diğer bölgelerinde bulunan konsoloslar da sürekli olarak senatoya düzenli raporlar sunmaktaydı.

Osmanlı topraklarına gelen seyyahların ve diğer kimselerin izlemek durumunda olduğu belli başlı yollar vardı. Kara yolu ile seyahat edenlerin önemli bir kısmı, Budapeşte'den İstanbul'a gelen güzergâhı takip eder ve genellikle seyahatlerini İstanbul'da tamamlayıp geri dönerlerdi. Bu durum, seyyahların mühim bir bölümümün sadece İstanbul ile yol güzergâhı boyunca ziyaret ettikleri yerlerden ve karşılaştıkları hadiselerden bahsetmelerine sebep olmuştur. Osmanlı Devleti'nin Rumeli toprakları ve bu bölgedeki idari yapısı ile sosyal ve kültürel hayatı hakkında bu seyahatnamelerde bol ve hatta bazen çok detaylı bilgiler bulunur. Mesela konakladıkları kervansaraylarda nasıl iyi muamele ile karşılaştıklarını ve aradıkları her şeyi burada bulduklarını yer yer en ince detaylarına kadar yazarlar.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere, Osmanlı topraklarına gelerek buraları gözlemleyen ve daha sonra seyahatlerini kitaba döken yüzlerce seyyah vardır. Bunlar arasında bazıları son derece dikkat çekici olup diğer seyyahlara rehber olmuş ve seyahatnamelerine emsal teşkil etmiştir. Ayrıca bu tür öne çıkan seyahatnameler, Avrupa'daki olumlu veya olumsuz Türk imajının oluşmasında ciddi manada etkili olmuştur. Bunlardan birisi hiç şüphesiz Gaskonyalı bir küçük asilzade olan Fransız seyyah Bertrandon de la Broquière (yaklaşık 1400, Toulouse - 9 Mayıs 1459, Lille) tarafından telif edilen seyahatnamedir. Nikola Yorga tarafından "gezginlerin en ilginci" olarak tanımlanan Broquière, esasında Burgonya dükası Philip le Bon'un (1396-1467) danışmanıdır. Diğer gezginler gibi kara yolu yerine deniz yolu ile seyahat eden Broquière, 1432 yılında Gand'dan yola çıkıp İtalya üzerinden Kandiye-Rodos-Kıbrıs güzergâhını takip ederek kutsal topraklara varmıştır. Aslında kral, onu tasarladığı bir Haçlı Seferi için doğu ülkelerinin durumu hakkında bilgi toplamak için doğuya göndermiş bulunuyordu. Suriye, Anadolu, Trakya ve Rumeli'yi gezen Broquière'nin seyahatnamesi, bütün bu coğrafya için benzersiz, büyük bir tarihî değer taşır. Yazarın, Bursa, henüz Bizans İmparatorluğu'nun elinde bulunan Konstantinopolis ve Osmanlı başkenti Edirne üzerine verdiği bilgiler, dikkate değer gözlemlere dayanmaktadır. Verdiği kıymetli bilgilere ilaveten Edirne'de kendisini kabul eden Sultan II. Murad'ın ayrıntılı bir portresini de çizmiştir. Broquière, "Türk tehlikesi"nin önemine değinerek bu konuda ne yapılması gerektiği sorusuna cevap aramaktadır. Ona göre "*…Türkler becerikli insanlardır. Erken kalkarlar, aza kanaat eden insanlardır. Silahları hafiftir. Hızlı koşan atları tercih ederler. Ok, tirkeş, kılıç, kısa saplı gürz gibi silahlar kullanırlar. Türklere karşı savaşacak Avrupalıların bunları bilmesi ve ona göre davranması gerekir…*". Broquière'nin yapmış olduğu değerlendirmeler, Osmanlıların Avrupa'da ciddi bir teh-

like olarak görülmeye başlamasının öncesinde olduğu için son derece tarafsız ve tamamen gözlemlere dayalı olarak telif edilmiştir. Bu tür insaflı ve hakperest seyahatnameler, Osmanlı mülkünde sadece tarafsız bir gözle gezinen seyyahlar tarafından yazılagelmiştir.

Hiç şüphesiz bütün Avrupalılar, Osmanlılar hakkında aynı duyguları, daha doğrusu nefreti taşımamaktadır. Mesela C. Cahen, özellikle Türklerin Anadolu'ya ilk girdiklerinde onlara karşı Avrupa'da sistematik bir düşmanlığın duyulmadığını; Türklerin, Ortodoks Bizans'a karşı Tanrı tarafından gönderilmiş bir cezalandırma olarak görüldüğünü ve bazı Bizanslıların Türklerden diğerlerine karşı yardım istediğini kaydetmektedir. Bizans Kilisesi'nin baskısından kurtulan Hristiyan ahali, Türk hâkimiyetinden oldukça memnun olmuştur. Aynı zihniyet, Konstantinopolis'in fethi öncesinde de Bizans halkı ve din adamları arasında hâkim olmuştur.

Diplomatik bir görevle 16. asırda Osmanlı dünyasına gelen ve yaptığı gözlemlerle dikkat çeken meşhur seyyah Ogier Ghiselin de Busbecq (d. Comines -bugün Belçika ve Fransa- 1522 – ö. 1592), diğer seyyahlardan farklı olarak İstanbul dışındaki şehirleri de ziyaret etmiştir. Busbecq, esasında Arşidük Ferdinand'ın Osmanlı ile siyasi ilişkilerini güçlendirmek üzere gönderdiği bir diplomattır. Seçkin bir sima olan Busbecq, Avrupalılar içinde Osmanlı dünyasının "*en keskin gözlemcilerinden biri*" olarak değerlendirilir. 1554 yılında İstanbul'a gelen Busbecq, Padişah'ın İran tarafında seferde olması sebebiyle Amasya'ya kadar gitmek durumunda kalmış ve mektuplarında İstanbul-Amasya yolculuğundaki gözlemleri mühim bir yer tutmuştur. Anadolu'nun kırsal kesimi, köy hayatı, yeme içme alışkanlıkları vb. detaylar, Busbecq'in dikkatini çeken hususlardır. 1562 yılına kadar İstanbul'da kalan Busqecq, devletin üstün yönlerini dile getirirken zayıf yönlerini de vurgulamaktan çekinmemiştir. En çok üzerinde durduğu konulardan birisi de Türklerin insanların kabiliyetlerine verdiği büyük önemdir. Busqecq, bu tür uygulamaları ifade ederken ülkesindeki uygulamalarla kıyaslar ve kendi ülkesinde yapılanları ağır bir dille eleştirir. Busbecq'in yazıları ve tespitleri, Avrupa'da çok büyük bir ilgi uyandırmış ve Türk medeniyetinin Avrupa'da müspet bir şekilde tanınmasında önemli bir etki bırakmış, aynı zamanda ortaya koyduğu tasvirler, Doğu-Batı dünyası arasında bir yakınlaşmaya da vesile olmuştur. İnsanların sosyal hayatı kadar, köylerdeki hayat ve hayvanlara karşı davranışları da ele alan seyyah, Türklerin hayvanlara karşı davranışlarını şu şekilde ifadelendirir: "*...Osmanlılar, hayvanlara gayet iyi davranırlar. Onları durmadan okşar ve muhabbetlerini kazanırlar. Son derece zorda kalmadıkça kızgınlıklarını çıkarmak için değnekle hayvana vurmazlar. Bunun sonucu olarak da atlar, insanlara karşı gayet muhabbetli oluyorlar...*".

Busbecq'in elçilik heyetine katılarak kendi adına seyahat eden ve Amasya'ya kadar giden Hans Dernschwam'ın seyahatnamesi ise 16. asırda Türklerin içtimai, ekonomik ve kültürel yapısının anlaşılması açısından büyük bir değer taşır. O da Anadolu'nun kırsal kesimleri hakkında çok ayrıntılı bilgiler verir. Osmanlı köy hayatı ve yeme içme adabı gibi ayrıntılar daha sonraki dönemlere ışık tutar. Tarım ve tarım tekniklerinin eksikliğinden bahseden Dernschwam, Anadolu'daki güvenden de şaşkınlıkla bahseder.

Kara yoluyla Osmanlı topraklarına seyahat eden seyyahların yanı sıra, deniz yolu ile giden seyyahlar da vardır. Gemi ile farklı şehirlere giden seyyahlardan biri Alman Protestan Papazı Salomon Schweigger'dir. 16. asrın ikinci yarısında İstanbul'a gelen Schweigger, gözlemlerini

Almanya'dan İstanbul ve Kudüs'e Yeni Bir Gezi başlıklı bir eserde toplamıştır. Bu kitap, içindeki gravür ve planlardan ötürü büyük bir ilgi görmüştür. Önce İstanbul'a gelen Schweigger, burada özellikle binalar ve şehir hayatı ile ilgilenir. Meşhur Osmanlı astronomu Takiyüddin Rasıd'ın (ö. 1585) kurduğu İstanbul Rasathanesi ile ilgili bilgiler de veren seyyahın, buraya dair değerlendirmelerinde ciddi hatalar göze çarpar. İstanbul'un belli başlı binalarının gösterildiği kitabındaki harita, bugün kaybolmuş bulunan tarihsel eserlerin yerlerinin belirlenmesi açısından önemli bir kılavuz görevi görür. Schweigger, İstanbul'dan sonra gemi ile İskenderiye'ye ve oradan da Filistin'e gidip Kudüs'e seyahat eder.

16. asrın ikinci çeyreğinden itibaren Fransızlara verilen ticari imtiyazlar, aynı zamanda bu ülke ile Osmanlı arasında kültürel ilişkilerin de başlamasına fırsat vermiştir. Gabriel d'Aramon'un 1547 yılındaki elçiliği ile bu ilişkilerin ivme kazandığı görülür. Elçiye, siyasal ve diplomatik vazifesinin yanı sıra Doğu'daki bilimsel araştırmaları yönetme görevi de verilir. Gerçekten d'Aramon'un elçiliğiyle birlikte, onu izleyen yıllarda Türkiye'ye pek çok Fransız asıllı gezgin ve sanatçı gelmiştir.

Fakat bu dönemde doğuyu gezen seyyahlar arasında bir din adamı olan ve Arapça, Yunanca, İbranice bilen Fransız tarihçi Guillaume Postel özel bir yer tutar. Çok yönlü bir bilgin olan Postel, 1535-1536 yıllarında Türkiye'ye gelmiştir. 1549'da yaptığı gezi, onun ikinci yolculuğudur. Kendisine Doğu'da yazma eser toplama görevi verilir. Postel, her iki gezisinin sonuçlarını *De la République des Turcs* (Türklerin Cumhuriyeti) isimli üç kitaptan oluşan bir eserde toplar. Kitabın ilk bölümü, geniş ölçüde Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısı, hukuk düzeni ve evlilik konularını ele alır. Türk, Arap, Fars ve Tatarların kökenlerine, yasalarına ve geleneklerine ayırdığı ikinci bölüm, Doğu toplumlarının tarihleri, dilleri vb. konularda bilgiler ihtiva eder. Burada "Türk" ve "Osmanlı" kavramlarını geniş ve ilmî bir tarzda tartışır. Bu konudaki değerlendirmeleri, bir kavram kargaşasının yaşandığı o dönem için özgün sayılabilecek niteliktedir. Postel'in, Türklerin Ön Asya'da yayılmaları üzerinde verdiği bilgilerin bilimsel bir değer taşıdığını da belirtmekte fayda var. Onun bu konuda çalışmalarına göre daha bilimsel bir yargıya varması, Türkler hakkında önemli bilgileri ihtiva eden Ermeni kaynaklarını kullanmış olmasından ileri gelir. Postel, eserinin üçüncü bölümünde, pek çok kaynağın ışığında Osmanlı devlet teşkilatını inceler. Divan ile ilgili kısımdan bahsederken buradaki davaların hızlı bir şekilde değerlendirilip karara varılmasından hayranlıkla söz eder. O, padişahın divan toplantılarını bir pencereden izlediğine de işaret ederek böyle bir pencerenin Fransız kralı için de gerekli olduğu konusu üzerinde durur. Devşirme sisteminin uygulanmasında "her on çocuktan birinin alındığı" yolundaki görüşün de yanlış olduğunu belirtir. Seçim işi, "bir sürüdeki iyi koyunların ayıklanması biçiminde" olmaktadır. Sarayda sekiz yüz civarında Hristiyan çocuğu bulunmaktadır. Bunlara özenle Türkçe, Arapça lisanları ve görgü kuralları öğretilmekte, silah eğitimi de verilmektedir. Padişahın bu çocukların içinden başarılı olanları ödüllendirmesi de onun gözünden kaçmaz. Postel, tıpkı Busbecq gibi, sürekli olarak Osmanlı topraklarında müşahede ettiklerini kendi memleketindekilerle kıyas etmekte ve iyi bulduğu kuralları özenle kaydetmektedir. Aza kanaat etmek, temizlik, hamamlar, iba-

det yerlerindeki sükûnet vb. hususiyetler gözünden kaçmamaktadır. Postel'in yazılarında Türkler aleyhinde kimi değerlendirmelere rastlanmakla birlikte, onun dönemin en tarafsız gözlemcilerinden birisi olduğu konusunda şüphe yoktur.

16. asırda Türkiye'yi ziyaret eden Fransız seyyahların üzerinde durdukları ortak noktalardan biri de Osmanlı ülkesinde tam bir sükûnetin, yani kâmil manada güvenliğin hâkim olmasıdır. Geceleri sokak fenerlerini yakan birinin bu işi tek başına yapması, onlara şaşırtıcı gelmiştir. "…*Paşaların kurduğu divanda o kadar büyük bir sessizlik hüküm sürmektedir ki Fransa'da altı kişinin çıkardığı gürültüyü, burada on bin kişi çıkarmaz*…" diyen seyyahlara bile rastlanır. Topkapı Sarayı'nda üç dört saat nöbet bekleyenlerin yerlerinden asla kımıldamamaları, ellerini dahi oynatmamaları, Postel'e son derece ilgi çekici gelir. Sadelik, basitlik, giysilerin ucuzluğu da hemen hemen bütün seyyahların gözünden kaçmaz.

Bazı seyyahlar, Türklerdeki az şeylere kanaat etme hususiyetinin bir eğitim sonucu olduğunun üzerinde durmuşlardır. Çocukların daha küçük yaştan başlamak üzere böyle bir eğitimden geçirildiğini vurgulayan seyyahlar bulunur.

Diğer taraftan 16. asır Fransız seyyahlarının Türkiye üzerine verdikleri bilgiler, Fransız edebiyatında ve siyasetinde de önemli bir etki göstermiştir. 16. asır Fransız deneme yazarı Montaigne'in, (d. 28 Şubat 1533 - ö. 13 Eylül 1592) *Denemeler* isimli eserinde çok defa Türk, Osmanlı Devleti, Osmanlı padişahı ve Müslüman kelimeleri geçmektedir. Montaigne, eserinde ayrıca Türklerin ahlaki değerlerinden de övgüyle bahsetmektedir. O, Türklerin hayvanlara hastahane yaptıracak kadar iyiliksever olduğunu söyleyip askerlerin aza kanaat ettiğini belirtir. Yavuz Sultan Selim'in Mısır'a giderken konakladığı Şam şehrinin etrafında bulunan bahçelerdeki meyvelere askerlerin el değdirmemiş olmasına büyük bir hayranlık duyar ve bunu, Fransız gençlerine ders alınması gereken örnek bir hadise olarak anlatır.

Montaigne, *Denemeler*'inde Fatih Sultan Mehmed'in Papa'ya yazdığı öne sürülen sahte bir mektuptan söz eder. Fatih'in burada "…*İtalyanların bana düşman olmalarına şaşıyorum; biz de İtalyanlar gibi Troialıların soyundanız. Yunanlılardan Hektor'un öcünü almak benim kadar onlara da düşer; onlarsa bana karşı Yunanlıları tutuyorlar*…" dediği ileri sürülür. Her ne kadar sahte bir mektup da olsa, Rönesans döneminde Avrupa'da Türklerin soyunun Troialılara kadar indiği yolunda bir düşüncenin güçlü olarak varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Tabii bu arada Avrupa'da, Türklerin soyu ile ilgili birçoğu gerçeğe aykırı tartışmanın olduğunu ifade etmekte fayda var.

Bir diğer Avrupa devleti olan İngiltere ile Osmanlıların birbirleriyle devlet olarak yakınlaşmaları Fransızlardan sonra gerçekleşmiştir. Özellikle 16. asrın son çeyreğinde yapılan anlaşmalarla iki devlet arasında sıkı bir yakınlaşma sağlanmıştır. İngiltere'de "Türk" imajı da önceleri Türklere ilişkin Latince, Fransızca ve İtalyanca birtakım eserlerin İngilizceye çevrilmeye başlamasıyla birlikte şekillenmiştir. Özgün eserlerin ise daha çok Levant şirketinin kurulmasından sonraya denk geldiği görülür. İngiliz seyyahların pek çoğu, tüccar ya da diplomatlardan oluşur.

İngiltere'nin "Türk tehlikesi"nin dışında kalması, dikkate alınması gereken önemli bir husus olarak değerlendirilmelidir. Ancak, bu, İngiliz seyyah ve diplomatlarının Türklere karşı daha nesnel yargılara vardıkları manasına gelmemelidir. Öyle ki doğuya giden İngiliz hacıları ya da seyyahlarının içlerinde Türk ya da Müslüman düşmanlığı büyük bir yer edinmişti ve bunların ön yargılarından kurtulmaları pek kolay değildi. Fakat kimi İngiliz seyyahların kraliçe adına Osmanlı sarayına hediye olarak takdim ettiği saat, müzik aleti vb. eşyalar büyük bir ilgi odağı oluyordu. Thomas Dallam'ın 1599'da getirip saraya kurduğu mekanik erganun, bu eşyaların en ilginç olanlarından biriydi.

İngilizlerin meşhur trajedi yazarı Shakespeare, muhtelif oyunlarında "Türk" ismine önemli bir yer verirken aynı zamanda İngiltere'de Türk tarihi ile ilgili bilimsel çalışmalar da başlamıştı. Bunların içinde en meşhurlarından biri hiç şüphesiz uzun bir çalışmanın sonucu olan ve I. Elizabeth döneminde yaşamış olan Richard Knolles'un Türklerin Genel Tarihi (*General History of the Turkes from the First Beginning of that Nation to the Rising of the Ottoman Familie*, London, 1603) başlıklı Osmanlı tarihi ve Türkler ile ilgili eseridir. Knolles, çalışmasında Türklerden bahsederken "*dünyanın hâlihazırdaki dehşeti*" ifadesini kullanır. Bu eser, zaman içinde Osmanlı topraklarına gelen İngilizler için en güvenilir kaynaklardan biri olmuştur. Knolles, kitabını yazarken Paolo Giovio, Spandugino, Busbecq, Leunclavius, Minadoi, Georgievitz ve diğerlerinin eserlerinden faydalanmıştır. Diğer bir İngiliz yazar olan Paul Rycaut da 17. asırda Osmanlı devlet yapısının, adli, askerî ve mali örgütünün, dinsel hayatının kusursuz bir tablosunu çizmeyi başarmıştı. Fakat şunu da belirtelim ki İngiliz seyyahları arasında 18. asır başlarında İstanbul'da bulunmuş olan, İngiltere'nin İstanbul'a elçi olarak atadığı Edward Wortley Montagu'nun eşi İngiliz yazar Lady Mary Wortley Montagu'nun (d. 26 Mayıs 1689, Londra - ö. 21 Ağustos 1762, Londra) İstanbul'dan yazmış olduğu mektupları son derece dikkat çekicidir. Montagu, her şeyden önce Türkler hakkında Batı'da yerleşmiş düşüncelerin geçerli olmadığını vurgulamış ve bu tür yargıların oluşmasında payı bulunan seyyahları ağır bir şekilde eleştirmiştir. Hatta Doğu ile ilgili seyahat yazılarının tümünün yalanlar ve saçmalıklarla dolu olduğunu ifade etmiştir.

Türklere karşı duyulan korku ve hayranlık karışımı duygular, Batı'da en azından bir asır daha devam eder. Mesela Moliere'in oyunlarında "Türk" sözcüğünün hem iyi hem de kötü anlamda kullanıldığı görülür. Bir oyunda canlandırılan kişi "şeytan, Türk ve kâfir" olarak nitelendirilirken bir başka oyunda ise "bir Türk kadar kuvvetli" ifadesi kullanılabilmektedir.

Sonuç olarak Osmanlıların Rumeli'de yayılması ve yerleşmesiyle, Avrupa'da Osmanlılara karşı gelişen ilgi, yalnızca Türk düşmanlığı ile sınırlı kalmamış, bunun yanı sıra Türklerin/Osmanlıların sosyal hayatının ve medeniyetleri ile devlet yapısının araştırılmasına kadar geniş bir alanı kapsamıştır. Avrupa'da herkesin Türklere karşı aynı gözle bakmadığı muhakkaktır. 16. asırda Türkleri "tehlikeli bir kuvvet", "şer ve bela kaynağı", "şeytanın aleti" veya "Allah'ın laneti" olarak gören zihniyetin ötesinde, Avrupalı ciddi ve zeki gözlemciler, felsefi boş genellemeleri bir yana bırakarak Türklerin muzaffer oluşlarındaki sırrı ve sebepleri öğrenmek için devletin idari sistemini ve halkın içtimai hayatını derinden derine tetkik etmeğe başlamışlardır. Bu tür çalışmalar, Osmanlı dünyasını ve medeniyetini daha doğru anlama ve değerlendirmeye imkân ve fırsat tanımıştır.

Kaynakça

And, M. (1958). *Gönlü yüce* Türk: Yüzyıllar boyunca Batı eserlerinde Türkler. Ankara: Dost Yayınevi.

Arıkan, Z. (1993). Montaigne ve Türkler. *OTAM*, *IV*, 23-42.

Arıkan, Z. (1999). Avrupa'da Türk imgesi. G. Eren (Ed.), *Osmanlı* içinde (C. IX, 81-93). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Aydüz, S. (2003). Osmanlı Devleti'nde müneccimbaşılık müessesesi. *TTK Belleten*, *LXX* (257), 167-264.

Busbecq, G. de. (1953). *Kanûnî devrinde bir sefirin hatıratı (Türk mektupları).* Ankara: Serdengeçti Neşriyatı, 1953.

Chesneau, J. (1887). *Le Voyage de Monsieur d'Aramon* dans le Levant (yay. C. Schefer). Paris 1887.

Çetin, F. (2011). XVI. asır Alman seyyahlarında Osmanlı (Türk) toplumu ve insanına dair bilgisizlik ve tarihî önyargıların izleri. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (1), 39-58.

Dernschwam, H. (1987). İstanbul ve Anadolu'ya seyahat günlüğü (çev. Y. Önen). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Ebersolt, J. (1999). *Bizans İstanbulu ve Doğu seyyahları* (çev. İ. Arda). İstanbul: Pera Turizm ve Ticaret A.Ş.

Eravcı, H. M. (2010). *Avrupa'da Türk imajı (XVI-XIX. asır İngiltere örneği)*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Eyice, S. (1970). "Avrupalı bir ressamın gözüyle Kanuni Sultan Süleyman", *Kanuni armağanı* içinde (129-170). Ankara: TTK.

Eyice, S. (1975). Bertrandon de la Broquière ve seyahatnamesi (1432-1433). İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, *VI*, 85-126.

Forster, E. S. (t.y.). *Türkiye'yi böyle gördüm, (The Turkish letters of Ogier Ghiselan de Busbecq, imperial ambassador at Constantinople (1554-1562)* (çev. A. Kurutluoğlu). İstanbul: Tercüman Gazetesi.

Galland, A. (1973). İstanbul'a ait günlük anılar: 1672-1673 (çev. N. S. Örik, şerhlerle yay. C. Schefer). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Gerlach, S. (2007). *Türkiye günlüğü,* I-II (hzl. K. Beydilli, çev. T. Noyan). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Göyünç, N. (1963). Salomon Schweigger ve seyahatnamesi. *Tarih Dergisi*, *17-18*, 119-140.

Karakoç, İ. (1999). Yabancıların hatıralarında Osmanlı İmparatorluğu ve yabancı yazarların Osmanlılarla ilgili olarak Türkçe'de yayımlanmış anıları üzerine bir bibliyografya denemesi. G. Eren (Ed.), *Osmanlı* içinde (C. IX, 94-99). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Knolles, R. (1603). *The generall historie of the Turkes: From the first beginning of that nation to the rising of the Othoman familie: With all the notable expeditions of the Christian princes against them: together with the liues and conquests of the Othoman kings and emperours*. London: Adam Islip.

Kula, O. B. (1992-1993). *Alman kültüründe Türk imgesi.* Ankara: Gündoğan Yayınları.

Machiavelli, N., (t.y.). *Hükümdar* (çev. V. Hatay) İstanbul: Remzi Kitabevi.

Montagu, L. M. W. (1966). *The complete letters of Lady Mary Wortley Montagu: 1721-1751* (edited by R. Halsband). Oxford: Oxford University.

Moran, B. (1964). *Türklerle ilgili İngilizce yayınlar bibliyografyası: On beşinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Nicolay, N. de. (1989). *Dans l'empire de soliman le magnifique* (yay. M. C. Gamez-Géraud, & S. Yérasimos). Paris: Centre National De La Recherch.

Ortaylı, İ. (1977). Bazı XVI. yüzyıl Alman seyahatnamelerindeki Türkiye şehir ve köylerine dair bilgiler. *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, XXVII*(1-4), 135-159.

Polonyalı Simeon. (2007). *Polonyalı bir seyyahın gözünden XVI. asır Türkiyesi* (çev. H. D. Andreasyan). İstanbul: Kesit Yayınları.

Reyhanlı, T. (1983). İngiliz gezginlerine göre XVI. yüzyılda İstanbul'da hayat (1582-1599). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Rouillara, C. D. (1938). *The Turk in French history, thought and literature*. Paris: Boivin-Cie Editeurs.

Rycaut, P. (1972). *The present state of the Ottoman Empire.* London: Gregg International Publishers.

Schweigger, S. (2004). Sultanlar kentine yolculuk 1578-1581 (çev. S. T. Noyan). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Soysal, İ. (1952). Türk-Fransız diplomatik münasebetlerinin ilk devresi. *Tarih Dergisi, 5-6*, 63-94.

Turan, Ş. (1990). *Türkiye-İtalya ilişkileri: Selçuklular'dan Bizans'ın sona erişine*. İstanbul: Metis Yayınları.

Üçel-Aybet, G. (2003). *Avrupalı seyyahların gözünden Osmanlı dünyası ve insanları, 1530-1699.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Yérasimos, S. (1991). *Les voyageurs dans l'empire Ottoman: XIVe-XVIe siècles.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

UYGARLIK ELEŞTİRİLERİ

Uygarlık ve Barbar Mizaç*

Stjepan Mestrovic

Giriş

Bir düşünce olarak uygarlığın toplumsal manası nedir? Bu düşüncenin toplumsal kökenleri, yapısı ve neticeleri nelerdir? Eski Yunan (ki kendi uygarlıkları ile barbarlar arasındaki ayrımı kutuplaştırmışlardır), Şarlman'a kadar Roma imparatorları, feodalizm, Oliver Cromwell öncesi, sırası ve sonrası birçok din savaşı, Napolyon, Mussolini ve Hitler'den bugün bir Avrupa Birliği kurmaya yönelik hareketleri de içine alacak şekilde bir çeşit uygarlık fikri tesis etme amacındaki çabalardan meydana gelen tarihsel manzaraya bir göz attığınızı farz edin. İlk bakışta bu manzara, benzeri tartışmaları tipik bir biçimde *modernist* terimlerle çerçeveler gibi görünür: Avrupa'nın ortalamasını teşkil eden bu şeylerin hudutları nedir? Anthony Giddens (1987), diğerleri arasında Avrupalı diye tasnif edilmiş çeşitli ulus devletlerin hudutlarını ve gözetimcilerini arayıp bulmada son derece kararlıdır. Modernistler ayrıca, Kadim Yunan ve Romalıların da içinde olduğu ancak bunlarla sınırlı olmayan Magna Carta, çeşitli Hristiyan yazarlarca kaleme alınan fermanlar ve Aydınlanma düşünürleri diye adlandırdıklarımızın yazdıkları klasiklere uzanan, Avrupa uygarlığının işaret taşı niteliğindeki çeşitli belgelerde "gerçekleri" arayıp bulmaktadırlar (Spengler,1926/1961; Toynbee, 1978). Avrupa'yla ilgili bu ve benzeri tartışmalarda, modernistler kaos içerisinde düzen bulmaya (mesela, "sınırlar"a karşı "hudutlar"), "gerçekleri" araştırmaya, kanaati ölçüp biçmeye, bilim ve ilerlemeye, imana, soyutlayıcı gündemlere ve Aydınlanmadan devşirilen diğer anlatılara odaklanmışlardır (Giddens, 1990). Modernistler, şu sıralar Avrupa merkezci bir bakış açısına sahip olmak ve bizzat moderniteyi Batı Avrupalı bir "proje" farz etmekle suçlanmaktadırlar. Gerçekten de Aydınlan-

* İngilizce'den çeviren M. Fatih Karakaya.

ma ve ona refakat eden (demokrasi, bilim, uygarlık, ilerleme, teknoloji gibi) fikirler, Avrupalıları "barbar" kültürlerden ayıran kilit özellikler sayılmaktadır. Bu, Aydınlanma ve beraberindeki fikirleri göz önüne alarak önceden kurulmuş fikirleri temel alan fasit bir argümandır: Büyük "A" ile Aydınlanma, bir Rönesans ve Aydınlanmaya sahip olmayan (Ruslar, Türkler, Slavik halklar gibi) Avrupa dışı yahut kısmen Avrupalı halkları dışta tutacak şekilde tartışmalara başlangıç olarak kullanılmaktadır. Bu gibi tartışmalarda ve denge kurmak adına da olsa hemen hemen hiç kimse Thorstein Veblen'in (1899/1965) *(i)* Aydınlanmanın coğrafi anlamda Avrupa kıtasının kuzeybatısı ve zaman olarak da bir asırla sınırlı olduğunu ve *(ii)* Aydınlanmanın, onun yağmacı ve samimi bir biçimde barbarca diye tasnif ettiği iç savaşlar, din savaşları, cadı avları ve diğer eğilimlerle yan yana giden gözlemlerini zikretmemektedir (Mestrovic, 2004). Birçok başka yazar Aydınlanmanın bu barbar ve öte taraftan karanlık yanını incelemiştir (Bauman, 1991; Mestrovic, 1993; Tocqueville, 1845/2003; Toulmin, 1992).

Ancak bu modernist kamu tartışmasının yanı başında, kategorize etmesi epey güç bir başkası daha var. Bu diğer tartışmayı postmodern, postauratik, posthonorifik, carnivalesque ve yapıbozumcu diye kategorize edebilirsek de merkezî vasfı şudur: Lyotard (1984), Aydınlanmanın gerçekten de yalnızca bir hikâye yahut anlatı olduğunu iddia eder. Daha iyi anlatmak gerekirse Lyotard, Aydınlanmanın bütünlükçü ve tipik bir biçimde paketlendikleri olumlu tarza rağmen esasen baskıcı addettiği büyük anlatılarına gönderme yapmaktadır. Zygmunt Bauman (1991) ise Nazizm, Komünizm ve totalitarizmin kökenlerini, her ne pahasına olursa olsun aşırı bir biçimde "düzen" tesis etme amacında görünen bu anlatılardaki eğilimlerde bulmaktadır. Bauman (1989) Hitler'de, Yahudi ve benzerlerinin ayrık otu gibi temizlendiği "düzenli bir Avrupa bahçesi" kurmayı arzu eden modernist bir Avrupalı düşünür resmetmiştir. Ekber Ahmed (1991) Avrupa tarihi ve kültürünün, başka özelliklerinin yanı sıra iffete itibar eden Sami kültürün aksine çıplak yahut yarı çıplak insan vücudunu teşhiri amaçlayan kadim Yunan ve Roma'dan devşirilmiş yaygın gelenekleriyle esasen antisemitik olduğunu (bununla Yahudi karşıtlığı kadar Müslüman karşıtlığını da kastetmektedir) öne sürmektedir.

Avrupa'ya Duyguötesi Bir Yaklaşım

Duyguötecilik kavramıyla, uygarlık düşüncesine yeni bir yaklaşım öneriyorum. Duyguötesi toplum, bugüne duygusal cevaplar yaratmak adına uzak geçmişten söz eder ya da daha eksiksiz bir ifadeyle; duyguötecilik sentetik, sözde duyguların benlik, ötekiler ve bir bütün olarak kültür endüstrisince geniş çapta bir manipülasyonunun temeli hâline geldiği bir kültürel gelişmedir (Mestrovic, 1997). Duyguötecilik, "uygarlık" ile Aydınlanma arasındaki tumturaklı bağlantıyı sahte bulur. Zira *(i)* Aydınlanma anlatıları, insanı ve toplumu yanlış bir şekilde ziyadesiyle rasyonel ve genellikle de duygulardan sakınan bir şekilde tasvir etmektedir; *(ii)* hem Avrupa'nın hem de Aydınlanmanın tasvirleri aslında her iki düşüncenin *simülasyonlarına* sarılmış duygusal sarmaşıklardır. Gerçekte, toplumlar gibi kişiler de bilişsel

olduğu kadar tutkulu hâller sergilemekte ve Aydınlanma tasarımı kadar Avrupa tasarımı da barbarlık tarihini kuşatmaktadır. Örneğin, Aydınlanmacı Püritenler cadıları yalnızca öldürmemiş, onların önce mahkemeye çıkmalarına, yasal konseylerde yargılanmalarına, doktorlarca araştırılmalarına ve en kötü ihtimalle devrin en gelişmiş bilimsel prosedürlerine tabi olmalarına özen göstermişlerdir. Bu süreci bir nevi "uygar barbarlık" olarak isimlendirebiliriz. Bu yüzden duyguötecilik, tarihte yerinden edilmiş duyguların kullanımı yoluyla gerçeklerin bir nevi perdelenmesini ve gerçekliğin duygusallık yüklü kolektif temsillerinin kültür endüstrisi kadar bireyler tarafından da manipülasyonunu içermektedir. Duyguöteciliğin tatmin edici bir tanımı "ölü, soyut duyguların kültür endüstrisi tarafından yeni-Orwellci, mekanik ve taşlaştırıcı bir tarzda kullanılması" olabilir (Mestrovic, 1999: 97).

Kimi postmodernist yazarlar, kendilerinin "Aydınlanmanın büyük anlatılarına karşı" isyan hâlinde olduklarını iddia etmektedirler. Bununla birlikte bu postmodernist yazarlar, Aydınlanma anlatılarını temel alan "uygarlığa" bir alternatif sunmamaktadırlar. Postmodernizm, toplumu kurguların köksüz bir dolaşımı şeklinde görme eğilimindedir (Baudrillard, 1986) ve bu kurgular çoğunlukla bilişselken; duyguötecilik, dolaşımdaki bu kurgularda dürtüsel ve duygusal (fakat yerinden edilmiş) örüntüler bulmaktadır. "Uygarlığa" veya başka bir olguya duyguötesi bir yaklaşım, David Riesman'ın (1950/1992: 196) "sahte dürüstlük" olarak adlandırdığı şeyin yaygın bir şekilde kullanılmasına neden olmakta ve bizatihi kendisinin öteki yönelimli toplumsal kişilik dediği hâlin doğal bir sonucu olmaktadır. Bu itibarla duyguötesi ritüeller, politikalar ve kültür, tarihte Avrupa kültür özelliklerine yönelik samimi ve içten cevaplardan genelde ayrılmaktadır. Bir başka ifadeyle duyguötecilik, Emile Durkheim'ın (1912/1965) tarif ettiği gibi gelenek yönelimli toplumdaki âdet ve merasimlerin ihyası veya Riesman'ın tarif ettiği üzere en az bir insan ömrü sürecek denli samimi fikirlerin iç yönelimli toplumdaki gibi içselleştirilmesi değildir.

Siyasi duyguöteciliğin örnekleri, Sırplar'ın 1990'larda Yugoslavya'daki kıyımlarını aklamak amacıyla 1389 yılında Kosova Savaşı'ndaki "Türkler" aleyhine kini hatırlatması ve Yunanlıların 1990'larda Makedonya'nın varlığını engellemek amacıyla Büyük İskender'in hatırasını kullanmalarından, Fransa ve İngiltere'nin dünyaya uygarlığın ve Aydınlanmanın kurucularının kendileri olduklarını hatırlatmaları yoluyla İmparatorluklarını yitirmelerinin yaralarını sarmaya çalışmalarına kadar çeşitlilik gösterir (Mestrovic, 1995). Aynı şekilde ABD de gerçek düşman Usame bin Ladin iken Irak ve Afganistan'a yönelik savaşı haklı göstermek adına Alexis de Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* kitabında demokrasinin işaret fenerleri diye tasvir ettiği beş yüzyıl önce Avrupa'dan Kuzey Amerika kıtasına hicret eden Püritenlerin ahlaki yasalarını kullanmıştır. Ancak öyle görünüyor ki çok az kişi Tocqueville'in Amerikan yerlilerinin köleliği ve imhasından bahseden klasiğinin özet olmayan baskısını okumuş (1845/2003: 370-485). Tocqueville, Amerikan toplumu hakkında oldukça çekimserdir; fakat bu hâl onun birçok akademik okurunca ıskalanır. Çok azı, nihayet tarihçilerin de İrlandalıları soykırıma uğratan ve İskoçlara zulmetmiş bir diktatör saydığı Oliver Cromwell yönetiminde

Püritenlerin Avrupa'nın başına açtığı musibetlerle alakadardır (bkz. Bennett, 2006; Levene, 2005; Lutz, 2004). Bu durumu Winston Churchill çok güzel ifade etmiştir:

> Cehennem yahut Connaught onun [Cromwell] yerli halklara verdiği isimlerdi ve onlar kendi aralarında üç yüzyıl boyunca en ağır nefret ifadesi olarak "Cromwell'in laneti üzerine olsun" sözünü kullanmışlardı. Cromwell'in İrlanda'daki idaresinin neticeleri, İngiliz politikasını bugün bile sıkıntıya sokmakta ve zaman zaman da şaşkına çevirmektedir. Meseleyi tatlıya bağlamak sonraki nesillerin yeteneğine ve sadakatine kaldı. Bunlar zamanla, dünya üzerinde İngilizce konuşan halkların uyumunun önünde güçlü bir engel haline geldi. Hepimizin üzerinde halen "Cromwell'in laneti" dolaşmakta (Churchill, 1957: 9).

Bu yazıda da belirtildiği üzere, İrlanda meselesi henüz çözüme kavuşmamış olup 1600'lerden itibaren Birleşik Devletler'e sürgün edilen yoksul İrlandalı, kültürel bir mesele olarak kalmıştır. Cromwell'in on binlerce İrlandalıyı iş mahkûmiyetine yahut beyaz köleliğe zorladığı ve onları ceza olarak Amerika'ya yolladığı pek bilinmez (Hoffman, 1993; O'Callaghan, 2001; Walsh, 2007). O İrlandalı sürgünlerin torunlarının birçoğu günümüz Amerika'sında kıro, hödük ve beyaz çöp diye imlenmekte ve onlar kendilerine yönelik ön yargılardan muzdarip vaziyettedirler (Goad, 1998). Bu ve diğer örneklerde, çağdaş Avrupalılar (ve bazen Amerikalılar) bugünkü barbarca davranış ve tutumlarını aklamak adına *uygarlık* ve Aydınlanma gibi eski Avrupai fikirleri kullanmaktadırlar. Daha da önemlisi, Cromwell İngiltere'de bir kahraman olarak selamlanmakta fakat İrlanda'da hâlen horlanmaktadır; tıpkı Miloseviç'in Sırbistan'da hürmet görüp Avrupa'nın başka yerlerinde bir parya olarak görülmesi gibi. Cromwell de Miloseviç de kendi barbarca eylemlerini aklamak adına Avrupa uygarlığı fikrini yardıma çağırmıştır. Irak ve Afganistan'daki savaşlar için yaygın kanı da Amerika'nın bu İslam ülkelerine demokrasi ve uygarlık getireceği yönündedir.

Bu örneklerden herhangi birisinin biraz daha derinlemesine incelenmesi "uygarlık", Avrupa ve bunun anlamını kuşatan fikirlerle arasındaki olağandışı bağlantıyı ele verecektir. Örneğin, Bosnalı Müslümanlara karşı Belgrat destekli soykırımın Avrupa yahut uygarlık fikriyle bir alakası olmadığı ileri sürülebilir; zira Avrupalılar Balkanları daima, Mark Almond'un (1994) ırkçılığı kıskıvrak yakalayan "Avrupa'nın arka bahçesi" ifadesiyle düşünürler. Öte yandan postmodernist yazar Jean Baudrillard (1995), Sırbistan'ın Avrupa adına onun "pis işlerini" yaptığını iddia etmişti: Tarihçiler genelde Avrupa'nın (özellikle de Birleşik Krallık'taki baş hükûmetin), Avrupalı Müslümanlara yönelik Belgrat destekli soykırımı engellemekten imtina ettiğinde ve dolayısıyla da Sırpların emellerine boyun eğmiş olduklarında hemfikirdirler (bkz. Cushman ve Mesrovic, 1995; Kent, 2006). Bu dramda yakalanan Sırp ve Batı Avrupalı hükûmetler kamuoyuna sundukları anlatılarda dürüst müdürler? 14. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu ve 20. yüzyıldaki Bosnalı Müslümanlar arasında mantıklı bir bağlantı bulunmuyor, yine de bu mantık dışı ve sahte bağlantı hem medya tarafından hem de Avrupalı hükûmetlerce karşı saldırı ve boyun eğişi aklamak için sunulup kabul ediliyor. Aydınlanma fikri

üzerine temellenen -İngiltere ve Fransa'nın rutin olarak simsarlığını yaptığı- samimi ilkeler, Avrupa tarafından kurucu bir eylem olduğu kadar ahlaki birer ilke de teşkil etmektedirler. Yunanistan'ın Sırbistan'la bir olup Makedonya topraklarının bir kısmını talep etmesi, samimi olarak Büyük İskender'in hatırasını koruma isteğinden çok çok daha inandırıcı geliyor.

Bu sanki Amerikan tarihinin, Tocqueville'in klasik kitabının kısaltılmamış versiyonunda bulacağımız Amerikan yerlilerine, Afrika kökenli Amerikalılara ve diğer azınlıklara karşı işlenen duyguötesi ırkçılık, aşağılama ve şiddet şeklinde beliren Püriten ideallerin Jungcu bir gölgesi olan fena tarafı gibidir. Jungcu gölge ile psikolog Carl Gustav Jung'un (1963) bireyler gibi toplumsal grupların da kamusal söylemin "gölgesinde" yahut bilinçaltında nahoş fikirler saklayabileceğini öne süren kuramına gönderme yapıyorum (bkz. Rosen, 1996). Aynı şekilde Avrupa'da Oliver Cromwell, siyah ve beyaz diye özetlenebilecek "ya bizimlesin ya da karşımızda" tarzı, psikologların zihinsel rahatsızlığın alameti saydığı dikotomik Püriten idealler adına, Britanya adaları denen yerdeki halklara zulmetmişti. Püritenlik, Atlantik'in her iki yakasında büyük hasara yol açmış ve zamanla da tarihçilerce bir çeşit kökten dincilik addedilmiştir. Elbette ki Püriten şiddetin duyguötesi tekrarı, on yıllarca yalnız tarihçiler tarafından değil, ABD'deki Şükran Günü tatilince de örtbas edilmiştir. Tarihçiler tarafından Amerikan yerlisi ile oturup dostça yemek yiyen mutlu, öteki yönelimli (Riesman'dan) Püriten imajı, daha sonra Püritenlerin Amerikan yerlilerine yönelik soykırımsal emellerini örtbas etmek adına bir halkla ilişkiler dalaveresi hizmeti de görmüştür (bkz. Loewen, 1995). Püriten emellerin duyguötesi yeniden kullanımı, bugün Birleşik Devletler'in 2001'de Irak ve Afganistan'a yönelik başlattığı savaşta da devam etmektedir. Püritenler arasında samimi duygular uyandırmak için kullanılan ahlaki bir yasa, bin yılın başında Amerikan gerekçelerini Irak'a karşı savaşın Orta Doğu'ya demokrasi ve özgürlük getireceği yolundaki kapsamlı bir planın parçası gibi gösterme girişiminde de kullanılmıştı. Püritenlerin kültürel mirasına dair Tocqueville şunları yazar:

> Hiçbir şey zamanımızın kanunlarından daha özgün ve öğretici değildir; bugün Birleşik Devletlerce dünyaya sunulan toplumsal gizemin anahtarı, şayet bir yerlerdeyse, buradadır…. Küfür, büyü, fuhuş ve tecavüz ölümle cezalandırılıyor. Ebeveynlerine zulmeden bir evladın akıbeti de aynı. Bu sayede kaba ve yarı-uygar bir halkın kanunu, kibar kaidelerle eğitilmiş bir toplumun tam göbeğine taşınmış oluyor….Anglo-Amerikan uygarlığını hakiki mevkiine koymaya dair yeterince kelam ettim. Bu, (burası daima akılda tutulmalı) başka yerde birbiriyle savaş halinde bulunan ancak Amerika'da bir şekilde bir araya gelip harikulade bir bileşim oluşturmuş birbirinden tamamiyle farklı iki unsurun bir ürünü. Yani dinin ve özgürlüğün ruhunun (Tocqueville, 1845/2003: 41-47).

Tocqueville şöyle özetler: "New England'ı kuranlar hem bağnaz fanatiklerdi hem de asil birer yenilikçi" (1845/2003: 55) -gerçek bir karakter bölünmesi. Tocqueville bu sözlerini 1845 yılında yazmışsa da bunlar Birleşik Devletler'de şimdi bile geçerlidir. ABD diğer sanayi ülkelerini şaşkına çevirecek biçimde hâlen sayısız suç için ölüm cezası talep etmektedir. Mavi

Yasalar (alkolden otomobile dek uzanan malların pazar günleri alınıp satılmasına karşı bugün bile Birleşik Devletler'in çoğu eyaletinde yürürlükte olan yasalar) (bkz. Novak, 1996) ve uyuşturucu kullanımı, fuhuş, cinsel konular ve çıplaklığa karşı çıkan Püriten yasalar hâlen mevcuttur ve ABD'de yarı dinî bir şevkle uygulanmaktadır. Diğer Amerikan kültürü analizcileri içinde Baudrillard (1986) da Riesman gibi (1950/1992) ABD üzerindeki belirgin bir biçimde kalıcı Püriten etkisine dikkat çekmiştir. Fakat herhangi bir büyük sosyolog Püritenlik ve Kalvenizmin Avrupa kıtasındaki etkisinin izlerini sürmemiştir. Örneğin Adam Hochschild'in (1999) Belçika Kralı Leopold'un Kongo'daki yerlilere yönelik soykırımına dair parlak incelemesi, lanetlenmiş addettiği yerlilerle Püritenlerin karşılaşmasının sosyolojisinden yoksundur. Tocqueville, Püriten etkinin seçilmişlerden sayılmayan aborijinler ve benzerlerine yönelik İngiliz, Hollandalı ve diğer Kuzey Avrupalıların tutumlarının mahiyeti konusunda kelam eden tek büyük tarihçidir. Max Weber (1904/1958) bile, Avrupa'daki Kalvenist kültür etkisini aşikâr bir düşünce olarak görüp dikkatini Püritenliğin ABD'ye etkisine vermiş ve öncelikle ekonomik alana odaklanmıştır. Weber, "Söz gelimi aşağılık olanlar bunu haksız olarak görüp şikayette bulunmak isteselerdi, bu, hayvanların insan olarak doğmamış olmalarından şikayet etmelerine benzerdi….Bildiğimiz şey sadece şudur: İnsanların bir kısmı kurtulur, diğer kısmı lanetlenmiş kalır" (Weber, 2011: 98). Elbette ki -onların kurtulduğu geri kalan herkesin lanetlendiği yolundaki- bu Püriten tutumun ekonomiden başka siyasi ve diğer toplumsal alanlarda da etkisi bulunmaktadır. Şayet Tocqueville, Püritenliği bir tür kolektif bölünmüş kişilik olarak tasvir ederken haklıysa bunun Avrupa kıtası üzerindeki etkisi nelerdi? Bu soru gerek Avrupa tasarımı gerekse de modernitenin sosyolojik kuramsallaştırılmasında kavramsal bir boşluk teşkil etmektedir.

Anlaşılan geçmişteki kolektif travmaların aralıksız tekrarı, nihayetsiz iç savaşlar, din savaşları, soykırımsal savaşlar ve "uygar" ulus devletler içinde ve onlar tarafından ortaya konan sözüm ona "kadim kabile savaşları", her ne kadar bireylere değil toplumlara uygulanacak olsa da Freudyen "tekrar dürtüsünü" anımsatır. Freud, sık sık bireysel nörotiğin kişisel takıntıları ve dürtüleri ile toplumlar arasında benzetmeler yapmış, fakat düşüncesinin bu yanını geliştirmemiştir (Mestrovic, 1993). Her ne kadar psikanalizin bireyler kadar grupları, toplumları ve kültürleri incelemek için bir araç olduğunda ısrarcı olmuşsa da Freud (1925/1959) ve psikanaliz, büyük oranda evvela bireye odaklanmış psikoloji tarafından yutulmuştur. Tarihsel travmaları tekrarlamak için kolektif dürtülerin nasıl idrak edileceğine dair teorik bir çatı inşa etmek bu yazının kapsamının dışındadır. Bu hususta Freud'un sosyolojik bir okumasını 19. ve 20. yüzyılda sosyoloji, psikoloji, edebiyat ve sanatta birçok önemli esere zemin teşkil eden Arthur Schopenhauer'in (1818/1965) felsefesinin önemini vurguladığım *Barbar Mizaç*'ta geliştirdim. Burada Freudyen bir okumayı tarihe ve duyguötesi kurama uygulama amaçlanmamaktadır. Aksine Freud'un bilinç dışı ve tekrar dürtüsüne dair fikirleri, Schopenhauer'in (öğrencisi Nietzsche'nin meşhur ettiği) "istenç" ve aynı şeyin ebedi tekerrürünün detaylarında çoktan ima edilmiştir.

Farklı alanlarda bir sürü yazar, tarihin tekerrürden ibaret olduğu nakaratını söyler durur. Duyguötesi kavramı bu basmakalıbın, tarihin duygusal bileşenlerinin sentetik manipülasyonuna ve böylesi dürtülerin ayırıcı işlevsiz sonuçlarına odaklanan daha özel bir versiyonudur. Yine bu, konuyu Parsons ve çeşitli antropologlardan Durkheim'a dek yapısal işlevselcilerin, tatilleri, bayramları ve diğer kolektif temsillerin tekrarıyla maksatlı dürtülerin sözde bütünleştirici işlevlerini haddinden fazla vurgulayıp vurgulamadıkları tartışmasından başka yere saptıracaktır. Rene Girard (2005), Durkheim'ın kuramının böylesi kolektif coşkuların ayinleri yoluyla bütünleşmeyi ancak öcü ile korkutmak, günah keçisi bulmak, olmadı "kutsal" grup kendisini bütünleşmiş hissedebilsin diye "profan" farz edilen gruba şiddet uygulanma pahasına onların tarafını tutabileceğini öne sürerken doğru bir tespit yapar. Özetle bu yazı, kolektif temsillerin dürtülerle, tekrarlarla ve diğer ihya çabalarıyla kuram yahut Schopenhauer'den Freud'a ve Durkheim ve diğer işlevselcilere uzanan kuramcıların uygulanmasıyla alakalı da değildir. Bununla birlikte duyguötesi kuram, bu yazarların birçoğundan yararlanıp onları didikler. Aynı şekilde Avrupa tarihinin sosyolojik bakış açısından bile olsa Veblen, Marx ve Weber tarzında hesabını görmek bu yazının kapsamının dışındadır. Burada gaye, duyguötesi kavramını mevcut olgu ve kuramlarda yeni bir bakış açısı kazanmak adına Avrupa tasarımına uygulamaktır.

Örneğin Tocqueville'in Amerikan kültürel dürtülerini anlamak adına Püritenlere yönelik güçlü suçlamalarına değinip Avrupa kültürel dürtülerindeki Püriten tesirinin göz ardı edildiğine dikkat çektim. Ancak bir tür Avrupa Birleşik Devletleri olacak bir Avrupa tasarımı, Tocqueville'in Avrupalılara demokrasiyi nasıl tesis edeceklerini öğretme arzusunun duyguötesi bir tekrarı olarak kendisini gösterir. Bu ayrıca, bölgesel farklılıkları yönetmede Avrupalıların karşılaştığı benzer sıkıntılara (Akdeniz bölgesi Birleşik Krallık, Almanya ve Fransa tarafından Kuzey Amerika'nın Güney'e bakışına benzer şekilde algılanmaktadır) işaret etmektedir. Avrupa'nın Müslümanları, ortalığı 1990'larda Balkanlar'daki soykırıma doğru galeyana getiren kronik ırkçılık ve etnik gerilimler anlamında Afro-Amerikalıların birer muadilidirler. Şayet Tocqueville köleliğin izlerinin Amerikan kültürel bünyesinden asla silinemeyeceğini söylerken haklıysa, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'nın bir kısmının fethetmesinin izleri de Avrupalılarca asla unutulmayacaktır. Bu, Avrupa'da Sami halklara karşı Püritenik aldatmacalarda, Haçlı Seferleri'nden I. Dünya Savaşı ve öncesindeki birçok savaşa, Holokost'a ve 1990'larda Bosnalı Müslümanlara yönelik soykırım gibi daha bir sürü olayda yinelenen bir kolektif narsistvari arazdır. Püritenler yalnızca Cromwell ve Calvin'in değil, Avrupa olduğu farz edilen düzenli bahçeden tüm "ayrık otlarını" temizlemeyi düşünmüş ve hâlen düşünen Napolyon ve Hitler dâhil herkesin kültürel torunlarıdır. Ve bu "ayrık otları" yalnızca Müslümanlar ve Yahudiler değil, temiz ve düzenli Avrupa bahçesini tehdit ettiği farz edilen Slavlar, Sicilyalılar, Arnavutlar ve Türkler ve benzeri herkestir de. Duyguötesi bağıntılardan biri Püritenler ve onların "saf" ve mükemmel bir toplum tesis etme gayeleri ile Sırplar ve etnik saflık ve "etnik temizlik" gayeleri arasındadır. Etnik temizlik fikrinin hayli eski ve açıkça Avrupalı olduğu öne sürülebilir.

Rebecca West'in Avrupa'ya Dair Klasik İfadesini Gözden Geçirmek

Hangi Avrupalı yazar ve kitap Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* kitabının kabataslak bir muadili sayılabilir? Kanaatimce bu soruya en güzel cevap Rebecca West'in klasik eseri *Kara Kuzu ve Boz Şahin* (1940/1982) olacaktır. Tocqueville, West ve diğerlerini tıpkı Baudrillard gibi "seyahat günlükleri" yazıyor diye hafife almak çok cazip. Fakat gerçekte West Avrupa'da hiçbir sosyolojik yazarın başaramadığı bir şeyi başarıyor: O, Balkanlar'ı, Avrupa tarihi ve Aydınlanma, Nazizm, Mussolini, Maniheist sapkınlık, Roma İmparatorluğu, İngiliz uygarlığı ve Avrupa'ya ait benzeri diğer meseleler gibi Avrupalı fikirlerle etkileşim içinde kaleme alıyor. Örneğin, Maniheist sapkınlık -Avrupa'da Hristiyanlarca algılandığı şekliyle- dünyanın iyi "aydınlığa" karşı kötü "karanlığın" torunları olmak üzere ikiye ayrıldığı yolundaki Hristiyanlık öncesi inançlara gönderme yapar. Maniheistler, Püritenleri öncelemekle beraber ve inançları Avrupa tasarımından hiçbir zaman tamamen sökülüp atılamamış aşırı ikiliklere bağlı kalmışlardır. Örneğin önemli Katolik teolog St. Augustine, Maniheizmden Katolikliğe geçmiş fakat daha sonra Calvin tarafından yeniden canlandırılan öğretilerinin çoğu Maniheist sapkınlığın unsurlarını (mesela "bedenin" kötü olduğu dolayısıyla cinsel ilişkinin asla sevilmemesi gerektiği ve şayet kişi cinsel ilişkiye girecekse bunu ancak üreme görevi duygusuyla gerçekleştirmesi gerektiği inancını) sürdürmüştür (bkz. Melchert, 2002). Daha da önemlisi, Rebecca West bu çeşitli ve geniş kapsamlı tartışmayı İslam ile arasındaki kültürel farklılıkların dürtüsel bir tekrarına göndermeyle birleştirir. Burada Rebecca West'in klasiğini duyguötecilikle münasebeti çerçevesinde bir yeniden okumaya tabi tutmayı öneriyorum. Rebecca West'in incelemesinin dayanak noktası aşağıdaki parçadaki gibidir:

> Dalmaçya'daki bu halklar, Batı Avrupa'daki bizleri İslam'dan korumak için canlarını ortaya koydular; ve bunda o kadar başarılı oldular ki ironik bir biçimde içimizden bazı açık fikirliler işi ahmaklığa vardırana dek zihinlerini yorup kaygısızca Dalmaçyalıların böylesi bir belaya girmelerine aslında hiç de gerek olmadığını ve İslamlaşmış bir Batının bugünkü halimizden pek de kötü olmayacağını bile söylemişlerdir. Onların aptallığı "Balkan" kelimesinin insan onuru ve zekâsının kendisini gerçekleştirmesine karşı koyan düzensizlik çağrıştıran tınısında ispatlanmıştır. Bu ispatı bizzat kendi hatıralarımla da onaylayabilirim: Bir zamanlar Avrupa'nın şanı olmuş ancak uzun zamandır Türk olan bir Makedon kentinin tozunu, uyuşukluğunu, gazabını ve umutsuzluğunu koklayabilmek için gözlerimi kapamam yeterliydi. Batı, bu hasta, hoyrat, yarım yamalak ve iktisaden sadist dünyaya dair çok şey yazıp çizdi; *ancak Osmanlı İmparatorluğu yönetimindeki Hristiyan vilayetlerin katlandığı yaşam içindeki ölümden habersizdi* (West, 1940/1982: 148, vurgu yazara ait).

Daha baştan Rebecca West, okura "Balkan" kelimesinin "barbar bir *rastaquoere* [toplumsal mütecaviz] anlamına gelen küfür" (1940/1982: 21) olduğunu hatırlatarak ırkçı tutumunu teşhir ediyor. Fakat bu barbarlığı, Türk etkisine yoruyor Balkanlar'ın *kendisine* değil. Bu nedenle onun en gözde Balkan halkı ona göre Türklerden en az etkilenen Sırplar ve Dalmaçyalılardır. Tatilleri Nazi rejimince onaylanan Alman turistlerle dolu Zagreb'e yolculuğu bir

trende başlıyor. Sanki Almanlar hakkında iyi bir şey bulmuşçasına "Almanlar, Slavlardan daima nefret etmiştir" tespitinde bulunuyor (West, 1940/1982: 51).

Roma İmparatoru Diocletian'ın Hırvatistan Split'teki kalıntılarını ziyaretinde Romalıların öncülü ve halefleri, St. Augustine, Maniheistler ve Avrupalı halklar arasındaki bağlantılar üzerinde kafa patlatır: "Roma İmparatorluğunun kendi uygarlığını dayattığı halkların kendilerine has pek de iyi bir uygarlığa sahip olmadığına ve Roma uygarlığının yerel şartlara kolayca uyum sağladığına dair elimizde yeteri kadar kanıt yok. Romalılar böyle bir şey olmadığını söylüyor ancak şayet Naziler tüm kayıtları yok etseydi gelecek nesiller bugün bir Fransız ve İngiliz kültürünün varlığından da şüphe duyabilirdi" (West, 1940/1982: 164). Bağlantılar nerede? St. Augustine ve St. Jerome "evliliğe ancak bakir(e)ler üretiyor diye değer verdiklerini beyan etmişlerdir" (West, 1940/1982: 168). Devamında şöyle der:

> Şayet birkaç asır sonra Kilisenin onlara böylesi adanmış bir iffet için ölümüne zulmedeceğini bilselerdi hayrete düşerlerdi. Püriten sapkınlığın Paulcülük, Patarencilik, Bogomilcilik yahut Katarizm gibi adlar altında fakat tamamı insan ruhunu maddenin kötülüğünden kurtarma ihtiyacı üzerine adanmış belli yerel ve geçici türleri Balkan yarımadasının içlerine bu kıyılardan yayılacaktır (West, 1940/1982: 168).

Rebecca West'in nasıl irrasyonel ve ırkçı bir tavırla Püritenliğin kökenlerini de Balkanlar'a yıkmaya çalıştığına dikkat edin. Gerçek Püritenler bekârete Augustine'den, Bogomillerden ve diğerlerinden daha az değer vermişlerdir fakat yaygın kanı oldukça idealize edilmiş ruhun gerçek dışı "saflığı" namına "pis" maddecilikten fanatik ve temelli nefretti. Püritenliği Avrupa köktendinciliğinin kendine has bir şekli olarak ayrı tutmayıp nasıl Avrupa fanatikliğinin birkaç kırılmasından birisi gibi gösterdiğine dikkat edin. Avrupa tarihini, benzeri Püritenik-Maniheist ikilikler adına bireylerin ve halkların uğradığı çeşitli zulümlerin duyguötesi tekrarı olarak yeniden okumaya tabi tutmak, ilginç ve önemli bir görev olacaktır. Örneğin Cromwell, Hitler, Mussolini ve Miloseviç -diğer Avrupalı diktatörler arasında- "saf" toplumlar yaratmaya ve "pis" addettiklerini yok etmeye bir başka deyişle "etnik temizliğe" takmışlardı. West şöyle yazar: "Tüm modern tarih, bu sapkınlığın Batı Avrupa'da gördüğü rağbete yorulabilir: iç huzursuzluğu, savaşı barışa ve nefreti sevgiye tercih edişi, ölüme kahramanca atılışları, yaşamdan korkmaları" (1940/1982: 173). Max Weber'in neden Kalvenizmin köklerini, Batı'nın ilk kilise babaları ve sapkınlara yaptığı kavramsal yolculuklar gibi derinlemesine araştırmadığı merak edilebilir. Tartışmasız, Augustine bedenden nefretinde ve zevklerinde Calvin'den daha Kalvenistti. Rebecca West bu ilk Hristiyan akidesine binaen der ki bazı insanlar;

> Yahudiler, Türkler ve paganlar, tamamen karanlığa gömülmüşlerdir. Kesinlikle hiç tereddüt etmeden bunların, insan haklarının aksine acıya yazgılı oldukları öne sürülebilir. Calvin bunu ıstırapla tasdik etmiştir, fakat yapacak bir şey yok. Dostoyevski, tarif ettiği biçimde bir evren yaratan Tanrı'ya hiçbir zaman sitem etmemiştir (1940/1982: 176).

Rebecca West'in ortaya koyduğu, Avrupa tarihinde ve düşüncesinde asırlar boyunca kolektif temsiller arasındaki seçilmiş benzerliklerde hemfikirim. İlk Hristiyan akidesinden Calvin ve oradan Dostoyevski ve sonrasına dek tüm bunlar, bizzat "barbarların" varlığının neden olduğu hayali aşağılamaların yol açtığı ilk ve kolektif bir "uygar Avrupa" narsist arazın duyguötesi tekrarıdır. Fakat tüm kavrayışına rağmen West, Türklere yönelik kendi ırkçılığında herhangi bir utanma emaresi göstermemektedir. Ve ona öyle gelmektedir ki Püritenlik Balkanlar'ın sözüm ona barbarlığının aksine yücelttiği İngiliz uygarlığının üzerinde bir etkiye sahip değildir.

West'in Napolyon tartışması da saflık ve şehvet, aydınlık ve karanlık arasındaki benzer bir Maniheist ikilik üzerine kurulmuştur:

> Napolyon'un yaşamında ancak yeniden yükselip ölümsüz bir parlaklık sergilemek için tüm Avrupa'nın Fransa'nın önünde mağlup duruma düşmekten acı çeker göründüğü bir an vardı. Ancak birkaç ay içerisinde görünüm değişti. Sanki Maniheistlerin anlattığı bir gündönümü gibiydi. Artık Napolyon için karanlıktan başka bir şey yoktu (West, 1940/1982: 185).

Yine West, Avrupa tarihindeki bu zorunlu tekrarı Dalmaçya'dan ihtiyar bir beyefendiden nakille Osmanlılarla olan anlaşmazlığa bağlıyor: "Bizler bazı bakımlardan baya barbarız zira zamanımızın çoğunu Batı'yı müdafaaya harcadık. Türklerle savaştık, sonra Türklerle savaştık ve sonra yine Türklerle savaştık" (West, 1940/1982: 214).

Arşidük Franz Ferdinand'a ve Avrupa'daki Avusturya-Macaristan dönemine gelincee Rebecca West, tartışmayı yine aynı temel travmalara bağlar. Ona göre Ferdinand, öyle veya böyle kendi suikastını hazırlamıştı; çünkü Saraybosna'yı ziyaret için Kosova Savaşı'nın yıldönümünü (St. Vitus Günü) seçmişti:

> Franz Ferdinand, Sırbistan'ın düşmanı olarak bilindiğinin fakında olmalıydı. Şayet tam da St. Vitus gününden önce Bosna'ya gider de Sırp hududunda manevraları idare ederse ve sonra tutup da tam yıldönümü günü Saraybosna'ya bir ziyaret gerçekleştirirse Güney Slavları dünyasıyla alay ediyor ve onlara her ne kadar Sırplar Türklerden kurtulmuşlarsa da Avusturya boyunduruğunda halen birçok Slav'ın olduğunu ima ediyor gibi anlaşılacağını sezmeliydi (West, 1940/1982: 343).

Bu ve diğer yollarla Rebecca West'e göre Ferdinand "onu gittikçe daralıp sonunda Princip'in kurşunun gelip bulacağı noktaya süren şartları hazırlamıştı" (1940/1982: 336). Burada I. Dünya Savaşı'nın fitilini ateşleyen bir suikasta dair Rebecca West'in merak celbeden incelemesine meydan okumayacağım. Asıl önemli olan, onun Avrupalı bir liderin kişisel felaketini "Türklerin" neden olduğu düşünülen yaraları yeniden açacak birçok kolektif travmayla ilişkilendiren neredeyse Freudvari tasviridir. West'in Avrupa tarihindeki bu önemli olay incelemesini yeniden okumamda, 1389 yılı Kosova Savaşı'nın duyguötesi yaralarına sanki 1914 yı-

lında hâlâ tazeliğini koruyormuş gibi muamele edildiğini görmekteyim. Ki aynı suni yaralar Kosova'da 1989 yılında 1990'lardaki Balkan Savaşı'nı tetikleyen aynı yıldönümü gününde Slobodan Miloseviç tarafından hortlatılmıştır. Acaba Ferdinand, Saraybosna'yı ziyaret için başka bir tarih seçseydi Avrupa tarihi farklı olur muydu? Yahut aynı travma başka bir çıkış yeri bulup benzeri sonuçlara yol açar mıydı?

West'in Ferdinand yahut Avusturya-Macaristan'la aynı hisleri duymamasının görünür nedenlerinden birisi "1739'da Avusturyalıların Belgrat ve Sırp sakinlerini Türkiye'ye verdikleri iğrenç ve kalleş anlaşmaydı" (West, 1940/1982: 467). Ona göre, Avrupalılar bir kez daha kendi karanlık günlerini bu ve benzeri eylemlerle hazırlamışlardı. Ona göre Sırplar, Avrupa tarihinin kahramanlarıydılar zira onlar devamlı "Türkleri" hor gördüler.

Peki, onun Sırp diktatör, Kral Alexander hakkındaki görüşü nasıldı? West, Alexander'ın işkencelerini, "ölümcül bir geleneğin Türkiye ve Avusturya'dan miras kaldığına" dikkat çekerek akılcılaştırır (West, 1940/1982: 478). Ona göre tüm Sırp krallar, "Türklere karşı savaştıklarından pagan zevkin devamcısıydılar" (West, 1940/1982: 522). Bu gerçek, tek başına, Sırp kralları onun gözünde asil yapmaya yetmiştir. Yugoslavya'yı koruyamamış ve nihayet suikasta uğramış Alexander'ın başarısız bir diktatör olmasıyla alakalıysa West şunları yazmıştır:

> Hırvatlar, Slovenler ve Sırplar arasındaki birliği muhafaza edemedi fakat bizzat kendisi krallığına Hırvat ve Slovenleri katmak da istemedi. Savaşın başında, bir Yugoslavya, tüm Güney Slavlarının birliğini değil ancak Avusturya hâkimiyetinde tüm sakinleri Sırp olan toprakları Sırp Krallığına ekleyecek bir Büyük Sırbistan hayal etmişti (West, 1940/1982: 590).

Rebecca West, Alexander'ın yalancılığı ve emellerini değerlendirmesinde samimidir fakat onları kınamaz. İlginç bir şekilde, Büyük Sırbistan arayışı, 1990'larda Miloseviç'in diktatörlüğü altında duyguötesi bir biçimde yeniden ortaya çıkmıştır. Bu kolektif arayış gerek Sırp kültürü gerekse Rebecca West tarafından Kosova temelinde aklanmaktadır: Avrupa'nın geri kalanı adına Türk'ün elinde çektiği ulvi acılarla Sırbistan öyle veya böyle bölgesel bir büyüme hakkı kazanmıştır. Daha ilginci ise benzer bir argümanın Miloseviç rejimince kullanılması ve 1990'larda büyük ölçüde Batı Avrupa ve özellikle de Büyük Britanya tarafından kabul görmesiydi. Gregory Kent'in (2006) 1990 Balkan savaşlarını değerlendirmesinde ortaya serdiği üzere Büyük Britanya, Sırbistan'ın komşularına tecavüzünde Belgrat'ın önemli bir müdafisi idi. "Büyük" Britanya ve "Büyük" Sırbistan arasındaki duyguötesi benzerlik, kolektif emellerin sosyolojik bir "yansıması" olarak belirir, tıpkı zihnen hasta bireylerin genellikle psikolojik anlamda onları "yansıtan" eşler bulmalarındaki gibi. Rebecca West tam anlamıyla Müslüman addettiği her kent ve bölgede karşılaştığını iddia ettiği "pisliklerden" tiksintisini örtbas etmeye de çalışmaz. Bu tutumu Anglosakson ırkçılarının renkli insanlara yönelik ifade ettikleri benzeri hislerden pek de farklı değildir.

Avrupa'daki Güncel Meselelerle İlintisi

Batı'nın açığa çıkardığı gerilimlerin duyguötesi enerjisi, günümüz Avrupa'sına özellikle de Türkiye ile ilişkileri, Avrupa'da yaşayan Müslüman azınlıklar ve müphem "Teröre Karşı Savaş" başlığıyla süre giden anlaşmazlıkta ABD ile ittifakında hayat vermeye devam ediyor. Dürtüsel olarak yeniden üretilen fikirlerin şablonunun saf ve pis, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü arasındaki Maniheist yarılma olduğunda West ile hemfikirim. "Uygar" Avrupa tasarımı, ya/ya da düşüncesi, siyah veya beyaz kategorileştirmesi, bu radikal yarılmanın özünde filizlenmektedir. Nihayet, insanlar kendilerine Avrupalı dediklerinde kapılarındaki yahut aralarındaki "barbarların" aksine "uygar" olduklarını kast eder görünmektedirler. Duyguötecilik, Avrupalıların "karanlık" halklara karşı şiddet araçları ve etnik temizlik yoluyla "aydınlık" dayatmak için çeşitli programların dürtüsel tekrarını emreder. Avrupa tarihini Diocletian'dan çeşitli sapkınlıklara, Haçlı Seferleri, Püriten rejimler, engizisyonlar, faşizmler, vatan haini rejimler ve etnik temizliklere dek bu duyguötesi pencereden okumak mümkündür. Bu sapkınlığın kültürel kırılmaları, Avrupa'daki kadar ABD'de Afro-Amerikalılardan Çingeneler, Yahudiler, Müslümanlar ve benzerlerine dek "karanlık" halkların daima karşısında yer alan Püriten düşüncenin yükselişi ve süregiden egemenliğini içerir.

Max Weber ve Alexis de Tocqueville'i bu yazıda tartışılan geniş meseleler ekseninde karşılaştırın. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda Weber, Püritenliğin Avrupalı köklerini veya daha evvelki sapkınlıklarla benzerliklerini incelemeyip Püriten ahlakın egemenliği, biricikliği ve özel doğası gibi ön kabulleri sınamadan kabullenir ve Püriten kültürün Avrupa üzerindeki neticelerini büyük ölçüde Amerika merkezli bir incelemeyle tamamen ihmal eder. Onun "demir kafes" göndermesi, her ne kadar sosyologlarca fazlasıyla vurgulanmışsa da incelemesinin hepi topu bir sayfasını kaplar. *Toplumun McDonaldlaştırılması*nda George Ritzer'in (1995), Weber'den damıtılmış verimlilik, denetim, akılcılık ve üretimi teşvik eden Püritenliğin "hoş" bir versiyonunu benimseyip özendirmesi birazcık hayret vericidir. Bu açıkçası, Atlantik'in her iki yakasındaki Püritenlikten devşirilen kolektif temsilleri kullanmaya devam eden yönetici seçkinleri hoş görüp destekleyen bir Weber okumasıdır. Weber ve Ritzer, Avrupa tasarımına ve Birleşik Devletler'e atfedilen tipik nitelikleri sorgulama veya yapısöküme tabi tutma zahmetine girmezler. Aydınlanma, akılcılık ve ilerleme yalnızca sevimli olgular olarak tasvir edilir. Ritzer'in ve çok sayıda çağdaş kuramcının kaçırdığı hayati nokta, Tocqueville'in zaten lanetlenmiş saydıkları insanları yok etmek için Püritenlerin kullandıkları kültürel tarzı betimlemesidir:

> İspanyollar kendilerine silinmez bir utanç getiren emsalsiz vahşetler yoluyla Kızılderili ırkının imhasında başarılı olamadılar, hatta ne de onların kendi haklarını paylaşmalarını engelleyebildiler. Birleşik Devletler Amerikalıları bu her iki sonucu şaşırtıcı kolaylık, sessizlik, meşruiyet ve çok kan dökmeden ve dünyanın gözünde büyük ahlâki ilkeleri çiğnemeden elde ettiler. *İnsan, insanlığın kanunlarına bundan daha büyük bir hürmet içerisinde yok edilemezdi* (Tocqueville, 1845/2003: 397, vurgu yazara ait).

Başka bir deyişle Püriten kültür, ekonomik alanı McDonaldlaştırdığı tarzda soykırımı da McDonaldlaştırmıştır. Öte yandan Tocqueville, İspanyolların Birleşik Devletler'e yerleşmede Püritenleri öncelemesine dikkat çekmişse de İspanyol kültürel etkisi Püritenlerin gölgesinde kalmıştır. Tocqueville, Plymouth Kayalıklarına bir mabet dikildiğine -ki bu mabet bugün de Plymouth'ta ayaktadır- dikkat çeker, fakat çoğu Amerikalı Amerika'nın kökenlerini düşündüğünde İspanyolları hâlâ hesaba katmamaktadır. Aynı şekilde bugüne dek süren ve Teksas ve diğer batı eyaletlerini ortaya çıkaran Meksika ile olan toprak savaşı, Birleşik Devletler'de anlatılan mutat kültürel tarih öğretiminin bir parçası değildir. Yerlilere yönelik soykırımı da içeren gerçek tarih *Lies My Teacher Told Me* (Loewen, 1995) gibi eserler ve Howard Zinn'in (2005) kitaplarında bulunabilir. Avrupa tarihine benzer yaklaşımlar da faydalı olacaktır. Tocqueville ayrıca Amerikalıların içeride yerlilere, Fransızlara ve hatta Güneylilere karşı yaptıkları kültürel savaşları diğerlerinin lanetli ve dolayısıyla da gözden çıkarılabilir addedildiği Yeni Kudüs için kaide belirleyen Püriten inancın kırılması olarak değerlendirmiştir. Tocqueville'in açıklamalarının tarihsel kesinliği ve karmaşıklığı bir tarafa, onun sosyal bilimlerdeki mevkisi Weber'in sembolik statüsü ile karşılaştırılamaz bile. Weber her sosyoloji ders kitabında zikredilirken Tocqueville, dikkat çeken bir biçimde anılmaz.

Bugünkü teröre karşı savaş, gerek enformasyon medyası gerekse de hükûmetin yaptığı açıklamalarda kafa karıştırıcı ve görünüşe göre irrasyoneldir. Bu savaş, Birleşik Devletler'in 11 Eylül diye bilinen terörist saldırı nedeniyle Afganistan'a saldırmasıyla başladı. Birleşik Devletler Saddam Hüseyin'in ne 11 Eylül ile ne de El-Kaide ile herhangi bir bağlantısı olmasa da savaşı Irak'a taşıdı. Bu çelişkiler, Birleşik Devletler'in savaşı demokrasiyi desteklemek, "hürriyet davasını" yaymak ve Aydınlanma davasını ilerletmek adına belli İslam ülkelerine savaş açtığı şeklindeki Püritenci ve duyguötesi retorikle galeyana getirilmektedir. Bu yazıdan itibaren nihai etki tıpkı gerçek Aydınlanmanın etkisi gibi olmuş ve amaçlanılan hedeflerden uzağa düşmüştür: Irak'taki iç savaş, Iraklı ve Afgan sivillerin istismarı ve katli, Irak ve Afganistan'daki kültürel bölünmenin derinleşmesi ve dinî fanatizmin alevlenmesi (Galbraith, 2007; Ricks, 2007). Avrupa'daki gerçek Aydınlanma da bilim ve ilerleme retoriğinin yanı sıra benzeri etnik, sivil ve dinî savaş ve zulümlerle mimlidir.

Bölünmüş bir Avrupa, bu küresel savaşta Birleşik Devletler'e "Gönüllüler Koalisyonu" adı altında katılmıştır. Her ne kadar bu koalisyon, yıllar içerisinde çözülse de ve her ne kadar Avrupa'daki nüfusun büyük bir çoğunluğu savaşa karşı olsa da Avrupalı hükûmetler, özellikle de Blair hükûmeti savaşı desteklemişlerdir (Serfaty, 2007). Avrupa demokrasisi ve insan hakları kaidelerine rağmen çoğu Avrupa hükûmeti, Birleşik Devletler'in, Avrupa havayolları vasıtasıyla ve bazı Avrupa ülkelerine gidip gelen terör şüphelilerinin işkenceye maruz kalacağı "yargısız infaz" olarak bilinen tartışmalı programından haberdardır ve bu programa yardım etmişlerdir (Grey, 2007). Baudrillard'ın (1995), Avrupalıların 1990 Balkan Savaşı'nda Sırplara pis işlerini yapmaya müsaade etmekten mutlu olduğu şeklindeki suçlaması aynı şekilde teröre karşı savaşta bu kez pis işlerini Birleşik Devletler'in yapmasına izin vermekten mutlu oldukları şeklinde yinelenebilir:

> Hikâyenin güzel noktası şöyle: etnik temizliği halletmede Sırplar Avrupa'nın keskin yüzüdür. Oluşmakta olan "gerçek" Avrupa, beyaz, ağartılmış ve ahlaki, ekonomik ve etnik olarak bütünleşmiş ve temizlenmiş bir Avrupa'dır. Bu Avrupa, Saraybosna'da muzafferane bir biçimde oluşturulmakta….Senaryo Saddam Hüseyin'de de aynı: ona karşı savaşımızda epey medya ve teknoloji kullandık. Buna karşın son tahlilde o, bizim tarafsız müttefikimizdi ve halen de öyle. İnsan hakları adına, sövülmüş, kınanmış ve itibarsızlaştırılmış bir halde İran'a, Kürtlere ve Şiilere karşı tarafsız müttefikimiz olarak kalacaktır. İşte bu nedenle Körfez Savaşı, hiçbir zaman yaşanmadı: Saddam hiçbir zaman bizim gerçek düşmanımız olmadı. Aynı şey Sırplar için de geçerli. Onları beşerî topluluktan aforoz etmekle aslında onları kollayıp işlerine devam etmelerine müsaade etmiş oluyoruz (Baudrillard, 1995: 82-85).

Baudrillard'ın (1994) Körfez Savaşı'nın hiç yaşanmadığı şeklindeki iddiası hâlâ tartışmalıdır. Bilişsel bir simulakr incelemesi olarak postmodernizmin deli gömleğine sıkışıp kalmış analistler, onun aslında Körfez Savaşı'nın büyük ölçüde televizyondaki görüntülerden ibaret olduğunu, bu nedenle de gerçek olmadığının kastettiğini açıklamaya çalışmışlardır. Bu fazlaca akılcı terimler üzerindeki tartışmayı çözüme kavuşturmak gibi bir kaygım yok. Ancak Baudrillard'ın Körfez Savaşı hakkındaki yorumları, ırkçılık, Avrupa tasarımı, Körfez Savaşı, 1990 Balkan Savaşı, İran, Kürtler, Şiiler gibi meseleleri sıraladığı yukarıdaki parça bağlamında okunduğunda yeni ve duyguötesi bir yorumun mümkün olduğuna dikkat edin. Esrarengiz bir kehanetle, Baudrillard I. ve II. Körfez Savaşlarının, Balkan Savaşı'nın ve İran, Kürtler ve Şiilere karşı ufukta beliren savaşların tamamen birleştiği izlenimi uyandırmaktadır. 1990'dan bugüne, Avrupa ve ABD çeşitli Müslüman toplumlara karşı pek de mantığa uymadığı görünen ve bu nedenle "gerçek dışı" uzun ve müzmin bir savaş açmıştır. Eğer mesele Saddam Hüseyin ise neden o mesele 2003'te Irak'ın mağlup edilip Saddam'ın infazıyla çözülmedi? Neden Balkan Savaşı paramparça edilmiş bir Bosna Hersek kuran Dayton Barış Antlaşması'yla çözüme kavuşmadı? Cevabı gün gibi ortada, demek ki mesele başka bir yerde; Tocqueville'in Püritenleri, Amerikan yerlileri ve köleliğin imhasında tasvir eden "Cromwell lanetinin" dürtüsel tekrarında.

Duyguötecilik, odağı, tarihte karanlık halklara karşı savaşını aklamak için ürkütücü bir biçimde kullandığı retorikle aynı olan Avrupa'da bugün kullanılan dürtüsel retoriğe çeviriyor. Dünyada "uygar" ve "Aydınlanmış" bir varlık olarak Avrupa, "karanlıkta" yaşayan "barbarlara" demokrasi, özgürlük ve ilerleme getirecektir -bu, demokrasinin top ve tüfekle getirilmesi demek olsa bile. Aydınlanma "anlatısının" bu yaygın retoriği, Avrupa'nın Müslüman azınlıklarını duymazlıktan gelir.

Vaziyet şöyledir: Avrupa hükûmetleri Birleşik Devletler'in teröre karşı konumunu ne kadar çok destekler ve yeni bin yıla nakledilmiş benzeri bir Püriten retoriği ne kadar çok onaylarsa Avrupa ve Birleşik Devletler'e karşı terörizm, direniş ve muhalefet o kadar çok büyür. Teröre Karşı Savaş, ters tepen yani duyguötesi ve irrasyonel bir temel üzerine bina edildi.

Bu, herhangi bir toprak, kolonizasyon, yayılmacılık ve benzeri modernist hedefler için bir savaş değil; Avrupalı travmaları tekrarlamak ve "bu sefer halledeceğiz" demek için bir savaştır. "Teröre" karşı savaş, Avrupa'nın saf idealler uğruna açtığı bir sürü evvelki savaş gibi metafizik ve irrasyonel bir savaştır. Tarihte her zaman teröristler olmuştur, bugünün Kuzey İrlanda'sından dünün Bulgarlarına, Avusturya-Macaristan ile Osmanlı arasındaki çarpışmada her iki taraftan teröristler ve saire. Teröristleri durdurmak başka bir şey, terör fikrine karşı asla kazanılmayacak bir savaş açmak başka bir şey. Bu sonuncusu, bir Avrupa tasarımının duyguötesi bileşenidir.

Kaynakça

Ahmed, A. (1991). *Postmodernism and Islam*. London: Routledge.

Ahmed, A. (2005). *Islam under siege*. Cambridge: Polity.

Almond, M. (1994). *Europe's backyard war*. London: Mandarin.

Baudrillard, J. (1986). *America*. London: Verso. [Baudrillard, J. (1996). Baudrillard, J. (1994). *The gulf war did not take place*. New York: Power Publications.

Baudrillard, J. (1995). *No pity for Sarajevo*. In T. Cushman, & S. Mestrovic (Eds.), *This time we knew: Western responses to genocide in Bosnia* (pp. 79-89). New York: New York University Press.

Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press.

Bauman, Z. (1991). *Modernity and ambivalence*. Ithaca: Cornell University Press.

Bennett, M. (2006). *Oliver Cromwell*. London: Francis & Taylor.

Boehm, C. (1984). *Blood revenge*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Churchill, W. (1957). *A history of the English speaking peoples: The age of revolution*. New York: Dodd, Mead & Co.

Cushman, T., & Mestrovic, S. (1995). *This time we knew: Western responses to genocide in Bosnia*. New York: New York University Press.

Durkheim, E. (1965). *The elementary forms of the religious life*. New York: Free Press. (Original work published 1912)

Freud, S. (1959). *An autobiographical study*. New York: W.W. Norton. (Original work published 1925)

Galbraith P. (2007). *The end of Iraq: How American incompetence created a war without end*. New York: Simon & Schuster.

Giddens, A. (1987). *Nation-state and violence*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Giddens, A. (1990). *Consequences of modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Girard, R. (2005). *Violence and the sacred*. New York: Continuum.

Goad, J. (1998). *The redneck manifesto: How hillbillies, hicks, and white trash became America's scapegoats*. New York: Touchstone.

Grey, S. (2007). *Ghost plane: The true story of the CIA rendition and torture program*. New York: St. Martin's Press.

Hochschild, A. (1999). *King Leopold's ghost: A story of greed, terror, and heroism in colonial Africa*. New York: Mariner.

Hoffman, M. (1993). *They were white and they were slaves: The untold history of the enslavement of whites in early America*. London: Ruffin House.

Huntington, S. (1998). *Clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.

Jung, C. (1963). *Memories, dreams, and reflections*. New York: Pantheon.

Kent, G. (2006). *Framing war and genocide: British policy and news media reaction to the war in Bosnia*. Cresskill: Hampton Press.

Levene, M. (2005). *Genocide in the age of the nation-state*. London: Tauris.

Loewen, J. (1995). *Lies my teacher told me: Everything your American history textbook got wrong*. New York: Touchstone.

Lutz, J. (2004). *Global terrorism*. London: Routledge.

Lyotard, J. (1984). *The postmodern condition*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Marcuse, H. (1964). *One-dimensional man*. Boston, MA: Beacon.

Melchert, N. (2002). *The great conversation: A historical introduction to philosophy.* New York: McGraw-Hill.

Mestrovic, S. (1993). *Barbarian temperament*. London: Routledge.

Mestrovic, S. (1995). *Genocide after emotion: The postemotional Balkan War*. London: Routledge.

Mestrovic, S. (1997). *Postemotional society*. London: Sage.

Mestrovic, S. (2004). *Veblen on culture and society*. London: Sage.

Mestrovic, S. (2007). *The trials of Abu Ghraib: An expert witness account of shame and honor*. Boulder: Paradigm.

Mestrovic, S. G. (1999). *Duyguötesi toplum* (çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Michas, T. (2002). *Unholy alliance: Greece and Serbia in the nineties*. College Station, TX: Texas A&M University Press.

Novak, W. (1996). *The people's welfare law and regulation in nineteenth century America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

O'Callaghan, S. (2001). *To hell or Barbados: The ethnic cleansing of Ireland*. New York: Brandon.

Orwell, G. (1949). *1984*. London: Penguin.

Ricks, T. (2007). *Fiasco: The American military adventure in Iraq*. New York: Penguin.

Riesman, D. (1992). *The Lonely Crowd*. New Haven: Yale University Press. (Original work published 1950)

Ritzer, G. (1995). *The McDonaldization of society*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Rosen, D. (1996). *The tao of Jung*. New York: Vikiing.

Schopenhauer, A. (1965). *The world as will and idea*. New York: Dover. (Original work published 1818)

Serfaty, S. (2007). *Architects of delusion: Europe, America, and the Iraq War*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Spengler, O. (1961). *Decline of the West*. New York: Vintage. (Original work published 1926)

Tocqueville, A. (2003). *Democracy in America*. New York: Penguin. (Original work published 1845)

Toulmin, S. (1992). *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity*. Chicago: University of Chicago Press.

Toynbee, A. (1978). *Arnold Toynbee: A selection from his works*. Oxford: Oxford University Press.

Veblen, T. (1965). *Theory of the leisure class*. London: Penguin. (Original work published 1899)

Walsh, M. (2007). *White cargo: The forgotten history of Britain's white slaves*. New York: Mainstream.

Weber, M. (1958). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Scribner's. (Original work published 1904)

West, R. (1982). *Black lamb and grey falcon: A journey through Yugoslavia*. London: Penguin. (Original work published 1940)

Zinn, H. (2005). *People's history of the United States: 1492 to present*. New York: Harper.

Ötekileştiricilik ile Çoğulculuk Arasında Medeniyeti Kavramak

Murat Çemrek

"Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar"
Mehmet Akif [Ersoy] (İstiklal Marşı)

"Millî kültürümüzü muasır medeniyet seviyesinin üstüne çıkaracağız."
Mustafa Kemal [Atatürk], (Onuncu Yıl Nutku)*

Bu çalışma, ulusal eğitim başta olmak üzere ulusal medyanın da desteğiyle ulus kimliğinin tekil ve tikel bir kimlik dayatılan kitlelerin zihinsel şemalarında, medeniyetin de aynı formatta şekillendiğinden bu kimlik formunu sorgulamaya yöneliktir. Acaba medeniyet bize tekil bir kimlik mi icbar etmektedir? Yoksa medeniyetle ilişkilendirdiğimizde kimliğin tekilleşmesi doğasından kaynaklamayıp medeniyetin siyasetle ilişkisinden dolayı mıdır? Yani iktidar, tekil bir medeniyet kimliği mi empoze eder? Kısacası bu durum, eşyanın tabiatı gereği midir, yoksa arızî midir? Medeniyeti siyasal değil, sosyal ve/veya sivil bir formatta kavramsallaştırırsak bu tekilliği çoğulluğa dönüştürmek mümkün müdür? Sadece ve sadece bir medeniyetin mi mensubu olabiliriz, hatta olmalıyız? Yoksa birden fazla medeniyete aidiyetimiz sözkonusu olabilir mi? Öyle ise bu çoğulculuğu nasıl sağlıklı bir şekilde var edebiliriz? Bu soru listesi elbette daha da uzatılabilir.

Medeniyet, hemen aklıma gelen kültür ve küreselleşme gibi, "talihsiz kavramlar" olarak adlandırdığım meta kavramlar grubundandır. Bu kavramların talihsizlikleri, her şeyi ama her şeyi kapsadıkları düşünüldüğünden aslında hiçbir şey anlatmıyor durumuna düşmelerindendir. Medeniyet kavramı da içine ne atsan alabilecek kırkyama bir çeyiz bohçasını andırmaktadır. O yüzden medeniyetten bahsederken temkini elden bırakmadan Arapça kökeni itibarıyla "şehirli olma" ve Latince kökeni itibarıyla da "inşa etme" vurgusunu akılda tutarak yerleşik hayata ve ilgili manzumesine atfı öncelikle belirtmek gerekir.

* "Atatürk" soyadı Mustafa Kemal'e ve "Ersoy" soyadı da Mehmet Akif'e 1934'te çıkarılan Soyadı Kanunu ile verildiğinden köşeli parantez içinde belirtilmiştir. "Muassır medeniyet" ifadesiyle Mustafa Kemal, ne demek istediğini sözlerinin devamını kısmen açıklar mahiyettedir: "Yurdumuzu dünyanın en mamur ve en medeni memleketleri seviyesine çıkaracağız. Milletimizi en geniş refah, vasıta ve kaynaklarına sahip kılacağız" (Seyyar, 2012).

Her medeniyet bir öğreti, pratik, tahayyül, icat, kurgu, hatta kurmaca olarak siyasî, iktisadî, sosyal, kültürel ve diğer boyutlarıyla kendinden gayrısını "barbarlık" olarak nitelendirir. Medeniyetin doğasına içkin bu (t)özsel barbarlık söylemi, itham ve aşağılama içerdiği kadar her medeniyete kendi kimliğini "öteki" üzerinden inşa etme imkânı da bahşeder. Barbarlık, bu bağlamda, medeniyete kendini var kılmak (ontolojik) ve tanımlamak (epistemolojik) bakımından araçsal (metodolojik) bir işlev sağladığı gibi her daim hazır ve nazır bir mefhum-u-muhalif olarak sahnedeki yerini korur. Böylece medeniyet, diyalektik olarak ancak beraberliğiyle kaim olabileceği barbarlık ile neşvünema ve -paradoksal olarak- "düşman" ya da en azından "farklı" olarak niteleyeceği "öteki" ile hayat bulur. Kimlik boyutunu "biz" ve "onlar" şeklinde örgütleyen medeniyet, bu farklılığı her fırsatta söylem alanına ve şartlar olgunlaştığında da savaş meydanlarına taşımaktan çekinmez. Medeniyet, sanki "sürekli barış hâli" gibi çınlasa da mütemadiyen süren bir çatışmaya da kapı aralamaktadır. Çünkü medeniyet, barbarlığa geçit vermemek için her an teyakkuz hâlinde olmalıdır ve medeniyetin barbarlığa galebe çalabilmesi için onunla savaşması gereği zaten izahtan varestedir.

Medeniyet için bir ütopya olarak varılacak nihai nokta, dünyadaki tüm farklılıkların ortadan kalkarak bir(lik)e ulaşılmasıdır. Bu ütopyanın gerçekleşmesinin hiç de kolay olmadığının her medeniyet elbette farkındadır. Hatta bu "bir"leştirme yolunda adımlar atılırken aynı medeniyet içinde birbirini ötekilikle itham eden ve birbirine düşman kesilen fırkalar, hizipler, klikler ve fraksiyonlar gibi bölüntüler belirir. Her bölüntü, kendini sırat-ı-müstakim üzerindeki fırka-i-naciye olarak adlandırırken referans noktasını nostaljik ve bir o kadar da anakronik bir muhayyel asr-ı-saadet lafzına demirler. Hatta bu kimlik inşasında aynı medeniyetteki "biz"ler, söz konusu bölünmeler gerçekleştiğinde, yekdiğerini "öteki" için layık gördüğü "barbar" sıfatı ile etiketlemekten de geri durmaz. Bundan dolayı her medeniyet, varlığını muhafaza edebilmek için aşkın ve hamasî bir dil kullanmak durumundadır. İşte her medeniyet, kendine aşkın bir ehadiyet atfettiğinden asla başka bir medeniyet ile savaşı kabullenmeyip ancak barbarlık ile sonu gelmeyen bir savaş vermekte olduğu iddiasındadır.

Her medeniyet kendi ürettiği meşruiyeti üzerinden, sadece temsil değil bizatihi "mutlak iyilik" olduğundan, savaştığı taraf da kaçınılmaz olarak "mutlak kötülük" olmak zorundadır. Elbette kadim ahlakî ilke gereği, bu sonu gelmez savaşın sonu geldiğinde mutlak iyilik kazanacaktır. Zira her medeniyet tekliği, tekilliği hatta tikelliği kendine yakıştırdığından kendisini yegâne evrensel olarak belirtir. Kısacası her medeniyet, kendisini "tarihin sonu" olarak zımnen tanımlamaktadır ve kendisinin ulaştığı noktadan sapılmasının sadece bu medeniyetin mensuplarının değil, tüm insanlığın felaketiyle sonuçlanacağı vehmini vazetmekten geri durmaz. Öte yandan her medeniyet, gerekmesi hâlinde barbar(lar)a karşı diğer barbar(lar) ile "konjoktürel" ittifaklara veya iltihaklara girişebilir. Çünkü her medeniyet, bu tür taktik ve stratejik manevraların medeniyetin (t)özüne zarar vermediği söylemiyle bu tür girişimlerinde beis görmez ve hatta bunu barbarlığı barbarlar eliyle yok edilmesini organize etmek olarak lanse eder. Dahası her medeniyet, bunu cömert bir ulufe olarak, barbar(lar)ın

ilhakı için tevhit kapısını aralamak, hidayet için tebliğe işlerlik kazandırmak ve bir tür müellefe-i-kulüb operasyonu olarak irat eder.

İnsan olarak her eylemimizi bir kimliğe ve inanca mensubiyetimiz çerçevesinde bir kültürün veya medeniyetin parçası olarak yapmayız; canımız öyle istediği için de yaparız. Hatta bu tür eylemlerimizle medeniyetimizden de koptuğumuzu düşünmeyip tam tersine o medeniyeti ihya ettiğimiz sonucuna bile varabiliriz. Örneğin, ağaçlara çaput bağlamak paganlığın devamı bile olsa -türbe ziyaretiyle birleştiğinde- bir yandan ölülerimizi ziyaret ile medeniyetimizi ihya ederken diğer taraftan barbarlık da ihya olmaktadır. Ya da medeniyetimizin önceki tasarruflarını günün şartlarına uyarlamayı medeniyetimizi dinamikleştirmek olarak kaydederiz. Yani Hz. Ömer'in müellefe-i-kuluba zekât gelirinden paylarını vermekten vazgeçmesi, artık İslam medeniyetinin buna ihtiyaç duymaması ile ilintilendirildiği gibi Keynezyen politikaların sona ermesi ve/veya sosyal refah devletinin çöküşü de liberalizmin dinamizmi olarak yorumlanabilir. Ne zekât paylarının ödenmemesi ne de Keynezyen politikalar, bir medeniyete atfedilen temel umdeler bile olsa, her ikisi de ilişkilendirildiği medeniyeti ortadan kaldırmamıştır.

Her medeniyet massedebildiği sürece içinde "barbar" olarak betimlediği başka medeniyetlerin mensuplarını ve ritüellerini barındırır ve bunu da bir halkla ilişkiler çalışması olarak "resmî hoşgörü" (official tolerance) şeklinde takdim eder. Hâlbuki bu hoşgörü, en az medeniyet kavramı kadar ötekileyici, dışlayıcı hatta aşağılayıcıdır. Herhangi bir medeniyet takatten kesilmeye başladıkça; resmî hoşgörü gösterdiği farklı medeniyet mensupları -zaten potansiyel düşmanlar olduklarından- "millet-i-sadıka"dan "Ermeni dölü"ne, onlar olmadan yaşayamadığımız Araplardan pis ve bizi sırtımızdan vuranlara, davulla zurnayla karşılanan ve başta Almanya olmak üzere Batı ekonomilerini kalkındırmaya gelen "misafir işçi"lerden (Gastaerbiter) İslamafobiyaya ve/veya medenileştirmek üzere gidilip işgal ve ilhak edilen topraklardan kendilerine "Şark için yeterli" (Bon pour l'Orient) diplomalar verilmek üzere getirilenler varoşlardan merkeze ilerledikçe en diplomatik ifadeyle "göç(men) sorunu"na dönüşür. Benzer durum, her medeniyet içindeki heterodoks/sapkın/revizyonist azınlık kitle için de geçerlidir, İran'da Hanefi olmak ile Türkiye'de Alevi olmak, böyle bir medeniyetin parçası olmaktır.

Aslında bu çalışmaya dikkat edildiğinde sanki bir paradokslar manzumesi şeklindeki anlatısı sorgulanabilir, yani verilen örnekler hem dinsel, mezhepsel hem de ulus devleti irdeleyen örneklerden oluşmaktadır. Aslında tam da söylemek istediğim budur: Herhangi bir medeniyet tek boyutlu olmayıp soğan gibi çeşitli katmanlardan mürekkeptir, hatta hem renk hem de içerik açısından farklı boyutlar, bir medeniyeti medeniyet kılar. İşin içine mekân ve zaman boyutları girdiğinde medeniyet dediğimiz olgu giderek daha da giriftleşmektedir. Örneğin İslam medeniyetinden bahsettiğimizde, 1453'te Konstantiniye elde edilip İstanbul'a dönüşürken kırk yıldan az bir zaman sonra 1492'de Gırnata'nın düşüşü, farklı iki coğrafya-

daki İslam medeniyeti algısının tamamen zıt şekillerde üretilmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda zaten medeniyeti tekilleştirmek, medeniyete karşı işlenebilecek en büyük cürüm olarak bir tür indirgemecilik, hatta içini boşaltmak anlamına gelmektedir. Aynı şekilde nasıl ki rollerimiz birbiriyle bazen çelişse de bize bir o kadar da kimlikler sağlamaktadır, mensubu bulunduğumuz medeniyet de kimliklerimizden bir tanesidir.

Ulus devletin, hepimizi siyasî bir kimlik altında toplayıp hunharca tektipleştirmeye çalışması sonucunda dinsel, mezhepsel, etnik ve cinsiyet temelli bütün kimliklerimiz âdeta bir kutuya hapsedilmiştir. Nasıl ki rollerimiz en başat rolün gölgesinde kalsa bile tekrar gün yüzüne çıkmak için fırsat kollamaktadır, kimliklerimiz de bu şekilde buldukları her özgürlük çatlağından fırlayıp çıkmaktadır. Örneğin, Uluslararası İlişkiler (Uİ) disiplini açısından bir anlamda modern milat hâline gelen Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla bir anda Soğuk Savaş boyunca güvenlik endişesiyle halının altına süpürülen kimlikler buldukları ilk özgürlükle ortaya saçılmıştır. Böylece homo Sovyeticus (Sovyet insanı) icat etme adına yok edildiğine hükmedilen dinsel, mezhepsel, etnik ve cinsiyet kimlikleri 15 farklı ulus devlet altında yeniden hortlamıştır. Sovyetler sonrasındaki değişimi Yugoslavya örneği takip ederken Irak'ın işgali ve Arap Baharı çerçevesinde yaşananlar da çeşitli kimliklerin su üstüne çıkma mücadeleleri olarak okunabilir.

Küreselleşme, farklı kimliklerimizi koruyarak köklerini Stoacılara kadar götürebileceğimiz bir "dünya vatandaşlığı" fikri barındıran kozmopolitizme bizi tekrar yaklaştırmıştır. Aklınızdan küreselleşmeyi Hollywoodvari bir Amerikanlaşma, hatta katıksız Amerikan emperyalizmi şeklinde okumak geçiyorsa acele etmemenizi tavsiye ederim. Çünkü en azından son yirmi yıllık tecrübemizle küreselleşmenin bundan çok daha kapsamlı ve çetrefilli olduğunu gördük. Küreselleşme, pazarın küresel ölçekte serbestleşmesiyle katılımı ekonomiden siyasete taşıyarak yerküremizi demokratikleştirmektedir. Bu gelişme, pazara ürün sunumunu arttırdıkça pazarın rengi ABD doları yeşilinden farklı renklere bürünmektedir. Küreselleşme, farklı moderniteleri ve modernite okumaları ile pratiklerini mümkün kıldıkça beyaz adamın kalkınma yöntemi tekeli de kırılmaktadır. Bu ise medeniyet kavramını sadece Batılılaşan ya da daha nazik bir ifadeyle "gelişmekte olan ülkeler" yerine farklı kavramsallaştırmaları mümkün, hatta mecbur kılmaktadır. Kaldı ki medeniyet de bir sabit nokta olmayıp eşyayla ilişkisinde değiştirici özelliğiyle zaten insan üretimi olduğundan mekân ve zamana paralel olarak kendisinin değişmesi kaçınılmazdır. Nasıl ki İslam medeniyeti dediğimizde haklı olarak hangi yüzyıl ve hangi coğrafyadakinden bahsettiğimizi sormak gerekiyorsa Batı medeniyeti dediğimizde belki de en azından onun hangi sosyalist veya kapitalist varyantından bahsettiğimizi aşikâr kılmamız gerekmektedir.

Peki, bu anlatılanlardan nereye varmak istiyorum? Küreselleşme süreci, bize birbiriyle çatışan medeniyetlerin, aslında bu medeniyetlerin kendi içindeki fraksiyoner çatışmalar barındırdığını alenileştirmiştir. Örneğin ekolojik hareketler ve özellikle hayvan hakları hareketle-

rinin güçlenmesi gibi insan hakları özelinde özellikle kadın hakları taleplerinin yükselmesini buna örnek olarak gösterebiliriz. O zaman aslında hepimizin ait olduğu tek bir medeniyet söz konusudur; o da insanlık medeniyetidir ve medeniyetlerin çokluğu da bu birlik içindeki çoğulculuğu yaşatma gereğinden doğmaktadır. Herbirimiz için ait olduğumuz bütün medeniyet havzaları, bu insanlık medeniyetinin ırmaklarıdır. Eşzamanlı farklı rollerimiz gibi çok-kimlikli olmamız, çok-kültürlü ve de çok-medeniyetli olmamızdan kaynaklanmaktadır. Kendimizi, istesek de tek bir medeniyetin parçası olarak adlandıramayız; zira her medeniyet, barbarlık olarak itham ettiği diğer medeniyetlerle, savaşlar da dâhil olmak üzere, girdiği interaktif ilişki sayesinde farklı medeniyetlerden katmanlar barındırmaktadır. Kullandığımız diller arasındaki ortak kelimeler kadar ortak tavırlar da bunun bir işaretidir. Örneğin İpek Yolu ticaretinin sağladığı çerçeve, farklı medeniyetleri barışçıl işbirliğine yönelttiği gibi Haçlı Seferleri de Hristiyan Batı ve Müslüman Doğu'yu yekdiğerinin öğretmeni kılmıştır.

Girişteki iki epigraf, Türkiye'de, diğer ulus devletlerde olduğu gibi kanun marifetiyle herkesin içinden geçmek zorunda olduğu -boykot etmesi, kaçması veya engellemesi durumunda suç işlediği- resmî ulusal eğitimin neredeyse ilk günlerinden itibaren duymaya alıştığı ve kanıksadığı iki veciz ifadedir. Ulus devletin vatandaşları üzerinde yarattığı tahribatın bir boyutu da farkında olunduğunda bile dillendirmesi zor çelişkileri bastırarak yaşamak zorunda oluştur. Örneğin bu iki vecize gibi Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu felsefesini bu kadar güzel özetleyen ama bir o kadar da birbiriyle çelişkili iki ifade bulmak zordur. Aslında bu tenakuzu geçiştirmek, gidermek veya tefsir etmek için şöyle bir analiz geliştirilebilir: İstiklal Marşı, Osmanlı Devleti'nin işgal altında olduğu dönemde Ankara'da kurulan Büyük Millet Meclisi hükûmetinin daha sonra Kurtuluş Savaşı olarak adlandırılacak var olma mücadelesi sırasında, etnik olarak Arnavut, siyasî görüş olarak İslamcı bir Müslüman Osmanlı vatandaşı şair tarafından ödüllü bir yarışmaya sunulan şiirdir. 12 Mart 1921'de yarışmayı kazanmasıyla Mehmet Akif'in şiiri, İstiklal Marşı olarak kabul edilmiştir. Yazıldığı tarih ve ahval göz önünde bulundurulduğunda bu şiir, "Kahraman Ordumuza" ithafıyla başlarken düzenli ordu hâline getirilen Kuvayı Milliye'ye savaştığı Avrupalı/Batılı güçlere karşı bir moral desteği sunmaktadır. Bundan dolayı şairin medeniyet kastı, bizatihi merhametsiz bulduğu seküler Avrupa medeniyeti iken şiirin tümü incelendiğinde çok net bir şekilde fark edileceği üzere genel anlamda bir medeniyet karşıtlığı içermemektedir. Öte yandan diğer vecize, adından da anlaşılacağı üzere Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun onuncu yıl törenlerinde Cumhuriyet'in kurucusu ve birinci cumhurbaşkanı tarafından irat edilen söylevin parçasıdır. Bu epigraf, alındığı söylevin, "Az zamanda çok ve büyük işler yaptık. Bu işlerin en büyüğü, temeli Türk kahramanlığı ve yüksek Türk kültürü olan Türkiye Cumhuriyeti'dir." övgüsü çerçevesinde, ilk on yılda katettiği mesafeye paralel, kendisine hedef olarak koyduğu muasır, yani Avrupa/Batı medeniyetini yakalama gayretini başardıkça çıtayı yükselterek onu aşma hedefini özetlemektedir. Dahası her iki söz birbirinden farklı iki şahsiyet tarafından söylendiği gibi, iki ifade arasında da on iki yıldan fazla bir zaman vardır. Yine de böyle bir açıklama, her ikisi

de Cumhuriyet'in Tevhid-i-Tedrisat ile belirlediği Millî Eğitim Bakanlığınca gerçekleştirilen ulusal eğitimden geçen herkesin iki zıt ifadeyi içselleştirmek durumunda kalmasıyla nasıl bir şizofrenik yolculuğa çıktığını açıklamakta yetersizdir.

Genelde medeniyet veya özelde Batı medeniyeti, elbette siyasetten ve siyasetin nüvesi iktidardan bağımsız değildir. İki (Janus) yüzlülük ve/veya çifte standart, kadim zamanlardan itibaren siyasetin olduğu kadar her medeniyetin ve mensuplarının da zihinsel şemalarını şekillendirmektedir. Mensubu bulunduğunuz medeniyet ulaştığı yerlere "kanlı işgaller" ile değil, "şanlı fetihler" ile ulaşmıştır. Belki bu satırların akabinde, "ama ikisi aynı şey değil" eleştirisi belirmektedir zihinlerimizde. Elbette ikisi de aynı şey değildir; çünkü gerek kendimizi ait hissettiğiniz medeniyete toz konduramadığınızdan gerekse de şanlı fetihler olarak ezberlediğimiz kanlı işgallerden elimize kan bulaşmasını istemediğimizden akıl ve ruh sağlığımız için böyle bir geçiştirme yapmak zorundayız. Örneğin;

> Hitler liderliğinde Naziler, Fransızların sanatını yağmaladı. Napolyon liderliğinde Fransızlar İtalyanların sanatını yağmaladı. Stalin liderliğinde Ruslar, Almanların sanatını yağmaladı. Haçlılar, Bizanslıları yağmaladılar, Bizans başkentini yerle bir ettiler, hatta meşhur at heykellerini İtalya'ya taşıdılar. Haçlılar, Anadolu'da uyguladıkları zulümle sadece taş üstünde taş bırakmadılar hatta işi kendi yazarlarınca dahi yamyamlıkla suçlanacak vahşete getirdiler. İspanyollar Amerika kıtasında sadece sanat eserlerini yağmalamakla yetinmediler, on binlerce ton altın ve gümüşü ana vatanlarına taşıdılar. Bugün British Museum, Lourve başta gelmek üzere birçok [B]atılı müze, anavatanları Türkiye, Mısır, Yunanistan ve İtalya olan eserlerle doludur. Bugün Anadolu menşeli birçok sanat eseri, yaklaşık on iki ülkenin müzelerinde hapistir (Özatik, t.y.).

Bu alıntıda yazar, genelde Batı medeniyetinin kendi içindeki ve dünyanın geri kalanından yaptığı yağmalamadan bahsederken diğerlerini es geçmektedir. Çünkü zaten ulus kimliği ile maruz kaldığımız şizofreniyi derinleştirmemek ve olabildiğince akıl sağlığımızı korumak için bu bastırma ve bilinçaltına gönderme elzemdir. Mesela Topkapı Sarayı'nda özellikle Kutsal Emanetler olarak saklanan Hz. Muhammed ve Raşid halifelerin başta kılıçları olmak üzere geride bıraktıkları, İstanbul'a hediye yoluyla gelmemiştir. Bir diğer örnek de Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın "Bir kere bizde kent diye bir kavram yoktur. Bizde şehir vardır."[1]

1 "'Kent' ve 'şehir' kavramlarını karşılaştıran Erdoğan, şöyle konuştu: Batı medeniyetlerinde, kent sadece zenginlerin, asilzâdelerin, soyluların yaşayabildiği; yoksulların, taşralıların, köylülerin dışarıda tutulduğu ya da sadece hizmetkâr olarak bulunabildiği bir yerdi. Kentte yaşayanlar medeni, kent dışında yaşayanlar vahşi kabul ediliyordu. Bizim medeniyetimizde ise bunun tam tersi bir anlayış söz konusuydu. Bir kere bizde kent diye bir kavram yoktur. Bizde şehir vardır. Şehir, medeniyetin doğduğu yer olduğu kadar aynı zamanda medeniyeti şekillendiren de bir yerdir. Bizim şehirlerimiz tarihte hiçbir zaman dışlayıcı olmadı. Bizim şehirlerimiz sosyal sınıfına, iktisadi durumuna bakmadan içindeki her insanı kuşatan, kucaklayan mekânlar oldu. Bizim tarihî şehirlerimiz medeniyetimizin özüyle şekillenirken içinde yaşayan insanı da medeniyetimizin özüne, ruhuna uygun biçimde potasında eriten şehir oldu. Bir kere biz şuna inanıyoruz, vahşi her yerde vahşidir, medeni her yerde medenidir. İnsan eğer yaşadığı şehre bir şey katmıyorsa, tam tersine yaşadığı şehri hızla tüketiyorsa, şehirde de yaşasa o vahşidir. Ama insan yaşadığı yere bir şey katıyor, aldığı kadar da veriyorsa, işte o da köyde dahi yaşasa medenidir." (Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, 2013).

derken -meramı ne olursa olsun- aslında hem Dışişleri Bakanının doğum yeri olan ve 11 Ağustos 1988'de Hadim'den ayrılarak ilçe olan beldeyi hem o ilçenin köken olarak geldiği bugünkü Özbekistan'ın başkentini hem de kendisinin çoğunlukla ikamet ettiği Ankara'nın siyasî ve idarî statüsünü, bilerek veya bilmeyerek ötekileştirmenin zirve noktasına taşıyarak hiçleştirmektedir. Nihayetinde Başbakanın bu ifadesi bile Türkiye'nin yaşadığı paradokslarla bezenmiş travmasının en az epigraflar kadar belirgin çelişkisini ortaya koymaktadır. Dahası siyasî gücü elinde bulunduranlar bir olguyu ön plana çıkarırken diğerlerini gölgeleyebilir, hatta kullanımdan uzaklaştırabilirler; bazen bu "kent" kavramı olabilir bazen de başka olgular veya eylemler. Bu, her medeniyetin kendinden menkul bir meşruiyet üretebilmek için ihtiyacı olan "kendini evrenin merkezine koyma düsturu"dur.

Medeniyetin bu benmerkezci doğasını, Ahmet Davutoğlu, "Toynbee'nin [B]atı medeniyetinin tarih anlayışını tasvir etmek için kullandığı *benmerkezci yanılsama*"[2] olarak betimlerken Samuel Huntington da "Medeniyetler Çatışması mı?" başlıklı şöhret bulan çalışmasında aynı perspektiften Türkiye'yi, İslam ve Batı medeniyetleri arasında kalmışlığına atıfla "yırtılmış ülkelerin en belirgini ve prototipi" (The most obvious and prototypical country is Turkey) olarak sunar (1993, 42).[3] Davutoğlu, Toynbee ve Huntigton'ın ortak yönü, geçmişi ve bugünü analiz ederken medeniyeti analiz birimi olarak ele almalarıdır. Huntington'ın tezi, öncelikle yerküreyi Batı, Ortodoks, Latin, İslam, Afrika, Hint, Budist, Japon ve Çin olmak üzere farklı dokuz medeniyetin yayılma alanı olarak göstermiştir. Huntington, Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla nihayetlenen Soğuk Savaşı müteakiben uluslararası sistemde ittifak ya da ihtilaflarda belirleyici unsurun, artık ideolojilerin yerini tarihî temelleri daha derin olan medeniyetlerin alacağını vazetmiştir. Buna göre 21. yüzyıldan itibaren de medeniyetler arasındaki çatışma(lar) kaçınılmazdır. Bu bağlamda Huntington'ın tezi, Yeni Dünya Düzeni'nde ortaya çıkan başta mikro milliyetçi ve sekteryen çatışmalar olmak üzere, bundan sonraki savaşların ana sebebinin tarihî ve dinî sebeplerle birbirine düşmanlık güden medeniyetlerden kaynaklanacağı şeklinde özetleyen determinist bir yaklaşımdır. Özellikle de Batı ve İslam medeniyetleri arasındaki çatışmanın kaçınılmaz olduğu kadar dünyanın geleceğine de yön

2 "Batı medeniyetinin maddi alanda eriştiği âlemşümul başarıdan kaynaklanan yanılsamanın ötesinde -medeniyetin sadece bizim içinde olduğumuz tek bir akışı vardır ve diğerleri ya ona bağımlıdır ya da çöl kumları arasında kaybolmaya mahkûmdur- varsayımını içeren *tarihin birliği* temelli yanlış kavramsallaştırma, temelde üç kaynağa indirgenebilir: benmerkezci yanılsama, değişmeyen Doğu yanılsaması ve düz bir çizgi üzerinde seyreden ilerleme yanılsaması" (Toynbee, 1965'ten aktaran Davutoğlu, 1997:1).

3 Huntington, aslında başlığından da anlaşılacağı üzere kendi tezini sorguladığı makalesine dair eleştirileri önce "If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post Cold War" [(1993). *Foreign Affairs, 72* (5), 186-194] başlıklı makalesinde cevapladı. Daha sonra Hungtington *Foreign Affairs*'te kendisinin bu konuda yazdığı makeleleri ve eleştirileri *The Clash of Civilizations: The Debate* [(1996). New York: Foreign Affairs] başlığı altında derledi ve tezini bir makaleden kitaba genişleterek, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* [(1996). New York: Simon & Schuster] adıyla yayımladı. Ayrıca Huntigton'un çalışması ve eleştiriler konusunda Türkçe literatürde geniş bir derleme için bkz. Yılmaz, M. (drl.). (2000). *Medeniyetler Çatışması* (10. baskı). Ankara: Vadi Yayınları.

vereceğini iddia eden Huntington, Batı medeniyetinden bahsederken I. ve II. Dünya Savaşları'nın bu medeniyetin âdeta bir iç savaşı olduğunu gözden kaçırmaktadır. Aynı şekilde İslam tarihi açısından baktığımızda da İran-Irak Savaşı, halkı Müslüman iki ülke arasında yaşanmış ve sekiz yıl boyunca bir milyondan fazla insanın canına mal olmuştur. Huntington, ayrıca hem ulus devletin temelindeki etnisitenin ulus kurucu proto-ulus vasfını hiçe saymakta hem de medeniyetleri "büyük kamplar" olarak ifade ederken medeniyetlerin iç dünyalarını fazlasıyla ihmal etmektedir. Örneğin Huntington'un, Ortodoks medeniyetten bahsederken Katolikliğe bir medeniyeti çok görmesi ne kadar abesle iştigal ise Rus Ortodoksluğu ile Ermeni Ortodoksluğunu bir tutması da bir o kadar kolay hazmedilebilir değildir. Öte yandan Huntington, tezinin suistimal edilmesini önlemek için, "11 Eylül 2001 tarihinden sonra, medeniyetler çatışması şarkısını siyasal müzik piyasasından geri çekme gerekliliğini görerek 'Aslında, bir terör örgütünün uygar bir topluma açtığı bu savaşı, İslam ile Batı arasında bir medeniyetler savaşına dönüştürmek, Usame bin Ladin'in hedefidir. Bunu başarması bir felaket olurdu." (Samuel P. Huntington'un Ardından, 2009) demekten de kendini alamamıştır.

Huntington'dan farklı olarak ifade etmek istediğim; "medeniyet" dediğimiz olgunun çok katmanlı yapısında katmanlar arası çelişkinin dışa vurumu yüksekse ve bu fay hatları sıklıkla aktive oluyorsa bahsedilen yırtılma hâli, Türkiye örneğinde olduğu gibi, ayan beyan ortaya çıkmaktadır. Bu minvalde dinsel ve seküler arasındaki tansiyonun zaman zaman arttığı İsrail ve Yunanistan'dan da Hungtington'un Meksika, Rusya ve Avustrulya örneklerinde olduğu gibi yırtılmış ülkeler olarak bahsedilebilir. İsrail'de din adamlarının askerlikten muaf olması kadar ülkenin kuruluşundan itibaren aydınlanmacı gelenekten beslenenlerin dinsel sembollerin yoğun siyasal kullanımına içerlemeleri ile Yunanistan'da Ortodoksluğun Yunan vatandaşlığının mütemmim cüzü olması, meramımızı açıklar örneklerdir. Hatta örneğin kürtaj tartışmasında olduğu gibi ABD için bile böyle bir yırtılmadan bahsedilebilir. Kısacası, her birey, cemaat, cemiyet ve devlet, farklı zamanlarda farklı şekillerde mensubu bulunduğu medeniyetin maruz kaldığı tektonik hareketlere paralel yırtılmalar yaşayabilir. Aslında bunu medeniyetlere dair negatif bir boyut olarak da sunmuyorum. Tam tersine, bütün medeniyetlerin dinamizmleri bu tür iç çelişkilerden beslenmektedir.

Yukarıdaki anlatılanların ışığında, medeniyeti sanki Adam Smith'in "görünmez el" metaforu gibi sunmak anlamlı değildir. Medeniyet kendisini siyasetten bağımsız üretemeyeceğine göre, medeniyet ile siyaset arasında yekdiğerini şekillendiren interaktif bir ilişki olduğunun altını çizmek gerekir. Elbette siyasette -en azından siyaseten- erk şirk kabul etmediğinden her medeniyetin kendisini yegâne medeniyet (el-medeniyet) olarak kavramsallaştırması ve bu şekilde kendisini tekilleştirmesi, hatta tikelleştirmesi de eşyanın tabiatı gereğidir. Bu süreç beraberinde medeniyetin sunduğu kimliğin de tekil ve tikel bir kimlik olmasını gerektirdiğinden ulus kimliğinin de tekil bir kimlik yaratma gayreti ile bir çatışma içine girmesi de muhtemeldir. Örneğin Türkiye'de, "Osmanlı torunu" olmakla "Cumhuriyet çocuğu" olmak arasında Osmanlı'nın küllerinden doğan Cumhuriyet'in, selefini unutturma gayretine pa-

ralel olarak hep bir gerilim olagelmiştir. Ulusal kimliğimizle ulus ötesi ve/veya ulus altı din, mezhep ve etnisite kimliklerinizin bir çatışma yaşaması, ulus kimliğinin diğerlerini yok sayarak öteleyici, ötekileştirici veya asimile ediciliğiyle ortaya çıkmaktadır.

Medeniyet dinamik bir olgudur ve hatta ortadan kalkmış kadim medeniyetlerden bahsettiğimizde bile bu medeniyetlerin zirveye ulaştığı dönemlerdeki dinamizmi zımnen vurgularız. Aynı şekilde Batı medeniyeti veya İslam medeniyeti dediğimizde aslında bir tek tiplolojiden, tüm zaman ve mekânları kuşatan bir olgudan bahsetmediğimiz ortadadır. Benedict Anderson'un *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (2011) isimli eserinde, ulus için ifade ettiği gibi, böyle bir birlikteliği başta milliyetçi entelektüeller ve sonrasında günlük gazete veya roman okuyucuları olarak ulusu tahayyül ederiz, kurgularız, inşa ederiz, kutsarız ve ona karşı çıkanları linç etme tabiatımız ağır basar. İşte medeniyetle de ilişkimiz, aynı düzlemde gerçekleşmektedir. Medeniyeti de her gün yeniden yeniden kurgulayıp inşa ederiz. Öte yandan bu işlem sırasında medeniyetin dinamizmini gölgeleyerek onu bir altın çağa hapsederiz çoğunlukla. Örneğin İslam medeniyeti dediğimizde âdeta Medine'de Hz. Muhammed dönemine atfettiğimiz ahengin, Raşid halifeler, Emeviler, Abbasiler ve sonrasındaki Müslüman devletlerde hiç bozulmadığını tahayyül ederiz. Sanki Hakem Olayı hiç yaşanmamış, Cemel Vakası hiç olmamış gibi... Hâlbuki Nietzche'nin "Seni öldürmeyen güçlendirir." sözüne referansla, herhangi bir dönemdeki bir çatışma eğer ilgili yapıyı ortadan kaldırmadıysa onu güçlendirmeye hizmet etmiştir. Benzer bir toptancılık, barbarlık olarak nitelenen medeniyete karşı tutumu da belirlemektedir. "Batı medeniyeti" dediğimizde de aslında Batılıların bile üzerinde genel bir uyum yakalayamayacağı gulyabani gibi bir heyula üretiyoruz. Aynı şekilde Batı dünyası da söz konusu İslam olduğunda, özellikle 11 Eylül saldırıları sonrasında belirginleştiği ve dönemin ABD Başkanı George W. Bush'un, Afganistan ve Irak'ı işgallerini birer "Haçlı Savaşı" olarak niteleyip kristalleştirdiği gibi, İslam medeniyetini İslamafobiye tebdil eylemektedir. Hâlbuki Batı medeniyeti içerisinde faşizmden liberalizme, birbirine zıt renkler ve bu renkler içerisinde farklı tonlamalar ile karşılaştığımız gibi, İslam dünyası da ancak böyle bir tahayyül olabilir.

Medeniyetten bahsederken böyle sıfır toplamlı bir kurgu, kaçınılması gereken bir analiz yöntemine dönüşmektedir. Zira medeniyet, eş zamanlı olarak içinde mühendislik ve mimarlık harikaları barındırdığı gibi, kullanım amaçları bakımından insanlık düşmanı eylemlerin sergilendiği mekânlar ve teknolojik araçlar da barındırabilir. Örneğin Roma, kadim medeniyetler içinde bugün için bile modern askerlik için esin kaynağı olan bir sistemin yanısıra, dönemine göre görsel açıdan da başarılı Roma arenaları, insanların kölelik yoluyla insanlıktan çıkarılıp aslanlara yem edildiği ve bunun kalabalıklarca coşkuyla izlendiği mekânlardır. O dönemin bu vahşi eğlencesini bugünün gözüyle -en azından zımnen- barbarlık olarak adlandırırken bizim gibi I. Körfez Savaşı'ndan itibaren savaşları canlı izlemeye alışanlar için de yine birer mühendislik harikası olan füzelerin hata yapmadan hedefleri vururken sivilleri nasıl katlettiğine canlı tanıklar olabilmesinin ayrıca sorgulanması gerekir.

Medeniyeti hassaten Batı medeniyeti paralelinde kalkınma endeksli tanımlamamız, ilerlemeci tarih anlayışının bir uzantısı, hatta sosyal Darvinizmin tezahüdür. Zira medenî toplumlar, varlıklarını barbarları ve dolayısıyla barbarlığı yok ederek sürdürdüklerine göre geriye kalan medeniyettir. Böyle bir ilerlemeci/gelişmeci yaklaşım, kaçınılmaz olarak bilim, sanat ve teknolojide önde olma yarışında, yarıştıklarını ortadan kaldırmaya yönelik bir savaş hâline dönüştükçe medeniyetin içinde barındırdığı barbarlık da nüksetmektedir. Savaş, bir toplu cinnet hâli olarak barbarlığın zirve noktasıdır ve medeniyetler, yekdiğeri üzerindeki üstünlüğünü ispatlamak için savaşarak alt etme veya yok etme yoluna giderler. Ortaya koydukları sanat eserleri bakımından Aztek ve Maya medeniyetlerinin Batı medeniyetinin köleleştirmesiyle "barbar" olarak nitelendirilmesi, âdeta her medeniyetin kendini haklı çıkarmak için günah keçisi bir barbarlık üretmeye ihtiyacını ortaya koymaktadır. Medeniyetler, elbette savaş sonrası üstünlüklerini sadece yok ederek değil, dönüştürerek de ispatlarlar. Örneğin Ayasofya'nın tarihi, bunun en iyi örneğidir. Bir Hristiyanlık mabedi olarak inşa edilen bina, Müslümanların şehri ele geçirmesiyle camiye dönüştürülürken Cumhuriyet sonrasında ise siyasi otoritenin kendini farklı bir medeniyet havzasında görmek istediği gerekçesiyle müzeye dönüştürülmüştür. İşlevi ister tapınak ister müze olsun, kimse Ayasofya'nın haşmeti ve görkemi karşısında insanlığın ortak medeniyetinin bir parçası olduğunu itiraf etmekten geri kalmayacaktır.

Medeniyet için bir medineye ihtiyacımızın olduğundan hareketle, küreselleşme dediğimiz süreç, yerküremizi küresel köy hâline getirdikçe modernleşmeye paralel artan kentleşme sürecinin nasıl bir dönüşüm geçireceğini zamanla göreceğiz. Aynı şekilde medeniyeti kültürden koparmak ve sadece bir teknik donanım boyutuna indirgemek, kavramın içini boşaltmaktan öte bir işe de yaramamaktadır. Ya da medeniyeti ve uygarlığı farklı kavramlar olarak tanımladığımızda Almanca kökenli "Kultur" kavramıyla Fransızca "Civilization" kavramını aynılaştırmamız veya farklılaştırmamız, entelektüel bir zenginlikten sorunumuzu çözmeye yetmemektedir. Bir medeniyet içinde farklı kültürler yaşayabildiği gibi, bir kültür değişik medeniyet havzalarına da uzay-uzam bağlamında ait olabilir ya da olmayabilir. Özellikle ulus devletin ulus kimliğini icbar edici politikaları çok kültürcü politikalarla yer değiştirinceye dek böyle bir algı oldukça etkili olmuştur.

Sonuç olarak bu çalışma, "medeniyet" kavramını bütün bir insanlık medeniyeti olarak okurken hangi sınıflandırmaya tabi tutarsak tutalım, birbirlerini barbarlık olarak itham eden bütün medeniyetleri, insanlık medeniyetinin bir şubesi olarak okumayı önermektedir. Bu bakımdan medeniyetler arasındaki çatışmalar da ittifaklar da bir bütün olarak insanlık medeniyetinin içinde gerçekleşmektedir. Böylece medeniyetlerin kesretini medeniyet vahdeti içinde kavramsallaştırabildiğimiz oranda, kendimizi, yaptığımız her eylemde bir medeniyetten başkasına savrulduğumuz, yersiz-yurtsuzlaştığımız, hatta sapkınlaştığımız gibi bir aşağılamadan da koruyabiliriz. Aslında ulus devletin icbar ettiği tekil kimlikten hareketle medeniyete de atfettiğimiz tekil kimlik, beraberinde kimlik çatışmalarını getirmektedir. İkti-

darın günlük olaylarda kendini göstermesi gibi, bu kimlik çatışmalarını her gün karşılaştığımız sıradan olaylarla tecrübe ettikçe âdeta kimlik çatışması, kimliğimizin bir parçası hâline gelmektedir. Bundan dolayı vatandaş olarak akıl ve ruh sağlığımızı korumanın yolu, ulusal kimlik adına diğer kimliklerden vazgeçmeye karşı çıkarak kimliklerimizi hangi oranda ve nasıl yaşatacağımıza karar verecek yegâne yetkilinin kendimizin olduğunu ifade etmemizdir. Aynı şekilde hangi medeniyete veya medeniyetlere mensup olacağımızın da sivilleşmeye ihtiyacı ayan beyan ortadadır. Birden fazla medeniyetin mensubu olduğumuzu iddia eden bu çalışma; Ziya Gökalp'ten bu yana süregelen "Türk ulusundanım, İslam ümmetindenim, Batı uygarlığındanım" sentezinden çok daha fazlasını, hepimizin tüm insanlık medeniyetinin parçası olduğumuzu ve bunun bir eklektizm değil, eşyanın tabiatı gereği olduğunu söylemektedir.

Kaynakça

Anderson, B. (2011). *Hayali cemaatler: Milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması* (çev. İ. Savaşır, 6. baskı). İstanbul: Metis Yayınları.

Huntington, S. P. (1992). The clash of civilizations? *Foreign Affairs*, *72*(3), 22-49.

Özatik, N. (t.y.). *Medeniyet yoluyla barbarlaşma!...* http://mekam.org/mekam/medeniyet-yoluyla-barbarlasma adresinden 30.01.2013 tarihinde edinilmiştir.

Samuel P. Huntington'un ardından / Medeniyetler çatışması (çev. M. Tüzel). (2009, 7 Ocak). *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. http://tr.qantara.de/wcsite.php?wc_c=14965 adresinden 30.01.2013 tarihinde edinilmiştir.

Çevre ve Şehircilik Bakanlığı. (2013, 17 Ocak). *Temiz çevre için 1,5 milyarlık yatırım*. http://www.csb.gov.tr/turkce/index.php?Sayfa=faaliyetdetay&Id=454 adresinden 30.01.2013 tarihinde edinilmiştir.

Davutoğlu, A. (1997). *Medeniyetlerin ben-idraki. Divan, 1*(1), 1-53.

Seyyar, A. (2012, 30 Eylül). Mustafa Kemal Paşa, muasır medeniyet kavramını ilk kez ne zaman kullanmıştır? *Milat Gazetesi*, http://www.milatgazetesi.com/Mustafa-Kemal-Pasa-Muasir-Medeniyet-Kavramini-Ilk-Kez-Ne-Zaman-Kullanmistir-/34196#.UaWhmZXUn-w adresinden 30.01.2013 tarihinde edinilmiştir.

Medeniyetler Küreselleşmenin Neresinde? Küreselleşmenin Medeniyetlere ve Medeniyetler Arası İlişikilere Etkisi

Yunus Kaya

Küreselleşme Nedir?

Bu çalışmada, küreselleşmenin medeniyetlere ve medeniyetler arasındaki ilişkilere olan etkisini irdeleyeceğiz. Küreselleşme ve medeniyet ilişkisini tartışmadan önce ise küreselleşmeyi nasıl tanımladığımızı ve anladığımızı açıklamamız gerekiyor. Günümüzde çok yaygın bir biçimde kullanılsa da küreselleşme, aslında oldukça yeni bir kavramdır. Mesela 1990'ların başlarında, içinde "küreselleşme" veya "küresel" kavramlarının geçtiği akademik veya akademi dışındaki yayın sayısı bir elin parmakları kadardı (Robertson, 1992). Bugüne gelindiğinde ise küreselleşme tartışmaları, takip edilmesi ve hâkim olunması imkânsız bir genişliğe kavuşmuş durumdadır. Literatürdeki belli başlı küreselleşme tanımlamalarına baktığımızda, genel olarak dünyanın küçülmesi; zamanın ve uzaklığın önenimini eskiye göre yitirmesi; tüm devlet ve halkların, birbirine giderek daha bağımlı hâle gelmesi; kurumsal yapıların ve kültürlerin giderek daha çok birbirine benzemesi ve insanların zihninde bir tek dünya algısının oluşması gibi şeylerin öne çıkarıldığını görmekteyiz (Brady, Zhao ve Beckfield, 2007).

Küreselleşme literatüründe küreselleşmenin yeniliği ve/veya ne zaman başladığı hakkında yoğun bir tartışma sürmektedir. Küreselleşme fikrine şüpheyle yaklaşan bazı akademisyenler (örneğin; Bairoch, 1996; Hirst ve Thompson, 1996), şu an yaşadığımız sürecin geçmişteki bazı dönemlere, özellikle 19. yüzyılın sonlarına çok benzediğini ve yeni bir şey taşımadığını iddia etmişlerdir. Hatta daha da ileri giderek 19. yüzyılın sonunda dünya ekonomisinin ve halklarının bugünden daha iç içe olduğunu iddia etmişlerdir (Obstfeld ve Taylor, 2003). Buna karşı belli başlı küreselleşme teorisyenleri (örneğin; Held, McGrew, Goldblatt ve Perra-

ton, 1999; Robertson, 1992; Theborn, 2000), küreselleşmenin kökenlerinin son yirmi yıldan çok daha eskilere gittiğini kabul etmekle birlikte, yaşadığımız dönemin ayırt edici özelliklerine dikkat çekmişlerdir. Baldwin ve Martin (1999), 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde ulaşım ve iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmelere dikkat çekerlerken Dicken (2003), önceki dönemlerin yüzeysel entegrasyonunun bugün fonksiyonel bir entegrasyonla yer değiştirdiğini söylemiştir.

Bu bağlamda birçok akademisyen, şu an tecrübe ettiğimiz hâliyle küreselleşmenin en önemli özelliği olarak meta üretiminin eski Fordist, bütüncül üretim yapılarından parçalanmış ve dünya üzerine dağılmış bir yapıya geçişini görmektedir. Bu yeni yapılanma birçokları tarafından "yeni uluslararası iş bölümü" olarak da adlandırılmıştır (Castells, 1996; Fröbel, Heinrichs ve Kreye, 1980; Hoogvelt, 1997).

1970'lerde başlayan bu sürecin 1980'lerin başından itibaren büyük bir ivme ve yepyeni bir karakter kazandığını görmekteyiz. 1970'ler boyunca petrol krizi, merkez ülkelerde yükselen işçi maliyetleri ve siyasal problemlerle krize giren dünya ekonomik sistemi, 1970'lerin ortalarından itibaren önemli yapısal değişikliklere uğradı. Dünya sistemi ve bağımlılık okullarınca ayrıntılı bir biçimde resmedilmiş olan, merkez (sanayileşmiş) ülkelerin çevre ve yarı çevre (gelişmekte olan) ülkelerden gelen ham madeyi ürüne çevirerek diğer merkez ülkelere ve çevre ülkelere sattığı ekonomik sistem, yerini üretimin parçalandığı ve tüm dünyaya yayıldığı bir sisteme bırakmaya başladı.

Bu yeni sistemde üretim, sanayileşmiş ülkelerden gelişmekte olan ülkelere transfer olmaya başlamıştır. 1970'lerden itiraben gelişmiş ülkelerdeki birçok firma, artan işçi maaliyetleri, yüksek vergiler ve çevre kirliliği düzenlemelerinden kurtulmak ve kârlılıklarını artırmak amacıyla özellikle emek yoğun sektörlerdeki üretim faliyetlerini gelişmekte olan ülkelere taşımışlardır. Kendi ülkelerinde ise sadece yönetim, pazarlama, araştırma ve geliştirme ve dizayn gibi stratejik ve yüksek nitelikte çalışan gerektiren faaliyetleri bırakmışlardır. Bu süreçte, taşıma ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler önemli ölçüde etkili olmuştur. Özellikle bilgisayar, faks, teleks ve daha sonraları internet gibi araçlar, değişik bölgelere yayılan üretim faaliyetlerinin koordinasyon ve takibini mümkün kılmıştır.

Küreselleşmenin ana unsurları ve taşıyıcıları ekonomik ve teknolojik değişiklikler olsa da küreselleşme sürecinin politik, insani ve kültürel yönleri, sonuçları açısından dünya halkları için en az bunlar kadar önemlidir. Takip eden bölümde, medeniyet tartışmalarını yakından ilgilendiren küresel kültür tartışmalarına değineceğiz.

Küresel Kültür

Küreselleşme tartışmalarında sürecin ekonomik yönü ve bunun toplumlar ve bireyler açısından sonuçları öne çıksa da sürecin çok önemli ve bizi ilgilendiren diğer bir yanı kültürlere

olan etksidir. Küreselleşmenin kültürel yanına baktığımızda, iki önemli soru çıkıyor karşımıza: *(i)* Küresel bir kültür oluşma sürecinde mi? *(ii)* Oluşmakta ise bu küresel kültür genelde Batı, özelde Amerikan kültürünün hegemonik bir yayılması mı?

Dünya toplumlarına baktığımızda küresel bir kültürün oluşma emarelerini görmekteyiz. Dünyada, özellikle gençler arasında dinlenilen müzik, kıyafetler, tüketilen içecek ve yiyecekler ve genel olarak hayat tarzları arasındaki benzerlikler giderek artıyor. Tabii burada tamamen bir homojenleşme olduğunu söylemek de güç. Kültürler arasında ciddi farklılıklar her boyutta kendini göstermeye devam etmekte. Küreselleşmenin homojenleştirici etkisine karşı küresel olanla yüzleşildiğinde yerel olanı küresel olanla baş edebilir hâle kılma ve onun karşısına çıkarma girişimleri de görülmektedir. Müzikten yemeğe kadar bunun birçok örneği var. Bir de küresel olanın değişik kültürel bölgelerde genelde yerel olana uyum sağlayarak ve yerel kültürden belli ögeleri içine alarak tutunabildiğini görmekteyiz (Ritzer, 2007). Şu an popüler Türk müziğine baktığımızda, bunun birçok örneğini görebiliriz.

Bu durumu anlatabilmek için bazı küreselleşme kuramcıları, glokalleşme kavramını ortaya attılar (Robertson 1992). Buna göre, küresel olan, yerelleşerek tutunabilmekte ve yerel olan da küreselleşme yollarını aramaktadır. Örnek olarak Türkiye'nin her yerinde açılan fast food restoranlarının menülerini Türkiye'deki damak tadına uygun biçimde hazırlamaları ve dünyanın hemen her kentinde bir Türk restoranı bulabilmemizi gösterebiliriz. Kurumsal yapılar aynı olmasa da bu anlayışa göre küreselleşme iki şeritli bir yol gibidir. Sadece küresel olanın ve dışardan gelenin yereli dönüştürdüğü bir süreç değildir.

Küresel kültür, Batı ve Amerikan kültürünün hegemonik bir yayılması mı sorusuna gelirsek yukarıda verdiğim bazı örneklerde de görüldüğü gibi, küresel kültür dediğimiz olgu içinde Batı ve Amerikan kültürünün hâkimiyetini görmezden gelmek pek mümkün değil. Bunu daha iyi anlatabilmek için, George Ritzer'in McDonaldslaşma tezine değinmek istiyorum (Ritzer, 2007). Ritzer'in tezine göre, Amerikan McDonalds fast food firmasının dayandığı presipler ve kurumlaşma tarzı, Amerikan toplumu da dâhil olmak üzere tüm dünyayı ve toplumları dönüştürmekte. Ritzer'e göre McDonaldslaşma, Weberyen bürokrasi anlayışına da benzeyen dört prensibe dayanmaktadır. Bunlar: verim, hesaplanabilir olma, tahmin edilebilirlik ve kontrol/denetim'dir.

Mcdonalds markasının dünyaya yayılmasını yakinen inceleyen Ritzer, Amerikan kültürünü ve yemek alışkanlıklarını temsil eden McDonaldsın yerel kültürlerle ve alışkanlıklarla olan ilişkisini ve onlara etkisini incelemiştir. Şirket bir yandan yerel kültürlere ve ağız tadına adapte olurken bir yandan da dönüştürücü ve Amerikan kültürünü ve beslenme alışkanlıklarını yayıcı bir rol üstlenmiştir. Mesela 1985 yılında faaliyet göstermeye başladığı Hong Kong'da Amerika'daki restoranlarında olmayan pirinç ürünlerini satmaya başlarken özellikle gençler arasındaki yemek yeme alışkanlıklarını da değiştirmiştir. Daha önceleri kutlanmayan doğum günleri, özellikle çocuklar arasında McDonalds restoranlarında kutlanır olmuştur. Böy-

lece, bir Amerikan geleneğini Çin toplumuna enjekte etmiştir. McDonadls'la rekabet etmek isteyen yerel restoranlar ise McDonaldsa benzeyen yapılar oluşturarak mücadele etmişlerdir. Bu yerel şirketler rekabet edebilseler bile, sonuçta kazanan McDonaldlaşma presipleri ve bir anlamda modernite olmuştur (Ritzer, 2007).

Kültür konusunda diğer çok önemli bir konu da kültürün en önemli unsurlarından biri olan dildir. Dili olmayan ve mensupları tarafından konuşulmayan bir kültür olamaz. Günümüz dünyasına baktığımızda, İngilizcenin küresel kültürün dili olmaya aday olduğunu görüyoruz. Dünyada İngilizce bilen veya öğrenmeye çalışan çok sayıda insan var. Fakat yine de İngilizceyi bir kültür ve diğer insanlarla anlaşma dili olarak kullanabilecek insan sayısı oldukça sınırlı. Mesela internetin içeriğinde İngilizcenin payı hızla azalmakta. Şu an payı % 24 olan Çince'nin çok yakında % 40'lardan % 27'e gerileyen İngilizceyi geçeceği tahmin edilmekte. Birçok insan, hâlâ kitapları çevirilerden okumakta, filmleri alt yazı ile izlemekte ve sık kullanılan web sayfalarını kendi dilinde kullanmaktadır.

Sonuç olarak Amerikan kültürüne dayalı bir küresel kültürün oluşma emareleri olsa da bu, diğer kültürleri hegemonyası altına alan ve kenara iten bir güce ulaşamamıştır ve ulaşamayacak gibi de gözükmektedir.

Küreselleşme Tartışmalarında Medeniyet

Medeniyet kavramı, küreselleşme tartışmaları içinde merkezî bir yerde olmasa da kavramın, kimi zaman doğrudan birçok zaman da dolaylı olarak kendini gösterdiğini görüyoruz. Medeniyet kavramının genel olarak kültür, temelde de din üzerinden tanımlandığını görüyoruz. Medeniyet kavramı denince küreselleşme literatürü içinde de ilk akla gelen tezlerden biri Huntington'un "medeniyetler çatışması" tezidir (Huntington, 1993). Malum olduğu üzere Huntington, günümüz dünyasında çatışmanın temel kaynağının kültürel farklılıklar olacağını iddia etmektedir. Geçmişte ülkeler, prenslikler ve kabileler arasında olan çatışmalar, Huntington'a göre artık kültürel bloklar arasında olacaktır. Bu kültürel blokların da sınırlarını ve karakterini belirleyen ana faktör, tek faktör olmasa da dindir. Bu temelde Huntington'un tanımladığı medeniyetler, şunlardır: Batı, Konfüçyan, Japon, İslam, Hindu, Slav-Ortodoks, Latin Amerika ve Afrika.

Huntington, gücünün zirvesinde olan Batı ile Batı'nın gücüne karşı koymaya çalışan diğer medeniyetler arasındaki farkın, bu çatışmanın temel fay hattı olduğunu iddia etmektedir (Huntington, 1993). Özellikle de İslam medeniyeti ve Batı ve hatta İslam medeniyeti ile diğerleri arasında gördüğü farklılıkların, çatışmanın temel eksenlerinden biri olacağını düşünmektedir.

Kültürel farklılıklar üzerine birçok çalışma yapan İnglehart ise "kültür alanları" adını verdiği bölgeleri belirlerken sabit sınırlar çizmekten kaçınmıştır (İnglehart ve Baker, 2000). Ayrıca

İslam ülkeleri ile Batı ülkelerini karşılaştırdığı bir çalışmasında, bu iki kültürel bölge arasında tek farklılığın aile ve cinsellik konularına yaklaşımda olduğunu ortaya koymuştur (İnglehart ve Norris, 2003). Fakat yine de İnglehart'in bakış açısında da dünyamızda, genelde kültür ve özelde din tabanlı olarak toplumsal yaşam, hayat tarzı ve hayata bakış açısından insan kütleleri olduğu fikri görülmektedir.

Çelişkili Bir Süreç Olarak Küreselleşme

Küreselleşme tartışmalarına baktığımızda, küreselleşmenin insanlar, toplumlar ve kültürler arası ilişkilere etkisi açısından iki farklı beklenti ortaya çıkmaktadır. Küreselleşmeyi, Batı emperyalizminin yeni bir safhası olarak gören ve adaletsizliği ve eşitsizliği artırdığını düşünen eleştirel yaklaşımlar veya küreselleşmeyi Batı'nın "üstün" ekonomik, siyasi ve kültürel yapılarının dünyaya yayılması olarak resmeden yaklaşımlar, küreselleşmenin medeniyetler, ülkeler ve bölgelerarası çatışmaya yol açmasını kaçınılmaz olarak görmektedir. Bu yaklaşımı, uzaklaştırıcı ve düşmanlaştırıcı bir güç olarak küreselleşme şeklinde adlandırmak mümkündür.

Küreselleşmeyi uzaklaştırıcı ve düşmanlaştırıcı bir güç olarak gören yaklaşım içinde Huntington veya Barber gibi isimler, karşı konulamaz bir biçimde genişleyen küresel ekonominin ve Batı kaynaklı kurumsal yapıların diğer kültür havzalarında oluşturduğu tepkiye odaklanmaktadır. Huntington, yukarıda da bahsettiğim gibi, İslam medeniyetinden gelen ve gelecek tepkiye odaklanmıştır. Cihad ve McDunya isimli kitabında Barber (1995), küreselleşmenin homojenleştirici etkisine karşı kültürel referanslar, kabile ve milliyet bağlılıklarından kaynaklı bir geniş tepki görmektedir. Ona göre dünya bir Lübnanlaşma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Barber ve Huntington'la benzer fikirleri paylaşmasa da ünlü antropolog Appadurai (1998), küreselleşmenin kültürel faklılıkları keskinleştirerek çatışmaya zemin hazırladığını iddia etmiştir.

Buna karşı küreselleşmeyi daha adil ve herkese eşit fırsatlar tanıyan bir süreç olarak gören yaklaşımlar, küreselleşmeyi medeniyetleri yakınlaştırıcı ve hatta barıştırıcı bir süreç olarak görmeye daha yatkındırlar. Bu yaklaşımı da barıştırıcı ve yakınlaştırıcı bir güç olarak küreselleşme şeklinde adlandırıyoruz. Küreselleşmenin en cüretkâr savunularından biri olan Bhagwati (2004), son küreselleşme dalgasının insanların yaşam koşullarını iyileştirdiğini, kadınların toplumdaki konumunu güçlendirdiğini ve dünyanın dört bir yanındaki ülkelerde demokratik katılımı arttırdığını savunmaktadır. Benzer bir şekilde, Bhalla (2002), küreselleşmenin insanların esenliğini toplamda arttırdığını, fakirlik ve eşitsizliğin azalmasını sağladığını iddia etmektedir. Popüler literatürde ise Friedman (2006), Hindistan'da küresel ekonomiye entegrasyonun ekonomik refah, toplumsal modernizasyon ve demokrasi üzerindeki etkisi konusunda oldukça iyimser gözlemler ve tahminler yapmaktadır. IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası kurumlar da özellikle gelişmekte olan dünyada, ekonomik liberalleşme

ve açıklık politikalarını desteklediğinden benzer iddiaları kullanmaktadır. Bu çalışmalar, küreselleşmenin ekonomik, toplumsal ve kültürel yararlarının bir arada gerçekleştiği olumlu bir tabloyu sunmaktadırlar.

Özet olarak uzaklaştırıcı ve düşmanlaştırıcı küreselleşme yaklaşımı, küreselleşmenin homojonleştirici gücüne karşı gösterilen direnç, farklılıkların keskinleşmesi ve eşitsizliklerin artması gibi değişik sebeplerden dolayı, küresel dünyayı çatışmaya uygun bir zemin olarak görmektedir. Buna karşı barıştırıcı ve yakınlaştırıcı küreselleşme tezi, küreselleşme sürecini, insanları ve toplumları birbirine teknoloji, göç ve ticaret gibi kanlarla bağlayan ve yakınlaştıran, refahı tüm toplumlara ve toplum katmanlarına yayarak daha iyi bir dünya oluşturan süreç olarak görmektedir.

Örnek Bir Çalışma: Küreselleşme ve Ön Yargı

Bu iki tezi değerlendirmek amacıyla şu anda SUNY Binghampton'da görev yapan meslektaşım Ekrem Karakoç ile, ülkelerin küreselleşme düzeyinin o ülkede yaşayan yerli halkın ülke içindeki göçmenlere ve yabancılara karşı olan ön yargılarına etkisini araştırdık (Kaya ve Karakoç, 2012).

Sosyoloji'deki ön yargı çalışmalarına bakınca iki hâkim kuram görüyoruz. Bunlardan ilki, azınlık gruplarının büyüklüğünün, ekonomik koşulların ve kaynaklar üzerindeki rekabetin, azınlık gruplarına yönelik ön yargıyı şekillendirdiğini savunan "grup tehdidi" ve "rekabet teorisi"dir (Blalock, 1957; Blumer, 1958). Bunun karşısında, diğer önemli teorik yaklaşım "temas teorisi", göçmenlerin veyahut azınlık grupların büyüklüğündeki bir artışın baskın grup üyeleri ile azınlık grupları arasında bireysel ve sürekli temas olanağı sağlayarak ön yargının azalmasını sağladığını ileri sürmektedir (Allport, 1954; Hewstone ve Brown, 1986).

Blumer (1958), baskın grup üyelerinin alt gruba yönelik ırki ön yargılarının, alt grubu doğuştan farklı gören bir üstünlük hissinden ve onun baskın grubun pozisyonunu tehdit ettiği algısı üzerinden inşa edildiğini iddia etmiştir. Quillian (1995) ise çığır açan çalışmasında algılanan tehdidin azınlık grubun büyüklüğü ve bir ülkenin içinde bulunduğu (ve kişi başına düşen millî gelir oranıyla gösterilen) ekonomik durumun Batı Avrupa'daki ırksal azınlıklara ve göçmenlere karşı olan ön yargının seviyesini belirlediğini göstermiştir. Scheepers, Gijberts ve Coenders (2002) sosyoekonomik yoksunluk ve sağ kanat tutumları gibi birtakım etkenler üzerinden (Avrupa Birliği ülkesi vatandaşı olmayanların yüzdesi, mültecilerin sayısı ve işsizlik gibi) 15 Avrupa ülkesinin vatandaşlarının, yasal olarak göçmenlik statüsü tanınmış insanlara karşı olan tutumlarına etkisini incelemiştir. Çalışmanın sonuçları, görece rekabetçi ekonomik koşullarda yaşayan insanların göçmenleri tehdit olarak algılamasının ve daha da ön yargılı olmasının daha muhtemel olduğunu ortaya koymuştur.

Benzer bir çalışmada, Evans ve Need (2002), 13 Doğu Avrupa ülkesinde azınlık haklarına yönelik tutumu analiz edip benzer sonuçlara ulaşmışlardır. Diğer bazı araştırmalar da Avrupa ve Kuzey Amerika toplumlarındaki ön yargı analizlerinde benzer sonuçlara varmışlardır (bkz. Kunovich, 2004; Semyonov, Raijman ve Gorodzeisky, 2006). Gelişmekte olan ülkelerin durumunda ise Zagefka, Brown, Broquard ve Leventoglu Martin (2007), Türkiye'de ekonomik rekabet ve göçmenlerin yerel kültürlerini sürdürdüğü algısı nedeniyle göçmenlere karşı olan ön yargının yükseldiğini öne sürmüşlerdir.

Allport'un (1954) öncü çalışmasından çıkan *temas teorisi,* önemli sayıda çalışmaya esin kaynağı olmuş ve son yıllarda yeniden canlanmıştır (Pettigrew, Christ, Wagner ve Stellmacher, 2007; Wagner, Christ, Pettigrew, Stellmacher ve Wolf, 2006). Allport (1954), çalışmasında yüzeysel temas ile kişilerin iletişim ve etkileşime girdiği "anlamlı" teması birbirinden ayırmıştır. Ayrıca kendisi, iletişimin eşit statüdeki gruplar arasında olması ve gruplar arasında ortak amaç ve iş birliğinin bulunması gerektiğini eklemiştir. Literatürde *temas teorisi* de yeterli derecede desteklenmektedir. Wagner ve meslektaşları (2006), bir bölgede yaşayan etnik grupların yüzdesi alınarak hesaplandığında azınlık grupların hacminin artmasının, gruplar arası iletişim için olanaklar sağladığını ve Almanya'da baskın grup üyeleri arasındaki ön yargıyı azalttığını görmüşlerdir. Yine Pettigrew ve arkadaşları (2007) yabancılarla ve Müslümanlarla doğrudan veyahut dolaylı olarak kurulan iletişimin, Almanların bu gruplara karşı olan ön yargısını azalttığını göstermişlerdir. Avrupa'daki konut ayrımcılığı ve gruplar arası iletişim ile ilgili analizlerinde, Semyonov ve Glikman (2009), her ne kadar olumlu iletişimin konutsal entegrasyon üzerinde olumlu veyahut olumsuz etkisini göremeseler de azınlıklarla kurulan olumlu iletişimin ön yargıyı azalttığı sonucuna varmışlardır.

Dünya Değerler Araştırması'ndan aldığımız verilerle yaptığımız analizlerimiz, tahlil ettiğimiz iki yaklaşımdan uzaklaştırıcı ve düşmanlaştırıcı küreselleşme yaklaşımına da yakın olan "grup tehdidi"ve "rekabet" tezine bir miktar destek sağlamıştır. Uluslararası ticarete açıklık, örneklemimizde 1995-2007 yılları arasında dikkate değer biçimde göçmen karşıtı ön yargıyı arttırmıştır. Bu, giderek artan küreselleşme karşısında dünyanın her tarafındaki işçilerin karşılaştığı problemler ve giderek artan hayal kırıklıklarının göçmen nüfusa yöneltildiğini, dolayısıyla göçmen karşıtı ön yargıyı arttırdığını göstermektedir. Birçok akademisyen ve activist, uluslararası ticaretteki son dalganın kalkınmış ülkelerde geleneksel işçi sınıfların gücünü azaltarak emekçilere zarar verdiğini ve daha az kalkınmış ülkelerde de işçilerin ulus ötesi şirketler tarafından istismarını arttırdığını iddia etmektedir.

Sonuç

Medeniyet havzaları ve blokları içinde her toplum ve toplumlar içindeki fertler küreselleşmeyi aynı şekilde tecrübe etmiyorlar. Dolayısıyla küreselleşmenin medeniyetler üzerinde ve arasındaki ilişkilere olası bir etkisi konuşulduğunda öncelikle küreselleşmeyi kimin nasıl

tecrübe ettiğine bakmalıyız. Küreselleşme, kazananları olduğu kadar birçok kaybedeni de olan bir süreç ve kazananlarla kaybedenler herhangi bir medeniyet havzası içinde kümelenmiş bir biçimde değiller.

Ek olarak küreselleşme, hem yakınlaştıran hem de uzaklaştıran hem barıştıran hem de düşmanlaştıran çelişkili bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha doğrusu yakınlaştırma ve barıştırma potansiyeline sahip olmakla beraber halklar arası ve halklar içindeki eşitsizlikler ve hegomonik eğilimler yüzünden bugüne kadar daha çok çatışmaları ve ayrımları körükleyen bir süreç olmuştur. Önümüzdeki yılların neler getireceğini hep beraber izleyip göreceğiz.

Kaynakça

Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Appadurai, A. (1998). Dead certainty: Ethnic violence in the Era of globalization. *Public Culture, 10*(2), 225-247.

Bairoch, P. (1996). Globalisation myths and realities: One century of external trade and foreign investment. In by R. Boyer, & D. Drache (Eds.), *States against markets* (pp. 173-192). New York: Routledge.

Baldwin, R. E., & Martin, P. (1999). Two waves of globalization: Superficial similarities, fundamental differences. In H. Siebert (Ed.), *Globalization and labor* (pp. 3-58). Germany: Institutut fur Welwirtschaft an der Univesitat Kiel.

Barber, B. R. (1995). *Jihad vs. mcworld*. New York: Times Books.

Bhagwati, J. (2004). *In defense of globalization*. New York: Oxford University Press.

Bhalla, S. S. (2002). *Imagine there's no country: Poverty, inequality, and growth in the Era of globalization.* Washington, DC: Peterson Institute.

Blalock, H. M. (1957). Percent non-white and discrimination in the south. *American Sociological Review*, *22*, 677-82.

Blalock, H. M. (1967). *Toward a theory of minority-group relations.* New York: John Wiley and Sons.

Blumer, H. (1958). Race prejudice as a sense of group position. *Pacific Sociological Review*, *1*, 3-7.

Brady, D., Beckfield, J., & Zhao, W. (2007). The consequences of economic globalization for affluent democracies. *Annual Review of Sociology*, *33*, 313-334.

Castells, M. (1996). *The information age*. Cambridge, MA: Blackwell.

Dicken, P. (2003). *Global shift: Reshaping the global economic map in the 21st century* (4th ed.). New York: Guilford Press.

Evans, G., & Need, A. (2002). Explaining ethnic polarization over attitudes towards minority rights in Eastern Europe: A multilevel analysis. Social *Science Research*, *31*, 653-680.

Friedman, T. (2006). *The world is flat: A short history of the twenty-first century*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Fröbel, F., Heinrichs, J., & Kreye, O. (1980). *The new international division of Labor*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Held, D., McGrew, A. G., Goldblatt, D., & Perraton, J. (1999). *Global transformations.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Hewstone, M., & Brown, R. (Eds.). (1986). *Contact and conflict in intergroup encounters*. Oxford, UK: Blackwell.

Hirst, P., & Thompson, G. (1996). *Globalization in question*. Cambridge, MA: Polity Press.

Hoogvelt, A. (1997). *Globalization and the postcolonial world*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.

Huntington, S. (1993). The clash of civilizations? *Foreign Affairs*, *72*(3), 22-49.

Inglehart, R., & Baker, W. E. (2000). Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values. *American Sociological Review*, *65*, 19-51.

Inglehart, R., & Norris, P. (2003). The true clash of civilizations. *Foreign Policy*, *135*, 62-70.

Kaya, Y., & Karakoç, E. (2012). Civilizing vs. destructive globalization?: A multi-level of analysis of anti-immigrant prejudice. *International Journal of Comparative Sociology*, *53*(1), 23-44.

Kunovich, R. M. (2004). Social structural position and prejudice: An exploration of cross-national differences in regression slopes. *Social Science Research*, *33*, 20-44.

Obstfeld, M., & Taylor, A. M. (2003). Globalization and capital markets. In M. D. Bordo, A. M. Taylor, & J. G. Williamson (Eds.), *Globalization in historical perspective* (pp. 121-188). Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Pettigrew, T. F., Christ, O., Wagner, U., & Stellmacher, J. (2007). Direct and indirect intergroup contact effects on prejudice: A normative interpretation. *International Journal of Intercultural Relations*, *31*, 411-425.

Quillian, L. (1995). Prejudice as a response to perceived group threat: Population composition and anti-immigrant and racial prejudice in Europe. *American Sociological Review*, *60*(4), 586-611.

Ritzer, G. (2007). *The McDonaldization of society 5*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Robertson, R. (1992). *Globalization: Social theory and global culture*. London, UK: Sage Publications.

Scheepers, P., Gijsberts, M., & Coenders, M. (2002). Ethnic exclusionism in European countries: Public opposition to civil rights for legal migrants as a response to perceived ethnic threat. *European Sociological Review*, *18*, 17-34.

Scheve, K., & Slaughter, M. (2004). Economic insecurity and economic globalization. *American Journal of Political Science*, *48*(4), 662-674.

Semyonov, M., & Glikman, A. (2009). Ethnic residential segregation, social contacts, and anti-minority attitudes in European societies. *European Sociological Review*, *25*(6), 693-708.

Semyonov, M., Raijman, R., & Gorodzeisky, A. (2006). The rise of anti-foreigner sentiment in European societies, 1988–2000. *American Sociological Review*, *71*, 426-449.

Therborn, G. (2000). Globalizations: Dimensions, historical waves, regional effects, normative governance. *International Sociology*, *15*(2), 151-179.

Wagner, U., Christ, O., Pettigrew, T. F., Stellmacher, J., & Wolf, C. (2006). Prejudice and minority proportion: Contact instead of threat effects. *Social Psychology Quarterly*, *69*(4), 380-390.

Zagefka, H., Brown, R., Broquard, M., & Leventoğlu Martin, S. (2007). Predictors and Consequences of negative attitudes toward immigrants in Belgium and Turkey: The role of acculturation preferences and economic competition. *British Journal of Social Psychology*, *46*, 15-16.

TÜRKİYE'DE MEDENİYET FİKRİ

Türkiye'deki Medeniyet Tartışmalarını Mukaddime Ekseninde Okumak

Vahdettin Işık

Giriş

Birçok kişinin de işaret ettiği gibi giderek vasat bir medeniyetin bütün bir dünyayı tasallut altına almaya başladığı bir zamanda yaşıyoruz (bkz. Kalın, 2010: 13; Riceour, 1965). Hemen her meselenin bir kavram üzerinden çözümlenmesine olan meylin, düşüncenin de yalınkat bir vasatlığa mahkûmiyetinin sonucu olup olmadığı üzerinde düşünmekte fayda var. Elbette her paradigmanın kök kavramlar üzerine bina edildiğini göz ardı etmiyorum; hangi iktidar odaklarının belirleyici olduğu bir vasatta konuştuğumuza dikkat çekmek olarak değerlendirilmeli benim söylediklerim. Nitekim modernitenin küresel bir olgu hâline gelmesiyle Batılı olmayan toplumların Batı ile hiyerarşik bir ilişkiye icbar edildiği ve bugünkü düzenin Avrupa'nın dünya düzenini yeniden kurgulaması sonucunda şekillendiği yaygın olarak konuşulmaktadır.

Sözü geçen tartışmalarda da belirtildiği gibi, Batılı olmayan toplumların Batı ile ilişkileri, bu zemin yüzünden, çoğunlukla savunmacı bir çerçevede gelişiyor son iki asırdır. Osmanlı-Türk modernleşmesi bu nokta-i nazardan incelenebilecek kayda değer bir tecrübedir. Dahası, genel bir çerçeve olarak Osmanlı'da modernleşme, devletten tabana yayılan bir Avrupalılaşma-Batılılaşma olduğu için medeniyet, medenilik ve medenileşme kavramları, 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesinde Avrupamerkezci bir bağlamda kullanılmış ve medeniliğin ölçütü "Batılılaşma" olarak tayin edilmiştir (Kalın, 2010: 14). Öyle ki Avrupa medeniyetini merkeze alan bu kavrayış tarzı, hiyerarşik bir kültürler ve medeniyetler anlayışını temellendirerek "medeniyet"i, Avrupa merkezci düşüncenin temel kavramlarından biri hâline getirmiş bulunmaktadır.[1]

1 İnsanlık tarihini ve durumunu farklı okuma biçimlerine bir örnek olarak Semerkandî'nin "*Letâifu'l-Efkâr ve Kaşiru'l-Esrâr*" eseri hakkında ilgi çekici bir değerlendirme için bkz. Kavak (2012: 467).

İnsan topluluklarının ileri-geri, medeni-barbar (yahut yabani/ilkel) olarak tanımlanması, soyut bir kavramlaştırmanın ötesinde somut sonuçları olan siyasi bir eyleme dönüşmüştür günümüzde. Nitekim bu tanımlama Afrika'dan Hint altkıtasına ve Güneydoğu Asya'ya kadar çok geniş bir coğrafyada Avrupa emperyalizmini meşrulaştıran önemli bir kavramsal araca dönüşmüştür.

Durum böyleyken, bir kavramın dikkat çekici düzeyde gündemi işgal etmesini ya da başka bir kavramın değer kaybına uğramasını hatta kaybolmaya yüz tutmasını bu zemin ile ilişkilendirmek tabii karşılanmalıdır. Dolayısıyla medeniyet kavramına her şeyi açıklayan bir "maymuncuk" işlevi yükleyen olumlayıcı tutumlar gibi hemen her şeyi karşıtından izah eden tutumların da bu zeminle ilişkisinin sorgulanması gerekir.[2] Biz yazımızda, medeniyet kavramıyla ilgili olumlayıcı ya da muhalif tutum sergileyenlerin iddialarını İbn Haldun'un "umrân"[3] kavramı çerçevesinde değerlendireceğiz.

Mukaddime'de Düzen Tasavvuru ve Açıklayıcı Bir Kavram Olarak Umrân

Kelime olarak "mukaddime" önsöz anlamına geliyor. Terim olarak "kendisinden sonra gelen konuların/hükümlerin kendisine dayandığı, buna karşılık kendisi daha sonra gelen konulara dayanmayan şey" olarak tanımlanabilir (Şerif, 1990: 118). Mukaddime'nin Birinci Kitab'ında dillendirdiği öncüller dikkate alındığında bu önermeler bir kıyasın öncülü olmaktan öte, bir ilmin dayandığı öncüller olarak anlaşılabilir. Bu ilim ise ilm-i umrândır.

Eserin muhtevası ile ilgili, bizatihi İbn Haldun'un dilinden şu ifadeleri alıntılamak istiyorum:

Geçen çağlarda ve o çağlarda yaşamış olan kavimlerin hal ve yaşayışlarında husule gelen değişiklikleri ve bunların idare ve memleketi ellerine geçirmelerin sebeplerin anlattım. Dünya mamurluğunun ve insan cemiyetlerinin zatına hadis ve arız olan devlet ve kavmiyet, şehir ve ülkelerde yerleşik veya göçebe hayatı sürmeler, göç ve hareketler, şevket ve kuvvet kazanmalar, zelil ve hakir düşmeler, çoğalma ve azalma, ilim ve sanat, ticaret, kar etme ve zarar ve ziyana uğrama kabilinden olan hadiseler, asırların ve zamanın geçmesiyle hallerin değişmesi, göçebe hayatını bırakarak yerleşik hayata geçmeler ve husule gelen ve beklenilen hal ve durum gibi ne varsa hepsini sebep ve delilleri ile açıkladım. Eserim, nadir olan ilimleri ve acaip hikmetleri içine aldığından, kendi benzeri arasında tek ve mümtaz bir kitap oldu (İbn Haldun, 1989: C.1, 13-14).

2 Yaşanan zihin karmaşasını anlamayı kolaylaştıracak bir örnek olarak Halil Hâlid'in "medeniyet" söyleminin temel işlevinin, Avrupa sömürgeciliğini meşrulaştırmak olduğuna dair farkındalığına rağmen medeniyeti reddetmek yerine onu tüm insanlığın ortak mirası olarak anlaşılması gerektiğini ve benimsenmesini isteyen tutumunda görülür:*"Avrupalılar şunu da unutmasınlar ki Şarklılar dahi aynen kendileri gibi hürriyetlerine ve istiklallerine düşkündürler ve 'iyi irade' veyahut 'medenileştirme vazifesi' iddiası ile ecnebi bir devletin kendilerine amirlik taslamasından en kalbi hissiyatları ile nefret ederler"* Bkz. Hâlid (2008: 211).

3 Bize göre metin boyunca yapılacak tüm karşılaştırmalar, İbn Haldun'un "umrân" kavramına "medeniyet" manası yüklediğimizde ve zamanla ortaya çıkan anlam farklılıklarını göz ardı ettiğimizde çözümleyici değeri olabilir. Ayrıca ifade etmeliyiz ki "umrân" kavramını, "medeniyet" kavramı ile eşleştirmek izaha muhtaç bir yaklaşımdır.

Diyebiliriz ki, İbn Haldun düşüncesini insan-tabiat- topluluk ilişkisi ile yaratıcı arasında kopmaz bağlar bulunduğu anlayışı ile şekillendirir (İbn Haldun, 1989: C.1, 3). Bu bütünlüklü kavrayış ile ahlak sistemi ve umrân arasındaki ilişkiyi sağlayan şey de evrenin düzenine hâkim olan ilke ve kurallarla, insanın hayatına yön vermesi gereken erdemlerin, aynı kaynaktan besleniyor olmasıdır(İbn Haldun, 1989: C.1, 3-5).[4] Bu mülahazaların ışığı altında şekillenen dünya görüşü ve varlık tasavvurundan, insanın varlıktaki yerine ve âlemde yapıpettiklerine doğru uzanan bütüncül bir kavram çerçevesi ortaya çıkmaktadır. Bu bütüncül ve entegral varlık anlayışı, umrânın dayandığı düzen ve ahenk fikrinin de temel çerçevesini oluşturmaktadır (İbn Haldun, 1989: C.1, 100-104).[5] İbn Haldun "umrân" ilmini şekillendirirken iki ayrı varlık alanını birbirinden ayırır.Bunlardan birincisi olan "*unsurlar âlemi*" geleneksel anlamda metafizik ve buna bağlı olarak da tabiiyyatın, ikincisi varlık alanı olan "*havâdis âlemi*" ise umrân ilminin konusunu teşkil eder. Havadis alemi oluş-yok oluş alemidir. Doğrudan insana bağlı ve bağımlıdır. Ancak insanla var olabilir, aynı şekilde insan da yalnız onunla vardır" (Görgün, 1999: 544).

Ona göre, umrân da havadis âlemindeki her varlık gibi değişime uğrar (İbn Haldun, 1989: C.1, 66 vd.). Bu değişimin de kanunları bulunmaktadır. Değişimi doğru anlamak için, olup biteni kanun ve kaidelerine göre inceleme zarureti vardır (İbn Haldun, 1989: C.1, 19, 88-89). Bu kanun ve kaideleri o zamana kadar oluşturulan ilimlerin inceleyemeyeceğini ve yeni bir ilme ihtiyaç bulunduğunu ifade eden İbn Haldun, bu yeni ilmin özelliklerini anlatır ve onu diğer ilimlerden farklı yapan hususiyetler üzerinde durur (İbn Haldun, 1989: C.1, 91-92). Olayların ve insanın toplumsal varlığının bu çok katmanlı varoluş içerisinde kavranabilmesi için umrân ilmine ihtiyaç olduğunu belirtir.

Umrânın ana hatlarıyla tahakkuk ettiği "iki hal" olan *bedevilik* ve *hadarilik* İbn Haldun'a göre toplulukların hayat tarzlarına ve üsluplarına göre tezahür eden durumları ifade etmektedir. O her iki hâlin de insanlar için tabii ve zaruri olduğunu belirtir (İbn Haldun, 1989: C.1, 303-304).

Ona göre bedevilik, toplumların temel ve ilk aşamasıdır (İbn Haldun, 1989: C.1, 307-308). Bedâvet kavramı, fizik çevreye uyum sağlamış, göçebe, asabiyet bağının güçlü olduğu, hiyerarşinin henüz gelişmediği toplumlukları tanımlar. Bu toplulukların yönetimi, meşruiyetini ortak değerlerden alan ve yalnızca liyakatle sınırlı olan riyasete dayanır ve bu hayat

4 İmam Maverdi de, tüm nimetlerin Allah'tan olduğunu ve insan ne kadar inayet gösterirse o kadar da semere alacağını ima eder. Ona göre, dünya ve ahiretin salahı da böyle tahakkuk eder. bkz. Maverdi (Edebu'dünya ve'd-din yty.: 5).

5 Keza, yaygın olarak Kınalızâde'nin formüle ettiği şekliyle bilinen ve klasik İslam siyaset düşüncesinin olduğu gibi Osmanlı toplum düzeninin de en kapsamlı ve özlü ifadelerinden biri olan adalet dairesinin İbn Haldun tarafından da kullanıldığını ifade etmeliyiz (Mukaddime, İbn Haldun, 1989: c. 1, 94). Daire-i adliye Kınalızâde'nin ifadeleri ile şu şekilde ifade edilmiştir(vurgular bize aittir): "***adl****dir mucib-i salâh-ı cihân/cihân bir bağdır divârı* ***devlet****/ devletin nâzımı* şeri'at*tır/şeri'ate olamaz hiç hâris illâ* ***mülk****/mülk zabt eylemez illâ* ***leşker****/leşkeri cem edemez illâ* ***mâl****/mâlı kesb eyleyen* ***ra'iyet****tir/ ra'iyyeti kul eder pâdişah-ı âleme* ***adl.***" Bkz. Kınalızâde (2007:539).

tarzını sürdüren insanlar özgür bir hayat yaşamaktadırlar. Bedevilik göçebeliğin yanında, köy ve kırda yaşayan, durağan ve teknik bakımdan gelişmemiş bir ekonomiye sahip yerleşik toplulukları da ifade eder.[6]

Hadarilik ise umrân seviyesinin gelişmiş olduğu, ancak bu gelişmişliğin araçlarıyla hayatta kalabilen, yerleşik, asabiyet bağının yerini, dünyanın ve kendi arzu ve heveslerin düşkünlüğüne bıraktığı, hiyerarşinin derinleştiği toplumu tanımlar. Hadari toplumsal aşamaya geçilmesi; mülkün artması, ilimlerin ve sanatların gelişmesiyle iç içedir. Bu toplumda egemenlik bir kesimin baskı ve zor gücüne dayalıdır. İnsanları özgür değildir ancak sahip oldukları mülkü ve rahatlığı da bırakamazlar. Hadariliğin temelinde tarihî olarak bedevi toplum vardır. İbn Haldun'un açıklamalarında "*medeni olma*"nın zıddı, "*vahşi olma*"dır ki insan, tabiatı bu hâli içselleştiren bir hayat kurmamıştır. Nitekim İbn Haldun medeni olmayı "ulaşılması gereken bir hedef" olarak değil, "tabii ve zorunlu bir durum" olarak tanımlayarak modern Batılı anlayıştan açık bir şekilde farklı bir çerçeve sunmuştur.

O, insanın tarihî serüveninde tecrübe ettiği hâlleri iki ana başlıkta toplamaktadır; fakat bu iki durumu da medeni olmanın farklı şartlar altında tezahür etmiş hâlleri olarak görmektedir. Onun bedevi hâlde yaşamayı "vahşi" olmak ve/yahut "gayrimedeni bir durum" olarak tanımlamadığına dikkat etmemiz gerekiyor. Bu durumda, insan tarihinin ulaşılması gereken hedefi de "medeni olmak" ya da "hadari olmak" şeklinde değerlendirilmemektedir.

Bu genel tasvirlerde göçebelik ve köy hayatının tek bir formu olmadığı gibi şehrin medeni hâli ile diğer şehirlerin medeni hâlleri arasında da farklar bulunmaktadır (İbn Haldun, 1989: C.1, 308-309).

İnsanların toplu hâlde yaşama tecrübelerinin tekil bir tablo ortaya çıkarmadığını ifade eden İbn Haldun, farklılıkları etkileyen çeşitli değişkenleri izah ederken coğrafi şartlarla umrânın ilişkisine oldukça uzun bir yer ayırır. Yedi iklimin imkânlarını ve sorunlarını ayrıntıları ile anlatan İbn Haldun, coğrafi farklılıkların insanlar üzerindeki yansıması olan özellikleri değişmez özellikler olarak görmez (İbn Haldun, 1989: C.1, 202). Onun insan topluluklarının farklılıklarını izahı, insan tabiatının değişmezliğini varsayarak ayrıma tabi tutan ve medeniyeti ruhsal bir bütünlük ve ırsiyet olarak kabul eden görüşlerden ayrışmaktadır. Ona göre umrân da, soy-kültür çeşitlenmeleri de tabii-insani farklılıklardır. İnsanların deri renkleri, kişilik özellikleri, alışkanlıkları süreç içerisinde oluşur ve farklılaşır (İbn Haldun, 1989: C.1, 302).

İbn Haldun umrânın tahakkuk etmesinden ibaret olan toplumsal gelişmeleri izah ederken "*asabiyet*" ve "*mülk*" kavramlarına merkezî bir yer vermektedir. Asabiyet, topluluğu bir arada tutan, tek bir organizma hâlinde hareket etmesini sağlayan dayanışma duygusu, ortak hissiyat anlamına geliyor. Bu hissiyatın temel karakteristiği, şahsi olanın topluluk lehine fenâ

6 Mukaddime'nin Zakir Kadirî Ugan çevirisinde olduğu gibi, "bedevî" kavramının göçebe olarak çevrilmesi bu yüzden anlam daralmasına yol açmaktadır.

bulması olarak ifade edilebilir (İbn Haldun, 1989: C.1, 365). O, asabiyet kavramını kolektif eylemle somutlaşan bir itikadi-siyasi-toplumsal-psikolojik olguyu ifade etmek üzere kullanır (İbn Haldun, 1989: C.1, 364-5).

Ona göre, bedevi toplumda güçlü olan asabiyet bağı, ona askerî bir üstünlük ve yerleşik toplum, dolayısıyla da mülk üzerinde egemenlik sağlar. Zamanla da çözülerek yerini devlet ve bürokrasi aygıtlarına bırakır. Mülk ise; "ancak asabiyet ve bir düşünce etrafında toplanarak onu tahakkuka azim ve kalpleri birbirine ülfet ettirmekle olur… Kalpler ise ancak insanların Tanrı'nın dinini yaymak ve hakim kılmak hususunda birbirine yardımlaşmaları ile telif edilebilir" (İbn Haldun, 1989: C.1, 402). Tam da burada, İbn Haldun'un siyasetin tabiatına ilişkin kabullerini çözümlemek gerekiyor: Ona göre mülk(devlet), "*ancak güç, kudret ve galebe sonucunda kurulabilir. Galebe çalmak ise ancak asabiyet ve bir düşünce etrafında toplanarak onu tahakkuka azim ve kalpleri birbirine ülfet ettirmekle olur"* (İbn Haldun, 1989: C.1, 402). Bu tutumun tabiatı gereği, devlet zamanla varoluş amacının aksine faaliyetlerde bulunmaya başlayacaktır. Bu durumda asabiyet sınırlı bir kesime menfaat sağlarken, bu kesimin dışında kalanlar için bir zulüm çarkına döner. Bu ise devletin varoluş amacına muhalif bir durumdur. Bu yüzden her devletin kendine ait yönetim ilkelerine sahip olması ve bu ilkelere göre kanunlar yapması ve uygulamayı buna göre sürdürmesi mecburiyeti ortaya çıkmıştır.

Bu kanunlar *"insanların akılları ile düşünerek koydukları kanunlar"* (İbn Haldun, 1989: C.1, 117) ise bu "*akli siyaset*"tir. Akli siyaset olsa olsa insanların dünyevi menfaatlerini temin edebilir" Şeraitin hüküm ve kaidelerine" bağlı olarak vazedilen siyasete ise "şer'i/dinî siyaset" denilir. Ona göre, sadece şer'i siyaset insanlığın varoluş amaçlarına uygun kuralları tekmilen ihtiva eder.[7] İbn Haldun bu imkânı bir "*lütûf*" olarak yorumlar (İbn Haldun, 1989: C. 1,216-7).

O, hilafetle mülk arasındaki ayırımı otoritenin ne olduğu noktasından hareketle belirler. Hilafette asıl olan dinin otorite olması ve hiç kimsenin bir başkasına bir işi zorla yaptırmamasıdır. Buna göre otorite, doğru olduğuna inanılarak benimsenen dindir. İnsanların kendi iradeleri ile dine uymaları hâlinde ortaya çıkan güç birliği, başka şekillerde ortaya çıkan asabiyetlerle mukayese edilemeyecek kadar güçlü bir ilişki ortaya çıkaracak, bu da dünyanın en güçlü ve ahlaklı toplumunu oluşturabilecektir. Ancak zamanla asabiyetler kendini gösterir ve farklı asabiyetler arasında çatışma olur. İktidar da tabiatı gereği tek elde toplanarak mülke dönüşür. Mülkün tabiatında olanı tahakkuk ettirmesi ile de dinin öngördüğü ahlaki faziletlerden uzaklaşabilmektedir.

Hâkimiyetin tabiatı ile insana mahsus olduğunu ve bunun da fikir ve siyasetle tahakkuk ettirilebileceğini ifade eden İbn Haldun, devletin bu fikir ve siyasetin bir ürünü olduğunu düşünmektedir (İbn Haldun, 1989: C.1, 104). İnsanın tabiatı üzerine yaptığı değerlendirme-

7 Bu siyasetlerin ayrıntıları ve İbn Haldun'un bahsettiği ve ruhani fazilete dayanan "*siyaset-i medeniye*" hakkında bkz. İbn Haldun (C. 2, 117-137).

lerde kendinden öncekilerin temel kabullerinden birisini oluşturan, "*insan tab'an medenidir*" önermesini esas aldığı görülen İbn Haldun "*medeni*" ifadesi ile "*ictimai hayat yaşama*"yı ve "*medine*"yi aynı manada kullanmaktadır (İbn Haldun, 1989: C.1, 100). Burada, İbn Haldun'un insanın tabiatı itibarıyla kötülükten çok iyiliğe meyline ve iyilik ve hayra olan meylinin de siyaset ile devlete muvafık olduğuna ilişkin tutumuna vurgu yapmamız gerekir. Ona göre, insana yüklenen hilafet görevi, esasen tabiatı gereği iyiliğe meyilli olan insanın bu temayülünü güçlendirip şeytanın iğvası ile kötülüğe yönelmesinin önüne geçmeyi başardığında varlığın muhafazasını temin etmiş olmaktadır ki, bu tam da mekâsıdu'ş-şeri'a'ya tekabul etmektedir. Yani, halife olmak canı, malı, aklı, nesebi ve dini muhafaza etme işini "iradeten" yapmaya matuf bir eylemdir.

Bütün bu unsurlar tabiatı gereği "medenî" olan insanın, tabiatından gelen zaruretlerin farkında olarak ardına düştüğü faaliyetlerin hangi alanlarda cereyan ettiğini de bize göstermektedir. Zira "umrân" da bu faaliyetlerin tezahürüdür. İnsan hayatını ifade eden kavramın "ömür", hayatı ihtiyaçları karşılamaya elverişli hâle getirme ameliyesinin "imar" kavramları ile karşılanması bu faaliyetlerin derin irtibatını göstermektedir. Tüm bu terimler, kelime olarak **" a-m-r "** fiilinden türetilmişlerdir. Sözlükler bu fiile;(bir yerde) oturmak, uzun yaşamak, (bir yeri) ziyaret etmek, (bir bina) inşa etmek, (bir yerin kendisi için) insanlarla-hayvanlarla meskun olmak, içinde oturulmak, iyi durumda tutulmak; bir yeri veya bir şeyi iyi durumda tutmak, işlemek manalarını vermektedirler. Keza "umrân" da bayındırlık, mamurluk, saadet anlamlarına gelmektedir (Enis, Muntasır, Atıyyetu's-Savalhi, 1998: 657; Mutçalı, 1995). İbn Haldun, umrânı, "*insanların yeryüzünün insan yaşayabilecek yerlerinde cemiyetler halinde bir araya toplanarak, dünyayı imar eylemeleri*" (1989: C. 1, 90) anlamında kullanmaktadır.

İbn Haldun'un üzerinde durduğu önemli bir husus da ilim ve sanatların gelişip çeşitlenmesinin umrânın gelişmesiyle irtibatıdır. İbn Haldun "*Altıncı Kitab*"ın"*Giriş*"inde insanlar için bilginin ve ilimlerin gelişiminde doğallığı vurgular ve umrân teorisi çerçevesinde ilimlerin gelişmesi için gerekli şartlara işaret eder. Ona göre köy gibi yerleşimlerde ve göçebe topluluklarda, zaruri ihtiyaçlar için üretimin ötesine geçilmediğinden ilimlerin gelişiminin ön şartları yoktur (İbn Haldun, 1989: C. 2, 453).

Onun ilimler tasnifi, gelenekteki ilim tasnifi gibi iki türlüdür: Birincisi **"***hikemi-felsefi ilimler***"**dir (İbn Haldun, 1989: C. 2, 455). "Bu ilimleri kişiler için tabii olan ilimler olup, kişiler bu ilimleri fikir ve akılları ile kendiliklerinden öğrenirler. İkincisi ise **"***naklî-vaz'î ilimler***"**olup kişiler bu ilimleri ancak onları vazedenden nakil ve rivayet yoluyla elde edilirler (İbn Haldun, 1989: C. 2, 455). İbn Haldun'a göre, vaz'î ilimler İslam ümmetine has ilimlerdir. O her milletin kendisine ait bu tür ilimleri olduğundan söz eder; ama İslam ümmetinin iki açıdan bu ilimlerde ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu belirtmekten de geri durmaz. Bu ilimler kendi zamanında İslâm ümmetinde, başka milletlerde olmadığı kadar çok gelişmiştir. Öte yandan İslam diğer dinleri neshettiğine göre, başka ümmetlerin bu türden bilgileri onları ilgilendirmemektedir (İbn Haldun, 1989: C. 2, 458). Onun umrân kuramına göre, medeniyetlerin yükselişi ve ardından duraklayarak çöküşü zorunlu olarak birbirini izleyeceğinden, ilim ve

sanatlar da bu dönüşümü takip ederek, medeniyetin gerilemesiyle beraber düşüşe geçer (İbn Haldun, 1989: C. 2,452).

İbn Haldun'un ele aldığı bir diğer konu, devletlerin kurulduktan sonra genişleyip büyümeleri ve daha sonra da çökmelerinin doğal bir nedenselliğinin olup olmadığıdır (Yıldız, 2010: 25-55). İbn Haldun'a göre bir devletin kurulduktan sonra "*büyüme*", *olgunlaşma*" ve "*yıkılma*" süreçlerinden geçmesi doğal ve kaçınılmazdır. Ona göre *ilk aşama*, yerleşik bir yönetimin elinden askerî üstünlükle devleti ele geçirme, yani fetih aşamasıdır. Bu aşamada asabiye bağları oldukça güçlüdür. *İkinci aşama*da hükümdar, egemenliği sadece kendine özgü kılacak biçimde yönetimi akrabalık ilişkilerinden soyutlama işine girişir ve gücü tekeline alarak mutlak hükümdar olur. Üçüncü aşama yükseliş aşaması olup refahın arttığı ve buna paralel olarak kültürel unsurların geliştiği aşamadır. *Dördüncü aşama* istikrar ve barışın egemen olduğu, yönetimde yenilikçi hiçbir hareketin görülmediği eski yönetimlerin taklit edildiği ve bundan ayrılmanın devleti yıkacağına inanıldığı aşamadır. *Son olarak* çöküş aşaması ise hükümdarın ekonomik ve toplumsal ilişkileri kişisel arzularına göre yönetmeye başlamasıyla birlikte devlette iyileşmesi mümkün olmayan hastalıkların ortaya çıkmaya başladığı ve devletin yıkılışa geçtiği aşamadır (İbn Haldun, 1989: C. 1, 444-447). Bu son aşamada rahatlık ve savurganlık hastalıklara ve ahlaki bozulmalara yol açar. Toplum bedavet dönemindeki hayatın erdemlerine tümüyle yabancılaşır. Böylece toplum dış saldırılara karşı güçsüz düşer.

Ağır vergiler ve dış saldırılara karşı güvensizlik altında ezilen toplumda umutsuzluk yayılmaya başlar. İnsanlar uzun vadeli planlar yapmaz ve doğum oranı düşer. Fiziksel açıdan zayıflamış ve kalabalık şehirlerde yaşayan toplumda hastalıklar artar ve veba salgınları başlar. Böylece ekonomi çöker, paralı askerler ve bürokraside çevrilen entrikalarla hükümdar yetkilerini kullanamaz duruma gelir. Sonunda dışarıdan başka bir devletin ya da göçebe bir toplumun saldırısıyla devlet yıkılır (İbn Haldun, 1989: C. 2, 127-129). Böylece İbn Haldun, devletin doğal ömrünü, asabiyenin güçlü olduğu "*kurucu*", asabiye bağlarının zayıfladığı "*sürdürücü*" ve asabiye bağlarının kaybolduğu "*yıkıcı*" olmak üzere üç kuşağın ortalama 120 yıllık ömrüyle sınırlar (İbn Haldun, 1989: C. 1, 431-435). İbn Haldun devletin geçirdiği bu aşamalarda her ne kadar birtakım değişiklikler olabileceğini ifade etse de katı bir belirlenimcilik (determinizm) söz konudur. Bu aşamalar döngüsel bir süreçte her devlette sürekli tekrarlanır. Aynı zaman diliminde farklı devletlerde farklı aşamalar yaşanıyor olabilir. Bir devlet kuruluyor ya da gelişiyorken bir diğeri çöküşe geçmiş olabilir. Ancak tüm devletler için bu aşamaları geçirmek doğal ve zorunlu bir süreçtir.

Medeniyet Tartışmaları

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, sosyal bilimlerin pek çok alanında medeniyeti analiz birimi olarak ele alan tartışmalarda bir artış gözlenmektedir. Biz bu tartışmaları yapan isimlerin bir kısmını, yukarıda vurguladığımız çerçevede ele alacağız.

Said Halim Paşa

Paşa'nın medeniyet hususundaki yaklaşımını dört maddede özetleyebiliriz.

1. Medeniyette üretimi sağlayıcı müteharrik ve mümeyyiz güç dindir. Dolayısıyla, Müslüman toplumlar için İslam, medeniyetin temelidir. Sadece Müslüman toplumları için değil, Batı toplumları için de din belirleyici roldedir. Dolayısıyla nasıl ki "Batı için 'her yol Roma'ya gider' ise İslâm dünyası için de 'her yol Mekke'ye gider'. Bu iki âlemden her biri, başka bir yol, başka bir istikamet, başka bir talih takip etmeye ve insaniyetin umumî gelişmesine farklı vazifeleri yerine getirmeye mecburdurlar" (Said Halim Paşa, 2003: 218).

2. Ona göre din, milliyet ve medeniyet aynı şey demektir. Toplumsal sorunların anlaşılmazlığı bu birlikteliği görmemekten kaynaklanmaktadır. Dinin anlaşılmaması, gereklerinin yapılmaması gerilemeye sebep olmuştur. Gerilemeye hız katan ise medeniyetin temsilcisi ve taşıyıcısı aydınlardır. Zira aydınlar, Tanzimat'tan sonra şuursuz bir Batılılaşma içine girmiştir. "Zaten bundan başka türlü de olamazdı. Çünkü her toplumluğun kendine has olan karakteri, mensup olduğu dinden doğmaktadır" (Said Halim Paşa, 2003: 219).

3. Paşa'ya göre medeniyet ile milliyet arasında önemli bir bağ söz konusudur: Zira ona göre "milliyet ile medeniyet" aynı şeydir. Osmanlı Devleti ve toplumunun Batı medeniyeti ile bunca yıldır yaşadığı meselenin kökeninde bu sebep yatmaktadır: Milliyet. Ona göre Osmanlı milletinin yapısına Batı medeniyeti uymamaktadır. Batılılaşmak zaruretine olan inancın bu kadar kötü neticeler vermesi, milliyete aykırı bulunmasındandır. Çünkü milliyet ile medeniyet aynı şey demektir ve Batılılaşmak, kendi medeniyetimizi terk veya inkâr etmek manasını taşır. Netice olarak da kendi milliyetimizden vazgeçmek demek olur. Ona göre medeniyeti, toplumsal yapının temel unsurları oluşturur ve bu yüzden medeniyetlerin transferi daima sorunlu olur. Paşa, Avrupa ile Osmanlı toplumunun siyasi yapısının birbirinden hayli farklı olduklarını belirtir. Dolaysıyla Paşa'ya göre, onların meydana getirdiği siyasi teşekküller ve düzenlemeler Osmanlı bünyesine uymayacaktır. Ona göre konuyla ilgili yapılması gereken eylem, "Osmanlı birliğini kuvvetlendirmektir" (Said Halim Paşa, 2003: 67).

4. Said Halim Paşa'ya göre, medeniyeti tesis eden, sürdüren, geliştiren en önemli saik aydınlardır. Nitekim ona göre son dönem Osmanlı toplumunun ve devletinin yaşamakta olduğu sorun, aslında bir aydın sorunudur. Paşa'ya göre en temel mesele, Tanzimat'la birlikte ulemanın karşısında onunla aynı rolü icra etmeye aday yeni ve farklı bir zümre/sınıf ortaya çıkmıştır: Batılı/Batılılaşmış Osmanlı aydını. Said Halim Paşa'ya göre bütün toplum sorunlarının kökeninde medeniyet algısı ve tasavvuru değişmiş aydınlar vardır. Eğer bu sorun çözülürse diğerleri de çok kolay çözülecektir. Aydınlar, "bütün bilgi ve zekâlarını, İslâm'a ait inanç, ahlâk ve cemiyet nizamlarının hakiki mahiyetiyle, delillerle ve açık olarak ortaya koymaya ve tesis etmeye hasretmelidir" (Said Halim Paşa, 2003: 217). Ancak gerçekler bunun tam tersidir. Aydınlar, "elde halen mevcut olanı ve memleketimizin yaşayan gerçeğini bilmezler; fakat nasıl olmamız gerektiğini bize öğretmeye kalkışırlar" (Said Halim Paşa, 2003: 94). "Bu

toplumun aydınları yenisini kurmak için yok etmeye, Batıda ise yok olmaktan kurtarmak için düzeltip korumaya çalışılır" (Said Halim Paşa, 2003: 94). Bu temel fark toplumu mahvetmektedir. Bütün bunların ötesinde Osmanlı aydınları "Batı'da şaşaalı, hoşa giden zevklerle dolu parıltılar saçan bir medeniyet görmüşler, bu parlak medeniyetin aydınlık güzelliği ile gözleri kamaşmış, gördükleri bu güzel eserleri, o medeniyeti meydana getiren sebepler zannetmişler, Batının yaşayışını, memleketlerine tatbik etmenin, dertlerine çare olacağına inanmışlardır" (Said Halim Paşa, 2003: 110). Onun çözüme ilişkin düşüncesini, yukarıdaki cümlelerin satır aralarında bulabiliriz: *Tashih* ve *tamir.*

Ziya Gökalp

Ziya Gökalp düşüncesinin temel gerilimi, Türk'e ait olanı koruyarak Batı medeniyetine katılabilmektir. Bu bağlamda *hars(kültür) ile medeniyet ayrımı* üzerinden yaptığı çözümlemeler ile çıkış arar. Onun konuyla ilgili düşüncelerini de dört madde hâlinde ifade edebiliriz:

1. Ona göre medeniyet evrenseldir; hars ise millî. Dolayısıyla; medenileşirken millî kalmak, millî kalarak da medenileşmek mümkündür. Bu halkaya bir de İslamiyet'i eklersek, Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" tezine ulaşırız. Hars, yalnız bir milletin dinî, ahlaki, hukuki, bedii, iktisadi ve fenni hayatlarının ahenkdar bir mecmuasıdır. Medeniyet ise aynı (mamure)ye dâhil birçok milletlerin içtimai hayatlarının müşterek mecmuudur. Mesela Avrupa ve Amerika mamuresinde bütün Avrupalı milletler arasında müşterek bir "Garp medeniyeti" vardır. Bu medeniyetin içinde biri birinden ayrı ve müstakil olmak üzere bir İngiliz harsı, bir Fransız harsı, bir Alman harsı mevcuttur (Gökalp, 1990: 25).

2. Medeniyet usul vasıtasıyla ve ferdî iradelerle vücuda gelen içtimai hadiselerin mecmuudur (…) Harsa dâhil olan şeylerse, usul ile fertlerin iradesiyle vücuda gelmemişlerdir, suni değillerdir. Nebatların, hayvanların uzvi hayatı nasıl kendiliğinden ve tabii bir surette inkişaf ediyorsa harsa dâhil olan şeylerin teşekkül ve tekâmülü de tıpkı öyledir (Gökalp, 1990: 26). Hars ile medeniyeti birbirinden ayıran, harsın bilhassa duygulardan, medeniyetin bilhassa bilgilerden mürekkep olmasıdır. İnsanda duygular usule ve iradeye tabi değildir; bir millet diğer milletin dinî, ahlaki, bedii duygularını taklit edemez (Gökalp, 1990: 34).

3. Her kavmin ibtida yalnız bir harsı vardır. Bir kavim harsen yükseldikçe siyasetçe de yükselerek kuvvetli bir devlet vücuda getirir. Medeniyet, ibtida harstan doğduğu hâlde, komşu milletlerin medeniyetinden de birçok müesseseler alır.Millî harsı bozulmuş milletlere namı verilir (Gökalp, 1990: 37).

4. Gökalp'e göre "Medeniyet değiştirilebilir, aktarılabilir, hars değiştirilemez (Gökalp, 1992: 30). Bu yüzden de kültürümüzü değiştirmeden medeniyet değiştirebilirdik: Nitekim Türkler, Müslümanlaşarak böylesi bir tecrübeyi daha önce de yaşamıştı.

İki zıt medeniyet yanyana yaşayamazlar (…) O halde Şark medeniyeti dairesinde bulunan Osmanlı medeniyeti, behemahal ortadan kalkacak, onun yerine bir taraftan İslam diniyle

beraber bir Türk harsı, diğer taraftan da garp medeniyeti kaim olacaktır (…) Bir millet ya şarklı olur, ya garplı olur. İki dinli bir fert olmadığı gibi, iki medeniyetli bir millet olamaz (…) İşte Türkçülüğün vazifesi, bir taraftan (…) Türk harsını arayıp bulmak, diğer cihetten garp medeniyetini (…) milli harsa aşılamaktır (…) Tanzimatçılar, bu noktayı bilmedikleri için yaptıkları teceddütte muvaffak olamadılar (Gökalp, 1990: 40).

Nureddin Topçu

Topçu'ya göre "Medeniyet, insanlığın muayyen tarihi devirlerinde bir zümre cemiyetin benimsediği vasıtalarla çalışarak ortaya koyduğu ve yaşattığı teknik eserlerin ve yaşayış şekillerinin bütününe denir. Kültür ise, bir cemiyetin kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümlerinin bütünüdür. Bu değerler, ilim, sanat, ahlâk ve dine ait değerlerdir. Kültür, ruhîdir ve her cemiyetin kendi malıdır; bizzat kendisinin meydana koyduğu eserdir. Millet, kültürü teşkil eden bu değerlerin üstünde yaşar" (1998: 66-67).

> Kültür ve medeniyet kavramlarının karıştırıldığından bahseden Topçu, Batı medeniyetini eleştirir: "Garp büyük sanayii göklere çıkardı, biz hayranlıkla bu kervanın kuyruğuna yapıştık. Garbın kendi benliğinden fışkıran ve sırf kendi dehâsının mahsûlü olan bu değerleri öylesine taklit ettik ki, bu değerlerin her biri, gümrüklerden çıkarılan eşya gibi garpten memleketimize ithal edildiği devirde, bunları tenkit edici tek nefes duyulmadı. Bugün Rousseau gibi düşünen biri aramızdan çıkıp da büyük sanayi ve teknik medeniyetini tenkit etse, tabiat içindeki aşk ve samimiyeti bugünkü düzene üstün bulsa, devrin garp hayatını taklitten başka bir şey yapmayan zekâ adamları ona mutlaka deli diyeceklerdir. Bir buçuk asır süren bu facia sebebiyle, kendimizden tamamen uzaklaştık. Ruh sahasında sömürge cemiyetler arasında yer alabildik. Bunun sebebi nedir? Bunun olaylara akseden sebebi, medeniyetle kültürün karıştırılmasıdır" (Topçu, 1998).

Topçu "medeniyet" ile "tekniği" birbirine yakın kavramlar olarak anlamaktadır. "Teknik, ilimlerin tatbikatı demektir" diyen Topçu; kültürü ise ruhî-manevi zeminde değerlendirmektedir. Topçu'ya göre tekniğin gelişmesi, Avrupa'da hammaddelerin bolluğu sayesindedir. Hammaddelerin yoğunluğu ise Avrupa'nın Asya ve Afrika'nın bütün servetini yağmalamasıdır. "Avrupalı sömürgeciler, Asya ve Afrika'nın bütün servetini yağma edercesine Avrupa'ya taşıdılar ve kendi kıtalarında kurdukları muazzam fabrikalarda bunları işlettiler. Sonsuz bir teknik yaratıcılığı Avrupa'da yayıldı. Tekniğin gücü sanki dünyayı makineleştirmektir" (Topçu, 1998: 15).

Topçu'ya göre bilim başka, kültür başkadır. Bu yüzden de bilimi "Batı bilimi-Doğu Bilimi" şeklinde ayrıştırmaz. O bilimi nötr bir değer olarak ele alır. "Esasında ilim Batı'nın malı değildir. İnsanlığın çocukluk devresinde, Asya kavimlerinin kucağında hayata kavuşmuştur. Ancak onun bütün karakterlerini kazanarak kendi iradesinin bütün şuuruna sahip olması, Batı medeniyeti dediğimiz Rönesans'tan sonraki Avrupa medeniyeti içinde mümkün olmuştur" (Topçu, 1998: 30).

İlimde en başta gelen karakter, onun hakikat sevgisi oluşudur; şuurumuzla eşya arasında her türlü menfaatle alakasız olan bir münasebetin kurulmasıdır. Bu menfaatsiz münasebete, bu arzusuz temaşaya "hakikat aşkı" adı verilmektedir" (Topçu, 1998: 32). Topçu'ya göre ilim ilahi öze sahip değil, cemiyete aittir. "İlim gökten inmiyor. Aramızda hayat kazanıyor. Zemin bulursa var olacak. Âlim de bizim aramızdan çıkacak (Topçu, 1998: 33).

Erol Güngör

Güngör, "Bir medeniyet her şeyden önce bir değerler, inançlar sistemidir: Müesseseler bu değer ve inançların birer eseri olarak ortaya çıkar." derken, medeniyet ile inanç sistemi arasında doğrudan bir ilişki kurar ve bu noktada O'nun Ziya Gökalp'in "*medeniyet*" anlayışını benimsemediği görülür.

Güngör Batı birikimini "medeniyet" kavramı içerisinde değerlendirmenin doğru olamayacağını düşünür. Batı dünyası kendi kaynaklarını genişletmek için iki büyük dünya savaşı çıkartmıştır. Bu savaşlarda milyonlarca insan ölmüş, çocuklar öksüz ve yetim kalmıştır. Dolayısıyla insanı bütün yönleriyle ele almayan, değerlerin tamamını yok sayan bir Batı'nın medeniyet kavramıyla açıklamanın zorluğu ortadır. Batı dünyasının akl-ı selim düşünürleri bile bu savaşlara ve öngörülere karşı çıkmıştır. Güngör bunu kitabında açık olarak zikrederek insanın en şerefli varlık seviyesinden den'î bir konuma çekilmesini eleştirir.

Batı medeniyetinin yüzyılımızın başından beri bir buhran içinde bulunduğunu iddia eden ve buna çözüm arayan Batılı mütefekkirlerin sayısı çok kabarıktır. Bu konuda ortaya atılan iddia ve tezlerin ilmî bakımdan pek çok kusurları bulunabilir, hatta bizzat Batı medeniyeti tâbiri her türlü iddiaya destek verecek kadar muğlâk bir kavram sayılabilir. Fakat bugünkü Batı dünyasına hâkim olan sistemin büyük çapta tatminsizliklere yol açtığı muhakkaktır. Bu tatminsizlikleri, hayal kırıklıklarının belli-başlı görüntülerini birkaç madde halinde sıralamak mümkündür. İnsan münasebetlerine materyalist menfaat kriterlerinin hâkim olması, insanların beşeri vasıflara hiç tesiri olmayan birtakım dış özelliklere (renk, coğrafi bölge, tarihi kader ilh.) göre farklı muamele görmesi, sosyal düzenin sınıf çatışmalarının meçhul akıbetine terk edilmesi ve zümre hâkimiyetinin meşrulaştırılması, ilmin ve teknolojinin put haline getirilmesi ve en önemlisi, bütün bunlar arasında insanın kendi varlığındaki potansiyeli geliştirilmesine imkân verecek bir 'hakikî kültür' hayatının kurulamayışı. Böyle bir dünya, insanı, yani dünya hayatının başı ve sonu olan esâs varlığı, düşünülebilecek en iptidaî seviyeye indirme yönünde işlemektedir. İnsan gün geçtikçe yiyip içen, çiftleşen ve fırsat buldukça başka insanları boğazlayan, niçin yaşadığını düşünmeye fırsat bulamayacak şekilde sürüklenip giden bir varlık haline gelmektedir. Asıl felâket budur (Güngör, 1993: 80).

Sentezci bir yapıya sahip olan İslam medeniyeti vahyi bilgiyle, Doğu hikmetini kaynaştırarak yeni ve gelişebilen bir değerler manzumesi ortaya koymuştur. Güngör bu tespitini Gazali örneğiyle taçlandırır. "Gazali aklın rehberliğini ve bu sayede idraklerimizin yanlışla-

rından nasıl kurtulduğumuzu uzun uzadıya anlattıktan sonra, aklın da her şeyi kavramaya yetmediğini, onun yanında insanın kalp yoluyla hakikatleri doğrudan doğruya kavradığını anlatmaktadır. Kelamcıların imanı ile ariflerin imanı arasındaki farkı anlatırken de bu ikincilerde kesinlik ifade eden vasıtasız bilgiye erişildiğini söylüyor. Ancak Gazzali'nin bu iki türlü bilgiyi birbirinden müstakil olarak düşünmediğini unutmamalıyız. Ariflerin 'yakin' bilgisi tam itimat edilen bir bilgidir herhangi bir şüpheden uzak olmalıdır, yani akılla tezat halinde bulunmamalıdır" (Güngör, 1993: 84).

Güngör için *İslam medeniyeti* sıkıntıdadır ancak çökmemiştir; onun kaynakları dipdiri ayaktadır ve İslam dünyasının kendisini bulması ve ondan gereği gibi faydalanmasını bilmesi hâlinde bu kaynak, çağımızın vazgeçilmez medeniyeti olarak tanımlanan Batı medeniyetine ciddi bir alternatif sunmaktadır.

Güngör'e göre, İslam ve medeniyet konusunda şu veya bu şekilde bir hüküm vermek isteyenlerin, öncelikle, İslam ile İslam'ın tarihini birbirinden ayırmaları gerekir. Bu ayırım önemlidir, zira İslam ülkelerinin bugünkü durumlarından hareketle, İslam'ın medeniyet potansiyelini değerlendirmeğe kalkışmak ekseriyetle yanıltıcı olur. Sonuç olarak varılacak yargı, İslam'ın bir din olarak yeni bir medeniyet inşasına müsait olmadığı şeklinde olursa, bu durumda daha önce gerçekleşmiş bulunan bir İslam medeniyeti vakıasını açıklamak güçleşir. Ona göre, İslam ülkelerinin bugünkü durumlarını, dinle bağlantılı görmek yerine çok daha başka sebeplerde aramak gerekir (Güngör, 1993: 89-94).

Güngör bu durumu şöyle izah eder:

> Eğer İslam dünyasının yeniden yücelmesi mümkün olacaksa bunun kaynağını siyasî gelişmelerde değil, tefekkür sahasında aramalıyız. Siyasî kudret başka bir takım gelişmeler için müsait bir zemin yaratma potansiyeline sahiptir, ama siyaset üzerinde yoğunlaşan çabalar insanları birleştirebildiği gibi onların birbirinden uzaklaşmaları, aralarına husumet girmesi için de pek müsaittir. İslam siyasî iktidarla birlikte giden, onun kudreti arkasında filizlenen bir doktrin değildir; siyasî iktidarın imkânlarıyla hiç ulaşılamayacak hedefleri, İslam kendi başına alabilmiştir. Bu demektir ki İslam davasının asıl yükü fikir adamlarının omuzlarına yükleniyor. Müslüman aydınlar ve din adamları, âlimler, mütefekkirler, sanatkârlar bu sorumluluğun şuuruna ermek zorundadırlar. Medeniyetleri politikacılar yaratmaz; medeniyet âlimlerle sanatkârların işidir. Yeni bir İslâm medeniyeti de elbette ilim fikir ve sanat eseri yaratanların omuzlarında yükselecektir. Eğer onların gayretleriyle Müslümanlar arasında bir silkinme ve kalkınma olursa, siyasî hedefler kendiliğinden ele geçecektir (Güngör, 1993: 248).

Sonuç

İbn Haldun ile adını andığımız diğer tüm medeniyet kuramcıları arasında köklü bir fark görünmektedir. Diğerleri kavramı, bir başkası (ki bu başkası genellikle başka bir millet ve/yahut uygarlıktır) ile kendisi(burada kendi genellikle bir millet ve/ya uygarlıktır) arasında

cereyan eden ilişkilere bir açıklık getirmek ve kendisi için bir çözüm bulmak önceliği ile müzakere ediyorlardı. Yani tartışma oldukça pratik bir soru çerçevesinde gerçekleşmektedir.

II. Meşrutiyet dönemi fikir dünyasının "*Büyük Soru*"su olan "*Nasıl Kurtuluruz?*" sorusu bu zemini şekillendiren temel meseledir ve bu soruya verilen cevaplar da, dışarıdan gelen "*kuşatmayı yarmak/reddetmek*" ya da bu "*kuşatmaya katılmak/meşrulaştırmak*" tercihine göre şekil almaktadır. Oysa İbn Haldun, meseleyi "önde olma imkânı" ya da "*geride kalma gerilimi*" olmaksızın, tabii bir bağlamda ele almaktadır. Onun meselesi, bu tabiatın hangi unsurlarla ve hangi kanunlar dairesi çerçevesinde gerçekleştiğini açıklığa kavuşturmaktır. Üstelik o, bu çabayı yeni bir ilim ihdas ederek taçlandırmış olma ayrıcalığına sahiptir.

Keza, İbn Haldun olup bitenin bir "kader" içerisinde cereyan ettiğini ve karşı karşıya olduğumuz hâlin bu kaderin tahakkukundan ibaret olduğunu düşünmektedir. Nasıl kevni düzlemde bir düzen ve bu düzenin kanunları varsa, insanların bir arada yaşama düzleminin de benzer bir düzeni bulunmaktadır. Nitekim onun "*umrânın tabiatı*" terimi umrân kanunlarının da keşfedilebilir olduğunu ifade eder. Umrân ilminin konusu işte bu tabiatı, onun zatına arız olan hâlleri ve bunlar arasındaki münasebetleri incelemektir.

O, Allah'ın yeryüzünü insanlar eliyle mamur ettiğini, imarın ise var olan imkânları seferber etme ve yeni imkânlar oluşturmakla tahakkuk ettiğini bütün metin boyunca izah etmektedir. İmarın hikmetleri arasında ise insanların farklı yaratılışları, beslenme ve barınma ihtiyacı olduğunu ifade eder. Bu zaruretler, insanı iradi bir şekilde *Makasıdü'ş-Şeria*yı tahakkuk ettirmeye memur kılmaktadır. Bu hem bir zaruret hâlidir hem de insanın tercihleriyle şekillenen davranış alanındaki özgürlüğünü tahakkuk ettirir. Said Halim Paşa dışında bu çerçevede bir yaklaşıma, adı geçen kuramcılar arasında rastlamadığımızı ifade edebiliriz.

İbn Haldun'un toplum metafiziği, en azından iki seviyeli ve iki aşamalı bir düşünceyi mümkün kılmaktadır. Bunlardan *birincisi*, tarihî-toplumsal varlık alanının insan fiilleri olduğunu tespit etmesi; *ikincisi* ise insanın zorunlu olarak *ed-din*'e ihtiyacı olduğunu ve insanların fiillerindeki ahlaki kemalin, vahiyle birlikte üst dayanışmaya yol açacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda, Said Halim Paşa, Malik b. Nebi ve Erol Güngör ile İbn Haldun arasında ikinci seviye bakımından bir süreklilik olduğundan, Ziya Gökalp ile de birinci seviye hususunda, bir vurgu ortaklığı olduğundan bahsedilebilir.

Ona göre, insan tabiatı gereği medenidir, yani topluluk hâlinde yaşar. Ancak bütün insanların benzer bir toplum düzeni kurması zorunlu değildir; çünkü toplum kurma süreci "iradi" şekilde işler. O, insanın tarihî serüveninde tecrübe ettiği hâlleri iki ana başlıkta toplamaktadır: Bedâvet ve hadâret. Ne var ki, İbn Haldun bu iki durumu da medeni olmanın farklı şartlar altında tezahür etmiş hâlleri olarak görmektedir. Onun bedevi hâlde yaşamayı "vahşi" olmak ve/yahut "gayrimedeni bir durum" olarak tanımlamadığına dikkat etmemiz gerekiyor. Bu durumda, insan tarihinin ulaşılması gereken hedefi de "medeni olmak" ya da "hadari

olmak" şeklinde değerlendirilmemektedir. Onun izahına göre, *medeni olma*nın zıddı, *vahşi olma*dır ki insan bu hâli içselleştiren bir hayat kurmamıştır. Bu yaklaşımıyla İbn Haldun modern Batılı anlayıştan açık bir şekilde farklı bir çerçeve sunmuştur.

Mülk (devlet) İbn Haldun için ikinci bir varlık seviyesini ifade etmektedir. O, insanı varlığın bir parçası olarak kabul ettiği için onun inşai faaliyetlerini de bir tahakküm meselesi olarak değil, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak, bir "vekilin" sahip olduğu hak ve sorumluluklar içerisinde ele almaktadır. Ona göre mülk, tarihin nihai amacı olamaz. Tarihin nihai amacı, *"Allah, emrini hilafet ile tamamlar*" sözünü de dikkate aldığımızda, belirginleşmektedir. Bu durum özellikle onun insanın yeryüzündeki varlığının anlamını umrân ortaya çıkarmak, yani yeryüzünü mamur etmek olarak düşündüğümüzde belirginleşmektedir. Bu husus kendisini Kur'an-ı Kerim'de yaygın olarak kullanılan "salah" ve "fesad" tefrikinde göstermekte; salah, ilahî hidayete tabi veya uygun olanı, dolayısı ile mevcudu muhafaza ederek onu kemale doğru taşıyan fiillerin sıfatı olurken, fesad tam da bunun aksini ifade etmektedir. İbn Haldun'un bahsettiği *yeryüzünün imarı* görevini bu kavramlar ekseninde anlamamız gerekir. Bu eksende meseleye bakan bir vurguya açık şekilde rastladığımız tek kişi Said Halim Paşa'dır. Nihayet olarak, her şeyin bir eceli var, ebedilik ve değişmeme ancak Allah'a mahsustur. Bu yüzden de insan ve onun inşası olan umrân da daima değişime tabidir.

Kaynakça

Enis, İ; Muntasır, A; Ahmed, M; Savalhi, A. (1998). *El-mu'cemu'l-vesît* (2. baskı). Beyrut: Daru'l-Maarif Yayınları.

Gökalp, Z.(1990). *Türkçülüğün esasları.* (Haz. M. Kaplan). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Görgün, T. (1999). İbn Haldun'un görüşleri. *TDV. İslam Ansiklopedisi.* Cilt 20, 543-55, *İstanbul: TDV Yayınları.*

Güngör, E. (1993). İslâm'ın bugünkü meseleleri. (8. baskı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Hâlid, H. (2008). *Bir Türkün ruznamesi.* (çev. R. Bürüngüz). İstanbul: Klasik Yayınları.

İbn Haldun. (1989). *Mukaddime.* (C. 1-2-3, çev. Zakir Kadiri Ugan). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

İmam Ebu'l Hasan el-Maverdi.(yty). Edebü'd-dünya ve'd-din [Din ve Dünya Edebi]. İstanbul: Bahar Yayınevi.

Kalın, İ. (2010). Dünya görüşü, varlık tasavvuru ve düzen fikri: medeniyet kavramına giriş. *Dîvân*, *2010*-1. 1-61.

Kavak, Ö. (2012). Zaman Osmanlı'ya doğru akarken: bir Osmanlı âliminin penceresinden dünya, *Hece Dergisi*, *24* [Özel sayı], 467.

Kınalızâde Ali Efendi. (1. baskı, 2007). *Ahlâk-ı Alâî.* (Haz. Mustafa Koç). İstanbul: Klasik Yayınları.

Mutçalı, Serdar.(1995). *El-mu'cemu'l-Arabi'l-hadîs* (Arapça-Türkçe Sözlük). İstanbul: Dağarcık Yayınları.

Ricoeur, P. (1965). "Universal civilization and national cultures", *History and Truth* içinde: Northwestern University Press, 271-284.

Said Halim Paşa. (2003). *Buhranlarımız ve son eserleri* (yay. haz. E. Düzdağ). İstanbul: İz Yayıncılık.

Şerif, M. M. (1990). İslam düşüncesi tarihi (C. 3). İstanbul: İnsan Yayınları.

Topçu, N. (1998). *Kültür ve medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Yıldız, M .(2010). İbn Haldun'un tarihselci devlet kuramı. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 10, 25-55 www.flsfdergisi.com /sayi10/25-55.pdf adresinden 24 Aralık 2012 tarihinde edinilmiştir.

"Üç Mesele" Ekseninde Medeniyetin İnsanlığa Getirdikleri-Götürdükleri

Veli Karataş

Üç Mesele Niçin ve Hangi Kavrayış Düzeyinde Yazıldı?

İsmet Özel'i medeniyet konusundaki görüşleri itibarıyla değerlendirirken şu husus gözden kaçırılmamalıdır: Onun medeniyet eleştirisi, kendisine özel bir sınıflama çerçevesinde İslam'ın tecrit safhasındaki bir eleştiridir. Tefrit ve tevhit safhalarında neler düşünüldüğü belirgin değildir. Bizzat kendisi, bu metnin, "İslam'ı tecrid safhasındaki kavrayışının bir ürünü" olduğunu, "tefrid safhasına ilişkin kuvvetli izler taşımakla" birlikte tevhit safhasına dair çözümler içermediğini, bunun dile getirilmesinin pek de mümkün olmadığını, mümkün olsa da kendisinin bu konuda ehil olmadığını, sadece sezgilerine dayanarak ve okuyucunun sezgisine hitap ederek bazı dokunuşlar yaptığını ifade etmektedir (Özel, 2012: 10-11).

1978 tarihli ilk önsözde belirtildiği üzere *Üç Mesele*, bir başlangıç metnidir: Müslümanca düşünmeye başlangıç. "Ana eğilim itibariyle bu kitap, bir tür ayıklamayı öngörüyor. Müslümanca bir mücadele tarzının muhtaç olmadığı, düşünceye ilişkin bazı noktaların dışta bırakılmasını, bunu sağladıktan sonra Müslümana özgü alana geçilebileceğini işaret ediyor. Ama bu kitap, yapılması gereken işin yalnız bir yanıyla ilgileniyor; Müslümana ait olmayan düşünce birimlerini reddetmekle kalıyor, daha öteye geçip çağımız için geçerli olacak bir İslami kavrayışın nirengi noktalarını sunmaya yanaşmıyor" (Özel, 2012: 15).

Ona göre Türkiye'deki Müslümanlar, özellikle metnin muhatabı kabul edilen ve Müslümanca mücadele azminde olan Müslümanlar, teknik, medeniyet, yabancılaşma gibi konularda belirgin bazı yanlışlara kapılmışlardır ve bu eser, bu yanlışlara dikkat çekmek maksadıyla yazılmıştır (Özel, 2012: 15).

1984 tarihli ikinci önsözde, kitabın yazılış maksadıyla ilgili şu hususun altı bir kez daha çiziliyor: "… bu kitap kendi amacını teknoloji, medeniyet ve yabancılaşma konularında ülkemiz

Müslümanlarının hataya düştüklerini işaret etmekle sınırlamıştı. Beni böyle bir kitabı yayınlamaya zorlayan da yeni bir bakış açısının gerekli olduğuna dair inancım ve bu inancın bana telkin ettiği görev duygusuydu" (Özel, 2012: 9).

Şair, bu görev duygusunun baskısı altında aceleyle bu metni yayıncıya teslim ettiğini, daha sonra bundan rahatsızlık duyduğunu, daha özenli bir metin için çabaladığını; ama her niyetlenişinde asıl metinden çok uzaklara düştüğünü ifade eder. Üç Mesele'yi yazmasını mümkün kılan kavrayış tarzını geride bırakmakla beraber, nihai noktada bu metinde yazılmış olan fikirlerin geçersizliği gibi bir noktaya da gelmediğini belirtir (Özel, 2012: 9–10).

İsmet Özel'e göre yabancılaşma, medeniyet ve teknoloji kavramları, "neyim, ne yapıyorum ve ne ile yapıyorum" sorularının cevapları olarak tüm insanları ilgilendiriyor olsa da onun bu konuları ele alışının arka planı, diğer ele alışlardan şu yönüyle farklılaşıyor. Ona göre diğer ele alışlar, herhangi bir çözüm getiremez: "Bu meselelerin doğru formüle edilmeleri ve varsa bunlara çözüm getirilmesi imtiyazı sadece Müslümanlara mahsustur. Çünkü bu çağda ve bu yerde yeni bir yaşama biçiminin ve yeni bir kavrayış tarzının başlatıcısı olma imkânı Müslümanlardadır. Bize imkân olarak verilmiş olan Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in Sünnetidir" (Özel, 2012: 14).

Yüklenen anlamlar farklılaşmakla birlikte, burada çözüm olarak sunulan Kitap ve sünnetin genelde tüm çağdaş Müslüman düşünürler tarafından vurgulandığına dikkat çekebiliriz. Ama bunun teoriden ve söylemden pratiğe nasıl aktarılacağına ilişkin bir formül ortaya konulamamaktadır. Belki de yazarın "İslam'ı tevhid safhasında kavramanın sözlerle anlatılabileceğini pek sanmıyorum, kaldı ki bu mümkün bile olsa ben ehil değilim" derken kastettiği nokta burasıdır.

Kitabın sonunda *"Üç Meseleyi okumak bizi ilk bakışta bazı kesin sonuçlara götürüyor gibi. Teknoloji bir azgınlık, medeniyet çürüme ve yabancılaşma düşüncesi bir gururdan ibarettir"* diyen yazarın, kitabın önsözünde söylediklerileyle son sözlerini bir arada değerlendirmek de bizleri çok çarpıcı sonuçlara götürüyor: Evet kendisinin de belirttiği gibi bu sonuçlar, son derece radikal bir bakış açısının sonuçlarıdır. Böylesine radikal bir bakış açısı, ona göre başlangıç itibarıyla gereklidir, hatta zorunludur. Bu bakış açısına göre teknoloji, medeniyet ve yabancılaşma, uzak durulması gereken kötülüklerdir. Fakat bu radikallik ister istemez bir ütopyacılığa da davetiye çıkarmaktadır. Çünkü şaire göre, "teknolojinin, medeniyetin ve yabancılaşma düşüncesinin reddi bizi içinde bulunduğumuz dünyanın gerek değerler ve gerekse şartlar bakımından dışında bir yerde bulunmaya iter. Yani radikalizmin bizi götüreceği yer ütopyadan başka bir yer değildir" (Özel, 2012: 155).

Oysa yine şaire göre, "eğer radikalizmin ve ütopyanın ağına düşersek, Üç Mesele'yi büyük ölçüde çözümsüzlüğe mahkûm etmiş oluruz, zira tecrübe göstermiştir ki modern dünyanın meselelerine radikal ve ütopyacı çözümler önermek her türlü başarısızlığı peşinen davet

etmek demektir" (Özel, 2012: 155). "Öyleyse Müslüman olarak bizim bazı modern iddialara yine başka modern iddialarla karşı çıkmak gibi bir tuzağa yakalanmaktan kaçınmamız gerektiğini söyleyebiliriz" (Özel, 2012: 155-156).

Şaire göre bu noktada iki hususu birbirinden dikkatle ayırmamız gerekli. Meseleleri kavramada radikal davranmak, her meseleyi, o meselenin doğmasına yol açan bütün unsurları göz önüne alarak ve elden geldiğince derinlere inerek incelemek mecburiyetindeyiz. *Bir meseleyi kökten kavramakla, o meseleye köklü bir çözüm getirmeye çabalamak birbirinden çok farklıdır. Kavrayıştaki köktenci tutumumuz bizim şükreden, hamdeden tarafımızdır. Buna karşılık bir meseleye kökten bir çözüm önermek, bir rububiyet iddiasıdır.* Gerçekte meseleyi kökten kavrayan kişi, o meselenin nihai çözümünün elinde olmadığını da kavramış sayılır. Ancak, meselenin radikal bir yaklaşımla kavranışı, o mesele içinde erimekten, o mesele dolayısıyla karşılaşılan belalara, günahlara bulaşmaktan bizi alıkoyar. Kavrayışında radikal olmayan, istikametinde de isabetli olamayacaktır (Özel, 2012: 156).

İslam'ı bir medeniyet projesi olarak kavrayıp da Müslümanların yeni bir medeniyeti geçmişte olduğu gibi yeniden nasıl inşa edebilecekleri konusunda acaba İsmet Özel ne düşünüyor diye yola çıkanlar, bu bağlamda çok sert bir duvara çarpmaktadır. Çünkü şair, medeniyeti olumsuz gördüğü gibi, İslam'ı bir medeniyet olarak kabul etmemekte (medeniyet denilen boyutlarını İslam'dan uzaklaşma olarak değerlendirmekte), geleceğe dair meseleye kökten çözüm öneren yaklaşımları da rububiyet iddiasında bulunmak şeklinde mahkûm etmektedir.

Şaire göre şu an çözüm olarak tek bir şey vardır: İslam ahlakını savunmak.

"Üç mesele üzerinde düşünmek, küfrün yerküre üzerindeki hâkimiyetinin dayanakları üzerine düşünmek anlamına gelir. Yabancılaşma, Âdemoğlunun bilme, yapabilme konusunda en üstün varlık olduğu varsayımından kalkılarak türetilen bir düşüncedir. Dolayısıyla bütün olumlu değerler insanın mükemmelleştirilmesiyle sağlanabilecektir. İnsanın kaçınılmaz üstünlüğünün kabulü, düşünceyi insanın yapıp etmelerinin gelişmiş bir aşaması sayılan medeniyetin de kaçınılmazlığına, meşruiyetine götürecektir. Bu kaçınılmaz ve meşru medeniyet kendi hayatiyetini mümkün kılan araçlara da meşruiyet, masumiyet ve giderek mecburiyet gücü verecektir. Teknolojinin cebri altında medeniyet de icbar edici olacak ve hümanizm zorba bir düşünce olarak insanlar üzerindeki hükümranlığını sürdürecektir. Bu iktidar teslisine karşı Müslümanlar olarak biz, tek şeyi, İslam ahlakını savunmak durumundayız" (Özel, 2012: 157).

"Teknolojiden, medeniyetten ve yabancılaşma düşüncesinden doğan meselelerin teknolojinin, medeniyetin ve yabancılaşma düşüncesinin kendi özgül alanlarındaki çözüme kavuşturulabileceğini sanmak, bir öpücüğü geri almak isteği gibidir. *Üç Mesele'nin çözümünü, bu meselelerin dışında, itikat ve ibadette bulabileceğimize inanıyorum. Belki de bu meseleleri köklüce, derinlemesine kavramak, bizi kulluğumuzun şuuruna varmada daha ileri bir merhaleye ulaştıracak"* (Özel, 2012: 158–159).

"İlk yapacağımız şey kafaca bu medeniyete, bu hayata, bu yaşam tarzına, bu münasebetlere evet deyip demediğimizin tespitidir. Eğer küfür düzeni diye kısa yoldan kestirip attığımız medeni hayata geçici olarak katlanıyor değil de bunun kaçınılmaz olduğunda ve ne yapılacaksa bu ortamda, bu imkânlarla yapılacaktır fikrinde ısrarlı isek bu çarkların içinde boğulmayı peşin kabul etmişiz demektir. Yok, eğer, şimdi bu hayat hükümran ama biz Müslüman'ca bir ısrarla bu sultayı kırar ve kendimizin en büyük adımı atabileceği bir ortamı sağlamaya yönelebiliriz diyorsak bu, bence açık ve güneşli bir yoldur.

Önce zihnen yanlış yaşadığımızı kabul edebilirsek, doğrusu için belki önce çok küçük ve fakat çığ gibi büyüyebilecek bazı tedbirler alabiliriz. Daha bu medeniyetin içinde boğuntulu bir haldeyken, tartışmayı bu medeniyetin imkânlarından çıkamayız noktasında başlatmak ya bu medeniyetin haracını yiyenlerin bir dümenidir veya kendinde itikadi bir dayanak noktası görmeyenlerin.

Evet, bu medeniyetin içinde yaşıyoruz, hayatımız bunun çarklarına bağlı. Ama biz bu çarklara çomak sokma işine giriştik mi? Bu çarkların dönmesine kolaylık mı sağlıyoruz yoksa biz Müslümanca davrandığımız için çarklar daha mı gıcırtılı dönmeye başlıyor? Bu noktada sarahate kavuşalım.

Bu medeniyetin içinde olmak, bu medeniyetin havasını teneffüs etmek, birinci meselemiz değil. Birinci meselemiz, bu medeniyetin içinde olmaktan tedirginlik duyup duymadığımız, soluduğumuz havanın zehirli olduğunun, bizden bir şeyleri sürekli olarak alıp götürdüğünün farkında olup olmadığımızdır. *Eğer medeniyetin içinde olmaktan Müslümanca bir huzursuzluk duyuyorsak, Müslümanca kardeşliğin gereği olan dayanışma ile bu dünyanın kiri ve pasıyla mücadeleye girişmek için asgari şartı elde tutuyoruz demektir*" (Özel, 2009b: 398-399).

İslam'a İlerlemeci Medeniyet Perspektifinden Bakılabilir mi?

"Birçok çağdaş Müslüman düşünüre göre İslam'ın günümüzde verdiği ve vereceği savaş, bir İslam medeniyeti kurmaya yahut İslam medeniyetini diriltmeye yönelmiştir. Kolayca anlaşılacağı gibi gelecekteki bir medeniyetin sözcülüğünü üstlenmek, geçmişteki medeniyetin savunulmasına kapı açmaktadır. İslam adına mücadelenin bir medeniyet mücadelesi olduğu ileri sürülebilmektedir. Bu yaklaşımın tarafımızdan kuşkuyla karşılandığını ilk ağızda belirtelim. Kanımızca, İslami mücadeleyi medeniyet ve kültür sorunu içinde görmek, ona insanlık tarihinin kurumsal anlamını fazlasıyla yüklemek demektir. Bir kez İslam'ı medeniyet sorunu içinde kavradık mı artık onu zaman içinde bir kategori olarak görmek ve tarihin şartları içinde değerlendirmek düşüncesine kendimizi hapsetmiş oluruz. Belki bu yolla İslam'ın yeniden doğuşuna sosyolojik, iktisadi, siyasi gerekçeler hazırlamamız ve İslam medeniyetinin yeniden kuruluşuna düşünsel temeller sağlamamız mümkün ve hatta kolaydır. Ama böylelikle kafa yapımızı da gelecekteki insan toplumunun, diyelim ki sosyalist değil İslami bir toplum olacağı konusunda bir öncekine eşdeğer kanıtlara ayarlamış oluruz. Gelecek in-

san toplumunun sosyalist bir toplum olup olmayacağı nasıl tartışılabilirse aynı düşünme kalıbı içinde gelecekte bizi bir İslam medeniyetinin veya toplumunun bekleyip beklemediği tartışmaya açılmış olur. *Hâlbuki savunmasını yaptığımız bakış açısı uyarınca Müslümanın gerek birey gerekse cemaat olarak kendi tanımına sahip çıkması doğrultusunda bir eylem söz konusudur. Müslümanın kendi tanımına sahip çıkması demek, yalnızca kendisine Allah tarafından gösterilmiş yolun izlenmesi demektir. Müslüman kendi eyleminin sonuçlarında nasslar ölçüsünde sorumludur. Onun davranışlarını güden, büyük ölçüde yapıntı, insani tasarımlar değil, emir ve nehiylerdir. Öyleyse medeniyet gibi tamamen tarihi ve toplumsal şartların çerçevesinde anlaşılabilen bir kavram, Müslümanın davranışlarında belirleyici bir öge (unsur) olma imkân ve imtiyazına sahip olamaz*" (Özel, 2012: 99-100).

İsmet Özel'e göre, "İslam'ın bütün yer ve zamanlar için vaz'edilmiş ilkelerinin anlamına varmadan onu belli insanlara bağlı özellikleriyle anlamak mümkün değildir" (Özel, 2012: 19-20). "İslam'ın insanların nisbi değerlendirmelerine göre bir 'yer'e sahip olamayacağını, belli bir zaman dilimi içinde anlam kazanmasının mümkün olamayacağını, bir kavmin kültürel varlığının mütemmim cüzü olarak anlaşılamayacağını İslam'ı anlamanın ön şartı sayıyoruz" (Özel, 2012: 19).

"İslam'a yaklaşan zihin, İslami hayata bakan göz, onu asıl gerçekleştireceği hedeflerin bir unsuru, niyetlerine müdahale eden bir vakıa olarak gördüğü sürece İslam için kendi düşüncesinde bir 'yer' tayin edecektir. Bu yer, tarihîbir kategori, coğrafi bir mekân, kültürel bir iz olabilir. Milli hedefleri olan kimse için İslamiyet vazgeçilmez bir dinamik, emperyalist için sömürülmeye elverişli topraklar, sosyalist için transformasyona uğratılması gereken insani değerler olarak anlaşılabilir. Bunların hepsi İslam'a tarih ve zaman içinde bir yer yakıştırmak heveslerinin birer ürünü. Bu yer onların İslam'ı bir malzeme olarak (müspet veya menfi) kullanmalarına elverişli görünüyor. Oysa İslami mücahedeyi bir farz olarak yüklenmiş olan Müslüman, İslam'a tarihi veya coğrafi bir yer biçmenin İslam'ı bir amaç değil, bir araç durumuna getirmenin bir yolu olduğunu bilir" (Özel, 2012: 19).

Bu değerlendirmelerde belirtildiği şekliyle, İslam'ı bir zamanlar insanlığa yön vermiş bir medeniyet olarak ele almak, ona zaman içinde bir yer tahsis edip onu beşerî kalıplara ve insani tasarımlara mahkûm etmek gibi bir sonuç doğurmaktadır.

İnsanlık Teknikle ve Medeniyetle İlerlemekte midir, Yoksa Hakikatten Uzaklaşarak Yabancılaşmakta mıdır?

"Hayatımıza müdahale eden bugünkü medeniyet, verdiği eğitim içinde ilerleme düşüncesine büyük yer veriyor. Medeniyet, insan toplumlarının sürekli bir gelişme içinde olduklarını, daha üstün bir geleceğe doğru yol aldıklarını köklü bir inanç haline getirmeyi bir görev olarak üzerine almış. Bu, gerçekte belirli bir zorbalığın haklılaştırılma isteğinden başka bir şey değildir. Bugün birçok zihinde basitleştirilmiş ve şematik bir 'ilerleme' fikriyatı vardır.

İnsanlar tarihi materyalizmi benimseseler de reddetseler de ilerlemenin kabulü zorunlu bir gerçek olduğuna büyük ölçüde inandırılmışlardır. Hatta birçokları insan toplumlarının maddi gelişmesinin manevi gelişmeden çok hızlı oluşundan ötürü büyük sorunlarla karşı karşıya kaldığını bile ileri sürüyorlar. Demek ilerleme düşüncesine öyle kandırılmışlardır ki insanın ruhi yapısında mekanik doğrultuda aşamalar geçireceğini kabul ediyorlar.

İlerleme düşüncesinin ana dayanağı, insanın zihninde nitelik (keyfiyet) ve nicelik (kemmiyet) kavramlarının materyalizme hizmet edecek biçimde bulanıklaştırılmasıdır. Yani insan ve insanlık hayırlı olanın ne olduğu konusunda çarpıklığa mahkûm edilmek istenmiş ve büyük ölçüde başarıya ulaşılmıştır. İlerleme konusunda ifrata varan düşünceler bazen karşısında tefriti de bulmuştur. Sözgelimi batı düşüncesi içinde 17. yüzyılın en parlak zekâlarından biri olarak kabul edilen Montesquieu her türlü teknik ilerlemeye karşı çıkmış hatta su değirmeninin kullanılmasının bile hayırlı olmayacağını savunmuştur.

Müslümanı ilerleme konusunda kararsızlığa sürükleyen kayguların uğraştırmaması tabiidir. Çünkü Müslümanın gelecekte daha üstün bir Müslümana ulaşmayı düşünmesi mümkün değil. Devr-i saadetin, en üstün Müslümanların yaşadığı bir dönem olduğundan hiçbir müminin kuşkusu yok. Öyleyse Müslümanın gelecekten beklediği yalnızca gerek insan teki gerekse toplum olarak doğruya varmak, yanlışı reddetmekten ibarettir.

Bu açıdan bakılınca insanlığın yaşadığı macerayı anlamlı kılan tek şeyin hakikatle olan bağlantı olduğu görülecektir. Eğer önümüzde bir İslam toplumuna yeniden kavuşmak diye bir sorun var ve içinde bulunduğumuz şartlar bizi teknik karşısında tavır almaya zorluyorsa, elimizdeki ölçü 'ileri gitmek-geri kalmak' gibi çarpıtılmış anlayışlar değil, 'hakikate yakın veya uzak olmak' gibi inançlarımızla bağdaşık bir ölçü olacaktır.

Teknoloji bize ilerlemenin bir tezahürü olarak sunuluyor ve onun ortaya çıkardığı hayat tarzı ileri, mükemmel bir dünyanın gereği olarak gösteriliyorsa, durumu kuşkuyla karşılamak hakkımızdır. Çünkü biz ilerlemenin bizzat kendisinin var olup olmadığından kuşku duyuyoruz ve mükemmel bir hayatı, İslamiyet'in en yoğun yaşandığı hayat olarak anlıyoruz. Ama biz Allah'a olan teslimiyeti, Peygamberimizin ashabından daha yoğun yaşayacak Müslümanlara gelecekte ulaşılabileceğini de düşünmüyoruz. Bu durumda teknik imkânları elde etmek bizim için hayatımızı üstün bir noktada yeniden inşa etmek yahut teknolojinin kurduğu temelden yükselerek yeni bir şahsiyet bulmak gibi amaçlara dönük olamaz. Tekniğe yaklaşırken hangi gerekçeyi getirebiliriz? Olsa olsa Müslüman toplumun muhafazası, ayakta durması, savunulması ve nihayet dövüşebilme gücünü elinde tutması gibi bir gerekçeyi getirebiliriz. Gerekçemiz tekniğin toplumda tutacağı yeri de belirleyecektir" (Özel, 2012: 147-149).

İçinde bulunduğumuz zaman dilimini bir başka Orta Çağ olarak gören Özel, "Birinci ortaçağdan çıkarken Avrupa düşüncesinin öngördüğü bütün varsayımlar iflas etmiştir. İnsanın üstün insana dönüşmesi bir yana, Âdemoğlu mevcut seviyesini koruyamaz hale düşmüş, toplum-

lar yeni ve hakkaniyete dayalı bir düzenlemeye kavuşmak yerine gittikçe teknokrat-bürokrat despotluğuna boyun eğer hale düşürülmüşlerdir. İçinde bulunduğumuz ortaçağın belirgin özelliği düş kırıklığı ve insan ruhunun tıkanıklığıdır" (Özel, 2012: 35) demektedir.

"Hayat büyüler, büyücüler, fallar, falcılar tarafından istila edilmiş, helal ve haramı birbirinden ayırabilecek ölçüyü kullanma yeteneği insanların elinden alınmıştır. İnsan kendisine zekâ ürünüdür diye sunulan birçok herze ile günden güne hamakat sahibi kılınmaktadır. Evet, biz bugün bir ortaçağ yaşıyoruz. Hem öyle bir ortaçağ ki bir öncekinden çok daha aşağı bir seviyede" (Özel, 2012: 34-35).

Modern Batı'nın Düşüncesi, Tekniği ve Medeniyetiyle Nasıl Bir İlişki Kurulmalı? Nasıl Mücadele Edilmeli?

Teknik, medeniyet, yabancılaşma kavramları ekseninde Üç Mesele isimli eserini kaleme alan Özel'e göre modern zaman Müslümanlarının en temel yanlışlıklarından biri de *seçmecilik yanılgısı*dır. Kitabında bu konuya müstakil bir bölüm ayıran şair, Batılı eğitim sisteminin ürünü olan Müslüman zihinlerin, her şeyden önce bu yanlışın farkına varmaları gerektiğine dikkat çekmektedir.

"Bu seçmeci tutumun temel yanlışı, Kelimetullah'ın insanlara işaret ettiği yönü kavrayıp o yönde bütün öteki insan ürünü düşünce sistemlerini değerlendirme yolunda titizlik göstermedeki ihmalleridir. Bazı Müslüman yazar ve düşünürler, insanlar tarafından hüsn-ü kabul görmüş ve aklın ve sağduyunun müspet karşıladığı birçok düşünce ve tezahürünün İslam'daki karşılığını arayıp, ortaya çıkarmaya çalışıyorlar. Yani peşin olarak o düşünce birimlerini geçerli kabul ediyor ve onların İslam'da doğrulandığını gösterme telaşına kapılıyorlar. İslam'dan ayrılmamak yani görüşlerinin Kur'an ve Sünnet hükümleriyle mutabakatına dikkat etmek onları Müslüman kılıyor, velâkin görüşlerinde tanıdıkları sınırın kendi İslam dışı metotlarına bağlı oluşu da onları güttükleri 'felsefe' içine hapsediyor. Bu -zaman zaman gerçekten saygıdeğer ve imrenilecek incelikte- seçmeciliğin önüne geçmek zorunludur. Esasen böyle bir tuhaflığın ortaya çıkması hepimiz biliyoruz ki Batı düşüncesinin İslam yazarları üzerindeki can sıkıcı baskısından doğmaktadır" (Özel, 2012: 39-40).

"Çeşitli düşünce akımlarının İslam içinde eritilmesi biçiminde ortaya çıkan seçmecilik, görüldüğü kadarıyla İslam'ın düşünce hayatında ve günlük hayatta mutlak hâkimiyetine bir ayak bağı olabilecek özellikleri bünyesinde taşımaktadır. Çünkü seçmecilik, müminlerin, başka düşünce sistemlerinin meseleyi ele alış tarzları içinde dahi mümin kalabilmeleri gibi garip bir durum ortaya çıkarmakta, bunun yanı sıra İslam düşüncesi içinde İslam dışı bazı kıstasların sağlam kabul edilebilmelerini kolaylaştırmaktadır (Özel, 2012: 40).

"Bir Müslümanın hiçbir konuda seçmeci olamayacağına dair canlı bir örneği Muhammed İkbal'in kadın konusundaki tutumundan çıkarmamız oldukça kolaydır. İkbal, İslam'ın hü-

kümlerini, edindiği Avrupai kültürün süzgecinden geçirip bir yoruma ulaşmış olmakla birlikte, önceden temelli bir biçimde sahiplendiği kültürle açıkça çelişen İslami hükümler karşısında zor durumda kalmakta ve hatta İslamca duygularını zedeleyecek sonuçlara doğru uzanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in kadınlar hakkındaki bazı açık hükümleri, kadını Avrupalı gözüyle kavrayan İkbal'i adeta ağlamaklı kılıyor: Kitab'ın 'Erkeklerin meşru surette kadınlar üzerindeki kadınların da onlar üzerinde hakları vardır. Yalnız erkeklerin hakkı onlardan bir derece fazladır.' mealindeki hükmünü yine Kitab'ın sunduğu kavrayış tarzı içinde anlamaya yanaşmıyor da tutup kendisine hümanisme hastalığı içinde aşılanmış önyargıların paralelindeki düşünceleri üstün tutuyor:

'Ben de çok kederliyim kadınların çektikleri cefadan

Ama öyle müşkül ki mesele, halline imkân bulamam.'

Açıkça görüldüğü gibi İkbal, meseleye bakarken Batı fikriyatına, Avrupai kavrayış tarzına olan sadakatini elden bırakmıyor. Eğer İslam kafada hal-i hazırda bulunan düşüncelerle uygunluk içindeyse ne ala, yoksa meseleyi müşkül buluyor nedense. Belirgin biçimde gördüğümüz gibi burada karşı karşıya olduğumuz kafa yapısı, asıl biçimlenişini Kur'an-ı Kerim dışında gerçekleştirmiştir. Öyle olmasa idi kadın meselesini müşkül bulmayacak, kâfir görüşlere karşı açık alınla, doğrusu budur, çünkü böyle buyrulmuştur diyebilecekti" (Özel, 2012: 41).

"Bugüne kadar ortaya çıkan ve belki bundan sonra da rastlayacağımız seçmeci ve telifçi tutumların sahipleri, bize öyle geliyor ki İslam düsturlarının mutlak hâkimiyetine karşı güvensizlik duygularını içinde barındıran düşünür ve yazarlardır. Çıkış yolunu İslam ile bir başka düşünce sisteminin uzlaşmasında görmenin sebebi herhalde budur" (Özel, 2012: 42).

"Seçmecinin aşağılık duygusu, İslam'ın kapsayıcı vasfını anlayamamaktan doğar. Kapsayıcılık anlaşılmayınca da düşünce adamının kendi aklına güveni ön plana çıkıyor. Bu güven içinde öteki düşünce sistemlerinin akla uygun yönlerini İslam'a yamamak ve böylece güya onu daha kabule şayan hale getirmek endişesi doğuyor" (Özel, 2012: 43).

"Seçmecilik üzerinde dikkatle durmak gerekir. Bu konu, göründüğünden de önemli sonuçları beraberinde sürüklüyor çünkü. Seçmeciliğin düşünce planında ne kadar saptırıcı bir rol oynadığını kabul etmek zorundayız ama günlük hayata yansıyan şekliyle de seçmecilik Müslümanca bir hayat özleminin ölümüne açılan bir kapı görünümündedir. İslami olmayan bir yaşama biçimiyle İslam prensiplerini uzlaştırma gayretleri, bana kalırsa iman zaafının bir bahanesi bile olabilir. Şöyle ki, inanç seçmecinin indinde vazgeçemediği bir duygu olarak kalır ama hal ve şartların hâkimiyetini ruhunda ezici bir biçimde duyar.

Bilhassa Batı medeniyetinin İslam ülkelerine baskıda bulunduğu dönemlerde yaygınlık kazanan ve hala kurtulamadığımız bir hastalık kemirmektedir zihinlerimizi: Batının maddi yani teknik gücü karşısında yılgınlık. Bu yılgınlık, çıkış yolu arayan birçok düşünce adamına şöyle bir çözümü ilham etmiştir: Çağın (yani Batının) maddi gücünün esası olan teknolojiyi

benimseyelim ama onun ahlaki ve fikri değerlerini kendimizden uzak tutalım. Bu konuda Japonya örneği de dillere pelesenk edilmiştir. İlk bakışta son derece yerinde bir çözüm yolu gibi görünen ve birçok insanın samimiyetle gerçekleşeceğine bel bağladıkları bu yaklaşım, aslında meseleyi hiç anlamamaktan doğan bir ifadedir. Seçmeciliği günlük hayatımıza hâkim kılmaktan başka bir işe yaramayan ve aslında bizi bugün yaşadığımız rezilane durumun pek uzağına götürmeyecek bir çözüm.

İslam değerlerinin çağımızın bilim ve teknik kafasıyla birleşip beraber yaşayacağını ummak bir avuntudan ibarettir. Çünkü günümüze hâkim olan bilim ve teknik, Batıda belli bir dönemde belirlenmiş bir kafa yapısının uzantısıdır; belli bir toplumsal yapının sinesinde gelişmiş, vasıfları İslam'a taban tabana zıt bir sınıf eliyle gücünü dünya ölçüsünde yaymıştır. Bilimin ilerlemesi bilime has özelliklerden değil, o bilim görüşünden en çok faydalanan insanlar yüzündendir. Bu yüzdendir ki bugünkü hayatı biçimlendiren teknik teçhizat değil, o teknik teçhizatın ortaya çıkmasına ve bazı insanların kâr ve kuvvet sağlamasına yol açan müesseselerdir.

İmdi, Müslümanlar hem o müesseseleri reddedip hem de o müesseselerin ürünü olan teknik ve bilimsel yapıyı nasıl kendi hayatlarına adapte edeceklerdir? Açıkça ve şuurla kavramamız gereken nokta, Batının inancı, felsefesi, bilimi ve tekniğiyle bir bütün olduğu ve reddedilecekse tümden, kabul edilecekse yine tümden kabul edilmesi gerekeceğidir.

Yani ne yapalım, diyecektir bazıları, adam atom reaktörleriyle dev bir endüstriyi harekete geçirmişken, bunca uydu ile dünyanın çevresini saracak bir teknolojiyi geliştirmişken biz savunmasız, güçsüz, maddi teçhizatı Batınınkinden geri bir İslam Devleti'ni nasıl ayakta tutabiliriz? Bu tekniği onlardan almayalım mı? Her şeyden önce şunu kafamızda iyi tutalım ki bir İslam Devleti'nin söz konusu edilebilmesi için Müslümanların birçok önemli imtihanı başarıyla vermiş olmaları gerekir. Bu imtihanlarda başarılı olmak da teknolojik üstünlüğü gerektirmeyecektir. *Müslümanların tek tek ve topluca kendi kalitelerini yani İslam'a has kalitelerini geliştirmiş olmaları gerekecektir.* Bütün bu çabaların sonunda varılacak İslam Devleti veya herhangi bir İslami toplum yapısı, kolaylıkla kendi hayat tarzına uygun maddi kuvveti üretecektir. Bu kuvvet, Batınınkine benzer bir teknik gelişim sonucunda elde edilmeyecektir. Ama hiç şüphesiz Batının silahlarını tesirsiz kılacak özelliklere sahip olacaktır. Daha açıkçası Müslümanca bir hayat tarzının uzantısı olan teknolojik bir teçhizat sahibi olunacaktır.

İslami mücadele, peşin uzlaşmanın uzantısı olarak yürütülmemelidir. Batının bilimsel kapasitesinin üstünlüğünü kabul ederek girişilecek savaş bizi nereye kadar götürebilir? Hem sonra senin tekniğin üstün ve iyi, benimse inancım üstün ve iyi diyebilecek kadar saçmalamamız mümkün mü? Esas meselemiz, her yönüyle Müslümanca bir hayatı göze alıp sonuna kadar götürebilecek inanç kuvvetini elde bulundurmamızdır" (Özel, 2012: 44-46).

"Niçin diye soruyordu benim çocukluğumun Mankafa Poldi'si 'solucanlarla kirpileri çiftleştirmiyorsunuz? Pekâla dikenli tel elde edebilirsiniz böylece!' Yine aynı Mankafa Poldi'nin bir başka teklifi şöyleydi: 'Şu papağanlarla posta güvercinlerini çiftleştirsenize! Yolunu şaşıran posta güvercinleri böylece nerede bulunduklarını sorup öğrenebilirlerdi.'

İslam'ı kendine mahsus ruhi disiplinden farklı bir alan içinde görmek veya göstermek isteyenler ve Müslümanca bir anlayış alanı dışında kalıp da İslami hükümlerden fayda uman insanların düştükleri durum hiç de Mankafa Poldi'nin durumundan uzak değil. Felsefi akımlarla posta güvercinlerini çiftleştirsenize yollu önerilerde bulunan seçmecileri (eklektikleri) bir yana bıraksak bile Müslümanlar olarak birçoğumuzun dikenli tel veya konuşan güvercin elde etme gayreti içinde olduğumuz anlaşılabilir. Çünkü birçoğumuz yaşadığımız hayat ile İslam'ı uzlaştırma çabasındayız. Hatta daha da ileri gidenlerimiz var, bunlar İslam'ın topluma hükümran olmasını istedikleri halde, bu toplum hayatının teminatı olan bazı unsurların değişmesini hiç göz önüne almıyorlar" (Özel, 1998: 141).

"Güvercin isek güvercin olduğumuzun bilincine varalım, papağanla çiftleşmeye kalkıp da konuşan güvercin oluruz umudu bizleri felakete dûçar edecektir. Her çağın meselesi o çağla birlikte yıkılıp gider. İnsan olmanın fazileti, nerede ve ne zaman olduğunu kavramakla elde edilir. Zamana ve mekâna hükümran olma özentisiyle değil" (Özel, 1998: 143).

"Şimdiye kadar denediğimiz yol, Batı'yı muktedir kılan usul ve hayat biçiminin bizi de güçlü kılacağına inanmamızdı. Yani bir bakıma biz Batı'nın tasallutundan kurtulmayı değil, onun gibi icbar edici bir kuvveti elde bulundurup, muktedir olmayı hedef olarak seçtik kendimize. Bu yüzden Batı bir şey yaparken ona bakarak bir şey yaptık biz de. Yaptığımızın aynı şey olması mümkün değil. Ancak onunkine benzer bir şeydi. Bu yönüyle değerli olması mümkün değildi. Batılılaşma çabasına ilk adım atanların safiyane bir hülyaları vardı. Bazı tedbirler alarak dünya hâkimiyetini paylaşanlar arasına katılmak. Bu hülya bugün bizim dünyadaki güçler merkezinden daha çok uzaklaşmamızı temin etti. Eğer amacımız şahsiyetimizi kazanmak, Müslüman hüviyetimizin değerine kavuşmak ise, bu yolla bir kurtuluşun kurtuluş olduğuna inanıyorsak, iki yüzyıl boyunca yapmaya çalıştığımızın dışında bir şeyler yapmamız kaçınılmaz" (Özel, 1997: 88).

Medeniyet Kolayca Sahiplenilecek Olumlu Bir Kavram mı?

"Batı karşısında medeniyet kavgası veriyorum diyebilmek için bile hangi kafa yapısı doğrultusunda hareket ettiğini, nasıl bir hayat tarzı amaçladığını, ne tip bir insana ulaşmak istediğini açık seçik ortaya koymak gerekiyor. O zaman yaptığımızın hamaset değil siyaset olduğunu, ne adına konuştuğumuzu bilir, bildiririz" (Özel, 2012: 81) diyen Özel'e göre İslam medeniyeti de diğerleri gibi ölü bir medeniyettir. Batı medeniyeti kendi varlığını devam ettirebilmek için önce "soğuk savaş" tabiriyle ve "Doğu Bloku" söylemiyle dünyayı uyuttu; şimdi ise bir düşman üretebilme sevinciyle "İslam medeniyeti" söylemini devreye sokmak

istemektedir. Bizlerin "A bakın! Demek ki bizi bir güç olarak görüyorlar." yanılgısına ve kıskacına düşmememiz gerekir (Özel, 2006: 20-21, 35-36).

"Benim kişisel olarak kabul ettiğim medeniyet tanımı, Oswald Spengler'den ödünç aldığım tanımdır ki, o da özetle şöyle ifade edilebilir: 'Bir medeniyet yani bir zivilisation bir kültürün donmuş halidir.' Yani bir kültür doğar, dinamik bir durumdadır; eğer bu kültür herhangi bir şekilde sadece kendini üretebilecek formlara kapanır ve donarsa o artık bir medeniyet haline gelir" (Özel, 2006: 21-22).

Medeniyet kavramını âdeta insanın özüne yabancılaşması süreci olarak değerlendiren Özel'e göre, her türlü medeniyete karşı olmak gerekmektedir. Dolayısıyla "İslam medeniyeti" ifadesi, ya doğru bir ifade değildir ya da ona da karşı olunmalıdır. Çünkü onun da diğerlerinden farkı yoktur.

Şaire göre "Bazı tarihi zenginliklerimize sahip çıkmakla İslam medeniyeti övgüsünü birbirine karıştırmamak gerekir" (Özel, 2012: 85).

"Bütün medeniyetlerde toplum düzenlenmesi insanları gelir kategorilerine ayırmaya, altlık-üstlük kurumlarını güçlendirmeye yönelmiştir. Bu bakımdan medeni olmak, insan münasebetlerinin bozuk ve haksız olmasına adeta karine teşkil etmektedir" (Özel, 2012: 86).

"İslam toplumları da zaman zaman medeni olmuşlardır. Fakat ne devr-i saadet ne dört halife devri ne de Osmanlı devletinin ilk iki yüz yılı medeni zamanlardır. Osmanlı medeniyeti miladın 15. yüzyılında en parlak zamanlarını yaşamıştır ki bu dönem, Devlet'in İslam umdelerinden uzaklaşmaya başladığı dönemdir. Yine Emevi ve Abbasi medeni devirleri, toplumda refahın getirdiği İslam dışı eğilimlerin güçlendiği devirlerdir. Debdebeli saray inşa eden ve emrinde Hristiyan asker kullanmakta bir beis görmeyen Selçuklu saltanatı, hiç şüphesiz medeni diye vasıflandırılabilir.

Bütün bunlara rağmen İslam medeniyetleri bünyelerinde 'fani bedene kefen yaraşır' diyen cihad ruhuyla dolu, kendileri dışındaki insanları müminseler kardeş, değilse Allah'ın emaneti olarak gören büyük şahsiyetleri barındırmışlardır. Bu kimseler genel akışa rağmen medenileşmemiş unsurlardır ve mekanizmanın yozlaştığı dönemlerde bile toplumu yaşanır kılan bu medeni olmayan yani dünya düzenini ancak inancından geçen bir dolayımla kavrayıp kabul eden insanlar olmuştur.

Bütün bunlar göz önüne alınacak olursa bugün yürütmeye yahut gündeme getirmeye gayret ettiğimiz İslami mücadelenin bir İslam medeniyetine varacağını istemek abestir. Kuşku yok ki biz, bir İslam toplumu, Kur'an ve Sünnet'in yegâne otorite kabul edildiği bir toplum için elimizden geleni yapmaya yönelmişiz. Ama bu, geçmiş İslam medeniyetlerini canlandırmak, taklit etmek, yeni şartlarda bir İslam medeniyeti tesis edebilmek için gösterilen bir çaba değil. Tam tersine İslam devleti geçmişte nasıl medenileşmiş, bunu iyice anlayıp, böyle bir medenileşmeyi önleyici tedbirleri alma gayreti içinde bir İslam toplumuna gitmemiz esastır. Çünkü medenileşmek, yetim hakkını gaspa yönelmek demektir" (Özel, 2012: 87).

"Medeniyetin bir toplumda inceliği, zarafeti geliştirdiğinde şüphe yok" diyen şair, bu inceliğin beraberinde lüzumsuzluğu getirdiğine, lüzumsuzlukla beraber rahatın keyfe, güzelin fanteziye dönüşmesi sürecine dikkat çekiyor (Özel, 2012: 90-91).

"Medeniyetin getirdiği inceliğin ve zarafetin bir bedeli olması gerekir diye düşünebiliriz. Medeniyet inceliği veriyor insana, karşılığında içtenliğini alıyor. Medeni insanların hayatlarının her yönünde yapma kurallara boyun eğmeleri, onları kendilerinin olmayan bir yaşayış içine hapsediyor. Bundan şikâyetleri yok onların elbette. Çünkü artık yaptıkları ile düşündükleri arasında bir zıtlık duymayacak kadar medeni haline gelmişlerdir" (Özel, 2012: 91).

"Nerede bir medeniyet varsa orada bir saray hayatı, gittikçe aşağı tabakalara inen bir saray adabı vardır" diyen şair, medeni toplumların boş zamanı olması gerektiğine dikkat çekmektedir.

"Boş zamanı olan, çok çalışmak zorunda olmayan, refah düzeyi aylaklığa elverişli birtakım insanlar olmalı ki medeniyet olgunlaşabilsin… Medeni toplumun serveti (medeniyet her kesime şamil ise) insanların gıda, giyecek ve barınak ihtiyaçlarını asgarinin üstünde bir seviyede tatmin etmesi zorunludur. Yani medeniyet ve refah, tıpkı incelik gibi yan yana gidiyor. Ama ince ve müreffeh olmak o medeni dediğimiz toplumun yalnızca bir kesiminin özellikleriyse varın siz geri kalanların halini düşünün.

'Geri kalanlar' medeni toplumun 'zarif' kesimine bu zarafetlerini devam ettirmeleri için gerekli imkânları sağlamaya matuf bir hayat biçimine mahkûm edilmişlerdir. Zarifleri zarif kılmak için her şeylerini feda ettikleri yetmezmiş gibi kendileri de zariflerin bir kopyası olmaya özenirler ve zarafet özentisi, zariflikten çok daha şedit bir beladır" (Özel, 2012: 91-92).

Medeniyeti Nasıl Okumalıyız?

İsmet Özel, medeniyetin bazı özelliklerini İbn Haldun'dan hareketle şu şekilde sıralamaktadır (Özel, 2012: 108-110):

1. Medeniyet, sınıflaşmayı ve insanın insanı sömürmesini öngörür ve elbette sınıflaşma ve sömürü, medeniyeti doğurur.

2. Medeniyet, insanların madde karşısında zaaflarının ve maddi gelişmeye mahkûm olmalarının somutlaşmış hâlidir.

3. Medeniyet, toplum yapısını ve insan kişiliğini karşılıklı olarak bozar ve kokuşturur.

Bu tespitlere dayanarak şair, medeniyetle ilgili şu sonuçlara ulaşmaktadır (Özel, 2012: 108-113):

1. Medeniyetin getirdiği yapı içinde veyahut tam tersine medeniyete varan yapı içinde her çeşit sanayinin artıp gelişmesine sebep olan yol ve yöntemler, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak kadar belirli bir biçimde gayr-i İslamidir. Üstelik medeniyetin insanlara sunduğu top-

lum yapısı Kur'an'a muhaliftir: "Tâ ki (bu mallar) içinizden (yalnız) zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın" (59/7)

2. Medeniyet, toplum hayatının düzenlenmesinde insan aklının egemenliğine ve tatmin yollarının seçiminde nefsin eğilimlerine üstünlük tanımanın doğal sonucudur. Bu bakımdan, medeni toplumlarda insana özgü hüner ve kuvvetlerin ileri noktalara ulaşmasının yanı sıra, yine insana özgü bozulma ve sapıklıkların yayılmasını gözlemlemek mümkündür.

3. İslami mücadelenin varacağı noktanın bir İslam medeniyeti olacağını ifade etmek ne kadar iyi niyete dayalı olursa olsun, içinde bir yanlışı barındırmaktan uzak değildir. Çünkü İslami ilkelerin savunulması, bir medeniyet ölçüsünde ele alınamaz. Bu takdirde İslam kaynaklarının bir medeniyet kurmayı öngördüğü iddia edilmiş olur ki böyle bir iddia abestir. Kur'an ve Sünnet insanlığa nasıl yaşanması gerektiği konusunda yol göstermektedir. Bunun medeni veya gayrimedeni olmak gibi bir ölçüye vurulmasına hiç gerek yoktur.

4. Medeniyet, Avrupa'ya has değildir; Müslüman toplumlar da onun kadar, hatta ondan daha fazla medenidir gibi bir yarışmaya girmek, her şeyden önce medeni olmanın geçerli bir ölçü olduğunu kabul etmek demektir. Çağımızda böyle bir tavır, İslam'ı başka toplum düzenleriyle -burjuva veya sosyalist- kaynaştırıp o düzenlere destek olabilecek bir dolgu düşünce durumuna getirmek isteyenlerin işini kolaylaştırır.

5. Gelmiş geçmiş ve hâlen yürürlükte olan medeniyetlerin batıl düşüncelere dayandıkları için reddedilmeleri gerektiği, İslam medeniyetinin ise vahye dayalı, Kur'an ve Sünnet'e sadık bir medeniyet olduğu için üstün ve geçerli sayılması gerektiği ifadesi de bir söz kalabalığından ibarettir. Eğer yaşanılan hayat, kurulan toplum düzeni, kendini Kur'an ve Sünnet'le kayıtlamış, vahyin insanlara bağışladığı ilkelerden başka hiçbir yetkeyi (otoriteyi) tanımıyorsa, yürürlükte olan düzeni ayrıca "medeniyet" kavramıyla ifade etmek gerekli değildir. İnsanlar, Allah'ın şeriatına bağlı olmaktan başka kayıt tanımıyorlarsa, onları ayrıca medeniyet sınırları içine sokmanın hiçbir İslami gerekçesinin getirilebileceğini sanmıyoruz.

6. İslami mücahedeyi bir medeniyet mücadelesi olarak anlamak, İslamiyet dairesindeki toplumların medeniyet bakımından parlak kabul edilen dönemlerinin (Abbasi, Endülüs, Osmanlı) örnek kabul edilmelerini doğurur ki bu bir tehlikedir. Çünkü böylece gayr-i İslami bir tarzı model olarak almamız imkân dâhiline girer. Söz gelimi, Harun er-Reşid'in yönetimindeki toplum, medeni olduğu oranda İslam'ın yabancısıdır.

7. İslami mücahedeyi bir medeniyet mücadelesi olarak anlamak, gelecekteki İslam toplumuna zihnimizde bir medeniyet tasarımı taşıyarak yaklaşmamızı doğurur ki bu da sakıncalıdır. Çünkü bu durumda İslami kaygılarımızın, insani tasarımlarımız ve medeniyet kurma ilkelerimiz tarafından baskı altına alınma tehlikesi vardır.

8. Medeniyet, insanların maddeye olan münasebetlerini yücelterek onlardan ahiret duygusunu uzak tutma çalışmasını aralıksız sürdürüyor. Bu konuda medeniyetin bütün kutupları

ittifak hâlinde; ahiret duygusunun merkez olduğu, Allah karşısında olma bilincinin ağır bastığı bir İslam anlayışı, refah peşinde koşan birey ve grupların gerçek düşmanlarıdır. Bunun böyle olduğu iyi bilinir; ama yine herkes bildiğini okur (Özel, 2009a: 112).

"Hakiki itibar asla mevki yoluyla kazanılmaz ve asla payeler geri alındığında kaybedilmez… Demek ki burjuva medeniyeti, bizi Philip Massinger'in sözünü ettiği hakiki itibardan mahrum bıraktığı ölçüde güçlü. Kapitalist medeniyet, sistem içinde geçerliliğini sağlayan aracı (parayı ve mevkii) ele geçirmek uğruna hayat yolunu değiştiren bütün milletleri boyunduruğu altında tutuyor.

Bilesiniz ki kapitalist medeniyetin hükümranlığına nasıl karşı çıkılabileceğini sormak şaşkınlığını yaşayanlar asla bu boyunduruktan kurtulamayacak. Çünkü bu hükümranlığa karşı çıkılamaz; ancak bu hükümranlık yok sayılabilir. Bu hükümranlığa yol açan duyuş ve anlayış tarzının soluk alamadığı bir alana geçilebilir. Eğer insanlar arasında sadece mevki elde edilerek kazanılan ve payeler elden alınınca kaybedilen itibar hükümran ise banknot da pekiştirilmiş gücüyle hükümran olacaktır. Ne zaman ki insanlar arasında saymaca değerlerin hükmünü geçersiz kılan bir ilişkiler ağı kurulur işte o zaman kapitalizm o insanı, bölgeyi nüfuzu altına alamaz. Bu bölgenin insanlarının kapitalizmle mücadele etmelerine gerek yoktur. Yapacakları yaptıklarından ibaret kalır. Yani mevkiler kaybedildiği ve payeler alındığı halde yaşayanlar itibara hayat vermiş olurlar. Böylece gönüllerini yüceltmiş, yukarıda olanı görme yetisine ulaşmış olurlar" (Özel, 2010: 44-45).

"İslami mücadele, kendini Allah'a teslim etmiş olan insanların kendi üzerlerinde Allah'tan başkasının egemen olmasına engel olmak kastıyla giriştikleri çalışmadır. İslami mücahede, insan üzerinde Allah'ın gücünden başka gücü tanımamak istemiyle (iradesiyle) yürütülür. Bu yüzden Müslümanların gerek günlük bireysel davranışları, gerekse toplumsal hayatlarının düzenlenmesi, Allah'ın emir ve yasaklarından başka bir dolayımdan (mediation) geçmez. Medeniyet kavramı eğer insanların kendi geliştirdikleri kurumların yaşayışlarına yön verecek dolayımlar olarak kabulüne yol açıyorsa Müslümanlar tarafından reddedilmesi gerekir. Çünkü medeni kurumlar kolayca put karakterine sahip olacak özelliktedir. Yok eğer medeni yaşayış demekle İslam'ın eksiksiz ve fazlasız yaşanılmasını ifade ediyorsak, dilimize medeniyet kelimesini dolamakla gereksiz ve faydasız bir işe girişmiş oluruz.

Öyleyse Müslümanın gerek bireysel hayatını düzenlemek gerekse toplumun kuruluşunu İslami esaslara göre yeniden ayarlamak için girişeceği mücadele, araçlara bağlanma (medeniyet) mücadelesi değil, araçları aşma (siyaset) mücadelesidir.

Araçları aşma mücadelesi (siyaset), Müslümanın kendini tanımıyla özdeş kılmak üzere giriştiği eylemdir. Siyaset insan hayatını ve zihnini dumura uğratan İslam dışı kuramların ilgasını öngörür. Müslümanı 'Müslüman olma durumu' ile çakıştırmak üzere harekete sevkeder. Müslümanın siyasi davranışı araçların ve kuramların kendi varlık ve yapılarıyla insana

(Müslümana) yön vermesini, insanı biçimlendirmesini önlemeye yönelmiştir. Tarihte 'İslam medeniyeti' diye bilinen toplumsal yapılar, araçların şahsiyet kazanmaları sonucunda İslam açısından belli zaaflar taşımışlardır. Müslümanın kendi tanımına sahip çıkarak, eksiksiz ve fazlasız İslam kaynaklarıyla davranışlarına yön vermesi sonucu giriştiği ve girişeceği siyaset, araçların şahsiyet kazanmasına imkân tanımayacağı için (tepeden tırnağa mutlak iktidarın Allah'a ait olduğunu bilinçle kavradığı için) İslam'ın yaşarlık kazanmasına hizmet edebilecektir. Bizim medeniyete ister Doğulu ister Batılı olsun, karşı duruşumuz, herhangi bir 'bilimsel' (?) tez ileri sürmek endişesiyle değildir. Medeniyete karşı vahşeti veya barbarlığı, göçebeliği veya bedeviliği savunuyor değiliz. 'Milli Meclisin deli Sokrates'i' Rousseau'ya mahsus tezler anarkohümanizmin bir parçasıdır. İbn Haldun'un bedevilikte gördüğü fazilet belki materyalizme temel olabilir. Medeniyet istemiyoruz doğru, ama onun kadar tahripkâr olan bir karşı iddia da istemiyoruz. Kur'an ve Sünnet'e bağlanmakla sağlıklı bir yaşama biçimine varılabileceğine inanıyoruz. Medeniyeti karşımıza bir olgunluk derecesi olarak çıkarıyorlarsa, biz bu olgunluğa medeniyetin kuramlarına köle olmadan yani Allah'ın çizdiği sınırlar içinde karar kılarak varılabileceğini söylüyoruz" (Özel, 2012: 114-115).

Sonuç

Özel, medeniyetle ilgili değerlendirmelerinde medeniyet kavramına olumsuz bakan ve medeniyeti reddeden bir yaklaşıma sahiptir. O, İslam medeniyeti denilen medeniyet de dâhil her türlü medeniyete karşıdır. Çünkü medeniyet, onun nazarında çürüme, donuklaşma, taşlaşma, sınıflaşma, aylaklık, israf, yetim malını gaspa yöneliş, lüzumsuzluk, incelik, zarafet, fantezi, sömürü, haksızlık, yabancılaşma, ahireti unutma, dünyevileşme, içtenliğin kayboluşu vb. olumsuzlukları barındırmaktadır.

Şair, insanı kendine yabancılaştıran medeniyet sürecine karşı Müslümanları uyarmakta, İslami mücadeleyi bir medeniyet mücadelesi olarak görme yanlışından vazgeçilmesi gerektiğine dikkat çekmekte, Kitap ve sünnet, iman, itikat, Müslümanca düşünme, emir ve yasaklara göre yaşama, teslimiyet, Müslümanın kendini tanımıyla özdeş kılması, Müslümanların tek tek ve topluca kendi kalitelerini, yani İslam'a has kalitelerini geliştirmeleri, İslam ahlakını savunma, siyaset vb. kavramlar çerçevesinde Müslümanlara öneriler sunmaktadır. Başlangıçta çok radikal bir perspektifle meseleye yaklaşan şair, bu radikalliğin zorunluluğunu vurguladıktan sonra, geleceğe yönelik değerlendirmelerinde radikal ve ütopyacı yaklaşımların da ağına düşmeden, yani Müslümanların her şeyi kendi düşünceleriyle ve yapıp etmeleriyle şekillendirebileceği yanılgısına sapmadan, anın vacibi ne ise o doğrultuda Müslümanca bir tavır geliştirilmesini teklif etmektedir.

-İtalyanlara karşı niçin bu kadar şiddetle mukavemet ettin?

-İmanım için.

-Bu kadar az kuvvetle ve bu kadar az vasıta ile bizi Trablusgarp'tan atabileceğini ümit ediyor muydun?

-Hayır.

-O hâlde ne elde etmeyi ümit ediyordun?

-Hiç. Ben imanım için dövüşüyordum ve bu bana yetiyordu. Geri kalanı Allah'ın elinde idi.

Kaynakça

Özel, İ. (1997). *Taşları yemek yasak*. İstanbul: Şule Yayınları.

Özel, İ. (1998). *Zor zamanda konuşmak* (8. baskı). İstanbul: Şule Yayınları.

Özel, İ. (2006). *Kalın Türk* (7. Baskı). İstanbul: Şule Yayınları.

Özel, İ. (2009a). Refah ve ahiret. 20.02.1978, 07.07.1982 Yeni Devir Gazetesi, Yıldırım, E. (Ed.), *Bileşenleriyle basit* içinde 110-112). İstanbul: Şule Yayınları.

Özel, İ. (2009b). Medeniyetin içinde olmak. 27.05.1979 Yeni Devir Gazetesi, Yıldırım, E. (Ed.), *Neredeyizim* içinde (397-399). İstanbul: Şule Yayınları.

Özel, İ. (2010). Nasıl bir bayramı geride bıraktık? 13.02.1997, Millî Gazete, Yıldırım, E. (Ed.), *Hayatın manası Versus manalı bir hayat* içinde (43-45) İstanbul: Şule Yayınları.

Özel, İ. (2012). Üç mesele / Teknik, medeniyet, yabancılaşma (17. baskı). İstanbul: TİYO, Tam İstiklal Yayıncılık Ortaklığı.

İlerleme ve Medeniyet Kavramlarının Türk Düşüncesinde Etkileşimi

Necmettin Doğan

Osmanlıların 18., 19. ve 20. yüzyılların başında Batı karşısında aldığı askeri yenilgilerin, içine düştükleri ekonomik zafiyetin ve hissettiği kültürel ezikliğin en önemli sonucu; etkisi bugün bile devam eden medeniyet krizidir. Bu yüzden medeniyet, Osmanlı ve Türk aydının en temel tartışma konusu olmuştur. İlerlemek, Batılılaşmak, muasırlaşmak, çağdaşlaşmak, modernleşmek vb. kavramlar etrafında süregelen tartışmalarda da hep bu sorun ele alınmıştır. Medeniyet kavramının içerdiği anlamların en önemlilerinden biri de "ilerleme düşüncesi"dir. Zaten Osmanlı son döneminde yapılan "mani-i terakki" tartışmaları, medeniyet değiştirmeye matuf Kemalist inkılâpların hazırlayıcısı olmuştur. Bu sebeple Türk düşüncesindeki medeniyet tartışmalarını ilerleme kavramından bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir. Türkiye'deki çağdaş İslamcılık, diğer düşünce akımlarından farklı olarak medeniyet olgusuna kendine özgü bir yaklaşım geliştirmiştir. Yani Türk düşüncesi Batı medeniyetini ithal etmek veya bir Doğu-Batı sentezi yaratmak yerine; İslam medeniyetini ihya etmeyi amaçlamıştır. Fakat İslamcılık düşüncesi içerisinde de medeniyet konusunda zamanla farklı yaklaşımlar olmuştur. Bu makale esasen İslamcıların medeniyete yaklaşımlarındaki farklılıkları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Fakat İslamcılığı Türkiye'deki diğer düşünce akımlarından bağımsız olarak düşünmek mümkün olmadığından, medeniyet konusunda fikir beyan eden önemli diğer Türk aydınlarının görüşlerine de makalede değinilmiştirir. Ayrıca Türk düşüncesindeki medeniyet tartışmaların daha açık olarak anlaşılabilmesi için öncelikle "ilerleme" ve "medeniyet" kavramlarının tanımları ve bu kavramlar etrafında Batı düşüncesinde yapılan tartışmalara yer verilmiştir.

Sivil Bir Din Olarak İlerleme ve Medeniyet

İlerleme düşüncesi modernliğin temel kabullerinden biridir. Hatta onun, modern Batı medeniyetinin sivil dinî olduğu bile iddia edilebilir. İlerleme düşüncesi, 1680'lerde çeşitli Avrupalı düşünürlerce dile getirilmekle birlikte, bugünkü anlamıyla daha çok Fransız ansiklopedistleri, Turgot, Condercet gibi isimler tarafından formüle edilmiştir. İlerleme kavramı, son aşamanın öncekine göre şayanı tercih ve niteliksel olarak üstün olduğu kabulünü içeren kümülatif bir süreç tasavvuruna dayanır. Ayrıca bu tanım, değişimin belirli bir yönde, sürekli, geriye döndürülemez ve kaçınılmaz bir gelişim olduğu düşüncesini de kapsar (Benoist, 2008: 7). Benoist'ya göre Hristiyan teolojisinin seküler terimlerle ifadesi olan ilerleme, Batılı düşünürler arasında 19. yüzyılda en yaygın inanç hâlini almıştır. Hegel'den Marx'a, Comte'tan Popper'e kadar birçok düşünür, ilerleme düşüncesini, medeniyeti de içine alacak şekilde biçimlendirmiştir. Comte, kelimenin gerçek anlamıyla pozitivizmi bir medeniyet dinî olarak yaymaya çalışmış ve tarihin son aşaması olarak kabul etmiştir. Ayrıca, pozitif evreyi endüstriyel devrimle başlatmış ve bunu modern Batı medeniyetinin de doğuşu olarak tespit etmiştir (Comte, 2000: 174-175). 19. yüzyıl düşüncesine damga vuran isimlerden biri olan Hegel de tarih felsefesinde kendini gerçekleştiren ve dışsallaştıran *Geist*'ın modern Batı medeniyetinde kemale erdiğini iddia ederken İslam medeniyetini, tarihsel süreç içerisinde birkaç sayfaya sığdırdığı bir ayrıntı olarak değerlendirmiştir (Hegel, 2004). Marx ise benzer bir tarih algısıyla, feodal dönemin yıkılmasıyla ortaya çıkan kapitalizmi sadece komünist geleceği hazırlayan zorunlu bir ara durak olarak görmüştür. Tarihsel ilerlemeye olan bu inanç, onun zorunlu ara durak olarak değerlendirdiği kapitalist değişimin ortaya çıkmasını olumlamasına yol açmıştır. Bu yüzden, İngiliz sömürgeciliğini, Hindistan'da merkezî hükûmete bağımlı geleneksel sulama ve tarım sistemini yıkması ve bunun sonucunda büyük bir sefalete yol açması dolayısıyla eleştirirken bile, ilerleme düşüncesinin bileşeni olan "durağan Doğu" algısına sahip olmasından dolayı, binlerce yıldır stabil olduğunu belirttiği bu ülkeye 19. yüzyılda değişim getiren İngiliz sömürgeciliğinin tarihsel ilerlemenin hizmetinde olduğunu belirtir (Marx, 1853).[1] Elias, 19. yüzyılda ortaya çıkan sığ ilerlemeci toplumsal felsefelerin 20. yüzyıla gelindiğinde, teknik ve bilimsel ilerleme daha da hızlanmasına rağmen, özellikle savaşlar, otoriter devletler, nükleer silah tehdidi gibi unsurların yanında esasen modern ulus devletlerin 20. yüzyılda aldığı yapı dolayısıyla etkisini kaybettiğini iddia eder (Elias, 2002: 28-31). Fakat yukarıda adı geçen düşünürleri, sosyal bilime ve düşünceye geleceği öngörme görevi biçtikleri, tarihe ve geleceğe bütünlükçü yaklaştıkları gerekçesiyle eleştiren Popper (1979), Sovyetler Birliği'nin yıkılması ile *Pax Americana*'nın desteklenme-

1 Marx'ın (1853) en çarpıcı cümleleri şöyledir: "England, it is true, in causing a social revolution in Hindostan, was actuated only by the vilest interests, and was stupid in her manner of enforcing them. But that is not the question. The question is, can mankind fulfil its destiny without a fundamental revolution in the social state of Asia? If not, whatever may have been the crimes of England she was the unconscious tool of history in bringing about that revolution."

sinin *Pax Civilitatis*'in ve insanlığın kurtuluşu için gerekli olduğunu söyleyerek ilerleme ve medeniyet arasında kurulan ilişkinin ve bu ilişkinin siyasallığının en yeni ve çarpıcı örneklerinden birini verir (Popper, 1992). Huntington'un ünlü medeniyetler çatışması tezi de bunun en son hâllerinden biridir. Yani medeniyet kavramı, ilerleme düşüncesini de bünyesine katmıştır. Peki, ilerleme ideolojisiyle iç içe geçen medeniyete atfedilen anlamlar nelerdir?

Latince "*civitas*" kelimesinden türetilen ve kök itibarıyla "şehirle ilgili" anlamına gelen "civilization", ilk olarak Fransız iktisatçı Victor Riqueti Mirabeau tarafından 1757 yılında kullanılmıştır. Yunancada şehir anlamına gelen polis kelimesi de *civitas* gibi, nezaket, kibarlık, incelik manalarına gelir. Bu çerçevede medenilik, barbarlığın karşıtı olarak insani, hukuki, ahlaki tutumu ve davranışları ifade ederken medeniyet, bunların sonucunda ortaya çıkan fikrî, fiziki, siyasi ve ekonomik düzene gönderme yapar. Bazı sosyal bilimciler, medeniyetin sosyal analiz ve tarih araştırmaları için elverişli bir kavram olmadığını savunurken bazı düşünürler, onu insanlığın en üst mertebesi olarak görmektedir. Dolayısıyla evrensel hukuk kurallarına dayalı ve temel hak ve hürriyetleri esas alan tek bir evrensel medeniyetin olduğunu ileri süren düşünürlerin yanı sıra, farklı dünya görüşlerine ve varlık tasavvurlarına dayanan muhtelif medeniyetlerin varlığını savunanlar da bulunmaktadır. John Stuart Mill, medeniliği, organize olma ve iş yapma, yerleşik hayat, şehir hayatı ve hukuk ile ilişkilendirirken 19. yüzyılda bazı düşünürler bilim, teknoloji ve sanayiyi, medeniliğin ve medeniyetin ölçütü olarak görmüştür. Bu çerçevede, diğer toplumların medenileşmek için Batılılaşması gerektiği söylenmiştir. Bu manada medeniyet kavramı Avrupa-merkezciliği ve Avrupa sömürgeciliğini meşrulaştırmak için elverişli bir araç olarak kullanılmıştır (Kalın, 2010). Zaten feodalizmin ve skolastisizmin hâkim olduğu eklesiastik dönemlerde, düşünce ve pratikler medeniyetçi bir söylemle ifade edilmezken Hegel'in felsefe tarihinden Goethe'nin dünya edebiyatına (*Weltliteratur*), Herder'in dünya tarihinden Kant'ın ahlak felsefesine medeniyet düşüncesi, kapitalist moderniteye raptedilmiştir. Dabashi'ye göre bu, Avupa'daki güç ilişkilerinin aristokratlar ve kiliseden burjuvaziye doğru kaymasıyla ilgilidir. Kapitalizmin ortaya çıkması güç ilişkilerini değiştirmiş, soya veya kiliseye dayalı söylemlerin yerini, burjuvazi ile birlikte ulusal söylemler almıştır. Batı medeniyeti ifadesi, bu toplumsal değişim sonucu ortaya çıkan ulusa dayanan, aydınlanma düşüncesiyle ilişkilendirilmiş ve evrenselleştirilmeye çalışılan yeni söylemdir. Batı dışı medeniyetler de bu çerçevede oryantalist bir bakış açısıyla, Batı medeniyetinin otantikliğini vurgulamak amacıyla, yine Batılılar tarafından icat edilmiş ve oryantalizm disiplini de bu çerçevede ortaya çıkmıştır. Dabashi'ye göre İslamcılar ise daha sonra İslam medeniyeti kavramını Batı'ya karşı bir direniş olarak sahiplenmişlerdir (Dabashi, 2001: 363-366).

Diğer taraftan da Elias, medeniyeti teknik ve endüstri ile özdeşleştirenlere karşı, toplumsal yaşamdaki ve insan davranışındaki değişiklikleri ön plana çıkarır. Elias, *Psychogenese* kavramıyla; toplumsal yapıların, sınıfların, güç ilişkilerinin değişimine ve dönüşümüne odaklanan makro perspektiflere bireysel süreci de dâhil eder (Krieken, 2005; 6). Bir toplumun

medeni olarak tanımlanması, Elias'a göre, devletin kurumsallaşma aşamasına bağlıdır. Bunun nedeni, medeniyet kavramını erksiz ve şiddetsiz bir ortak yaşam olarak tanımlamasıdır. Şiddetin mutlak biçimde devlete ait olduğu anlayışını kabul eden bireyler, şiddet ögesini dışlayan çatışma tarzlarını, davranış standartlarına dâhil etmeye başlamaktadırlar. Ona göre Batı, medeniyet yapılarının Batı dışındaki topraklara doğru yayıldığı bir eklemlenme ağının bir tür üst tabakası ve merkezi olma eğilimindedir ve medeniyet, Batılıların ayırt edici ve üstünlük sağlayıcı işaretidir. Elias, nihai olarak Batı'nın medenileşme sürecini özel ve eşsiz kılan olgunun, dünya tarihinde rastlanmayan boyutlar taşıyan iş bölümü, vergi ve şiddet tekelleri ve geniş coğrafyaları ve büyük insan kitlelerini kapsayan karşılıklı bağımlılık ve rekabetin oluşumu olduğunu söyler (Lorasdağı ve Onur, 2004: 242-248). Medeniyet kavramıyla ilgili düşüncelerine değinilmesi gereken diğer önemli iki isim A. Toynbee ve daha güncel tartışmalara konu olan Huntington'dur. Toynbee'nin medeniyet sınıflandırması, İslam medeniyetini ihya etmek isteyen çevreleri de etkilemiş olması açısından önemlidir. Toynbee'ye göre İslam medeniyeti, yaşayan medeniyetlerden bir tanesidir ve hegemonyasının çok uzun sürmeyeceğini söylediği Batı medeniyetine alternatif olma imkânını taşımaktadır. Ona göre, medeniyet kendi kendine dışa dönük ürünleri yaratan ve besleyen "deruni" güçtür. Taklitçilikle bir ülke (Türkiye'yi örnek verir), taklit ettiği medeniyetin şekline bürünse de medeniyete bir katkı sunamaz; hep ikincil bir konumda kalır (Toynbee, 1991: 141-178). Huntington'a göre ise Batı medeniyeti; klasik miras (Yunan ve Roma), Hristiyanlık, Avrupa dilleri, kilise ve devlet ayrımı, hukukun üstünlüğü, sosyal çoğulculuk, temsilî kurumlar ve bireycilikten müteşekkildir. Bunlardan bazılarının başka medeniyetlerde de bulunması söz konusu olabilir. Fakat neticede bunların bütününün etkisi, Batı'yı diğerlerinden ayırır (Bova, 2003: 8-10). Bir başka ifadeyle, diğer medeniyetler Batı'yla aynı tarihsel tecrübelere sahip olamayacağından, Batı medeniyeti biriciktir ve medeniyetler arasındaki çatışma da kaçınılmazdır.

Batı Düşüncesinde Medeniyete Eleştirel Yaklaşımlar

Elias'a göre, yeni gelişmelerin sonucunda bireyler, medeniyetin gerekleri doğrultusunda kendileri üzerine daha fazla kontrol uygulamak durumunda kalır ve yeni davranış kalıpları ve düşünüş biçimlerini benimsemeye başlarlar (Krieken, 2005: 101). Bu nokta, medeniyete eleştirel bakışları değerlendirmek için de uygundur. Nitekim bu husus tam da Freud'un medeniyetle ilgili düşüncelerinin odağını oluşturur. Freud'a göre medeniyet, bir kültürel süper ego olarak insanın antisosyal dürtülerini kontrol altında tutar. Bunun sonucunda ise çeşitli psikolojik rahatsızlıklar ortaya çıkar (Freud, 1989: 108-109). Fakat Freud'un bu ifadeleri medeniyete bir eleştiri olmaktan öte, psikanaliz kuramının doğal bir uzantısıdır. Modern medeniyet eleştirilerinin esas kökeni ise Alman romantikleridir. Alman romantikleri, yeni fikirleri ve toplumsal değişimi biraz da nefret ettikleri Fransa ile özdeşleştirerek mekanik doğa anlayışına, aydınlanmacı materyalizme itiraz etmişlerdir (Berlin, 2010). Böylelikle dolaylı olarak moderniteyi düşüncelerinin merkezine almışlar ve otonomi, bireycilik, akıl ve

yabancılaşma gibi kavramların kendilerinden sonra da yaygın bir şekilde tartışılmasına yol açmışlardır (Kompridis, 2006: 3). Nietzsche de özellikle pozitivizmin hegemonyasına, tekniğe ve endüstrileşmeye bağlanan umutlara, yani ilerlemeci ideolojiye itiraz etmiştir. Ona göre, 19. yüzyılda yeni bir din mertebesine erişen bilim, varlığın trajik kavranışını değiştiremeyecektir (Gerhardt, 1999: 23). Bu fikirler 20. yüzyılın başlarında Weimar Almanya'sında, Herf'in "reaksiyoner modernizm" olarak adlandırdığı, temelde aydınlanmanın, teknolojinin ve ilerlemenin eleştirisine odaklanan düşüncelerin ortaya çıkmasını hazırlamıştır. Bunda Almanya'nın 19. yüzyılın ikinci yarısında hızlı bir şekilde endüstrileşmesinin ve devletin ekonomideki ağırlığının ve dolayısıyla hızla yayılan modernitenin getirdiği şaşkınlığın yanında, I. Dünya Savaşı'nın sonuçlarının Almanya'da yarattığı olumsuzluklar da etkili olmuştur (Herf, 1986; 3). Reaksiyoner olarak nitelenen isimlerin başında Ernest Junger, Carl Schmitt, Oswald Spengler ve Heidegger gelir. Gerçi bu isimlerin düşüncelerinde önemli farklılıklar vardır. Özellikle Jünger ve arkadaşları; modernizme, materyalizme, finansal kapitalizme, akla eleştiri getirirlerken teknolojiyi ve endüstrileşmeyi tümden reddetmemiş, daha çok onu ıslah edecek olan ırka ihtirasa, ruha ve topluma vurgu yapmışlardır. Sağ kanat romantizmin bir uzantısı olan bu düşünce, medeniyeti de bir dejenerasyon olarak görmüştür. Hatta bu doğrultuda Alman düşünürler arasında *Streit um die Technik* (Teknoloji münakaşaları) diye adlandırılan, birçok entelektüelin katıldığı tartışmalar yapılmıştır (Herf, 1986; 12-19). "Batı'nın Çöküşü" isimli eseriyle ünlenen Spengler'in "*Der Mensch und die Technik"* (İnsan ve Teknik) isimli eseri, teknoloji eleştirisinin en açık örneklerinden biri olarak temayüz etmiştir. Spengler, bu çalışmasında tekniğe, sadece dışarıdan gözlemci statüsü verdiği materyalistlerden ve idealistlerden farklı bir perspektif getirmeye çalışarak tekniğin, insan hayatında yansımalarını değerlendirmeye çalışır. Ona göre teknik, alet değildir ve teknolojide önemli olan, şeyleri üretmek değil, onlara yaklaşım tarzıdır. Yeni teknolojik gelişmeler ise büyük bir iyimserlikle ilerleme olarak adlandırılmıştır. Fakat bu ilerlemenin yönü, nereye kadar olduğu çok fazla tartışılmamıştır. Ona göre modern teknoloji, daha klasik dönemlerde var olan teknolojiler gibi doğayla uyumlu değil, onu egemenliğine almaya çalışan Faustyen bir karaktere sahiptir. Bu teknolojik ruh giderek ezoterik, sihirli bir hâl alarak insanlık üzerinde tiranlık kurmaktadır (Spengler, 1931: 1-85).[2] Spengler bu eserinde nostaljik bir geriye dönüş önermez. Tersine teknolojiyi bu şekle sokan modern bakış açılarından kurtulmayı savunur. Heidegger'e göre de modern bilim, özne olarak insanın bir eseridir. Öğütlenen deney prosedürleri aracılığıyla bilim adamı olarak modern insan doğayı, onu gitgide daha fazla öğrenmek için araştırır. Fakat bunu yaparken modern insan, doğayla, Greklerin karşılarına çıkan şeylerin çok yönlü mevcudiyeti ile kendileri arasındaki kurdukları ilişkiye benzemeyen bir bağ kurar. Modern insan, doğa ile dolayımsız bir ilişkiye girmez. Çünkü doğanın içinde değildir. Onu karşısına almıştır. Modern bilim adamı, şeylerin kendilerinde oldukları şekilde

2 "Batının Çöküşü" isimli eserinin genel düşüncesinin bazı okurlarca anlaşılmadığını ifade eden Spengler, söz konusu eserinin bu bölümünü ayrı bir basım halinde yayımlamıştır.

mevcut olmalarına izin vermez. Şeyleri yakalar, nesnelleştirir ve kendi karşısına koyup onları kurar. Oysa Grekler için bilim, derinliğine düşünüp taşınmak ve varlığa ilişkin bir arayıştı. Heidegger'e göre modern bilim düşünmez. Çünkü bilim, artık doğal veya tarihsel olayları nedensel ardışıklıklar olarak tasarımlayan, yani kendisini kendinin bilinci olarak doğadan ayıran ve böylece doğayı kendisine yabancı kılan bu öznenin bir disiplini olup çıkmıştır (Özlem, 1997: 20-23).

Bu tür eleştiriler, Almanya'da sol düşünce içerisinde de dile getirilmiştir. Marx, romantik düşünür ve edebiyatçıların yanında, esas olarak Hegel'in tarih felsefesinden etkilenerek yabancılaşma olgusunu ekonomik gelişmelerle ve kapitalizmin doğası ile ilişkilendirmiştir. Marx'a göre yabancılaşma, sadece bir kişinin yaşam araçlarının başka birine ait olması, bir bireyin arzularının başka birinin dokunulmaz malı olmasından değil, her şeyin kendi başına, kendisinden farklı bir şey olması ve nihayet her şeyin gayriinsani bir gücün egemenliği altına girmesinden kaynaklanır. Kapitalizmin doğal sonucu olarak nesnelerin niceliksel artışına, insanın boyun eğdiği dış güçler dünyasının genişlemesi eşlik eder ve her yeni ürün, yeni bir karşılıklı dolandırıcılık ve karşılıklı soygunculuk potansiyelini temsil eder. İnsan insan olarak gittikçe yoksullaşır; parasının gücü, üretim hacmindeki artışla ters orantılı olarak azalır. Yani paranın gücü arttıkça muhtaçlığı da artar. Marx'ın yabancılaşma yaklaşımının bir diğer boyutu da emekle ilgilidir. Yabancılaşmış emek, Marx'a göre zorunlu emektir. Başka bir deyişle emeğin amaç için bir araç hâline gelmesidir. Emek, artık doğal bir ihtiyacın karşılanmasına yönelik kullanılmamaktadır. Oysa emek, ona göre hayat etkinliğidir. Emek ile insan kendisini yaratır. Kapitalist sistemde değişim değerinin belirleyici hâle gelmesi, ürünlerin birer metaya dönüşmesi, emeğin de metalaşmasına yol açmıştır (Marx, 2009: 25-56). Bu, aynı zamanda Kant'ın özgür ve aydın insanın en önemli özelliği olarak gördüğü "otonom birey"in de ortadan kalkmasına gönderme yapar. Metalaşmayı, daha sonra kapitalizmdeki insanı da içeren çok daha yaygın bir süreç olarak yorumlayan G. Lukâcs, şeyleşme olarak adlandıracaktır.

Horkheimer ve Adorno ise kapitalizmin yol açtığı yabancılaşma olgusuyla, modernitenin felsefi arka planını birlikte değerlendirir. Onlara göre bilim, 18. yüzyıla kadar hayatın gelişimine ve ilerlemesine katkı yapmıştır. 18. yüzyılda insanlık mitolojik tahayyüllerden uzaklaşmış, toplumsal ve siyasal alanı geleneksel bilgiyle yahut kilisenin otoritesiyle değil, kişisel bilgiyle değerlendirmeye karar vermiştir. Bu anlayış, toplumun, doğanın ve bireyin kontrol edilebileceği düşüncesini yaratmış ve bunları rasyonel ve meşrulaştırılabilir amaçlara göre değerlendirmeye başlamıştır. Tüm bu açıklama ve kontrol etme arzuları, bir kimliğin oluşumuna yol açmıştır. Açıklamalar sadece tavsif etme değil, aynı zamanda açıklanana müdahale şeklinde olmuştur. Aydınlanma felsefesi, gerçekte insanın insan üzerindeki kontrolünü kaldırmayı arzulamış ve bunun için burjuva toplumunun oluşumunun önünü açmıştır. Fakat bunu yaparken yeni bir tiranlık yaratmıştır. İnsan, düşünmeye ve rasyonel bir şekilde davranmaya zorlanmıştır. Rasyonalitenin ölçütleri evrenselleştirilmiştir. Her şey araçsal et-

kililik ve kontrol edilebilirliğe göre tanımlanmıştır. Fakat insanın doğayı kontrol edilebilirlik açısından düşünmesi, değerlendirmesi ve işlemesi, insanın kendisine de aynı şekilde davranabileceğini gösterir. Horkheimer ve Adorno, sorunu daha çok Kant'ın *Vernunf* (nesnel akıl) ve *Verstand* (öznel akıl) ayrımına dayandırır. Öznel akıl, kapitalist sistemle uyumlu biçimde araçsallaştırmış ve insanın özgürleşme potansiyelini yıkmıştır. Marcuse'a göre ise ileri endüstriyel toplumda insan tek boyutlu hâle gelmiş, bireyin ihtiyaçları niteliklerini ve tutumlarını belirlemeye başlamıştır. Teknoloji, toplumsal kontrolün kurumsal, daha yeni ve daha efektif bir biçimi hâlini almıştır (Doğan, 2011: 240-244).

Günümüz dünyasında bile ilgi çekenünlü Alman sosyolog Simmel ise "Paranın Felsefesi" isimli eserinde, sorunu kapitalizmle birlikte nesnel kültürün gelişimiyle açıklar. Ona göre para ekonomisi ile rasyonalitenin egemenliği arasında derin bir bağ vardır. Para; eşyanın tüm çeşitliliğini ölçülür kılmakla ve bunların arasındaki nitelik farklarını sadece onlara biçilen miktar farkı aracılığıyla ifade etmektedir. Ayrıca para renksizliği ve ayrımsızlığı dolayısıyla tüm değerlerin ad koyucusu olarakkendini ileri sürmekle en korkutucu kodlayıcıya dönüşür. O, eşyanın özünü oyar, özgüllüğünü, özel değerini, karşılaştırılamazlığını kendisinden kurtulmanın imkânsız olduğu bir şekilde kemirir. Hatta para, sadece ekonomik yaşama damgasını vurmakla kalmaz ayrıca tüm yaşam stillerine vegörüşlerine, değersel tavır almalara ve insanlar arasındaki karşılıklı ilişki formlarına da damgasını vurur (Jung, 2001: 54-55). Kapitalizm, bilim, araçsal akıl, pozitivizm vs. gibi "Batı medeniyeti" kavramının içerdiği unsurların eleştirileri, daha sonra alternatif medeniyet arayışları için de kullanışlı bir arka plan oluşturmuştur.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İlerleme ve Medeniyet Kavramları

Türkçede medeniyet, kelime olarak ilk defa 1838'de kullanılmıştır. Kelime, Arapça kökenli olmakla beraber, Osmanlılar tarafından, *civilisation* kavramına karşılık olarak icat edilmiştir. *Civilisation,* uzun bir süre terbiye, kibarlık vs. anlamlarında kullanılmıştır. Mustafa Reşid Paşa da zaten sivilizasyonu kısaca "terbiye-i nas ve icra-yı nizamat" diye tarif etmiştir (Baykara, 1992: 2-12). Fakat kavram, zamanla bugünkü anlamıyla Batı medeniyetine karşılık olarak kullanılmaya başlanmış ve ilerleme ile ilintilendirilmiştir. İlerleme kavramı kadar Türk düşüncesinde iz bırakan az kavram vardır. Terakki, ileri vs. gibi adlar taşıyan siyasal partiler, dernekler, dergi adları kavramın Türkiye'deki etkisine dair fikir vermektedir. İlerleme ve medeniyet, zamanla birbirinin mütemmim cüzü hâline gelmiştir.

19. yüzyıla gelindiğinde Batı karşısında aldığı yenilgilerle bunalan ve şaşıran bazı Osmanlı devlet adamları,devleti kurtarmanın önce Batı'nın kurumlarını yerli muadilleriyle ikame ederek veya onların benzerlerini ihdâs ederek, daha sonra da hemen her yönüyle Batılılar gibi olarak gerçekleşeceğini düşünmeye başlamışlardır. Böylelikle birçok Osmanlı devlet adamı için medeniyet kavramı, hem Batılılaşmanın gerekliğini hem de ilerlemenin bu saye-

de mümkün olduğunu ima eden bir sembol olmuştur. Damat İbrahim Paşa, Paris'e 1720 senesinde elçi yolladığı Yirmi Sekiz Çelebi Mehmed'e "Vesaiti umran ve maarifine dahi layıkıyla kesbi ıttıla ederek kabili tatbik olanlarının takriri" (Karal, 1999: 19) vazifesini vermişti. Bir yüzyıl sonra ise oradaki kabili tatbik olanların takririnin yerini, buradakilerin bir an önce terk edilmesi gerektiği düşüncesi almıştır. Nitekim Tanzimat dönemi devlet adamlarından Fuad Paşa, herhangi bir devletin artık Avupa'da varlığını sürdürebilmesi için gerekli ve zorunlu olan siyasi ve idari kurumları İslamlığın güvenliği için bir an önce benimsemeyi ve geçmişle ilişkiyi kesmeyi savunmuştur. "Devlet-i Aliyye'yi kurtarmak" ve "ihtiyacat-ı zamaniyeyi" takip etmek, söz konusu düşüncenin meşrulaştırılmasında kullanılan söylemlerdir. Bu aşamada kanun ve nizam ile terakki arasında birebir ilişki kurulması, önemli bir zihinsel değişim olarak kabul edilmelidir. Tanzimat'ın hazırlanmasında rolü bulunan Sadık Rıfat Paşa'ya göre (1807-1858), "Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu uyarınca ilerlemek herkesin can ve mal ve ırz ve itibarı hakkında emniyet-i kâmilesinin istihsaline, yani hukuk-ı lazıme-i hürriyetin gerektiği gibi uygulanmasına bağlıdır" (Çetinsaya, 2001: 55-61). Nitekim Comte, Tanzimat'ın esas mimarı olarak görülen Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı mektuplarda yapılan reformları övmüş, Fransız basını da Tanzimat'ı medeniyet yolunda atılan adımlar olarak görmüştür (Siyavuşgil, 1999; 750-755).

Yeni Osmanlılar ise Kuleli Vakası'na önderlik edenlerle benzer motivasyonlarla, memleketin sorunlarını çözmekte yetersiz ve giderek Avrupa'lıların etkisinde kalan Tanzimat bürokrasisine eleştirel bir duruş ortaya koymuşlardır. Yeni Osmanlıların meşruti idareyi İslami prensiplerle desteklemelerinin de muhtemelen Tanzimat reformlarına karşı ortaya çıkan tepkilerle yakından alakası vardı. Batı'da İslam ve ilerleme ile ilgili olarak ortaya atılan bazı iddialar, Osmanlılar arasında da yankı bulmaya başlayınca Yeni Osmanlılar, bu konuda daha somut ve savunmacı bir tavır geliştirdiler. Renan'ın İslam'ın ilerlemeye engel bir din olduğu iddiası ve bu iddianın Osmanlı entelektüel ortamında yarattığı tartışma, iyi bilinmektedir. Namık Kemal'in "Renan Müdafaanamesi", İslam'ın ve Osmanlıların nasıl da ilerlemeye açık olduklarını ispata matuf eseri, II. Meşrutiyet döneminde etkili olmuştur. Namık Kemal, Renan'ın "İslamiyet ve Maarif" isimli hitabına bir cevap vermek üzere kaleme aldığı risalesinde, Renan'ın İslam karşıtı ifadelerinin, aslında onun genel olarak dinlere karşı ön yargılı olmasından kaynaklandığını söyler. Zira Renan'ın Hristiyanlığa bakışı, Namık Kemal'e göre Orta Çağ Avrupa'sında sık sık söz konusu olan baskıcılıkla alakalıdır. Namık Kemal, ayrıca Renan'ın iddialarını çürütmek için, tarihte Müslümanlar tarafından ortaya konan felsefi, bilimsel ve edebî başarılardan örnekler vermiştir. Kitabın ilerleyen sayfalarındaysa, Müslümanların Avrupa'nın fennini alarak terakki edebileceklerini de belirtir. Fakat Namık Kemal'in bu kitabı, ancak o öldükten epey sonra, 1908 yılında yayımlanabilmiştir. Dolayısıyla bu noktada Osmanlı entelektüel dünyasını ve çağdaş İslamcılığı etkileyen, daha çok Cemaleddin Afgani'nin Renan'a verdiği cevaptır. Afgani, 18 Mayıs 1883'te *Journal des Débats* gazetesinde

yayımlanan makalesinde; İslam'ın, Renan'ın iddiasının aksine ilerlemeye müsait olduğunu, tarihin buna şahit olduğunu, İslam tarihindeki bilimsel gelişmeleri ve filozofların eserlerini örnek vererek kanıtlamaya çalışmıştır (Guida, 2011: 64-68). Ziya Paşa da Renan'a "İslam imiş devlete pabend-i terakki/ Evvel yoğ idi işbu rivayet yeni çıktı" dizeleri ile cevap vermiştir (Doğan, 2010: 177-187).

II. Meşrutiyet döneminde ise bu yöndeki tartışma, "Garpçılar" olarak anılan isimlerin düşünceleriyle daha da alevlenmiştir. Abdullah Cevdet, İmparatorluğun Batılılaşması gereğine işaret eden pek çok Osmanlı aydınından farklı olarak medeniyet meselesini yalnızca Avrupa tekniğinin uygulanması kadar basit görmüyor ve kültürel olarak da Batılılaşmayı savunuyordu. Abdullah Cevdet'e göre, Osmanlı toplumuna özgü geleneksel özellikler tekamül edemiyordu ve bundan dolayı bu unsurlardan bir araç olarak dahi yararlanabilme imkânı kalmadığından yerlerine çağın gereklerine uyan, Avrupalı muadillerinin alınması iktiza ediyordu (Hanioğlu, 1981: 360-361). Düşüncelerini "Balkan Harbi"nin hemen sonrasında ortaya koyan ve etkisini Cumhuriyet döneminde de sürdüren Ziya Gökalp ise keskin bir kültür ve medeniyet ayrımı yaparak Batı medeniyetini benimsemeyi savunmuştur. Gökalp düşüncesini şöyle açıklar:

> Bir medeniyetin ilmî mefhumları, fenni aliyatları, iktisadi mahsulleri taklit ve mübadele tarıkıyle bir halktan diğer halka geçer ve bir medeniyet zümresi iptida mahalli bir mahiyette tecelli ederek tedricen ülkeleri, kıtaları ve nihayet bütün insaniyeti ağuşun alır... Bu tafsilattan anlaşılıyor ki muasırlaşmak tabirinin manası, asri olan medeniyet zümresinin gittikçe tekemmül eden ilim ve marifetinde hiç bir milletten geri kalmayacak surette faik bir mevki ihraz etmektir. Medeniyet zümresi içinde müşterek bir insan hayatı yaşamak, hiç bir vakit ne aile ve devlet hayatlarının hususiyetine ne de millet ve ümmetin tazammun ettiği harsi tesanütlere münafi değildir…Türkler, asri medeniyetin akıl ve ilmiyle mücehhez olduğu hâlde, bir Türk-İslam harsı ibda' etmeğe çalışmalıdır (Gökalp, 1976: 33-42).

İslamcı yazarlar ise Batı'ya ve Batı uygarlığını ilerlemenin yolu olarak kayıtsız şartsız kabul eden Osmanlı aydınlarına karşı bir tutum takınmışlardı. Onlar da Batı'nın teknik-bilimsel alandaki üstünlüğünü tartışmasız olarak kabul etmiş, "ilerleme ve gelecek" tasavvurlarını tekniğin ve bilimin kazanımlarıyla ilişkilendirmişlerdi. Sebilürreşad'daki birçok yazar da Osmanlıların, Japonların yaptığı gibi Batı'nın teknolojisiyle yetinip kendi ahlaki ve kültürel değerlerini muhafaza edebilecekleri tezini savunmaktaydı. Bu anlamda İslamcılar, daha çok Avrupa hayranı olan "Tanzimat kafasındaki" Batıcılara yönelik eleştiri getirmişler, bir yerde Gökalp'le aynı çizgide düşünceler ortaya koymuşlardır. Bu da onların Osmanlı'daki terakki meselesine N. Kemal'den farklı bakmadıklarını göstermektedir. Akif'in şu mısraları da bunu göstermektedir (Debus, 2009 195-198):

…Sırrı terakkinizi siz,
Başka yerlerde taharriye heveslenmeyiniz.
Onu kendinde bulur yükselecek bir millet;
Çünkü her noktada taklid ile sökmez hareket.
Alınız ilmini Garp'ın, alınız san'atını;
Veriniz hem de mesainize son sür'atını;
Çünkü kabil değil yaşamak bunlarsız;
Çükü milliyeti yok san'atın, ilmin,
Yalnız iyi hatırda tutun ettiğim ihtarı demin:
Bütün edvar-ı terakkiyi yarıp geçmek için,
Kendi mahiyet-i ruhiyeniz olsun kılavuz
Çünkü beyhudedir ümit-i selamet onsuz.

Öte yandan İslamcılar, ilerleme ve medeniyete yönelik sempatilerine karşın sekülerleşme ve kültürel Batılılaşma gibi olgularda Gökalp'ten Abdullah Cevdet'e kadar birçok ismi eleştirmişlerdir. İslam dünyasının geri kalmışlığı meselesinde, Sebilürreşad'da yazan İslamcılar birçok kez Müslümanlığın ve İslam'ın terakkiye mani olmadığını söylemişlerdir. Geri kalmışlığın gerçek sebepleri, onlara göre dinin kendisinde değil, mensuplarının gevşekliğinde ve kendilerini beğenmişliklerinde aranmalıdır. Ayrıca Batı taklitçiliğini de bu sebepler arasında göstermişlerdir. İslamiyet'in terakkiye mani olmadığı, İslam tarihindeki bilimsel gelişmeler, ahlaki düzey ve gelişmiş şehirler gösterilerek değişik İslamcı isimlerce iddia edilmiştir. Medeniyeti, Avrupa'ya Müslümanların getirdiği söylenerek de İslam'ı tasfiye etmenin, Müslümanlığı suçlamanın anlamsızlığı vurgulanmış ve bu bahiste açık bir şekilde savunmacı bir üslup ortaya konurken medeniyet ve ilerleme arasındaki ilişki somutlaşmıştır (Debus, 2009: 205).

Terakki isimli bir dergi de çıkaran liberal Sabahaddin Bey ise sorunu, "teşeküllü içtimaimizin tecemmüi" bir yapıda olmasında görmüş, devletin çöküşünün toplumun bireyci bir yapıya doğru dönüştürülmesiyle durdurulabileceğini iddia etmiştir. Sabahaddin Bey için medeniyet; bilimin, tekniğin ithaliyle ya da kültürün korunması veya değiştirilmesiyle değil, toplumsal yapının dönüştürülmesi ile geliştirilebilecek bir şeydir. Ona göre, "Tanzimat devrinden beri çoğalan ıslahatçılarımız, samimi bir emel-i teceddüt besliyor; fakat bu teceddüdün ne suretle vukua geleceğini katiyen keşfedemiyorlardı. Yalnız, şart-ı terakki olarak hürriyet, meşrutiyet, maarif, ahlak ve nihayet Garplılaşmak lüzumu daima ileri sürülüyordu ve elan sürülmede! Fakat bütün bu iddialar ne cemiyet ne de onu ıslaha çalışan zihniyeti bir karış ileri götüremedi; çünkü teşkilat-ı içtimaiye, zikrettiğimiz tezahürat-ı muhtelifeden çıkmıyor:

bilakis bunlar, müsbet veya menfi tarzda teşkilat-ı içtimaiyeden çıkıyor' (Prens Sabahaddin, 1950: 22). Bunun gerçekleştirilmesi için de Sabahaddin Bey, eğitimi ve ademimerkeziyetçi bir yönetimi araç olarak önermiştir. Fakat Sabahaddin Bey'in bu fikirleri, sınırlı bir çevrede etkili olabilmiştir.

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise yukarıda anlatılan düşünsel birikimin sonucunda ortaya çıkan inkılaplar, Osmanlı'daki klasik avam-havas ayrımına çok daha farklı boyutlar katmıştır. Yakup Kadri'nin "Yaban" isimli romanının kahramanı olan Ahmet Celal, kendisine medeniyet ve terakki getirme vazifesi addeden yarı aydın bir subaydır. Bir medeni olarak geri kalmış ve cahil Anadolu köylüsünden tiksinmekte, onları adam etmeyi ve bilinçlendirmeyi görev bilmektedir. *Kadro* dergisinde Vedat Nedim Tör, "Yaban"da tanıtılan köylünün nasıl yenileştirileceğini şu cümlelerle aktarmaktadır: "Ona teknik aşısı yapacağız... İleri tekniğin olgun yemişlerini elleriyle toplayan, gözleriyle gören köylü, artık yobazların ve softaların safsatalarına kulak asar mı? İnkılapçı aklın an'ane ve görenek karşısında üstünlüğünü gören köylü, artık ileri münevvere (yaban) diyebilir mi?" (Moran, 2011: 164-165). Kemalist medeniyetçilik, karşısına geri kalmış olanı alıp nesneleştirmiş, tıpkı modern bilimin doğaya yaptığı gibi, onu dönüştürmeyi hedef hâline getirmiştir. Mustafa Şekip Tunç'un, "inkılabımızın felsefi monografisi' olarak nitelediği Peyami Safa'nın "Türk İnkılabına Bakışlar"ı ise Kemalizmin medeniyet ve ilerleme algısını daha somut bir şekilde ortaya koyar. Peyami Safa'ya göre, Avrupa hem bir kıta hem de görüş, anlayış, ruh, zekâ vs. anlamında "kafa" demektir. Kültür ve medeniyet namına ne varsa, klasik denizin kıyılarında Yunan, Sion, Roma ve barbar kanından doğan bu Avrupa'dadır. Avrupa; Yunan, Roman ve Hrisyanlıktan doğmuştur ve bu üç tesiri yaşamamış olanların Avrupalı olma şansları da yoktur. Ona göre, "Doğunun ise ilmi olmadığı gibi tenkidi de yoktur. O hâlde orada bir fikir hayatından, hatta zekâdan bahsedilemez. İlim ve eleştiri bütün bilgi değildir; fakat hendesesiz ve eleştirisiz bilgi olamaz: bütün ilim, aslında, doğanın eleştirisinden başka bir şey sayılamaz. Doğu dindardır, filozof değildir. Tarif etmeğe mecbur kaldığı yerde idraki durur. Hindistan'ın ve Uzak Doğu'nun metafiziği bir kelime oyunudur ve bundan başka herhangi bir kıymetten mahrumdur. Her zaman, ispat edilmesi mümkün olmıyan şeyleri iddia etmiştir. Tabiat üstündeki nüfuzu büyücülükten ibarettir. Doğu hürriyetten, hukuktan, ilimden, ahlaktan bahsetmeğe mecbur olduğu zaman Batı'yı taklit eder. Fakat bunlardan hiç bir şey anlamaz". Peyami Safa, bu sözlerden sonra Şark'ın temelde Budist ve İslam üzere ikiye ayrılabileceğini söyler ve Batılıların, Şark deyince akıllarına gelen fatalizm veya diğer olumsuz sıfatların daha çok Budist şarka ait olduğunu iddia eder. Ona göre, yarı sömürge olan "iptidai Asya kavimleri" ile Türk milleti aynı kalıba konulamaz. Daha sonra İslam Şark içinde asırlardan beri Arap ve Acem kültürü ile yetişen Türk milletinin, Yunan, Roma ve Hristiyanlık mahsulünden başka bir şey olmayan Avrupa kafasını benimseyip benimseyemeyeceğini soran Safa, bu soruya "evet" der. Çünkü ona göre İslam ve Türk düşüncesi, Yunan düşüncesini yalnız yaşamakla kalmamış, Orta Çağda onu Avrupa'ya tanıtmıştır. İslam da Hristiyanlığın anti tezi değil, tekâmülüdür (Safa, t.y.:

103-133). Yani, "Modern Batı medeniyeti, zaten yabancımız değildir, bizimdir. Onlar gibi olmamızın önünde hiç bir engel yoktur", demek ister. Sonuç olarak ona göre, inkılabın değişmez iki temel prensibi vardır: milliyetçilik ve medeniyetçilik. Milliyetçilik, bizi Orta Asya ve Şark'taki kaynaklarımıza, tarihimize ve dil birliğimize; medeniyetçilik ise Avrupa metoduna, düşüncesine ve muaşeretine götürecektir. Millî hâkimiyetin tesisi ve Büyük Millet Meclisinin kurulması, saltanatın ve hilafetin ilgası, millî ekonomi, Osmanlı çerçevesinden çıkarılan Türk tarihinin Orta Asya'daki kaynaklarına kadar genişletilmesi, dil devrimi ve öz Türkçe soyadları kanunu, Kur'an'ın tercüme ettirilmesi ve Türkçe ezan, milliyetçilikten doğan inkılaplardır. Kaynağı medeniyetçilik prensibi olan inkılaplar ise laiklik, şapka, Latin harfleri, Darülelhan'da alaturka kısmın kaldırılması ve yalnız Batı müziği öğreten konservatuvarın kurulması, Batı takviminin, İngiliz haftasının ve pazar tatilinin kabulü, bütün Batı "muaşeret kıyafetlerinin" resmîleşmesidir (Ayvazoğlu, 2000: 114). Kemalizmin medeniyet ve ilerleme anlayışının Anadolu insanı ve onun değerleriyle arasında oluşturduğu mesafe ve hiyerarşi, kısa bir sürede bu anlayışa çeşitli itirazların dile getirilmesine yol açmıştır. Bu itirazlardan bir tanesi, daha çok Ziya Gökalp çizgisinde olan Mümtaz Turhan'dan gelmiştir. Turhan, gerçek Batılılaşmanın millî kültüre yeni bir faktörü, bilimi katmak olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Batılılaşma bir zarurettir. Ancak Batılılaşma, Batı ülkelerinin yaşayışlarını görünüşte taklit etmek yahut kurumlarını ve teknolojiyi bölük parça ithal etmek değildir. Ona göre sorun, bir zihniyet meselesidir. Bilim ve teknoloji, Batılılaşmanın ölçüsü olarak kabul edilince ona göre, Batı coğrafi bir kavram olmaktan da çıkacaktır (Özakpınar, 2000: 207-211). Turhan, bu anlamda baskıcı ve otoriter bir Batılılaşmayı yanlış bulmuş, medeniyete (tabii Batılı medeniyete) bilimsel zihniyete sahip olmakla ulaşılabileceğini söylemiştir.

Medeniyet ve Muhafazakâr-İslamcı Düşünce

Cumhuriyet döneminin resmî medeniyet görüşüne daha radikal bir cevap Necip Fazıl Kısakürek'ten gelmiştir. Necip Fazıl da Peyami Safa'yı andırır bir biçimde Doğu'nun ruh, Batı'nın da maddiyatı temsil ettiğini söyler. Fakat ona göre ruhtan yoksun olan Batı, kokuşmuşlukla maluldür, ruhunu kaybetmiştir (Kısakürek, 2002: 50–52). Ayrıca Necip Fazıl, taklitçiliği, köksüzlüğü eleştirir. Doğu medeniyetinin maddi imkânlarını da köklerde, İslami bir rönesansta aramak gerektiğini söyleyerek medeniyet ve ilerleme konusunda döneminin aydınlarından farklı bir düşünceyi savunur (Kısakürek, 1982; 215). Yani Necip Fazıl'a göre ulaşılması gereken medeniyet Batı medeniyeti değil, İslam medeniyetidir. Batının ilerleme olarak sunduğu şey ise daha çok ahlaki bir çürümedir. Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde uygulanan politikalar tamamen yanlıştır. Fakat Necip Fazıl'ın, Batının ahlaki çöküş içerisinde olduğunu söylemesine rağmen, maddi gelişmişliğini de olumlu bir dille andığını ve ihyası amaçlanan İslam medeniyetinde de bu tarz bir gelişme öngördüğünü ifade etmek gerekir. Nurettin Topçu ise Batı'nın ahlaki bir çöküş içinde olduğu düşüncesinde değildir. Çünkü ona göre Batı ahlakını oluşturanlar, toplumun alt kesimleri değil, din, ilim ve sanat adamlarıdır. Topçu,

Batı medeniyetini oluşturanların da bunlar olduğunu ifade eder. Ona göre esasında ilim Batının malı değildir. İnsanlığın çocukluk devrinde, Asya kavimlerinin kucağından hayata kavuşmuştur. Ancak onun bütün karakterlerini kazanarak kendi iradesinin bütün şuuruna sahip olması, Batı medeniyeti dediğimiz Rönesans'tan sonraki Avrupa medeniyeti içinde mümkün olmuştur. Batının ilim ve ahlakını yanlış anladığımızı söyleyen Topçu, Batının ilminin arkasındaki esas unsurun hakikat sevgisi ve bunun gelişmesi için de gerekli olan düşünce ve ifade hürriyeti olduğunu söyler. Ona göre yüzeysel olarak Batıda bir çürüme varsa da esasen Batı ahlakına yön verenler; üniversiteler, aydınlar ve filozoflardır. Bu ahlakın temelleri de hürmet, cemaat şuuru ve nefislerin ihtiraslarına ve bundan doğan zulümlere isyan duygusudur. Topçu, bu cümlelerin sonuna çözüm olarak Batılılaşmayı önermez. Tam tersine, "Kendimize dönelim. Ruh cephesinde, kendimizin olan, yaratıcı gücümüzün mahsulü olan ne var?" diyerek Necip Fazıl gibi "ihya"yı vurgular (Okay, 2009: 173). Diğer taraftan teknikle ilgili Alman düşüncesinde daha önce dile getirilen bazı eleştirileri kullanan Topçu, tekniğin kültürden otonom bir şekilde işlemeye başladığını, insanı kendisine esir ettiğini ve sonuçta insanın eşya ile izah edilmeye başlandığını söyler. Ona göre, "Bugün dünyamızda her şeyi eşyanın emrinde bulunduran Amerikan tekniği hâkim olmaktadır. Hakikatte bu, bir asırdan beri Avrupa'da hazırlanan, eşyanın insan üzerine zaferinin gerçekleşmesidir. Bu gerçekleşme, Batı medeniyetinin insan ve eşya, ruh ve madde yarışmasında maddenin ileri atılışlarıyla bir cephede insanın zaferi olduğu gibi diğer cephede ruh ve kültür, yani insan cevherinin inkâr edilmesiyle, arkadan vurulmasıyla yine maddenin zaferi olmuştur" (Topçu, 1998: 17-19). Topçu, birçok muhafazakâr düşünürden farklı olarak yukarıda anlattığı durumu, komünizm yanında kapitalist sistemle de ilişkilendirir. Topçu'ya göre, Türk aydını tekniğin ithal edilebileceğini sanmıştır. Oysa kendi kültüründen sadır olmayan tekniğin, o millete bir fayda vermesi söz konusu değildir. Ayrıca üretilen tekniğin, kültürün yansıması olması gerekir. Bunun için de Türk milletinin tarihsel değerlerine dayalı bir felsefenin inşası gerekmektedir (Topçu, 1998: 21-23). Burada Topçu'nun teknik ve medeniyet ile ilgili görüşlerinin, "reaksiyoner modernistlerin" düşünceleri ile olan benzerliğine dikkat çekmek gerekir.

Sezai Karakoç da "Diriliş" kavramı etrafında İslam medeniyetini yeniden inşanın peşinde olmuştur. Ona göre düşünce alanında, Türkiye'de tam bir aktarmacılık hâkim durumdadır. Düşünce köklerimiz ve düşünce kaynaklarımız kireç bağlamış gibidir. Türkiye, misyoner mantığının, Batılı sığ bilginin yaydığı peşin hükümler deryasında yüzüp durmaktadır. Gerçek bir düşünüşün yerine moda ve taklit düşünceler vardır. Karakoç, II. Dünya Savaşı sonrasında gelişen ideolojik, kapitalizm ve komünizme karşı bir arayış içerisinde olan Necip Fazıl, Seyyid Kutup, Mevdudi gibi isimleri yeni nesil İslam düşünürleri olarak selamlar. Karakoç, bu düşünürlerin yanında İslam'ın canlanışı ve yayılışını da İslam medeniyetinin dirilişinin bir işareti olarak görmektedir. Karakoç'un bu düşüncelerinin en iyi ifadesi, daha çok bir broşür niteliğinde olan "İslam'ın Ekonomik Strüktürü" isimli eserinde karşımıza çıkar. Ona göre İslam, Batı medeniyetinden farklı bir medeniyet olarak ele alındığında, İslam'ın kapitalizm

ve sosyalizmden farklı bir ekonomik sistem ortaya koyduğu görülebilecektir. Hatta ahlak ve dinle ekonominin ilgisini henüz tam bir ölçüye bağlayamamış olan ve birçok kriz yaşayan Batı'nın gözü önünde İslam prensipleri, kurtarıcı birer semboller hâlinde durmaktadır; fakat gurur, bunu görmeye engel olmaktadır. İslam, ona göre, sadece bir ekonomi anlayışı da değildir. İslam, medeniyetin kaynağı ve dünya görüşüdür. İslam, insana mülkiyeti tasarruf hakkı vermiştir. Fakat Müslüman için mal, ilahî yolda ilerlemek için bir vasıta, bir imkân, bir malzemedir. Eşyanın verdiği hazdan çok, o eşyayla birlikte gelen ödevleri tam yerine getirerek elde edilecek ebedî hayat sevinci için, bu malların sorumluluğunu üzerine almaya razı, hatta istekli olur (Kara, 1998: 381-408). Ona göre medeniyet, bir ideali olan insanların büyük fedakârlıklarla gerçekleştirdikleri bir harekettir. İnsanoğlunun, asıl amacını gerçekleştirme, ona varma arayışlarından doğmuştur. Karakoç'a göre -Gökalp'in de ifade ettiği gibi-, medeniyet ve kültür ayrı ayrı şeyler değillerdir. Bir medeniyet varsa onun bir kültürü de olmak zorundadır. Medeniyet, insanın Tanrı'nın istediği gibi olma çabası, bu çabasının anıtlaşması, kurumlaşmasıdır. Bu yüzden İslam medeniyeti, ona göre bir vahiy medeniyetidir (Karakoç, 1986: 9-11). Dolayısıyla Karakoç, medeniyetle ilişkili olarak bir dirilişten ve ihyadan bahsetmektedir. Materyalist bir ilerleme yahut bir Batılılaşma, onun gündeminde bile değildir.

Medeniyet kavramına getirdiği eleştirel yaklaşımla İsmet Özel, Türk düşüncesinde ayrıksı bir konumdadır. Fakat Özel'in, "Üç Mesele" isimli eserinin önsözünde belirttiği gibi medeniyet, teknoloji ve yabancılaşma konusunu tartışan bu kitabındaki makaleler büyük oranda Alman ve Fransız düşüncesindeki yabancılaşma, medeniyet ve teknik eleştirilerinin izlerini taşır. Ayrıca medeniyet kavramına İslami bir perspektiften eleştiri getiren isimlerin kitapları da bu dönemde Türkçeye aktarılmıştır. Dolayısıyla İsmet Özel'in yaptığı, daha çok bu tartışmaları İslami bir düşünce çerçevesinde yorumlamak olmuştur (Özel, 1995: 14-15). Bu doğrultuda Özel, ilk olarak İslam'ı medeniyet ve kültür sorunu içinde kavramanın, ona insanlık tarihinin kurumsal anlamını fazlasıyla yüklemeyi getirdiğini söyler. Ona göre, bir kez İslam'ı medeniyet sorunu içinde kavradık mı, artık onu zaman içinde bir kategori olarak görmek ve tarihin şartları içinde değerlendirmek düşüncesine kendimizi hapsetmiş oluruz. Böylelikle kafa yapımızı da gelecekteki insan toplumunun, sosyalist değil de İslami bir toplum olacağı konusunda bir öncekine eş değer kanıtlara ayarlamış oluruz. Oysa Müslümanın davranışlarını güden, insani tasarımlar değil, emir ve nehiylerdir. Öyleyse medeniyet gibi tamamen tarihî ve toplumsal şartların çerçevesinde anlaşılabilen bir kavram, Müslümanın davranışlarında belirleyici bir unsur olma imkân ve imtiyazına sahip olamaz. İsmet Özel'e göre Müslüman düşünürlerin bir İslam medeniyeti kurma çabaları; Batı'nın sömürgeciliğine, medeniyetini başka coğrafyalara taşıma çabasına karşı ortaya çıkmış bir tepkiden beslenmektedir. Bunun yanında başka medeniyetlerden bahseden ve arada onları öven yine Batı'dır. Fakat Batı, kendi medeniyeti ile diğerleri arasında bir hiyerarşi kurmaktadır (Özel, 1995: 123-124).

"Din ve Medeniyet Üzerine" isimli kitabı Türkçeye de çevrilen Nedvi de medeniyet kavramını sorgulamıştır. Ona göre İslam medeniyetinin sembolleri olarak gösterilen saraylar, kale-

ler, mimari yapılar ve sanat eserlerinin çoğu, İslam'a uygun olmayan debdebeli bir dönemin ürünleridirler (Nedvi, 1970). Özel de bu kitaba da atıf yaparak medeniyetlerin oluşumunun sınıflaşmaya ve insanın insanı sömürmesine dayandığını söyler. İslam medeniyeti kurma iddiaları, ne kadar iyi niyetli olursa olsun, bu yüzden bir tehlikeyi içinde barındırmaktadır. Medeniyet Avrupa'ya has değildir diyerek Avrupa ile yarışa girmek, İslam'ı başka toplum düzenleriyle kaynaştırıp o düzenlere destek olabilecek bir dolgu düşünce durumuna getirmek isteyenlerin işini kolaylaştırır (Özel, 1995; 40). Özel, teknik konusuna da benzer bir yaklaşım getirir. Ona göre teknik, kulluk haddinin aşılmasının bir belirtisidir. Bu sebeple de mevcut hâliyle Batı tekniğinin İslami yaşayışın örgüsüne girmesi mümkün değildir ve temelde eşyanın hakikatine ulaşma çabası olan bilimden farklıdır. Ona göre bugünkü medeniyet, verdiği eğitim içinde ilerleme düşüncesine büyük yer vermektedir. Medeniyet, insan toplumlarının sürekli bir gelişme içinde olduklarını, daha üstün bir geleceğe doğru yol aldıklarını köklü bir inanç hâline getirmeyi bir görev olarak üzerine almıştır. Bu da gerçekte belirli bir zorbalığın meşrulaştırılma istediğinden başka bir şey değildir (Özel, 1995: 177-185). Sonuç olarak İsmet Özel, Türk düşüncesinde çoğunlukla nasıl elde edileceği tartışılan ilerleme, medeniyet ve teknik kavramlarına getirdiği eleştirilerle farklı bir yol izlemiştir. Fakat sonraki yıllarda bu düşüncelerini geliştirmemiş, hatta terk etmiştir.

Gelenekçilik: Alternatif Bir İhya Çabası mı?

Rosemary Hicks, ABD'deki İslam araştırmaları merkezinin kuruluşu ile ilgili ilginç bir hikaye anlatır. Aktardığına göre, Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) ve H. A. R. Gibb gibi isimler, II. Dünya Savaşı sonrasında Amerika'da ve Kanada'da çeşitli üniversitelerde İslam araştırmaları merkezlerinin kuruluşunda önemli rol oynamışlardır. Rockefeller, Ford Foundation başta olmak üzere çeşitli vakıfların desteğiyle, Princeton, Harvard, McGill, Yale gibi üniversitelerde kurulan merkezlerin temel hedefleri, İslam coğrafyasındaki güncel düşünsel akımların ve siyasal yapıların, demokrasi ve kapitalizmle uyumlu bir İslam dünyası yaratmak amacıyla araştırılmasıydı. Bu amaçla modernleşmeye uyumlu İslami yapılarla iş birliği geliştirilmek de amaçlanmıştı. Özellikle İran ve Hint-İslam coğrafyasındaki sufizm, modern dünyayla en uyumlu İslami akım olarak görülmüştü. Gibb ve Smith, bu çerçevede iş birliği yapmışlardı ve Gibb'in Smith ile tanıştırdığı isimler arasında Fazlu'r-Rahman ve Seyyid Hüseyin Nasr da vardı. Smith, İslami liberalizmin, sufizm aracılığıyla gelebileceğine inanmaktaydı. Fakat bu sufizm de Orta Çağın öteki dünyaya odaklı sufizmi değil, modern dünyayla uyumlu, "liberal neosufizmdi." Hicks'e göre Nasr, 1950'lerde bu modernleşme projelerinden uzaklaştı ve özellikle Avrupalı oryantalistlerin sufizm üzerine yazdıklarından etkilenerek sufizmin tüm dinlerin ortak vurgusuna sahip olduğunu ve evrensel hikmeti barındırdığını dile getirerek antimodernist bir çizgi geliştirdi. Fakat bu antimodernist çizgisi, politik olarak liberal İslam ile de uyumluydu. Daha sonra Nasr, Toshiko İzutsu ile birlikte İbn Arabi ve onun İranlı yorumcusu Molla Sadr üzerine bir araştırma da yapmıştı. Hicks; Smith ve Fazlu'r-Rahman'ın,

Nasr'ın antimodernizmini ve şeriata bağlılığını pek beğenmediklerini, fakat bunu da reaksiyoner yaklaşımlara karşı modernist bir sufi girişim olarak algıladıklarını söyler (Hicks, 2011: 141-158). Hicks'in anlatımı, İslam dünyasında güçlü bir yankı bulan gelenekselci İslam anlayışını oldukça politik bir zemine oturtur ve birçok açıdan zan altında bırakır. Nasr ise kendi amacının, Smith gibi İslam'ın modernleşmesi değil, canlandırılması (revitalization) olduğunu ifade etmiştir (Hicks, 2011: 159). Nasr, çok ses getiren "Islam in the Modern World" isimli eserinin "What is Traditional Islam?" başlıklı kısmında, öncelikle gelenekten ne anladığını açıklar. René Guénon'un kullandığı anlamda gelenek, vahyin insan tarafından anlaşılmasının tarihsel süreç içerisindeki çeşitli ifadeleridir. Nasr da geleneksel İslam'ı, zaman ve mekânın kısıtlamalarından uzak, 14 yüzyıldır insanların hayatlarını ve dünya görüşlerini şekillendiren bir birikim olarak tarif eder. Ona göre geleneksel İslam, başta tevhit akidesi olmak üzere Kur'an ve sünnetin, sahih hadis kitaplarının, şeriatın, klasik fıkıh ve kelam okullarının, tasavvufun ve hikmetin (İslam felsefesi), İslam sanat ve mimarisinin oluşturduğu bir bütündür. Ona göre, Sünnilik ve Şiilik dâhil geleneksel İslam'ın değişik biçimleri, Gazzali ve Şeyh Bahaaddin El-Amili veya Molla Sadra vd.nin eşsiz sentezleri, Osmanlı ve Safevi sanat ve mimarisi, Kur'an ve sünnetten neşet etmiştir. Dolayısıyla Nasr için gelenek; kutsal, ezelî ve değişmez doğruyu temsil eder (Nasr, 2010: 1-3). Nasr kendi çabasının; tepkisel, fundamentalist, modernist İslami anlayışlardan farklı olarak ihmal edilen geleneksel medeniyetin değerlerini ortaya çıkarmak olduğunu söyler. Geleneksel İslam içerisinde birbirinden çok farklı ve birbirlerine eleştirel çeşitli ekollerin ve disiplinlerin olduğunu söyleyeyen Nasr, gelenekçinin bunların hepsini savunduğunu belirtir. Çünkü gelenekçi İslam'ın değişik kelam, felsefe, tasavvuf ekollerinin, gelenekçiler tarafından İslami bir dünya görüşüyle değerlendirildiğini ifade eder. Yani bunlar, evrensel İslam'ın farklı şekillerde yorumlanmasıdır. Gelenekçi, İslam'ın ihyasına çalışmaktadır. Gelenekçilerin modernist ve fundamentalistlerden farkı, geleneğin önemine inanmaları ve içsel manevi süreçleri öne çıkarmalarıdır. Oysa modernist ve fundamentalist yaklaşımlar, Tanrı'nın iradesinin üstünde, dışarıdan ve korkuya dayalı bir gücü öne çıkarabilmektedirler. Ayrıca teknolojiye ve bilime yaklaşımlarıyla, bilginin Batı medeniyetinde olduğu gibi sekülerleşmesine yol açmaktadırlar. Siyasette Kur'an ve sünnete dayandıklarını ve Batılı görüşleri reddettiklerini söyleseler de nihayetinde Batı'daki Fransız İhtilali'nden beri var olan en radikal siyasi görüşleri benimseyerek Batılı ideolojilerin benzerlerini üretmektedirler. Oysa ona göre geleneksel İslam, İslam'ın bir ideoloji telakki edilmesine karşıdır (Nasr, 2010: 3-5).

Ahmet Davutoğlu, 1997 yılında yazdığı bir makalede, Batı dışı medeniyet havzalarının modernleşmeye ve Batılılaşmaya direnmelerini, kendi medeniyetlerini canlandırmaya çalışmalarını, bu medeniyet mensuplarının farklı *ben idrakleri*ne sahip olmalarıyla açıklamıştır. Ben-idraki, Davutoğlu'na göre *ben idraki*, kişinin varlık tasavvurunun, kendilik anlayışının kültüre, yaşadığı çevreye, topluma yansımalarıdır. Kültürün anlam yaratmasıdır. Bir *ben idraki*nin oluşmasını sağlayan nihai etken de kurumsal ve formel alan değil; bir bireyin varlık

sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşüdür (Davutoğlu, 1997: 10-13). İslam medeniyetinin canlandırılma imkânları üzerine düşünen İbrahim Kalın, Davutoğlu'nun ben idrakinin medeniyetleri etkilediği düşüncesine ve Nasr'ın gelenek ve modernlik arasında kurduğu zıtlığa dayanarak İslam medeniyetini revitalizasyonunun felsefi imkânlarını tartışır. Kalın'ın bu çabası, N. F. Kısakürek, İsmet Özel ve Sezai Karakoç'un İslamcı yaklaşımlarının bir uzantısı olmakla birlikte, bu çizgiden bir farklılaşmayı da temsil eder. Bu açıdan Kalın'ın düşünceleri, söz konusu farklılaşmayı anlamak açısından önemlidir.

Kalın'a göre medeniyet, "Bir dünya görüşünün zaman ve mekân boyunca tezahür ve tecessüm etmesidir. Dünya görüşü, varlığa ve onun anlamına ilişkin en temel ve genel soruları sorarken varlık tasavvuru, varlık karşısında geliştirilen duruş ve tutumların toplamını ifade eder. Bu manada bir medeniyetin dünya görüşü ve varlık tasavvuru, teorik ve pratik ilkeleri aynı anda bünyesinde barındırır" (Kalın, 2010: 21). Kalın, Batılı dünya görüşü ve varlık tasavvuruna nüfuz edemeyen Osmanlı aydınlarının, sanayi, teknoloji ve günlük yaşama ilişkin Avrupai usulleri adapte etmek suretiyle modern medeniyete dâhil olacaklarına inandıklarını, fakat medeniyetlerin arka planını oluşturan dünya görüşü, varlık tasavvuru, evren anlayışı ve insan kavramlarının bu tür yüzeysel uyarlamalara imkân tanımadığını söyler (Kalın, 2010: 16). Kalın'a göre medeniyet, hem metafizik ilkeleri hem de somut tutum ve davranışları ihtiva eden bütüne atıfta bulunur. Medeniyet diye tarif ettiğimiz inanç, fikir ve eylemler, dünya görüşü ile pratik varlığa ve evrene ilişkin kavramsal bir açıklığa kavuşmadan insanın hangi varlık düzeyine ait olduğunu ortaya koymak mümkün değildir. Kartezyen subjektivizmin etkisi altında gelişen modern hümanizm, insanı, varlığın ve anlamın merkezine yerleştirirken pozitivizmin etkisi altında şekillenen modern kozmolojiler, insanı evrende anlamsız bir varlık mesabesine indirgemiştir. Modern düşüncenin bu çelişkisi, kelimenin en hafif ifadesiyle büyük bir zihinsel karmaşaya yol açmakta ve insan yarı tanrı olmakla bir hiç olmak arasında gidip gelmektedir. Kalın'a göre eşyanın hakikatini onları aşan bir ilkede arayan bu varlık tasavvuru, cemadattan bitkilere ve hayvanlara kadar bütün varlıkların zati bir anlamının ve değerinin olduğunu kabul etmiş ve bunu İslam medeniyetinin sosyal ve maddi hayatına kapsamlı bir şekilde uyarlamıştır. Her varlığın göründüğünden daha fazla bir hakikate sahip olduğu düşüncesi, İslam bilimine ve estetiğine önemli katkılar yapmış ve gerçekliğin tek bir varlık düzeyine indirgenmesine engel olmuştur (Kalın, 2010: 24-26).

Kalın, yukarıda aktarılan görüşlerini, Nasr'ın modern ve geleneksel dikotomisine benzer bir ayrım yaparak anlamlandırmaktadır. Ona göre modernitenin anlam kaynağı, her tür ilişkiden ve bağlamdan soyutlanmış birey ve onun öznel tercihleridir ve bu yüzden özgürlük ve anlam, eş zamanlı olarak bireyin tercihlerinde ve fiillerinde ortaya çıkmak durumundadır. Modernitenin vaadi, anlam değil özgürlüktür. Modernite, özne hâline gelmiş bireye her tür tercih hakkını sunmakta ve böylece onu özgürleştirmekte, fakat varlığın ve hayatın anlamına ilişkin her tür sorumluluğu da bireye bırakmaktadır. Modernitenin bu anlama karşı özgürlük tutumunun karşısında, geleneğin anlamlı bir hayat yaşamak için özgürlüğün sı-

nırlanması teklifi durmaktadır. Gelenek, bireyi daha geniş bir varlık ve toplum bağlamında değerlendirmekte ve atomize sosyal yapı modellerine karşı çıkmaktadır. Daha geniş bir bütünün parçası olan birey, ancak bu bütünle uyumlu bir şekilde hareket ettiğinde anlam sahibi ve rasyonel bir varlık hâline gelebilir. Bireyin özgürlüğü, sınırsız ve kayıtsız tercihler yapabilmesine değil, bu bütünlük içinde kendi potansiyellerini hayata geçirebilmesine bağlıdır. Zira sınırsız ve kayıtsız tercih mümkün olmadığı gibi, bireyin varlığını büsbütün ortadan kaldıran bir nitelik de arz edebilir. Kısacası modernite, anlamdan yoksun bir özgürlük vaadinde bulunurken gelenek, anlamlı bir hayat yaşamak için özgürlüğün sınırlandırılması gerektiğini söylemektedir (Kalın, 2010: 42). Kalın'a göre medeniyete ait maddi, siyasi, bilimsel ve sanatsal alanlarda kapsamlı ve sürdürülebilir bir değişim, Molla Sadra'nın felsefesi ışığında, varlığa ilişkin bakış açımızı ve tutumumuzu değiştirdiğimiz zaman mümkün olacaktır. Bu, insanın varlık ile yeniden barışması ve daha büyük bir bütünün parçası olduğunu idrak etmesiyle başlayacak yeni bir süreçtir. Modern bilimin teorik olarak, teknik-medeniyetin ise pratikte yok ettiği kozmolojik bakış açısı, bu yeni medeniyet tasavvurunun önemli bir parçası olmak durumundadır (Kalın, 2010: 59).

Sonuç

Cumhuriyet öncesi Türk düşüncesinin temel vasfı, artık klişe hâline gelmiş o ifadeyle söylersek "devleti kurtarmaktır." Bu sebeple de modernleşmecilik çeşitli formlarıyla farklı ideolojik kesimlerde karşımıza çıkmaktadır. Namık Kemal ve II. Meşrutiyet dönemi İslamcıları, Renan'a ve *Garpçılara* tepki olarak İslam'ın terakkiye müsait olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Bu sebeple II. Meşrutiyet dönemi İslamcıları, genel olarak modernist ve ilerlemeci bir perspektife sahiptirler. Batı'nın sömürgeciliğine ve hegemonyasına direniş olarak İslam anlayışlarının da yenilenmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Kapitalist sisteme yönelik bir eleştirileri ya da kapitalizm ve sekülerleşme ilişkisine dair bir fikirleri yoktur. Kemalistler ise Gökalp'in harsını da iptal ederek kurtuluşun ancak milliyetçi bir söyleme dayalı Batılılaşmada olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre Batı, tek evrensel medeniyettir. Cumhuriyet dönemi muhafazakâr-İslamcı düşünürlerde ise temelde iki özellik öne çıkmaktadır. Topçu, Karakoç ve Kısakürek, medeniyeti savunmakla birlikte kapitalizmin ve sosyalizmin dışında bir ihya hareketinden bahsetmektedirler. Kapitalizmin hem doğa hem de insan sömürüsüne dayalı bir sistem olduğunu söyleyerek İslami bir ekonomik sistemle ikame edilmesini savunurlar. Bu açıdan modern medeniyete hem felsefi hem de ekonomik anlamda bir alternatif arayışını temsil etmektedirler. İsmet Özel ise medeniyet kavramı etrafında bir inşa çabasının diğer seküler ideolojiler gibi bir sonuç üreteceğini söyleyerek farklı bir tutum benimser. Fakat Özel de dâhil tüm bu isimlerin ortak yanı, kapitalist ve sosyalist sistemlere alternatif bir arayışı temsil etmeleri ve modern kapitalist sisteme (Batı), medeniyet düşüncesi içerisinde ideolojik bir tavır geliştirmeleridir. Çünkü onlara göre, kapitalist sistem içerisinde Müslüman bir birey olamayacaktır ve İslam medeniyetini ihya etmek de mümkün değildir.

Gelenekçi düşünürlerden Nasr ve onun takipçilerinden Kalın da Batı medeniyetinin alternatifi olabilecek bir medeniyet inşası, İslam medeniyetinin ihyası çabası içerisindedirler. Fakat diğerlerinden farklı olarak moderniteye veya Batı medeniyetine doğrudan siyasi bir meydan okumaya, kapitalizme alternatif üretmeye odaklanmamaktadırlar. Ya da bunu, politik bir şekilde dillendirmeseler de epey uzun bir döneme yaymaktadırlar. Onlara göre İslam medeniyetinin ihyası, ben idrakinin değişmesiyle, İslami bir varlık tasavvuru ile mümkündür. Gelenekçilik, kapitalizme de dolaylı bir eleştiri getirmekle birlikte, İslamcılar gibi politik-ekonomik bir alternatif inşa etme peşinde değildir. Buna da bilinçli bir şekilde karşıdır. Bu ise temel bir soruyu akla getirmektedir. İslami bir varlık tasavvuru veya ben idraki, gelenekçilerin beklediği gibi uzun vadede sistemi dönüştürebilir ve İslami bir medeniyet üretebilir mi? Yoksa sistem, sisteme makro düzeyde bir alternatif üretme arayışı içerisinde olmayan bireyleri mi dönüştürür? Düşünce tarihinde kapitalizmin doğasını araştıran Marx'tan Simmel'e, Weber'den Lukacs'a kadar birçok isim, kapitalizmin dönüştürücü, şeyleştirici, dünyevileştirici gücünü vurgulamışlardır. Örneğin Simmel'e göre kapitalizmin en önemli özelliklerinden biri de büyük ölçüde parasallaşmış bir mübadele sisteminden neredeyse tümüyle paranın egemenliğindeki bir sisteme geçilmesi ve paranın mantığının, her şeyi sayılara, hesaba indirgemesi ve insanlar arası ilişkilerin de parasallaşmasına ve nesneleşmesine sebep olmasıdır (Simmel, 1900: 90-98). Weber ise kapitalist sistemin önemli sonuçlarından birisi olarak biriktirme, tasarruf ve kâr peşinde koşmanın, eskiden kabul edilemez iken yeni durumda ahlaki ve duygusal açıdan cazip hâle gelmesini gösterir (Macfarlane, 1993; 263-264). Nasr'ın fundamentalizm olarak nitelediği İslamcı hareketler 1990'lardan itibaren bir krize girmiş ve Batılı moderniteye ve kapitalist sisteme alternatif üretmekte, iddiaları göz önüne alındığında pek başarılı olamamışlardır. Sistemle doğrudan bir hesaplaşma içerisinde olmayan ve medeniyeti yeni bir varlık tasavvuru geliştirerek ihya etmeyi arzulayan gelenekçiliğin sistem karşısındaki sınavı, bir başka medeniyet ihyası çabasının sonucunu da tayin edecektir.

Kaynakça

Ayvazoğlu, B. (2000). Doğu-Batı açmazında Peyami Safa. *Doğu Batı*, *11*, 107-131.

Baykara, T. (1992). *Osmanlılarda medeniyet kavramı ve on dokuzuncu yüzyıla dair araştırmalar.* İzmir: Akademi Kitabevi.

Benoist, A. de. (2008). A brief history of the idea of progress. *The Occidental Quarterly*, *8*(1), 7-17.

Berlin, I. (2010) *Romantikliğin kökleri* (çev. Mete Tunçay) İstanbul: YKY.

Bova, R. (2003*). Russia and Western civilization, cultural and historical encounters.* Armonk: M. E. Sharpe.

Comte, A. (2000). *The positive philosophy of the Auguste Comte* (Vol. III, freely translated and condensed by H. Martineau). Kitchener: Botoche Books.

Çetinsaya, G. (2001). Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat zihniyeti. (Ed. M. Gültekingil, T. Bora), *Tanzimat ve Meşrutiyet'in birikimi* içinde (55-71). İstanbul: İletişim Yayınları.

Dabashi, H. (2001). For the last time: Civilizations. *International Sociology*, *16,* 363-366.

Davutoğlu, A. (1997). Medeniyetlerin ben-idraki. *Divan*, 1997/1, 1-53.

Debus, E. (2009). *Sebilürreşad, Kemalizm* öncesi ve sonrası dönemdeki İslamcı muhalefete dair karşılaştırmalı bir araştırma. İstanbul: Libra Kitapçılık.Doğan, N. (2010). Türk düşüncesinde mani-i terakki meselesi. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *9*(17), 177-187.

Doğan, N. (2012). Alman *sosyoloji geleneği*. İstanbul: Kitabevi.

Elias, N. (2002). *Uygarlık süreci (C. I)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Freud, S. (1989). *Civilization and its discontents*. New York: W.W. Norton Company.

Gerhardt, V. (1999). *Friedrich Nietzsche*. München: Verlag Ch. H. Beck.

Gökalp, Z. (1976). *Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Guida, M. (2011). Al-Afghani and Namık Kemal's replies to Ernest Renan: Two anti-Westernist works in the formative stage of Islamist thought. Turkish Journal of Politics, 2(2), 64-68.

Hanioğlu, M. Ş. (1981). *Bir siyasal* düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet ve dönemi. İstanbul: Üçdal Neşriyat.

Hegel, G. W. F. (2010). *The philosophy of history*. Mineola: Dover Philosophical Classics.

Herf, J. (1986). *Reactionary modernism, technology, culture, and politics in weimar and the third reich*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hicks, R. R. (2011). Comparative religion and the cold war transformation of indo- Persian "mysticism" into liberal Islamic modernity. In M. Dressler, & A. P. S. Mandair (Eds.), Secularism and *religion-making* (pp. 141-158). Oxford: Oxford University Press.

Jung, W. ve Simmel, G. (2005). *Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi.* Ankara: Ark Yayınları.

Kalın, İ. (2010). Dünya görüşü, varlık tasavvuru ve düzen fikri: Medeniyet kavramına giriş. *Divan, 15*(29), 1-61.

Kara, İ. (1998). *Türkiye'de İslamcılık düşüncesi (C. III)*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Karakoç, S. (1986). *Düşünceler I.* İstanbul: Diriliş Yayınları.

Karal, E. Z. (1999). Tanzimattan evvel Garplılaşma hareketleri. (Ed.Yavuz Abadan), *Tanzimat* içinde (C. I, 13-30). İstanbul: MEB.

Kısakürek, N. F. (1982). *Batı tefekkürü ve İslam tasavvufu*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

Kısakürek, N. F. (2002). *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*. Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.

Kompridis, N. (2006). Re-inheriting romanticism. In N. Kompridis (Ed.), *Philosophical romanticism* (1-19), New York: Routledge.

Krieken, R. V. (2005). *Norbert Elias: Key Sociologists*, Routledge, New York.

Lorasdağı, B. K. ve Onur, H. (2004). Avrupa merkezcilik üzerinden uygarlık kavramına iki farklı bakış: Norbert Elias ve Cemil Meriç. *Doğu Batı*, *29*, 242-270.

Macfarlane, A. (1993) *Kapitalizm kültürü* (çev. R. H. Kır). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Marx, K. (1853, June 25). The British rule in India. *New-York Daily Tribune*, http://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/06/25.htm adresinden 01.05.2013 tarihinde edinilmiştir.

Marx, K. (2009). 1844 iktisadi ve felsefi el yazmaları (çev. A. Fethi), Felsefe *yazıları* içinde (25-56). İstanbul: Hil Yayınları.

Moran, B. (2011) Türk *romanına eleştirel bir bakış* (C. I). İstanbul: İletişim Yayınları.

Nasr, S. H. (2010). Islam in the *modern world, challenged by the West, threatened by fundamentalism, keeping faith with tradition*. New York: HarperCollins.

Nedvi, Ebu'l H. (1976) Din ve *medeniyet üzerine* (çev. E. Harman), İstanbul: Kaynak Yayınları.

Okay, M. O. (2009). Batının iki yüzü. İ. Kara (Ed.), *Nurettin Topçu* içinde, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Özakpınar, Y. (2000). Türkiye'de bir Mümtaz Turhan yaşadı. *Doğu-Batı*, *12,* 207-211.

Özel, İ. (1995). *Üç mesele*. İstanbul: Şule Yayınları.

Özlem, D. (1997). Giriş: Heidegger ve teknik. *Martin Heidegger, tekniğe yönelik soru* içinde (Çev: Doğan Özlem), 2-23. İstanbul: Afa Yayıncılık.

Popper, K. (1992). Kriege führen für den Frieden, Der Philosoph Karl R. Popper über den Kollaps des Kommunismus und die neuen Aufgaben der Demokratie. *Der Spiegel*, 23.03.1992 tarihinde edinilmiştir.

Popper, K. R. (1979). *Das elend des historizismus* [Tarihselciliğin Sefaleti] Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck).

Sabahattin, P. M. (1950). *Türkiye nasıl kurtarılabilir*? İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Safa, P. (t.y.). *Türk inkılabına bakışlar*. Ankara: İnkılap Kitabevi.

Simmel, G. (1900). *Philosophie des geldes* [Paranın Felsefesi] Berlin: Duncker&Humblot Verlag.

Siyavuşgil, S. E. (2009). Tanzimat'ın Fransız efkarı umumiyesinde uyandırdığı akisler. (Ed. Yavuz Abadan), *Tanzimat* içinde (C. II, 750-755), İstanbul: MEB.

Spengler, O. (1931). *Der mensch und die technik* (İnsan ve Teknik) München: C.H.Beck›sche Verlagsbuchhandlung.

Topçu, N. (1998). *Kültür ve medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Toynbee, A. (1991). *Medeniyet yargılanıyor* (çev. Ufuk Uyan), İstanbul: Ağaç Yayınları.

Yazarlar Hakkında

Syed Farid Alatas

National University of Singapore (NUS)'da Malay Dili Departmanı bölüm başkanı ve Sosyoloji doçentidir. İlgi alanları arasında, tarihî sosyoloji, sosyal bilimler sosyolojisi, din ve dinler arası diyalog sosyolojisi yer almaktadır. 1991'de ABD'deki John Hopkins University'de doktorasını tamamlamıştır. "Democracy and Authoritarianism in Indonesia and Malaysia: The Rise of the Post-Colonial State" (1997) ve "Alternative Discourses in Asian Social Sciences: Responses to Eurocentrism" (2006) yayınlarından bazılarıdır.

Cemal Aydın

İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fransız ve Roman Dilleri ve Edebiyatı Bölümü mezunudur. Tercüman Gazetesi Dış Haberler servisinde çalıştı. Çeşitli liselerde Fransızca öğretmenliği yaptı. Emekli olduktan sonra Türk Edebiyatı Vakfına müdür oldu. Fransızcadan Türkçeye otuzu aşkın çevirisi yayımlandı. Bunlar arasında Roger Garaudy'den 10, Eva de Vitray-Meyerovitch'ten de "İslâmın Güleryüzü" başta olmak üzere 4 kitap tercümesi bulunmaktadır.

Mustafa Aydın

1976'da Selçuk Üniversitesi Yüksek İslam Enstitüsünden mezun olmuştur. 1987'de Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi'nde yüksek lisansını tamamlamış, aynı bilim dalından doktora derecesini 1991'de almıştır. 2010 yılından beri Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölüm Başkanlığı görevini sürdüren Aydın'ın yayımlanmış kitaplarında bazıları şunlardır: "İslam'ın Tarih Sosyolojisi" (2001), "Siyasetin Sosyolojisi: Bir Sosyal Kurum Olarak Siyaset" (2002), "Moderniteye Dışarıdan Bakmak" (2009), "Gençliğin Dini ve Sosyal Değerleri" (2010).

Salim Aydüz

Lisansını 1990'da İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümünde, yüksek lisansını aynı üniversitenin Bilim Tarihi Bölümünde 1994'te tamamlayan Aydüz, 1998'de doktor unvanını aldı. 1999'da Fatih Üniversitesi Tarih Bölümünde göreve başlayan Aydüz, 2003-2013 yılları arasında Manchester Üniversitesinde ve The Foundation for Science Technology and Civilisation'da misafir öğretim üyesi ve senior researcher olarak bulundu. Aydüz, British Muslim Heritage Centre'da senior researcher olarak görevlidir.

Muhittin Bilge

Lisans eğitimini Gazi Üniversitesinde tamamladı. Aynı üniversitenin Siyaset ve Sosyal Bilimler Bölümünden 1996'da yüksek lisans derecesini aldı. 2004'te Ankara Üniversitesi SBF Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Bölümünde doktorasını tamamladı. "Medeniyet ve Diriliş" (Hece Yay., 2004), "Türk Modernleşmesi ve Sivil Toplum" (Binyıl Yay., 2009) ve "Batılılaşma, Sivil Toplum, Cuntacılık" (A Yay., 2012) olmak üzere yayımlanmış üç kitabı bulunan Bilge, hâlen bir kamu kuruluşunda çalışmaktadır.

Murat Çemrek

Murat Çemrek, ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünden 1996'da mezun oldu. Yüksek lisans ve doktorasını burslu olarak Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde sırasıyla 1997 ve 2002'de tamamladı. Bu bölümde bir dönem yarı zamanlı olarak "Sosyolojiye Giriş" dersi verdikten sonra Bişkek'teki Atatürk Alatoo Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünde 2004'e kadar öğretim üyesi olarak çalıştı. Çemrek, Collegium Budapest: Institute for Advanced Studies'te "Avrupa Birliği-Türkiye İlişkiler"nde İnsan Hakları Sorunsalı" üzerine doktora sonrası araştırmasını tamamladı. 2004-2012 yılları arasında Selçuk Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünde öğretim üyesi olarak çalıştı. Çemrek, 2012'den beri Ahmet Yesevi Üniversitesinde Avrasya Araştırma Enstitüsü Müdürü olarak görev yapmaktadır.

Mustafa Demirci

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 1991'de mezun oldu. 1995'te "Beytü'l-Hikme: Kuruluşu, Faaliyetleri ve Etkileri" teziyle aynı üniversitede yüksek lisansını tamamladı. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2001'de "Abbasiler Zamanında Toprak Sistemi" başlıklı çalışması ile doktora derecesi aldı. 1997-1998 yıllarında Ürdün Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak çalıştı. Demirci, Konya Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünde öğretim üyeliğini sürdürmektedir.

Necmettin Doğan

1998'de İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden mezun olduktan sonra aynı bölümde yüksek lisans yaptı. 2007'de Freie Üniversitat Berlin Sosyoloji Bölümünde doktorasını tamamladı. 2010-2011 arasında George Mason Üniversitesinde doktora sonrası araştırmalarda bulundu. Doğan, 2005 yılından beri İstanbul Ticaret Üniversitesinde akademik çalışmalarına devam etmektedir.

Tahsin Görgün

Lisans eğitimini 1984'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Görüşleri ve İlim Felsefesi" başlıklı bitirme teziyle tamamladı. Freie Universität Berlin'de "Sprache, handlung und Norm" (Dil, Davranış ve Hüküm) başlıklı tezi ile fıkıh usulü ve felsefe doktorası yaptı. 1995'te Türkiye'ye dönerek İSAM'da (İslam Araştırmaları Merkezi) araştırmacı olarak çalışmaya başladı. 2005-2007 yılları arasında Almanya'da Frankfurt Goethe Üniversitesinde ve Viyana Üniversitesinde misafir hoca olarak bulundu. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölüm Başkanı olarak görev yapmaktadır.

Vahdettin Işık

Lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde, yüksek lisansını aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamladı. Modernleşme dönemi Türk siyaset ve düşüncesi, eğitimin felsefi ve kurumsal dönüşümü, modern dönem İslam düşüncesinin meseleleri gibi konularda çok sayıda makale kaleme aldı. Işık'ın "Kültürel Yabancılaşma (II. Meşrutiyet'te ve Günümüzde)'" adlı bir kitabı bulunmaktadır. "Said Halim Paşa ve Dönemi", "İslamcılık: Tarih ve Zihniyet" başlıklı yayın çalışmalarını da sürdüren Işık, Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsünde genel sekreter olarak görev yapmaktadır.

Veli Karataş

1993'te Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1998'de aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalında "On Dokuzuncu Yüzyılda Yenileşme Çabaları ve Osmanlı Ulemasının Tavrı" başlıklı tezi ile yüksek lisansını tamamladı. Karataş'ın ilgi alanları arasında İslam düşünce tarihi, İslamcılık, çağdaş İslam düşüncesi gibi konular yer almaktadır. Yayınları arasında "Bilginin Kaynakları Meselesi", "İslamcılık Hakkında Bazı Mülahazalar" zikredilebilir. Karataş, İstanbul'da hizmet veren çeşitli sivil toplum kuruluşlarında eğitimcilik, danışmanlık ve yöneticilik yapmaktadır.

Yunus Kaya

Lisans eğitimini 2001'de Koç Üniversitesi Sosyoloji ve Uluslararası İlişkiler bölümlerinde tamamladı. Doktorasını 2007'de "Gelişmekte Olan Ülkelerde Küreselleşme, Endüstrileşme ve Toplumsal Sınıf" başlıklı teziyle Duke Üniversitesinde tamamladı. Hâlen, North Caroline Üniversitesi Wilmington'da Sosyoloji ve Kriminoloji Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Küreselleşme, kalkınma ve toplumsal eşitsizlik konularında çalışmalarına devam etmektedir.

Samiha Khelifa

Lisans eğitimini Cezayir Hadj Lakhdar Batna Üniversitesinde Klasik İngiliz Dili ve Klasik Fransız Dili bölümlerinde tamamladı. 2007'de Cezayir El-Hilal Enstitüsünde Sinema ve Televizyon Yayıncılığı programından mezun oldu. La Haye Global University'de Gazetecilik ve Medya master programını "The Psychology of Communication" başlıklı tezi ile tamamladı. Suriye ve Cezayir'de çok sayıda televizyon filmi yapımında görev aldı. "Atham Jotha" adında bir roman yayımladı. Khelifa, Marmara Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

Yacob Mahi

Brüksel'de Avrupa Enstitüsünde İlahiyat alanında yüksek lisans eğitimini tamamlayan Mahi, lisansüstü eğitimini St. Louis Üniversitesinde Felsefi ve Dinî İlimler alanında sürdürdü. Charles de Gaulle Üniversitesi Dinler Tarihi Enstitüsünde "Tarih, Dini İlimler ve Kültürlerarası Olayların Analizi" başlıklı teziyle doktora derecesi almıştır. Strasbourg Üniversitesinde, Hukuk Fakültesi ile Siyasal Bilimler ve İşletme fakültelerinde "Kaynakların Hermenötik Okunması", "İslam'da Çoğulculuk ve Düşünce Akımları", "İslam'ın Temelleri ve Pratik Ritüeller" başlıklarında dersler vermiştir. Mahi, hâlen Euromuslim Network'te yönetici olarak görev yapmakta ve La Libre Belgique, euromuslims.com, Le Chou de Bruxelles'da yazıları yayımlanmaktadır.

Stjepan Mestrovic

Texas A&M Üniversitesinde sosyoloji profesörüdür. Mestrović, hukuk ve sosyoloji profesörüdür ve savaş suçları konusunda uluslararası üne sahiptir. ABD'nin 2003'te gerçekleştirdiği Irak işgalinde, dünya kamuoyunu sarsan Ebu Gureyb vahşeti ile ilgili davalarda ve Yugoslaya'nın parçalanması sürecindeki suistimallere ilişkin pek çok davada tanıklıkta bulunmuş ve bu tanıklıklarını yayımlamıştır. Harvard Üniversitesinden üç diplomaya sahip olup doktorasını Syracuse University'de tamamladı. "Duyguötesi Toplum" (1999, Ayrıntı), "Uygar Barbarlık" (2004, Açılım) Türkçeye çevrilmiş eserleridir.

Mustafa Tekin

Lisans öğrenimini 1991'de Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde tamamladı. Din sosyolojisi alanında 1995'te hazırladığı "Mevlâna Celaleddin Rumi'de Din ve Toplum" başlıklı teziyle yüksek lisansını; 2003'te "Türkiye'de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın" başlıklı çalışması ile de doktorasını aynı üniversitede bitirdi. Tekin, çalışmalarını modern ve postmodern süreçte İslami imkânlar üzerinde yoğunlaştırarak sürdürmektedir. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalında başkanlık ve öğretim üyeliği yapmaktadır.

İbrahim Halil Üçer

Lisans eğitimini 2004'te Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde tamamladı. Aynı üniversitede "Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği" başlıklı teziyle 2007'de yüksek lisansını tamamladı. 2010-2011 eğitim yılında McGill Üniversitesi Institute of Islamic Studies'te misafir araştırmacı olarak bulundu. Hâlen "İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı" başlıklı doktora tezini hazırlamakta olan Üçer, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümünde araştırma görevlisidir.